

אנשי הגבול: על מהגרי עבודה פלסטינים בעידן אוסלו

מירב אהרון-גוטמן*

תקציר. בעקבות מחקר אתנוגרפי בקרב מהגרי עבודה פלסטינים, תושבי הרשות הפלסטינית בישראל, אני טוענת לקיומה של מציאות דו-ערכית, שאינה באה לידי ביטוי בדיון הציבורי בשנים שלאחר החתימה על הסכם אוסלו, שנים שבמהלכן קנו להן אחיזה בתודעה הציבורית מטבעות לשון כמו "קץ הסכסוך", "שלום" ו"הסדרי קבע". המחקר שלפנינו חושף את מציאות חייהם של מהגרי העבודה הפלסטינים, מציאות שמצביעה על קיומו של "מזרח תיכון חדש" – "מזרח תיכון של מטה". זהו מזרח תיכון שמיומם, כורך, מתיר ומסכסך בין משטרים שונים, וכך מאתגר את "ארגו הכלים" שמציע הדיון המקובל בכל הנוגע לזהות, לאומיות והגירת עבודה. המאמר משרטט את קוויה של תרבות גבול, תרבות שלישית, ומציג אותה כמסגרת פרשנית לתהליכים מקבילים וסותרים של הפרדה ומפגש.

הקדמה

כך נראה סדר יומו: הוא עובד פלסטיני מעזה. הוא גר ביפו, במרחק 300 מטרים מן הבית שהיה שייך פעם להוריו. הוא קם מוקדם בבוקר והולך לעבודה. לעתים הוא עובד כ"שיפוצניק" ולעתים הוא עובד באחת ממסעדות החומוס ביפו. בתקופות קשות במיוחד הוא עובד ב"שוק העזתים" ביפו. לרוב הוא מדבר ערבית. עברית הוא מדבר במסגרת עבודתו כ"שיפוצניק", או בכל מגע עם יהודים. הוא נשוי, ויש לו חמישה ילדים, אך אשתו וילדיו אינם גרים אִתּו, אלא במחנה פליטים בעזה. הוא "עובד זר" במולדתו. הוא גר בדירת פאר לא-גמורה בעג'מי. בדירה שלידו מתגוררת שכנה פלסטינית ישראלית, שמבשלת את ארוחותיו, ובדירה מן הצד האחר מתגורר שגריר שווייץ. לפעמים הוא הולך עם שגריר שווייץ לאכול במסעדה בטייבה ששניהם אוהבים.

* החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.

מחקר זה התקיים בהנחייתם של פרופ' חיים חזן וד"ר אדריאנה קמפ. ברצוני לנצל הזדמנות זו ולהודות להם על נדיבותם ומקצועיותם. המחקר נתמך על-ידי מכון תמי שטיינמין ללימודי שלום. ברצוני להודות לד"ר עמליה סער ולקוראת אנונימית על הערותיהן המועילות, ולפרופ' חנה הרצוג על עידודה ואמונה בכתביד זה.

בבניין ממול מתגוררים נרקומנים. לפעמים הם צועקים כל הלילה ולא נותנים לו לישון. לעתים המשטרה משתמשת בגג הבניין שהוא מתגורר בו על מנת לעקוב אחר עסקות סמים, ואז הוא שולף ערכת קפה ויושב צמם על מנת לצפות במתרחש. לפעמים אותה משטרה ממש עוצרת אותו בעוון שהייה בלתי חוקית. במקרים כאלה הוא מקפיד לדבר עם השוטרים בעברית ומוסר להם פרטים של חבר טוב, ערבי־ישראלי, במקום את פרטיו־שלו. על־פי רוב הם מאמינים לגרסתו ומשחררים אותו, או מעכבים אותו בעוון שהייה בלתי חוקית והתחזות. בימי ישי הוא אוהב ללכת לטיילת, לשתות קפה שחור, לצחוק עם "הקבועים" בבית־הקפה, לשחק כדורעף ולהקשיב להלמות התופים כשהשמש שוקעת.

במהלך שלוש שנים של עבודת שדה עקבתי אחר חוויית חייהם של מהגרי עבודה פלסטינים בישראל. חודשים ארוכים נדרשו לי על מנת להכיל את סדר היום הסותרני ואת הקיום רצוף הניגודים של הפלסטיני העובד בישראל: מהי חוויית חייהם של אנשים אשר ביומם הם פלסטינים־ישראלים – פרולטריון בחברה מודרנית, ובשנתם הם פלסטינים־עזתיים – בני פליטים או פלאחים? מהן אסטרטגיות הקיום של אדם אשר במהלך היום נתון למרותם של בעלי באסטות ומסעדות, אך סועד לעת ערב עם שגריר שווייץ? כיצד הוא ממקם את עצמו בין כובשיו היהודים, מעסיקיו היהודים וחבריו היהודים? מהי שפתו של אדם שקיומו המידי כרוך בחציית גשרים ובמעברים אינספור? היכן ביתו של בן הפליט, אשר מתגורר למעשה סמוך לבית שהיה פעם בית הוריו, בעוד משפחתו מסוגרת בעזה? בחיבור זה אבקש לתעד ולנתח את התנסותם של מהגרי עבודה פלסטינים בישראל בשלהי ימי אוסלו, אגב אתגור "ארגו הכלים" שמציע הדיון בזהות, בלאומיות, בהגירת עבודה ובקשרים ביניהם.

פרובלמטיזציה והמסגרת התאורטית

בעגה הגאוגרפית, מהגרי העבודה מרצועת עזה ומהגדה המערבית מכונים "מיוממים", בכינוי זה אשתמש כנקודה ארכימדית לחיבור זה. ההתחקות אחר נתיבי היוממות, תיעודם וחקירתם, מסייעים לי לשרטט מפה של "מזרח תיכון חדש", "מזרח תיכון של מטה". זהו מזרח תיכון שגבולותיו ותכונותיו נכבשים תחת מדרך רגליהם של האנשים, ובמחקר זה – של מהגרי עבודה פלסטינים.

מחקר זה נשען על עבודת שדה שערכתי בקרב מהגרי עבודה בלתי־חוקיים מעזה, שהם פלסטינים תושבי הרשות הפלסטינית השוהים ביפו. עבודת השדה ארכה שנתיים וחצי (1999 – 2001), והיא מתחלקת לשלוש תקופות מחקריות: בתקופה הראשונה קשרתי קשרים עם קבוצה מוגדרת באמצעות מפגשים שבועיים, שבהם למדנו זה את שפתו של זה. תרומתה המרכזית של תקופה זו הייתה ביצירת אמון בין הצדדים. בתקופה השנייה, שהיא ליבת המחקר, ביקרתי במקומות העבודה שלהם, בבתיים בעזה, במחסומים ברצועת עזה ובגדה המערבית, ובמקומות המגורים שלהם ביפו, והרחבתי את מספר האנשים שעמדתי בקשר אִתָּם. בתקופה השלישית, בשלהי המחקר, צילמנו יחד סרט. שפת המחקר הייתה עברית וערבית (בהתאם לתקופה, למשתתפים ולהימצאותו או להעדרו של מתרגם).

המחקר נערך בשלהי ימי אוסלו - תקופה מוגדרת ומגודרת היטב, שתחילתה בסוף האינתיפאדה הראשונה ובמלחמת המפרץ הראשונה וסופה בתחילת האינתיפאדה השנייה ובמלחמת המפרץ השנייה. ימי אוסלו זוהו בשיח הציבורי כימים של "שלום". מחקר זה ינסה להבין מה היה ה"שלום" לגבי קבוצה זו של מהגרי עבודה פלסטינים, אילו אפשרויות פתח לפנייהם, אילו חסם, עם מי היטיב ובמי פגע.

המושג "מדיניות השלום" חיפה פעמים רבות על פירושו של הסכם אוסלו לגבי ישראל ולגבי התנועה הלאומית הפלסטינית, כלומר, על עובדת היותו פרויקט ההפרדות הגדול ביניהן (קמפ, 2000). בלבו של הפרויקט עמד הרצון למסד דרכים של היבדלות ושל הפרדה, אשר יבטיחו את המשך קיומן של מדינות הלאום, ומבחינתם של הישראלים אף ינציתו את הפערים הכלכליים בין שתי המדינות (Comaroff & Comaroff, 2000).

אחת הקבוצות החשופות ביותר למדיניות ההפרדה הם מהגרי העבודה הפלסטינים - אנשים שחויית חייהם המרכזית היא חציית הגבול והקיום הדו-מוקדי. לכן אבקש לכנותם בחיבור זה "אנשי הגבול". אנשי הגבול הללו הם עובדים המיוממים בין ישויות גאו-פוליטיות שונות, והם אחת הקהילות הטרנס-לאומיות הבולטות ביותר.

השיח הטרנס-לאומי הנכיה את קיומן של קהילות טרנס-לאומיות (Kearney, 1991) הפעילות באזורי הגבול: תיירים, מהגרים, פליטים ומהגרי עבודה - כל אלה טווים בתנועתם רשתות חברתיות. בעקבות רוס (Rouse, 1991), התחקיתי אחר הרשת הנפרסת תחת מדרך רגליהם של מהגרי העבודה הפלסטינים: הם מגיעים מרצועת עזה ומהגדה המערבית, הם נוסעים בעיקר לשוק העבודה בתל-אביב, וחלקם חוזרים לבתיהם עם תום יום העבודה. ה"שוהים הבלתי חוקיים" (שב"חים) פונים לחסות הערים המערובות, כדי להיטמע שם באוכלוסייה הערבית המקומית - בעיקר ביפו, אך גם בטייבה ובטירה. הם שולחים כסף הביתה, ומדברים עם הבית בעיקר באמצעות טלפונים סלולריים. נשות המשפחה (בעיקר האימהות) מגיעות מדי פעם לבקר אותם בישראל. הן עוברות במעבר הבטוח לגדה, ומשם הן חוצות בקלות לישראל.

מהגרי העבודה הפלסטינים חיים במרחב טרנס-לאומי ומשלבים צורות שונות למדי של ניסיון מעמדי. הם חיים בתרבות דו-מוקדית, הקוראת תיגר על הניסיון לצמצם את המציאות לסדר יחיד. תיאור הפעולות הללו מסייע בידינו לשרטט מרחב פעילות חדש, ולכונן את ישראל כאזור גבול. התבוננות זו, החורגת מגבולות מדינת הלאום, חושפת לפנינו את ישראל כולה כ"אזור גבול" (Kearney, 1991, p. 53), כמרחב שבו תרבויות שונות ומערכות פוליטיות נבדלות עומדות זו מול זו וטוויות זו בזו באופן הדדי (Rouse, 1991).

1 באזור הגבול פעילות קבוצות חברתיות המעצבות מחדש את הנוף האנושי (ethnoscape) (Appadurai, 1991), ומאירות אותו כמרחב טרנס-לאומי.

2 מושג שטבעה גלוריה אנוולדואה (1987).

3 אחת ההשפעות הגדולות של אימוץ התאוריה הפוסט-קולוניאליסטית היא "גילוי" של הגבול (של הספר, של אזורי החץ, שהם בה-בעת גם אזורי המפגש) כמושא של מחקר (מוריס, 1996; קמפ, 1991; Kimmerling, 1983; Shafir, 1989). הדוברים המרכזיים של האג'נדה הסוציולוגית החדשה אימצו את הספר, את הגבול, כנקודת המוצא, כמרחב מחולל, שעיצב באופן פעיל את האידאולוגיה והאתיקה של החברה הישראלית והפלסטינית.

תנועתם של אנשי הגבול מפרה את הסדר הלאומי. מהגרי העבודה הפלסטינים "פותרים ציר" מדי בוקר - ציר תנועה העומד בניגוד לצייר "שפותחים" החיילים לאורך גבולות מדינת הלאום. בעצם "היוםמות" שלהם, מהגרי העבודה הפלסטינים מקשרים בין מקומות אשר בוצרו בתודעתנו הלאומית כחומה ומגדל, מבוצרים היטב מפני כל קישור אפשרי. בעקבות התאוריה הפוסט־קולוניאליסטית, אבקש לא להסתפק בתיאור המרחב עזה-תל-אביב-יפו כמרחב גאופוליטי חלופי למרחב של מדינת הלאום, כפי שמציע לנו השיח הטרנס־לאומי לגבי חציית גבולות, אלא אנסה לצעוד צעד נוסף ולהאיר את המרחב עזה-תל-אביב-יפו כמרחב תודעתי, כזירה תרבותית (לביא וסוידנברג, 1995) - כמרחב שלישי (Bhabha, 1994).

אחת הביקורות הרווחות כלפי התיאוריה הפוסט־קולוניאליסטית עוסקת בחירות־יתר הניתנת לסובייקט ובהעדר מבנה מוגדר, כגון מדינה. למרחב השלישי הנידון בחיבור זה יש הקשרים מבניים ברורים של זמן (השנה השישית והשביעית של הסכמי אוסלו) ושל מקום (עזה-תל-אביב-יפו). ברצוני לטעון כי בתקופה זו כונן המרחב כמרחב שלישי, ומהגרי עבודה נהפכו ל"אנשי גבול".

מהם קווי המתאר של המרחב השלישי? תפיסת הזמן והמרחב במרחב השלישי מתאפיינת במיסודו כפער (Bhabha, 1994, p. 246). בעקבות אלטוסר, באבא טוען שהמרחב השלישי הוא "Space without places, Time without duration". אמירה זו מאפשרת לי להצביע על שתי קואורדינטות: הראשונה מסמנת את ציר הזמן, והשנייה - את ציר המרחב.

"Time without Duration" - מספר 1

בקיץ 2000 באו אשתו ילדיו של תייסיר לבקר אותו ביפו בפעם הראשונה. בפגישתנו שאלתי אותו אם בכוונתו לספר לילדים כי סבא וסבתא שלהם התגוררו פעם ביפו. התשובה הייתה שלילית וחד־משמעית: "לא צריך להכניס להם פוליטיקה בראש, כדי שלא יהיה להם 'פנטזיות'". בחירתו של תייסיר לדבר במונחים של "פנטזיה" ממחישה את המקום שממנו עמדתו צומחת: מקום של ניתוק מהעבר (שנהפך ל"פוליטיקה" שיש להרחיק מילדיו) ושל אין עתיד (יש רק פנטזיות). אך זוהי אינה העמדה היחידה.

צאלח, בניגוד לתייסיר, חוזר ופוקד את הבית שהיה פעם בית הוריו, ומעלה תרחישים רבים לשאלה מה היה קורה אילו נשארה משפחתו ביפו. אך גם לגבי צאלח, הבית האבוד ניצב כמו אנדרטה: כשתייסיר שואל אותו מה הוא מרגיש כשהוא הולך לבקר בבית שהיה פעם בית הוריו, הוא עונה: "אני מרגיש שזה שלי..." כשתייסיר אומר לו - "אבל זה לא שלך", הוא עונה - "בזמן אחר זה היה שלי, בתנאים הקודמים זה היה שלי".

העבר, ואתו השייכות למקום, היו ב"זמן אחר", כאשר התקיימו "תנאים קודמים". אבל היום צאלח חוזר ומדגיש - "זה לא שלי", ובכך גם הוא מנתק את ההמשכיות שבין העבר להווה, נתק אשר מונע ממנו את התחושה שזה שלו, ושהוא יכול לנהל מאבק על חזרתו.

הלאומיות כתרבות לא הנחילה לנו תפיסת מרחב הומוגנית בלבד, אלא גם תפיסת זמן ליניארית, טוענים דון הנדלמן ואליהוא כץ (Katz & Handelman, 1990). לעומת זאת, אחד המאפיינים של המרחב השלישי הוא קיומה של "אתנחתא", אשר מפרה את ההמשכיות,

את התחושה הליניארית של ההיסטוריה אשר עומדת בלב התפיסה הלאומית (Bhabha, 1994, p. 207).

בתקופת עבודת השדה בלטה העובדה שהם חווים את התקופה כזמן שאול.⁴ תחושת היומיום של מהגרי העבודה הפלסטינים היא תחושה של ציפייה מתמדת: לפתיחה של המעבר הבטוח, להנפקת דרכונים פלסטיניים, לשחרור אסירים. הם מחכים. "תהליך השלום", אשר נמשך שבע שנים, הפך את התקופה הזאת לתקופת ביניים, לתקופה של מעבר, תקופה שבה חיו את היומיום בלי מציאות מגובשת ובתחושה של אי־ודאות מתמדת. טענה זו קיבלה חיזוק עם פרוץ האינתיפאדה השנייה, אשר שמה סוף דרמטי לתקופת הסכמי אוסלו.

קואורדינטה מס' 2 – Space without Places

באופן מטפורי אפשר לומר שגבולות המרחב הרלוונטיים חקוקים ברציפים של תחנות ההסעה במחסום ארז (פורטוגלי, 1996). מרחב הפעילות, ועמו גם מרחב הניתוח, נפרס במשולש עזה-יפו-תל־אביב. עיון במקומות אלה כמקומות "גדולים" (גורביץ וארן, 1991) חושף את משמעותם בזהותם של העובדים:

תל־אביב היא חלון הראווה של המודרניות. בשפתם של מהגרי העבודה הפלסטינים היא מיוצגת גם על־ידי "הטיילת" ו"דיזנגוף". היא ה־Big City, היא "אמריקה". והיא גם המקום המובהק של "היהודים".

יפו, לעומת זאת, היא התצר האחרית, "המקום של הערבים של 48", זירה של פשיעה גואה ו"תחנת סמים אחת גדולה".

"עזה" היא, מצד אחד, המקום שבו שמרו הפלסטינים על ערכיהם הקהילתיים והמשפחתיים, "המקום של ערביי 67", ולכן היא גם המקום היחיד שבו הם יכולים להגיע להישגים אמיתיים ("הרופאים הטובים בעולם", "העגבניות הטעימות בעולם"). אך מן הצד האחר, עזה היא סמל של נחשלות סוציו־כלכלית, היא מקום צפוף של דלות ועוני, היא העולם השלישי.

אך המקומות הללו מקיימים ביניהם יחסים מורכבים ורב־ערכיים בהקשרים שונים: בהיותם פליטים, יפו היא מחוז הגעגוע, "כלת הים" שירדה מגדולתה. בהקשר הישראלי הרחב יותר, יהודה ושומרון הם מחוזות הגעגוע אל סוג של ילדות אותנטית. הם "המקום אשר מסתתר בזעזע" (גורביץ וארן, 1991), בבחינת "אתה נוסע חמש דקות ואז טראח. במכה. אתה במולדת" (קין, מצוטט אצל גורביץ וארן, 1991).⁵ בכל הנוגע ליחסים בין ערביי יפו לערביי עזה, יפו ועזה הן תולדת שני תרחישים שונים שיצאו מנקודת מוצא זהה. רבים מתושבי עזה, העובדים ביפו ומתבוננים בתושביה, רואים בהם גרסה של הביוגרפיה שלהם שלא התקיימה. וכך גם להפך.

4 תחושה זו מומחשת בסרט "יומני שלום". הסרט מתעד את חייהם של שלושה פלסטינים מן היום שבו נחתמו הסכמי אוסלו. תיעוד זה מהווה תזכורת לתחנות הרבות שהיו בדרך ולתאריכי היעד הרבים מספור.

5 דו־ערכיות זו של הישראלי מוזינה את היחס אל "המקומי", הערבי היושב בארץ; קנאה והערצה לצד בוז וטינה (גורביץ וארן, 1991).

דו-ערכיות זו מוכרת מן המסורת הקולוניאלית: הרומנטיקה שייחס השליט ליליד האירה אותו כמושא של תשוקה מצד אחד, ומהצד האחר מיקמה אותו במדרגה נמוכה בסולם הקדמה, והפכה אותו לאובייקט של תרבות, מתוך בוז ולעג לתרבותו. בהסתמך על אתנוגרפיה שאציג להלן, אבקש לטעון לקיומה של מציאות דו-ערכית, שאינה באה לידי ביטוי בדיון הציבורי העוסק בסכסוך הפלסטיני-ישראלי. זוהי מציאות שנחשפת לעינינו מתוך חיי היומיום של המיוממים בין מוקדי הסכסוך – עזה, יפו ותל-אביב. מציאות זו החרפה דווקא ב"שנות אוסלו", שבהן מושגים כמו "קץ הסכסוך" ו"הסדרי קבע" קנו להם מקום של קבע בשיח הציבורי. לטענתי, התאוריה הפוסט-קולוניאלית מספקת לנו בתנאים אלה כלים יעילים להבנת המציאות האמביוולנטית המדוברת: בשנים הללו אכן כונן מזרח תיכון חדש – מזרח תיכון של מטה. מזרח תיכון שמיומם, כורך, מתיר ומסכסך בין משטרים שונים. כך, מתוך תיעוד חווייתם של הפליטים ביפו, אשרטט את המציאות הדו-ערכית של קבוצה, שהלאומיות מבקשת להגדירה כקהילה מדומיינת אחת. תוך כדי תיעוד חווייתם בתל-אביב, אשרטט את הדו-ערכיות הקיימת בהם ביחס למודרנה ולליצוגים המרכזיים שלה. מתוך חווייתם בעזה אבקש לתאר את יחסם הדו-ערכי כלפי הרשות הפלסטינית, "המדינה שבדרך".

במאמר זה אשרטט את קוויה של תרבות גבול, תרבות שלישית. תרבות שמתהווה בתנועה שבין עזה לתל-אביב וליפו. חווייתם של מהגרי העבודה הפלסטינים בכל אחד מהמקומות, כמו גם בקשר ביניהם אינה חד-ערכית. היא מכילה ומכוננת קשת דיאלקטית, הנראית סותרת לעתים, של אמונות השקפות והתנהגויות. ברצוני לטעון כי תרבות גבול זו היא המסגרת היעילה ביותר לניתוח התופעות והיחסים שבין הקבוצות השונות: יהודים, ערבים של 48' וערבים של 67'. לפיכך, ייבנה חיבורי זה משלושה תת-פרקים או "סצנות" בחייהם של מהגרי העבודה, המהווים את שלושת קודקודיו של המרחב השלישי. בטרם אפנה לאתנוגרפיה עצמה, אמקם מבחינה היסטורית את הגירת העבודה הפלסטינית לישראל. בחלק זה אצביע על מדיניות דו-ערכית, שאפיינה את הכיבוש הישראלי בכלל ואת יחסו ל"פועלים" בפרט. נוסף על כך אתחקה אחר הקשרים שבין תהליכים המתרחשים בשוק העבודה לתהליכים תרבותיים-פוליטיים רחבים יותר. פרק זה הוא בעל חשיבות רבה בתיאור ובפרשנות של המבנה שבתוכו מתפקדים הסובייקטים.

ההקשר: הפלסטינים ושוק העבודה הישראלי

מראשיתו של המפגש היהודי-ערבי בפלשתינה-א"י היה שוק העבודה זירה מרכזית של עימותים, מפגש ופיקוח. אירועי 48' דנו 50% מכלל האוכלוסייה הפלסטינית לפליטות, ובהמשך הפכו אותם ל"צבא מילואים תעשייתי" – לקבוצה היושבת בפאתי הערים המרכזיות במזרח התיכון ומשמשת כוח עבודה זמין וזול (תמארי, 1992). אך ראשיתה של התופעה, כפי שהיא מוכרת לנו כיום, נעוצה במלחמת 67'. אז נוסד הכיבוש ושורטטו קווי המתאר של הדו-ערכיות המאפיינת אותו: בשנים שבין מיסוד כלכלת הכיבוש לבין פרוץ האינתיפאדה (1973–1987) הועסק בישראל כשליש מכוח העבודה הפלסטיני (וכמחצית מכלל העובדים בשכר). רובם ככולם כפועלים יומיים, משוללי זכויות סוציאליות, המשתכרים על-פי בסיס שעתי, רובם בענף הבנייה והתשתית, ואחרים כפועלים חקלאיים וכפועלים בשירותים

(רוזנפלד, 1999).⁶ משכורתם של הפלסטינים העובדים בישראל הייתה גבוהה במאות אחוזים משכרם של העובדים בתוך הרצועה (Roy, 1986). בקרב ציבור מהגרי העבודה הפלסטינים נמנה אחוז גבוה של פליטים (הילטרמן, 1992).

כך התניעה ישראל מערכת יחסים כלכלית שחוקרים רבים מבינים את מגמתה כמגמה של אינטגרציה (תמארי, 1992, ע' 10), או בניסוחו של פורטוגלי (1996) – "ממשלת ישראל החליטה למחוק את הקו הירוק בכל הנוגע לעבודה ולפעילויות כלכליות נוספות" (ע' 104).

אך הקו הירוק לא נמחק, גם לא בכל הנוגע לפעילות הכלכלית, אלא נהפך לגבול בעל מחסומים חד-כיווניים. השטחים נהפכו לשוק מיטבי (צפוף וקרוב), וישראל החלה לייצא אליו סחורות רבות, אך סחורות מתוצרת השטחים לא הותרו להיכנס לישראל (Roy, 1986, p. 44).

שני האירועים הללו – פתיחת השווקים ברצועה ובגדה לתוצרת ישראלית והעסקתם של אלפי פלסטינים בשוק העבודה הישראלי – הניעו מספר רב של תהליכים בחברה הפלסטינית. הנרי רוזנפלד (מצוטט אצל תמארי, 1992) הטביע בספרות את המונח "פרולטריוזיה שולית". בחברה הפלסטינית נוצר מצב שרק קבוצה מסוימת מתוך החברה (הגברים המשתייכים למעגל העובדים)⁷ מתפקדת כפרולטריון בתוך חברה אחרת, שהיא חברה מודרנית. הם קמים כפרולטריום ונוסעים לעבוד בעיר, אך הם שוכבים לישון כפלאחים בכפריהם. זהו שינוי חד וקטוע, אשר לא מכיל בתוכו את כלל הקהילה. יציאתם של הגברים לעבודה בישראל השאירה משקים חקלאיים נטושים, והגבירה את התלות הכלכלית של המשפחות בשוק הישראלי כמקור פרנסה עיקרי.⁸

תהליך שילוב מהגרי העבודה הפלסטינים במשק הישראלי התרחש בשני גלים: הראשון – אחרי 1967, ובמיוחד בשנים 1968–1970, והשני – לאחר עליית הליכוד לשלטון, בשנת 1977, עם השגשוג הכלכלי שפקד את המשק הישראלי והפיתוח הנרחב של השטחים (פורטוגלי, 1996). באמצע 1987 הגיע מספר העובדים הפלסטינים לשיא של 120 אלף איש.

ו"דווקא" אז פרצה האינתיפאדה. העיתוי של האינתיפאדה סותר את הדעה הרווחת לגבי מהפכות: האינתיפאדה פרצה דווקא בשנה שבה מספר המועסקים הגיע לשיא וכסף רב הגיע ל'שטחים', ובין מחולליה הראשיים היו אותם אנשים שמצאו את לחמם בישראל ו"היה להם הרבה מה להפסיד" (הילטרמן, 1992; שיף ויערי, 1992; שקאקי, 1999; תמארי, 1992). גם במהלך האינתיפאדה מילאה העבודה בישראל תפקיד מכריע בעיצוב המאבק הפוליטי, כך שנתפסה על-ידי שני הצדדים כמכשיר פוליטי למיגור המאבק או לליבויו. ישראל השתמשה במתן אישורים או בהטלת סגרים כמכשיר הרתעה.⁹ חודשים ספורים

6 מלבד ישראל, מדינות המפרץ היו מוקד נוסף להגירת עבודה.

7 הקטגוריה המגדרית היא פריזמה מרתקת לניתוח חלקים נרחבים מן האנתונוגרפיה, ניתוח הנפקד מחיבור זה.

8 במשך כל שנות הכיבוש לא הוקמה תשתית תעשייתית בשטחים הכבושים, וכך לא נוצרו מסגרות חלופיות לשוק הישראלי.

9 בהמשך, עם הקמתה של הרשות הפלסטינית, נהפכה העבודה למכשיר שליטה ופיקוח על-ידי ערפאת, אשר ביסס את מעמדו כמעסיק הגדול ביותר (הס, 1996).

לאחר פרוץ האינתיפאדה הפעילו קבוצות הפועלים לחץ על ההנהגה הפלסטינית, כדי לחזור לעבודה בישראל. הנהגת האינתיפאדה, אשר אסרה את העבודה בישראל ובהתחליות, נאלצה להגמיש את מדיניותה מפני לחץ הציבור. מעתה, העובדים שחזרו לעבודה בישראל הוצגו כ"תזרים המזומנים של האינתיפאדה" (הילטרמן, 1992).

ארבעה אירועים מרכזיים השפיעו על הדינמיקה בשוק העבודה, באופן שפגע פגיעה קשה במצבם הכלכלי של הפלסטינים העובדים בישראל בין השנים 1991–1995:

א. בינואר 1991 הכריזה ארצות-הברית על מלחמת המפרץ. אש"ף נקט עמדה ברורה במלחמה זו והתייצב לצדו של סדאם חוסיין. להפגנת תמיכה זו היו השלכות גורפות בשני כיוונים: מהגרי עבודה פלסטינים גורשו מכוויית ומערב הסעודית, ועובדים פלסטינים אף נטבחו בכוויית. כתוצאה מכך, גברה התלות בישראל כמקור פרנסה. אך גם הציבור הישראלי העדיף בתקופה זו לא להעסיק עובדים פלסטינים, שכן תמיכת הפלסטינים בעירק חידדה את ייצוגם כאויבים. עובדים רבים ציינו את מלחמת המפרץ כתקופה של שפל עמוק בעבודה וכאבן בוחן ליחסיהם עם מעסיקהם היהודים.¹⁰

ב. במרס 1993 טבח ברוך גולדשטיין בפלסטינים במערת המכפלה. ישראל חששה מפיגועי נקם ולכן מיהרה להטיל סגר ממושך וקשה ומיעטה במתן אישורי עבודה.¹¹ כך גם בשתי תקופות של פיגועים – הראשונה באוקטובר 1994, והשנייה בפברואר-מרס 1995. סגרים ממושכים בתכיפות גבוהה פגעו באטרקטיביות של כוח העבודה הפלסטיני. חקלאים, קבלנים ותנועת המושבים החלו להפעיל לחץ על ממשלת ישראל לקבלת אישורים להעסקת פועלים זרים. הממשלה נכנעה ללחצים אלה, והחל ב-1991 וביתר שאת ב-1993 עלה בהדרגה מספרם של רשיונות ההעסקה שניתנו למעסיקים להעסיק עובדים זרים (רוזנהק, 1999; רוזנפלד, 1999). כך שבתקופת המחקר (1999–2001) ירד מספרם של מהגרי העבודה הפלסטינים החוקיים לכ-35,000 בלבד.

ג. ב-1 ביולי 1994 חזר יאסר ערפאת בראשונה לעזה, והחל באופן רשמי בבניית מוסדותיה של "הרשות הלאומית הפלסטינית". אירוע זה השפיע רבות על מהגרי העבודה, כפי שאטען בתת-הפרק השלישי.

לבסוף אשרטט קווים לדמותם של שלהי ימי אוסלו (1999–2001), שנים שבהן נעצר "התהליך", נוצרה מציאות שבה מוסדו מנגנונים של ריבונות פלסטינית חלקית ושליטה ישראלית נאו-קולוניאלית:

10 אופי האיום במלחמת המפרץ, שהיה איום על שטח ולא רק על פרטים, העמיד את הקבלן ואת פועליו תחת איום אחד. פועלים רבים חשו לא-רצויים ונבגדים וחזרו לעזה. אך פה ושם עוד אפשר לשמוע סיפורים על קבלנים שהשיגו לעובדים מסכות והכניסו אותם לחדרים האטומים שלהם.

11 דבריו של רבין (8.4.1993) בכנסת בנושא זה חושפים את האידאולוגיה שעמדה מאחורי ההחלטה לקיים את הסגר, אידאולוגיה שתפוס מקום מרכזי בהמשך חיבורי: "תכלית הסגר הזה היא ליצור, לא במכה אחת, יתר הפרדה, בלי כל קשר לשאלת התהליך המדיני... כדי לתת תחושת ביטחון למרבית אזרחי ישראל. בהיותם (הפועלים הפלסטינים) פזורים במקומות עבודה שונים בשטח, יצרו את תחושת חוסר הביטחון... לא היה מנוס ליצור את הפרדה, ללא הבחנה מראש של מי שהוא מועד לסכינאות ומי לא" (מצוטט אצל שיפטן, 1999).

- א. מהגרי העבודה הפלסטינים מצאו את עצמם בתחרות קשה עם מהגרי עבודה מארצות אחרות, אשר תפסו את מקומם בתקופת הסגרים. ביניהם היו אף מהגרי עבודה מארצות ערביות, כמו מצרים וירדן.
- ב. הדרישה לשוחד מצד גופים ופרטים ברשות הפלסטינית תמורת השגת האישורים (כ-1200 ש"ח לאישור עבודה) הכבידו על האפשרות לצאת לעבודה בישראל.
- ג. בין השנים 1994-1997 נמדדה ירידה ברמת החיים של תושבי הרשות הפלסטינית. בין ספטמבר 1995 למרס 1997 היה שיעור האבטלה ברצועה 24%-39%, ובגדה - 14%-24.4%. השכר היומי הממוצע בגדה המערבית ירד מתשעה-עשר דולרים בחורף 1997 לשלושה-עשר דולרים וחצי ואף פחות מזה בחורף 1995, וברצועה הוא ירד לסכום זה לאחר שעמד על חמישה-עשר דולרים בשנת 1997 (רוזנפלד, 2000, ע' 170).
- ד. במהלך שבע שנות אוסלו היו הפלסטינים עדים לתהפוכות פוליטיות רבות בישראל ולמדיניות מתחלפת שאינה מאפשרת שינויים והתפתחויות בחייהם. דוגמה לכך אפשר למצוא בעיכוב הגדול ובביצוע החלקי של פתיחת "המעבר הבטוח" בין הגדה והרצועה.
- ה. הקמת הרשות הפלסטינית הייתה כרוכה בקיטוב גובר בחברה הפלסטינית. המונופול על הסחר במוצרים הבסיסיים יצר מעמד המכונה "מתעשרי אוסלו" (קימרלינג ומגדל, 1999; רוזנפלד, 2000, ע' 173), וזאת על רקע ההידרדרות במצבה הכלכלי של שאר האוכלוסייה.
- ו. ביסוס ומיסוד שיח ההפרדה: שנות אוסלו עיצבו מציאות גאו-פוליטית חדשה. תחת מעטה של "תוכנית שלום" נרקמה למעשה תוכנית שכל עניינה היה הפרדה. הסכם אוסלו הצטייר בעיני רבים כהסכם המבקש "להוציא את עזה מתל-אביב" (בנבנישתי, 1999). תפיסה זו מדגישה את משמעותם הסמלית של המקומות ואת קיומו של משא-ומתן מתמשך לגבי המרחק "הנכון" שיש ליצור מ"עזה".¹² לענייננו, השיח לגבי ההפרדה רואה בעובדים סוג של "פתולוגיה", מכיוון שאינם נמצאים "במקום", ומפריים בכך את הסדר החברתי (שיפטן, 1999).¹³ לפיכך, תנועה זו של מהגרי העבודה הפלסטינים, שמסמנת את הקשר, בונה את המקפים ומניחה את המרחב עזה-יפו-תל-אביב, היא מעשה פוליטי, העומד בניגוד למעשה פוליטי אחר - הסכמי אוסלו.

סצנה ראשונה: להיות ביפו

כינויים קקן הפרדה: "דפאווי", "עזתי", ו"ערבי של 48"

כבר בשיחה הראשונה שקיימתי עם מוחמד, עובד מהגדה, נחשפתי למושג "דפאווי". "דפה" משמעה גדה, ודפאווי הוא איש הגר בגדה. אך אין זה כינוי תמים. מוחמד העמיד משוואה ברורה מאוד בהקשר זה. כששאלתי אותו מי המעסיק המועדף עליו - ערבי-ישראלי או יהודי, טען שהוא מעדיף מעסיק יהודי:

12 אידאולוגיה זו זכתה בסיסמה שנוקקה למטפורת המקום, בחזקת "אנחנו כאן, הם שם".
13 אותה תפיסה ממש מתגלמת היום באופן נואש יותר בהקמת התנועה להפרדה חד-צדדית.

"בעל בית ערבי יתייחס אליך כמו דפאוי; בעל בית יהודי יתייחס אליך כמו בן-אדם."
 כששאלתי את חברי מחמוד,¹⁴ שהצטרף אלי, מה משמעות הביטוי, הוא אמר:
 "זה פשוט מאוד, זה בדיוק כמו שאתם היהודים קוראים לנו 'ערבים'. זה אומר אנשים
 עניים, לא משכילים, לא מודרניים."

דברים אלה מצביעים הן על עצם ההבחנה בין "הדפאוי" לבין הערבי הישראלי, והן על אופייה של ההבחנה – "אנשים עניים, לא משכילים, לא מודרניים". דבריו של מחמוד חושפים גם את הממד הכוחני של הכינוי – כמו שאתם היהודים מכנים אותנו, כך אנו מכנים את ערביי הגדה והרצועה. השימוש בכינוי זה אינו מעיד על גיוון או על ריבוי (diversity), אלא על יצירתו של סולם, של מדרג ואי-שוויון (difference) בין הקבוצות. בשיחה עם ג'עפר, עובד מהגדה בישראל, אשר נישא לפלסטינית אזרחית ישראל ומתגורר כיום בישראל, הוא אומר את הדברים הבאים:

- ערביי ישראל מסתכלים עלינו מלמעלה. אפשר לומר שהם רואים בנו אנשים אחרים.
- אחרים באיזה מובן?
- בואי נאמר, כמו אנשים סוג ב' – אנשים אחרים, פחות טובים. אני מעדיף לעבוד למשל עם בעל בית יהודי. בעל בית ערבי-ישראלי זה בעיה. הוא יכול מחר בבוקר להגיד לעובד 'אני לא יודע מי אתה', בשביל לא לשלם לו משכורת. עם יהודי אין דבר כזה, והוא גם מתייחס אליך כמו אל בן-אדם.

תיאור זה חוזר בדיוק מדהים גם בשיחותי עם עובדים אחרים, שמקורם בכפרים קטנים בגדה: הכינוי "דפאוי" שולל ממך את מעמדך כבן אדם.¹⁵ מעשה זה של שיום (naming) מבנה מדרג בשלושה מישורים: הן במישור הכלכלי (ערביי ישראל הם בעלי הבית), הן במישור הפוליטי (הם בעלי האזרחות והזכויות), והן במישור התרבותי (הם חלק מהוויה "מודרנית").¹⁶

בשיחה עם א"ב יהושע מספר הסופר אנטון שמאס כי החליט לעבור להתגורר במשך שנה בבית ג'אלה, בשטחים. יהושע ביקש ממנו שיספר על תחושותיו שם (גרוסמן, 1992, ע' 202):

גרתי ליד בית הבד שם. הניסיון הזה הספיק לי. אחרי השנה הזו אני יודע בבטחה שאני לעולם לא אגור בגדה המערבית... שם זאת לא הגאוגרפיה שלי. לא המפה השכלית, הנפשית והמנטלית שלי. אני בכלל עובד על-פי קודים אחרים. הראש שלי, הדמיון, הרגשות שלי... ומה שהפריע לי יותר מכל בבית ג'אלה הוא הגילוי ההדרגתי שאולי השכן שלי מדבר גם ערבית, אבל זאת לא אותה ערבית שלי. קן ירוק מנטלי, בלתי נראה, אבל מוחשי מאוד, עבר בינינו.

14 מחמוד מתגורר בגליל ולומד רפואה באוניברסיטת תל-אביב.

15 תקופת האינתיפאדה הייתה התקופה היחידה שבה השתנו יחסי הכוחות בין הקבוצות. בתקופה זו נגנו הביטוי "דפאויים", ואתו נגנו גם ההתנשאות והבוז.

16 בשפה הרווחת רבים הכינויים ההדדיים בין הפלסטינים תושבי ישראל לפלסטינים תושבי השטחים. עובדה זו כשלעצמה יש בה כדי לאותת על אי-הנחת הגלומה ביחסים אלה (רבינוביץ, 1993).

שמאס יוצק תוכן לתוך ההפרדה הזאת. זו אינה הפרדה פוליטית בלבד. הוא מסמן "קו ירוק מנטלי". זוהי הפרדה תרבותית: השפה אינה שפתו, וכן הדמיון והרגשות. מיקומם של ערביי ישראל כמעסיקיהם של העזתים ובני הגדה פותח לפנייהם אפשרות להתעמר בפועלים. הבעיה העיקרית היא הלנת שכר או אי־תשלום על עבודה שהתבצעה. חודשים ספורים לאחר היכרותי עם תייסיר ואמין, החליט אמין לעזוב את עבודתו במסעדה, וזאת מסיבות שונות: יחסו של בעל הבית, תחושת חוסר הביטחון הכרוכה בשעות בלתי חוקית בישראל, ותחושת הכלא והמחנק הכרוכה בעבודה במטבח במשך שעות רבות כל־כך.

אמין עזב, ובעל הבית היה חייב לשלם לו משכורת של חודש ימים, אך סירב לעשות זאת. אמין חזר לעזה והמתין שם שלושה חודשים לקבלת אישור. בכל הזמן הזה לא שולמה לו משכורתו. כאשר חזר אמין ליפו לאחר תקופה ארוכה של היעדרות, נפגשנו בשוק והלכנו לשתות קפה יחד. בדרך חלפנו על פני המסעדה. אמין סימן לנו להמתין לו, נעמד בצדו האחר של הכביש, בצד הרחוק מהמסעדה, וסימן בידו לבעל הבית שישב בפתח המסעדה. בעל הבית סימן לו בראשו ושלה את אחיינו (ילד בן עשר) עם 300 שקלים בלבד. מעשה זה חזר על עצמו כמה וכמה פעמים. בתום עבודת השדה עדיין נותרו בידי המעסיק 1,000 שקלים משכרו של אמין.

לכל הנוגעים בדבר היה ברור כי יש כאן מעשה של השפלה ("אני לא הייתי נותן לזה לקרות", אמר לי תייסיר בעת שהמתנו לאמין), וזהו רק מעשה אחד מתוך שורה של שיטות כאלה. במקרה קיצוני יותר, כאב ההשפלה מוצא את ביטויו בשיחה על מגמות הנדל"ן ביפו:

וואללה, אנחנו שמחים מאוד. שיבנו רק ליהודים ולא לערבים הישראלים. אני פוגש אנשים בשוק, אני צוחק עליהם, אני אומר להם - מגיע לכם. למה? את מתנהגת אלי יותר יפה מהם. את מסתכלת עלי מאותו גובה. הם אומרים - עזתי, לך תקנה לי סיגריות, לך תעשה לי ככה. אני אומר להם - אני אמות ואני לא מביא לכם סיגריות. בגלל שאני מעזה אני פחות טוב? לא! אני שונא אותם. אם אני יודע להבדיל בין ערבי לערבי? רק כשהוא מדבר, רק על־פי השפה שלו אני יודע להגיד. הבעיה זה הבחורות, שכבר אי אפשר להגיד ביפו מי יהודיה ומי ערביה. יש פה בלגן גדול מדי. הנה, אתמול הלכתי בשוק, אמרתי למישהו שיש לו בסטה - הנה, יעשו פה קניון ויזרקו אתכם החוצה. מגיע לכם.

דברים אלה מציגים את היחסים בין מהגרי העבודה העזתים לבין ערביי יפו כעוינות של ממש. השיטות הכוחניות שערביי יפו מפעילים כלפי העובד מהרצועה נתפסות כסוג של השפלה, ולכן הן מעוררות התנגדות נחרצת, המובעת כאן הן כסירוב לקנות למענו חפיסת סיגריות, והן כתמיכה באימפריאליזם הנדל"ני ביפו, גם אם משמעותו נישולם של ערבים על־ידי יהודים.

חשוב להדגיש שנושא הלנת השכר וההתעמרות על רקע של יחסי העבודה אינו מאפיין רק את המעסיקים הפלסטינים־היפואים. במהלך עבודת השדה נחשפתי להלנות שכר ומסכות של השפלות גם מידי מעסיקים יהודים. עם זאת, מהגרי העבודה הפלסטינים נתנו משקל רב יותר בדבריהם לסיפורים על מעסיקים מקרב ערביי יפו. ייתכן שהדבר נובע מהציפייה שלהם ליחס אחר דווקא "מאחיהם הפלסטינים", ועל רקע הציפייה גדלים האכזבה והתסכול.

ייתכן שזה נובע מחשיפתם הגבוהה יותר של השב"חים (שוהים בלתי חוקיים), העובדים בעיקר ביפו, למעסיקים מקרב ערביי ישראל.¹⁷

המעסיקים המקומיים אף אינם נרתעים מלהפעיל פיקוח קולקטיבי על מהגרי העבודה הפלסטינים, אגב ייחוס תכונה סטראוטיפית לקבוצה כולה, וטוענים – "אלה אין בהם אמונה". פיקוח מעין זה מצאתי באחת המסעדות הפופולריות ביותר ביפו. כאשר ניגשתי לבעל המסעדה כדי לבקש את אישורו לשהות במקום ולשוחח עם העובדים, הכניסו אותי דרך מסדרון מפותל לחדר קטן, הסגור בדלת פלדה עבה במיוחד. בחדר זה ישב בעל המסעדה ליד שולחן עבודה, ומסביבו ניצבו כמה וכמה צגי טלוויזיה במעגל סגור, שבאמצעותם התבונן בעובדים בכל פינות המסעדה, מהמטבח ועד המסעדה עצמה. אחרי שהתפטר ממסעדת החומוס שעבד בה, עבר אמין לעבוד במסעדה זו. בשיחה בינינו חשף את לבטיו לגבי מקום העבודה הזה. מן הצד האחד, טען, שעות העבודה מסודרות וזהו "מקום עבודה מסודר". אך מן הצד האחר –

"יש שם את המצלמות איפה שאתה הולך. אחד רושם שם חשבון על השני, ובעל הבית לפעמים נותן למישהו עוד קצת כסף שיגיד לו מי מהעובדים עושה משהו (רע). עושה להם כמו שהישראלים עושים משתפי פעולה."

דבריו של אמין חושפים את המתרחש במסעדה, אך יתרה מכך, הם מציבים את הערבי-היפואי ואת היהודי-הישראלי באותו צד של המתרס במשימת הפיקוח על הפלסטינים תושבי הרשות הפלסטינית: הישראלים זקוקים למשתפי פעולה במישור ה"ביטחוני", ואילו היפואים זקוקים להם בשוק העבודה.

מה הוא אופייה של ההפרדה? מאילו חומרי בניין עשויות לבניה של הגדר?

תייסיר: הם חושבים שאנחנו מדרום אפריקה או מהירח. תשמעי משהו הכי מצחיק, שפועל אחד סיפר לי שקרה לו בטירה: הוא עבד עם ערביי-ישראלי, ובאה השעה של ארוחת הצהריים, אז האישה הביאה לפועל צלחת עם אוכל והיא מסבירה לו – זה בשר וזה אורז. יש לכם כזה בעוזה? [פורץ בצחוק] מה הם חושבים, שבאנו מהעצים? שאנחנו לא יודעים מה זה אורז ומה זה בשר? מה עשה הפועל, לקח את הצלחת וזרק לה הכל בפנים.

איזה תוכן נוצק בגבולות שבין הקבוצות השונות? מהו טיבו של ההבדל? כאשר מהגרי העבודה הפלסטינים מרצועת עזה מתארים את מערכת היחסים עם ערביי יפו, הם משתמשים לא פעם בדימויים הלקוחים מן המתח בין עולם ראשון לעולם שלישי. הסיפור של תייסיר הוא דוגמה לכך. להבנתו, אשת המעסיק פעלה באופן משפיל כלפי הפועל, ושאלתה אינה

17 דוגמה נוספת לביטוי של חוסר סולידריות: בחורף 1999 שהו ביפו מאות עובדים מצריים וירדניים. שהותם יצרה תחרות קשה לעובדים הפלסטינים, אשר עלות העסקתם גבוהה מזו של המצרים והירדנים. להפתעתי, למדתי משיחות עם מעסיקים יפואים שהם מעדיפים את עבודתם של האחרונים על פני "אחיהם הפלסטינים". יכולנו להבין העדפה של תושבי הרצועה והגדה כאקט של סולידריות עם "אחיהם", אך ההפך הוא הנכון – העובדים המצריים זוכים לפופולריות גבוהה.

שאלת תם, אלא מעשה של התנשאות. בהקשר זה קל להבין את תגובתו של הפועל כמעשה של התנגדות.

עמדה זו מיוצגת גם בדימוי של "עוה" בקרב תושבי הגדה. שאלתי את מהגרי העבודה מן הגדה אם ביקרו אי פעם בעוה ואם היו רוצים לבקר שם. התשובה הבאה היתה התשובה הפופולרית:

- תגיד לי, ג'עפר, ביקרת פעם בעוה?
- לא, אף פעם לא הייתי שם. אין לנו משפחה שם, ואין לנו כלום עם עוה.
- היית רוצה להיות שם?
- בשביל מה?
- בשביל לטייל, בשביל להכיר.
- כן, למה לא? אם תהיה הודמנות, אז למה לא?
- מה אתה יודע וחושב על עוה?
- עוה הכל קשה, החיים קשים, אנשים קשים, הכל בלחץ שם. אין אפשרות לבוא וללכת כמו בשטחים. ונגיד הכפר שלנו, על שטח יש 10 אלף איש. אם היה בעוה, היה עליו לפחות פי 5 אנשים. החיים שם יותר קשים. גם יש שם אנשים שבמלחמה הראשונה (48') ברחו לשם, אני לא יודע איזה מילה להגיד. יש שם גם הרבה כאלה. אלא המקומות שהתחילה בהם האינתיפאדה - בלאטה, חאן-יונס וג'בליה - שם הלחץ על החיים של האנשים גדול יותר. וזה גם אנשים עם ראש קשה.
- כי החיים שלהם קשים?
- כן, אבל זה קשור אחד בשני. תיקחי לדוגמה מישהו עולה מרוסיה שמגיע לארץ וישראלי ותיק. החיים של העולה קשים יותר, נכון? אין לו בית ועבודה ושפה והכל קשה ויש הבדלים הרבה, אבל העולה עושה ועושה והוא מסתדר. האנשים האלה, בבלאטה, ג'בליה, הלג'אין [הפליטים] לא עשו בשביל עצמם, את מבינה?

ג'עפר מבטא כאן את הדימוי הרווח של עוה: הכל קשה, לחוץ וצפוף. ההשוואה לעולים החדשים מעניינת מאוד: בניגוד לעולים, הפליטים מתנהגים לטענתו על-פי הדימוי האוריינטלי - אנשים סבילים, שפשוט "לא עושים למען עצמם".

באחד מביקורי ביפו אמר לי אחיו של בעל המסעדה:
 אין כמו העובדים העזתיים, הם יודעים לעבוד קשה. אבל מה, במזון, במסעדות - יש אתם בעיה, כי יש מהם ריח לא טוב.

מכל ההשגות לגבי העזתיים ככוח עבודה, ציין הדובר את הריח כגורם מפריע. אין זה ציון תמים. זהו ציון אשר מתייחס לסטראוטיפ הרווח ביותר של המזרחי, של בן העולם השלישי: על משקל "המזרח מלא מיקרובים" (עוה, 1992).

דברים דומים שמעתי מפיו של בעל מכולת בשוק:
 אני פעם אחת הייתי בעוה, ומאז נשבעתי שאני לא חוזר לשם יותר. הכל קשה. מחסומים, זמן, ואישורים והכל מסרית. בסוף היום כל הפועלים חוזרים מהעבודה ואת לא מאמינה איזה ריח עולה משם.

במאמרה מונה כוזם (1999) את המאפיינים העיקריים של המעשה, שהיא מכנה אותם "חבילת אוריינטליזציה": האדריכלות (רחובות צרים ומלוכלכים לעומת רחובות גדולים ורחבים), הלבוש (מסורתי מול מודרני), השפה, העיסוק, גדל ומבנה המשפחה והחינוך (צורה, מספר שנים ותכנים).

קל לזהות את הבנייתה של חבילת אוריינטליזציה כזאת בשדה המחקר הנידון: עזה נתפסת כמקום צפוף, ש"ביוב זורם ברחובותיו", ולכן המקום ואנשיו מדיפים ריח רע. עזה היא המקום שממנו מגיעים הפועלים המועסקים בעבודות השחורות ביותר. בשיחה עם קבלן ישראלי-יהודי שמעתי את הדברים הבאים: "העזתים נשארו חזקים בעבודה בבניין, אבל עכשיו הם יצאו מהעבודות של הסוף, העבודות של הפיניש, כי הם לא יודעים לעשות עבודה נקייה, אז לשם אני לוקח סינים." ומה בנוגע למשפחה?

בעזה יודעים רק להביא ילדים, ואללה יסתור, איך שהם מתנהגים לנשים שלהם – שמים אותם בבית כמו בבית כלא, אמר לי בעל מכולת בשוק ביפו.

סבירסקי (Swirski, 1989) טוען כי תהליך יצירת ה"אוריינטלי" כטיפוס חברתי יוצרת אותו בזמנית גם כפרולטריון: העיסוק של הפועלים הוא חלק מהדימוי שלהם כ"עזתים", והדימוי שלהם כ"עזתים" הוא מה שיוצר את מבנה ההזדמנויות בשוק העבודה הישראלי. בכך מצביע סבירסקי על המרכזיות של הממד המעמדי במעשה האוריינטליזציה. האתנוגרפיה שהוצגה לעיל כרוכה בבסיסה ביצירת הבדל ובסטראוטיפיזציה. יצירת הבדל נתפסת כתנאי הראשון של השליטה הקולוניאלית (באבא, 1995; Chatterjee, 1993) ובאה לידי ביטוי בדימויים ובמנגנונים שונים של הפעלת כוח. ה"סטראוטיפ" הוא אחד מהם (באבא, 1995; Bauman, 1991). "ההתנהגות הזאת [של השליט הקולוניאלי] מסגירה נחישות להפוך את הנתין למושא, להטיל סגר, לכלוא, להכביד עול. ביטויים כמו 'אני מכיר אותם' או 'כאלה הם...' מעידים על הצלחה מרבית של תהליך האובייקטיפיזציה. מצד אחד מצויה תרבות שניתן לזהות בה תכונות של דינמיות, צמיחה ועומק. בתרבויות הקולוניאליות, לעומת זאת, אפשר לגלות רק מאפיינים, ממצאים מסקרנים, חפצים, אך לעולם לא מבנה" (Fanon, 1970, p. 44, מצוטט אצל באבא, 1995, ע' 157). על-פי סעיד, אוריינטליזם הוא צורת חשיבה על המזרח "על-ידי הצהרת הצהרות בנוגע אליו, אֶשְׁרור עמדות לגביו, שליטה בו, הבנייתו מחדש והשגת סמכות עליו" (Said, 1978, p. 3). סעיד מדגיש בעבודתו את האוריינטליזציה כצורת שליטה. אך מובן נוסף של כוח הכרוך במעשה האוריינטליזציה הוא ביצירת משמוע עצמי (self discipline) בקרב קבוצת המיעוט. כך נחשף לפנינו כוחו העצום של המעשה: את תרחיש המאבק תופס תהליך מואץ של "תרבות", אשר בסופו קבוצת המיעוט "זוכה בפרס" – אינטגרציה.

בעבודתו העוסקת בשיח על הכפר הערבי כותב אייל (1993): "אינני מסתפק אף בטענה כי בתור פרקטיקה של כינון זהות ישראלית, המזרחנות מרחיקה ומוציאה את הערבים מחוץ לגבולות הקולקטיב. חשוב לי להדגיש כי בתהליך של כינון זהות ישראלית, המזרחנות היא פרקטיקה של שיח שבה היהודים מפקחים על עצמם, כי כאשר היהודי דובר את השיח המזרחני הריהו נפרד מתוך כך מן המזרחי והמסורתי שהוא עצמו מרחיקם, ובתוקף כך מכונן את עצמו כנתין של אופן שליטה מסוים" (ע' 41). בהקשר הישראלי, אייל מבהיר משמעות נוספת של מעשה ההבדל, שמכונן ומשומר בשיח המזרחני: "מזרח"

ו"מערב" אינם צירים חיצוניים לפרט. נהפוך הוא. ה"מזרח" וה"מערב" נוכחים בזהותם של הישראלים ושל הפלסטינים. נוסף על כך אין כאן דיון חד-כיווני בכוח. אין כאן רק "מערב מחסל ומזרח מחוסל" (מלמן, 1998, ע' 80), אלא מושא שליטה כפול של השולט בעצמו וב"אחר".

אם טענתי שהפלסטינים אזרחי ישראל מפעילים "פרקטיקות של אוריינטליזם" ובכך ממציאים את תושבי הרשות כאובייקט מוכפף, הרי שהצעתו של אייל מאפשרת לראות את הפרקטיקות עצמן כדרך למשמוע עצמי. אוריינטליזציה כ"משטרת מחשבות" פנימית, אשר שמה את הפלסטיני-אזרחי ישראל תחת פיקוח, שתכליתו היא "היפרדות מן המזרחי שהוא".

סצנה שנייה: להיות בתל-אביב

הדו-ערכיות שהיא מנת חלקם של אנשי הגבול, של "הנוסעים" במרחב השלישי, מגיעה לשיאה בחוויה ה"תל-אביבית" שלהם. כינויים המשפטי-ביטחוני – שב"חים (שוהים בלתי חוקיים) – מבטא בצורה הטובה ביותר את המורכבות של מצבם, כאלה ש"אין להם מקום" בתל-אביב.

הערים הערביות בישראל משמשות ערי מקלט למהגרי העבודה הפלסטינים, שכן הן מאפשרות להם להתמוג ולהיבלע במקום בלי לעורר את מורת רוחו של היהודי השולט. אך כאשר מדובר בתל-אביב, "מורת הרוח" תעמוד במרכז הדיון. מהגרי העבודה, ועמם גם מהגרי העבודה הפלסטינים, "הביאו את הגבול פנימה"¹⁸ ובכך מוצעת דרך נוספת להאיר את מושג הגבול: הגבול כסמן לסוג מסוים של יחסים, שמביא אתו את המאפיינים של "הסכסוך הלאומי" אל תוך המרכזים העירוניים.

"אני רוצה לראות פה הרבה אנשים עם כאפיות על הראש ועם הג'לביות שלהם", אמר לי אבו-אהלאם, כשהוא מציג את פרשנותו ל"מזרח תיכון חדש". אותם אנשים "עם כאפיות על הראש" לא רק יביאו את כספם המזוקק מנפט, אלא ישנו את תוואי הנוף האנושי (ethnoscape) הישראלי, שינוי שבאבא כינה אותו *third worlding*¹⁹ של המרכז (Bhabha, 1994, 1995b; Rouse, 1991), וראה אותו כאחד הביטויים המדאיגים ביותר מבחינתו של השולט.

הסיטואציה הקולוניאלית מכילה בתוכה שליטה כלכלית, פוליטית ובעיקר תרבותית: "מקוריותו של ההקשר הקולוניאלי נעוצה בעובדה שמבנה התשתית הכלכלי הוא גם מבנה העל... אתה עשיר מפני שאתה לבן, ואתה לבן מפני שאתה עשיר. לכן, בכל פעם שעוסקים

18 ביטוי משמעותי לתפיסה זו בהקשר הישראלי היא נוכחותו של משמר הגבול בערים המעורבות בישראל. ההחלטה להביא את משמר הגבול למקומות אלה מחזקת את תפיסת הגבול כסוג של יחסים, ולא רק כישות פיזית, המפצלת מרחב גאוגרפי נתון. מהגרי העבודה הפלסטינים חדרו אל תוככי העולם הראשון והנכיחו בכך את ה"גבול": אינטראקציות המזוהות כאינטראקציות של "קצה" אל תוך המרכז.

19 כך נוצרו בקיעים בתוך המבנים שמונחים בבסיסו של המרכז. גם Rouse (1991, ע' 17), כמו באבא, מדבר על "פלישת העולם השלישי לעולם הראשון" ועל "פריפרליזציה של המרכז".

בבעיה הקולוניאלית, צריך למתוח מעט את הניתוח המרקסיסטי" (Fanon, 1969, p. 31), מצוטט אצל באבא, 1995, ע' 157). כך מערך הכוחות הקולוניאלי מזמן מצבים שבהם "בעל הבית", כלומר בעל השליטה הפוליטית, הוא גם המעסיק שלך. אפשרויות השליטה בסיטואציה כזאת כרוכות בנתינות הכפולה הזאת, ומספקות וריאציות שונות של שליטה. באמצעות ניתוח החוויה ה"תל-אביבית" אטען כי אפיון מערכת היחסים הדיאלקטית בין היהודים לפלסטינים מאשרת את הרלוונטיות של חקירה במושגי "עולם ראשון" ו"עולם שלישי": היחסים בין שני הקולקטיבים מכילים בו-זמנית התנגדות וביקורת לצד חיקוי ותשוקה. ניגודים אלה יכולים להתקיים במקביל, שכן השהות בתל-אביב מזקקת מן העובדים הפלסטינים את כישוריהם החקייניים כאנשי גבול.

כבר במעשה הראשון של חציית הגבול – בעצם השהייה בתל-אביב – נחשפות תכונותיהם כאנשי גבול. עובדי הגירה אחרים חשופים לחלוטין למדיניות הגירוש של ישראל בשל המראה "המסגיר" שלהם, אך העובדים הפלסטינים נהנים ממרחב תמרון: לרוב הם נעצרים ביפו על-ידי משמר הגבול, אך לעתים גם על-ידי המשטרה. בהדרגה נחשף לעיני אופן ההתמודדות שלהם עם מעצר בלתי צפוי: רבים משננים פרטים של חברים או מכרים פלסטינים תושבי הארץ, ומזדהים כך לפני השוטר. בדיקה של השוטר מול מסוף המשטרה אכן מאשרת את קיומו של אדם כזה. מבדיקה שעשיתי בסנגוריה הציבורית, זוהי האסטרטגיה הנפוצה ביותר בקרב עובדים פלסטינים שנתפסים. כך שרבים מהם מובאים בסופו של דבר להארכת מעצר לפני שופט בגין שהייה בלתי חוקית, הכשלת שוטר והתחזות.

הפופולריות של אסטרטגיה זו פגעה ביעילותה. לכן, מהגרי העבודה הפלסטינים משכללים את הראיות התומכות בסיפורם. לרשות השוטרים עומדים כלים מעטים בלבד להבחין בין עזתי לבין תושב יפו או טירה, אף-על-פי שהפלסטינים עצמם מסוגלים לעשות זאת על נקלה. הכלי היחיד שעומד לרשותם של העובדים הפלסטינים הוא "בחינת העברית", כלומר, עצם ידיעת העברית מסייעת בידם להציג את עצמם כ"בני המקום".

דרך חשובה ומעניינת נוספת היא הפגנת ביטחון עצמי:

כדי שהוא יאמין לך שאתה מפה, אתה צריך לעשות לו 'שופוני' [להפגין ביטחון עצמי]. אם הוא שואל אותך – להחזיר לו שאלה. אם הוא אומר לך "תחכה", ישר להגיד לו – אני לא מחכה, מה אני, עזתי? כי הוא יודע ואני יודע – ישראלי לא מחכה, רק עזתי מחכה.

התשוקה

אבו-אחלאם: כשאני אומר שלום, אני מתכוון שכל אחד יוכל להיות חופשי, לא לעמוד על המחסום: איפה הרישיון שלך? אני רואה את עצמי כמו חשוד כשאני נכנס לישראל. רואים פרצוף ערבי אומרים – הופ, תעמוד פה. למה שאני אעמוד? אין לי שום תיקים. אני רוצה להיות כמו כולם, בטוב, בשלום, חופשי. שאני רואה את עצמי יכול להיכנס לדיזנגוף, לאלנבי, להסתובב לראות. אני רוצה לראות את הטעם של החיים שלי. שלא יהיה לי פחד להסתובב: ככה נכנס לבית קפה של יהודי עם חברים שלי, בנוח. בלי להרגיש – הנה, מסתכלים עלי. רוצה ללכת לדיסקוטק ליהנות.

כמו שאני נוסע לאמריקה. פה אני לא נהנה, כי כולם מסתכלים עלי - הנה ערבי. [כל ההדגשות שלי - מ"א]

אבו אחלאם, תושב הגדה, דיבר שוב ושוב על תשוקתו להיות חלק בלתי נפרד מהחוויה התל-אביבית, אבל אף-על-פי שהוא עובד ביפו תקופות ממושכות, הוא אינו "נוסע לתל-אביב", משום שלטענתו הוא אינו חש שם טוב.

כיצד נראית תל-אביב מהתנועה בציר שכם-יפו? מדבריו של אבו-אחלאם עולה כי ישראל בשבילם היא תל-אביב, ותל-אביב היא "דיזנגוף" ומועדונים. רק שם אפשר לטעום את "טעם החיים".

עובדים רבים חזרו והזכירו את תחושת החופש; "פה אני חופשי", הם חוזרים ואומרים, "אני יכול להסתובב". יש להדגיש שמעטים מבין מהגרי העבודה מעזה מגיעים לתל-אביב. אפילו עובדים מהגדה בעלי תעודות זהות כחולות (בזכות נישואין עם פלסטיניות אזרחיות ישראל) ממעטים להסתובב במרכז העיר, בגלל נוכחותה המוגברת של המשטרה שם.

כך מובנית הדו-ערכיות של הנשלט כלפי השולט: אם סעיד העניק לשיח את ה"כוח" וה-domination, באבא העניק לו את ה"חיקוי" וה"תשוקה" (Sharpe, 1995). הדו-ערכיות מאפשרת לנו לבחון את החוויה הקולוניאלית במושגים של מתח. הבחור הצעיר העזתי שמועסק בישראל אינו חווה רק חוויה של כפיפות פוליטית בשל המפגש עם "זרועות השלטון": משמר הגבול, החיילים במחסומים ומנגנונים בירוקרטיים של הענקת אישורים. הוא אינו חווה רק חוויה של כפיפות כלכלית מתוקף הלנת שכר, פגיעות בעבודה וניצול. הוא חווה גם חוויה של שחרור, המוענקת לו מתוקף פעילות והתבוננות (גם אם משולי השוליים) על פרקטיקות דמוקרטיות-ליברליות בפעולה: משפטים פומביים של אישי ציבור ססרו, ²⁰ דיונים מתלהמים בכנסת (כך נהפך ערוץ 33 לערוץ פופולרי בקרבם), בחירות שבהן השלטון גם מתחלף ונגישות לאתרי בילויים.

אך כרעיון, כאידאולוגיה וכמושא תשוקה, להיות חלק מהחוויה הישראלית משמעו להיות "מודרני", כפי שמעיד צאלח:

תייסיר: נגיד הממשלה הישראלית תיתן לך בית פה, בישראל. אתה תביא את כל

המשפחה שלך לפה? אתה מוכן?

צאלח: אין לי בעיה. מת לבוא לפה.

מירב: הרבה עובדים שדיברנו אתם אומרים שנשים ומודרניות לא הולך טוב

ביחד. שישראל טובה לגברים.

תשובה: זה כל אחד עם המחשבות שלו. אני מחשיב את עצמי מודרני. יש אנשים

אוהבים להיות סגורים ויש אנשים מפותחים. איפה שיש התקדמות מתקדמים.

הצהרתו של צאלח, "אני מחשיב את עצמי מודרני", מבטאת את רצונם של מרבית מהגרי העבודה הפלסטינים להצטרף ל"אורח החיים המודרני", בלי לוותר על הקודים התרבותיים שלהם. באותו מפגש עם צאלח ניהל תייסיר את השיחה. בתום השיחה ביקשת מהם להפוך תפקידים ולאפשר לצאלח "לראיין" את תייסיר:

20 משפטים שהגיעו לשיאם בתקופת עבודת השדה, במיוחד משפטו של הנשיא לשעבר ויצמן וראש-הממשלה לשעבר נתניהו.

צאלח: מה אתה מעדיף, להיות עם הישראלים או עם ערפאת?
 תייסיר: בשבילי, אני רוצה להיות עם הישראלים. אני רוצה להרגיש עצמי עם
 דמוקרטיה, אני רוצה ללכת לכל מדינה לטיול, בלי שאני אחכה חודשיים. אני
 רוצה להיות חופשי. גם היום אני יכול להיות חופשי. אם יהיה לי כסף לעורך-דין
 והכל, אני אוכל לנסוע לאן שאני רוצה, אבל בתקופה שלנו רק כסף מדבר. וגם
 בכל מקום בעולם, אם אתה חי מעל חמש שנים, נותנים לך אזרחות. פה זה
 לא הולך. אם אתה ערבי עזתי, לא יתנו לך אזרחות. אפשר להגיד שאני חי פה
 שנים-עשרה שנה ולא נותנים לי אזרחות.

התחושה של "להיות עם הישראלים" כרוכה בחופש, בתחושת שייכות למדינה מודרנית
 ולחברה מודרנית. דבריו של תייסיר מייצגים בעת ובעונה אחת את היהודים כמושא של
 חיקוי ותשוקה, וכמושא של ביקורת ולגלוג: "אני חי פה כבר שנים-עשרה שנה ולא
 נותנים לי אזרחות." דו-ערכיות זו תחזור בצורות מגוונות שוב ושוב.
 המקום הגדול של המודרנה, התגלמות ה-city, היא הטיילת בתל-אביב. הטיילת, על
 בתי-הקפה שלה, התיירים, מהמרי הקלפים, מתופפי התופים, וסוחרי הגראס שלה, היא
 המופע של המודרניות. אם יפו היא חצר האחורית של המודרניות, הרי הטיילת היא חלון
 הראווה שלה. לא רבים ממהגרי העבודה הפלסטינים (השב"חים) מרשים לעצמם לפקוד את
 המקום, בשל הנוכחות המשטרית המוגברת באזור, אך אלה שעושים זאת גאים בכך
 מאוד. אחרי כל ביקור כזה הם חוזרים מלאי חוויות.
 באחת הפגישות שקיימתי אחרי יום העצמאות סיפר לי אחד מבני שיחי שביום העצמאות
 הלך לטייל בטיילת:

חבל שלא היית. היה נהדר. היו שם הרבה דברים מצחיקים. היו אנשים דתיים עם
 שערות מהלחיים וכיפות גדולות על הראש, ששרו ורקדו. אני ואסי עשינו בעיות
 אצל כל אלה שמהמרים בקלפים, כדי שאף אחד לא יהמר אצלם. כשהשמש
 ירדה, הלכנו לפינה של הטיילת, איפה שאנשים מתופפים על תופים. הייתה שם
 בחורה אחת, יימח שמה, כמו גבר משחקת כדורגל, הולכת ובאה. אבל שרה מאוד
 יפה, והיא שרה שם שירים.

בריאיון המצולם שערכנו תיאר אמין את תחושתם של מהגרי העבודה מעזה שזה
 מקרוב באו:

למה לא רואה דבר כזה בעזה, בעזה הולכים שעה עשר יושן. אבל פה, פותחים כל
 הלילה, לא יושנים, מטיילים ועושים מה שבראש שלכם. יעני, רואים משהו, לא
 רואים אותו בעזה. מישוהו בא חדש מעזה מסתכל, אומר - 'וואי, וואי, מה זה?'
 הולך לחולון, הולך לבתי-ים, אומר - ראיתי ככה וככה. אין דבר כזה בעזה.

הטיילת (בעיקר זו של בתי-ים וזו של תל-אביב) אטרקטיביות מאוד. על-פי הבנתי,
 זהו המקום שבו הם חשים קצת תיירים, שם הם קרובים ביותר לתחושת החופש במובן של
 חופשה (vacation), חופש ממחויבות הכרוכה בהיותם גברים בסביבה פטריארכלית. כאן,
 בטיילת, הם נהנים מתחושה של חו"ל. קיימות עדויות רבות למרכזיות של הטיילת ולהיותה
 מחוז חפץ בעיני הפלסטינים: מדי יום ישיבי בבוקר פקדו את הטיילת עשרות אוטובוסים
 מהגדה ומאות מטיילים-מבקרים, בעיקר בחלקים הדרומיים של הטיילת, בואכה יפו.

עובדה נוספת שעובדים פלסטינים רבים הזכירו באוזני בלוויית קריצה היא שכמעט מדי ערב אפשר לזהות בחנייה לאורך הטיילת רכבים מפוארים עם לוחיות זיהוי של הרשות הפלסטינית; אלה הם בכירים ברשות הפלסטינית, אשר ניתנת להם רשות כניסה (מעזה) עם הרכבים. בעיקר אהובה עליהם מסעדת "יטבתה". כך, כשהטיילת מצד אחד ו"יטבתה" מהצד האחר, הפלסטינים מרפרפים בין שני מופעים משלימים של "ישראליות": האורות, הים והנשים היפות מצד אחד, ומן הצד האחר – הקיבוץ, השדות החרושים וקערות גדושות ירקות "ישר מהמשק".

סצנה שלישית: להיות בעזה

הערב כבר ירד, ואנחנו עדיין בעזה. המרצדס ששכר תייסיר דוהרת לעבר מחסום ארו. הפלאפונים שלנו מתחילים לצלצל, האימהות שלנו דואגות. אנחנו מבטיחים להן (בחוסר רגישות משוע) שנחזיר צלצול ברגע שנעבור את המחסום. סוהיל מביט בנו בחיוך סלחני ואומר: "אתם תכף יוצאים מפה החוצה. ומי דואג לנו, שאנחנו נשארים כאן בחושך לבד?"

רצועת עזה הייתה אחד מאתרי השינוי המובהקים ביותר בעקבות הסכמי אוסלו. שטחה הקטן יחסית וההומוגניות הדמוגרפית (היחסית) אפשרו ל"אדריכלי אוסלו" לממש על אזור זה את חזונו, כמעט כמו במעבדה. כך, במסגרת "עזה ויריחו תחילה", הייתה עזה לאתר הראשון שכוחות צה"ל התפנו ממנו, המרחב הראשון שיושם לגביו עקרון ההפרדה בדמות גידור הרצועה והקמת מחסום ארו. עזה אף נהפכה לאתר הראשון שבו "המזרח התיכון החדש" היה אמור לרקום עור וגידים בדמות אוזרי תעשייה שיוקמו על קו התפר, כדוגמת ארו וקרני. אך החשוב מכל – עזה נהפכה לאתר הראשון והמובהק הנתון לשליטת הרשות הלאומית הפלסטינית.

בחלק זה של החיבור אבקש לעמוד על משמעויותיהם של כל אחד מהמהלכים הפוליטיים-כלכליים שתיארתי לעיל, מנקודת מבטו של מהגרי העבודה. אפתח ביחסם לגידור המרחב ולהקמת מעברי הגבול כדרך להקמת מדינת לאום מחד גיסא ולהעמקת מגמות נאו-קולוניאליסטיות מאידך גיסא.

אחר-כך אעמוד על תפיסת הגבול של מהגרי העבודה הפלסטינים, הרואה ב"גבול" טווח גבול ולא קו גבול. לבסוף אנסה לעמוד על תביעתם הדיאלקטית של מהגרי העבודה הפלסטינים למדינה בלי גבולות.

הקמת קו גבול

ניתוח יחסם של העובדים הפלסטינים לעזה ממחיש בצורה הקיצונית ביותר את השניות, את הדו-ערכיות ואת העובדה שתודעתם היא תודעה חסרת בית. מחד גיסא, עזה היא הבית: שם משפחתם, שם נולדו ושם נולדו ילדיהם. ומאידך גיסא, בעקבות השיטוט במרחב השלישי הפנימו את עזה כ"עולם שלישי", ובעקבות הסכמי אוסלו גם כ"בית כלא אחד גדול". לפיכך, שיאה של השניות הוא בכך שביתך הוא גם בית-כלאך.

זהו אחד המקרים שבו ההזדהות והזהות של קהילה או של ציבור מסוים אינם מתווכים באמצעות מרחב מחיה מוגדר, גם כאשר מרחב מחיה זה הוא "ביתם". כפי ששואל חזן (1998) – מהם גבולות שדה המחקר בשכונת שיקום, שאנשיה אינם מזהים עצמם באמצעות המרחב הפיזי המכונה "בית"?

הם חווים את עזה כמקום בודד מאוד. לגדה המערבית יש קשרים עם ירדן ועם ישראל, אך בעזה הם מבודדים מקשר עם כל העולם הערבי ועם ישראל. הקמת קווי הגבול העצימה את התחושה הזאת.

בפתח החיבור תיארתי פוליטיקה של הבדל, המושתתת על אוריינטליזציה של ציבור מהגרי העבודה העזתיים. דימויים אלה שולטים ביד רמה בייצוג של עזה. כשביקשתי מן העובדים לתאר את סביבת מגוריהם, חזרו רבים מהם ואמרו:

אומרים לנו שעזה תהיה הונג-קונג של המזרח התיכון, אבל בינתיים זה כמו הודו שם.

אך הדימוי המרכזי, שהלך והתפתח עם הזמן, היה הדיבור על עזה כבית-כלא. תחושת הסגר עמדה במרכז הדיון רוב הזמן. במקביל להחלטות הסכמי אוסלו והתגברות שיח ההפרדה ראו מהגרי העבודה הפלסטינים כיצד פרקטיקות קולוניאליסטיות הוחלפו בפרקטיקות נאו-קולוניאליסטיות, כיצד עזה הולכת ונסגרת, וכיצד נוצק תוכן חדש במושג "ריבונות", שנהפך רק לסגר מסוג חדש (Khalidi, 1997, p. 5).

מחסום ארו, 4:30 בבוקר. תייסיר מנהל את השיחה עם עאבד, המוכר לשנינו מהשוק ביפו, שם הוא חולק באסטה עם פלסטיני אזרחי ישראל:

- אתה רואה את הבעיות וכל יום אותו דבר פה. כמו שאתם רואים באים, עומדים בתור, שעה, שעתיים, עומדים בתור. וגם כשגומרים את העבודה, אותו דבר.
- מה השתנה באוסלו?
- לפני אוסלו היה יותר טוב. לא היה טוב, היה מצוין. היה טוב מאוד. לא היה מחסום ככה, לא היה מחסום, היינו נכנסים באוטו, נוסעים לישראל וחוזרים. לא היינו עומדים ככה. מה עשה לנו אוסלו? אנחנו חזרנו עשר שנים אחורה אני חושב. [ההדגשות שלי - מ"א]

כחלק מהסכמי אוסלו והקמת הרשות הפלסטינית, הוחלט לגדר את רצועת עזה ולבנות את מחסום ארו. מחסום ארו נמצא בשליטה ישראלית, והוא משמש צוואר בקבוק ביטחוני ליוצאים מן הרצועה.²¹ הפיקוח בדרך זו יעיל למדי, והיציאה נהפכה למשימה מורכבת.²²

21 מהגרי העבודה הפלסטינים מורשים לצאת לתחומי ישראל רק אם ברשותם אישור יציאה בדמות כרטיס מגנטי. במחסום הם ממתנינים בשורות-שורות, שם הם עוברים במעבר גלגלת, עד שהם מגיעים לתא שבו יושב חייל. בתא יש מתקן שדרכו הם מכניסים את "המגנט", תמונתם ופרטיהם מופיעים על המסך, החייל מזהה אותם והם יוצאים לישראל, רגע לפני כן בודק את גופם חייל אחר, הניצב בסוף כל טור של ממתנינים.

22 לתהליך זה יש משמעות מעשית על חיי היומיום שלהם: רבים ממהגרי העבודה הפלסטינים מעדיפים

מחסום ארוז, 4:30 בבוקר; תייסיר מנהל את השיחה. בן-שיחו מעדיף לא להזדהות ("השם לא חשוב"):

תייסיר: לפני אוסלו גם היית נכנס לתל-אביב? איך היה המצב אז?
תשובה: היה הרבה יותר טוב. לא היה לנו קשה להיכנס לישראל לעבוד, אין בלגנים, לא היינו עומדים ככה במסלולים. לא היה בלגן ככה. היינו עוברים דרך נחל עוז ודרך פה.

תייסיר: מה המצב עם הרשות הפלסטינית?

תשובה: מצב שאין להם כסף.

תייסיר: רק כסף זה הבעיה שלכם?

תשובה: כטה, בעיה שלנו זה כסף, מה שחשוב זה פרנסה של כל בן-אדם.

תייסיר: אבל שומעים שיש להם המון כסף מכל המדינות.

תשובה: אנחנו לא לוקחים כלום מהם. מעניין אותי באיזה מצב אני, תושב. לא רואים את הכסף הזה.

תייסיר: לא מסדרים לכם שם עבודה בעזה, במקום שתבוא לכאן בשעה כזאת?

תשובה: הם אומרים שאין להם כסף, לא מסדרים.

תייסיר: כמה משלמים לפועל מעזה?

תשובה: אין להם מה לשלם, כולם עובדים במשטרה וזה המצב שלהם. לא משלמים להם טוב. הם שמים את הסכום של האנשים האלה כמו (דמי) אבטלה במקום שישב בבית נותנים לו שישב בעבודה. נותנים לו בערך 300 דולר לחודש.

[ההדגשות שלי - מ"א]

מהגרי העבודה שנכחו באותו יום במחסום היו בני מזל במידה רבה, כי היה בידם אישור עבודה בישראל. אישורי מעבר הם הכרחיים ל"נוסע", למהגר העבודה, ואכן נושא אישורי העבודה התפתח לתעשייה של ממש. מבחינה עקרונית, ריכוזה הרשות הפלסטינית רשימה של מבקשי עבודה בישראל והעבירה אותם לידי המת"ק (מרכז תיאום וקישור). אלה בדקו את "העבר הביטחוני" והחליטו אם מגיש הבקשה "מאושר עבודה", או שהוא "מנוע כניסה", או בקיצור - "מנוע". האישורים הועברו לרשות הפלסטינית. הרשות הפלסטינית מכרה את אישורי העבודה לעובדים בסכום של 1,000-1,300 שקלים בחודש. בתחילה סברתי שזהו מעין מס, המוקצה לקופת הרשות, אך במהרה התברר כי זהו "וואסח" - שוחד הניתן לפקידים ומשתלשל לכיסיהם. דרך נוספת להשיג רשיון היא באמצעות "בעל בית" ישראלי, ש"מבקש" את העובד וערב לו מול המת"ק. מיקומה של הרשות כמתווכת בתהליך גרר, מצד אחד, יחס של זלוזל כלפי הרשות הפלסטינית (עובדים כינו את הרשות בהקשרים אלה "דחליל" או "רשות הדואר"), אך מן הצד האחר, ה"זיכיון" שישראל העניקה להם להנפקה של רישיונות ביסס את כוחם בלקיחת שוחד, כמכשיר להיטיב עם תומכיהם וכולי. יעילות הפיקוח על המעבר גדולה במיוחד ברצועת עזה ומצומצמת מאוד כלפי תושבי

לא לחזור הביתה בגלל התנאים הללו, והדבר הפך את השהייה הבלתי חוקית בארץ (שב"ח) לעבירה פופולרית בקרב מהגרי העבודה הפלסטינים מרצועת עזה, גם במחיר של התנתקות מהמשפחה אשר נשארת בעזה.

הגדה. כמו־כן, תושבי עזה שנהנו ממעמד של אח"מים זכו לאישור מעבר קבוע ואף נהנו משירות של מסוף נפרד מזה שהעובדים עוברים בו. מהגרי העבודה הפלסטינים מודעים לפיקוח הצמוד שמוטל עליהם לעומת שתי הקבוצות שהזכרתי (בכירי הרשות ותושבי הגדה), והשוואה זו רק מוסיפה דלק לתבערה הקיימת ממילא.

עיון בעבודתה של קמפ (1999, ע' 341) לגבי תקופת השלטון הצבאי על ערביי ישראל מאיר את המציאות שנטוטה בהסכמי אוסלו כ"שטח סגור", ולא דווקא כמדינה עצמאית אלא כמוסד כוללני שהשליטה על חוסיו רק הולכת ומשתכללת. אם בעבר התבססה השליטה הישראלית על נוכחות פיזית ומנהלתית בתוך המרחב עצמו, הרי שהיום השליטה מתבססת על עצם היווצרותם של קווי גבול. הרשות הפלסטינית מצדה הבינה את כוחו של קו הגבול, ואף היא מרחיבה את השימוש בו לטובת חיזוק כוחה־שלה.²³ היווצרותה של עילית שנהנית מאישורים "מיוחדים" היא חלק בלתי נפרד מהקמת מעברי הגבול. רק במציאות שיש בה אישורים אפשר להמציא את "האישור המיוחד" וליצור בכך שכבה של מקורבים או עיליתות, כפי שקרה עם המוכתרים בכפרים בשנות הממשל הצבאי (שם, ע' 344), וכפי שקורה בעידן אוסלו עם "בכירי הרשות". רשימות העבודה הפכו כל עזתי ל"שטח סגור כשלעצמו" (קמפ, 1999, ע' 344). "כשהיה ישראל, אמר לי אחד מחברי, "לפעמים היה סגר ולפעמים לא. עכשיו יש כל הזמן סגר." אמירה זו מדמה את עזה ל"כלא אחד גדול", וחושפת את השלכותיו של הסכם אוסלו על האוכלוסייה עצמה.²⁴ השיח הישראלי על ההפרדה מחזק את עמדתם של מהגרי העבודה הפלסטינים: אין במעשה ה"שלום" משום שחרור או עצמאות, אלא בעיקר יצירה של איים, של אזורים סגורים, אשר מחוץ להם לא יהיה "פלסטיני אחד לרפואה".²⁵ לפיכך אפשר לטעון כי השיח על מזרח תיכון חדש והשיח על הפרדה מפרנסים זה את זה וניזונים זה מזה: כדי להקים אזורים תעשייה על קו התפר, צריך שיהיה קו תפר. כדי

23 הן ברמת הפקידים, אשר לוקחים שוחד ממהגרי העבודה הפלסטינים בתמורה לאישור העבודה (ששוב, יש להזכיר, ניתן להם מידי הישראלים), והן בהמשך חיזוק כוחו של המעמד השליט על־ידי הקמת מסוף נפרד לאח"מים, מעבר ייחודי עם רכב, ואישור יציאה קבוע.

24 אמנם הסגר המוכר לפלסטינים מתקופת האינתיפאדה ("העוצר") כלל איסור על יציאה אפילו מסף הבית, ובכך יש הקלה גדולה, כמובן, אך זוהי הקלה קוסמטית, כי בדברים המשמעותיים (יציאה לישראל או לחו"ל) חלה רק הרעה במצב.

25 ביקורתם על מושג הריבונות וגבולות הלאום של המדינה הפלסטינית מקבלים נופך נוסף כאשר אנו נחשפים לעובדה כי להקמתה של הרשות משמעות שלילית גורפת: דוד ברודט (1999), שלקח חלק בדיונים בהסכמי פריז, מספר: "הסכם פריז היה הסכם כלכלי טוב בתנאים המדיניים שהתקיימו אז. כאמור, בפועל, ההסכם הוּוּ מבוצע באופן חלקי בלבד, בגלל בעיות ביטחון וסגרים. כתוצאה מפיגועים ומסגרים, שתכפו בשנים 1994-1996, ונאכפו בפרקי זמן מסוימים גם ב־1997, לא מומשו בתקופות אלה החלקים העיקריים של ההסכם בתחום סחר חופשי של סחורות וגם בנושא מעבר עובדים. כתוצאה מכך תפקדה הכלכלה הפלסטינית באופן מאוד לא בריא, מבחינתם ומבחינתנו כאחד: התוצר לנפש ירד, שיעורי האבטלה עלו, התלות הבסיסית שלהם בנו גדלה, רמת החיים בשטחים ירדה וכדומה" (1999, ע' 46).

שרעיון ההון הישראלי והידיים העובדות הפלסטיניות יצליח, יש צורך בהקמת שתי מדינות, אשר ינצו את הפער שבין שתי הכלכלות, בין רמת החיים ובין אופני הצריכה, על מנת שכוח האדם אכן יהיה זול מזה שבישראל, ועל מנת שהמפגש הכלכלי על קו התפר יהיה רווחי לישראלים.

הסכם אוסלו כמוציא לפועל של שיח ההפרדה הביא למיסוד ולעיון של מדיניות דו-ערכית: "גירושין פוליטיים" לצד "נישואין כלכליים" (Roy, 1994, p. 12), מצוטט אצל קמפ, 2000, ע' 30) עמדו במרכז מדיניות הכיבוש, ובתקופת הסכמי אוסלו הם עמדו במרכז מדיניות השלום.

מהגרי העבודה הפלסטינים בישראל הם במידה רבה "ילדיה הבלתי חוקיים" של הפרולטריון השולית, הם "ילדיו הבלתי חוקיים" של "הכיבוש הנאור", הם "הילדים הבלתי חוקיים" של המעברים המהירים והחדים בין העולם הראשון לעולם השלישי, וכיום הם "ילדיו הבלתי חוקיים" של הסכם אוסלו. אין בכוונתם של דברים אלה להצביע על כינון חד-סטרי, מהמבנה אל הסובייקטים, אלא על הדו-ערכיות הכפולה, שהיא נחלתם של השולט ושל הנשלט (Memmi, 1976).

כאן אבקש לחדד את מוקד הדיון: הכבדת השליטה הנאו-קולוניאלית רק הגבירה את השאיפה "לצאת החוצה" - לעבודה בישראל, לירדן ולמצרים. הלאומיות, אשר מציעה לאדם את חירותו כקולקטיב, כשלה בנסיבות אלה. לגבי הקבוצה שעמדה בלב המחקר הזה אין חופש ולא יכול להיות חופש כשעוה נצורה. בהיותם בני פליטים, מהגרי עבודה, אין להם מרחב מחיה מוגדר שהם יכולים למצוא בו מנוחה. אם כך, החופש היחיד (וזה גם עיקר הונם של מהגרי העבודה הפלסטינים) הוא החופש הכרוך בתנועה בין שני העולמות.

מקו גבול לטווח גבול

בנסיבות חייהם של מהגרי העבודה הפלסטינים, רעיון מדינת הלאום הריבונית הוא רעיון תעתועים: מחד גיסא הוא מגלם את רעיון ההפרדה, בשל החינויות בקיומו של קו גבול, ומאידך גיסא הוא מגלם חיים ריבוניים במרחב מחיה משוחרר. אנשי הגבול, שקיומם ככאלה מואר רק לנוכח מרחב שלישי, אזור דמדומים, מנסים ליישב את השניות הזאת בשיחותיהם:

אבו אחלאם: אני רוצה שיעשו לנו מדינה נקייה, טובה.

תייסיר: (בציניות) יש לנו שתי מדינות - אחת בגדה, אחת בעזה.

אבו אחלאם: הנה פתחו לנו את הדרך הביטחונית [הכוונה למעבר הבטוח, מ"א] ויהיה יותר טוב.

תייסיר: מה זאת הדרך הביטחונית הזאת? מה עושה שם הרשות? היא סתם כמו דואר. אם הישראלים מסכימים - אתה נכנס. ואם לא - אז לא.

אבו אחלאם: הישראלים רוצים גם לפתוח את הדרך וגם לשמור על עצמם.

תייסיר: אבל הרעיון של המעבר הביטחוני זה שאתה חופשי, תוכל ללכת ולחזור, לא?

אבו אחלאם: זה יהיה דרך יותר טובה ממחסום ארז. הם, הישראלים, פותחים לך דרך עד שישמרו על הביטחונית שלהם. תשמע, לפני '65, אלה מטייבה [הכוונה לפלסטינים אורחי ישראל - מ"א] היו כמו שאנחנו עכשיו. היה עליהם שלטון

צבאי והיו צריכים אישורים לכל דבר. לאט לאט הכניסו אותם כמו אזרחים של ישראל ופתחו להם את הכל.
תייסר: אתה חושב שיעשו אותך אזרח ישראלי, כמו שעשו עם אלה מטייבה?
אבו אחלאם: לא, אבל היה ככה בטייבה ועכשיו חופשי. אני מקווה שיהיה חופשי, יהיה שלום אמיתי עם כל הערבים.

אבו אחלאם מייצג בדבריו גישה אופטימית, המנכיחה את הצורך בהקמת מדינה, אך מנעת מלקבע עמדה זו כעמדה נצחית. יצירת הגבול כטווח יכולה להתרחש רק לאורך זמן: מה שיתחיל כהפרדה ימשך בהסרת מחסומים וגבולות ("לאט לאט יפתחו, כמו אלה מטייבה").

מירב: אתה יכול להגיד לי מה אומר הרעיון של מדינה בשבילך?
אבו אחלאם: כמו שלכם, מדינה, הכל יש לה. יש מי ששומר על הילדים שלי. יש להם איפה ללכת, בית-ספר טוב, שילמדו איך לעשות דמוקרטיה יותר טוב. ויש מי ששומר עלי. נראה לי שפה יהיה כמו בגרמניה. איך הייתה גרמניה המערבית וגרמניה המזרחית, ואיך עכשיו הם הורידו את החומה ביניהם והפכו למדינה אחת, ככה יהיה גם פה. אין גבולות.

תייסר: אבל בינינו אין חומה, יש בינינו מדינה.
אבו אחלאם: כשתהיה לי מדינה שלי, יהיה לי לאן ללכת, למי לפנות כשתהיה לי בעיה. הישראלים לא יעזרו לי.

תייסר: איך אתה רוצה מדינה? מצד אחד אתה אומר שאתה רוצה להיות ביחד עם ישראל, מצד שני – אין מדינה בלי גבולות. אתה ראת פעם מדינה בלי גבול?
אבו אחלאם: אני מתכוון שאני רוצה שותפות ביחד עם ישראל על הגבולות שלנו. מתי שיהיה שלום, נשתתף ביחד על הכל. על הגבולות. מחסום יהיה גם בין ישראל ועזה והגדה, כי גם יש הרבה אנשים לא טובים וצריך לשמור על הגבול. אם יהיה שותפות על הגבולות, אז גם לא צריך אישור של הישראלים, כי הערבי מכיר את הערבים, מי להכניס ומי לא, והיהודי מכיר את היהודים. כשהיה שותפות – הכל יהיה טוב יותר.

תייסר: בין עזה לישראל הייתי רוצה פתוח, אבל ככה זה, חייבים, בגלל הבעיה של הביטחון, חייבים לשמור על הביטחון. יש בעיות קצת עם חיילים. אבל כל מדינה שומרת על הביטחון שלה. מה שמפריע לי זה שבתוך המדינה שלי (בקשר שבין הגדה והרצועה) אני לא יכול לעבור, אז איזה מדינה זו?
אבו-אחלאם: אני לא חושב שהרבה זמן יהיה מחסום בינינו ובין ישראל. יהיה סירים משותפים, מי שחשוד – יתפסו אותו, והכל יהיה ביחד. הכל יהיה חופשי.

אבו-אחלאם מעלה בדבריו שתי סוגיות מרתקות: הוא בוחר להשוות את יחסי ישראל-פלסטין ליחסים בין גרמניה המערבית ולבין גרמניה המזרחית, כאילו היו ישראל ופלסטין שני חלקים של אותה ישות, אשר ביום מן הימים תיפול החומה ביניהם ויתאחדו חלקיה "המזרחיים" ו"המערביים".

אחד הניסיונות המעניינים ביותר למיסוד הלימינליות באמצעות הסכמי הביניים היו הסירים המשותפים. הסירים המשותפים מנסים להכניס סדר וודאות במה שאינו מוגדר.

הם מהווים מנגנון דיאלקטי, אשר מחד גיסא מסמן גבולות, אך מאידך גיסא מפרק אותם מאופיים הדיכוטומי. והרי שני הצדדים שולטים על אותם נתיבים ממש. באין גדר, אין גם הבחנה בין שני צדיה.²⁶

מלחמת 48' הותירה מספר כפרים פלסטינים חצויים על-ידי הקו הירוק (כך בבית צפאפה, בברטעה, בבאקה ועוד). חוויית החיים במרחבים אלה מביאה לכדי אבסורד את המציאות שאני מבקשת לשרטט כאן. אחת השיחות המרתקות שקיימתי הייתה עם מחמוד, בן ברטעה המזרחית. מחמוד נשוי לקרובת משפחתו בת ברטעה המערבית, ומתוקף נישואיו קיבל (לאחר חמש שנים) תעודת זהות ישראלית.

מחמוד ואשתו בנו את ביתם בברטעה המזרחית, סמוך למשפחת החתן. מחמוד עובד במשך שנים רבות כקבלן גינות עצמאי בלב תל-אביב. בניו לומדים בבית-ספר ישראלי, ובנותיו לומדות בבית-ספר פלסטיני (שם קיימת הפרדה בין בנים לבנות).

מחמוד הפתיע אותי בדוגמה שאנו רגילים לחשוב עליה בהקשרים שליליים, והוא דווקא מצא את הטוב בה: רצועת הביטחון. כאשר שאלתי אותו מה יעלה בגורלו של כפר ברטעה עם חתימתם של הסכמי קבע, אמר מחמוד:

אני לא חושב שנהיה אצל ערפאת. איך? שאלתי, הרי כבר היום אתם בשליטת הרשות, וערפאת לא יותר עליכם. "טוב", אמר, "אז אנחנו נהיה כמו רצועת הביטחון, הרי אנחנו יושבים על הגבול, וגם אם תעודת הזהות שלנו תהיה מ'שם', את החיים שלנו נחיה 'כאן', בישראל."

ההשוואה ל"אזור ביטחון" הוא הכלי של מחמוד לבטא את הדו-ערכיות, והיא הדרך היחידה ליישב את הסתירות בחוויית חייו. ובמילים אחרות, מחמוד זקוק לבית-הספר הפלסטיני על מנת לשלוח לשם את בנותיו, והוא זקוק לבית-הספר הישראלי על מנת לשלוח לשם את בניו.

סיכום: תביעה לרה-אורגניזציה דיאלקטית – מדינה בלי גבולות

הסכמי אוסלו הגדירו מחדש את היחסים בין הציבור הפלסטיני לציבור הישראלי, ובין הציבור הפלסטיני לבין עצמו. כך שהדיון והמשא-ומתן שמנהלים מהגרי העבודה הפלסטינים על משמעותם של הסכמים אלה נוגעים במגמות "פנימיות" ומגמות "חיצוניות", המפרנסות ומעצימות זו את זו. כך מהגרי העבודה הפלסטינים מיטלטלים בין תביעה לריבונות לאומית ("עצמאות") לבין שיח ההפרדה, בין מגמות של שחיתות (המזוהות עם "אנשים מבחוץ", שלא הולכים "בדרך שלנו") לבין האידאולוגיה הליברלית של השולטים (כפי שמשמע מהפרק "להיות בתל-אביב").

היקרעות זו בין שתי מגמות סותרות, התבוננות זו מתוך המרחב השלישי, מייצרת קריאה לרה-אורגניזציה דיאלקטית – מדינה בלי גבולות.

26 לכן אין תמיהה על כך שעם פרוץ אינתיפאדת אל-אקצה היו מנגנונים אלה מהראשונים שקרסו בעקבות התנקשות בחייו של קצין ישראלי באחד מנקודות הסיוור. כמו-כן, משרדי ה-DCO נהפכו בבת-אחת למושא של תקיפה וחבלה הדדיים.

מהגרי העבודה הפלסטינים אינם מציגים את "העמדה הפלסטינית הלאומית", כפי שהיה מצופה מהם בוודאי, במיוחד לנוכח העובדה שהם לג'אין (פליטים). העמדות שלהם מורכבות יותר ומבטאות את ההכלאה והדו-ערכיות שהם חווים בחייהם. בשפתו של באבא, mimicry man²⁷ ישאף לרה-אורגניזציה דיאלקטית ולא ל"תרבות לאומית אמיתית" (true national culture) למגינת לבו של המעמד הבינוני המקומי (intellectual native) (Bhabha, 1995, p. 209):

They are now free to negotiate and translate their cultural identities in a discontinuous intertextual temporality of culture difference. The native intellectual who identifies the people with the "true national culture" will be disappointed. The people are now the very principle of "dialectic reorganization."

- עמדה מורכבת זו מגולמת בדברים הבאים (בן-שיחי מבקש לא להוזהות):
- אפילו המעבר הבטוח, את יודעת איך אנחנו קוראים לו? המעבר הביטחוני. גם שם אתה מגיע לארו, אתה צריך לקבל אישור, וגם שם - מה עושה החייל של הרשות? הוא כמו בובה. איך אומרים בובה ששמים בגינה בשביל הציפורים?
 - דחליל.
 - [בן-שיחי מרוצה, מחייך] דחליל, איזה יופי של מילה, אצלנו היא שימושית מאוד. אז החייל הפלסטיני עומד שם כמו דחליל. יום אחד הייתי במחסום, עברו כמה אנשים, פתאום בא השוטר ואומר למישהו שהוא לא יכול לעבור, כי כבר עברו ככה וככה אנשים, וכל מיני שטויות. אמרתי לו - תגיד את האמת, זה בגלל שהישראלים לא נתנו לו אישור לעבור, אז אתה לא מסכים, נכון? תאמיני לי, כל הכבוד לכם שהצלחתם להחתים אותנו על הסכמים כאלה, באמת יצאתם גדולים. סידרתם אותנו טוב-טוב. איך אנחנו [אנחנו הפלסטינים - מ"א] הסכמנו לכל זה? תאמיני לי, אני לא יודע. אבל מה שעשו וקיבלו [הרשות הפלסטינית - מ"א] עד היום זה מספיק, שלא יתנו להם יותר, גם ככה רק רע זה עושה.

מצד אחד, יש כאן ביקורת על עצם ההסכמים, והמסקנה המתבקשת מעצם הביקורת היא הרחבת תחומי האחריות של הרשות. אך בן-שיחי ממחר וחותר את הביקורת: "שלא יתנו להם יותר" מפני שבמעט שיש בידיהם השפעתם רק מזיקה. רעיון מדינת הלאום הוא "רעיון יפה" בעיניהם, אך הוא אינו מתאים במצב שבו הגדה נפרדת מעזה, שבתוכה גבולות ומעברים רבים.²⁷ לכן, כל ניסיון ליצור כאן מדינת לאום יעלה בתוהו ויוביל למשבר אמון בין ההנהגה לבין התושבים.

- אז תגיד לי, האינתיפאדה הייתה דבר טוב או רע בשבילכם?
- אני אומר שהיא הייתה דבר רע. יש הרבה אנשים שחושבים שיש בה דברים טובים, אבל אלה אנשים מסכנים.

27 כפי שמומחש יפה בסרטו של ערן ריקליס "וגבול נתן".

- אתה עונה לי כמו פוליטיקאי. תסביר לי מה הם אומרים ומה אתה חושב.
 - יש אנשים שמתלהבים מזה שהיום הם יכולים להסתובב בחוץ בעשר בלילה
 ובשתיים-עשרה בלילה, והם אומרים - הנה, האינתיפאדה הביאה לנו משהו טוב,
 כי עכשיו הישראלים לא פה, ואנחנו יכולים להסתובב בלילה. אבל אלה טיפשים.
 - למה טיפשים? נשמע לי דבר חשוב, מה שהם אומרים.
 - הם לא רואים את הישראלים, ובגלל זה הם שמחים, הם חושבים שיש להם
 חופש. ואני שואל אותך - מה זה חופש? חופש זה שאני יכול לנסוע לאן שאני
 רוצה בלי אישורים. זה שלא רואים את הישראלים, זה לא אומר שהם לא שם, הם
 מתחבאים מאחורי חלונות.²⁸ תראי עכשיו, אמא שלי טסה למכה, דרך השדה-
 תעופה של הרשות [בן-שיחי מקפיד לצייר "אנחנו" ו"הם" ברורים מאוד:
 אנחנו - העם, הם - הרשות - מ"א], יעני, אפשר להגיד שהיא טסה משם [מעזה]
 למכה. אבל בשביל לטוס הייתה צריכה אישור של הישראלים. אז מה זה טוב, כל
 ההסכמים האלה שחתמו? הכל נשאר אותו דבר. גם קודם היית לוקח אישור
 מהישראלים. היית נוסע למצרים ומשם לוקח מטוס למכה. אז עכשיו מטוס לוקח
 אותך למכה, אז לזה אפשר לקרוא חופש? עכשיו, נגיד אני רוצה לנסוע לירדן.
 אני צריך אישור מהרשות, שהם לוקחים אישור מהישראלים. חוץ מזה, דוד שלי
 בירדן צריך לבקש אישור בשבילי בירדן. לכמה הגענו - שלוש אישורים? בשביל
 נסיעה אחת? אז תגידי לי את - איפה פה החופש? [ההדגשות שלי - מ"א]

מה שנתפס בתודעתם של הישראלים כישות פוליטית ומשפטית אחת, "השטחים" או
 "הרשות", הם שני חבלי ארץ מנותקים זה מזה. ומהגרי העבודה הפלסטינים חוזרים ואומרים
 בציניות:

לנו יש שתי מדינות. יש לנו מדינה בעזה ומדינה בגדה. איך יכול להיות שאם אני
 הולך לגדה אני צריך אישורים? שאת נוסעת מתל-אביב לרעננה, את צריכה
 אישור? אני צריך. אנחנו צריכים אישור בשביל להיכנס למדינה שלנו.

השניות ביחסם לגבול מייצרת את תביעתם ל"רה-אורגניזציה דיאלקטית", תביעה
 שרק אנשי הגבול יכולים לייצר מתוך תנועה במרחב השלישי: קריאה להקמת מדינה בלי
 גבולות. המאבק הפלסטיני לזכויותיו כלאום עיבה את הקו הירוק. אך כפי שטענתי בפרק
 השלישי, תפיסתם את הסכמי אוסלו כהסכמים שאינם יכולים להתקיים (בגלל הניתוק בין
 הגדה לרצועה, או בגלל ההתנחלויות), ואירועים "פנימיים" שהתחוללו מאז הקמתה של
 הרשות הפלסטינית, הביאו אותם לעמוד על זהותם הקולקטיבית בנפרד מאחד המנגנונים
 המרכזיים של מדינת הלאום המודרנית - הגבול.
 ה"טיפוס החקייני" (mimicry man), שכל סגולתו היא המתח וההכלאה של שתי תודעות
 במקביל, מייצר תביעות שמשקפות ומבטאות את המתח הגלום בו. השתייה "במתחמים

28 בן-שיחי מתייחס כאן לפתרון שהגיעו אליו באוסלו לגבי השליטה במעבר הגבול לרפיח. על-פי פתרון זה יושבים פקידים ישראלים מאחורי חלונות זכוכית כהים, והם אלה שמאשרים את יציאתם של הפלסטינים למצרים. החלונות הכהים באו להסוות את נוכחותו של הישראלי, ולתת לעוברים אשליה כי הפלסטיני הוא זה שמאשר זאת.

שלישיים", כמו גם חוויית הזמן כ"זמן שאול", מאפשרת העלאה של סיפר חלופי, סיפר שלישי, הצומח מתוך המרחב השלישי. כך שלתביעה "מדינה בלי גבולות" יש משמעות ותוקף הן כפרוגרמה פוליטית חלופית למדינת הלאום, והן כדרישה חקיינית של מהגרי העבודה הפלסטינים כאנשי גבול.

הקריאה למדינה בלי גבולות טומנת בחובה את הרצון לשמור על נגישות כפולה. מחד גיסא לרשות הפלסטינית, שם מובטחת להם חירותם כקולקטיב לאומי עצמאי, ומאידך גיסא לישראל, שבה הם חווים חוויית חירות, הנגזרת מאימוץ אידאולוגי של התרבות הפוליטית המערבית. כל עוד לא תתאפשר תביעתם זו, החופש היחיד המובטח להם נגזר מעצם המעבר שבין התרבויות, בלי למצוא נחת באף אחת מהן.

אפילוג

חיבור זה מתעד את חוויית חייהם של הפלסטינים העובדים בישראל בימיו האחרונים של הסכם אוסלו. בספטמבר 2000 נסעו חברי למחקר הביתה, לחג, ומאו לא שבו. בשיח הציבורי היו אירועי הדמים בגדר הפתעה. לגבי חברי זה היה תסריט ידוע מראש. בתקופת המחקר האחרונה "עשינו יחד סרט", אולי מתוך רצון לתעד תקופה שימיה ספורים, כפי שהבינו כולם. כניסתה של המצלמה יצרה מפגשים דרמטיים וסערת רגשות. חברי החשדניים, המתקשים לתת אמון ומתנסחים בדיפלומטיות רבה, התירו את הרצובות לשונם ופתחו את לבם דווקא עם חדירתה של מצלמה לתוך השדה. אחד השיאים היה שיחה בין צאלח לתייסיר (שניהם שיפוצניקים בישראל ושניהם מעזה), בפברואר 2000, כחצי שנה לפני פרוץ האינתיפאדה:

תייסיר: העם יודע מה זה דמוקרטיה ולא יכול לעשות כלום. אתה חושב שתהיה אינתיפאדה נגד הרשות?

צאלח: יש קפיץ מחכה. היה הולך אינתיפאדה נגד ישראל ככה, אם לא היה קפיץ? גם עכשיו יש קפיץ שילכו אלפים ברחובות. אינתיפאדה בדרך, באה. בקרוב. לא יודע מתי.

תייסיר: אבל אתה אומר שכולם מפחדים לדבר.

צאלח: אם אתה לוחץ עלי, לוחץ עלי, אני יכול לחכות חמש-שש שנים. אחר-כך אני לא יכול לחכות. אולי אני סבלתי מזה, אבל הבן שלי לא יחכה.

תייסיר: למה אתה משאיר את זה לילד שלך? גם אתה בן-אדם. צריך להיות. צאלח: אבל לי מחכים תשעה ילדים. אני לא אתן לילד שלי להתחתן בגיל שמונה-עשרה. אני עשיתי טעות. לא אתן לו לחזור בטעות שלי. הבן שלי לא יפחד.

תייסיר: אבל גם אתה בתור אבא תפחד עליו ולא תיתן לו לדבר. צאלח: לא, אני לא אפחד. אני אתן לו חופשיות. אפילו אם ימות ברחוב - זה החופשיות שלו.

תייסיר: כל הכבוד לך. והלוואי שכל העזתים יהיו ככה. שיתנו חופשיות לילדים שלהם שיעשו.

צאלח: מגיע לו. הוא צריך להשתחרר. לא יישאר עבד של אף אחד.

לגביהם, כאנשי גבול, ההיגיון הלאומי בלבושו הנאו־קולוניאלי היה כבד מנשוא: הגבולות והמחסומים בדרך לעבודתם, שתפקדו כמכשיר שליטה בידי ישראל ובידי הרשות הפלסטינית; הגבולות המעמדיים, שהלכו והתחדדו, בין העילית הפלסטינית לבינם, כדור שני של פליטים; הגבולות הבלתי־עבירים בין הכלכלה הישראלית הפורחת לבין כלכלתם המנוחשלת, שכל־כולה תלות. ואולי הדבר הקשה מכל לגביהם – התנפצותו של חלום מדינת הלאום הדמוקרטית. הם צפו באכזבה בתרבות הפוליטית המתגבשת של הרשות הפלסטינית, ומצאו את עצמם טוב סובייקטים של שליטה וכוח, והפעם מצד "אחיהם הפלסטינים".

בעקבות ההתחקות אחר חוויית חייהם של העובדים בישראל טמונה בין דפי המאמר תשתית לניתוח הסיבות והגורמים לפריצתה של האינתיפאדה השנייה. אני בוחרת לא לחזור על הדברים, שכן הם מונחים לפני הקורא. לעומת זאת, אני בוחרת לשאול, מנקודת המבט של מחקר זה ובהתייחסות למקומה של קבוצה חברתית זו, האם אנו מבינים מהו המצב כיום? דבריו של צאלח מערערים את ההסבר הלאומי שהשתלט על הפרשנות האקטואלית. האם ייתכן שהתקוממות זו התחילה דווקא כהתקוממות נגד רשויות השלטון הפלסטיני? מיהו היעד לאיבה כאשר המטרה היא "לא להיות עבד של אף אחד"? והרי ניסוח זה מניח את ישראל והרשות הפלסטינית באותו צד של המתרס. מה הקשר בין התביעה לחירות מעמדיית, לאומית ואזרחית לבין אופי המאבק? כיצד תביעות אלה מתורגמות בתוך שדה מורכב שפועלים בו גם כוחות גלובליים?

העובדים הפלסטינים בישראל, הדור השני של הפליטים, אינם מדבררים את העמדה הלאומית הפלסטינית המצופה, למגינת לבם של בני המעמד הבינוני המקומי. קריאתם ל"מדינה ללא גבולות" מהווה איום הן על מדינת ישראל והן על ההיגיון העומד בבסיס פעולתה של הרשות הלאומית הפלסטינית. כל עוד יימשך דפוס השליטה הלאומי (של ישראל ושל הרשות הפלסטינית גם יחד), הארוז בהסדרים נאו־קולוניאליים, תימשך גם התביעה הגורפת "לא להיות עבד של אף אחד".

מקורות

- אייל, גיל (1993). בין מזרח ומערב: השיח על 'הכפר הערבי' בישראל. תיאוריה וביקורת, 3, 39-53.
- באבא ק' הומי (1995). שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט־קולוניאלי. תיאוריה וביקורת, 5, 144-157.
- בנבנשתי, מרון (1999). שילוב או הפרדה – היבטים תרבותיים וחברתיים. בתוך: תמר הרמן ואפרים יער (עורכים), שילוב או הפרדה. מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום ואוניברסיטת תל־אביב.
- ברודט, דוד (1999). לקראת הסדר קבע אפשרי. בתוך: תמר הרמן ואפרים יער (עורכים), שילוב או הפרדה. מרכז תמי שטינמן למחקרי שלום ואוניברסיטת תל־אביב.
- גורביץ, זלי וארן, גדעון (1991). על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). אלפיים, 4, 9-44.
- גרוסמן, דוד (1992). נוכחים נפקדים. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

הילטרמן (1992). עבודה ופעולה: תפקיד מעמד הפועלים בהתקוממות. בתוך: שלמה סבירסקי ואילן פפה (עורכים), אינתיפאדה – מבט מבפנים. תל-אביב: מפרש.

הס, עמירה (1996). לשונות מהים של עזה. תל-אביב: שוקן.

חזן, חיים (1988). שכונת שיקום כקהילה: ניתוח אנתרופולוגיה מנקודת מבט של העולם החברתי. מגמות, לא, 286-298.

כזום, עזיזה (1999). אוריינטליזם, זהות יהודית והדרה חברתית: הרקע לאי שוויון אתני בין יהודים. סוציולוגיה ישראלית, 2.

לביא, סמדר וסווינברג, טד (1995). בין ובתוך גבולות התרבות. תיאוריה וביקורת, 7, 67-86.

מוריס, בני (1996). מלחמות הגבול של ישראל 1956-1949. עם עובד ומכון טרומן, האוניברסיטה העברית ירושלים.

מלמן, בילי (1998). רעלות שקופות: קולוניאליזם וג'נדר – לקראת דיון היסטורי מחודש. זמנים, 6, 84-102.

סעיד, אדוארד (1999). לא ניכנע בשקט. מצד שני, 19, 20-21.

עוז, עמוס (1992). בין עובדות לאמת. מחשבות, 64, 56-66.

פורטוגלי, יובל (1996). יחסים מוכלים – חברה ומרחב בסכסוך הישראלי-פלסטיני. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

קימרלינג, ברוך ומגדל, יואל-שמואל (1999). פלסטינים – עם בהיווצרותו. ירושלים: כתר.

קמפ, אדריאנה (1991). לאומיות מרחבית: השיח בתנועת העבודה על שטחים וגבולות. חיבור לקבלת תואר מוסמך במדעי החברה, אוניברסיטת תל-אביב.

קמפ, אדריאנה (1999). שפת המראות של הגבול: גבולות טריטוריאליים וכינונו של מיעוט לאומי בישראל. סוציולוגיה ישראלית, (1), 319-349.

קמפ, אדריאנה (2000). הגבול כפני יאנוס: מרחב ותודעה לאומית בישראל. תיאוריה וביקורת, 16, 13-43.

רבינוביץ, דני (1993). נוסטלגיה מזרחית – כיצד הפכו הפלסטינים ל'ערביי ישראל'. תיאוריה וביקורת, 4, 141-151.

רוזנהק, זאב (1999). מהגרי עבודה במדינת הרווחה הישראלית – מגמות הדרה והכלה. ביטחון סוציאלי, 56, גיליון מיוחד על מדיניות הרווחה בישראל ובעולם, 97-112.

רוזנהק, זאב (1995). התפתחויות חדשות בסוציולוגיה של הפלסטינים אזרחי ישראל: סקירה אנליטית. מגמות, לו(1-2), 176-190.

רוזנפלד, מאיה (1999). נשים וגברים בפלסטין – ממצאים סטטיסטיים חדשים וניסיון להסבירם. סוציולוגיה ישראלית א(2), 439-447.

רוזנפלד, מאיה (2000). מצב מעבר מתמשך שסופו אינו נראה לעין – עיון ביקורתי במחקרים פלסטיניים חדשים על כלכלה חברה ומשטר ברשות הפלסטינית. סוציולוגיה ישראלית, ג(1), 167-187.

שיף, זאב ויערי, אהוד (1990). אינתיפאדה. ירושלים ותל-אביב: שוקן.

שיפטן, דן (1999). כורח ההפרדה: ישראל והישות הפלסטינית. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן.

שקאקי, ח'ליל (1999). מעבר לדמוקרטיה בפלסטין: תהליך השלום, שיקום לאומי והבחירות.

- בתוך: עאדל מנאע, הפלסטינים במאה העשרים: מבט מבפנים. המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.
- תמארי, סלים (1992) (1980). הפלסטינים בגדה המערבית וברצועת עזה - סוציולוגיה של תלות. בתוך: שלמה סבירסקי ואילן פפה (עורכים), אינתיפאדה מבט מבפנים. תל-אביב: מפרש.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun (1991). Global Ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology. In R.G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology* (pp. 191-210). Santa Fe: School of American Research Press.
- Bauman, Zygmunt (1991). *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Bhabha, K. Homi (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, K. Homi (1995). Cultural Diversity and Cultural Differences. In Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (Eds.), *The Post Colonial Studies Reader*. London and New York.
- Bhabha, K. Homi (1995b). Signs Taken for Wonders. In Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (Eds.), *The Post Colonial Studies Reader*. London and New York.
- Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and its Fragments*. Colonial and Post Colonial Histories. Princeton University Press.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John (2000). Naturing the nation: Aliens, apocalypse and the postcolonial state. *Hagar*, 1, 7-40.
- Katz, Elihu & Handelman, Don (1990). State ceremonies of Israel Remembrance day and Independence Day. In: Don Handelman (Ed.), *Models and mirrors: Toward an anthropology of public events* (pp. 191-223). Cambridge University Press.
- Kearney, Michael (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of History sociology*, 4(1), 52-74.
- Khalidi, Rashid (1997). *Palestinian Identity*. New York: Columbia University Press.
- Kimmerling, Baruch (1983). *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*. Berkeley: The University of California Press.
- Memmi, Albert (1967). *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.
- Rouse, Roger (1991). Mexican migration and the social space of post modernism. *Diaspora*, 1(1), 8-23.
- Roy, Sara (1986). *The Gaza Strip Survey*. Cambridge: Harvard University.
- Said, W. Edward (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books, A Division of Random House.
- Shafir, Gershon (1989). *Land, Labor and the Origin of the Israeli - Palestinian Conflict 1882-1914*. CUP.
- Sharpe, Jenny (1995). Figures of Colonial Resistance. In Ashcroft Bill, Griffiths Gareth & Tiffin Helen (Eds.), *The Postcolonial Studies Reader*. New York & London: Routledge.
- Swirski, Shlomo (1989). *Israel: The Oriental Majority*. London: Zed Books.

