

חברה ופוליטיקה

מנהיגות המיעוט הערבי בלוד במפנה המאה ה־21:

מקרה פוליטיקה, מיקרו־פוליטיקה וביוגרפיות פוליטיות

יצחק דהן

משלהי המאה ה־20 הולכת וגוברת בציבוריות הישראלית הכרה חוצה מחנות כי אוכלוסיית המיעוט הערבי־ישראלי ומנהיגיו נוטים יותר ויותר לתסיסה וכי ביקורתם על ההגמוניה הישראלית הולכת וגוברת. תסיסה זו הגיעה בעשור האחרון לנקודת רתיחה וקיצון. תהליכים כלליים ומופעים פוליטיים שהתעצמו בשנות האלפיים, כגון פרסום 'מסמכי החזון'¹, התרחבות המגזר האזרחי בשירות המיעוט הערבי והתנהלות חברי הכנסת הערבים (שנשאה אופי עצמאי יותר ופרובוקטיבי) יצרו את הרושם כי במפנה המאה ה־21 אנו ניצבים לפני פרק היסטורי חדש שמבשר על שינוי תרבותי פוליטי עמוק. את עיקרי השינוי אפשר לציין בכמה תהליכים (Jamal, 2006; סמוחה, 2012; גוטמן, 1990; חסון, 2011: 34-35; רבינוביץ' ואבו־באקר, 2002): עליית מדרגה באופי התביעות הפוליטיות (דרישה לשוויון זכויות על בסיס קולקטיבי), אסטרטגיית פעולה שמבכרת פעילות אזרחית (לצד התהליך המוכר של היבדלות מהמערכת הפוליטית מפלגתית הציונית), וכן הזדהות הולכת וגוברת של האזרחים ערביי ישראל עם ערביי הגדה המערבית ועם התנועה האסלאמית, תוך כדי שליטת זכות קיומה של מדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי. מגמות אלו מעוררות עניין ודאגה בצד היהודי גם מפני שמי שמניעים אותן הם בעיקר בני הדור הצעיר, הנוטה להתוות דרך חדשה לא מתפשרת (רבינוביץ' ואבו־באקר, 2002).

* חלק ממאמר זה מבוסס על עבודת הדוקטור 'תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח: מאפיינים, גורמים ותוצאות' (דהן, 2008), בהנחיית פרופ' שלמה חסון מהמחלקה לגאוגרפיה ובית הספר למדיניות ציבורית באוניברסיטה העברית בירושלים.

1 ניסוח מובנה ומקיף של גופים אזרחיים ערביים (מרכז מוסאנא לזכויות האזרחים הערבים בישראל, עֲדָאָלָה והוועד הארצי של ראשי הרשויות המקומיות הערביות בישראל) שבשנים 2006-2007 ניסחו מסמכים אשר ביקשו להציג את החזון על זהותה, על מעמדה ועל דרישותיה הקולקטיביות של החברה הערבית בישראל. כללית, המסמכים האלה מרחיקים לכת ברמת הדרישות והאופק הפוליטי שההנהגה הערבית הישראלית שואפת אליו. הבסיס הרעיוני המוביל את מנסחי מסמכי החזון מעוגן בתפיסה כי תהליך ההתיישבות היהודית בארץ ישראל לא היה אלא מהלך קולוניאליסטי מנשל.

כמובן אין להתעלם מכך שהמגמות האלה לא נוצרו יש מאין. האזרחים ערביי ישראל פועלים בהשפעת סביבתם הפוליטית. במבט היסטורי (לפחות מאז אוקטובר 2000. ראו להלן) אפשר לזהות בקרב חלקים רבים בציבור היהודי מגמות של הקצנה פוליטית, ובפרט עליית מדרגה בשימוש בכוח שכוחות הביטחון מפעילים בעת גילויי מחאה של אזרחים ערביי ישראל. מגמה זו בוודאי אינה מנותקת מתהליך השינוי החל בערביי ישראל.² אף על פי כן, את שאלת ההבניה של הזהות הפוליטית, המקומית ובכלל, אין למצות בעצם מיפוי מבני הכוח ויחסי הכוח הבונים את הפסיפס החברתי-פוליטי כאילו היו אובייקטים הדוחפים ומזינים זה את זה. יתר על כן, גם הרושם כי לפנינו מגמת התכנסות של כלל אוכלוסיית המיעוט הערבי בישראל לעבר רדיקליזציה חד-כיוונית, גורפת וסוחפת הוא רושם מטריד ואף מעורר חשד. האומנם יש לראות במגמות הנזכרות תהליך כללי, כמעט דטרמיניסטי, של רדיקליזציה פוליטית בלתי נמנעת, הנובע מכוחות דחיפה הדדיים? האומנם זהו תהליך סוחף עד כדי התכנסות והתקפלות של שלל הזהויות של הפסיפס הישראלי-ערבי לכדי אוריינטציה פוליטית אחת ששוחקת, מועכת ומוחקת את המורכבות ההיסטורית, הגאוגרפית והתרבותית המקומית?

לפחות מזווית תאורטית הומניסטית (ארחיב על כך בהמשך המאמר), המענה לשאלות אלו אינו יכול להיות חד-ממדי וגורף, שהרי מגמות אלו מסורטטות ומתוקפות מנקודת המבט הכלל-ארצית. לעומת זאת, ברמת השטח, מן הבחינה המיקרו-מערכתית, המגמות האלה, מטבע הדברים, אמורות ללבוש קונפיגורציה ייחודית, דיפרנציאלית, על פי נתוני ההקשר הגאוגרפי-מקומי, ההיסטורי-מקומי והסוציו-תרבותי-מקומי. בהקשר הזה יש להדגיש: המפה הגאוגרפית-יישובית של ערביי ישראל בנויה פסיפס שחלק מהאוכלוסייה מתגורר בו ביישובים הומוגניים, וחלק אחר, בשיעור לא מבוטל, מתגורר בערים מעורבות (Beerli and Saad, 2014). העובדה כי בערים מרכזיות בישראל – כמו עכו, חיפה, רמלה, לוד, יפו וירושלים – חיים יחדיו יהודים וערבים, לפחות במסגרת מוניציפלית משותפת, היא נתון יסוד שעשוי, בפוטנציה לפחות, ליצור מציאות תרבותית ופוליטית עשירה ומורכבת שאינה מופיעה בספקטרום הצר, ההולך ומתכנס לעבר דגם מיליטנטי ורדיקלי. תאורטית, החיים יחד, במערכים שונים – מסחר, שוק עבודה, פוליטיקה מוניציפלית וכולי – יכולים לייצר מצבים ודגמים שונים של שיתופי פעולה או לחלופין מאבק ומתח.

במחקר זה אני מבקש לנתח את ההיגיון הזה בהדגמה על העיר לוד, המופיעה במשבצת הערים המעורבות. בדיון ובניתוח אני מעוניין למפות את מערך הזהויות הפוליטיות ואת

2 מנקודת מבט שיפוטית ומוסרית אפשר לטעון כי אין סימטריה בין מגמות ההקצנה של הצד היהודי לעומת הצד הערבי, אולם העניין הוודאי הוא שמהלכים שונים שנבחרו ציבור מהצד הציוני של המפה הפוליטית נוקטים נתפסים ומתפרשים בקרב הצד הערבי כעליית מדרגה ברמת ההדרה והדיכוי של הערבים אזרחי ישראל. ראו למשל: מוחמד אמארה, 'ההיבט הפוליטי של יחסי יהודים-ערבים בישראל', בתוך: שלמה חסון וח'אלד אבו-עסבה, **יהודים וערבים בישראל מול מציאות משתנה: בעיות, מגמות, תרחישים והמלצות**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים, 2004, עמ' 47-53.

דגמי המנהיגות המתגבשים בזירה זו, ובעיקר את גורמי העומק שלהם. עיון נכון ומקיף בנושא עשוי להאיר באור חדש את שאלת הזהות והמגמות הפוליטיות ברמה המקרו-מערכתית והכלל-לאומית.

ערביי ישראל – דגמים של זהות פוליטית ומנהיגות מקומית במפנה המאה ה-21

מאז תחילת המאה ה-21 פורסמו מחקרים רבים שדנו בשאלת הקשר בין מגמות סוציולוגיות וכלל-פוליטיות ובין תהליכים של עיצוב הזהות הפוליטית ואופי המנהיגות של המיעוט הערבי בישראל (Yiftachel, 1993; Yiftachel and Yacobi, 2003; Jamal, 2006; Kraus, 2011; Rabinowitz and Monterescu, 2007; Monterescu, 2011; and Yonai, 2000; רבינוביץ' ואבו-באקר, 2002; סמוחה, 2012; אמארה, 2004).³ במחקרים אלו מזהים דפוסים חדשים (לצד מסורתיים) של זהות פוליטית ומנהיגות; כל אחד מהם מצביע, בדגש שונה, על מכלול הגורמים שבבסיס הזהות הפוליטית ואסטרטגיות הפעולה של ערביי ישראל בדור האחרון. מחקרם הנודע והמקיף של הסוציולוגים רבינוביץ' ואבו-באקר (2002) הדור הזקוף מתכתב ישירות עם סוגיה זו, והוא ראוי לתשומת לב מיוחדת.⁴ החוקרים מציגים ניתוח בהיר וחד של מגוון הזהויות הפוליטיות הרווחות בקרב ערביי ישראל בתחילת המאה ה-21 כפועל יוצא של מכלול גורמים, בראש ובראשונה ההיסטוריה הפוליטית של ישראל: תהליכים כלליים של העמקת אי-השוויון בחברה הישראלית, מודרניזציה, הדרה הולכת וגוברת של ערביי ישראל מן המרחב הציבורי, ומנגד – עלייה ברמת ההשכלה והכרה בזכויות הטבעיות של ערביי ישראל; כל אלו חוללו שינויים מרחיקי לכת. על הציר ההיסטורי שבין 1948 לתחילת המאה ה-21 הם מציבים את הערבים אזרחי ישראל כקטגוריה שנעה מאוריינטציה כללית, כפופה וכנועה (הדור השפוף) אל עבר אוריינטציה ביקורתית (הדור הזקוף). עם בני הדור השפוף נמנים מרבית הערבים הפלסטינים מהדור המבוגר ('דור השורדים'), שעל פי רוב נולדו במחצית הראשונה של המאה ה-20 – 'שכבת

3 סקירה מקיפה, בהיבט התאורטי, של קשרים אפשריים בין זהות פוליטית ובין גורמים המשפיעים על השתתפות פוליטית – הרגשות אפליה לרעה כלפי קבוצת הרוב ברמה הלאומית, המעמד הפוליטי של הקבוצה, כגון מיעוט דתי-אתני בתוך יישוב ששולט בו רוב שהוא קבוצת מיעוט ברמה הלאומית, תפיסות של הדרה ואי-שוויון – בסביבה של ערים מעורבות בריכוזים אתניים, ראו בתוך: Itai Beeri, Mansur Saad, 'Political Participation Unconditioned by Inequality: The Case of Minorities on Israeli-Arab Mixed Municipalities', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40 (2014), pp. 1526-1549.

4 מחקרם של רבינוביץ' ואבו-באקר מוכר לקורא הישראלי בגרסתו הפופולרית הדור הזקוף. חיבור זה מובא גם בגרסה אקדמית בשינויים קלים. ראו: Dan Rabinowitz, Khawla Abu-Baker, *Coffins on our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*, University of California Press, Berkley, CA 2005.

הסבים והסבתות של 'הדור הזקוף' (שם: 25). כללית, בני דור זה מצטיינים בדפוס שאופייני ל'מיעוט לכוד' (שם, עמ' 30), הנע בין הכנעה לצייתנות, שהתנהלותו השפופה והכפופה נבעה 'מה]צורך הדחוף לשרוד ולהשתקם, ובין מרירות וזעם'. על פי הניתוח של רבינוביץ' ואבו־באקר (שם), דפוס זה נבע מתנאי החיים והחיברות (הסוציאליזציה) הפוליטי שחוו בני הדור השפוף – מוראות הנכבה, הפוליטיקה ההגמונית־צנטרליסטית שאפיינה את שלטון מפא"י, הממשל הצבאי ותהליכי חקיקה ומחיקה של הזהות הערבית־פלסטינית – אלה הגבילו, מטבע הדברים, את ראייתם הביקורתית של בני דור ההורים, קיבעו אותם בתבנית של יחסי רוב-מיעוט ויצרו 'תלות' [...] מעליבה'.

בדור השני התחלף דגם זה בטיפוס שהם מכנים הדור השחוק – 'ילדי השכונה' אשר נולדו בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20 עמדו על דעתם והגיעו לפרקם הפוליטי בצל מלחמת ששת הימים (1967) ומלחמת יום הכיפורים (1973). הללו, 'השחוקים', משכילים מהוריהם, ונושאים בציקלונם הפוליטי אלמנט עצמאי וביקורתי בולט.⁵ בני הדור השחוק נולדו למציאות שונה והתנסו במראות ובחוויות שונים משל הוריהם: עבורם היה 'יום האדמה' במארס 1976 בסחנין, שנהרגו בו שישה מפגנים בידי שוטרים ישראלים, אירוע טראומטי ששימש 'נדבך חשוב בהגדרת הזהות הפלסטינית והאזרחות של פלסטינים בישראל' (שם: 42). מה שאפשר לבני הדור הזה לעצב פרשנות ביקורתית נעוץ בניצני הצמיחה של החברה האזרחית בשנות השבעים והשמונים. דינמיקה זו, בשילוב מה שרבינוביץ' ואבו־באקר מכנים 'האטימות' של הרוב ההגמוני הציוני, וההדרה המתמשכת של ערביי ישראל מהזירה האזרחית, הביאו למצב שבו 'סף התסכול של הציבור הפלסטיני [...] הגיע לשיא חדש. דור הביניים, שניסה להוביל מהפכה אזרחית באמצעים פוליטיים פרלמנטריים וחץ־פרלמנטריים, היה לדור השחוק' (שם: 46).

בשנות האלפיים, על רקע המאבק הסיזיפי של נציגי הדור השחוק בזירה הפוליטית הישראלית, עלה כפורח טיפוס חדש, צעיר, נועז ורדיקלי יותר. אלו בני הדור הזקוף, המצטיינים ב'מודעות פוליטית בהירה' (שם: 25), שנולדו בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־20 והגיעו לפרקם בשנות האלפיים. הצעירים הערבים, שלא כדור סביהם והוריהם, מתנערים מדפוס הכפיפות שאפיינו את קודמיהם, אינם מוכנים להסתפק בפירורים, ותרים אחר כללי משחק חדשים, בראש ובראשונה התביעה לכונן משטר חדש ברוח 'מדינת כל אזרחיה'. שלא כהוריהם, שחוויית חייהם בישראל היתה מרה, מעליבה ומשפילה, בני הדור הזקוף – 'בהירים, ברורים ומפוכחים [ו]מזהים בקלות את נורמות האפליה וההזרה' (שם: 55). גם צעירים אלו התנסו בחוויה קולקטיבית אשר תרמה לעיצוב

5 ביטוי לכך אפשר לראות בכך שבתקופת התסיסה הפוליטית של בני הדור 'השחוק' (שנות השבעים ואילך) הוקמו מוסדות פוליטיים – אזרחיים ושלטוניים, עצמאיים או עצמאיים למחצה, כגון ועד הסטודנטים הערבים בנפרד מאגודות הסטודנטים הכלליות (רבינוביץ' ואבו־באקר, 2002: 56), תנועת 'בני הכפר' והתנועה האסלאמית. בתחום הפוליטי־מפלגתי, הוקמו בשנות השמונים לראשונה מפלגות ערביות עצמאיות שאינן תלויות במפלגות האם הציוניות. בולטות במיוחד: בל"ד של עזמי בשארה, ורע"ם־תע"ל של אחמד טיבי.

זהותם הפוליטית: 'אירועי אוקטובר 2000'. באירועים אלו השתתפו צעירים ערבים ישראלים אשר ביקשו למחות על מאמצייהם של כוחות הביטחון הישראליים לרסן את התקוממות הפלסטינים בגדה וכן להביע הזדהות עם אחיהם שמעבר לקו הירוק. התוצאה של מחאה זו היתה טרגדיה: שלושה עשר צעירים ערבים אזרחי ישראל מתו בעימותים עם כוחות הביטחון. בעקבות זאת ובעקבות לחץ שהפעילה ההנהגה האזרחית של ערביי ישראל, הוקמה בנובמבר 2000 'ועדת אור', ועדת חקירה ממלכתית לחקר אירועי האלימות, והיא פרסמה את מסקנותיה בספטמבר 2003. הקמת הוועדה ופרסום מסקנותיה,⁶ לא מיתנו את הביקורת ואת המרידות של חלקים רבים בקרב האזרחים ערביי ישראל. יתרה מזו, לדברי רבינוביץ' ואבו־באקר, נוצר אפקט הפוך שנבע ממכניזם סוציו־פוליטי פנים־ערבי: אירועי הירי והטרגדיה היו פלטפורמה ליצירתו של אירוע מכונן ומעצב זהות קולקטיבית שהנהיגה העילית הערבית־פלסטינית: נערכו טקסי זיכרון לזכר ההרוגים (בדרך כלל בבתי ספר ובמוסדות ציבור בהשתתפות סופרים, משוררים ואינטלקטואלים ערבים־פלסטינים), והם שימשו נדבך מרכזי בתהליך הסוציאליזציה הפוליטית של הדור הצעיר. חוויות קולקטיביות אלו הביאו את בני הדור הזקוף לכך שבסוף שנת 2000 '[נמתח] קו מפריד, [ונוצרה] נקודת מפנה שחידדה את זהותם הפוליטית ויצקה בה משמעות [...]': יותר ויותר צעירים החלו מגדירים את עצמם כ"ערבים־פלסטינים", ופחות כיחידים הנעים במעגלי זהות שונים (פלסטינים, ערבים, ישראלים, מוסלמים או נוצרים) (שם: 52).

לבד מהעבודה של רבינוביץ' ואבו־באקר, אפשר למצוא נדבך חשוב בעבודותיהם של יפתחאל ויעקובי (Yacobi, 2002; Yacobi, 2007; Yiftachel and Yacobi, 2003). חוקרים אלו התמקדו בזירת הערים המעורבות, והם מפנים את הזרקור לעבר המכניזם התכנוני־גאוגרפי כמעצב זהות. בניתוחם הם מראים כי מגמות הרדיקליזציה האמורות נוצרו והתגבשו על רקע היסטוריה וגאוגרפיה של דיכוי בזירה העירונית: ההתנהלות והפרקטיקות של הצד ההגמוני הציוני בערים המעורבות טיפחו והעצימו זה שנים את מכניזם הדיכוי. הם מדגימים זאת על העיר לוד, שמאז כיבושה בידי צה"ל ב־1948 החל המסד ההגמוני, על משאביו החומריים והסמליים, להניע בה מהלכים לשם הדרת המיעוט הערבי, ומנגד – הם הרחיבו את פוטנציאל הייחוד של העיר, אם באמצעות בנייה לטובת העולים (בשנות החמישים מצפון אפריקה, ובשנות התשעים מחבר המדינות, ואם באמצעות מחיקת שמות רחובות מהעבר הערבי של העיר. בניתוחם, שנשען על החשיבה הנאו־גרמשיאנית, מהלכים מעין אלו לא היו אלא חלק ממערכת רחבה יותר של ייחוד המרחב, 'אתנוקרטיוזציה', באמצעות שליטה, תכנון, חקיקה (חוק השבות) וסימון תרבותי (במובן של טריטוריאליזציה). אלה הביאו לנישול האוכלוסייה הערבית בעיר, הצרו את צעדיה וקידדו אותה כ'אויב'. על

6 חברי הוועדה מתחו ביקורת על שורה ארוכה של גורמים, ובהם שרי ממשלה וקציני משטרה בכירים, וכן חברי כנסת ומנהיגים ערבים. אלה הואשמו בליכוי ההסתה ואף בעידוד ארגוני טרור ותמיכה בהם. חברי הוועדה ראו באירועים האלימים גם פועל יוצא ממרידות הנובעת מתהליך מתמשך של קיפוח פוליטי ברור, והמליצו על טיפול בבעיות המגזר הערבי באמצעות הקצאת יתר של משאבים, בין השאר הקצאה שוויונית בסוגיות קרקעות ותכנון.

אלו מיתוסים, לדברי יפתחאל ויעקובי, הווקטור הקפיטליסטי ותהליכי המודרניזציה, שהעצימו את 'הדיכוי'. שילוב הכוחות האמור לא הותיר ברורות רבות ל'ילידים' הערבים על נציגיהם הפוליטיים. בהשראת הדיאלקטיקה המרקסיסטית החוקרים מסבירים כי דינמיקת הדיכוי ניתבה את אוכלוסיית המיעוט לשניים-שלושה מסלולים ברורים של זהות וגיבוש פוליטי, הנעים מניכור, תסכול, זעם עד התייצבות בעמדה מתריסה ובה בעת ביקורתית-קונסטרוקטיבית הנשענת על האפיק האזרחי (דגם שלמעשה חופף את טיפוס 'הדור הזקוף' במונחיהם של רבינוביץ' ואבו-באקר). בהשראת הוגים ותאורטיקנים כמו מישל פוקו (Foucault) ואנטוניו גרמשי (Gramsci), יפתחאל ויעקובי מסבירים כי הדיכוי האמור 'מייצר ומייצב תגובות של פעילות אזרחית, תסיסה, יזמות ופרקטיקות של התנגדות לא פורמלית, כגון בנייה בלתי חוקית' (Yiftachel and Yacobi, 2003: 689). מכל מקום, חשוב להדגיש: לדברי יפתחאל ויעקובי, ההבניה הפוליטית העירונית, ובכלל זה עיצוב אופיין של הזהות והמנהיגות, היא בראש ובראשונה פועל יוצא מתהליכים ומכוחות במישור המקרו-מערבתי: מפרספקטיבה תאורטית זו, העיר המעורבת אינה אלא אתר שמשקף כוחות אלו ומייצר כלפיו התנגדות.

במבט ראשוני וגם נראה כי הטיפולוגיה, האפיון התרבותי-פוליטי וההסברים שרבינוביץ' ואבו-באקר וגם יפתחאל ויעקובי מציעים הם עניין נהיר ובהיר, טבעי ופשוט: תהליך האבולוציה של דגמי הזהות והמנהיגות הערבית בישראל נע על ציר היסטורי (כמעט מתבקש) שראשיתו בדיכוי, עובר להתקוממות ומחאה, ואחריתו בחתירה לשחרור ולעצמאות. ההסברים המבניים שהחוקרים מציעים לשינויים האלה מושתתים על עיון, כביכול אובייקטיבי-חיצוני, העוקב במבט פנורמי אחרי תנועת המבנים הפוליטיים הגדולים, משל היו לוחות טקטוניים רבי-עצמה.

לכאורה זוהי פרספקטיבה העשויה בהחלט להשתבץ יפה בתשבץ הסוציולוגי-פוליטי, שאת קווי האורך והרוחב שלו הם מסרטטים על פי מערכת קואורדינטות אוניברסלית. אולם על אף כוח המשיכה והקסם הנלווה לחיבורים המחקריים האמורים, המודל של רבינוביץ' ואבו-באקר, וכך גם ההסברים של יפתחאל ויעקובי, לוקים בשני מובנים לפחות. האחד, ההנחה בבסיסם היא כי התהליכים והכוחות האמורים, במישור הלאומי, מתכנסים, בהכרח, לכדי מגמה אחת מרכזית: דיכוי, נישול והדרה, ואלו בתורם מייצרים התנגדות ורדיקליזם פוליטי (או פסיביות). האומנם? האם לאופי השוויוני של מקצת ממוסדות המדינה (בתחומים כמו סעד, רווחה ומשפט) אין משקל בעיצוב התפיסה והזהות הפוליטית של ערביי ישראל? בנוסף, המבנים והתהליכים שהחוקרים הנזכרים מזהים מתייחסים לגורמים במישור המקרו-מערכתי, כמו מודרניזציה והשכלה, שינויים ביחסי מרכז-פרפריה (נישול, דיכוי והסטת מרכז הכובד מהמערכת הפוליטית-מפלגתית לזירה האזרחית), וכן התנסויות קולקטיביות מצד הקונטקסט הדורי, כמו חוויות משותפות שעיצבו זיכרון קולקטיבי. תשתית תאורטית זו משקפת התעלמות מתשומות ידע מהמישור המקרו-מערכתי ודחיקתן הצדה. כלומר בניחוח ניכרת התעלמות ממכלול מאפייני התרבות וההיסטוריה של הקהילה, העיר, המשפחה, בית הספר – שהיחידים פועלים

בה ('השפופים', 'השחוקים' או 'הזקופים'). האומנם הכוחות המקרו-מערכתיים פועלים את פעולתם כאילו היו כוחות טקטוניים שמחקו ומחצו תחתם את המרקם ואת האופי הייחודיים של העיר, של הרובע, של המשפחה ושל הקהילה?

נראה כי המחקרים הנזכרים מושתתים על גישות מבניות דטרמיניסטיות במהותן, כלומר הם בוחנים את המציאות הפוליטית מבעד לעדשה מקרו-סטרוקטורלית, ובעיקר בדגש על יחסי כוח בין רוב מדכא למיעוט מדוכא. זוהי נקודת מבט אשר איננה מאפשרת לראות שינויים, הן על הציר ההיסטוריה והן על ציר הגאוגרפיה. מבחינתם, אין הבדל מהותי בין אירועי מאי 1948 לאירועי אוקטובר 2000, בדיוק כשם שאין הבדל מהותי בין לוד לרמלה או בין עכו ליפו.

החוקר דניאל מונטרסקו (Monterescu, 2011) ער לכשלים האמורים, ובמחקרו על עיצוב הזהות הפוליטית של ערביי ישראל הילידים בערים המעורבות הוא מציג ניתוח מקיף שמספק מענה לחלל התאורטי האמור. ראשית, מונטרסקו חולק על יפתחאל ויעקובי, המניחים כי המבנים הפוליטיים והסוציולוגיים האמורים נמצאים במגמת התכנסות מתמדת. בנייתו, מגמות ותהליכים כמו הפרטה (קפיטליזם והצבר הון), שליטה (ייחוד המרחב) ומודרניזציה אינם מתכנסים ומתלכדים בהכרח לכדי העצמה והזנה מתמשכות של דיכוי, הדרה, נישול וכולי. את הכוחות האלה הוא מנתח כווקטורים שונים שיוצרים מתח, ולא התכנסות חד-סטריט; ועל כל פנים, פעולתם אינה מאפשרת שליטה אתנוקרטית. כך למשל, בהתייחסו לרובע המעורב – יפו, הוא מראה כי אכן בתחום המדיניות הכלכלית-חברתית נקט הממשל בישראל מהלכים שהניעו ג'נטריפיקציה (התברגנות) ותוצאתם הדרה ודחיקה של ערביי יפו החוצה או במינוח אחר – תרמו לשעתוק שוליותם הכלכלית-חברתית. בה בעת, מדיניות הרווחה שהנהיגו ממשלות ישראל מיתנה במובן מסוים את האפקט האמור, ואף יצרה הכלה מסוימת (להלן). מונטרסקו מדגיש מערכת נוספת אשר תורמת למורכבותו של תהליך הבניית הזהות הפוליטית העירונית: הקונפיגורציה הגאוגרפית והסוציולוגית-היסטורית הייחודית של העיר המעורבת. הכוחות ותהליכים האמורים – בין שהם מתכנסים ובין שהם מתבזרים – פועלים את פועלם על מבנה עירוני ייחודי שמשקף שכבות היסטוריות שונות. סרטוט הדיוקן האורבני-פיזי והסוציו-היסטורי של יפו, לדברי מונטרסקו, הוא של עיר שבנויה כמכלול מפוצל ומורכב הבנוי משבע חוליות: יפו העתיקה ('מושבת האמנים'), מתחם השיכון הציבורי (שבבנה עבור עולי שנות החמישים והשישים), אזור מעורב (שדרות ירושלים), השכונות הפלסטיניות (עג'מי וג'בליה), השכונות החדשות הפועלות כקהילות מסוגרות (Gated Communities) כמו גבעת אנדרומדה, יחידות שיכון אחדות שהתברגנו (צפון יפו) ומובלעות של ערבים-פלסטינים. מבחינה היסטורית-סוציולוגית, מונטרסקו מדגיש פרק מיוחד בהיסטוריה של יפו: שנות החמישים והשישים של המאה ה-20. בעת ההיא עלו ובאו אל יפו יהודי הבלקן וצפון אפריקה – אוכלוסיות שהשתייכו במובהק למעמד הפרולטריון. עובדה סוציולוגית זו חוללה תהליכים של התכנסות והתנסות משותפת של העולים, שזה מקרוב באו, עם ערביי יפו מקרב דלת העם שנותרו בעיר לאחר 1948. ההתכנסות והחיכוך יצרו הרגשה

של סולידריות מסוימת, וזו ממילא דחקה הצדה את המתח הפוליטי (שאוּלִי היה קיים בפוטנציה). הדיפרנציאציה הגאוגרפית-אורבנית-מעמדית יצרה ביפו מצב של תת-זהויות ותת-קבוצות מקומיות שמונטרסקו מכנה 'הטרנומיה מרחבית'. אמנם מצב זה יצר מכניזם של 'צמיחה דיפרנציאלית', אך בה בעת נוצר מתח מובנה בעל 'כיוונים סותרים': מצד אחד הדרה ודחיקה, ומצד אחר הכלה והתנסות משותפת. מונטרסקו מראה באמצעות ניתוח אתרופולוגי כי כחלק מתהליכי ה'הכלה' הפוליטית הנשים הערביות של יפו (המיעוט של המיעוט) זוכות ליתרון יחסי: בזכות הסיוע של המדינה הן נהנות מתמיכה בצורת סבסוד ותשלומי רווחה, שבזכותם התפתח נרטיב של הכרת תודה כלפי המדינה. הכוחות האמורים יצרו מבנה אורבני-חברתי-פוליטי ייחודי הנושא אופי מורכב בנוסח 'לא חברים ולא אויבים'. על כל פנים, מבנה זה לא עודד את ערביי יפו לאידאליזציה של העידן שלפני 1948. על פי מערכת תאורטית זו, מונטרסקו מבקר את יפתחאל ויעקובי, שרואים 'במכניזם השליטה חזות הכול'. בניתוחו, יפו – כמו כל עיר מעורבת – היא מקרה מיוחד שאי-אפשר לעשות לו רדוקציה בעצם הצבתו על הציר הדיכוטומי שבין מהגרים ובין ילידים, הגמוניה והתנגדות או לוקלים וזרים.

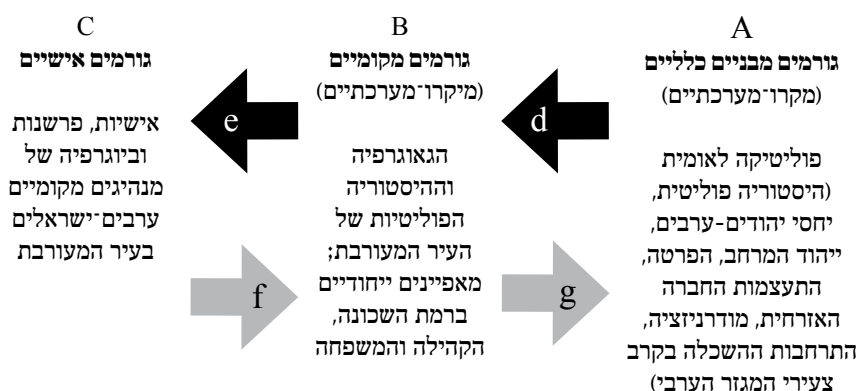
אם כן, הסקירה האמורה מצביעה על שתי גישות מרכזיות אשר מבקשות לסרטט את מבני העומק שבבסיס עיצוב הזהות הפוליטית של ערביי ישראל. האחת של רבינוביץ' ואבו-באקר ושל יפתחאל ויעקובי, המסבירים כי מגוון הזהויות הפוליטיות וטיפוסי המנהיגות נעוץ בראש ובראשונה במכניזם של הדרה ודיכוי פוליטי במישור הכלל-לאומי, וזה מניע התנגדות רדיקלית (או מעמיק את הלוקליזם; ראו גם: רם, 2004). הגישה האחרת, של מונטרסקו, מציגה מערכת מורכבת יותר, שהסביבה הכללית (לאומית או גלובלית) בה טומנת בחובה כוחות סותרים; כמו כן, ומלבד זה, גישה זו מצביעה על ההיסטוריה הפוליטית של העיר המעורבת כמשתנה אוטונומי חשוב, שמצד עצמו משפיע על הזהות של אוכלוסיית המיעוט (ניתוח המשלב מקרו ומיקרו).

על הגישות האלה אני מבקש להוסיף גישת חקר שלישית. אמנם מסגרות החשיבה האמורות תורמות, כל אחת בתורה, נדבך חשוב להבנת עיצוב הזהות הפוליטית וטיפוסי המנהיגות של ערביי ישראל, אולם כולן חסרות רכיב מפתח נוסף: הסוכן האנושי – דמותו של היחיד, על פרשנותו, כגורם עצמאי במכלול גורמי ההבניה של הזהות הפוליטית ועיצובה. למעשה, אף שהדברים לא נאמרו מפורשות, החוקרים הנזכרים מניחים כי המבנים החברתיים (הקולקטיבי, הפוליטיקה הכללית והמקומית) הם כוחות רבי-עצמה שסופגים לתוכם את היחיד, מתיכים, לשים ומעצבים אותו כחומר ביד היוצר, מתוך התעלמות ברורה מעולמו, מחוויותיו ומאישיותו של הסובייקט.⁷ על רקע ציר המתח הקלאסי שבין

7 אמנם רבינוביץ' ואבו-באקר מייחדים פרק שלם בספרם ('סיפוריהן של שתי משפחות', עמ' 179-121) לסקירה אוטוביוגרפית מעניינת ונוגעת ללב של משפחותיהם. הסקירה נדרשת בעיקר לחממה המשפחתית שבה ולתוכה הם גדלו, על רקע תמורות היסטוריות וגאופוליטיות בארץ ישראל של המאה ה' 20. אולם המחברים רואים בביוגרפיה שלהם ניואנס במכלול הסוציולוגי השלם, ועל

הסטרוקטורליזם להומניזם, אפשר לומר כי המחקרים הנזכרים נמצאים בבירור בקוטב הסטרוקטורליסטי, ומתעלמים מן הממד האישי הומניסטי.⁸ בדיון שלהלן אני מבקש להשתית את ניתוח עיצוב הזהות הפוליטית וטיפול המנהיגות הערבית הפועלים בערים המעורבות בדור האחרון על מסגרת חשיבה תאורטית הממזגת ומשלבת את הקטבים התאורטיים האלה. בתוך כך הניתוח מאפשר מבט משוחרר וביקורתי מול המחקרים הנזכרים. גישת חקר זו מוצגת סכמתית בתרשים 1.

תרשים 1. תהליך עיצוב הזהות הפוליטית ואופי המנהיגות העירונית בערים המעורבות – מסגרת חשיבה



תרשים 1 מציג מתאר את מכניזם ההבניה של הזהות הפוליטית באופן מחזורי ודינמי: הסביבה הכללית (A) משפיעה על הסביבה המקומית (B), וזו משפיעה על היחיד (C). בה בעת – וזה הדגש התאורטי – מתקיים גם אפקט הפוך, הנעוץ בממד הומניסטי. למעשה,

כל פנים מדלגים על השלב המכריע שבו העולם הפרטי-פרשני שלהם עובר בו לשלב של הבניית הכלל, הסוציולוגיה (כמו בעצם העובדה שעיצוב השדה התאורטי-פוליטי של המחברים הגיע בשלב מסוים למיסוד בצורת פרסום מחקר).

8 על אלו אפשר להוסיף ולציין את עבודתו של אסעאד גאנם כמסגרת חשיבה רלוונטית לדיון. גאנם מציג מודל שמבוסס על הבחנה בסיסית בין שתי קטגוריות פוליטיות: אופי המיעוט (מיעוט ילידי לעומת מיעוט מהגר) ואופי המשטר – כסביבה כללית שהמיעוט פועל בה (משטר דמוקרטי לעומת משטר 'אנתוקרטי'). מערכת המונחים של החוקר עשויה בהחלט להיות רלוונטית לשיקוע המקרה המקומי. אף על פי כן, גאנם – כמו אחרים – מדבר על הסביבה במונחים מקרו-גאוגרפיים ומקרו-פוליטיים או במונחי המעמד הפוליטי של הקבוצה על הסולם ההיררכי הכללי. המשתנה שגאנם מדגיש עשוי בהחלט להיות רלוונטי; בה בעת הוא עלול להיות חסר משמעות אם אין הדעת ניתנת בניתוח למאפיינים סוציו-תרבותיים בקנה מידה מיקרו-מערכתי, דהיינו במישור היישובי או הפנים-יישובי. ראו: As'ad Ghanem, 'Understanding Ethnic Minority Demands: A new Typology', *Nationalism and Ethnic Politics*, 18, 3 (2012), pp. 358-379.

לנוכח הסביבה הכללית (תיבה A), הקהילה (B) והיחיד (C) נמצאים כגורמים עצמאיים במידה מסוימת, ובתור שכאלה מפרשים את המציאות או את הסביבה, ובהתאם מעצבים מחדש את הסביבה הפוליטית במישורים השונים, באמצעות בניית מוסדות, דהיינו שפה, מפלגות, נורמות, חברה אזרחית וכולי (חצים f, g).

במובן כללי וגס, מסגרת חשיבה זו חופפת את עיקרי תאוריית ההבניה (The Structuration Theory)⁹ בשילוב הפרדיגמה הביוגרפית־פרשנית (The Biographical Interpretational Method)¹⁰. בתמצית, חשיבה זו מורכבת מחוליות תאורטיות שונות: ההנחה בבסיסה היא כי המבנים החברתיים, תהליכים ותמורות במישור המקרו־פוליטי (A) הם גורמים חיצוניים, לעתים אף שרירותיים, והם אף מייצרים ומעצבים אינטרסים ומבני כוח של הקהילה ושל היחיד (חצים e, d). אולם שלא כגישות רווחות בסוציולוגיה, שהסוציולוג הבריטי אנטוני גידנס מכנה בטון ביקורתי 'סוציולוגיה אורתודוקסית', המודל התאורטי הנוכחי משקע את המבנים האלה בזירה מורכבת. ראשית, וכמו גישתו של מונטרסקו (Monterescu, 2011), תכונות הקבוצה במעגלים כמו קהילה, משפחה, בית ספר, שכונה, עיר ועיירה הם יסוד קריטי בכינון הזהות התרבותית והפוליטית של הפרט ושל הכלל. המשמעות היא שאי־אפשר לגזור גזרה שווה מהמתרחש במישור הלאומי למישור המקומי. שנית, בקונפיגורציה המיקרו־סוציולוגית, היחיד אינו כפוף למבנים השונים ואינו משועבד להם; הוא אינו מתפקד רק כסוכן חברתי (כפי שמונח בגישות הסטרוקטורליות) אלא גם כסוכן אנושי, כמי שמייצג את עצמו ואת עולמו הפרטי (C). החיבור בין הרכיב החברתי לרכיב האנושי (או בין הכלל לפרט) מושתת על רעיון הפירוש והדיאלוג: הפרט ניצב מול מצב עניינים נתון (קונטקסט תרבותי, גאוגרפי, חברתי), הוא מפרש אותו ורואה את

9 ראו: Anthony Giddens, *The constitution of Society*, University of California Press, Berkeley and Los-Angeles, CA 1984, pp. 27-29.

10 הגישה הביוגרפית־פרשנית, שנציגה הבולט הוא הסוציולוג הצרפתי דניאל ברטיא (Bertaux), התגבשה בשנות השמונים של המאה ה־20. ההנחה בבסיס גישה זו היא כי אמנם סיפור החיים של הפרט יכול לשמש מראה לסיפור החיים של הכלל (אומה, עדה, קבוצת גיל וכולי); בד בבד, הביוגרפיה, כ'מסגרת' של מצבים חדשים, משקפת אלמנטים עצמאיים לחלוטין המתעצבים בתחנות החיים השונות של הפרט. כך החוקרים אנשי אסכולה זו מבקשים לנתח ניתוח עומק את היחסים המורכבים בין ניסיון העבר ובין כינון המציאות בהווה. ברי אפוא כי זו גישה משלבת בין הכלל לפרט (או בין סטרוקטורליזם להומניזם), והיא מנוגדת ניגוד חריף לגישות הביקורתיות־הרדיקליות המדגישות את הכלל דווקא. ראו: Daniel Bertaux (ed.), 'Biography and Society (Introduction)', *Biography and Society*, Sage studies in International Sociology, London and New York 1981, pp. 5-15; Prue Chamberlayne, Joanna Bornat, and Tom Wengraf (eds.), 'The Biographical Turn (Introduction)', in: idems, *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, Routledge, London and New York 2000, pp. 1-30; David Goodley et al., *Researching Life Stories: Method, Theory and Analysis in Biographical Age*, RoutledgeFlamer, London and New York 2004, chap.13, pp.185-195; Lynn Froggett, Prue Chamberlayne, 'Narratives of Social Enterprise: From Biography to Practice and Policy Critique', *Qualitative Social Work*, 3 (2004), pp. 61-77.

המשאבים הגלומים בו, לכאן או לשם, ובהתאם מעצב את התנאים המבניים (חצים f, g). הפרדיגמה הביוגרפית-פרשנית מוסיפה על זאת נדבך חשוב: היא מדגישה את הרעיון שהפרשנות (השינוי, 'הטוויסט בעלילה') מתגבשת בצמתים ביוגרפיים שונים, בתחנה מעניינת בקורות החיים של הפרט, כמו חוויה מסעירה, אירוע מעצב או מכונן. מתוך מסגרת חשיבה זו נגזר העיקרון המתודולוגי הזה: בבואנו לבחון את מכניזם עיצוב הזהות הפוליטית או את דגמי המנהיגות השונים של פעילים אזרחים ערבים בערים המעורבות, עלינו לתת את הדעת בעיקר לגורם הפרשנות כמציין את הערך המוסף של פעילות היחיד בפעלו כסוכן אנושי. מכאן עלינו לזהות ולחלץ את רכיבי המפתח שהפרשנות נבנית מהם: בית הגידול של הסובייקט, מודלים להזדהות, צומתי הכרעה, אירועים מעצבים, זיכרון פרטי (ולא רק קולקטיבי), החלטה, הפנמה, הרהור וערעור. בפשטות, הערך המוסף של גישת החקר שאני מציע נעוץ בכך שהדעת ניתנת בו למשתני הסבר רבים והוא משלב ביניהם. זהו השילוב הראוי בין סטרוקטורליזם ובין הומניזם. לפיכך הניתוח שלהלן מקדם את הדיון ואת זווית הראייה לעומת המחקרים הנזכרים, ובכלל זה מחקרו של מונטרסקו.¹¹

הדיון שלהלן ייחד לניתוח תהליך עיצובן של הזהות הפוליטית ואוריינטציית המנהיגות של שני מייצגים פרטיים על פי המערכת התאורטית המוצעת (להלן: 'הגישה הביוגרפית-פרשנית'). הניתוח יודגם על שתי דמויות, שתיהן פעלו בזירת הפוליטית הפנים-ערבית בעיר לוד במפנה המאה ה-21; הן מתיימרות לדבר בשם המצוקה של האוכלוסייה הערבית, אך נמצאות בעימות קשה ועקרוני זו עם זו. במבט ראשוני נראה כי ההבדלים בדפוסי הפעולה והרציונל של הדמויות הנחקרות משקפים טיפוסים שונים (המשתלבים בטיפולוגיה שרבינוביץ' ואבו-באקר מציעים). הניתוח המיקרו-סוציולוגי והביוגרפי-פרשני שיבוא לאחר מכן יאיר את המבוא התאורטי באור חדש וביקורתי.

כרקע לעיון בחלק האמפירי יש להבהיר: הניתוח שלהלן מתמקד בניתוח של שתי דמויות בלבד. זהו ניתוח פרטני, ולפיכך תוקפו מוגבל למקרים, לזירות ולדמויות ספציפיים מאוד. עם זאת, יש ערך רב להתייחסות הפרטנית, שכן על פי המתווה התאורטי האמור, עיצוב העולם הפוליטי של הפרט אינו נותר ברמת הפרט. בדרך כלל הידע האישי, הסובייקטיבי, מחלחל אל הכלל, אל הספרה הציבורית (על פי מעמדו של היחיד במדרג החברתי) באמצעות בינוי מוסדות, כמו הקמת מפלגות, פעילות בהתארגנות אזרחית ושימוש בשפה ייחודית (שיש בה לגיטימציה לערכים מסוימים ודה-לגיטימציה לערכים אחרים) (תרשים 1, חצים f, g).

11 מונטרסקו אינו מתייחס לעולם התוכן הביוגרפי-פרשני, ולענייננו אין זה משנה אם אי-התייחסותו נובעת מעניין מתודולוגי או מהכרה תאורטית שנוטה לפיחות במשקלו של הסובייקט בעיצוב הפוליטיקה.

ערביי לוד במפנה המאה ה־21

הדמויות הנחקרות פעלו בסביבות העיר לוד במחצית השנייה של המאה ה־20 ובמפנה המאה ה־21. העיר לוד היא דוגמה טיפוסית לעיר מעורבת. בשנת 2013 נמנו בעיר 71,000 תושבים בקירוב, מהם יותר מ־20,000 ערבים, שהם כשליש מאוכלוסיית העיר.¹² בהיבט המעמדי, אוכלוסיית העיר מצטיינת בחולשה סוציו־אקונומית כרונית. ביטוי ברור לכך נמצא במערך המגורים של האוכלוסייה הערבית: לפי הערכות שונות, בתחילת שנות האלפיים כ־60 אחוזים מאוכלוסיית העיר התגוררו בתוך כ־1,000 עד 2,000 מבנים לא חוקיים (Yiftachel and Yacobi, 2003). הבנייה הלא חוקית מרוכזת בשכונות שלמות, ובהן ס"ח, הרכבת ופרדס שניר. בשכונות אלו רמת השירותים העירוניים ירודה ביותר: כך למשל נמצא כי לפחות עד ראשית שנות האלפיים לא קיבלו רוב התושבים שירותי ניקיון מטעם העירייה, שרפת האשפה היתה לא מבוקרת, ולא היו תשתיות ביוב.

מאפיינים סוציו־דמוגרפיים אלו עלולים מטבעם להיות סביבת עבודה נפיצה וטעונה במיוחד בשדה הפוליטי המקומי. ואכן, ביטוי חד לכך נמצא במחצית השנייה של שנת 1998, עת נערכו תושבי העיר לקראת הבחירות לרשות המקומית. בין העניינים שהעסיקו את הציבור במערכה זו היתה תופעת הבנייה הלא חוקית בשכונות הערביות בעיר. פנחס עידן, מועמד הליכוד לראשות העיר לוד, הצהיר במסע הבחירות שלו כי כאשר ייבחר יאכוף בתוקף את החוק ויפעל נגד הבנייה הלא חוקית. זמן קצר לאחר שנבחר עידן הוא פעל להוצאת צווי הריסה למקצת המבנים הלא חוקיים. בעיר פרצה מהומה רבת: הרוחות סערו, תושבים ופעילים שונים מקרב האוכלוסייה הערבית, במישור המקומי ובמישור הארצי, הפגינו, שבתו וחוללו מהומות. נוכח הפרות הסדר הגיבה משטרת ישראל בכוח, והדבר העצים את המתח.

על רקע התפתחויות אלו נתגלעו חילוקי דעות אשר לאסטרטגיית הפעולה ולאופן הייצוג מול הממסד. שני מחנות ניצבו זה מול זה: במחנה האחד הופיעו פעילים שביקשו להשפיע על האינטרסים של האוכלוסייה הערבית ולקדם אותם באמצעות משא ומתן פרגמטי וקשרים עם הממסד. לעומתו, המחנה האחר, בהנהגתם של חברי כנסת ערבים (ובהם אחמד טיבי וטאלב א־סנאע) ופעילים אזרחיים רבים, הציג גישה לוחמנית ולא מתפשרת. בקטגוריית המחנה הפרגמטי בלטה דמותו של חמאד חסונה. ב־1997, כשנה לפני מועד הבחירות המוניציפליות, פנה עידן לחסונה וביקשו להצטרף אליו למערכה הפוליטית. מעניין שחסונה נענה לבקשה, ושימש יד ימינו כעוזרו הפוליטי. יתרה מזו, חסונה (נולד ב־1948 ובעל השכלה עממית) הציג את פנחס עידן לציבור הערבי בלוד כשחקן מפתח בכל ניסיון לפתור את בעיות האוכלוסייה הערבית. כך למשל בתחילת 1999, זמן קצר לאחר שהוצאו צווי הריסה לכמה מבנים לא חוקיים, התראיין חסונה לעיתון מקומי והדף את הטענות נגד עידן: 'עידן הולך לעשות מהפכה בכל מה שקשור למגזר הערבי בלוד

12 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2015, 'קובצי יישובים, אוכלוסייתם וסמליהם'.

[...] יכול להיות שהאוכלוסייה הערבית לא מרגישה בשינויים [...] כשהפערים יתחילו להצטמצם תבין האוכלוסייה שדרכו צודקת [...]. אני מאמין שראש העיר יעמוד מאחורי דבריו. זה רק עניין של זמן.¹³ הוא עיגן את השקפת עולמו ואת האסטרטגיה הפוליטית שלו ברציונל ובניסיון פוליטי שמשקפים תרבות פוליטית ייחודית: לדעתו, דווקא באמצעות קרבה למוקדי הכוח הקיימים וכיבוד כללי המשחק אפשר להשיג יותר. להבדיל מכמה מעמיתיו (בעיקר להבדיל מנציגי המחנה האזרחי הרדיקלי), הוא בחר לבודד את הבעיה המקומית (היעדר בנייה ותכניות פיתוח לתושבי לוד הערבים, אכיפה או אי-אכיפה), ולא לקשור בינה ובין הסכסוך הלאומי היהודי-ערבי. את בעיית הדיור של תושבי לוד הערבים אפשר, לדבריו, לפתור בהסדרים מקומיים בדרג השלטון המקומי, ובעזרת קשרים אישיים שהצליח לטוות עם פעילים מהממסד:

אני תמיד האמנתי שצריך ללכת עם החזקים. לא עם החלשים. פעם שאלתי את חברי המועצה הערבים: 'למה אתם כל הזמן באופוזיציה?' הם ענו לי: 'הם [היהודים] לא רוצים בגלל שאנחנו ערבים'. אמרתי: 'בגלל זה העיר לא התפתחה! זה קורה מחוסר ניסיון'. אצלי זה לא יעבוד כך. פשוט צריך לשכנע את המגזר הערבי. צריך ללכת עם החזקים, לא עם החלשים. ככה זה לא יעבוד.¹⁴

חסונה ראה אפוא באי-השוויון ובחוסר הסימטריה החברתית-כלכלית עניין מובנה, טבעי ומתבקש. בראייתו, ההייררכיה אינה מקור לשינוי אלא בסיס לגיטימציה (שאפשר להתקדם ממנו לעבר שינוי נקודתי). זו היתה נקודת המוצא והמשענת המוסרית שממנה שאב ביחסו כלפי הממסד היהודי. כך, כדי לקדם את האינטרס המקומי של הערבים בלוד ראה חסונה בשלטון המקומי ערוץ יעיל, ובמישור המקומי והידע המקומי – מקור פנטסטי ליצירת קשרים חברתיים. בראייתו, הדרג הלאומי הוא שדה פעולה מוגבל ביסודו, ובמקרים מסוימים גורם שעשוי להיות מתכון בדוק לכישלון: 'הפוליטיקאים הערבים – מהכנסת ומהממשלה – הם נתנו עצות לא טובות לפעילים הערבים. תדע לך: אסור לפוליטיקאי ערבי מקומי שיקבל מהם עצות. למה? כל אחד יש לו ההתמחות שלו. פוליטיקאי פה צריך להתמקד בעיר, בתושבים של העיר ובאנשים ששולטים בעיר. זהו'.¹⁵ נראה אפוא כי חסונה בודד את המקום מהלאום: הוא לא שיקע את הפן המקומי בפן הכללי (הקונפליקט היהודי-ערבי), כלומר לא התיימר לפתור את בעיות האוכלוסייה הערבית בכללה. הכרה זו של מהות הפוליטיקה בהחלט משקפת יסוד הייררכי בתפיסה הפוליטית של חסונה. כאמור, מול מחנה חסונה פעלה בלוד קבוצת פעילים שנטו לגישה אנטי-ממסדית, מיליטנטית ולא מתפשרת. חברי קבוצה זו דחו מכול וכול את התכניות השונות של השלטון, ובכלל זה ניסיונות של נבחרי ציבור ערבים להשפיע מבפנים. הם כיוונו את מאמצייהם

13 רמלוד פלוס, מקומון לתושבי רמלה, לוד והסביבה, 9.7.1999.

14 ריאיון, חסונה.

15 שם.

בדרך של הסברה, ייעוץ, ארגון הפגנות וסיוע משפטי. בקטגוריה זו בלט פועלה של בות'ינה דביט. דביט היא צעירה ערבייה תושבת רמלה, אדריכלית במקצועה, שמאז תחילת שנות התשעים עוסקת בפעילות אזרחית אינטנסיבית לטובת המגזר הערבי בישראל. בשנות התשעים, בעת עבודתה כאדריכלית, היא נחשפה למצוקות הדיור של תושבים ערבים מלוד ורמלה, והתעוררו בקרבה שאלות בנוגע למהות הפוליטיקה המקומית והאזרחית. דביט גיבשה עמדה ביקורתית כלפי הממסד הישראלי, אשר לדעתה מתנכר ביוזמים למצוקות האוכלוסייה הערבית: 'אנחנו חיים בזבל, בשפכים, אוכלוסייה מוחלשת'.¹⁶ היא גם אינה חוסכת שבטה מן הממסד השלטוני הערבי, ובוודאי אינה משליכה את יתבה על הנציגים הערבים ברשויות המקומיות, שכן לדעתה מרביתם אינם פועלים לפתור את הבעיה מן השורש. נציגים כאלה, כמו חסונה, הם בעיניה טיפוסים המסתפקים 'בפירורים שזורק להם הממסד'.¹⁷ או בנוסח של עארף מוחרב, פעיל אחר מהמחנה האזרחי-ירדניקלי: 'חסונה הוא לא הפתרון; הוא הבעיה'.¹⁸ לעומת זאת, אל מול הציבור בפריפריה – מושא מאמציה – דביט נוטה לאופטימיות ולאקטיביזם. את האופטימיות היא שואבת מתאוריות של העצמה, כלומר מהאפשרות שעל אף הקושי האובייקטיבי העצום, אפשר לדרבן את האוכלוסייה הערבית לפעולה ולמודעות חברתית. הבסיס של תאוריות ההעצמה שאליהן נחשפה דביט בפעילותה בעמותות השונות דומה בעיניה לפתגם הערבי המסורתי 'עדיף להדליק נר מאשר לקלל את החושך'.¹⁹ את הפתגם, שהוא מוטיב מדריך בעבודתה המקצועית, היא מסבירה כך: 'אין להתייאש אלא להכיר באחריות האזרחית, שלנו התושבים הערבים, לפעול למען שיפורים אפשריים'.²⁰ בעיקר במישור התודעתי. היא סבורה שכשלב מרכזי בדרך לצדק חברתי, על החברה בישראל להשתית משטר פוליטי בנוסח 'מדינת כל אזרחיה',²¹ שהיא רואה בו שלב ראשון – או פלטפורמה – לקימום המורשת הערבית. דביט נוהגת מדי פעם להרצות על בעיות המגזר בפורומים שונים ומציגה את 'העוול', כדבריה,²² שנעשה לערביי לוד ואת עברה המפואר של העיר כמרכז תרבות ערבי.

16 ריאיון, דביט.

17 שם.

18 ריאיון, עארף מוחרב.

19 ריאיון, דביט.

20 שם.

21 שם.

22 שם. דביט מתארת את תוצאות האירועים בלוד וברמלה ביולי 1948 (לאחר כיבושן בידי צה"ל במבצע 'דני') כ'עוול', וייתכן שאכן כך היה, אולם ניתוח מציאות זו מזווית היסטורית-צבאית מגלה תמונה מורכבת. החוקרים קדיש, סלע וגולן (2000), המתבססים על עדויות שמיעה, כתיבה ומסמכים רשמיים (משרד הביטחון ושירותי הביטחון), מציגים תמונה קשה של מה שהתחולל במערכה על לוד ועל רמלה ביולי 1948 (ובתוך כך מתפלמסים עם עבודתו המפורסמת של ההיסטוריון בני מוריס). בתמצית, הם מקבלים את נרטיב הגירוש, ובה בעת מנחותם עולה כי לא התקיימה מדיניות עקיפה ורציפה בשאלת הגירוש. כמבוא לדין בעובדות ובפרטים הם מציינים: 'גירושם היו תופעה שכיחה אם כי לא מדיניות ארצית עקבית'. ואשר ללוד ולרמלה, להלכה לא היו הכנות לגירוש, אבל

כדי לקדם את השינוי המיוחל, דביט נשענת על הערוץ האזרחי ודוחה את האפיק הממסדי מכול וכול. היא היתה ועודנה פעילה בארגונים חברתיים רבים, כמו שתי"ל (שם שימשה אחראית על פרויקט ערים מעורבות), א־דר, תעאיוש ובמקום. בתפקידה בשתי"ל היא נרתמה למאבק נגד הוצאת צווי הריסה למבנים הלא חוקיים בלוד. עולם התוכן של המערכת הארגונית ומקום העבודה של דביט בשנות התשעים ובשנות האלפיים הולמים את האוריינטציה החברתית-פוליטית שלה, בהיותם משקפים מעטפת רעיונית ואקלים תרבותי פוליטי, אזרחי ורדיקלי מעיקרו, שנוטה לעקוף את הערוץ הפוליטי המפלגתי והממסדי: שתי"ל הוא ארגון גג שמעניק סיוע רעיוני למאות ארגוני שטח בתמיכתה של 'הקרן החדשה לישראל' – ארגון פילנתרופי בין-לאומי שמסייע לארגונים ולמיזמים חברתיים בעלי זיקה לאוכלוסיות שוליים וחותר 'למען חיזוק הדמוקרטיה בישראל וקידום החופש, הצדק והשוויון לכל אזרחיה'.²³ ככלל, אפשר לראות בו גוף שהאג'נדה המנחה את פועלו, ובעיקר הדמויות המאיישות אותו, משתלבות באוריינטציה פוליטית שנוטה לרדיקליזם (דהן, 2008: 224-208). בשנת 2004 היה שתי"ל בקשר עם כ-800 ארגונים לשינוי חברתי בישראל. אשר לעניין שהטריד במיוחד את דביט – מצוקת הדיור במגזר הערבי בלוד וברמלה – קיימו פעילי שתי"ל קשר עם כמה ארגונים; המרכזיים בהם: הוועד נגד הריסת בתים; המרכז לתכנון אלטרנטיבי; עמותת אל-אהלי; עמותת א־דר ותאעיוש. בתאעיוש (שותפות יהודית-ערבית) פעלו בתקופת המחקר כ-20 מתנדבים (רובם יהודים), ואלה יזמו הפגנות מחאה בערים לוד ורמלה וסייעו למשפחות שנפגעו מהריסת הרשויות את בתיהן.

מהשוואה זהירה נדמה כי הפרופיל הרעיוני והאסטרטגי של חסונה ודביט משקף תרבויות פוליטיות שונות או טיפוסים מנהיגות שונים, ונראה כי הם חופפים את הטיפולוגיה של רבינוביץ' ואבו-באקר. לוח 1 מסכם את ההבדלים בין השניים בהיבטים שונים.

הגירוש בוצע בשל הנחיה ספונטנית של הדרג המדיני (לשאלה שהתחבטו בה יצחק רבין ויגאל אלון מה לעשות עם האוכלוסייה ענה בן-גוריון בתנועת יד, וזו התפרשה כאמירה 'גרש אותם', שם, עמ' 47). עוד הם מציינים: 'ממקובל בפעולות צבאיות נגד יישובים ערביים, אפשר צה"ל ואף עודד בריחת תושבים בשלבי הכיתור והלחימה על לוד ורמלה'. במטה 'דני' הוחלט שיש להפעיל על האוכלוסייה לחץ לעזוב. בפועל, הגירוש התבצע ב-13 ביולי 1948 בהודעה שנמסרה לתושבים על ידי כרוז ובאמצעות חוליות של חיילים שעברו מבית לבית. בחצות הלילה הורה מטה 'דני' לעודד את יציאת התושבים באיום שצה"ל אינו אחראי להגנתם. הוחלט כי אין להכריח נשים, חולים, ילדים וישישים ללכת וכי אין חלה על מנזרים ועל הכנסייה, ששם חסתה אוכלוסייה אזרחית. מלבד זה, חיילים שלחמו בקרב והגיעו לשלב פינוי או גירוש של האוכלוסייה האזרחית מתארים מראות 'קשים', 'מוזועים', לצד גילויי חמלה. החוקרים מציינים כי הלוחמים היהודים לא היו חפים ממעשי ביזה, וכד בבד הם מציגים תמונה מורכבת, שלפיה פעם אחר פעם ריסנו מפקדים בשטח תופעות של ביזה, שעל כל פנים לא היו בגדר נורמה. הניתוח משוקע בקונטקסט מורכב של מערכה צבאית לא פשוטה מול אוכלוסייה אזרחית, שמלווה בפערים בין הנחיות הדרג המדיני לאילוצים בשטח. ראו: אלון קדיש, אברהם סלע, ארנון גולן, **כיבוש לוד**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב 2000.

לוח 1. מאפיינים סוציולוגיים, דפוסי פעולה ורציונל פוליטי: השוואה בין המחנה הפרגמטי למחנה הרדיקלי (מיוצגים על ידי חמאד חסונה ובות'ינה דביט)

גיל	חמאד חסונה	בות'ינה דביט
מבוגר (נולד: 1948)	צעירה (נולדה: 1965)	
עממית	אקדמית	
פרגמטית, מעשית, פרו־ממסדית	רדיקלית, אנטי־ממסדית, אזרחית (פעילות עם NGO's)	
לוקלי	כלל־ערבי	
הניסיון	ההיגיון	

במבט כללי וגס נראה כי חמאד חסונה מצטיין בתכונות האלה: הוא נוטה לפעול במישור הלוקלי (מתוך התעלמות מהקונפליקט היהודי-ערבי במישור הלאומי), נוטה להרמוניה, להימנע מקונפליקט, הוא מקבל את הסדר הקיים (ומתוכו מבקש להשפיע), ובפועל נוקט גישה פרו־ממסדית. שילוב זה של תכונות מסגיר תרבות פוליטית מסורתית־היררכית (Wildavski, 1987). דהיינו תפיסה פוליטית שנוטה לכפיפות יחסית כלפי הסדר החברתי והפוליטי; דגם זה לכאורה משתלב בטיפוס הדור השפוף או הכפוף במונחי רבינוביץ' ואבו־באקר. לעומתו, דביט מסגירה תרבות פוליטית אזרחית־רדיקלית שהולמת לכאורה את מאפייני 'הדור הזקוף': היא ביקרה את הממסד מתוך ראייה מבנית כלל־מערכתית ודחתה את הבסיס הלאומי־ציוני שהחברה בישראל מושתתת עליו. עם זאת, היא ביקשה להתסיס את הציבור הערבי ולעצב את תמונת עולמו דרך פעילות במערכות חלופיות חוץ־ממסדיות של עמותות אזרחיות. על פי קשת האפשרויות שיפתחאל ויעקובי מציגים, דביט נקטה גישה של פעולה קונסטרוקטיבית: לצד ביקורתה היא משקיעה אנרגיות בהתוויית חלופה תוך כדי ביטול הערוץ הפוליטי־מקומי (ודה־לגיטימציה של הפועלים דרכו). בניגוד מוחלט לחסונה, הנשען על הניסיון, דביט עיגנה את טענותיה ואת תביעותיה הפוליטיות בשם ההיגיון, כלומר מתוך התאוריה הפוליטית הכללית, במובן של יחסי כוח והדיאלקטיקה הטבועה בהם. שלא כחסונה הנוטה ללוקליזם, דביט נוטה לפרספקטיבה כלל־ערבית. העיון בסיפור לוד, מתוך השוואתו לתשבץ הסוציולוגי־פוליטי (בעיקר במונחים של הקונטקסט הדורי ומשתנה ההשכלה), תומך לכאורה בטיפולוגיה ובתאוריה של רבינוביץ' ואבו־באקר: חסונה, המבוגר בעל ההשכלה העממית, משתבץ יפה בטיפוס 'השפוף', ואילו דביט הצעירה המשכילה והביקורתית הולמת את מודל המנהיג 'הזקוף'. לכאורה הרושם הוא שהטקסט משקף את הקונטקסט, כלומר הדברים שכתב ואמר פעיל מסוים (טקסט) הם תוצר ברור של הרקע הדורי ושל מערכת הסוציאליזציה הפוליטית שנכרכו סביבו (קונטקסט) (תרשים 1, חצים d, e).

אולם אף שזו מסקנה מפתה, ולכאורה הגיונית, תהא זו החמצה גדולה לסיים את העיון המחקרי בנקודה זו. מהבחינה ההומניסטית לפחות, מסקנה כזו מעוררת אי־נחת: האומנם

אפשר להשתית רדוקטיבית את ההסבר לשאלת הזהות הפוליטית על גורם ההשכלה בלבד? האומנם בני אדם נולדו לתוך תבניות מן המוכן (במקרה זה הקונטקסט הדורי)? והלא תיוג הפרט, על עולמו היחיד והמיוחד, במגרה, בתבנית מסוימת, מסגיר ממד דטרמיניסטי מובהק. סיום העיון המחקרי בנקודה זו יביא לתיוגו של היחיד, הסובייקט הנחקר, כמעט אוטומטית, כמנוכר לעצמו ולסביבתו (ואכן, זו הנחת העבודה הסמויה במחקרם של רבינוביץ' ואבן באקר, וכן יפתחאל ויעקובי, שמעיקרם שואבים מהסטרוקטורליזם המרקסיסטי). כדי להיחלץ מהמלכודת הרעיונית האמורה אנסה, בניתוח שלהלן, להציג קשרי סיבה-תוצאה באופן שונה ומורכב. הדבר ייעשה בהתאם למסגרת הרעיונית שבתרשים 1, כלומר באמצעות מיקוד הניתוח סביב הרמה המיקרו-סוציולוגית (תרשים 1, גורם B) והביוגרפית-פרשנית (שם, גורם C) כגורמים המושפעים מהשדה הפוליטי הכללי (שם, גורם A) אך גם עצמאיים במידה, כלומר כגורמים אשר מעצבים מחדש את המערכת הפוליטית התרבותית (תרשים 1, חצים e, f). ייתכן מאוד שעיון מחקרי ברזולוציה כזו יזמן לנו הפתעה.

זהות, פוליטיקה ומנהיגות בעיר מעורבת – ניתוח ביוגרפי-פרשני

מה הם השורשים הפוליטיים של חמאד חסונה? כיצד פעיל זה, שביקש לקדם את האינטרס של ערביי לוד, נמצא נוקט אסטרטגיה של שיתוף פעולה עם הממסד היהודי, ולכאורה, במונחי החוקרים 'הביקורתיים', פועל נגד 'האינטרס' המקומי של הערבים? סקירה היסטורית המתמקדת במשפחת חסונה, על רקע המציאות הגאו-פוליטית בלוד של המחצית הראשונה של המאה ה-20, מעלה פרטים ועדויות שאפשר להפיק מהם תובנות מעניינות על בית הגידול התרבותי-פוליטי של מי שלימים שימש יד ימינו של ראש עיריית לוד.

חמאד חסונה הוא בן למשפחה מבוססת הנהנית מייחוס משפחתי וממעמד מכובד בקרב ערביי לוד. החוקרת אורה וקרט (וקרט, 1977) מציינת כי באמצע שנות השלושים של המאה ה-20 (עת נמנו בלוד כ-7,000 תושבים ערבים) בלטו בקרב ערביי לוד שש משפחות אמידות ואצילות, אחת מהן היא משפחת חסונה (שם, עמ' 111). כמעט כל חברי מועצת העיר בשעתו היו בנים למשפחות אלו (שם). משפחת חסונה נהנתה מיתרונות כלכליים ופוליטיים: בבעלותה היו נכסים רבים, בין השאר פרדסים (שם, עמ' 115). זאת ועוד, עד שנת 1948 שימש ראש חמולת חסונה יעקוב חסונה אבו-עזיז מוח'תאר, כלומר פקיד ממשלתי הממונה בידי השלטונות, מקבל את משכורתו מהם ונאמנותו נתונה להם. בתרגום למושגי המפתח של הדיון הנוכחי, אפשר לומר כי חסונה נולד למשפחה שרווחה בה מסורת של נאמנות לשלטון (לשון אחר, מסורת של כפיפות והיררכיה).

נתון עובדתי נוסף, השופך אור מעניין על המסורת הפוליטית של משפחת חסונה, נמצא במחקר היסטורי-צבאי שניתח את מהלך הלחימה והכיבוש של הערים לוד ורמלה בידי כוחות 'ההגנה' (ולאחר מכן צה"ל) בין דצמבר 1947 ליולי 1948 ב'מבצע דני' (קדיש, סלע וגולן, 2000: 18-42). במחקר נמצא נתון מעניין: את המאבק נגד הכוח היהודי בלוד הוביל

חסן סלאמה, מפקד גזרת רמלה-לוד, 'שנמנה עם תומכי המופתי הירושלמי' (שם, 20). מקצת הלוחמים שפעלו אתו היו מבני לוד. אחד מהם היה 'מפקד צבאי שנמנה עם משפחת חסונה, מן המשפחות החשובות בעיירה, ושהיה לוחמני פחות מחסן סלאמה. בעצה אחת עם ראש העירייה [הערבי של לוד] הוא ביקש לשמור על יחסי שכנות טובים עם היהודים שבבן שמן' (שם, עמ' 20, ההדגשה שלי). זאת ועוד, חמאד חסונה יודע לספר כי בלחימה על כיבוש העיר לוד, בסביבות יולי 1948, ולנוכח הבוקה והמבולקה שהתפתחה שם, השקיע מוח'תאר לוד, כאמור סבו של חסונה, מאמצים רבים כדי להפסיק את מעשי האיבה ולפייס בין היהודים לערבים. בעיצומה של פעילות זו הוא נורה ונהרג. לדברי נכדו, עד היום אין איש יודע את זהות הרוצח.²⁴

לאחר כיבוש העיר, ב־13 ביולי 1948, גורשו מרבית תושבי לוד, ומיעוטם, כ־500 נפש, נותרו בה (קדיש, סלע וגולן, 2000: 49-50).²⁵ בין המגורשים היו בני משפחת חסונה. הם הגיעו לעיר רמאללה, שהיתה אז בשליטת ירדן. באותה שנה נולד חמאד חסונה. ב־1954, כך לדברי חסונה, חזרו בני המשפחה ללוד כחלק מאיחוד משפחות.²⁶

בלוד התגוררה המשפחה בשכונה נווה ירק, שכל תושביה ערבים. בנו של מוח'תאר ואביו של חמאד חסונה – מפרופ חסונה אבו־ראג'ב – המשיך את דרכו של אביו: היתה לו משפחה גדולה (11 ילדים) הוא היה חקלאי עצמאי, וכמו אביו נטה לפתח יחסים טובים עם שכניו היהודים. אברהים אבן־פראג', תושב ותיק של לוד ופעיל מקומי, מעיד על הליכותיו של אבי המשפחה, ובתוך כך על ההווי המקומי: 'אני זוכר אותו הולך כל הזמן עם מקל. כולם קראו לו אבו־ראג'ב. כולם נתנו לו כבוד. המון כבוד. כל הזמן דואג לפרנסת המשפחה. משפחה של אנשים מאוד חרוצים. תמיד דיברו עם גישה נוחה ליהודים'.²⁷ 'הגישה הנוחה' של אבי המשפחה כלפי היהודים לא התמצתה ברמה הרטורית אלא נכרכה תמיד סביב קשרים חברתיים ועסקיים: בשנות החמישים והשישים עבד חסונה האב כחקלאי עצמאי במושבי העולים שבסביבות העיר רמלה, ובתוך כך התיידד והתחבר עם לא מעט משפחות יהודיות. בין השאר נרקמו קשרים ויחסים טובים עם בני משפחת עידן, שעלתה ארצה מלוב למושב אחיסמך שליד רמלה. בשנות השישים נהגו שתי המשפחות

24 ריאיון, חסונה.

25 החוקרים קדיש, סלע וגולן (2000), המנתחים את כיבוש הערים לוד ורמלה במבצע 'דני', מציינים כי לצד בלבול בדרג המדיני בשאלת גירוש האוכלוסייה האזרחית, בפועל היה גירוש, אך הוא לא היה מלא: בעיר לוד נותרו 232 ערבים נוצרים מתוך קהילה של כ־1,500 וכן 332 מוסלמים (כמחציתם פליטים מפרוורי לוד). אולם לטענתם הדינמיקה של הגירוש נכרכה בהלך הרוח הכלל־ערבי בארץ ישראל באותם ימים: הם מציינים רמזים לכך שהגירוש נכרך עם בריחה, דהיינו דינמיקה פנימית שהתפתחה ברחוב הערבי בעיצומה של המלחמה, ונבעה גם 'מחששותיה של האוכלוסייה הערבית בלוד שניזונה משמועות ברחוב הערבי לגבי היחס שזכו לו הערבים שנשארו בערים שנכבשו בידי צה"ל'. ראו: קדיש, סלע וגולן, **כיבוש לוד**.

26 ריאיון, חסונה.

27 ריאיון, אבן־פראג' איברהים.

לשבת יחד, לאכול ולשתות.²⁸ אחד מבני משפחת חסונה – חאמד הצעיר התיידד עם אחד מבני משפחת עידן – פנחס הצעיר. לימים יתברר כי פרט ביוגרפי זה מילא תפקיד מכריע בהבניית הפוליטיקה המקומית: בשלהי שנות התשעים, משהחלה המערכה על ראשות העיר לוד, ביקש עידן (המועמד שערב הבחירות הדגיש את הצורך באכיפת חוקי הבנייה) מחסונה – חבר ילדות – להצטרף אליו למערכה הפוליטית, ולאחר שנבחר מינה אותו לעוזרו האישי.

כבר בשלב זה נראה כי העמדה הפרו־ממסדית וההסכמה של חסונה לשמש עוזרו של עידן, לדברר אותו ולתמוך בו נבעו לא רק ממקומו במבנה הפוליטי ההגמוני הכללי או מכוח היותו נתון להשפעת הקונטקסט הדורי האופייני לדור השפוף, ולא רק מחוויות הילדות אלא גם מההיסטוריה המקומית.

בקורות חייו של חסונה בולטים שלושה מערכים חברתיים, שאתם הוא בא במגע גומלין אינטנסיבי ומהם דלה משאבים וגייש קווי פעולה: משפחה, עסקים וחברים מהרשת השכונתית. בהיותו בן למשפחה מסורתית ומיוחסת בקרב נכבדי לוד הערבים, הוא הפנים את ערכי המשפחה הגלומים באורח החיים המסורתי: 'יש פתגם בערבית שאומר: "משפחה זה מעיין מים שלא מתייבש. כל הזמן זורם". ככה גם אנחנו. צריך המון להכין את עצמך שהבן שלך ילך אחריך. שכולם יינקו וישתו. היום כל הילדים שלי למדו ממני ואני רואה איך הם עובדים ככה גם על הנכדים'.²⁹

בחינה פרטיקולרית של ערכי המשפחה והמסורת מגלה כי מדובר במערכת חברתית שמושתתת על אי־סימטריה בכבוד ובנגישות לגמול החברתי־כלכלי, והיא פונקציה של גודל המשפחה והיקף הנכסים העומדים לרשות המשפחה. חסונה הסביר: 'אתה חזק, משפחה חזקה, זה מראה את הכוח שלך, לא במובן השתלטני אלא העשייתי. הכבוד שלך בא מגודל המשפחה ומהנכסים שיש לך. לסבא שלי, לאבא שלי וגם לי יש משפחות גדולות. וגם נכסים. אם אין לך ביטחון כלכלי, שום דבר לא שווה'.³⁰

עוד מקור להתגבשות תמונת העולם של חסונה הוא עולם העסקים שהתנסו בו סבו, אביו והוא עצמו. מאז החל חסונה לעמוד ברשות עצמו הוא ניהל מוסך בבעלותו, ולימים הרחיב את עסקיו עם בניו לתחום עסקי המזון והשיווק בכל אזור רמלה ולוד. כאמור, אביו היה חקלאי עצמאי, והיה מעורב בקשרים עסקיים וחברתיים עם יהודים. חסונה הפיק דרך ההתנסות הישירה בעבודתו של אביו תובנות מעניינות שמדגישות ערכים של סובלנות, מתינות וכבוד הדדי בין עדות וקבוצות אתניות:

אבא שלי היה חקלאי. הוא האמין תמיד בשלום בית עם כולם. הוא העביר לנו את המסר בעשייה, לא רק בדיבורים. למשל, כל הזמן היינו אוכלים ושותים עם משפחות של יהודים. היינו הולכים לשמחות שלהם והם לשלנו. למדנו לאהוב את השכנים

28 ריאיון, חסונה.

29 שם.

30 שם.

מסביב. בלי קשר אם אתה יהודי, ליכודניק או שמאלני. אנחנו תמיד נאהב אותך. למדתי שצריך לדעת להחזיר לא בכעס ולא בקללות. צריך להשתנות לפי גל החיים.³¹

בשנת 1973, לאחר שהשתלם חסונה במכונאות רכב, הוא הקים וניהל מוסך מקומי בלוד בבעלות משותפת עם שני חברים יהודים. הוא העתיק את קווי הפעולה האסטרטגיים והמוסריים שראה בעסקיו של אביו לביתו ולעסקיו שלו: הוא ראה לנגד עיניו לא רק מאזני רווח והפסד. המאזן העסקי נראה בראייה כלל-חברתית ואישית: 'התחלתי להבין הרבה דברים כשהייתי במוסך. היו לי יחסים חברתיים. היו לי שותפים יהודים. מהם למדתי איך להתנהג: פשוט צריך לדעת להתחבר. היו לנו הרבה לקוחות יהודים. מכל העדות. פיתחתי אתם שיחות אישיות. לא קשור רק למוסך. לא היה מצב שקיבלתי הזמנה לחתונה ולא הגעתי'.³² התברר כי המוסך שימש בית אולפנה ששם למד חסונה והפנים עקרונות מרכזיים בניהול עסקים. מההתנסות במוסך עם שותפים יהודים ועם לקוחות יהודים וערבים, בשילוב האוריינטציה העסקית-אישית-חברתית, הוא הפיק לקח בעל ערך מוסף פוליטי ראשון במעלה: הוא גילה כי יהודים וערבים יכולים לשתף פעולה. הקשרים האישיים שרקם עם לקוחות וההיכרות האישית יצרו מאגר ידע ומאגר חברים אוטונומי עם יתרון יחסי שממנו נהנה חסונה בדרכו הפוליטית. זהו המקור האישי-ביוגרפי שממנו עיצב את משנתו הפוליטית: במשפחה, במקום העבודה, בשכונה, ברשת החברתית. כל אלו מאפשרים גיבוש של מסגרות פוליטיות וחברתיות אשר מייצרות מצבים של שיתוף פעולה, שבתנאים אחרים לא היה סיכוי כי יתפתחו.

מכלול רעיוני זה, שהתגבש בהכרתו של חסונה מאז שנות השבעים, עיצב בבירור את מהלכיו הפוליטיים: ראשית, הוא לא ראה מעולם בממסד הפוליטי-מפלגתי גורם מרכזי בהבניה חברתית ובהבניית העצמה הפוליטית (אף שלא היה מנותק ממנו).³³ שנית, אם חשב כי יש מקום לחבירה עם הממסד, זה נשען קודם כול על היכרות אישית ועל רשתות חברתיות. זהו המקור המסביר את שיתוף הפעולה (לכאורה מוזר ובלתי אפשרי) בין חסונה לפנחס עידן.

מתברר אפוא כי סיפור החיים והנרטיב של חסונה רלוונטיים מאוד לצורך הבנת הזהות והאסטרטגיה הפוליטית שלו בהווה: האוריינטציה המסורתית-הייררכית (לכאורה השפופה, הכפופה) של חסונה מסוף שנות התשעים נובעת לא רק מהכורח הפוליטי ולא רק מכוח היותו נתון במבנה כוח אובייקטיבי (הגמוניה, תלות), שלכאורה אילץ אותו, כנציג הפריפריה, להיספג במערכת או 'להסתפק בפירוורים שזורק לו הממסד', כפי שמטיחים בו מתנגדיו. מתברר כי מהלכים פוליטיים שהיה שותף להם בשלהי המאה ה' 20 אינם

31 שם.

32 שם.

33 כך למשל בשנות התשעים היה חסונה חבר במרכז הליכוד. מלבד זה, עם חברים מהשכונה נהג לצאת לבילויי סוף שבוע עם יהודים ועם ערבים מטעם הארגון 'ברית בני שם' – גוף השייך לקרן הפנסיה של הסתדרות העובדים הכללית.

מנותקים מסיפור החיים ומהרקע האישי והקהילתי שלו מהמחצית הראשונה של המאה: חשובה העובדה כי סבו שימש מוח'תאר לוד וכן חשובה גם העובדה כי גם בעיצומה של המלחמה נגד כוחות צה"ל במלחמת העצמאות נטו בני המשפחה שלחמו נגד היהודים לקן פעולה מתפשר ומפויס, חסונה – 'השפוף' / כפוף' במונחי רבינוביץ' ואבו-באקר – נולד לתוך מסורת פוליטית מיוחדת, שאפשר לאפיינה כמסורת היונקת ושואבת מאוריינטציה לתיווך, לפשרה ולא לקונפליקט. זאת ועוד, גם הערכים שהוא גדל לפיהם ומתוכם שאב, אשר עולים ומהדהדים שוב ושוב – מסורת, משפחה, הרמוניה – רלוונטיים: נראה כי לחיבור של חסונה לתושבי לוד המזרחיים-מסורתיים, ובפרט למשפחת עידן, שמוצאה מלוב, יש עוגן של ממש: שני הצדדים חולקים מערכת קוסמולוגית משותפת, מסורתית ודתית שבמרכזה הנחיות האל, המסורת, המשפחה ('הולכים לחתונות ביחד'), והיא נוטה לשעתק פוליטיקה שמרנית והייררכית, ובמידה מסוימת מסבירה את ההתכנסות של נציגי המיעוט ונציגי הרוב בלוד ואת ההרמוניה היחסית האופיינית להם. גם העובדה כי בשנות השישים של המאה ה-20 נוצרו נסיבות וחוויות משותפות לחסונה הצעיר ולפנחס עידן הצעיר תומכת בדינמיקה של ההבניה הפוליטית של לוד משנות התשעים. כיצד יוסבר אפוא עיצוב אופי הקואליציות הפוליטיות במנותק מהרישות החברתית והקהילתית על שכבותיו ההיסטוריות?!

גם האסטרטגיה הלוקלית שאימץ חסונה בשנות התשעים ובשנות האלפיים אינה מנותקת מניסיון החיים שלו: ההתנסות והחיכוך האינטנסיביים שלו עם תושבי לוד היהודים במחצית השנייה של המאה ה-20 (בעסקי המוסך והשיווק) היו לו משאב בעל משקל סגולי עצום, והוא ביקש לרתמו לטובת שיפור האינטרס המקומי של הערבים (תרשים 1, חץ f). על בשרו הוא למד את הערך העצום של קשרים ושל הון חברתי שמבוססים על מקום. לדידו, למקום יש ייחוד, מרקם של יחסים חברתיים שנוצר במשך עשרות או אף מאות שנים. לפיכך הוא גיבש השקפה מעניינת, שלפיה אמנם יש ציר הייררכי מובנה ביחסים שבין משרדי הממשלה ובין הרשות המקומית, אולם ציר זה מותיר חופש רב לפוליטיקאים מקומיים.

נמצא אפוא כי הקואליציה בין נציג הרוב לנציג המיעוט, בעיר לוד לפחות – או במונחיהם של יפתחאל ויעקובי בין המדכא למדוכא – היא בבחינת חיבור שיש בו מידה רבה של אותנטיות, ואילו האלמנט של מניפולציות, של אינטרסים, נראה זר ומנוכר מעט. החיבור בין עידן (נציג הרוב ההגמוני) ובין חסונה (איש המיעוט) אינו מניפולטיבי לחלוטין ואינו נובע רק ממכניזם הכוח אלא מושתת בעיקר על יסוד אותנטי חזק. חסונה נוקט גישה מעשית לא רק מפני שכבן לצד המיעוט נגזר עליו לשתף פעולה עם הרוב (כלומר 'האויב', ואף לא על מנת לשרוד; הוא פשוט נולד למסורת הזאת כבן לאחת המשפחות האצילות והגאות של לוד. מהניתוח הביוגרפי-פרשני עולה כי האוריינטציה הכללית ההייררכית של חסונה נעוצה גם במכלול ניסיון החיים שלו, שהביאו להכרה כי ההווה החברתית המקומית היא מקור פנטסטי להתגבשות פוליטית שכמעט מחוץ לשליטתם של הפוליטיקאים בדרג השלטוני המרכזי. דווקא משום כך מדובר בזירה מעניינת, פתוחה, ולא בהכרח דכאנית. אמור מעתה: התפיסה ההייררכית (לוקלית, נקודתית, פרגמטית, פרו-ממסדית) נובעת לא

רק מאילוצים ומכורח פוליטי או רק ממיעוט ההשכלה של האיש 'השפוף'. מתברר כי הכרה זו נעוצה בעיקר בממד אותנטי ואמתי. חסונה אינו מנוכר לעצמו ולמורשתו. כפי שאראה, גם דביט, נציגת 'הדור הזקוף', אינה מנוכרת לעצמה ולמורשת משפחתה.

בות'ינה דביט נולדה כאמור בשנת 1965 וגדלה ברמלה בשנות השישים והשבעים (במונחיהם של רבינוביץ' ואבו־באקר היא קרובה לדור המבוגרים בשכבת הדור הצעיר, 'הזקוף'). לעומת חסונה, מדובר בבחורה צעירה ומשכילה שלא במפתיע, לכאורה, נוטה לגישה רדיקלית ולא מתפשרת. אולם בבחינה ביוגרפית ומיקרו־סוציולוגית, בעיקר במעגל המשפחתי, אפשר לזהות תמונה מעניינת. כפי שאראה להלן, דביט נולדה לתוך מסורת פוליטית ייחודית, מרקסיסטית־רדיקלית מעיקרה.

שלא כחלק מהאליטה הפוליטית של ערביי לוד ורמלה שהצטיינה בייחוס משפחתי ובמעמד כלכלי ופוליטי, דביט נמצאת כמעט בקצה השני: משפחת דביט היא משפחה ערבייה נוצרייה ובה שמונה ילדים, ובמונחים כלכליים־חברתיים אפשר להגדירה בת המעמד הנמוך; בני המשפחה חיו בדוחק ולא ידעו מעולם רווחה וביטחון כלכלי.³⁴ אם המשפחה היתה עקרת בית, ואבי המשפחה עבד לפרנסתו כמסגר עצמאי. מצוקה זו לא היתה בעבר מנת חלקה של המשפחה. סביה וסבתותיה של דביט נולדו ברמלה בבית נאה ומרווח. בשנת 1948, מיד לאחר כיבוש צה"ל את העיר רמלה (מבצע 'דני', ב' 13 ביולי) גורשו מרבית תושבי העיר, ומיעוטם, כ־500 נפש, נותרו בה (מוריס, 1991: 173–283). מיעוט זה, ובכלל זה משפחת דביט, יושב על ידי רשויות המדינה באזור שהמקומיים כינו 'מתחם הגטו' (אזור מצומצם של בתים שננטשו, והוא הועבר לבעלות המדינה).³⁵ במתחם 'הגטו' נולד אביה עיסא דביט בשנת 1949. בשנות החמישים הזדהה אבי המשפחה עם מפא"י והאמין בשלום ובשוויון.³⁶ באותה תקופה היה אחיו פאוזי דביט חניך בתנועת השומר הצעיר; תנועה זו הצטיינה עד סוף שנות החמישים לפחות באידאולוגיה מרקסיסטית מגובשת ובהזדהות מוחלטת עם ברית המועצות הקומוניסטית (פלד, 2002). בשלהי שנות החמישים, בהשפעת האח, הצטרף האב למפלגה הקומוניסטית. ברבות השנים התבססה ההכרה המרקסיסטית־קומוניסטית בבית משפחת דביט, והדבר התבטא בכך שבני המשפחה היו חברים רשומים במפלגה הקומוניסטית הישראלית.

בשל מבנה פוליטי־רעיוני זה נטו בני משפחת דביט להזדהות עם הסבל של הצד הערבי. זהו קונטקסט הפעולה, המציאות בפועל שעמה ומולה התנהלה דביט. אמנם הביוגרפיה שלה משקפת מבנה זה, אך זו ביוגרפיה שמשקפת הכרעות עצמאיות: דביט מנהלת דיאלוג עם סביבתה על סכמות התרבות הגלומות בה; לעתים היא מערערת, לעתים מאשררת את ערכי סביבתה. בסופו של דבר היא יוצקת תבנית תרבותית־פוליטית ייחודית שמכוחה היא מעצבת שינויים גאוגרפיים והיסטוריים.

34 ריאיון, דביט.

35 שם.

36 שם.

כאמור, דביט גדלה בתנאים של שוליות כלכלית ופוליטית. בהיותה ילדה לא היתה שוליות זו בגדר מציאות מופשטת. היא חשה בעצמה רבה את שוליותה המעמדית והאתנו-לאומית, והיא רוויה זיכרונות מרים: 'אני זוכרת את אימא שלי כציר המשפחה. אישה קשת יום שכל ימיה נאבקה להביא אוכל לילדים, מבקשת לשרוד. גדלנו בבית בשכונת הגטו, כלומר בית שלמעשה איננו שלנו, [אלא] של פליט פלסטיני, ועוד שילמנו שכר דירה ל"עמידר". ראינו את סיפור "הנכבה" בעיניים'.³⁷ הזיכרונות המרים הזינו בה נרטיב של נישול ודיכוי, וזה זכה ברבות הימים לכיסוס ולעיגון תאורטיים, בעיקר בעקבות הקשר עם המפלגה הקומוניסטית בישראל (להלן).

דביט השלימה את לימודיה היסודיים בשנות השבעים ואת לימודיה התיכוניים בשנות השמונים בבתי ספר ממלכתיים ברמלה, ושם בלטה כתלמידה ערבייה יחידה. היא הרגישה ניכור רב כלפי תוכני הלימוד, ובפרט בשיעורי ההיסטוריה, שנפקד בהם מקומה של ההיסטוריה של הערבים. בתחנה זו, שדביט נדרשה להסביר בה לעצמה את אופן ההבניה החברתית, היא נמצאה נוטלת מושגים ששואבים מתאוריות 'ביקורתיות', כמו שליטה ופיקוח: 'באותם ימים הרגשתי שמערכת החינוך היא בסך הכול מוסד מניפולטיבי. זו מערכת שמייצרת בדרך של "שטיפת מוח" דור שלם של אנשים המגויסים לטובת אותה מערכת'.³⁸ מתוך פרק זה בביוגרפיה עולה אלמנט חשוב: האוריינטציה הביקורתית שלה, 'זקיפות' קומתה, נעוצה בשורשי המשפחה והקהילה, כלומר ברמת השדה המיקרו-סוציולוגי (תרשים 1, משתנה B) שרבינוביץ' ואבו-באקר התעלמו ממנו.

לעומת ההווה הממסדית ה'דכאנית', ה'מניפולטיבית', ראתה דביט במסגרת המשפחתית מודל ראוי. ביטוי בולט ותמציתי לכך היא מציאה בשנות השבעים ובשנות השמונים בחוג החברים הקרוב לאבי המשפחה, שבלטו בו שלושה: משה אילן (היהודי), מוחמד כנאני (המוסלמי) והאב עיסא (הנוצרי). החברות בין השלושה נוצרה מקשרי עבודה והתפתחה לחברות עמוקה. הם נהגו להיפגש ולאכול לעתים קרובות מאוד בבית משפחת דביט. יחסם של בני המשפחה לחברים של האב היה לבבי ומשפחתי. הם כינו אותם דוד משה ודוד מוחמד. באמצע שנות השבעים הוקסמה דביט (אז ילדה כבת עשר) ממציאות זו, אשר שיקפה בעיניה מיקרו-קוסמוס פוליטי; היא ראתה בחוג חברתי זה מציאות שמגלמת מודל חי ונוכח של ערך אחוות עמים שעליו גדלה בביתה הקומוניסטי: 'זו היתה תחושה נהדרת. ראינו את הדו-קיום בפועל. ראינו בחברים האלה – ובצירוף השמות שלהם – עיסא (ישו), משה ומוחמד – ביטוי סמלי לדו-קיום בין שלוש הדתות'.³⁹ לימים בא מודל זה לידי ביטוי מעשי: דביט נטלה את המודל, את הערך 'אחוות עמים' שהפנימה בילדותה, וצעדה אתו צעד אחד קדימה – היא יישמה אותו בחייה הפרטיים. זה היה בפרק לימודיה האקדמיים.

37 שם.

38 שם.

39 שם.

באמצע שנות השמונים החלה דביט ללמוד אדריכלות באוניברסיטה של ברנו בצ'כוסלובקיה (אז – בגוש הקומוניסטי). את לימודיה היא מימנה מכספי מלגה שקיבלה מהמפלגה הקומוניסטית הישראלית. בקמפוס ובכיתה שלמדה בהם נחשפה דביט, לראשונה בחייה, להמוני סטודנטים מכל העולם, ובעיקר ממדינות העולם השלישי. מגוון עצום של גזעים, צבעים, תרבויות ולשונות. מצב זה הציב אותה בצומת הכרעה, שמטבע הדברים תובע התייחסות מעשית לשם יצירת קשרים ורישות חברתי. בצומת זה חוותה לבטים לא פשוטים: מן הצד האחד עמדה לפניה האפשרות לבחור את חוג מכריה וידידיה על פי קריטריונים שיוכיים, היינו לחבור לרשת חברתית שמורכבת בעיקר מסטודנטים ומסטודנטיות מארצות ערב. היה ברור לה כי זו האפשרות הנוחה.⁴⁰ מן הצד האחר עמדה האפשרות לאמץ חוג חברים לפי קריטריונים אוניברסליים, במנותק מהקונטקסט האתני והלאומי; מבחינתה היתה זו אפשרות נוחה פחות. דביט בחרה באפשרות השנייה: 'החלטתי שהקריטריון המרכזי שינחה אותי לא יתבסס ולא יהיה קשור לאלמנטים החיצוניים של הסטודנט, כלומר הצבע והצורה שלהם. בעיניי חשובה הפנימיות: החשיבה, הרגשות והאמונות'.⁴¹ כך היא התחברה עם סטודנטיות מאמריקה הלטינית ומאפריקה, אגב מאמץ אישי להתגבר על מחסומי שפה ותרבות, ומדלגת על סטודנטים ממדינות ערב, אף שהיו קרובים לה מבחינת שפת הדיבור. מודל אחוות העמים עבר אפוא לשלב גבוה יותר. לצד הכרעות אלו, שיש בהן בבירור התוויה של קווי תיחום חברתיים על בסיס אוניברסלי, חוצה דת ולאום, פיתחה דביט הזדהות עמוקה עם קבוצת השייכות – עם בני המיעוט הערבי והפלסטיני. מתברר כי גם התפתחות רעיונית זו נעוצה בהתנסות אישית, בביוגרפיה האישית.

במשפחת דביט בלטה תמיד אווירת ההזדהות עם הסבל של המיעוט הערבי והפלסטיני. דביט הפנימה הזדהות זו בעצמה מיוחדת. בהקשר זה יש לציין אירוע מסעיר במיוחד, שהביא לרה-ארגון פרשני. בתחילת שנות השמונים נודע ברבים הטבח אשר ביצעו ערבים נוצרים בערבים מוסלמים תחת עינם הפקוחה של חיילי צה"ל בלבנון ואשר נודע ברבות הימים כ'אירועי סברה ושתילה'. אבי המשפחה עיסא דביט היה נסער מאירוע זה. דביט משחזרת את תגובת האב ואת מצבה הרגשי נוכח תגובה זו:

אני זוכרת את אבא שלי רואה בטלוויזיה את הגופות והזוועות במחנות הפליטים. הוא הגיב מאוד קשה. היה נסער. מרוב כעס הוא הפך שולחן, ובמשך דקות שלמות עמד כואב והמום. זה נחקק בזיכרוני. הוא לא קיבל את ההסברים של הצבא והיה לו חוסר אמון מוחלט. הדבר המעניין הוא שלמרות זאת הוא המשיך להאמין בשלום ובשוויון. זה זיכרון עצוב שלא יורד מהראש שלי עד היום.⁴²

40 שם.

41 שם.

42 שם.

את הביוגרפיה הפוליטית של דביט אפשר לסכם אפוא כדיאלוג מתמשך בינה ובין סביבתה, ובה דגש על ערכים מהפכניים, שוויון, אחוות עמים ובו בזמן הזדהות רגשית עמוקה עם הצד הערבי. מכלול זה עומד ברקע. בקורות החיים של דביט אנו מוצאים הצטלבויות עם אירועים ומוסדות, אשר תבעו הכרעה, התייחסות קונקרטית, דהיינו פרשנות מסוימת למכלול זה. בצמתים אלו נמצאה דביט מאשררת יסודות מרכזיים הגלומים בהוויה המרקסיסטית-רדיקלית שבה נטועים בני משפחתה. אולם לא היה זה אשרור ערכי דקלרטיבי, ובוודאי לא אוטומטי: דביט לוקחת ערכים אלו צעד אחד קדימה, בדרך פרו-אקטיבית, ומחוללת שינויים בעולמה הפרטי.

מתברר כי הביוגרפיה של דביט, על הכרעותיה, שימשה אלמנט מרכזי שממנו נבנתה התרבות הפוליטית האזרחית-רדיקלית בשנות התשעים ובשנות האלפיים. מאירועים אישיים ומחוויות שהתנסתה בהם נבנתה תפיסת עולמה, וזו חלחלה בסופו של דבר לרמה הציבורית והיתה לנחלת הכלל (תרשים 1, חצים f, g): בשנות התשעים היא הצטרפה לעמותות שמתיימרות להציג אלטרנטיבה לממסד; היא יצרה בסביבתה שפה חדשה, שמונחים כגון 'מדינה' ו'ממסד' נטענו בה בערכים שליליים, ואילו 'התארגנות אלטרנטיבית' קיבלו תוכן חיובי. כן היא חוללה שינויים גאוגרפיים וחברתיים: מאידאליזציה של העיר רמלה בתצורתה הערבית-מוסלמית ודחיית התצורה הממסדית שלה; פריצה מתוך הגטו עד התגייסות לטובת פעילות אזרחית (שתי"ל) למען הקולקטיב הערבי ישראלי בכל אתר ואתר.

לסיכום, בות'ינה דביט מייצגת חתך אתני וסוציו-אקונומי בשילוב קונטקסט גאוגרפי-היסטורי שונה לחלוטין: היא ערבייה מעיר פיתוח, צעירה ומשכילה, שנוטה לפוליטיקה רדיקלית אזרחית – שילוב תכונות שחופף לכאורה חפיפה מושלמת את משבצת 'הדור הזקוף'. אולם הדיון בתת-הפרק על הרקע ההיסטורי והמשפחתי של דביט מאיר את הקשר הסיבתי שבין זהות פוליטית לתנאים אובייקטיביים (טקסט וקונטקסט) באור שונה ומעניין. ראשית, נתוני הביוגרפיה והאוטוביוגרפיה של דביט (דהיינו כיצד היא מספרת לעצמה את מציאות החיים) מאירים את הטיפולוגיה של רבינוביץ' ואבו-באקר באור בעייתי, שכן השניים מתעלמים מהקונפיגורציה התרבותית-מקומית שלתוכה ומכוחה פעל הסובייקט הנחקר. העמדה הביקורתית של דביט כלפי סביבתה (טקסט), בשילוב האסטרטגיה האזרחית-אלטרנטיבית שאימצה, לא צמחו מיניה וביה, מעצם העובדה שנולדה למשבצת (קונטקסט) של הצעירה המשכילה מהפריפריה. דביט נולדה למשפחה פוליטית וחייה בתרבות שמשולבת עמוקות בהוויה מרקסיסטית-קומוניסטית. כיצד אפשר להסביר את האוריינטציה האזרחית-רדיקלית, האנטי-ממסדית, בהתעלם מרקע זה? שלא כאותם מחקרים מבניים, אשר מתעלמים מהדיאלוג הפעיל והדינמי שהסוכן האנושי מנהל עם סביבתו, הסקירה והניתוח הביוגרפי והאוטוביוגרפי מזהים רכיב פעיל של דיאלוג: דביט מפגימה בדרך מסוימת את סכמות התרבות הרזוחות בסביבתה. ראשית, היא מאשררת ערכים מרכזיים בהוויה המרקסיסטית-רדיקלית (אחוות עמים, שוויון); שנית, היא נוטלת את הסטרוקטורה הרדיקלית הגלומה בסביבתה צעד אחד קדימה עד כדי מימושה הלכה למעשה, עד כדי הבניה מחדש של חייה הפוליטיים דרך עיצוב מיוחד של הרשת

החברתית שלה ומתוך נכונות לשלם על כך מחיר אישי. הסביבה הרדיקלית שלתוכה נולדה, בשילוב תכונות אופי וסדרה של החלטות אישיות הוא שחולל בסופו של דבר את התוצאה התרבותית-פוליטית, כלומר את השתלבותה בדגם האזרחי-רדיקלי (בדגש ערבי-אתנוצנטרי).

סיכום ומסקנות

שאלת הזהות הפוליטית ואסטרטגיית הפעולה ששלוחי הציבור הערבי בישראל נוקטים, כקבוצת מיעוט שפועלת בתנאי שוליות, היא שאלה רחבה והשפעותיה מרחיקות לכת. מחקר זה התרכז בגזרה מצומצמת, ובה נבחנו הזהות הפוליטית ודרכי הפעולה של שני פעילים, מנהיגים מקומיים, שפעלו בעיר לוד כנציגי המיעוט הערבי בתחילת שנות האלפיים. במחקר סורטט דיוקנם של הפעילים הללו, בשתי זירות פעולתם (השלטונית והאזרחית), שמייצגים קטבים תרבותיים-פוליטיים מוכרים: המחנה הפרגמטי-תכליתי לעומת המחנה הלוחמני-רדיקלי. כל אחד מהפעילים שנבדקו טוען לעליונות בשאלה מי מטיב לקדם את האינטרסים של הציבור המקומי הערבי בלוד. ברי כי השאלה אם חסונה או דביט מטיבים לייצג ייצוג נכון, צודק ואפקטיבי את האינטרס של הקבוצה היא שאלה פוליטית במידה מסוימת, ובתור שכזו היא שייכת פחות לענייננו.⁴³ לעומת זאת,

43 האמת היא שכל אחת מהעמדות של הצדדים הניצים (חסונה לעומת דביט) טומנת בחובה ערך מוסף חשוב, ויש למצוא את האזון בין השניים. יש בהחלט לראות יתרון רב בגישתם של פעילים כמו דביט, המצטיינים בראייה מופשטת רב-מערכתית ומקרו-פוליטית. מבטה של דביט על המציאות הפוליטית הוא בעל ערך ששום בעל ניסיון לא יוכל להשיגו: זו גישה שמשקעת את המקרה הפרטי במערכת קואורדינטות רחבה; היא מעניקה פרספקטיבה רחבה, ומשום כך היא משכיחה להציב מכשול אפקטיבי בפני כוחות שונים וסכר מפני פוליטיקאים שנוטים למניפולציות. זו גישה ואסטרטגיה שמאירה שדה רחב, שלרוב האיש הפשוט, בעל התפיסה הקונקרטית והראייה הלוקלית, עיוור לקיומו ובדרך כלל נוטה להיכשל בו. מנגד, וחשוב לא פחות: הסכנה הרובצת לפתחם של פעילים אשר נוקטים גישה זו, בפרט הצעירים שבהם, נעוצה דווקא ביתרון השכלתם; הבנה לא נכונה של מוגבלות הראייה המופשטת עלולה להיות להם לרועץ. ככל שהפרספקטיבה הרחבה, השואבת מידע אקדמי רחב, נוטה לדה-לגיטימציה של פעילים פוליטיים הנשענים על הניסיון, על המסורת המקומית ועל הרשת החברתית המקומית, כופרת באותנטיות שלהם ומבטלת אותם, כן גישה כזו תוביל בהכרח לחוסר אפקטיביות (ואין זה חשוב מהו האופק הפוליטי המנחה אותה). חמור מכך, גישה כזו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במקרה הנוכחי, הנוטה בבירור לדה-לגיטימציה של המחנה הנשען על המסורת והניסיון המקומי, עושה עוול מוסרי לזולתה, ומייצרת בתורה דיכוי מסוג חמור ביותר. ככלל, לי נראה כי הגישה הראויה (לפחות עבור מי שמתייצב בעמדה של איש המקצוע בתחום המדיניות הציבורית), היא זו הנוטלת מזה ומזה, דהיינו משלבת את ההיגיון ואת הניסיון, את המבט הכלל-לאומי ואת הידע המקומי. זו גישה שמהבחינה האקדמית היא עניין מתחייב, שכן בסופו של דבר, מאחורי זיהוי מנגנוני הכוח (תחום ההתמחות) של הפעילים מהאסכולה הרדיקלית, ומתחת לפני השטח, לעולם פועל מגוון שדות של משמעויות

מה שרלוונטי ונכון, מפרספקטיבה אקדמית, הוא להטרים לעמדה השיפוטית ניתוח מקיף ובהיר של מערכת הגורמים העומדת מאחורי הבניית הזהות ואופי המנהיגות של הפעילים הפוליטיים. מהו המכניזם שבבסיס עיצוב הזהות ובבסיס אסטרטגיות ההנהגה של פעילים ערבים שמבקשים לקדם את האינטרס המקומי של המגזר בערים המעורבות?

כפי שצוין במבוא התאורטי, רבים מהמחקרים שביקשו להשיב על שאלה זו השיבו עליה מתוך עיון מקרו־סוציולוגי בדגש על מכניזם הכוח: רבינוביץ' ואבו־באקר זיהו מגוון טיפוסים מנהיגות, והסבירו כי הדבר נובע משילוב של מאפייני הסביבה הפוליטית במישור הלאומי (הגמוניה, דיכוי הדרה) ושל שינויים בקונטקסט הדורי (השכלה, מודרניזציה, זיכרונות וחוויות קולקטיביות). מונטרסקו הדגיש את תנאי הסביבה העירונית המיוחדת שבני המיעוט הערבי גדלו בה וממנה הושפעו. בניתוח הנוכחי התבססתי על קשר סיבתי מורכב. קשר זה נוטל ממערכות ההסבר האמורות – תנאי הסביבה הרחוקה והקרובה – ומוסיף עליהן ניתוח וסריקה בכלים עדינים שמתחקים אחר הסביבה הקרובה, אחר הפרשנות, אחר הביוגרפיה ואחר התפיסה של הסובייקט – מנהיג או פעיל פוליטי.

מהסקירה ומהדיון עולה תמונת מצב עשירה ומורכבת. העיון בפרופיל הפוליטי של חסונה משנות האלפיים, תוך כדי השוואתו לרקע הביוגרפי (הקהילתי והאישי), מורה בבירור, ובניגוד זועק למודל של רבינוביץ' ואבו־באקר, שהמקורות המזינים את השקפתו ואת דרכי הנהגתו נובעים בעיקר מהמעגל המשפחתי הקרוב. נוסף על כך, וכפי שהראיתי, מעגל זה לא היה בגדר מערכת הזנה פסיכית, שמייצרת סוציאליזציה פוליטית באופן חד־סטרי. חסונה מנהל דיאלוג (פרשנות) עם סביבתו, ובמקרה הנוכחי הוא מאשרר את הערכים הגלומים בה. חסונה, 'השופף' לכאורה, אינו מנוכר לא להיסטוריה של משפחתו, ולא לעצמו. כך גם דביט: הופעתה הלוחמנית בשנות האלפיים, דרך ערוצי פעולה ואזרחיים שעוקפים את הממסד, קשורים בבירור לבית הגידול ולחממה החברתית שלתוכם נולדה. חשוב לסייג ולציין: הממצאים האלה מוגבלים בתוקפם למקום ולדמויות שנחקרו (מוגבלות זו כאמור מובנית במסגרת התאורטית המנחה של חיבור זה). עם זאת, במבט רחב, מהניתוח עולות תובנות והשלכות מרחיקות לכת במישור התאורטי והמתודולוגי: נראה כי בבואנו להבין את המכניזם של עיצוב הזהות הפוליטית של המנהיגים המקומיים,

שמוצפנות בהן מערכות תרבותיות; מערכות אלו הופכות את הזירה הפוליטית לעניין מורכב הרבה יותר מכפי שנדמה לפעיל המשכיל־הרדיקל. זהו פסיפס תרבותי־מקומי שאין לזהותו רק באמצעות סרטוט מפת הכוח, אלא גם באמצעות זיהוי מה שהאנתרופולוג האמריקני גירץ (1990) מכנה 'מבנה משמעות פריטיקולרי'. יתרונה של גישה כזו הוא בכך שאין היא כובלת את מעצבי המדיניות (המקצוענים) לעמדה פוליטית זו או אחרת, וכך ממילא אין היא מדירה נרטיבים וביוגרפיות שונות. בעיקר יש לתת את הדעת לערך העצום הגלום בעולם התוכן האישי־ביוגרפי: הביוגרפיה, ובעיקר האוטוביוגרפיה, דהיינו כיצד הפעיל או המנהיג מספר לעצמו את דרך ניהולם של הדברים, אינם כלים ריקים אלא מגלמים בתוכם פוטנציאל אנרגייה אדיר (מוטיבציה, הצדקה לפעולה, נרטיב אישי). כיוון שכך, מדיניות אפקטיבית היא זו המודעת לפוטנציאל הטמון במשאבים יקרי ערך אלו (Biographical Resources), ומשכילה לרתום אותם לטובת יעדי המדיניות. ראו: (Frogget & Chamberlayne above note 11).

הגישה המתרכזת במיפוי המבנים הסוציולוגיים ומבני הכוח בקנה מידה גלובלי ולאומי אינה משוללת יסוד; ואולם הגישה הביורגית-הפרשנית – בהוראתה במחקר זה כגישה שמשלבת מקור, מיקרו ופרשנות המנהיג – מספקת קשרי סיבה-תוצאה באופן משכנע יותר. כיוון שכך ממילא היא מאירה את המודל של רבינוביץ' ואבו-באקר וגם את התאוריה של יעקובי ופתחאל באור ביקורתי ומטילה צל כבד על הנחות היסוד שלהם. אדגיש: אין פירושה של מסקנה זו כי הדיוקן שהחוקרים מהאסכולה המבנית מסרטטים לקוי מאחר שהוא מספק דיוקן סוציולוגי ופוליטי גם שמצטיין ברזולוציה נמוכה. הבעיה המהותית עם אותם מחקרים (מבניים) היא שהתעלמותם מההיבטים המשלימים ההומניסטיים (התעלמות זו כשלעצמה נטועה ביסוד אידאולוגי-פוליטי) יוצרת דיוקן פוליטי ותמונת מצב מוטות ואף מעוותות.

הניתוח המתמקד באישיות ובסביבה הקרובה של המנהיג המקומי אינו מיותר בשום אופן מסגרות חשיבה הטוענות לתוקף אוניברסלי (כגון זו של רבינוביץ' ואבו-באקר, הנשענים על התאוריה של הסוציולוג הגרמני קרל מנהיים). מנגד, בעקבות הפרדיגמה הביורגית-פרשנית, אנו כחוקרים חייבים לעגן את אותן מסגרות חשיבה ותאוריות בעוגן ברור ומוגבל: יש לראותן, ואת המבנה החברתי בכלל, ככללים ומשאבים (Giddense, 1984) של עולם נתונים לפרשנות הפרט והקהילה: יש מציאות אוניברסלית, אך לעולם היא מקבלת משמעות פרטיקולרית (וזו בתורה מעצבת מחדש את הפוליטיקה, החברה והמרחב, וכך חוזר חלילה באופן היסטורי-דינמי).

ההכרח לראות בהבניה הפוליטית פועל יוצא מההיסטוריה, גורם דינמי, פתוח לפרשנות ולשינויים מצד אחד ובגאוגרפיה עניין אוטונומי (בחלקו, על כל פנים, שאינו נגזרת של הגאוגרפיה הלאומית) מצד אחר, הוא בעל השלכות שחורגות מן המישור האקדמי: אלו שמתעלמים מההיסטוריה ומהגאוגרפיה סופם ליפול לחשיבה דטרמיניסטית שתכפה עליהם נקודת מבט צרה, אנכרוניסטית וסטראוטיפית וממילא עמדה שיפוטית מוטת. המקרה שלפנינו יוכיח זאת: המחקר פתח בסרטוט מגמות פוליטיות במגזר הערבי בישראל במפנה המאה ה' 21, וממנו עולה לכאורה מגמת התכנסות לעבר דיוקן פוליטי אחד, מעיקרו רדיקלי ולא מתפשר. לעומת זאת, מהסקירה האמפירית עולה תמונה שמשקפת מציאות מורכבת ועשירה, באופן שמציב את תמונת ה'התכנסות' של ערביי ישראל כרושם גם ומתעתע. למרות זאת, רבים בציבור הישראלי ובעיקר בשדה האקדמי לוקים בעיוורון תרבותי, היסטורי וגאוגרפי: חלק אחד בציבור נוטה לראות בקולקטיב הישראלי-ערבי קולקטיב מגובש פוליטי בתבנית פונדמנטליסטית, אלימה וקיצונית (וכך אותו ציבור נופל לדטרמיניזם תרבותי); חלק אחר רואה במגמות ההתכנסות הכרח שנובע מצו ההיסטוריה, שהרי המיעוט המדוכא הולך ונע לקראת התקוממות כללית, מדגם 'כפוף' לדגם 'זקוף' (וכך גם הוא נופל לדטרמיניזם!). בעיני אלו ובעיני אלו הקולקטיב הערבי עשוי מקשה אחת חסרת פסיפס וניואנסים; אלו ואלו דוחקים הצדה את הממד ההיסטורי-דינמי והפרסונלי; אלו ואלו דוחקים ומבטלים את השונות הגאוגרפית בטענה כי אינם אלא ניואנסים. כך אלו ואלו מחמיצים את האמת, שגם לה תפקיד נכבד בעיצוב העמדה השיפוטית כלפי הסביבה הפוליטית.

רשימה ביבליוגרפית

- אמארה, מוחמד (2004). 'ההיבט הפוליטי של יחסי יהודים-ערבים בישראל', בתוך: חסון, שלמה, אבו-עסבה, ח'אלד, יהודים וערבים בישראל מול מציאות משתנה: בעיות, מגמות, תרחיש והמלצות, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים, עמ' 47-53.
- גוטמן, אורי (1990). 'גילויי בדלנות לאומית בקרב החוגים הרדיקליים של ערביי ישראל בשנות השבעים והשמונים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- גירץ, קליפורד (1990). *פרשנות של תרבויות* (תרגום: יואש מייזלר), כתר, תל אביב.
- דהן, יצחק (2008). 'תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח – מאפיינים, גורמים ותוצאות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- וקרט, אורה (1977). *לוד: גאוגרפיה היסטורית*, צ'ריקובר הוצאה לאור ועיריית לוד, תל אביב.
- חסון, שלמה (2011). *היחסים בין יהודים לערבים בישראל: תסריטים עתידיים*, מכון ג'וזף ואלמה גילדנהורן ללימודי ישראל, אוניברסיטת מריילנד, וושינגטון.
- מוריס, בני (1991). *לידתה של בעיית הפליטים 1947-1949*, עם עובד, תל אביב.
- סמוחה, סמי (2012). *לא שוברים את הכלים: מדד יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012*, המכון הישראלי לדמוקרטיה ואוניברסיטת חיפה, ירושלים, עמ' 1-15.
- פלד, רינה (2002). 'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופיים, עם עובד, תל אביב.
- קדיש, אלון, סלע, אברהם, גולן, ארנון (2000). *כיבוש לוד, יולי 1948*, הארכיון לתולדות 'ההגנה' ומשרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב.
- רבינוביץ', דני, אבו-באקר, ח'אולה (2004). *הדור הזקוף*, כתר, ירושלים.
- רם, אורי (2004). *הגלובליזציה בישראל*, רסלינג, תל אביב.
- Beeri, Itai., Saad, Mansur (2014). 'Political Participation Unconditioned by Inequality and Discrimination: The Case of Minorities on Israeli-Arab Mixed Municipalities', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40, Issue 10, pp. 1526-1549.
- Bertaux, Daniel. (ed.) (1981). 'Biography and society (Introduction)', *Biography and Society*, Sage studies in international sociology, London and New York, pp. 5-15.
- Chamberlayne, Prue., Bornat, Joana., Wengraft, Tom (eds.) (2000). 'The Biographical Turn (introduction)', *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, Routledge, London, pp. 1-30.
- Frogget, Lynn, Chamberlayne, Prue (2004). 'Narratives of Social Enterprise: From Biography to Practice and Policy Critique', *Qualitative Social Work*, 3, pp. 61-77.

- Ghanem, As'ad (2012). 'Understanding Ethnic Minority Demands: A New Typology', *Nationalism and Ethnic Politics*, 18, 3, pp. 358-379.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Goodley, David. et al. (2004). *Researching Life Stories Method: Theory and Analysis in biographical age*, RoutledgeFlamer, London and New York, chap. 13, pp. 185-195.
- Jamal, Amal (2006). 'The Arab Leadership in Israel: Ascendancy and Fragmentation', *Journal of Palestine Studies*, 35, 2, pp. 6-22.
- Kraus, Vered., Yonai, Yuval (2000). 'The Power and Limits of Ethnonationalism: Palestinians and Eastern Jews in Israel, 1974-1991', *British Journal of Sociology*, 51, 3, pp. 525-551.
- Monterescu, Daniel (2011). 'Estranged Natives and Indigenized Immigrants: A Relational Anthropology of Ethnically Mixed Towns in Israel', *World Development*, 39, Issue 2, pp. 270-281.
- Rabinowitz, Dan, Monterescu, Daniel (eds.) (2007). 'The Transformation of Urban Mix on Palestine/Israel in The Modern Era', in: Rabinowitz and Monterescu, *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics Gender Relations and Cultural Encounters in Ethnically Mixed Towns in Israel/ Palestine*, Ashgate, London, pp. 1-22.
- Wildavski, Aron (1987). 'Choosing Preference by Constructing Institutions', *American Political Science Review*, 81, 1, pp. 3-21.
- Yacobi, Haim (2002). 'The Architecture of Ethnic Logic: Exploring the Meaning of the Built Environment in the "Mixed" City of Lod – Israel', *Geografiska Annaler*, 84, pp. 171-187.
- Yacobi, Haim (2007). 'From Urban Panopticism to Spatial Protest: The Case of the "Mixed Town" of Lydda', in: Dan Rabinowitz and Daniel Monterescu (eds.), *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics Gender Relations and Cultural Encounters in Ethnically Mixed Towns in Israel/ Palestine*, Ashgate, London, pp. 135-156.
- Yiftachel, Oren (1993). 'Power Disparities in the Planning of a Mixed Region: Arabs and Jews in the Galil – Israel', *Urban Studies*, 30, 1, pp. 157-182.
- Yiftachel, Oren, Yacobi, Haim (2003). 'Urban Ethnocracy: Ethnicization and the Production of Space in an Israeli "Mixed City"', *Environment and planning, D: Society and Space*, 21, pp. 673-693.

ראיונות

אבן-פראג' אברהים, פעיל חברתי ופוליטי בלוד, לוד, 20.2.2007.
דביט בות'ינה, ראש אגף ערים מעורבות ב'שתי"ל', יפו, 14.6.2006.
חסונה חאמד, חבר מועצת העיר לוד ועוזר ראש העיר (1998-2001), לוד, 20.7.2004.
מוחרב עארף, יושב ראש ועד השכונה פרדס שניר בלוד וחבר מועצת העיר לוד (2003-2008), 20.7.2004.