

## **חיי השגרה בלוד: על כוח, זהות ומחאה מרחבית בעיר המעורבת לוד**

**חיים יעקובי**

מאמר זה הוא דיון ביקורתי בתהליכי ייצור המרחב העירוני בעיר המעורבת לוד. הטענה המרכזית המועלית בו היא, שחיי היומיום בלוד, כמו גם בערים מעורבות אחרות בישראל, מתנהלים על בסיס ההיגיון האתני של המרחב, שמטרתו שמירת הדומיננטיות הדמוגרפית, התרבותית והתודעתית של קבוצת הרוב היהודית ביחס לקבוצת המיעוט הערבית. טענה זו מדגישה את הפער העצום שבין הבטחתה האוטופית של העיר להיות 'מרחב פתוח' לתושביה לבין ההיגיון האתני של המרחב בישראל בכלל ובעיר המעורבת בפרט. התהליכים המעצבים את חיי היומיום במרחב העירוני ה'מעורב' נבחנים על-פי המודל שנוסח בידי הנרי לפבר (Henri Lefebvre). מודל זה מבחין בין שלושה שדות המקיימים ביניהם יחסי גומלין והמייצרים את המרחב היומיומי של חיי התושבים בעיר: המרחב הנתפש באופן פסי באמצעות החושים של גופנו הנע בתוכו; המרחב של ההבנה והידע המקצועיים, והמרחב הנחיה, המפורש על-ידינו באופן סמלי. המאמר פותח בניתוח הדינמיקה הדמוגרפית בלוד ומשמעותה בהקשר של יצירת התבנית הסגרגטיבית בעיר. בהמשך נבחנים תכני השיח התכנוני, שליווה את התמורות הפיסיות אשר עברו על העיר מאז מלחמת 1948; ולבסוף נידונים ההיבטים הסמליים של המרחב, כפי שבאו לידי ביטוי בראיונות עומק שנערכו עם תושבים ערבים בלוד.

### **חיי היומיום בעיר – בין מרחב למקום**

המונח 'עיר מעורבת' זכה לשימוש רב; כך מתוארת הוויה עירונית, ששותפות בה קהילות אתניות אחדות ושותפותן מהווה בסיס לחיי היומיום שלהן. אולם

מבט ביקורתי, סוציו-פוליטי ומרחבי, מעלה ספקות באשר לתקפותו של מונח זה, שכן הוא מרמז על מציאות של שותפות ואינטגרציה אשר אינה מתקיימת בפועל. יש בישראל ערים שאזרחים ערבים ויהודים חולקים בהן טריטוריה משותפת, אך עובדה זו אינה מעידה על 'מעורבות', שכן בישראל קיימת הפרדה ברורה בין המרחב היהודי למרחב הערבי (Falah 1996). יתר על כן, הערים המעורבות בישראל אינן מייצגות יוזמה אידיאולוגית מכוונת, אלא השלמה עם נסיבות היסטוריות הקשורות בהקמתה של מדינת ישראל כחברת מתיישבים אתנית יהודית. חברה זו רואה ביישוב הארץ ובייחודה עניין מרכזי, על-פי התפישה ההגמונית מראשית הציונות, הגורסת כי הארץ שייכת לעם היהודי ולו בלבד (Yiftachel 1999). אולם ייחודו של המרחב הלאומי בכלל, והערים הפלסטיניות בפרט, היה משימה בלתי-אפשרית. על-אף תוצאות מלחמת 1948, שבה נטשו רוב תושבי הארץ את מקומותיהם – בין שנמלטו, בין שגורשו ובין שיצאו בעידודם של גורמים ישראליים או ערביים – נותרה בערים הללו אוכלוסייה ערבית מצומצמת,<sup>1</sup> ואת מקום התושבים שעזבו תפסו מהגרים יהודים, 'עולים חדשים', כחלק מפרויקט ייחוד הארץ, וגם 'פליטים פנימיים' פלסטינים, שיושבו שם מחדש.

על רקע זה אדון במאמר זה בתהליכי ייצור המרחב העירוני בעיר לוד. טענתי המרכזית היא, כי חיי היומיום בלוד, כמו בערים המעורבות האחרות בישראל, מתקיימים על בסיס ההיגיון האתני של המרחב, שמטרתו שמירת הדומיננטיות הדמוגרפית, התרבותית והתודעתית של קבוצת הרוב היהודית ביחס לקבוצת המיעוט הערבית. טענה זו מדגישה את הפער הקיים בין הבטחתה האוטופית של העיר – מקום התפתחותו ההיסטורי של מושג האזרחות (Lefebvre 1996); – להיות 'מרחב פתוח' לתושביה, לבין ההיגיון האתני של המרחב בישראל, המנפץ אשליה זו. טענה נוספת שלי היא, כי חיי היומיום במרחב העירוני 'המעורב' אינם אלא מעגל נוסף בהדרת האזרחים הערבים בישראל, אשר בנוסף להגבלת ניעותם במרחב הלאומי הם נדחקים גם לשולי המרחב העירוני. במאמר אראה, כי אל מול תהליך זה נוצרות תגובות-נגד, המאתגרות את יחסי הכוחות בעיר והמשפיעות בתורן על ייצור המרחב העירוני 'המעורב'.

כדי לדון בתהליכי ייצורו של המרחב העירוני אפתח בהצגתם של שני מושגים שנעשה בהם שימוש נרחב בספרות הגיאוגרפית, בביקורת האדריכלות ובשדות ידע הקשורים במדעי החברה: 'מרחב' ו'מקום'. הדיון הממוקד במושגים הללו התפתח בשנות השבעים, תקופת 'המהפכה האיכותנית' בגיאוגרפיה. מהפכה זו סללה את הדרך לפיתוחה של הגיאוגרפיה האנושית והתרבותית, שהעמידה

1 עד 1948 עמד מספרה של האוכלוסייה הפלסטינית בארץ על כ-800,000 נפש. רק כ-20 אחוז מהם נותרו בשטחה של מדינת ישראל אחרי המלחמה.

במרכז דיוניה את המרחב האישי הסובייקטיבי, במקום את השאיפה לנסח חוק כללי אחד שיסביר מגוון רחב של תופעות מרחביות (פורטוגלי 2000). שינוי מושגי זה הוביל בהכרח גם לשינוי מתודולוגי במחקר העירוני, כפי שהיטיב להגדיר גירץ (Geertz 1973), אשר גרס כי תפקיד החוקר הוא 'לקרוא' או 'לתרגם' תופעות תרבותיות, תוך מתן משמעות רחבה ל'טקסטים התרבותיים' שהוא חוקר. גישה פרשנית זו, ממשיך וטוען גירץ, מהווה מעין דרשיה מתמשך בין החוקר לבין מושא חקירתו, ובתהליך זה הולך 'התרגום' ומשתכלל. גישה זו ערערה את העמדה הפוזיטיביסטית בחקר המרחב, אשר התעלמה מהיבטים דתיים, מטאפיסיים וחברתיים וביקשה ליצור "דמות של אדם רציונלי, התופש בחושי עולם אובייקטיבי אחד ויחיד שתכונותיו מרחביות בלבד" (מאיר 1981: 2).

שינוי זה הוא שהוביל להבחנה בין המושגים 'מרחב' ו'מקום'. בספרו של טואן (Tuan 1977) הוצב המרחב כהוויה כוללת וזאת בניגוד למקום, שהוגדר כמובחן ומיוחד. הבחנה זו מצויה גם בהגדרות אחרות, כדוגמת זו המציגה את המרחב המוחלט (absolute space) כ"מיכל של אובייקטים מטריאליסטיים", לעומת המרחב היחסי (relational space), המוגדר כ"מרחב תפישתי המיוצר באופן חברתי" (Madanipour 1996: 4–6). הבחנות אלו באו לידי ביטוי גם בשיח האדריכלי, שהתמקד בשנות השבעים ב'מקומי' ו'ב'אזורי' תוך הדגשת ההיבטים הפנומנולוגיים שלהם, קרי האופן שבו חווה הפרט את המרחב. באחד הספרים הבולטים העוסקים בעניין זה הגדיר נורברג-שולץ את ה'מקום' כחלל בנוי או טבעי מוגדר, שמשמעותו נגזרת מזיכרונו האישי והקולקטיבי כמו גם מזהותנו. ה'מרחב', לעומת זאת, מוגדר כמערכת יחסים בין אובייקטים, והוא נהפך בעבורנו ל'מקום' כאשר אנו מזדהים איתו ומזהים את עצמנו באמצעותו. (Norberg-Schultz 1979: Chap. 1).

במקביל לדיון הפנומנולוגי הלכה והתעצמה הביקורת מצד גיאוגרפים וסוציולוגים של העיר ובהם, בין היתר, מנואל קסטל (Castells 1977) ודייוויד הארווי (Harvey 1989). שני אלה ייצגו את התפישה המארקסיסטית-סטרוקטורליסטית וראו בשיטה הקפיטליסטית מבנה חברתי המשמש מפתח להבנת ארגונו של המרחב. יתר על כן, את הפרקטיקה התכנונית שהפנומנולוגים תפשו כאמצעי לייצור 'מקומות', ראתה הביקורת המארקסיסטית כמכשיר בשירות הקפיטליזם, השואף לאזן בין ההון הפרטי לבין ההון הקולקטיבי — תהליך שטמון בו פוטנציאל לדיכוי חברתי. פורטוגלי אומר, כי חשיבותה של ביקורת זו היא בכך שהיא מנסה ליצור דיאלוג בין הפרקטיקה לתיאוריה ולפילוסופיה החברתית וכן בכך שהיא מבקשת לראות את החברה, התרבות והכלכלה כשלם שאינו קרוע לסוציולוגיה, לכלכלה, לגיאוגרפיה ולשאר הדיסציפלינות של מדעי החברה והרוח (פורטוגלי 2000: 219). אולם הביקורת

כלפי הגישה המארקסיסטית-סטרוקטורליסטית הצביעה על התעלמותה מכוחן של הפרקטיקות היומיומיות ה'קטנות' של 'המשתמשים', וממאבקם להפוך את המרחב הקפיטליסטי למקום (Sandercock 1998).

על רקע זה ברצוני להתמקד בעבודתו של הנרי לפבר (Henri Lefebvre), המאפשרת לטענתי התבוננות כוללת ומעמיקה יותר על המרחב. לפבר היה פילוסוף ותיאורטיקן חברתי ואחד האינטלקטואלים המובילים במפלגה הקומוניסטית הצרפתית מראשית שנות השלושים. שיטתו הרעיונית עמדה בניגוד לזרמים הדומיננטיים בתקופתו, אבל על־אף הביקורת שלו על הגישות הסטרוקטורליסטיות, הפנומנולוגית והפוזיטיביסטית אפשר לזהות בעבודתו, כפי שאראה בהמשך, השפעות של כל אחת מהן. בראשית שנות השישים החל לפבר להתמקד בעיוניו בזירה האורבנית ותרם תרומה חשובה לסוציולוגיה העירונית. רעיונותיו של לפבר הזינו את אירועי 1968 בפאריס ובמקומות אחרים, בשילוב של תיאוריה ושל פוליטיזציה של העיר. כבר בעבודותיו המוקדמות של לפבר קיימת התייחסות למרחב (Gregory 1994), אבל בראשית שנות השבעים אפשר לזהות בהן תפנית ברורה, כאשר החל לעסוק במרחב ככנושא מרכזי ולפתח את רעיונותיו בדבר המשמעות של חיי היומיום (Kofman and Lebas 1999; Brenner and Elden 2001). בתיאוריה שפיתח העניק לפבר מקום מרכזי לחיי היומיום ולמקומה של הסביבה העירונית שבה הם מתנהלים. עבודתו הניחה את הבסיס לגישת הדיאלקטיקה הסוציו־מרחבית, העוסקת ביחסי הגומלין בין הדינמיקה החברתית לבין הדינמיקה המרחבית והגורסת, כי באמצעות פענוחם של יחסי גומלין אלה אפשר להבין תהליכים היסטוריים. הצעד הנוסף שעושה גישה זו לעומת הביקורת המארקסיסטית היא בטענה, שהמרחב מובחן לא רק כקטגוריה קרטוגרפית, הנשמעת ליחסי הכוחות המעמדיים ולהון, אלא שהוא ממד משתנה המשפיע על תהליך ייצורה של ההיסטוריה, קרי, על נקודת המפגש של ממדי הזמן והמרחב ושל ההווה החברתית.

בשנת 1974 יצא לאור הטקסט המרכזי המזוהה עם עבודתו של הנרי לפבר – ספרו *The Production of Space* – המציג את רעיונותיו והמנסה להגדיר את תהליכי ייצורו של המרחב. אולם לטענתי, ספר זה איננו ניתוח מוכח של תהליכי ייצור המרחב, אלא הוא מציג את מערכת קשרי הגומלין של המרכיבים השונים המייצרים את המרחב תוך עימות עם הגישה הפנומנולוגית, המתמקדת בפרשנות החושית והחוויתית של המרחב. ביקורתו העיקרית של לפבר נגד גישה זו היא על הפשטת האובייקטים הפיסיים מממשותם וכתוצאה מכך – על טשטוש מורכבותה של ההתנסות היומיומית. אכן, אומר לפבר, אנחנו חווים את המרחב וחושבים על המרחב, אבל החוויות והמחשבות הללו מתרחשות בתוך מרחב חומרי המשפיע עלינו; ומכאן, הוא ממשיך, שיש לראות את המרחב בעת ובעונה אחת הן בבחינתו המושגית והן בבחינתו הפיסית ולא

פחות מכך באופן שבו הוא מוכלל במערכת היחסים החברתיים ובאידיאולוגיה המעצבת אותם.

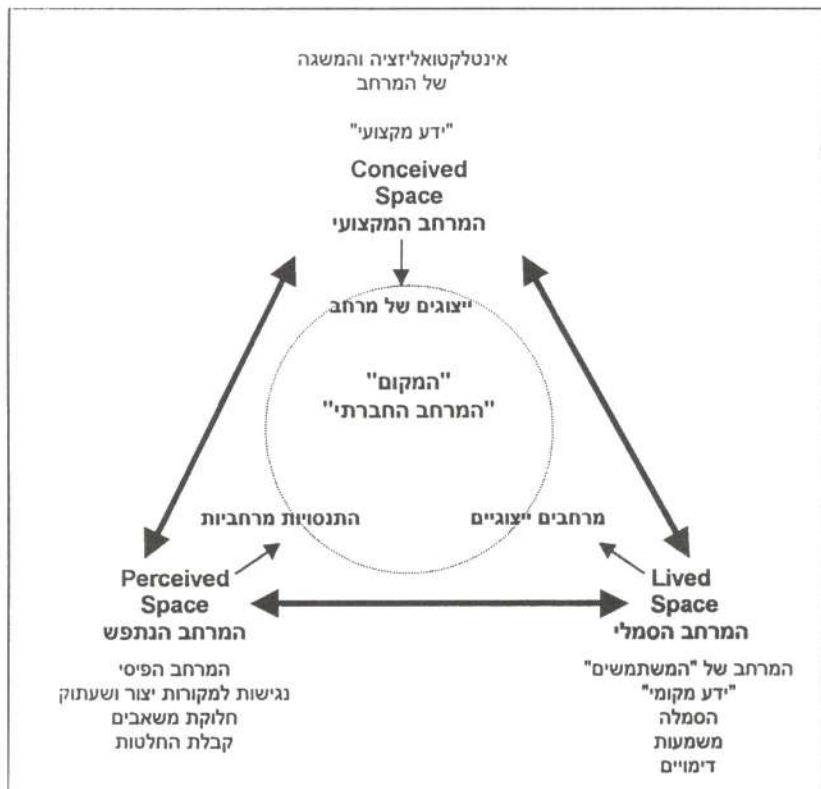
יחסי הגומלין בין האספקטים הפיסיים, הפוליטיים והסמליים של המרחב מייצרים את 'המרחב החברתי' (social space) – מושג העומד במרכז עבודתו של לפבר. הוא מדגיש, כי אין לראות במרחב החברתי תבנית נייטרלית, שהמציאות נוצקת אליה כביכול, אלא שהמרחב הוא בראש ובראשונה מוצר חברתי (social product) בעל תכונות פיסיות וכלכליות. עם זאת אין בכונתו של לפבר לטעון, כי המדובר במשהו שדומה ל"קילוגרם של סוכר או פיסת אריג", אלא שלמרחב יש גם סגולות יחסיות (Lefebvre 1974: 85). לכן אני טוען, כי 'המרחב החברתי' שעליו מדבר לפבר הוא הוא 'המקום' שעליו מדברים הפנומנולוגים; אלא שלפבר רואה את 'המקום' לא רק כמכלול הפרשנות של הפרט ביחס להתנסותו המרחבית, אלא כמפגש בין האספקטים הפיסיים, המנטאליים והחברתיים של המרחב המיוצרים באופן היסטורי. מכאן, שהתייחסות דיסציפלינרית צרה אל המרחב – של מדענים, היסטוריונים, כלכלנים או מתכננים – מולידה הבנה חלקית ומוגבלת שלו; והצעתו היא לראות את מורכבותו של המרחב החברתי ולבחון את מרכיביו הפיסיים והמנטאליים כאחד. זהו, אפוא, הבסיס למודל שאציג להלן, מודל המבחין בין שלושה שדות המקיימים ביניהם יחסי גומלין: המרחב הנתפש באופן פיסי באמצעות החושים של גופנו הנע בתוכו (perceived space); המרחב של ההבנה והידע המקצועיים (conceived space) והמרחב הנחיה, המפורש על-ידינו באופן סמלי (lived space).<sup>2</sup>

השדה הראשון, המוגדר כמרחב הנתפש, נוגע לבחינה הפיסית שלו, כלומר לאופן שבו המרחב מאורגן ולאופן שעושים בו שימוש. זהו המרחב שבו נערכות הפעילויות היומיומיות הנגזרות ממרחבים פונקציונאליים שאנו תופשים בחושינו: חדרים, רחובות, מערכות תחבורה ותשתיות המקשרות נקודות שונות בעיר והמשמשות בסיס להתנסויות מרחביות (spatial experiences). מפה פונקציונאלית זו עשויה לשקף, לדוגמה, את מעמדו הכלכלי של הפרט, שכן הוא הקובע את רמת הנגישות אל הנקודות השונות שבתוכה. כך מיוצרות תבניות מרחביות-פיסיות התואמות את פעילויות הייצור והשעתוק בחברה נתונה, ולכן עיצובו של מרחב זה, כמו גם הנגישות אליו, אינם ברורים מאליהם, שהרי הם תלויים במקבלי ההחלטות ובחלוקת המשאבים באזורים השונים בישוב.

2 פרשנותי ביחס למודל זה נסמכת בחלקה על עבודתם של סוג'ה (Soja 1996) ומאדאניפור (Madanipour 1996), כמו גם על ההקדמה לספרו של לפבר, שנכתבה בידי קופמן ולבאס (Kofman and Lebas 1999). עם זאת אני ער לדיון הביקורתי המתחדש בעבודתו של לפבר ולפרשנויות שעל-פיהן לפבר עצמו נע בין הגדרות שונות של המרחב, המגבילות את היכולת ליצור מודל חד-משמעי (ראו Brenner and Elden 2001).

## חיים יעקובי

המרחב של ההבנה והידע המקצועיים כרוך באינטלקטואליזציה של המרחב; זהו 'מרחב מומשג' (conceptualized space), שבאמצעותו מבטאים מדענים ומתכננים, לדוגמה, את תובנותיהם על-ידי ייצוגים המשקפים את הידע שנוצר על אודותיו. ידע זה אינו אובייקטיבי, אלא הוא ביטוי לאידיאולוגיה שבתוכה פועל הסובייקט. אחת הדוגמאות שלפבר עוסק בה ושיש לה חשיבות רבה במאמר זה היא 'מרחבו של האדריכל'. מושג זה מתייחס למניפולציה שנעשית באמצעות המיומנויות המקצועיות המופשטות, המצמצמות את מורכבותו של העולם שאנו חיים בו לכדי ייצוגים של המרחב בשרטוטים, בתכניות או בתקנונים. אלה, טוען לפבר, מבטאים 'ידע' שהוא פרי הבנה של מצב נתון, אך גם אידיאולוגיה הנמצאת בתהליך של שינוי מתמיד (Lefebvre 1974: 41). כאשר למרחב הנחיה — או למרחב הסמלי כפי שאכנהו במאמר זה — לפבר מדגיש



איור 1: סכמת המודל הלפבריאני

את המשמעויות והדימויים הנקשרים להתנסות המרחבית והמגדירים, בתורם, את היחס בין הפרטים בחברה לבין עצמם. המרחב הסמלי אוצר, אם כן, את מארג הדימויים והאסוציאציות של 'המשתמשים', המעניקים משמעות למרחב הפיסי. בתהליך זה הוא נהפך למה שלפבר כינה 'מרחב ייצוגי' (representational space), דהיינו, מרחב היוצר את מערך התנאים שמכתיבים לנו את האופן שבו אנו תופשים וחווים אותו. בהקשר לכך טוען לפבר, כי חיי היומיום אומנם משתקפים במרחבים ייצוגיים, אבל התהליך הוא דו-סטרי, שכן חיי היומיום מגדירים את המרחב הייצוגי לא פחות משהוא מגדיר אותם (ibid: 116).

כפי שאפשר ללמוד מאיור מס' 1, המבקש לתמצת את הנאמר עד כה, מדגיש המודל הלפבריאני את יחסי הגומלין שבין המרחב הסמלי, המבטא את 'הידע המקומי' (Geertz 1983) של המשתמשים, בין מרחב ההבנה, המייצג את הידע המקצועי, ובין המרחב הפיסי, הנתפש בחושים. ביחסים שבין המרחבים הללו מתרחש המפגש בין חוויית המרחב של הפרט לבין הכוחות המבניים, כדוגמת הפוליטיקה והכלכלה, ונוצרת אינטגרציה אנליטית של המרחב הסמלי אל המרחב החברתי והפיסי.

על רקע הדיון התיאורטי עד כה עלולות השאלות שילוו מאמר זה: מהן הזירות שבהן באים לידי ביטוי הקונפליקטים בחיי היומיום בעיר ה'מעורבת'; כיצד מנוסחים קונפליקטים אלה בשיח הציבורי, המקצועי והאישי; מהם הקודים התרבותיים שבהם הם באים לידי ביטוי, ועד כמה מהווה הסביבה, הבנויה כייצוג של חיי היומיום, לא אובייקט שמתבוננים בו, אלא מציאות המתבטאת באופן שבו היא נחווית ונראית, באופן שבו חושבים עליה ובאופן שבו היא מתועדת וממופתת. כדי לדון בשאלות הללו, אציג ממצאים מעבודת השדה שנערכה בעיר לוד<sup>3</sup>; אפתח בהצגת הדינמיקה הדמוגרפית ובניתוח יחסי הכוחות הסוציו-פוליטיים בלוד, הנגזרים מן המהלכים האידיאולוגיים שביקשו ליידת את העיר. זה, לטענתי, הבסיס לייצורו של המרחב הנתפש, המאופיין בתבנית עירונית סגרגטיבית. בהמשך אבחן באופן ביקורתי את המרחב המקצועי שבו פעלו המתכננים שעסקו בעיצובו של הנוף העירוני אחרי מלחמת 1948. לטענתי, עולה מהניתוח, כי לשיח המקצועי תפקיד מרכזי ב'רציונליזציה' של יחסי הכוחות ובגיוסה של דיסציפלינה מקצועית ליצירת תמורות פיסיות ותודעתיות בנוף העירוני. לבסוף אנסה להדגים ולבחון את ההיבטים הסמליים של המרחב, ואעשה זאת על-ידי הבאת שני ראיונות שערכתי עם תושבים ערבים בעיר, ראיונות המייצגים את משמעות התהליכים שעליהם אצביע בגוף המאמר. על בסיס הממצאים והדיון התיאורטי אחתום מאמר זה בהערות סיכום אחדות.

## המרחב הנתפש: "מ'יודן ריין' לעיר עברית"

בפרק זה אדון במגננונים שעיצבו את המרחב הנתפש בעיר לוד. מגננונים אלה, כך אטען, מקורם בתהליכים ההיסטוריים שהפכו את העיר הפלסטינית ליד<sup>4</sup> לעיר הישראלית ה'מעורבת' לוד. אולם, אין לראות בסקירה זו מטרה העומדת בפני עצמה, אלא אמצעי להצגת הזירה העירונית, למיפוי יחסי הכוח ולאבחון הגורמים המשפיעים על ההתנסות המרחבית בחיי היומיום בעיר.

העיר לוד נמצאת בשולי מישור החוף על צומת דרכים המובילות ממערב למזרח (ירושלים-יפו) ומדרום לצפון (מצרים-סוריה-לבנון). על חיי העיר ונופה במאה התשע-עשרה אפשר ללמוד מיומני מסע וממדריכי תיירים, המדגישים כי העיר היא תחנת מעבר בין ירושלים ליפו וכי היא מרכז של פעילות מסחרית, שאף הביאה להנחת מסילת הרכבת כבר ב-1892 (Baedeker 1912). הבריטים כבשו את לוד בשנת 1917 ושלוש שנים אחר-כך ייסדו בה שלטון מוניציפלי. לאחר שלוד הוכרזה בירת המחוז הושקעו משאבים רבים בפיתוחה. בשנת 1922 מנתה האוכלוסייה בעיר כ-8,000 תושבים, רובם מוסלמים, ובשנת 1944 כבר מנתה העיר, על-פי הנתונים שהביאה הוועדה האנגלו-אמריקאית (Anglo-American Committee), 16,780 תושבים. צמיחה דמוגרפית וכלכלית, וגם רעידת האדמה שפקדה את העיר בשנת 1927, גרמו להתפשטותה אל מעבר לגבולות העיר העתיקה, על-פי תכנון מנדטורי שאושר בשנת 1929 ושנעשה בידי מתכנן הערים הבריטי קליפורד הולידיי (Clifford Holliday).<sup>5</sup>

בדומה לערים פלסטיניות אחרות, נקודת המפנה של ליד היתה מלחמת 1948, שבה נכבשה העיר ב'מבצע דני'. 250 תושבים פלסטינים נהרגו ומתוך 40,000<sup>6</sup> הפלסטינים שהיו בעיר, הורשו להישאר רק 1,030 בשל הצורך בכוח עבודה לחקלאות ובפועלים מקצועיים שיתפעלו את הרכבת.<sup>7</sup> הקמתה של מדינת ישראל ומלחמת 1948 יצרו מציאות מרחבית חדשה בלוד. בשלב הראשון ריכו הממשל הצבאי את האוכלוסייה הפלסטינית באזור המסגד הגדול וכנסיית סנט ג'ורג' שבמרכז העיר העתיקה. הכניסה והיציאה הותרו רק ברשיון המושל הצבאי. אחדים מהתושבים גרו בכתיים, והשאר הוכנסו לדירות שבעליהן גורשו.<sup>8</sup> צעדים

4 ליד הוא שמה הערבי של לוד.

5 Candidates statement, May 1933, Royal Institute of British Architects Archive

6 נתון זה מתבסס על דוח ביקור השר לענייני מיעוטים בלוד ב-26.7.48 וכולל גם את הפליטים הפלסטינים שהגיעו ללוד ממקומות אחרים לפני כיבושה. ארכיון צה"ל 842-72/721.

7 ארכיון צה"ל, 72/721 — 842; דוח המושל הצבאי, 10.10.1948, ארכיון צה"ל 50/1860 — 24.

8 דוח חקר הבעיה של הספקת שירותים מוניציפליים בערים רמלה-לוד ועכו, ארכיון צה"ל 842 — 72/721.

אלה היו מכריעים בייצורו של המרחב הנתפש, שהרי הם אפשרו שליטה, לא רק פוליטית אלא גם מרחבית, על האוכלוסייה הערבית. מדיניות זו, שכללה העברת קרקעות ורכוש לידי המדינה, יצרה פיקוח מתמשך על האוכלוסייה שנתורה בעיר אחרי המלחמה, כמו גם על הפועלים הערבים שהובאו לאזור מהגליל כדי לעבד את השטחים החקלאיים ה'נטושים' באזור.<sup>9</sup>

בתקופה הראשונה שלאחר כיבוש לוד עסק הממשל הצבאי בשמירה על גבולות העיר ובמניעת הסתננויות של פליטים שניסו לחזור לבתיהם על-ידי פעולות צבאיות וגירוש מסתננים.<sup>10</sup> מדיניות זו התבססה בשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל על תפישה שראתה את הערבים שנתרו בישראל כסכנה וכחלק מן האיום הערבי האזורי ולפיכך הצדיקה את המדיניות כלפיהם, שכללה הטלת ממשל צבאי (בנוימן ומנצור 1992; גולן 1993). ראיית הערבים בישראל כאיום היתה שלטת גם בשיח הציבורי. ראש הממשלה דוד בן-גוריון אמר עליהם, שהם "גורם מסייע למזימות אויבות מבחוץ ולחבלות מבית [שישמש] יסוד לרשת ריגול ענפה", והנשיא יצחק בן-צבי תיאר את מטרותיהם כ"השלמת] מלאכתו של היטלר... [בהכניסם] סוס טרויאני למחנה האויב" (בנוימן ומנצור 1992: 16–20). אולם בפועל היה הציבור הערבי בישראל קבוצת מיעוט חסרת כל כוח תגובה. בניגוד לתחושת האיום שעיצבה את המדיניות כלפיהם, היו הערבים בישראל אחרי 1948 "שארית מובסת של חברה מובסת" (בשארה 1993: 10–11), ושאיתם היתה בראש ובראשונה השגת ביטחון ולא שוויון. הזרוע השלטונית העיקרית אשר הסדירה את מגעיהם עם השלטון הישראלי היתה השב"כ או הממשל הצבאי. כפי שכותב עזמי בשארה, "בתקופה זו חיה האוכלוסייה הערבית תחת ממשל צבאי, והשוויון במדינת היהודים לא נתפש אצלה כדבר מובן מאליו. אפילו ההישארות במקום, הזכות לעבוד, לבנות משפחה ולהעניק לילדים השכלה, לא נתפשה כמובנת מאליה. כדי לזכות בכך היה צריך לשלם במטבע של התנהגות פוליטית 'נאותה'" (שם). בהקשר של לוד מקבלת תמונה זו משנה תוקף נוכח דוח המושל הצבאי, אשר בתארו את מצב האוכלוסייה הערבית כותב, כי "לאחר תקופת דיכאון בזמן הראשון [היא] התאושה ומוכנה, ברובה המכריע, גם לשיתוף פעולה וגם לעבודה ממשית בכל שטח שיאפשר לה את מחייתה".<sup>11</sup>

בראשית יולי 1949 הסתיים שלטונו של הממשל הצבאי בלוד, והשליטה על העיר הועברה לידי רשות אזרחית.<sup>12</sup> אולם מדיניות השליטה שאפיינה את

9 לוד-רמלה, ארכיון בן-גוריון, 27.8.48 — 27-9837; דוח המושל הצבאי, 10.10.48 — 15.11.48, ארכיון צה"ל, 50/1860 — 31.

10 דוח המושל הצבאי 23.12.48; 28.12.48; 11.1.49, ארכיון צה"ל, 1860/50 — 31.

11 דוח המושל הצבאי 1.9.48–10.10.48, ארכיון צה"ל 50/1860 — 31.

12 "ביטול הממשל הצבאי ביפו וברמלה-לוד", 23.6.1949, ארכיון צה"ל 50/1860 — 31.

תקופת הממשל הצבאי לא באה אל קצה — מנגנוני הפיקוח המשיכו לפעול במטרה לקבע את העובדה שהערבים בלוד, כמו בערים מעורבות אחרות, הם אוכלוסיית מיעוט נשלטת. דינמיקה זו היתה תוצאה של שני תהליכים שהתרחשו במקביל: הראשון, שכבר הוזכר למעלה, היה דחיקת רגלי האוכלוסייה הערבית תחת מטריית המדיניות של שמירת גבולות העיר ומניעת הסתננויות של פליטים חוזרים, והשני היה הפרויקט ליישובם של פליטים ומהגרים יהודים בעיר.<sup>13</sup> תהליכים אלה הם שהפכו כדברי ראש העירייה הראשון של לוד, פסח לב, את לוד "זו העיירה הערבית המוזנחת, שהיתה 'יודן ריין' לעיר עברית" (עיריית לוד 1952).

כבר בחודש פברואר 1949 מדווח על אכלוסם של כ-5,000 תושבים חדשים בלוד.<sup>14</sup> זה היה הגל הראשון של מהגרים יהודים שאכלסו את העיר ורובם הגיעו ממזרח אירופה. כפי שאפשר לראות באיור מס' 2, יושבו המהגרים הללו בבתים הנטושים, שהועברו אל רשות המפקח על נכסי נפקדים ואל רשות הפיתוח, ורשויות אלו מימנו את שיפוצם, את חלוקתם ליחידות מגורים קטנות יותר ואת השכרתם למהגרים היהודים.<sup>15</sup> ג'ון מקגארי (McGarry 1998), המצביע על מרכזיותו של פרויקט ההתיישבות בקרב חברות מתיישבים, אומר, כי בתהליך זה מונח הבסיס להבניה החברתית של ה'אויבים' (enemies). ובמקרה שבו עוסק מאמר זה ה'אויבים' הם האוכלוסייה הערבית בלוד, וה'סוכנים' (agents) הם המהגרים היהודים שיושבו בעיר:

מצד אחד, רשויות המדינה מניעות סוכנים, וזוהי הקבוצה האמורה להזדהות עם האינטרסים של המדינה. את סוכני המדינה מיישבים באזורים פריפריאליים שבהם נמצאות קבוצות המיעוט. מצד שני, המדינה מניעה אויבים, ואלו הן קבוצות שמיוקמן במרחב יוצר בעיה לרשויות ומכשול למטרותיהן (McGarry 1998: 614–615).

בואם של מהגרים נוספים אל העיר, בעיקר מזרחים,<sup>16</sup> בשנות החמישים והשישים גרם לצפיפות דיור רבה. לא מעטים מהתושבים היהודים המתוסכלים פלשו אל בתי הפליטים הריקים. בשלב מאוחר יותר אף החלו להיבנות ביוזמת הרשויות בתי מגורים לאוכלוסייה היהודית, ולה בלבד.

על סמך התהליכים שתוארו עד כה אפשר היה להניח, כי השליטה בהרכב הדמוגרפי בעיר תביא לשימור היחס המספרי בין האוכלוסייה הערבית

13 דוח המושל הצבאי, 23.12.48; 28.12.48; 11.1.49, ארכיון צה"ל 1860/50 — 31.

14 ארכיון צה"ל 50/1860 — 24.

15 ארכיון בן-גוריון 21.4.49 / 21-11075; דוח המושל הצבאי, 2.6.84; 23.12.84, ארכיון צה"ל 1860/50 — 31.

16 ב-1969, לדוגמה, מדווח על 50 אחוז מהגרים יהודים מצפון אפריקה, 18 אחוז ממדינת המזרחית 24 אחוז מהגרים יהודים מאירופה (השמשוני 1969).

לאוכלוסייה היהודית. אולם מן הנתונים המופיעים בטבלה (הלמ"ס 1995; עיריית לוד 2000) עולה תמונה אחרת של השינויים שחלו בהרכב האוכלוסייה בלוד משנת 1948 ואילך. מדיניות יישובם של המהגרים היהודים, כפי שהצגתי אותה, ניכרת עד ראשית שנות השבעים, אבל מאמצע שנות השבעים אפשר לזהות מגמה של שינוי: האוכלוסייה הערבית גדלה בשיעור של כפליים ויותר, ואילו שיעור האוכלוסייה היהודית נמצא במגמת ירידה. מגמה זו נחלשת מעט בשנות התשעים, בעיקר בשל ההגירה מברית-המועצות לשעבר, אך מנתוני שנת 2000 עולה באופן ברור גידול בשיעורה של האוכלוסייה הערבית בעיר — מ-9 אחוזים בשנת 1950, ל-21.4 אחוז בשנת 2000. ובמקביל ירד שיעורה של האוכלוסייה היהודית בעיר מ-91 אחוז ל-78.6 אחוז.

### שינויים דמוגרפיים בקרב האוכלוסייה בלוד

שנה	אוכלוסייה ערבית	אוכלוסייה יהודית
1948 <sup>17</sup>	1,030 (100%)	0
1950	1,100 (9%)	11,000 (91%)
1961	1,400 (7.3%)	17,600 (92.7%)
1972	3,000 (9.8%)	27,600 (90.2%)
1989	8,700 (21%)	32,900 (79%)
1995	10,700 (20.4%)	41,600 (97.6%)
2000	14,593 (21.4%)	53,597 (78.6%)

כיצד אפשר להסביר את הדינמיקה הזאת נוכח המאמצים והמשאבים שהשקיעה המדינה בייהוד העיר? על-מנת להשיב על שאלה זו יש לעקוב לא רק אחר תהליכי הייהוד של לוד, אלא גם אחר תהליכי ההגירה של אוכלוסייה ערבית לעיר, אשר גם הם היו יישום של מדיניות ממשלתית, קרי, יישובם של 'פליטים פנימיים' ושל 'משפטי פעולה' בעיר. בקבוצת הפליטים הפנימיים נכללות קבוצות אחדות שהגיעו לעיר בעקבות מלחמת 1948 מן הכפרים הסמוכים, ובהם ס'אראפ'נד אל-ע'אמר וספ'ריה. אוכלוסייה זו הגיעה ללוד ביוזמתם של גורמי הביטחון אשר פיקחו על תנועתה ופעולותיה.<sup>18</sup> לעיר הגיעו גם משפחות ממג'דל, שפניוין הועמד בעדיפות גבוהה בשל קרבתה של מג'דל לעזה, שגרמה

17 על-פי דוח המושל הצבאי, 10.10.1948, ארכיון צה"ל 50/1860 — 31.

18 "דוח על פעולות הממשל בשטח רמלה ולוד", אוקטובר-נובמבר 1948, ארכיון צה"ל 50/1860 — 31; "לוד", 2.1.1949, ארכיון המדינה ג/297/5.

ל"קשר מחמיר עם האויב",<sup>19</sup> ומלבדן הגיעו ללוד משפחות שפונו מאזור השרון והמשולש, ובמסגרת של הסכם שנעשה עמן הן פוצו וקיבלו לבעלותן קרקעות בלוד בהיקף של 10–15 אחוז מהקרקעות שהיו להן. בראשית שנות השישים החלו להגר ללוד בדרום מאזור הנגב שאדמותיהם הופקעו, והם יושבו בחלקם בידי המדינה בערים שהיתה בהן אוכלוסייה ערבית, כגון לוד ורמלה. מאז מלחמת 1967 יושבה בעיר אוכלוסייה ערבית נוספת – קבוצת 'משפתי הפעולה' עם רשויות הביטחון של ישראל, הכוללת פלסטינים, בעיקר מרצועת עזה. בנוסף לכל אלה יש לזכור, כי לוד שוכנת במרכז הארץ וכי היא קרובה לאזורי תעסוקה, ועובדה זו יוצרת משיכה להגירה נוספת של ערבים יחידים מאזורים שונים בישראל (ראיון עם ז'ק שטרית, דובר עיריית לוד, 20.11.2000; ראיון עם עורד ארנון, מהנדס עיריית לוד, 13.12.2000).

על רקע כל זאת נראה, כי לתהליכים הדמוגרפיים בלוד יש ביטוי מרחבי מובהק, המאופיין בתבנית של הפרדה שבה מתרכזת האוכלוסייה הערבית בעיקר באזורים הצפוניים והמערביים של העיר, והאוכלוסייה היהודית מתגוררת בעיקר באזורים הדרומיים והמזרחיים. במתחם הצפוני של העיר, הכולל את אזור התעשייה ואת שכונת נווה-ירק, ובמתחם המערבי, הכולל את שכונת פרדס שניר ושכונת הרכבת, מהווה האוכלוסייה הערבית רוב של יותר מ-90 אחוז, וזה גם האזור שבו מרוכזת כמחצית מהאוכלוסייה הערבית בעיר (5,503 נפש). גם בשכונת רמת אשכול, הצמודה למרכז העיר, אפשר להבחין בתהליך של כניסת ערבים לשכונות אשר עד ראשית שנות השמונים היה בהן רוב יהודי ניכר.

אולם המרחב הנתפש אינו מוגדר רק על-ידי היחסים הדמוגרפיים ועל-ידי ביטויים במרחב, אלא גם על-ידי מאפייניו הפיסיים. במובלעות הללו, שבהן מתנהלים חיי היומיום של האזרחים הערבים, רמת הדיור נמוכה, הן יחסית לרמה הממוצעת בישראל והן יחסית לרמת הדיור הכללית של תושבי לוד.<sup>20</sup> על-פי הערכת, המבוססת על עבודת השדה, כמחצית מהאוכלוסייה הערבית בלוד מתגוררת בבתים שהרשויות מגדירות אותם כמבנים בלתי-חוקיים. תושבי לוד הערבים בונים את בתיהם על שטחים פתוחים, אשר חלקם בבעלות פרטית

19 "פינוי העיירה מג'דל מתושביה הערבים", 14.11.1949, ארכיון צה"ל 50/1860 — 32.

20 על-פי דוח מכון ברוקדייל (1997) יותר מ-30 אחוז מן הבתים שמתגוררים בהם ערבים אינם מחוברים לרשת הביוב העירונית, 40 אחוז מהנסקרים התלוננו על בעיות לחות ו-43 אחוז התלוננו על חדרית מי גשם אל הבתים. ב-29 אחוז מן הבתים התגלו בעיות מבניות ו-28 אחוז מן הבתים הוכרזו כמיועדים להריסה. נתוני מפקד האוכלוסין והדיור מ-1995 אף מצביעים על כך, ש-35 אחוז ממשקי הבית הערביים בלוד כוללים עד 5.2 חדרים. נתון זה גבוה הן בהשוואה לממוצע הארצי, העומד על 29 אחוז, והן ביחס לממוצע העירוני, העומד על 23 אחוז. זאת ועוד, 6 אחוזים מתושבי ישראל חיים בצפיפות של יותר משתי נפשות לחדר, ובלוד חיים בצפיפות כזו 8 אחוזים מכלל האוכלוסייה. אבל בין תושבי לוד הערבים שיעור החיים בצפיפות מגיע ל-34.8 אחוז.

וחלקם בבעלות מנהל מקרקעי ישראל. הסיבה העיקרית לכך היא מדיניות התכנון והמגורים המפלה בעיר, אשר אינה עונה על צורכי המגורים של האוכלוסייה הערבית. במטרה לשלוט במאזן הדמוגרפי נעשו במשך השנים גם ניסיונות 'לעודד' משפחות ערביות לעזוב את העיר, והוצע להן הסדר פיצויים, כפי שהצהיר ראש העיריה מקסים לוי בשנת 1987:

בהתחשב בנתונים הדמוגרפיים המיוחדים של העיר [...] ראוי לשקול גם פתרונות בלתי-שגרתיים ולפעול בכיוון של פיזור קבוצות אוכלוסין מחוץ לעיר לוד ולמנוע כליל, המשך פלישה בלתי-חוקית של תושבים לעיר בעתיד. בעיית האוכלוסייה הערבית בעיר הינה, כאמור, בעיה קשה ודחופה ודורשת פתרון כולל, יסודי ומיידי; על כגון זה נאמר 'זיפה שעה אחת קודם'<sup>21</sup>.

אולם מדיניות זו מעוררת את אזרחי לוד הערבים לבנות בתים ללא היתר, ולהסתכן באובדן ממונם ובתגובה מצד הרשויות, שכן זה המוצא היחיד לאלה המבקשים להמשיך ולחיות בעירם. תגובה זו של התושבים, שהיא אישית ביסודה, בולטת מאוד במרחב הנתפש, ועוצמתה מעמידה בסימן שאלה את המאמצים והמשאבים המושקעים בפרויקט ייחודה של לוד. יתר על כן, תגובת היחיד הנאבק על זכותו לקורת גג, מהווה מצע להתארגנות של תושבים הצומחת 'מלמטה', כפי שאפשר ללמוד מראיון עם תושב השכונה הערבית פרדס שניר:

יש פה חלל שלטוני כמעט טוטאלי. בשכונה היהודית שלטון החוק הוא שפותר סכסוכים. פה אין את זה. [...] הוועד [ועד השכונה], שהוקם לפני כשנתיים, הוא קפיצת מדרגה בהתנהגות הקולקטיבית שלנו. כך תפסנו נתח בחלל השלטוני שנוצר. אנחנו סובלים מאפליה כפולה. הראשונה היא מהשלטון המרכזי, בתור אזרחים ערבים. השנייה היא מהשלטון המקומי, בתור מיעוט ערבי בעיר מעורבת שיש בה רוב יהודי. אני חושב שהאפליה ברמת השלטון המקומי היא קשה ואפקטיבית יותר. זה נוגע לחיי היומיום שלנו. האפליה ברמה המקומית היא מקסימליסטית, היא טוטאלית ועמוקה. האפליה פוגעת בזכויות כל-כך בסיסיות, ובדיוק בגלל זה היא לא מצליחה. פגיעה בזכויות קיומיות גוררת את התגובה הכי חריפה. אנחנו עושים הכל כדי לממש את זכותנו לקורת גג [...] מכיוון שאמרו אל תבנו בכלל [...] זה יצר תגובה כל כך מסיבית (ראיון עם ח'אלד, 4.11.2000).

21 מתוך דוח עריית לוד ומשרד הבינוי והשיכון, 1987 — ארכיון משרד השיכון.

תבנית דמוגרפית-מרחבית זו של דה־ערכיזציה מצד אחד ושל יהוד מצד שני ממשיכה לאפיין את העיר לוד. מראשית שנות התשעים החל להגיע ללוד דור חדש של 'סוכנים' — המהגרים מברית־המועצות לשעבר, אשר מהווים כיום כרבע מאוכלוסיית העיר (עיריית לוד 2000). אוכלוסייה זו היגרה לישראל בעיקר מתוך שאיפה לשיפור רמת החיים ומתוך חשש לביטחונה (Al-Haj and Leshem 2000). אולם בדומה לתפקיד שנועד למהגרים שהגיעו ללוד בשנות החמישים והשישים, גם על המהגרים החדשים הוטל תפקיד, לשמור על הרוב היהודי בעיר, לבלום את תהליך הערכיזציה שלה ולתת מענה למאזן ההגירה השלילי שאפיין את לוד (עיריית לוד 2000). בנקודה זו חשוב לציין, שלא כל ה'סוכנים' הללו הם יהודים, שהרי גל ההגירה מברית־המועצות לשעבר מאופיין בכך, שכ־30 אחוז ממנו הם לא־יהודים. בהקשר לכך ובהסתמכי על עבודתו של איאן לוסטיק (Lustick 1999), נראה לי, כי הקונפליקט שנוצר בין אופייה האתני היהודי של מדינת ישראל מחד, לבין בואם של מהגרים לא־יהודים הוא משני כל עוד משרתים המהגרים הללו את פרויקט ה'יהוד' הכללי, ובמיוחד בעיר מעורבת כלוד. חיזוק לכך אפשר למצוא בראיון שקיימתי עם דובר עיריית לוד, ז'ק שטרית (20.11.2000), שבו טען, כי "מה שהציל את המצב הדמוגרפי זה העולים החדשים". את בואם של אלה רואה שטרית כתשובה ל"גידול הטבעי של הערבים [ה]נובע מנישואי קרובים. זו העלייה מהסוג שלהם".

בסיכום פרק זה אפשר לראות, כי הסוגיה הדמוגרפית־אתנית עומדת בראש סדר העדיפויות של מעצבי המדיניות ברמה הלאומית וברמה העירונית. המדיניות כלפי האוכלוסייה הערבית כלוד לא השתנתה באופן מהותי מאז כיבוש העיר. תושביה הערבים עדיין ממלאים את תפקיד ה'אויב' וסובלים מהדרה מרחבית ומדחיקה דמוגרפית. מדיניות זו, המבקשת לשלוט באופן מוחלט בתהליכים העירוניים בשם יהודה של לוד, נתקלה מלכתחילה בקשיים בשל האוכלוסייה הערבית שנשארה בעיר. יתרה מזאת, בואם של פליטים פנימיים ללוד אחרי 1948 הפך את היחס המספרי בין האוכלוסייה הערבית לאוכלוסייה היהודית והפך את המדיניות הממשלתית למשימה בלתי־אפשרית. התשובה הממשלתית לכך — המונעת על־ידי ההיגיון האתני — היתה ונתרה יישובם של 'סוכני יהוד' בעיר. בשנות החמישים היו אלה פליטים ממזרח אירופה ואחר־כך מהגרים מזרחים, שיישובם בעיר כוון על־ידי הרשויות, ובשנות התשעים היו אלה המהגרים מברית־המועצות לשעבר, שיישובם בעיר כוון באמצעות יצירת שוק דירות שתאם את יכולתם הכלכלית. אולם המרחב הנתפש נוצר לא רק על־ידי המהלכים הפורמליים שמכתיבות הרשויות, אלא גם על־ידי פעולות של התושבים, כדוגמת תגובת־הנגד של תושבי לוד הערבים. לתגובה זו, הבאה לידי ביטוי בעיקר בהיקף הבנייה ללא היתר, יש משקל גדול בתהליכי ייצורו של המרחב הנתפש.

### המרחב המקצועי: לקראת 'עיר עברית'

בפרק זה אבחן את הפעילויות המרחביות של גופי התכנון והעיצוב העירוניים, אשר יש להן לטענתי תפקיד מכריע בעיצוב נופה הפיסי והסמלי של העיר לוד. ייצוג המרחב והמשגתו על-ידי הידע המקצועי, הבאים לידי ביטוי בפעילותם של קובעי המדיניות, המתכננים והאדריכלים, יוצרים את המרחב המקצועי. ברוח גישתו של לפבר אטען, כי אופיו של מרחב זה, המשפיע על אורחות החיים בעיר ועל הדימוי שלה בעיני תושביה, נקבע בראש ובראשונה על-ידי מצע אידיאולוגי.

ייהודה של לוד, כמו של מקומות אחרים בישראל, עמד, כאמור, במקום גבוה בסדר העדיפויות של קובעי המדיניות, ובשנת 1950 היו 91 אחוז מתושביה מהגרים יהודים שלא הספיקו "לחלוץ את לבושם הגלותי":

הרכב תושביה [של לוד] היא קשת רב-גונית המאפיינת את קיבוץ הגלויות: 50% הם יוצאי פולין, רומניה ובולגריה ו-50% יוצאי מרוקו, תוניסיה, תורכיה ועיראק. בשנה השביעית לקיומה כעיר עברית עצמאית עדיין רחוקה הדרך לגוף עירוני מלוכד ואחיד שחלץ את לבושו הגלותי. העדות מוסיפות לקיים מנהגיהן והרגליהן, עובדה הכובלת את התפתחותה הבריאה והרצויה (העיתון על המשמר, 17.5.1954).

ביקורת זו מבטאת בבירור את האידיאולוגיה השלטת בשיח הציוני, השואפת ליצירתה של חברה מודרנית, מלוכדת במרחב ישן-חדש — הלא הוא 'העיר העברית'. הכתבה בעיתון מתארת את העיר כמעין גוף אורגני, העשוי להיות בריא או חולה, ואת הסביבה הבנויה הילידית שנותרה בעיר היא רואה כסמל, לא רק לנופו של האויב אלא גם לשורשים הגלותיים המזרחיים של המהגרים היהודים, אשר שוכנו בבתי הפלסטינים ב'גטו סקנא':

כאשר הנך מהלך בסביבות גטו 'סקנא' [כך במקור] ורואה את החיים המנוונים של שוכני בתיה ומרתפיה החשוכים ללא תנאים סניטריים מינימליים — בחדר קטן ונמוך מתגוררים 4–5 נפשות — יש לך הרגשה ששום דבר לא השתנה בחיי האנשים הללו, שהועברו מהגיטאות החשוכות במרוקו המפורסמות לשמחה (שם).

כך יוצא, באופן פרדוקסאלי, ששוכני הייחוד — אותם מהגרים מזרחיים שניתובם ללוד, כמו למקומות אחרים, היה מימוש של מדיניות ממשלתית<sup>22</sup> — נתפשו לפתע דווקא כגורם לא-יפתוחה של העיר.

מהו, אם כן, הנוף העירוני, שהיה אמור להיווצר בלוד – 'העיר העברית' – ולהחליף את הנוף שסומן כילידי, מזרחי וגלותי? התשובה לשאלה זו היתה ברורה בשעתה והיתה קשורה בפרדיגמה המודרניסטית, שסיפקה בסיס להתנגדות האידיאולוגית לעבר ולהווה המזרחיים:

ניתן לשנות את פני העיר ולהופכה לעיר גנים פורחת. השיכונים היפים שנבנו הם התחלה נאה. ייבנו שיכונים פועלים לשוכני פרברי העוני, יפותחו ויבוססו מפעלי התעשייה הקיימים ויתוספו חדשים [...] אר-אז מובטח לנו, שלוד העיר תימנה עם הערים הישראליות המשגשות (שם).

ברוח זו קשר השיח הציבורי בישראל את מאפייני "הגטו החשוך" אל הבעיות החברתיות בעיר. הטענה היתה, שבעיות אלו יפתרו אם ישתנו תנאי המחיה הפיסיים של האוכלוסייה בלוד:

על האחראים לניהול העיר להתפאר פחות בשיכונים היפים שנבנו בסביבות לוד – רק המסודרים ובעלי האמצעים יכולים להשיגם – כי זאת לדעת: בעלי השיכונים לא ישכנו לבטח אם שוכני הגטו בשכונתם יוסיפו לחיות בתנאים ירודים וחסרי תקווה אלה. תוגשמנה ההחלטות של המומחים והמהנדסים על הריסת כל הסביבה למען נקות אחת לתמיד את קני הזוהמה הסוציאלית מעל פני העיר ואזרחיה (שם).

את נוף העיר הפלסטינית החליף נוף העיר המודרנית, אשר מחק בהדרגה את הנוף הילידי וסייע בהפיכתו למרחב מערבי יהודי. תהליך זה שימש לא רק למתן פתרון מגורים ותעסוקה למהגרים היהודים המזרחים ולפליטים מאירופה שהגיעו לישראל אחרי 1948, אלא גם אמצעי יעיל ליצירת תמורה תודעתית במרחב. ביוזמת הרשויות החלו להיבנות בתי מגורים, שדמותם היא השיכון הציבורי, אותו בלוק מגורים מוכר בערים השונות (ראו איור מס' 2), אשר כדברי קלוש ולריון (2000) מגלם את תהליך הקולוניזציה הפנימית, הפיסית והדמוגרפית, שהתבסס על משטר של שליטה באמצעות מודרניזציה כפויה. בהקשר זה אזכיר גם את דבריו של דן רבינוביץ, המתאר במחקרו כיצד נהפך המושג 'שיכון' לשם נרדף לעיר היהודית בפי הפלסטינים תושבי נצרת וסימן בכך את ייחודו של המרחב הערבי (Rabinowitz 1997: 6).

## חיי השגרה בלוד



איור 2: לוד — מראה 'העיר העברית'. מקור: ארכיון עיריית לוד

בנייתם של השיכונים נגזרה מתוכנית-האב הראשונה ללוד, שהוכנה בשנת 1954 בידי האדריכל ומתכנן הערים מיכאל בר ואושרה בשנת 1958. מסמכי התוכנית מהווים מניפסט מודרניסטי מובהק, הקורא לאיזור (zoning) וליצירת מערך תשתיות יעיל, המתעלם לגמרי מן הקיים. בניגוד למרקם העירוני הרציף, שאפיין את העיר הפלסטינית, חילקה תוכניתו של בר את העיר ליחידות שכנות מופרדות, שביניהן מחבר מערך של כבישים ופארקים. מן הסכמה הכללית של תוכנית בר (ראו איור מס' 3) אפשר ללמוד גם על האידיאולוגיה של חברת המתיישבים היהודית, אשר ביקשה לראות את המרחב הנתון כמרחב ריק. בעוד שמתכנני ליד המנדטורית ביקשו לשמר את העיר העתיקה, 'לוד העברית'

שתכנן בר באה להרוס אותה בשם המודרניזציה. כפי שמעיד המתכנן עצמו, "יש צורך לעבד תוכנית בניין ערים מפורטת מבלי להתחשב כלל במבנים הקיימים" (עיריית לוד 1952). ואכן, התכנון והפיתוח בלוד שאחר 1948 נתפשו כמחיקת "עיי המפולת" הקיימים:

מסביב למבנים הללו בין עיי המפולת מימי מלחמת השחרור, ובחלקו בגלל הזנחת שנים, מתגוררות משפחות שקשה לעמוד על מספרן המדויק, אך קרוב לוודאי שמספרן מגיע ל-400 משפחות. גם את התושבים האלה יש להעביר לשיכונים חדשים ועל-ידי כך לאפשר פינוי הריסות המבוצע כעת על-ידי עיריית לוד ולגשת לפעולת תכנון ופיתוח (בר 1954: 16).

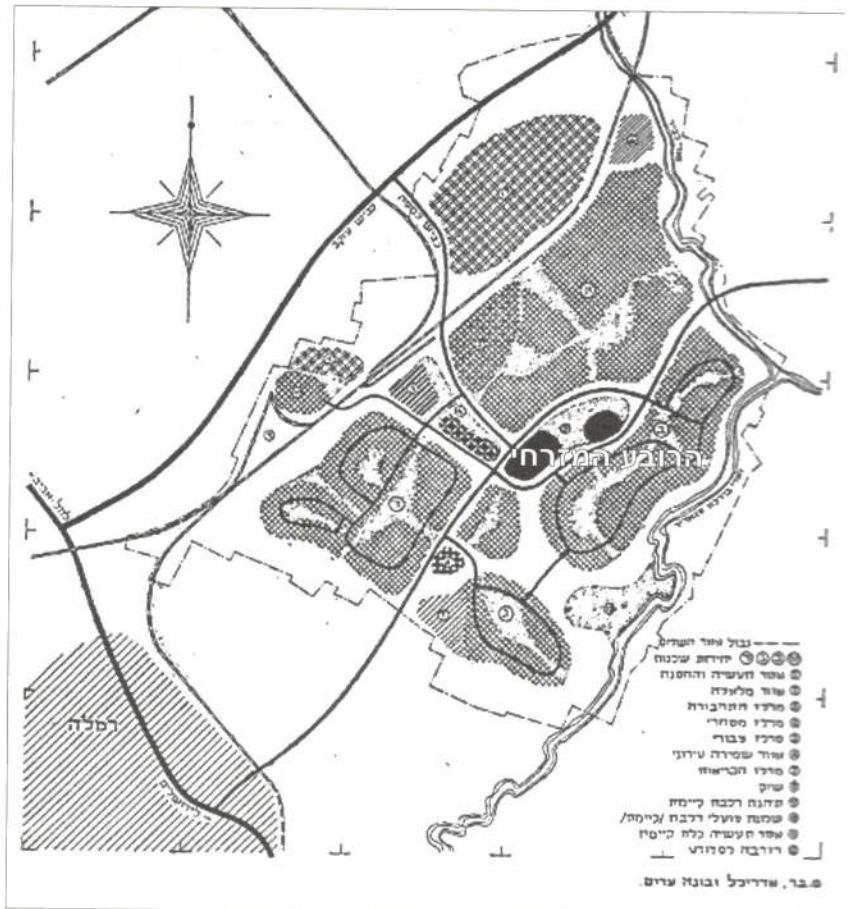
ההצדקה להרס הסביבה הבנויה הילידית לא באה אך ורק משיקולים פסיים של איכות הבנייה והתשתיות, אלא במידה רבה גם מן האופן שבו נתפשה הסביבה הזאת:

את הבעיה הקשה ביותר, שלפתרונה דרושים, נוסף לעתודות קרקעיות גם סכומי כסף גדולים, מהווים חלקי עיר קיימים שנבנו בתקופות שונות ובצורה שאינה הולמת רמתם התרבותית והחברתית של התושבים, אשר שוכנו בבתים קיימים מיד אחרי מנוסתם של התושבים הערבים (שם).

כאן ראוי להזכיר את דבריה של ליאנוני סנדרקוק (Sandercock 1998: 208), הטוענת כי מתכננים מודרניסטים הם 'גנבי זיכרון' וכי עמדתם, שפיתוח משמעו קדמה, מביאה להרס קהילות בעקבות הרס בתיהן. התפישה המודרניסטית רואה בכלים טכנולוגיים 'מדעיים' – ובהם תכנון עירוני – מפתח לפתרון בעיות וליצירת שינויים חברתיים. ביקורת נוספת על תפישה זו נוסחה בידי דייוויד הארווי (Harvey 1989: 32), המשתמש במושג 'הרס יצירתי' (creative destruction) במונח של הרס כל מה שעומד בפני הרציונאל הקפיטליסטי והמודרניזציה. אפשר לומר, כי התכנון העירוני בשנותיה הראשונות של לוד הישראלית והשיח שליווה אותו מבטאים את הגישה הזאת. עם זאת אני סבור, כי ראיית ההרס היצירתי שנעשה בלוד אך ורק מבעד לעדשת פרויקט המודרניזציה או הקפיטליזציה של העיר איננה נכונה. התכנון והמעשים שנעשו בלוד קשורים לא פחות מכך בפרויקט הייחוד, המעמיד את הרציונאל של פעולה תכנונית זו או אחרת על בסיס הצדקה ערכית, התופשת את קבוצת המתיישבים כעליונה מבחינה תרבותית על קבוצת הילידים.

כך אפשר להבין כיצד פעולת ההרס של העיר הערבית, הבאה להעמיד על חורבותיה את המרחב המקצועי של המתכנן, מוצגת לא כפעולה של הרס

## חיי השגרה בלוד



איור 3: סכמת תוכנית-האב של מיכאל בר. מקור: בר, 1954: 16.

לשמו, אלא כביטוי של מודרניזציה ונאורות תרבותית גם יחד, המעניקים לה הצדקה מוסרית:

אנחנו קיבלנוה נטושה, נחשלת ומלוכלכת, ללא חשמל, ללא מים, ללא כבישים ומדרכות, ללא ביוב. רחובותיה של העיר (לרבות רחובה הראשי) היו סימטאות עלובות. כדי לבנות עיר דרושים בוני-ערים טובים. כדי לשקם עיר נחשלת יש צורך ברצון טוב, במרץ, ביוזמה ומעל לכל בכסף. [...] כבישים ומדרכות נסללו בכל

חלקי העיר, מקומות מוזנחים הפכו לפינות חמד, כיכרות חשופות הודשאו.<sup>23</sup>

דברים אלו מדגימים את המכניזם הכפול שייצר את המרחב העירוני החדש בלוד – גישה מודרניסטית לתכנון ולהיגיינה, בשילוב עם אידיאולוגיה של עליונות אתנית. תוכניתו של בר נאלצה להכיר בכך, שבלב העיר העתיקה נמצאים המסגד והכנסייה. מבנים אלה לא הוכרוזו כמיועדים להריסה, אבל המתכנן פשוט התעלם מכך שהמבנים הללו המשיכו למלא את תפקידם בחיי היומיום של הקהילה הפלסטינית בעיר. במקרה זה התבטא אפוא 'ההרס היצירתי' במתן אישור להשאת המבנים על תלם, אך בריקונם מתוכנם הפונקציונלי:

המוסדות הדתיים והבניינים המיוחדים יישארו בתוך הפארקים, ובמידה שיהיו פנויים, ישמשו למוזיאונים ותערוכות וכן יאכסנו ציירים ופסלים, אשר יוכלו למצוא באווירה המיוחדת של העיר השראה ליצירותיהם. תיתכן גם כזיכרון תקופת העבר שמירתן של כמה סימטאות, המצטיינות באופי המיוחד של בנייניהן (עיריית לוד 1952).

עד ראשית שנות השבעים נהרסו רוב שרידי העיר הערבית, ועל שטחה נבנתה שכונת מגורים חדשה. המתכננים, אלה שהוגדרו על-ידי לפבר כ'מרפאי המרחב', המשיכו לציית למחויבותם 'לרפא' את המרחב הערבי, הלא הוא 'המרחב הנגוע' (Lefebvre 1996). 'ההרס היצירתי' בלוד שימש אפוא אמצעי ומטרה גם יחד. בשם המודרניזציה והקדמה הוא אפשר את תהליך הקולוניזציה הפיסית של לוד, ואילו מבחינה סמלית הוא יצר תמורה לשתי האוכלוסיות החיות בה, זו הערבית וזו היהודית.

בעוד לוד משנה את פניה החלו להישמע קולות הקוראים לשימור מורשתה האדריכלית של העיר. בראשית שנות התשעים נרתמה עיריית לוד למשימה זו וארגנה כינוס שדן בסוגיה, מתוך הכרה בחשיבותם של שרידי העיר המועטים שעדיין נותרו על תלם:

המשתתפים הביעו את התרשמותם באומרם שהאתרים בלוד יפים יותר מהאתרים הקיימים בחו"ל. את שלב הדיונים פתח מקסים לוי, ראש עיריית לוד, שבירך את המשתתפים והדגיש את איכותם הגבוהה והמגוון הרחב של האתרים בלוד יחסית לערים אחרות בהן ביקר בחו"ל.<sup>24</sup>

23 צבי איצקוביץ, ראש עיריית לוד, יוני, 1972, ארכיון עיריית לוד.

24 העיתון מוקד, 30.10.1992.

שימור שרידי העיר העתיקה בלוד נתפש אפוא כמפעל שנועד למשוך תיירים. כריסטין בוואר טוענת בביקורתה על תהליכים עירוניים מעין אלה, כי הם נעשים מנקודת מבטם של לבנים בני המעמד הבינוני, המנסים לעשות דה-פוליטיזציה של הפעולה התכנונית על-ידי הסטת הדיון על מרכזי ערים ומתחמי שימור לשאלת יכולתם למשוך הון תיירותי (Boyer 1996). אולם דומני, כי בכל הנוגע לישראל יש להבין את השינוי בגישה לא רק במושגי ההסבר הביקורתי שלה, אלא גם על רקע השינוי שהתרחש בשנות השישים בשיח האדריכלי ביחס לנוף הילידי בארץ, שבמרכזו עמדה הכמיהה ל'שורשיות' ול'מקומיות'. לטענת אלונה ניצן-שיפטן (2000), התאפיין תהליך זה בשניות קונספטואלית: מצד אחד שימש הנוף הילידי מקור השראה למתיישבים היהודים, ומצד שני היה זה אותו נוף עצמו שסימל יותר מכל את האחר המאיים. נראה לי, כי בלוד היה זה שינוי לכאורה בלבד. הדוברים דנו בשימור תבנית הנוף הערבית בלוד, אך בפועל ביטאה הרטוריקה שלהם את הגישה ההגמונית ומאחוריה עמדה תפישה השואפת ל'לאף' את הזמן והמרחב כאמצעי להבניית תחושת השייכות של קבוצת הרוב, המבקשת ליצור לעצמה הוויה 'אותנטית'.

בשנת 1990 הוזמן האדריכל סעדיה מנדל על-ידי המועצה לשימור אתרים ועיריית לוד להכין את תוכנית-האב לשימור העיר. מטרתה הראשית של התוכנית, כפי שהוצגה במסמכים שונים, היתה לאתר את הפוטנציאל לתיירות הקיים בשרידי העיר העתיקה בלוד, "...דבר אשר יגלה אותם מחדש ויהפכם לאחד האתרים האטרקטיביים לישראלים ולתיירים מחו"ל" (עיריית לוד 1991). מטלה זו חייבה קריאה חדשה של ההיסטוריה של העיר והתמודדות עם 'האמת ההיסטורית', כפי שהצהיר האדריכל מנדל בראיון:<sup>25</sup>

בסוף הגעתי למסקנות והמלצות. [...] באחת הישיבות אמרתי למקסים לוי, שזה פרויקט שימור/תיירות/חינוך, כי אני חושב שישנם בלוד אנשים בני חמישים, ילידי לוד, ומגיע להם לדעת האם לוד נכבשה או שוחררה. מגיע לתושבי לוד לדעת מה הסיפור של לוד. [...] אני חושב שמגיע לתושבי לוד להסתכל לסיפור בעיניים ולקבוע כללים שאנחנו לא באנו לגרש את מי שישב שם קודם. התיזה שלי היא שיש מקום להם וגם לנו.

עבודתו של מנדל פורסמה בדוח המציג את ההיסטוריה של העיר באופן כרונולוגי, תוך ציון המבנים או המתחמים המרכזיים השייכים לכל תקופה ותקופה שיש לשמר אותם. דרך הייצוג של העיר לאורך ההיסטוריה כמו נלקחה מן התיאור שמתאר טימותי מיטשל (1999) את האופן שבו עוצבה דמותו של

25 הציטוטים מדברי האדריכל סעדיה מנדל, כאן ובהמשך, לקוחים מתוך ראיון שנערך עמו ב-20.9.2001.

המזרח על-ידי השיח האוריינטליסטי בתערוכות העולמיות, שהמוצגים בהן שימשו ליצירת רושם של ודאות אותנטית, של סדר ושל כרונולוגיה 'מדעית'. האוסף ההיסטורי שיצר המתכנן בעיר לוד נבנה כרצף של אנקדוטות שהוא בחר, אשר שימשו כלי לארגון מבוקר של הידע והזיכרון הקולקטיביים וליצירת רושם של ודאות וסדר, המוביל לראיית המציאות בהווה כהמשך ליניארי של העבר.

הדוח של מנדל מבקש ליצור רצף היסטורי, והוא מפליג למסע בזמן, שמתחיל בתקופה הניאוליטית וממשיך לתקופת הברזל, לתקופה הרומית, לתקופה הביזנטית ולתקופה הערבית הקדומה, לתקופה הצלבנית, הממלוכית והעוסמאנית ולתקופת המנדט, עד שהוא מגיע לבסוף לתקופה שנקודת התחלתה היא שנת 1948. כמסמך מתוארים מאפייני הסביבה הבנויה של כל אחת מן התקופות, תוך ניסיון לבנות מחדש את הנראטיב ההיסטורי של העיר. שתי דוגמאות מובהקות ממחישות את הדבר. כאשר מתואר המעבר מהתקופה הביזנטית לתקופה הערבית הקדומה מזכיר הטקסט את תהליך ההרס שליווה את הכיבוש המוסלמי:

בתקופה הערבית הקדומה נמצאו שרידים ארכיטקטוניים מעטים.  
העיר נהרסה על-ידי המוסלמים ואבני הבניין שימשו לבניית רמלה  
המוסלמית (עיריית לוד 1991).

אולם כאשר מתייחס הטקסט לתקופת מדינת ישראל אין הוא מזכיר כלל את ההרס המוחלט של העיר הערבית, ותהליך הייחוד של העיר מוסבר באופן לקוני:

ביום 11.10.1948 נכבשה לוד ע"י צה"ל במסגרת 'מבצע דני'.  
שמה העברי — לוד — הוחזר לה. רוב התושבים הערבים נטשו  
את העיר. עולים חדשים אכלסו את המגורים הנטושים וכך נעשה  
שימוש יעיל במלאי הדירות הקיים (שם).

אם כן, המרחב המקצועי שבו פעלו מתכנני תוכנית-האב לשימור העיר איננו מרחב 'נייטרלי', אלא הוא נוצר כדי לשרת את טיעוני הפוליטיקאים, המבקשים להציג את ההיסטוריה העירונית כרצף המוכיח את רציפות הישוב היהודי במקום:

במשך מאות שנים, בתקופות שונות מאז התקופה הכנענית, זכתה  
העיר לוד לקלוט בתוכה את כל אלה אשר עשו דרכם למזרח התיכון  
בכלל ולארץ ישראל בפרט, ובזכות מעלתה הגיאוגרפית-היסטורית  
של לוד, זכתה העיר להיות המקום היחיד בעולם בו התקיים ישוב  
עברי רצוף במשך אלפי שנים (שם).

כפי שכבר ציינתי, הטענה שהעיר היתה ריקה היא בעייתית. על-אף ה'הצלחה' הלא-מבוטלת של התכניות השונות שדגלו בהרס הנוף הילידי עדיין קיימים בעיר שרידים אדריכליים, כמו גם אוכלוסייה ערבית. מנדל, כמתכנן, מודע לבעייתיות, ולכן ביקש לנסות ולהעניק לתוכנית השימור של לוד מימד רחב ומכיל יותר:

זה בית הברד של משפחת חסונה. אני אמרתי, שאני בעד שמשפחת חסונה תפעיל את בית הברד — הרי אין סיבה שלא. אז השתיקו אותי, שלא להעיר את הדב [...] כל בניין ערבי שמצאנו הרסנו. היהודים רימו את עצמם. חשבנו שאם נהרוס נמחק, אבל הכל חי וקיים, ובתוכנית השימור ניסיתי להראות הכל, גם פרקים שהם לא כל כך'.

אינני יכול לקבוע אם תוכניתו של מנדל לא מומשה בגלל מסריה או בגלל סיבות אחרות, אך המציאות בלוד היא, ששרידי העיר הערבית הולכים ונעלמים עם השנים 'באופן טבעי'. כאשר שאלתי בעניין זה את האדריכל ירון טוראל, הממונה על הכנת תוכנית-האב החדשה ללוד, תשובתו היתה: "ברור שאם זה היה ראשון-לציון או זכרון יעקב אז כבר מזמן היינו מקבלים תקציבי ענק ממשרד התירות ומהמועצה לשימור אתרים" (ראיון עם האדריכל ירון טוראל, 16.7.2001).

אף-כי תוכנית-האב לשימור מבנים ואתרים בלוד לא יצאה אל הפועל, אפילו הפרויקטים המעטים שבוצעו חושפים את המשמעות הסמלית שהעניקו להם המתכננים. אחד הפרויקטים הללו הוא הסבתו של מבנה ערבי נטוש למקום מושבם של ראש עיריית לוד ושל נושאי התפקידים הבכירים בעיריה. עד שעברו לבניין הזה ישבו ראשי העיר בבניין העיריה המודרניסטי. הבית הערבי ש'שוקם' ושהיה בעבר חלק ממרקם עירוני רציף שנהרס ברובו, נמצא כיום בקצהו של ציר וויזואלי ונהפך ל'מונומנט' (ראו איור מס' 4). הסימטריה המאפיינת בנייה זו, ההיררכיה המסורתית של חללים פרטיים וציבוריים, כמו גם הגדרת הכניסה לבניין באופן סמלי, כפי שהייתה במקור — נעלמו. הבניין 'שומר' והוסב למבנה משרדים, ועל גבי חזית הכניסה הוצבה הכתובת המופיעה גם על סמלה של העיר: "ושבו בנים לגבולם".

על-פי מה שתואר בפרק זה אפשר לראות עד כמה מורכב תפקידו של המרחב המקצועי ביצירתו של 'המקום' בעיר המעורבת. מצד אחד שימשה הפרקטיקה התכנונית כלי יעיל לארגונו של הנוף מחדש. תוכניתו של בר, שהושתתה על תפישה מודרניסטית, עשתה שימוש ברציונאל המקצועי של 'יעילות מערכתית', 'כלכליות' ו'סדר' ויצרה בכך את הבסיס להרס הסביבה הבנויה הילידית. במקביל נהפכה הסביבה הזאת גם לנוף המסמן את הגלותי והמזרחי, שיש להמירם

בהוויה של 'פיתוח' ו'קדמה'. בשנות התשעים, כאשר חל לכאורה שינוי בשיח התכנוני והוחל לדבר על שימור שרידי העיר העתיקה, כפי שזה בא לידי ביטוי בתוכניתו של מנדל, התגלה המתח המובנה בתפישת המרחב המקצועי. בעוד שהמתכנן זיהה בפרויקט זה לא רק פוטנציאל תירותי-כלכלי, אלא גם מעין השלמה עם מורכבותה של המציאות של הקונפליקט האתני-ההיסטורי בעיר, מבקשים מקבלי ההחלטות לעשות שימוש בהזדמנות זו כדי לחזור ולהוכיח את שייכותם הבלעדית לעיר.

### המרחב הסמלי: מרחב אחד – מקומות נפרדים

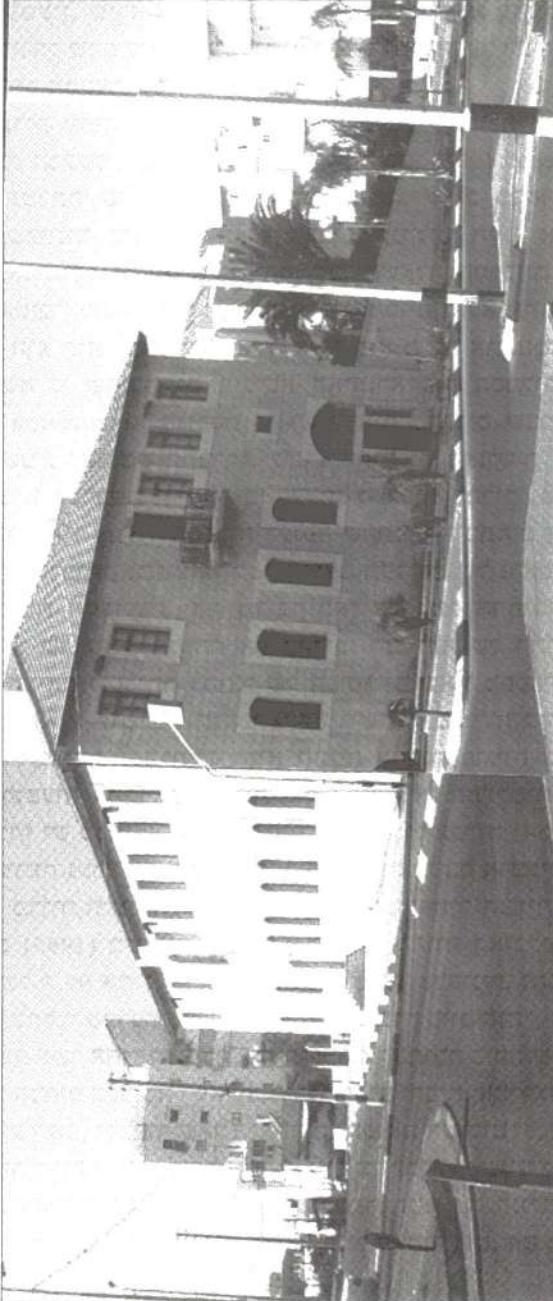
בחודש ינואר 1999, כשהתחלתי בשלביה הראשונים של עבודת השדה בלוד, נהגתי לסייר בעיר בעזרת מפה, לצלם ולרשום הערות על התצפיות שערכתי. נוכחתי כזר בעיר בלטה לא רק בסיורי בשכונות הערביות, אלא גם בביקורי בשכונות היהודיות, ופעמים רבות נכנסתי לשיחות עם תושבים על חייהם בעיר. משיחות אלו למדתי על תחושותיהם של תושבי העיר הערבים והיהודים. ערבייה תושבת העיר שפגשתי באחד מסיורי תיארה את חייה כאן כ"מלחמה שעוד לא נגמרה", מלחמה "על הזהות של העיר שלנו" (24.4.2000), ותושב יהודי דיבר על כך, שיש מקומות בעיר שהוא פוחד לעבור בהם: "אתה מרגיש שמה במחנה פליטים, הכל ערבים" (25.3.1999). אולם ברוב המחקרים העירוניים עדיין שלטת הפרדה חדה בין ה־urban, דהיינו, המערכת הקשורה בגיבושה של המדיניות העירונית, לבין ה־civitas, קרי, האיכויות והנראטיבים המכוננים את חיי היומיום של אזרחיה (Cohen 1997). על-כן אתמקד בפרק זה בדיון על משמעויותיו של המרחב הנחייה (lived space), שהוא המרחב הסמלי, המיוחס לרובד הבלתי-מודע והכולל את הסמלים והדימויים של 'המשתמשים' ביחס למרחב. סמלים ודימויים אלה אינם מוצהרים ואף אינם ניתנים לכימות, אך הם מעצבים את ההתנסות היומיומית של התושבים. לכן אעסוק כאן בפרשנויות ובניתוחי שיח ותוכן של נראטיבים אישיים, ודרכם אנסה ללמוד כיצד נתפש המרחב העירוני על-ידי קבוצת המיעוט בלוד.<sup>26</sup> עם זאת ברצוני להדגיש, כי

26 מבחינה מתודולוגית בחרתי להעלות את 'הנראטיבים העירוניים' של הפרט בעיר כאמצעות ראיונות עומק. בשיטה זו מבקש החוקר מהמראויין לדבר על נושאים שהוא הגדירם מראש, אך ניסוח השאלות נעשה תוך כדי הראיון, מתוך רגישות למצבו של המראויין. באמצעות ראיון העומק אפשר לבחון דמיון ושוני בתיאורים, וכך לגבש את אפיוני התופעה הנחקרת ולהבין את הטקסט באופן העשוי לתרום להבנת המשמעות שנחקרים נותנים לחייהם. יתרונה של שיטה זו הוא, כאמור, בהיותה יסודית ומאפשרת למראויין להשיב באריכות על השאלות (Berg 1995). ניתוחם של הראיונות שאציג נעשה בגישה מתודולוגית של ניתוח נראטיבי, הנסמכת על עבודתם של כמה חוקרים מתחום זה (ראו לדוגמה, Yin 1984; Rosenthal 1993).

אין בכוונתי לטעון, שנראטיבים אישיים הם ייצוגים בלתי ניתנים לערעור של המציאות, אלא רק שהם עשויים לשפוך אור חדש ומעניין על ייצורם של המרחב הנתפש והמרחב המקצועי שהוצגו קודם לכן.

קיימת ספרות ענפה העוסקת במחקר נראטיבי, שמקורה בשדות המחקר האנתרופולוגי, הבלשני, הפסיכולוגי, והפולקלוריסטי (Finnegan 1998). אפשר לאפיין את עמדתה של גישה זו בעזרת המושג 'חיים כנראטיב' (life as narrative), שכוונתו לומר כי האופן שבו מתנהלים חיינו אינו נבדל מן האופן שבו אנו מספרים על אודותיהם. לכן השאלה המרכזית העומדת של המחקר הנראטיבי איננה כיצד התרחש אירוע מסוים, אלא איזו פרשנות הוא מקבל, כיצד הוא חוזר ומפורש ובאיזה אופן הוא מבנה את 'המציאות' (Berg 1995). תפישה זו שואבת גם מ'גישת האינטראקציה הסמלית' (symbolic interaction perspective), הגורסת כי יש לראות בדברים שבני-אדם עושים ואומרים פרשנות לעולמם החברתי, שכן ההתנהגות האנושית איננה מולדת אלא היא בעיקרה נרכשת ונלמדת באמצעות מערכות סמלים ובראשם השפה (Blumer אצל Berg 1995). הספרות הענפה שהתפתחה בתחום זה חלחלה אל שדה המחקר התרבותי, וכתוצאה מכך הועצם תפקידם של נראטיבים כאמצעי להבנת המציאות החברתית. אין מדובר כאן על רמת ההתנסות של הפרט בלבד. עבודתו של גירץ, המנתח את תהליכי הבנייה של התרבות כתופעה קולקטיבית, הביאה לראייתה כתוצר של הסיפורים שאנו מספרים לעצמנו על אודות עצמנו (Geertz 1973). על-פי גידנס גישה זו מסייעת בהבנת תהליכים היסטוריים, תרבותיים וחברתיים והיא חיונית להבנת סוגיות בחיי היומיום, שכן כאשר תופעות אנושיות נחקרות תוך צמצום או התעלמות מן ההיבטים הסמליים שלהן יש סכנה שהמסקנות יהיו חלקיות ומוגבלות (Giddens 1984). אחד הראיונות נערך עם חנאן,<sup>27</sup> נוצרייה אקדמאית בת ארבעים, הגרה בבית צמוד קרקע, מרווח ומטופח, עם הוריה הקשישים ואחיה הצעיר ממנה. על-פי נתוני הלמ"ס (1995) בשכונת מגוריה של חנאן מהווה האוכלוסייה היהודית רוב מכריע של 99.2 אחוז. הראיון עם חנאן נקבע טלפוני, והוחלט שניפגש ביום הזיכרון לחללי מערכות ישראל: "אני לא עובדת ביום הזה", אמרה, וקבענו להיפגש בשעה עשר אחרי הצפירה. בחיפושי אחר כתובת ביתה של חנאן דפקתי על דלת אחד הבתים בסביבה ושאלתי היכן הרחוב והבית. אבי המשפחה הסביר לי כיצד להגיע לשם, ולבסוף שאל: "אתה מחפש את הערבים?". נכנסתי לביתה של חנאן, כמה דקות אחרי השעה עשר, לאחר שהתברר כי שינינו טעינו וכי שעת הצפירה היא אחת-עשרה. מיד בהיכנסי העלתה חנאן את הנושא והודיעה לי שהיא לא עומדת דום בזמן הצפירה, ושאני יכול לעמוד דום, אם ארצה.

חיים יעקובי



אזור 4 : מבט אל מכנה העירייה המשווק. צילום : חיים יעקובי

הראיון השני שיוצג נערך עם עאמר,<sup>28</sup> מוסלמי בן עשרים ואחת, הגר בשכונת רמת אשכול, אחת השכונות שתהליך ה'ערכיזציה' ניכר בה מאז נבנתה בשנות השבעים. על עאמר, זמר ראפ, שמעתי מתושבים ערבים בעיר. הם אמרו, כי שירי המחאה שהוא נוהג לשיר מייצגים גם את מחאתם שלהם על אפליית האוכלוסייה הערבית בעיר. לבקשתו, נפגשנו במכולת השכונתית, צריף פח הבנוי ללא היתר על שפת הרחוב הראשי. הוא הופיע לבוש בסגנון ראפר והוביל אותי אל בית הוריו, הגרים בדירת שיכון טיפוסית ומטופחת, שחדר המדרגות והרחוב המוזנחים מהווים ניגוד כולט אליה.

הצגתי לחנאן את נושא המחקר באופן רחב, והיא בחרה לדבר תחילה על אחד הנושאים המרכזיים בראיון – הבית. חלקו הראשון של הראיון, המוקדש למושג הבית, מאורגן בשלוש חטיבות: הראשונה, "בלוד זה הבית השלישי שלנו", מתייחסת להווה; השנייה, "בעיר העתיקה זה הבית השני שלנו", מתייחסת לעבר, והשלישית, "[שכונת] הרכבת, הרכבת זה הילדות שם", עוסקת בעבר הרחוק המעורר געגועים. לכאורה, אין כאן שום דבר יוצא דופן או מפתיע, שהרי קיימים מחקרים רבים המדגישים את חשיבותו של המרחב הביתי בעיצוב זהותו של האדם ובהיותו הרחבה של האני' (Carsten and Hugh-Jones 1995). אולם בדבריה של חנאן מקבל הבית, המרחב הפרטי ביותר, חשיבות סמלית כמייצג הרציפות של ההיסטוריה המשפחתית-קהילתית בלוד, וחשיבותו מועצמת בהיותו 'מיכל זיכרון' אישי נוסטלגי, שהוא בור-בזמן גם פוליטי וקולקטיבי:

מבית אחד של סבא שלי הגיע לחמש [כך במקור] בתים, לפי מספר האחים [...] זה הבית השני שרכשה המשפחה בית של פלסטינים שגורשו לירדן [...] [ו]הצליחו לבקר בבית שלהם כשאנחנו היינו בתוכו.

גם את ניידותה במרחב העירוני, בחפשה אחר מקום מגורים חדש, רואה חנאן בהקשר הפוליטי, המאלץ את משפחה לעקור בכל פעם ממקום מגוריה. המלה 'לצאת' חוזרת על עצמה פעמים רבות, והשימוש בה מסמל את הרצון לצאת מתחושת הסגירות הקיימת: "אז אמרנו, הגיע הזמן שוב לצאת [...] אז חיפשנו איפה לצאת [...] אז חיפשנו איפה לצאת." התייחסותה של חנאן לביתה הפרטי היא כאל גורל ידוע מראש; המעבר מבית לבית נעשה מתוך אילוץ הקשור למערכת דינמית של מאבק ושליטה בין קבוצת הרוב היהודית לקבוצת המיעוט הערבית בלוד. 'מספור' הבתים מחזק תחושה זו ורומז לאפשרות שהמשפחה תיאלץ להמשיך לנדוד.

בדומה למה שעשתה חנאן בתחילת הראיון, גם עאמר — לאחר שהצגתי את עצמי ואת נושא המחקר — בחן את הגבולות בינו לביני:

מראיין: אני חוקר את ההתפתחות של לוד מאז 1948, כאשר שנה זו מהווה נקודת מפנה בהיסטוריה של לוד ושל הערבים בישראל.  
עאמר: של הכיבוש!

מנקודה זו ואילך הוביל עאמר את הראיון, תוך עשיית שימוש רב בטקסטים של שיריו כהדגמה לאופן שבו הוא חווה את היומיום בעיר. מהנראטיב שלו נעדר הבית באופן ברור, ודבריו מכוונים בעיקר למשמעותה של העיר בהווה, וזו קשורה באופן בולט במוות, בכת־קברות ובאבדון:

כל אחד רוצה ללכת לגן עדן / אך אף אחד לא רוצה למות  
אין אף אחד שילמדנו הישרדות;  
חיי השגרה בלוד / מהפנת ישר לבית־הקברות  
ומלאך המוות לו עוד / ממשיך ומסתובב ברחובות.

חנאן מנתחת את חיי היומיום שלה בלוד בהשוואה לחייה בעבר, כאשר שכונת הרכבת, המהווה כיום אחד ממוקדי העוני וההזנחה בעיר, היא מושא געגועיה. תיאורה האידילי את שכונת הילדות, שבה "היינו כולם ערבים, אר־קיי? היה מיעוט יהודי", מעיד על תחושת שייכות למקום ולקהילה ומציג תמונה נוסטלגית בצבעים ובריחות מוחשיים:

אני חוזרת שוב לנקודת ההתחלה, לרכבת. המון בתים, המון עצים, המון ילדים, יוצאים, משחקים. הבתים במעגל עם כל מיני פתחים, וכולם יוצאים מכל הבתים, מתאספים במעגל הפנימי. המון צחוק, המון חיוכים, המון שמחת חיים. אה... מבוגרות שמציצות מהחלונות, כל אחת דואגת לכולם, זה לא שקוראת רק לבן שלה אלא לכל הקבוצה. גברים מגיעים לקראת שקיעת השמש, מאובקים, מלטפים את הילדים ונכנסים הביתה.

תמונה זו היא היפוכה הגמור של השכונה היהודית שבה גרה חנאן כיום, המתוארת בחלקים רבים של הראיון כמקום אנונימי ומנוכר: "כל אחד סגור בתוך הבית שלו. [...] היום יש בתים מבודדים, מסודרים בקווים. [...] אני שונאת לצאת מהבית. בכל יציאה שלי יש לי מלחמה, בכל יציאה שלי יש לי מלחמה." אולם על־אף מודעותה לכך שהיא חלק מקבוצת מיעוט, לא רק בעיר אלא אף בשכונת מגוריה, מנסה חנאן ליצור היפוך ביחסי הכוחות הקיימים במרחב השכונתי בין יהודים לערבים, ומגדירה את ה'אחר' היהודי כנחשל וכנושא באחריות למצבה של העיר. הדבר עולה פעמים אחדות

לאורך הראיון והוא בולט במיוחד בסיפורה של חנאן על תהליך רכישת ביתה החדש:

אחת האנקדוטות זה הגענו הנה עוד בתהליך הרכישה. עמדנו בחוץ ודיברנו עם בעלת הבית אז היא אומרת לי האדא: תנמיכו את הקול, תנמיכו את הקול שלא יידעו שאתם ערבים, למרות שאתם נוצרים. אז אמרתי לה: את יכולה להגיד להם בקול רם, אר־קיי?, שאני עושה להם טובה שאני באה לגור כאן.

אנקדוטה זו מציגה את אחת התופעות הבולטות ביותר בלוד, והיא תהליך הערביזציה של שכונות יהודיות. הנושא עולה גם בחלקים אחרים של הראיון, כאשר המרואיינת מזכירה את שכונת רמת אשכול, ש"גם היתה כמו כאן [...] בסוף זה הפך לשכונה ערבית", או את בית המשפחה בעבר, שהיה "ממש שכונה מעורבת [...] ולאט לאט התחיל הפינוי, עד שכל הבתים, איפה שגרו יהודים, הרסו אותם, ונשאר רק ערבים והפך לשכונת מזבלה".

מדבריה של חנאן עולה, כי המרחב השכונתי הוא מעין זירה, שהקהילות השונות מתמודדות בה מחוץ למערך הפוליטי הפורמלי. השכונות הערביות הן גם סמל למצבה של העיר וליחסי הקהילות בה, כפי שעולה מדימויים כ"שכונת מזבלה" או "גטו", שבהם היא משתמשת לתיאור שכונת ילדותה. גם את שכונת המגורים שיוזמה המדינה בעבור חלק מהאוכלוסייה הערבית מתארת המרואיינת בדימויים שליליים, המציגים את הפרויקט כניסיון לשעתק את האפליה והבידוד: "כל הניידות פנימה [בתוך השכונה] זה כמו מלכוד, אר־קיי? אתה מכיר את הציורים האלה של מלכוד לעכברים? ככה זה היה." גם עאמר מדבר בגעגועים על סביבת הילדות שלו וגם הוא מדגיש את הצחוק והשמחה שהיו בעבר, בניגוד להווה, אם כי אצלו עלה הנושא הזה רק לאחר ששאלתי אותו על שכניו:

היינו חברה, חבל על הזמן. ההורים שלי, ההורים שלהם [של היהודים], היו נשארם עד שלוש־ארבע בבוקר, רק צחוקים למטה [...] היו שותים וצוחקים. אני רואה אותם פעם ב... ראיתי אותם אחרי איזה שנים עשרה שנה והם גרים בלוד על־יד הקניון. אז שאלתי מה העניינים. סתם דיבור. אבל אני זוכר, יש לי איתם תמונות וכל זה.

אולם שכונת רמת אשכול של היום מתוארת על־ידי המרואיין כמקום אלים ומסוכן. את השכונה המוזנחת הוא מציג בהשוואה לשכונות היהודיות, שהן המרחב הייצוגי של 'האחר':

בוא תשווה בין שכונה טוטלית של יהודים – איך גני אביב מבחינת ה'לוק'? איך בנה ביתך? תן לי עכשיו שתי שכונות ערביות [...] הרכבת – אז מצא את ההבדלים. על הפנים! נכנסת שם? [...] איך שאתה נכנס לגני אביב, ראית את הגשר; איך שאתה נכנס לרכבת, ראית תחנה פה, תחנה שם [הכוונה לתחנות סמים]. עכשיו, אתה ילד, אתה מסתכל איפה אתה גר; בוא הנה, כולם יהודים, ואיזה יופי הם נראים. לידם הרכבת, אנשים מכוערים שם.

עאמר חושב, אם כן, שה'כיעור' המרחבי הוא ה'כיעור' החברתי, ולכן שואפים הוא ומשפחתו לעזוב את השכונה. כאשר שאלתי את עאמר היכן היה בוחר לגור, הוא השיב תשובה מעורבת, שביטאה באופן ברור את הגעגועים אל 'הבית הערבי' כסמל, והדגישה בעת ובעונה אחת את יתרונות המגורים בשכונה היהודית: "אני רוצה בית ערבי, בית קרקע, נקנה באזור שם איפה יש יהודים." אולם כאשר שאלתי אותו במפורש על האפשרות לרכוש בית בשכונה יהודית, היה בתשובתו ניסיון לטשטש את המציאות של יחסי הכוח הקיימים בעיר והוא אמר: "מי שואל אותם? קח כסף, Money talks, מי שואל אותם? לא נראה שיתנגדו לי, אני אקנה שם. מקסימום יעשו... כאילו מה הבעיה?".

בדבריה של חנאן מתוארת העיר לוד מצד אחד כמרחב המשמעות של תחושות השייכות, הזיכרון והגעגועים, ומן הצד האחר, כמרחב המשמעות של תחושות ההדרה והאפליה הדומיננטיות בחייה:

ולפני חמישים שנה ערים באזור הזה, זה לא היה סתם, אורקיי? זה ערים מכובדות, זה ערים אינטלקטואליות, אורקיי? והרסו את העיר, הרסו אותה, פשוט מאוד; יש לה שם של עיר, אבל מבחינת התרבות זה לא עיר, זה סתם חור.

עברה של העיר הפלסטינית מתואר באופן אידילי ובניגוד למציאות בהווה, ומוקד ההשוואה איננו בערכה הפיסי של העיר, שנעלם ואיננו, אלא בראש ובראשונה בערכיה התרבותיים. גם כאן אנו רואים כיצד מנסה חנאן ליצור היפוך של יחסי הכוח בעיר. את האוכלוסייה הערבית היא מציגה אומנם בדרך כלל כנחשלת וכגורם העיקרי לדימוי השלילי של העיר, אבל על האוכלוסייה היהודית היא אומרת שהם "הכי דפוקים" והם הסיבה האמיתית להידרדרותה של העיר. תוך כדי כך היא יוצרת קטגוריה של זהות מרחבית-קולקטיבית, קרי, 'הלודאים':

מיהם הלודאים? מילא, באו היהודים לכל הארץ, בסדר [...] אורקיי, אבל זה שהביאו את הכי דפוקים ללוד, אז הם לא עשו לנו תרומה גדולה, להיפך, הם דרדרו את כל העיר.

האוכלוסייה היהודית בעיר מיוצגת בדבריה של חנאן על-ידי אזכור המהגרים היהודים – "האתיופים", "הרוסים", "הגרזונים" – המשמשים בעיניה סוכנים למימוש פרויקט הייחוד של העיר. אולם בעוד שהמהגרים היהודים מוצגים כאוכלוסייה חלשה, לעתים יותר מהערכים – "הערבים יוצאים [מהשיכון] והאתיופים נכנסים" – מדגישה חנאן דווקא את תבוסת "האוכלוסייה היהודית שכאילו הצליחה כלכלית. [...] הם עזבו את העיר, הם עזבו את העיר, מסכת יחסי הכוח בזירה העירונית נמדרת על-ידי חנאן במחויבות ובתחושת השייכות של הקהילות החיות בעיר:

כל הזמן יש תחלופות, אין רציפות, אין שייכות לעיר מצד היהודים. מצד הערבים, נדמה לי שיש, גם הפליטים הפנימיים. לי לא היתה בעיה לצאת מהעיר ולקנות במקום אחר עם אותו כסף – שוהם, מכבים. אבל זה לא העיר שלנו, אר-קיי?

מדברים אלה עולה, כי יש עיר שהיא "שלנו" ויש מקומות "שלהם". "הלודאים" הם, אפוא, בראש ובראשונה התושבים הערבים, שאינם נוטשים את עירם בגלל תחושת השייכות, גם אם מצבם הכלכלי מאפשר להם לרכוש בית באחד הישובים החדשים בסביבה.

אצל עאמר מיוצגת העיר לוד כמרחב מסוכסך, שבו מוגדר מקומו החברתי כערבי על-ידי הרוב ההגמוני. עם זאת הוא מדגיש בדבריו ובשיריו את המלחמה על זהותו כפרט וכחלק מקולקטיב, תוך ערעור דימויו של הערבי הכנוע:

דוחקים אותי לפינה / מנסים לשים לי רגל  
אך לא, אני פה / ראש מורם כדגל;  
לא אטפס, לא ארמס ואת הפה אנג'ס [...]  
המיעוט פותח פה / ולא עם המשפט הנפוץ  
של 'אממ, מה לעשות עכשיו בוס' (במבטא ערבי מודגש);  
יש לי הרבה מה לספר / וגם כשאספר זה לא ייגמר מהר [...]  
שהמצב של המיעוט עקום מסמל ה-Nike / השוני זה לא רק סוני  
אלא גם בן-אדם כמוך / שנחשב לא כמוני;  
אתה נולד ובפה כפית זהב / המיעוט נולד כששכפ"צ עליו.

יחסו של עאמר לעיר הוא דו-משמעי; מצד אחד היא מקום מגוריו ויש לו בה קשרים משפחתיים וחברתיים, ומהצד האחר הוא מרגיש כבן למיעוט בלתי-רצוי:

המשפחה לודאים. אבא ואמא לודאים. סבא לבנון, סבתא סוריה.  
המשפחה פה מלפני ארבעים ושמונה. [...] לוד זה יהודים-ערבים,

נכון? אז כאילו שזה תסביך, חבל על הזמן. זה עיר גדולה של ערבים ויהודים. כערבי, מבחינת לאום, אני מיעוט, אני מרגיש את זה; תאמין לי, מרגישים את זה. [...] פה יש לך אווירה של גזענות, אבל לא הרבה. עכשיו, אני כראפר יצאתי מהקטגוריה של לודאי. [...] יש לי מעריצים בקהל הערבי, יש לי מעריצים בקהל היהודי פה בלוד. [...] אני אוהב את העיר, אבל שונא את התושבים, שונא אותם מוות.

טיעוניה של חנאן לאורך כל הראיון התנהלו מולי, המראיין, כמי שמייצג את קבוצת הרוב היהודית. תהליך זה מלווה בהגדרה עקבית של "הם" ו"להם", תוך הדגשת יחסי הכוחות, תחושת הניצול והתכונות הקולקטיביות של ה'אחר':

"היהודים הם השולטים, הם הכוח [...] הם השולטים, הם החזקים, אר־קיי? אז הם באים אליך כשהם צריכים אותך [...] הם ידאגו לזה שיראו לו שאתה ערבי [...] בעיקר אלו שגרים בערים המעורבות.

ממצא זה אינו מפתיע כלל, שהרי זהות אישית וקולקטיבית מובנית תמיד ביחס ל'אחר' ואף בניגוד לו. ואומנם, בדבריה של חנאן יש ל'אחר' חשיבות רבה בהגדרת זהותה ומיקומה החברתי, שהרי ה'אחר' הקולקטיבי, קבוצת הרוב היהודית, הוא זה שגרם לתמורות בבית, בשכונה ובעיר שלה. אולם מדבריה של חנאן עולה גם ה'אחר' הנוסף, זה המסמן את הקיטוב החברתי בקרב האוכלוסייה הערבית בעיר. ואומנם, על-פי הממצאים שהצגתי לפני כן אי-אפשר לראות את האוכלוסייה הערבית בלוד כקהילה הומוגנית, שכן היא מורכבת מקבוצות שונות בעלות מאפיינים כלכליים, תרבותיים חברתיים ופוליטיים שונים. גם המראינת מציינת זאת כאשר היא מזכירה את האוכלוסייה הבדווית — "היתה כבר האוכלוסייה הערבית מהנגב [...] תמיד התחלפה האוכלוסייה [בשכונת הרכבת] ליותר ענייה ויותר בעייתית" — או את הפליטים הפנימיים — "וזה לא כמו אלו שבאו ממג'דל" — ומדגישה את יתרונה, בהיותה "משהגר ולא פליט; אנחנו לא היינו פליטים [...] אנחנו גם לא פליטים פנימיים".

מעגל זה של זהות מול ה'אחר' הערבי בלוד נבנה, אפוא, מתוך עמדת ריחוק על-ידי הגדרת יחסי כוח פנימיים החוסמים את התפתחותה של זהות קולקטיבית עירונית בקרב האוכלוסייה הפלסטינית בעיר.

ה'אחר' הנוסף עולה באופן מובהק גם בדבריו של עאמר, המפנה ביקורת קשה כלפי האוכלוסייה הערבית בעיר, שהוא חש כלפיה תערוכת של רגשי סולידריות ורגשי כעס:

מבחינת התושבים, אני שונא את הערבים יותר — מטומטמים אל זלמה. בחיים לא יבינו; טמטום מה שעובר עלינו פה, חבל על

## חיי השגרה בלוד

הזמן. [...] בכלל, אם הייתי יהודי, היה לי יותר קל, כי אז הערבים לא היו העדה שלי, לא אכפת לי מהם, לא כואב לי עליהם, יותר קל מבחינת המצפון. עכשיו כואב לי עליהם.

עאמר יוצר בדבריו קשר סיבתי בין יחסי הכוח בעיר לבין הידרדרות מצבה של האוכלוסייה הערבית:

יש לי שיר, 'ערביי העיר נעלמים כמו עשן סיגריות באוויר'. הערבים נהפכים למיעוט, למיעוט, למיעוט. למה להשקיע עליהם? כוס אמם, שיהרגו אחד את השני, כאילו פחות ערבי יאללה, כמו שאמרתי בשיר:

בעיני ממשלת לבן כחול / לערבי יש דם זול [...] לכל עם יש אויב / ואנו אויבים של עצמנו, רוצים שניפול / ואנו עוזרים לתבוסתנו; במקום להילחם / דופקים אגרופים בקיר ובינתיים מלאך המוות / מוצא לו עבודה קבועה בעיר [...] אז אני פה / מביא לכם תזכורת, לכל ערבי עם נשק / ויד קלה על ההדק; אתם מפילים אותנו יותר מהר מהמפולת, שונאים את מילותי? / fuck off ביקורת

זהותה של חנאן כאזרחית מדינת ישראל, מושפעת אף היא מיחסי הכוח בין הרוב היהודי לבין המיעוט הערבי. יחסי כוח אלה מתבטאים לא רק באי-השוויון בחלוקת המשאבים ובייצוג, אלא גם בדה-לגיטימציה של הזהות הפלסטינית של הערבים אזרחי ישראל. סוגיה זו הועצמה לאחר אירועי אוקטובר 2000, ולדברי חנאן זאת היתה נקודת מפנה:

אני עדיין לא מבינה את המאורעות האחרונים. אני לא מסוגלת לתאר בכיורור את המצב [...] ומה הם [הערבים אזרחי ישראל] בסך הכל עשו? הם התעוררו מחלום למציאות, או שהם היו במציאות והתעוררו לחלום. אני לא יודעת, באמת אני לא יודעת.

לבסוף עולה מדבריה של חנאן, שמעגל הזהות המשמעותי ביותר בחייה הוא דווקא זה שמתקיים במרחב המדומיין. זהותה הלאומית מתקיימת במרחב גיאוגרפי אזורי, עם הפלסטינים ש"נתקעו באזור אחר":

כן, כן, כן, אם הממסד שולל מאיתנו את הזכות להיות פלסטינים, או-קיי?, רק בגלל הנסיבות שאנחנו נתקענו באזור מסוים והם נתקעו באזור אחר; והוא [הממסד] אפילו לא מקבל שאומרים

מזדהים עם אחיהם הפלסטינים. מה זה מזדהים עם? זה לא עניין של הזדהות. הם זה אנחנו, אנחנו זה הם.

עאמר מבטא אף הוא רגשות דומים, ובדבריו עולה ביקורת חריפה על מעמדו האזרחי בישראל, בעיקר אחרי אירועי אוקטובר:

שירי המחאה שלי הם תחת כותרת אחת, שהממשלה מנסה להיפטר מאתנו, או לקבור אותנו — זה מה שאני מרגיש. יש לה את הגזענות בעקיפין, או מה שראית בטלוויזיה, זוכר? שלוש מאות ערבים הלכה עליהם ככה, שלושה-עשר מהם ערביי ישראל. יש לי את הכתבה איך שירו עליהם סתם. בהפגנות של יהודים לא הולכים עם נשק ובהפגנות של ערבים הולכים להרוג. [...] אתה שונא ערבים? אתה רוצה להגיד מוות לערבים? — תגיד ואל תדבר איתי. אתה שונא אותי, אני שונא אותך, יאללה! אבל כשהממשלה שונאת זה משהו אחר. העם שונא? בן-אדם גזען? הוא מתרחק; ו[כאשר] הממשלה שונאת, אז היא רוצה להיפטר ממך באיזה דרך. זה ההבדל, ובגלל זה אני תוקף את הממשלה עצמה.

מחאתו של עאמר מצביעה אפוא על אפליה מבנית ומכוונת 'מלמעלה' כלפי המיעוט הערבי, וזה הבסיס לדמיון שנוצר בין מקורות הראפ בארצות-הברית ובין תחושותיו של עאמר:

מדמים את זה לשחורים עצמם, גם מבחינת הפשע, שזה לוד, ומבחינת המיעוט שזה שחורים-ערבים. [...] כשאני שר על פשע אין מתנגדים, כולם מרגישים טוב. כשאני שר משהו על מיעוט, הפנים מחמיצים כאילו.

בסיום חוזר עאמר ומפנה אצבע מאשימה כלפי הממסד האחראי למצבה של העיר ומבקש מן ה'אחר' לנסות להזדהות איתו:

לפני שאתה קולט אותי / לפני שאתה שופט אותי  
לפני שאתה מרגיש אותי / לפני שאתה מעניש אותי  
כנס לי בנעליים / ויכאב לך ברגליים  
כי אנחנו פושעים / פושעים חפים מפשע.

### דיון: לקראת מחאה מרחבית

בחיבור זה הצגתי את התהליכים המייצרים את המרחב בעיר ה'מעורבת' לוד. הצבעתי על האספקטים הפיסיים והמושגיים של המרחב ועל האופן שבו הוא

משתתף בקביעת מערכת היחסים החברתיים, על בסיס אידיאולוגיה פוליטית ומקצועית. מרחב זה, שבו מתנהלים 'חיי השגרה' בלוד, מושתת על היגיון אתני, היוצר סתירה ומתח בין המרחב הנתפש, לבין המרחב המקצועי ולבין המרחב הסמלי. לסיכום אנסה לשרטט את יחסי הגומלין בין שלושת המרחבים הללו ולתאר את ה'מקום' שהם מייצרים, מקום שעל-אף השינויים שחלו בו מאז תום ימי הממשל הצבאי, מאופיין עדיין בדומיננטיות של תהליכי הייחוד. אולם כפי שאפשר ללמוד מן הממצאים שהצגתי, ה'מקום' אינו תוצר מוחלט של תהליך חד-סטרי, שבו נכנעים חיי היומיום ליחסי הכוחות הקיימים בעיר. לתגובתם של תושבי העיר הערבים יש חלק לא מבוטל בעיצובו ובניהולו של המקום. תגובה זו מתנהלת בעיקר במישור הפרטי, על-ידי מה שאני מכנה 'מחאה מרחבית', אותה מחאה 'קטנה'<sup>29</sup> החושפת את הסדקים הקיימים בשאיפתה של קבוצת הרוב לשליטה דמוגרפית, מרחבית ותודעתית במרחב העירוני ה'מעורב'. המחאה באה לידי ביטוי בכל אחד מן המרחבים שהוצגו כאן; היא חורגת מן החלוקה הפשטנית של התנגדות ואי-התנגדות ומבטאת "מבוך של טקטיקות ואסטרטגיות אוטונומיות זעירות ואישיות, שסותרות ומטות את העובדות הגלויות לעין של שליטה כוללת" (Gordon אצל קמפ 2002: 36).

מן הממצאים שהצגתי עולה, כי המרחב הנתפש אינו אלא בכואת התהליכים ההיסטוריים של הפרוייקט האתני-מרחבי, שבו נהפכה העיר הפלסטינית ליד לעיר ה'מעורבת' לוד. תהליכים אלה מוכתבים 'מלמעלה' בידי מקבלי ההחלטות וקובעי מדיניות התכנון, המבקשים, מצד אחד, להעצים את נוכחותה של האוכלוסייה היהודית בעיר ולהדיר, מצד שני, את האוכלוסייה הערבית שבה. מהלכים אלה, בהיותם כה מוחלטים, הם בעלי משמעות מכרעת בחיי היומיום של תושבי לוד החיים בשכונות הערביות, ותגובתם לאפליה בהקצאת משאבים מתבטאת במאבק לממש את זכותם להמשיך ולהתגורר בעירם. לכן אני מציע לראות את התופעה הרחבה של בנייה ללא היתר בלוד לא רק כחיפוש פתרון לצורך הבסיסי בקורת גג, שייתכן כי אפשר היה להשיגו ביתר קלות בישובים הערבים שאליהם ביקשו קובעי המדיניות 'לעודד' את הערבים להגר. השכונות הערביות הבנויות בחלקן ללא היתר מבטאות, לטענתי, את עמדת המחאה של הפרט, המבקש להמשיך ולחיות בעירו. עוצמתה של מחאה זו באה לידי ביטוי בהיקפה, שכן היא מהווה מנוף להתארגנות התושבים לשם שיפור התשתיות באזורים אלה ולשם הבאתם של קובעי המדיניות להכיר בכך, שאי-אפשר להילחם בתופעה ולהביא להפסקתה.

זירת מאבק גלויה לעין בלוד היא הפרקטיקה התכנונית המעצבת את

29 ההשראה להגדרה זו באה ממאמרה של קמפ (2002), המתמקדת בתגובת המחאה של המהגרים המזרחים שיושבו בפריפריה כחלק מפרויקט 'פיוור האוכלוסייה' – הוא ייחוד הארץ.

המרחב הנתפש בעיר. פעילות זו מתרחשת במרחב המקצועי, והיא מצפינה את ההיבטים האידיאולוגיים שאותם היא משרתת בקודים 'מקצועיים'. אולם ניתוח השיח המקצועי והייצוגים המשקפים את האידיאולוגיה השלטונית חושף את מרכזיותה ביצירת התמורות הפיסיות והתודעתיות שחלו בנוף העירוני של לוד. הדבר בא לידי ביטוי באופן ברור ברטוריקה התכנונית שליוותה את תוכנית בר, שעל-פיה הוקמה 'העיר העברית' אחרי מלחמת 1948 ושבה הוצגה העיר המודרנית כהיפוך תכנוניתה של העיר הפלסטינית, וכך נסללה הדרך להרס הנוף הילידי. תוצאות ההרס הזה בולטות לעין בריק שנוצר במקום העיר העתיקה לאחר פעולות ה'פינוי' ויצירתו של מרחב יעיל והיגיני, ה'הולם' את מעמדם של המתיישבים היהודים בעיר. אולם על-אף עוצמתו הרבה של ההרס, מחיקתה המוחלטת של הסביבה הבנויה בלוד היתה בלתי-אפשרית, ובתי הפליטים הערבים הם ששימשו קורת גג למהגרים היהודים שיושבו בהם.

יתר על כן, גם כאשר הסתמן מפנה בשיח האדריכלי, והמתכננים ביקשו לשמר את שרידי נופה של העיר, הסתכם הפרויקט ככוונות בלבד. בעוד שהמתכנן הכיר — ולו רק באופן חלקי — במורכבותה של המציאות בלוד, ביקשו מקבלי ההחלטות 'לא לה' את הזמן והמרחב ולהכפיפם לנראטיב ההגמוני. התהליכים המתרחשים במרחב המקצועי ברורים לעין; המבקר בעיר אינו יכול להתעלם מן הנוף העירוני הפצוע וממערך החללים הריקים שנוצרו כתוצאה מהרס הרקמה העירונית הקודמת, ובאותו זמן אין הוא יכול להתעלם מנופה ה'ערבי' החדש של העיר — החוזר ונוצר בדמות הבנייה ללא-היתר, המסמנת את לוד כ'מקום ערבי'. זהו, אפוא, פן נוסף שבו באה המחאה המרחבית לידי ביטוי, לא כאסטרטגיה כוללת ומודעת, אלא כתוצר של מהלך חומרי, שההחלטה לגביו נעשת ברמת הפרט והמשפחה. מחאה זו מסמנת באופן ברור את המאבק על המרחב ומעמידה בסימן שאלה את עוצמתו של הידע המקצועי.

כיצד משפיעים, אפוא, המרחב הנתפש והמרחב המקצועי על האופן שבו חווים תושבי העיר הערבים את חיי היומיום בלוד? תשובה חלקית לכך עולה מניתוח ראיונות העומק שהצגתי במאמר. ברובד העליון נראה המרחב הסמלי של המרואיינים כתוצר ישיר של התהליכים הדמוגרפיים והתכנוניים. לבית, לשכונה ולעיר מוענקות תכונות הנובעות במישירן מהדרתם של התושבים הערבים, כמו גם מן האירועים ההיסטוריים המעצבים את זהותם כמיעוט אתני-לאומי. אולם ברובד עמוק יותר אפשר לפענח את דברי המרואיינים כחושפים פן נוסף של מחאה, הנובע מהנראטיב הנגדי (counter narrative) שהם מייצרים. מן הפרשנות שלי עולה, כי תחושת השייכות שלהם לעיר מוצגת כ'היפוך אסטרטגי' של יחסי הכוח (strategic reversibility) (פוקו אצל Gordon 1991: 5), כפי שאלה באים לידי ביטוי במרחב הנתפש ובמרחב המקצועי.

אפשר לסכם אפוא ולומר, כי המרחב הסמלי הוא הזירה המרכזית להיפוכם הסמלי של יחסי הכוח וכי הנראטיב הנגדי שהוצג כאן מייצר 'מקום' של שייכות והזדהות.

## אחרית דבר

בחודש יולי 2002 התרחשו בלוד אירועים אחדים הנותנים משנה תוקף לנאמר עד כה. מקסים לוי, ראש עיריית לוד, פנה אל ממשלת ישראל בבקשה לפעול לשיקומה של העיר. ראש הממשלה, אריאל שרון, ביקר במקום והצהיר על מחויבותו לכך, והצעתו ליישום תוכנית חירום לשיקום העיר, בשיתופם של כמה משרדי ממשלה, התקבלה.<sup>30</sup> כמו בפעמים קודמות, שוב הודיעה הממשלה, כי יש 'לנקוט בפעולה כלל-מערכתית כדי לחולל שינוי מהותי בעיר לוד — במגמה לעצור את ההתדרדרות החברתית-כלכלית ולחזק את המרקם האנושי בעיר'. במסגרת התוכנית העניק משרד השיכון והבינוי ללוד מעמד של אזור עדיפות א' בתחום פיתוח מוסדות הציבור. הוחלט, ששכונת אחדות בעיר יצורפו לפרויקט שיקום השכונות ושיקודמו מתחמי 'בנה-ביתך', ובנוסף לכך תוקצה קרקע לבניית שכונה ל'יוצאי כוחות הביטחון'. ההתייחסות לתושבי לוד הערבים באה לידי ביטוי בתוכנית זו בשלוש החלטות: הקמת צוות משותף של מנהל מקרקעי ישראל, משרד הפנים, משטרת ישראל ועיריית לוד כדי לפעול נגד הבנייה ללא היתר; הקמת 'קיר אקוסטי', שישמש חיץ בין תושבי השכונה הערבית פרדס שניר לבין מושב ניר צבי השכן והכנת תוכנית למבצע רחב של הוצאת שוהים בלתי-חוקיים מהעיר. להתעלמות המוחלטת מאפלייתם של תושבי העיר הערבים נוספה יוזמתו של ראש העירייה להוציא צווים להריסת כמה בתים בלוד. פעולת ההריסה גררה, לראשונה בלוד, תגובת מחאה מאורגנת של תושבי העיר הערבים והם הקימו אוהל מחאה והפגינו אל מול בית העירייה.

## ביבליוגרפיה

### ארכיונים:

- ארכיון בן גוריון.
- ארכיון משרד השיכון.
- ארכיון עיריית לוד.
- ארכיון צה"ל.

Royal Institute of British Architects Archive.

**עיתונים וכתבי-עת שהוזכרו במאמר:**

על המשמר, תל-אביב.

מוקד, תל-אביב.

**ראיונות:**

ראיון עם ח'אלד (שם בדוי), 4.11.2000.

ראיון עם ז'ק שטרית, דובר עיריית לוד, 20.11.2000.

ראיון עם עודד ארנון, מהנדס עיריית לוד, 13.12.2000.

ראיון עם חנאן (שם בדוי), 25.4.2001.

ראיון עם האדריכל ירון טוראל, 16.7.2001.

ראיון עם האדריכל סעדיה מנדל, 20.9.2001.

ראיון עם עאמר (שם בדוי), 22.1.2002.

**מקורות:**

בנוימן, עוזי ומנצור, עטאללה, 1992. דיירי משנה — ערביי ישראל, מעמדם והמדיניות כלפיהם, ירושלים: כתר.

בר, מיכאל, תשי"ד. "העיר לוד — בעיותיה ותכנונה", עיתון אגודת האינג'נירים והארכיטקטים בישראל י"ב: 15–18.

בשארה, עזמי, 1993. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 35–7.

גולן, ארנון, 1993. שינוי המפה היישובית באזורים שננטשו על-ידי האוכלוסייה הערבית, כתוצאה ממלחמת העצמאות, בשטח בו קמה מדינת ישראל (1948–1950), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 1995. סקר אוכלוסייה ומגורים, מס' 6. השמשוני, צבי, 1969. לוד — סקר איזור בצפון העיר הישנה, הרשות לבינוי ופינוי אזורי שיקום.

מאיר, אבינועם, 1981. "הגיאוגרפיה ההומניסטית וחינוך לערכים אנושיים וסביבתיים", הרצאה בכנס האגודה הגיאוגרפית הישראלית, ירושלים.

מיטשל, טימותי, 1990 (1999). "אוריינטליזם וסדר העולם כתערוכה", ג'מאעה ה': 73–98.

מכון ברוקדייל, 1997. סקר משפחות ערביות בלוד (לא פורסם).

ניצן-שיפטן, אלונה, 2000. "בתים מולבנים", תיאוריה וביקורת 16: 227–232.

עיריית לוד, 1952. לוד — 3 שנים של שלטון מוניציפלי.

עיריית לוד, 1991. תוכנית אב לשימור.

עיריית לוד, 2000. ועדת היגוי עירונית לטיפול נקודתי.

- פורטוגלי, יובל, 2000. "1,500 מילה ויותר על הגיאוגרפיה של האדם", תיאוריה וביקורת 16: 213–222.
- קלוש, רחל ולריון, יוברט, 2000. "הבית הלאומי והבית האישי: תפקיד השיכון הציבורי בעיצוב המרחב", תיאוריה וביקורת 16: 153–180.
- קמפ, אדריאנה, 2002. "נדידת העמים" או 'הבערה הגדולה': שליטה מדינתית והתנגדות בספר הישראלי", בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-הלר (עורכים), מזרחים בישראל, ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד, מכון ון ליר בירושלים, 36–67.
- Baedeker, K., 1912. *Palestine and Syria — With Routs Through Mesopotamia and Babylonia and the Island of Cyprus, Handbook of Travelers*, Leiptzig.
- Berg, Bruce, L., 1995. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, Boston: Allyn and Bacon.
- Boyer, Christine, 1996. *The City of Collective Memory*, Cambridge MA., London: The MIT Press.
- Brenner, Neil and Elden, Stuart, 2001. "Henri Lefebvre in Contexts: An Introduction", *Antipode* 33, 5: 763–768.
- Carsten, J. and Hugh-Jones, S., 1995. "Introduction", in: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House — Levi-Strauss and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Castells, Manuel, 1977. *The Urban Question*, Cambridge MA: MIT Press.
- Cohen, Phil, 1997. "Out of the Melting Pot into the Fire Next Time — Imagining the East End as City, Body, Text", in: Sallie Westwood and John Williams (eds.), *Imagining Cities — Scripts, Signs, Memory*, London and New York: Routledge, 73–85.
- Falah, Ghazi, 1996. "Living Together Apart: Residential Segregation in Mixed Arab-Jewish Cities in Israel", *Urban Studies* 33, 6: 823–857.
- Finnegan, Ruth, 1998. *Tales of the City — A Study of Narrative and Urban Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford, 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony, 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity.
- Gordon, Colin, 1991. "Governmental Rationality: An Introduction", in: Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Chicago: The University of Chicago Press, 1–52.

- Gregory, Derek, 1994. *Geographical Imaginations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Al-Haj, Majed and Leshem, E., 2000. *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later*, Haifa: The Center for Multiculturalism and Educational Research.
- Harvey, David, 1989. *The Urban Experience*, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Kofman, Elenore and Lebas, Elizabeth, 1999. "Lost in Transposition — Time Space and the City", in: Lefebvre, Henri, 1996 (1999). *Writings on Cities*, London: Blackwell, 3–62.
- Lefebvre, Henri, 1974 (1991). *The Production of Space* (trans. Donald Nicholson Smith), Oxford, U.K. & Cambridge, USA: Blackwell.
- Lefebvre, Henri, 1983 (1987). An Interview (trans. Elenore Kofman), *Society and Space — Environment and Planning* 5, 1: 25–38.
- Lefebvre, Henri, 1996 (1999). *Writings on Cities* (trans. Elenore Kofman and Elizabeth Lebas), London: Blackwell.
- Lustick, Ian, 1999. "Israel As a Non-Arab State: The Political Implications of Mass Immigration of Non-Jews", *Middle East Journal* 53, 3: 417–433.
- Madanipour, Ali, 1996. *Design of Urban Space — An Inquiry into a Socio-spatial Process*, Chichester: John Wiley and Sons.
- McCarthy, Justin, 1988. *The Population of Palestine — Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*, New York: Columbia University Press.
- McGarry, John, 1998. "Demographic Engineering: The state Directed Movement of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Regulation", *Ethnic and Racial Studies* 21, 4: 613–618.
- Norberg-Schultz, Christian, 1979. *Genius Loci — Towards a Phenomenology of Architecture*, New York: Rizzoli.
- Rabinowitz, Dan, 1997. *Overlooking Nazareth — The Ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Gabrielle, 1993. "Reconstruction of Life Stories: Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews", In: R. Josselson, A. Lieblich and C. Kohler (eds.), *The Narrative Study of Life*, Newsbury Park: Sage Pub., 59–91.
- Sandercock, Leonie, 1998. *Towards Cosmopolis*, Chichester, New York, Wenheim, Brisbane, Singapore, Toronto: John Wiley and Sons.
- Shafir, Gershon, 1998. "Introduction: The Evolving Tradition of Citizenship",

- in: Gershon Shafir (ed.), *The Citizenship Debate — A Reader*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1–28.
- Soja, Eduard, W., 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell.
- Tuan, Yin, 1977. *Space and Place: The Perspective of Existence*, Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Yiftachel, Oren, 1999. “‘Ethnocracy’: The Politics of Judaizing Israel/Palestine”, *Constellations* 6, 3: 364–390.
- Yin, Robert K., 1984. *Case Study Research Design and Methods*, Newbury Park: Sage.