

رندة باسم سرحان*

عرس فلسطيني في نيوجيرسي

إنه مساء الأحد وما هي الشمس تغرب ببطء. تجمّع عدد من الرجال في أعلى التلة أمام أحد البيوت يُنشدون ويغنون ويرفعون علماً فلسطينياً. وبينهم كان عدد من النساء المتقدمات في السن، اللواتي يرتدين الأثواب الفلسطينية المطرزة، يقاطعن الأناشيد بالزغاريد والتمنيات. وفي مقابلهن عند مدخل البيت، كانت مجموعة أخرى من النساء، الأصغر سناً، تصفق وتتمايل على أنغام الأناشيد، وتردد كلمات النسوة المسنات بين الحين والآخر. يبقى العريس محور هذا الاهتمام زهاء ثلاثين دقيقة قبل أن يتحرك موكب العرس إلى منزل العروس. وكانت ترفرف الأعلام الفلسطينية عالية في الشوارع عندما يشق أفراد عائلة العريس طريقهم إلى منزل أسرة العروس. وعندما يصلون إلى هناك، يتكرر المشهد إلى أن تنضم العروس إلى العريس ويتقدمان في طريقهما إلى قاعة العرس. عندما وقفت مع النساء، شعرت كأنني في الضفة الغربية، أو خيّل إليّ أن ذلك يشبه الضفة الغربية على الأقل. (1) وكان استغراقي في الحدث ينقطع بين الحين والآخر عندما تمر سيارة تصدح منها موسيقى الريغي، أو يأتي جار بلباس الرياضة ليُشاهد ما يجري بهشّة، فيذكرني ذلك بأننا في نيوجيرسي، وبأنني ربما الوحيدة في هذا العرس التي ليست مواطنة أميركية. فأنا لاجئة فلسطينية ولدت في لبنان ونشأت في الكويت الأمر الذي يجعلني غريبة عن هذه الجالية. وكان الشبان والشابات من حولي ولدوا في معظمهم في نيوجيرسي أو نيويورك، ودرسوا في مدارس عامة أو كاثوليكية محلية، وهم آباء وأمّهات الجيل الثالث من المهاجرين الفلسطينيين إلى الولايات المتحدة أو سيكونون كذلك.

تثير وضعية هؤلاء كمهاجرين كثيراً من الأسئلة عن العرس. هل يحاولون التمسك بعاداتهم قبل الهجرة؟ هل يفهم الجيل الثاني هذه العادات أم أنه يسترضي الأهل؟ هل هذا تمثيل؟ وهل تشكّل الصور أجزاء من "إثنتهم" الرمزية، (2) ولا تؤثر في حياتهم اليومية إلا قليلاً؟

من المغربي أخذ الأمور على ظاهرها والرد إيجاباً أن ذلك يمثل طقساً خصوصياً للاعتزاز الإثني والمحافظة على التقاليد. أوليس ذلك ما يفعله المهاجرون في معظمهم في النهاية؟ ربما بصورة خاصة إذا أخرج المرء المهاجرين من سياقهم. غير أننا إذا ولجنا في تفصيلات الطقس والمسار التاريخي للجالية فإن هذه الخلاصة ستكون مبتسرة في أحسن الأحوال.

تتوقف سلسلة الأسئلة عندما ندخل قاعة الزفاف ونغادر نيوجيرسي إلى الضفة الغربية ثانية. تتحلق النسوة عند المدخل في دائرة ويستأنفن الأهازيج والتصفيق. ويواصلن القيام بذلك مدة 45 دقيقة تقريباً، بينما تقوم امرأة واحدة فقط بالنقر على الطبل، (3) إلى أن يجلس كل المدعويين ويستعد العروسان للدخول. كانت النساء في الحلقة يرتدين جميعهن الأثواب المطرزة و"الكتكا" (غطاء رأس مخملي مغطى بالليرات الذهبية). وكلما كانت النساء أكثر تقدماً في السن وأكثر ثراء، قل ما يراه المرء من القماش المخملي وازدادت الليرات الذهبية. ولا تمتلك الشابات عامة "الكتكا" لأنها تقدم للنساء ليلة زواجهن. (4)

قبل أن تنسحب النسوة ويتركن المسرح لمغني العرس، ينضم إليهن رجال العائلة في الغناء للعروسين. ويتقدم العروسان ببطء نحو وسط مؤخر القاعة حيث يجلسان على كنبتين بيضاوين جنباً إلى جنب. وهما كنبتان ضخمتا التنجيد يغطيهما قماش ساتان أبيض عليه نقش، ولكل منهما يدان وقوائم ذهبية تذكر بالمفروشات من طراز لويس الرابع عشر. (5) ولأن الكنبتين تبقيان شاغرتين طوال العرس تقريباً، لا يتضح إذا كانتا مريحتين. فالعروسان يدعوان باستمرار إلى ساحة الرقص كزوجين، أو كل واحد منهما كعضو في عائلته (وربما تبادلا الجانبين لإظهار الاندماج في العائلة الجديدة). (6)

تبدو الطقوس شكلية جداً. يحمل أحد أفراد العائلة الميكروفون وينظم الأمسية، لكن المدعويين يعرفون ما يُنتظر منهم ويفعلونه. وأعضاء الجالية متشددون جداً بشأن مختلف جوانب الأعراس. ويتعرض كل من ينحرف عنها للانتقاد. في بداية بحثي في سنة 2001، جرى انتقاد شابة نقلت الكنبتين من وسط القاعة إلى ركنها. فهال الناس ما رأوه وراحوا يتساءلون من تظن نفسها كي تغير التقاليد. فهل يثير وضع الكنبتين في الوسط أو نقلهما إلى اليسار أو إلى اليمين قلق الجالية حقاً؟ (7)

يوضح إريك هوبسبوم أن الانشغال بمثل هذه التفصيلات هو جزء من انخراط الجالية في اختراع التقاليد. ويعرّف التقاليد المخترعة بأنها "مجموعة من الممارسات، ذات الطبيعة الطقوسية أو الرمزية التي تحكمها عادة قواعد مقبولة صراحة أو ضمناً، وهي تسعى لتلقين قيم ومعايير سلوكية معينة عن طريق التكرار، الأمر الذي يقتضي تلقائياً التواصل مع الماضي". (8) وتكون فعالية هذه الرموز أكبر عندما تفتقر إلى الأغراض العملية، مثل موضع الكنتيتين في العرس.

إن الماضي المحدد الذي تحاول هذه الجالية الارتباط به والمحافظة عليه يعود إلى الفلاحين. وغالباً ما يشير أبناء الجالية إلى أنفسهم أو إلى بعضهم بعضاً أنهم "فلاحون". ويشيع استخدام هذه الكلمة على سبيل الاحتقار، لكنها ترد في هذه الجالية للاعتزاز في الغالب. تصف كلمة فلاحي لهجة ما، أو طريقة حياة تقليدية، أو حالة ذهنية ما. وعندما يطلب من الشبان أو من المسنين شرح ذلك، يجيبون أن اللهجة فلسطينية، والتقاليد فلسطينية، والحالة الذهنية فلسطينية محض. (9) ومن المفارقات غياب الزراعة وتربية المواشي عن تعاريف أسلوب الحياة الذي يقوم على نمط إنتاجي محدد. وهذا الغياب إغفال مقصود يبرره أن جميعهم غير مزارعين! وهكذا يستعاد ماض انتقائي يفترق إلى حنين العودة إلى أسلوب معيشة ونمط حياة أكثر بساطة.

قد تبدو أعراس هذه الجالية الفلسطينية شبيهة بالتحف الفولكلورية. لكنها على عكس ذلك تثير أسئلة عميقة عن التنظيم الاجتماعي وسياسة المنفى. فما هي الأوضاع التي تصبح فيها مجموعة نائية من التضاربات جزءاً من التمثيل الذاتي لجالية ما وكيف؟ وكيف تربط الأجيال المولودة في بلد جديد نفسها بمثل هذه التمثيلات الذاتية؟ يساعد مفهوم هوبسبوم وراغور عن "اختراع التقاليد" في تحديد هذه الأسئلة، لكنه لا يقدم الإجابات. من أجل أن نتجاوز واقع الاختراع، علينا الاستفادة من نهجين تحليليين آخرين: الأول يتعلق بالوطنية بعد الاستعمار. فالتمثيلات الذاتية الفلسطينية الأميركية تنتمي إلى مجموعة واسعة من المعتقدات والممارسات التي تعبر عن العلاقة بين الشعب ومضطهديه بطريقة درامية.

ويتعلق النهج التحليلي الثاني بشبكات الائتمان، أي تنظيم أجزاء مهمة من الحياة الاجتماعية حول مجموعات من العلاقات الملزمة التي ينقل عبرها الناس نشاطات جماعية مستمرة وتحظى بالتقدير. وعند النظر إلى الجوالي الفلسطينية الأميركية باعتبارها شبكات ائتمان متداخلة يوضح كيف تحافظ على التزامها بفلسطين التي لا يعرفها كثير من أبناء الجالية، وكيف تنقل ذلك الالتزام من جيل إلى آخر.

توضح العودة إلى طقوس الأعراس بجلاء مقدار محور الحياة الجماعية للفلسطينيين الأميركيين حول الوطنية ما بعد الاستعمار، وقوة تأثير شبكات الائتمان الفلسطينية في حياة أعضائها.

هم فلاحون في الأثواب التي يطرزونها والأغاني والأناشيد المنتقاة في الأعراس. (10) ويمكن معرفة أهمية الموسيقى من المكانة البارزة الممنوحة للفرقة الموسيقية التي تحيي العرس، إذ توجد على منصة مرتفعة تشرف على حلقة الرقص (كما في حفلة موسيقية). وهي بارزة بقدر بروز العروسين إن لم يكن أكثر.

يبدأ مغني العرس بمزيج من أغاني الأعراس الفلسطينية التقليدية، وأناشيد المقاومة الفلسطينية، والأغاني العربية الشهيرة الحديثة. وتكثف هذه الأغاني، بصرف النظر عن أصولها، وفق اسمي العروسين وعائلتيهما والقرى التي يتحدر منها أهلها. ويغني المغني بالعربية بلهجة فلاحية مميزة أحياناً. وترتبط الصور في أغاني الأعراس الفلسطينية بالحقول أو بساتين البرتقال أو أشجار التين أو الزيتون، أو الأودية أو أعالي التلال أو الحنين إلى الأرض. وفي إحدى زفات العريس الشائعة، يسأل المغني أم العريس إذا كانت تعرف أين تزين ابنها وأعد نفسه للعرس. وتكون الإجابة في منزل خاله في الوادي الفلاني [مع ذكر اسم القرية المعنية]. ويكرر الكورس الطلب من أشجار البرتقال والزيتون والتين الرقص مع العريس الوسيم. وتتميز زفة العروس بالمباشرة وتطلب أن تكون من بلد العريس فلسطين. ويشكر والدها على تعهدا بالتربية الحسنة. ويبلغ المستمعون أن أجمل النساء يأتين من فلسطين، وأن النساء الفلسطينيات ينجبن أطفالاً فلسطينيين.

في أغانٍ أخرى، يندمج الشوق إلى الأرض/فلسطين والعروس معاً، إذ يطلب العريس من أمه أن تجد له فتاة فلسطينية يتزوجها، ثم يعبر عن رغبته في العودة لشرب الماء من فم نبعها [من الواضح أنها فلسطين]. ينهار الزمان والمكان والفضاء في هذه الأغاني ولا يلتفت أحد إلى أن العريس استعد في منزله، وأن الأشجار الوحيدة التي تحيط به هي تلك المزروعة في الأصص أو في مروج العشب الصغيرة في باحة منزل عائلته الخلفية أو في مدخله.

أخيراً، هناك أغانٍ سياسية بشكل صريح. وهي تغنى عندما يدبك الرجال (11) ومن أشهر أغاني الدبكة أغنية باسم "نحننا مش إرهابية". وكلمات هذه الأغنية مملوءة بالمعاني وتتحدث عن التاريخ السياسي كما يمكننا أن نتبين أدناه:

نحننا مش إرهابية
نحننا شعب الحرية
إسلام ومسيحية، أمتنا عربية

ضربونا بالصواريخ
ضربناهم بحجارة
سرقوا الأقصى والتاريخ

وسمونا إرهابية
شغلوا العالم بالحروب
فرقونا شعوب وشعوب

راح تبقى أرض فلسطين عربية الهوية
بدنا نحرر فلسطين
فلسطين عربية (12)

واشتهرت أغنية أخرى بعد صيف شهد تصاعد العنف في الضفة الغربية وغزة ولبنان. اسم هذه الأغنية "نصر الله صقر لبنان"، وهي تتحدث أيضاً عن المقاومة والنضال:

ثار الدم العربي ثار
والهمة عربية
مهما تضرب صواريخ شعب العزة ما بينينخ
راح يكتب لك التاريخ مرضي رب البرية
يرددن بصوت عال:
شعب تعود عالموت ما بدنا مال وياقوت بدنا نعيش بحرية
الدم بيجيب الدم ما إلكم غير الهم (13)

في أحد الأعراس أنشدت هذه الأغنية ست مرات، وفي عرس آخر حضرته، أنشدت مرتان لكن بصيغتها المطولة. وبينما كنت أراقب الرجال وهم يدبكون بنشاط على أنغام الأغنية، لاحظت أن كثيرين من المدعويين يرددون كلماتها. (14) إذ ثمة رابط ملحوظ بين السياسة في الضفة الغربية والمناطق المجاورة وبين أغاني الأعراس، فكما اشتد العنف هناك، ازداد ترداد الأغاني الوطنية وأغاني المقاومة هنا. ومع أن هذه الملاحظة قد تكون مثيرة للاهتمام، فإنها مع ذلك لا تفسر سبب اختيار هذه الفنون في الأعراس. في السابق، قُدِّم تفسير جزئي عبر استخدام مفهوم التقاليد المخترعة لهوبسبوم وراوغر والرغبة في الارتباط بماضي فلسطين الفلاحي.

لا شك في أن إضفاء الكمال على الماضي الرعوي ليس من اختراع هذه الجالية، إذ إنه مكون أساسي من مكونات النموذج الغربي للوطنية منذ نشوئه. (15) فالفلاح يرتبط ارتباطاً مباشراً بالأرض لأنه يزرعها. ويمثل بعض النباتات والفاكهة تلك الأرض، وهو بالنسبة إلى الفلسطينيين شجرة الزيتون والتين والبرتقال والزعر. (16) بل إن المزج بين المرأة والأرض ينبع من الخطاب الوطني، إذ يشار إلى الوطن أنه الوطن الأم أو أرض الوطن. (17) مع ذلك يوضع هذا الماضي الأسطوري الهادئ بفضاظة إلى جانب أغانٍ تتحدث عن العنف وتشتت الشعب والمقاومة. فالواقع يعترض حياة أفراد هذه الجالية حتى على مستوى التخيل، إذ يقرون بالوضع الحالي لوطنهم

المنشود. وإذا ما قرأ المرء ذلك كنص مكتوب،(18) فإن الحكاية تروي قصة ماضٍ جميل اعترضه العنف والنفي ويمكن استرجاعه عن طريق الكفاح. وهذا استمرار للرواية الوطنية، لكنها رواية أشبه بتلك التي تستخدمها الأمم المستعمرة.(19)

يكتمل النموذج الغربي للوطنية عندما تؤخذ مظاهر العرس الأخرى في الحسبان: العلم الفلسطيني، والشال الفلسطيني(20) والألوان التي يتضمنها (الأسود والأبيض والأحمر والأخضر). فهذه المصنوعات اليدوية دائمة الحضور في الأعراس. ويستخدم الرجال والنساء في أثناء الرقص العلم والشالات والعصي المغطاة بالكوفية والسيوف الكرتونية والسباحات الحمر والبيض والسود والأخضر. ويتم الاستخدام الأكثر منهجية في الدبكة، عندما يعطى كل رجل شالاً يرتديه حول رقبته ويحمل العلم عند رأس صف الدابكين.

مع ذلك فإن الأعراس مكان غير متوقع للتعبير الوطني. لقد استخدم النموذج الغربي ما بعد الاستعماري وجرى تكيفه لبناء الأمم، والاحتفال بها، وغرس الوطنية في الشعب على نطاق واسع.(21) لكن تاريخ الفلسطينيين عامة، وهذه الجالية خاصة، يعلل هذا الاختيار الضيق للمكان. فالفلسطينيون لم يحصلوا على وطن مستقل في المقام الأول، كما أن تاريخهم الحديث يجسد الاضطهاد والتشتت.

أذيع أن الفلسطينيين لم يكن لديهم ما يحتفلون به منذ نهاية القرن الماضي. فعندما كانت أغلبية المستعمرات تكافح لنيل استقلالها أو حقيقته، كان الفلسطينيون يكافحون ليبقوا في مكانهم. ففي سنة 1948، انتصرت الحركة الصهيونية وأسست دولة إسرائيل على قسم كبير من الأرض التي كانت تشكل فلسطين الانتداب ذات يوم.(22) وأصبحت سنة 1948، بالنسبة إلى الصهايين، السنة التي قاتلوا فيها وحصلوا على استقلالهم؛ في حين أنها سنة النكبة بالنسبة إلى الفلسطينيين.(23)

دلت كلمة النكبة على مزاج الفلسطينيين في العقود التي تلت. فقد أصبح 750.000 فلسطيني لاجئين في لبنان والأردن وسورية، وأقام معظمهم في مخيمات اللاجئين وتلقى حصصاً تموينية من المجتمع الدولي.(24) ولم يترك النزوح، وفقد أسباب الرزق والأرض، ومحاولة إعالة الأسر في أوضاع بائسة سوى مجال ضيق لأمر آخر.(25) ونظراً إلى الوقائع القاسية لحياة الفلسطينيين في المنفى، من غير الصعب تخيل أن كثيرين منهم رفضوا الاحتفال أو الغناء حزناً على خسارتهم.(26) وتعزز هذا المزاج وامتد بالنزاعات العديدة التي واجهها الفلسطينيون حيث حلوا في الدول العربية.(27)

أثرت النكبة حتى في الفلسطينيين الذين تشبثوا بأرضهم خارج دولة إسرائيل لأنهم خضعوا مؤقتاً للحكم الأردني والإدارة المصرية بعد عقد اتفاقية الهدنة بين دولة إسرائيل الناشئة وهذين البلدين.(28) وأعيد تسمية الأرض التي خضعت للحكم الأردني (أو ضمت إليه)، فأصبحت تعرف بالضفة الغربية، أما التي خضعت للإدارة المصرية فأصبحت تعرف بغزة. وفي سنة 1967، احتلت إسرائيل الضفة الغربية وغزة في أعقاب ما شاعت تسميته في العالم بحرب الأيام الستة وسماه الفلسطينيون النكسة.(29)

في سنة 1965، تشكلت "العاصفة"، الجناح العسكري لحركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح"، من جانب مجموعة من الناشطين الفلسطينيين الذين آمنوا بأن الكفاح المسلح هو الطريق الوحيد لاستعادة ما خسره الفلسطينيون.(30) ونمت "فتح" لتصبح ميليشيا ذات قاعدة شعبية بعد احتلال سنة 1967، فأثارت همة الفلسطينيين وشكلت نموذجاً للفصائل الفلسطينية الأخرى.(31) وكان قسم من هذه الحركة يقاوم الخضوع واليأس اللذين حلا منذ سنة 1948. ومع أن الفصائل السياسية أعادت روح الاعتزاز والمقاومة إلى الفلسطينيين المقيمين في المنطقة، فإن ذلك لم يترجم إلى مناسبة للفرح الجماعي.(32)

بدا الفلسطينيون في الضفة الغربية طبعين وخاضعين إلى أن ثارت انتفاضة مفاجئة في سنة 1987.(33) ولأول مرة، شاهد العالم النساء الفلسطينيات والأطفال ينزلون إلى الشوارع ويرشقون الحجارة ويقاومون الجنود الإسرائيليين.(34) وأنعش توقيع اتفاق أوسلو في سنة 1993 وإقامة السلطة الوطنية الفلسطينية بعض الآمال،(35) التي سرعان ما خبت وتحولت إلى مزيد من النزاعات، وإلى انتفاضة أخرى اندلعت في سنة 2000. وبعد ستة أعوام، لا تزال انتفاضة الأقصى متواصلة، إلا أنه تبين أنها أكثر وحشية وتكلفة من سابقتها.(36) بناء على ذلك، قدم الفلسطينيون أنفسهم إلى حد كبير، أو قدمهم الآخرون بما يدل على النكبة (1948)، أو النكسة (1967)، أو الموت، أو الحداد، أو الشهادة، أو الاستشهاديين، أو المقاتلين من أجل الحرية، أو الإرهابيين، أو بأنهم عبء ثقيل، أو يحملون عبئاً ثقيلاً.(37) وعندما يجتمع الفلسطينيون معاً، فهم يجتمعون لإحياء النكبة، وذكرى

الأبطال الذين سقطوا، والشخصيات الوطنية، ويمكنني أن أضيف جمع الأموال للمساعدة الطارئة للمعوزين في المخيمات وتحت الاحتلال. (38)

بل إن العرس أصبح ميداناً للكفاح وممثلاً للكفاح الفلسطيني. وقد برز الشعر الفلسطيني بعد سنة 1948 من إسرائيل إلى حد كبير، حيث كان الرقباء يقظين بشأن المضمون السياسي. ورداً على ذلك، حوّل الشعراء الزواج بين الرجال والنساء إلى زواج بين الرجال والأرض/فلسطين. (39) ولعل أكثر القصائد ذكراً في هذا الفن الأدبي قصيدة محمود درويش "طوبى لشيء لم يصل!" ففي المقطع الأول يكتب الشاعر:

هذا هو العرس الذي لا ينتهي
في ساحة لا تنتهي
في ليلة لا تنتهي
هذا هو العرس الفلسطيني
لا يصل الحبيب إلى الحبيب
إلا شهيداً أو شريداً (40)

يتضح من هذه الأبيات القليلة أن العرس الفلسطيني يستخدم كعبارة ملطفة تدل على الكفاح الفلسطيني. والزواج مرغوب فيه ومع ذلك لا يتحقق أو هو متعذر على هذه الأرض. (41)

ومن المثير للاهتمام، مع أن الرقابة خفت، أن الفنانين لا يزالون يستخدمون العرس الفلسطيني كعدسة يبحثون من خلالها في مشاق حياة الفلسطينيين. ويحمل أكثر فيلمين سينمائيين في هذا الموضوع شهرة وخضوعاً للتحليل العنوانين الملائمين: "عرس في الجليل" و"عرس رنا: القدس، يوم آخر". (42)

يصور "عرس في الجليل" المحن والشدائد التي تواجه في الإعداد لعرس فلسطينيين في إسرائيل. يبدأ الفيلم بظهور والد العروس وهو يحاول الحصول على تصريح من الجيش الإسرائيلي للسماح بإقامة الاحتفالات في قريتهم. وهو لقاء مذل يرمي إلى إثبات الاختلال الشديد لتوازن القوى بين الإسرائيليين والفلسطينيين. ويصور ما تبقى من الفيلم المشاق واحدة بعد الأخرى إلى أن يصبح العريس والعروس في بيت الزوجية. هنا يصبح العريس عاجزاً وتضطر العروس إلى فض بكارتها بنفسها حفاظاً على كرامة العائلتين. والرسالة هي أن العرس الفلسطيني لا يكتمل البتة، على الرغم من الكفاح والمقاومة.

"عرس رنا" ذو نهاية أكثر سعادة، إذ يتزوج العروسان في النهاية عند حاجز إسرائيلي (ينتهي الفيلم قبل أن نعرف إذا اكتمل الزواج). ويتم الزواج بأكمله في فترة 10 ساعات، إذ تبحث الفتاة، التي ستصبح العروس، عن حبيبها لتطلب منه أن يتزوجها. وفي أثناء البحث، يحصل المتفرجون على لمحة عن الحياة اليومية للفلسطينيين في القدس، من التشاجر مع الجنود الإسرائيليين، إلى العقبات البيروقراطية، وجنازة شهيد، إلى عدم قابلية التنبؤ بأكثر الأعمال اليومية رتابة. ومرة أخرى، نشاهد زواجاً ملاناً بالعقبات وتكتنف الشكوك مستقبله.

وهكذا يصبح من غير الممكن فهم جميع نواحي الحياة الفلسطينية إلا من خلال الخيبة والصراع. ولا يعني هذا الإيحاء بأن هؤلاء العلماء والفنانين يفرضون واقعاً غير موجود على الفلسطينيين. بل على العكس، العنف والصراع مستوطنان في التاريخ الفلسطيني الحديث.

تتحدّر الجالية الفلسطينية في منطقة الولايات الثلاث (نيويورك ونيوجيرسي وبنسلفانيا) من مجموعة من القرى في الضفة الغربية، وكانت بدأت مشوارها في المنفى في الولايات المتحدة بعد الاحتلال الإسرائيلي سنة 1967. نشأ الجيل الأول في أعقاب النكبة وكان يدرك جيداً القيود التي عاش تحتها لاجئو تلك الحقبة. وكان مجيئهم من الضفة الغربية يعني أيضاً أنهم شهدوا الكفاح المسلح لحركة "فتح" في أعقاب احتلال قراهم. وأصبح هذا الجيل الأول بعد النكسة (1967) الجيل الأول من المهاجرين إلى الولايات المتحدة الذين جعلوا تجاربهم حية عندما بدأوا الاستقرار هنا. وبناء على ذلك، تشابكت تواريخهم الشخصية مع حركة المقاومة، وبروز القضية الفلسطينية على مسرح العالم. ورموز فلسطين المخصصة من جديد (المصنوعات اليدوية الحاضرة في الأعراس). لعل من التبسيط الافتراض أن الأعراس بشكلها الحاضر هي من صنع الجيل الأول الذي لقنه القادة السياسيون من أصحاب النفوذ في مناهم، وتحديداً منظمة التحرير الفلسطينية.

لا شك في أن منظمة التحرير أثرت في تخيلات الشعب الفلسطيني وتصوراتها لنفسه. بل إنها أشاعت مفهوم الكفاح الديموغرافي والمرأة الخصب التي تلد الوطن عبر حمل الأبناء الفلسطينيين/المقاتلين من أجل الحرية، ومع ذلك لم تكن ترمي إلى إظهار ذلك في العرس الفلسطيني.(43) بل على العكس، فهذه الأعراس، من المنظور السياسي الصرف، تنزل مكانة النشاط السياسي المنشود إلى عالم الرمزية (على غرار ما فعله الشعر قبل عقود). والأهم من ذلك، أن هذه الأعراس، ولا سيما ليالي الحناء، ظواهر حديثة في هذه الجالية. فلم يمضِ عقدان بعد منذ يوم أخذت الأعراس وليالي الحناء مظهراً فلسطينياً مميزاً. ويمكن الأخذ والرد في التاريخ الدقيق لتحول ليالي الحناء من شؤون خصوصية إلى احتفاليات كبيرة، لكن يبدو أنه حدث نحو سنة 1990. فقد كانت ليلة الحناء حتى ذلك الوقت احتفالاً للعروس تقبمه قريباتها، إذ تجتمع النسوة ويغنين ويرقصن ويطلون أيديهن بالحناء.

تعتبر ليالي الحناء اليوم ليالي عرس ثانية، وتقام قبل ليلتين من موعد العرس الفعلي في قاعة للأعراس، ويحضرها الرجال والنساء والأطفال. ووفقاً لأبناء الجالية، تقتصر ليالي الحناء على الأقرباء، لكنني وجدت، كمرآة مشاركة، أنها لا تقل ضخامة عن الأعراس. ويوحى ذلك بأن بين الضيوف المدعوين قلائد من غير الأقارب. وتختلف ليالي الحناء عن الأعراس في عدد من النواحي المهمة، وتحديدًا أن النساء والفتيات من جميع الأعمار يرتدين الأثواب التقليدية. ويشمل ذلك العروس، على الرغم من أن ثوبها يكون أكثر تعقيداً وحجابها أبيض. وأصبحت الحناء رمزية، إذ تبقى في السلال المستخدمة في الرقص. على العموم، يعتقد أن ليلة الحناء احتفال تقليدي، يدور بأكمله حول الرموز والصور والأغاني الفلسطينية.

طالما كانت الأعراس شأنًا اجتماعياً، وخصوصاً عندما كان المجتمع أقل قدرة وحيلة، والنساء يعدن الوليمة لكل الضيوف في منازلهن. بيد أن الأعلام الفلسطينية والكوفيات، وفقاً لأبناء الجالية، أصبحت أكثر ظهوراً بعد انتفاضة سنة 1987 في الضفة الغربية.(44) ويذكر الجيل الأول تلك الفترة أنها أول مرة يكون فيها لوسائل الإعلام تأثير إيجابي في الرأي العام تجاه الفلسطينيين بإثارة الأسئلة عن الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي. فقد كانوا فخورين كفلسطينيين، ومسرورين لأن أبناءهم الكبار (الجيل الثاني) شاهدوا تكشف ذلك على التلفزيون.

قبل تلك الفترة، كان يحتفل بالأعراس في ليلة واحدة ترتدي فيها العروس فقط ثوب الزفاف الأبيض. ويرتدي بقية المدعوين ما يحلو لهم تبعاً لأنواقهم الشخصية أو الموضة. ولم تكن الأعلام والكوفيات والموسيقى السياسية حاضرة. وعندما تسربت هذه الصور، أصبحت حفلات الزواج بين الفلسطينيين أعراساً فلسطينية.

وبحسب قول أم من الجيل الأول، "عاش فلسطينيو 48 حياتهم بحزن، ونحن نريد أن نستمتع بحياتنا ونحتفل بها." وأضافت أنهم يريدون أن يجعلوا الانتماء إلى فلسطين مغرباً لأبنائهم، إذ إن المغريات الأخرى قوية في الولايات المتحدة. يتطلب هذا القول الدال مزيداً من التحليل. ويبدو أنها تصف حقبة جديدة من الوعي الفلسطيني بالهوية (في هذه الجالية على الأقل)، وربما وعي يتأمل في إخفاق حركة المقاومة الفلسطينية والخوف من فقدان فلسطين مجازياً وفعالياً.

عرض أحد قادة الجالية سببين مترابطين دفعا بالجالية لتزيين الأعراس، وهما تحديداً الخواء السياسي الذي تركته الفصائل الفلسطينية، وطغيان الجماعات الدينية في الولايات المتحدة. وأوضح أن انشقاق منظمة التحرير الفلسطينية في سنة 1983 في الشرق الأوسط انعكس هنا، الأمر الذي أضعف الجمعيات الطالبة والنسائية المنتمية إلى المنظمة. وفي الوقت نفسه، أخذت الجماعات الإسلامية تكسب قاعدة في الجامعات وفي أوساط الجالية العربية الإسلامية. وقد هددت الظاهرتان الجالية وفقاً لروايته. ومع أن قسماً من الجيل الأول يتشاطر هذا الرأي، فمما لا شك فيه أن هناك عوامل أخرى يجب النظر فيها. ومن العوامل الأساسية السفر إلى الضفة الغربية. فكل الأثواب المطرزة والكوفيات وسبحات الرقص تطلب من الضفة الغربية، أو تحمل عند العودة منها، وكذلك المديبات والأساور والأغاني الجديدة في آخر كل صيف. على سبيل المثال، أدخل شابان الأغنيتين السياسيتين المذكورتين آنفاً عند عودتهما من رحلة إلى رام الله (الضفة الغربية).

ومن خلال بعض المزج، حول الفلسطينيون الأميركيون المتحدرون من الضفة الغربية أعراسهم إلى احتفال بفلسطينيتهم. ولمعظم الاحتفالات الوطنية جمهور عام إن لم يكن حضور وتواريخ محددة تتكرر سنوياً. أمّا الأعراس كاحتفالات وطنية فلسطينية فلها جمهور خاص يضم أبناء الجالية وبعض الأصدقاء المختارين، وتتفاوت تواريخها. ومع أن ذلك ليس التعبئة التي ترمي إليها منظمة التحرير أو تدعو إليها أي حركة سياسية، فإن المشاركة كثيفة للمعنيين بها. وبدلاً من تعيين يوم محدد للاحتفال بالانتماء إلى الوطن، تحضر أغلبية العائلات عشرة أعراس تقريباً في المعدل في الصيف إلى جانب ليالي الحناء المتصلة بها.(45) وبإجراء حساب أولي، يعني

ذلك 20 يوماً وطنياً في الصيف وبضعة أيام متناثرة خلال العام.(46) علاوة على ذلك، فإن أبناء الوطن الواحد المحتفلين هم أقرباء أيضاً وينتمون إلى العائلة الموسعة، لذا يتعزز الجانب الوشائجي من الوطن بقوة. ويشمل قسم من الجانب الوشائجي على المستوى الفردي، وخصوصاً بالنسبة إلى الشبان، إمكان إيجاد زوج أو رؤية فتاة أو فتى الأحلام في العرس. فالشبان ينشأون على الاعتقاد أن "مجمع الزواج المفضل" موجود في الأعراس، وهو ما يوفر حافزاً إضافياً للحضور.

بالعودة إلى العرس، حاولت أن أعرف من هم الحضور. كان هناك أشخاص من جميع الأعمار يتمايلون أو يرقصون أو يصفقون للموسيقى. ولعل المدعويين الوحيديين الحاضرين الذين لم يتأثروا أو أزعجتهم الموسيقى والصخب هم الجالسون في مقاعدهم المستخدمة في السيارات تحت الطاولات (أعني بهم الأطفال الذين لا تتجاوز سنهم عاماً واحداً)،(47) فالعرس حدث للجالية يحضره كل من يستطيع المشي أو يمكن حمله أو دفعه على كرسي. وقد حضرت ستة أعراس تراوح عدد المدعويين إليها بين 600 و1500 شخص (ويزداد العدد إذا أضفت ليالي الحناء وحفلات الخطوبة). وعلى الرغم من تزايد تألفي مع الجالية كنت أشعر بأنني تائهة في كل عرس بسبب عدد الأطفال الذين يجرون في كل مكان، والرجال والنساء الذين يتحركون جيئةً وذهاباً، ومدة الحدث التي يمكن أن تتراوح بين 5 و7 ساعات.(48)

بدا حضور الأطفال غريباً، وخصوصاً أنهم يحدثون الفوضى في المراحيض ويحملون المضيفين تكاليف إضافية للتنظيف.(49) لكن على غرار التفصيلات الأخرى لهذا التقليد المخترع، تنتقد أي عائلة تحاول استبعاد الأطفال ويتم تجاهلها في الغالب. ويرجع ذلك جزئياً إلى أن الأهل قد لا يكون لديهم من يهتم بالأطفال، لكنه يرجع في الدرجة الأولى إلى فرضية الجالية التي يقوم عليها العرس. فهو بالنسبة إلى الصغار فرصة للتألق واللعب مع الأصدقاء من دون مراقبة. وبالنسبة إلى أولئك الذين يعتبرون كباراً على اللعب وصغاراً على الاهتمام بالجنس الآخر، قد تكون هذه الأحداث غير مسلية (ويمكنني أن أفترض أنهم هناك على مضمض فحسب).(50) وبالنسبة إلى المراهقين، فإن هذه الأحداث، كما أشير سابقاً، توفر حافزاً إضافياً لرؤية الأزواج المحتملين والعرض.

على الشابات اتخاذ كل الاحتياطات كي لا يبدو عليهن أنهن يفعلن ذلك، لذا لا يشاركن في الاتصال بالعيون أو في الرقص مع الرجال من خارج عائلتهن المباشرة، ولا يرقصن مع أبناء الأعمام أو أبناء الأحوال إلا إذا كانوا صغيرات على الزواج. كما أنهن لا يشاركن في الدبكة، على الرغم من أنهن يعرفن الخطوات، وربما يؤدينها في مكان أكثر خصوصية. وقد تلقيت نظرة استغراب شديد عندما سألت عن ذلك. وقيل لي إن ذلك من قلة الحياء كما أنه غير عملي بسبب القفز والفساتين والكعوب التي يرتدينها.(51)

في إمكاني تفهم أن الرقص غير عملي نظراً إلى الملابس التي يرتدينها، ومع ذلك بدا التفسير ناقصاً.(52) فالأزياء التي يرتديها خاصة بالحفلات من جهة، وخيالية من جهة أخرى، وهي زاهية جداً ولماعة. وقد تكون الفساتين من تصميم النساء أنفسهن، أو منقولة عن المجلات لتخيطها الخياطة، أو مشتتة من مركز للتسوق ومعدلة. وتشمل التديلات المعتادة نوعاً من الأكمام، حتى إذا كانت شفافة أو لا تكاد تغطي الأكتاف، من أجل الحشمة، وتركيب العديد من حبات الألماس الزائفة أو اللؤلؤ (الشك). وإذا لم تكن الخياطة قادرة على شك الفساتين أو غير راغبة في ذلك، تقوم الشابات بذلك بأنفسهن باستخدام الغراء للصق الحبات على فساتينهن (وأحياناً فساتين شقيقاتهن) وتغطية قسم كبير من الفستان. وما بين الألوان الزاهية وتلالؤ الحبات "الماسية"، تنبه العينان أنني نظر المرء. ويكون التبرج كثيفاً ومتقناً، وكعوب الأحذية عالية جداً وغير مريحة (كما تشهد على ذلك اللواتي يرتدينها ويحضرن معهن أيضاً الشباشب الصينية الصنع لارتدائها في نهاية السهرة). وتكون النتيجة النهائية شابات بديعات ورومانسيات جديرات بالتقاط صورهن ووضعها في براويز أو البومات. وبناء على ذلك، قد يكون من المعقول أن التعرق أو الرقص الحماسي يفسد هذا المنتج، لكن في الوقت نفسه فإنه قد يشوه صور هذه الإناث "النقية" من الناحية الرمزية.

يظهر النقاء في حلقة الرقص عبر السيطرة على حركة الجسد وتعابير الوجه. وقد تساءلت في البداية لماذا لا يبتسمن كما لو أنهن غير مستمتعَات بالسهرة؟ وعرفت مع الوقت أن إظهار كثير من المشاعر يعتبر منافياً للحياء ووقاحة. فالرقص بحيوية علامة على أن الفتاة عديمة الحياء وتسعى للفت الأنظار، إلا إذا كانت قريبة مباشرة للعرس أو العريس، وفي هذه الحالة يكون العكس هو الصحيح.

يتوقع من الرجال إظهار الاحترام للنساء بالحفاظ على مسافة تفصلهم عنهن، وتجنب النظر إليهن مباشرة. وعندما يكون الرقص للنساء، يتنحى كل الرجال جانباً ويسمحون للنساء باحتكار حلقة الرقص. كذلك ينتظر من الرجال

رقص الدبكة وارتداء الشال الفلسطيني، لا القمباز و"الحطة" التقليدية.(53) وهكذا يشمل دورهم الجنساني إظهار التضامن مع الرجال الآخرين (تتشابك أيدي الرجال من كل الأعمار)، وحمية النساء (الحرص على ألا يتحرش أحد بالإناث القربيات)، وأن يكون لديهم القدرة البدنية على المشاركة في الدبكة (تستغرق عادة نحو 40 دقيقة).(54) لا يمكن إنكار التلميحات الأبوية لهذه الممارسات، وقد يبالغ فيها أحياناً لإحداث تأثير. يرى تشاترجي وكالهنون أن وطنية ما بعد الاستعمار تشدد على الانقسام بين الجنسين أكثر مما تشدد عليه الوطنية الغربية، إذ ينظر إلى الجنوسة كجزء من الدائرة التي لم يلمسها الحكم الاستعماري.(55) فالنساء كمستودعات للأمة يرتدين الملابس التقليدية ويربين الأطفال الفلسطينيين. كما أنهن يمثلن فضائل الوطن: النقاء والرحمة والاستكانة. والرجال كحمية الوطن يجب أن يكونوا أقوىاء بدنياً، ومقدامين، ومستعدين للدفاع عن شرفهم. وقد أشار بضعة علماء إلى استخدام الأمم الغربية والاستعمارية هذا التشديد على التمسك بأدوار كل من الجنسين في الحركات الوطنية غير الغربية كدليل على اضطهادها للنساء.(56) ولم يدخر بارتنا تشاترجي جهداً في كتابه "الوطن وأجزاؤه" (The Nation and its Fragments) ليظهر بروز الدائرة "الداخلية" كمكان تنمو فيه الوطنية وتمارس في أوطان ما بعد الاستعمار. فقد أوضح أن الدائرة العامة تسيطر عليها القوى الاستعمارية فعلاً، وأن ليس في وسع المستعمرين أن يفعلوا كثيراً لتغيير المؤسسات الوطنية الرسمية. وبدلاً من ذلك تحولوا إلى الداخل معتمدين على العائلة والأبوية لصوغ الشكل الخاص بهم من الوطنية. كما أقر بأن ذلك كان على حساب قضايا النساء إلى حد كبير، إلا أنه أظهر أن الأوضاع لم تكن ساكنة أو قمعية كما تُصور في الروايات الغربية.(57)

مشروع تشاترجي من المشاريع القليلة التي تحاول الكشف عن أن التمسك بالرواية والصورة الأبوية نتيجة تاريخية محددة. وأغلبية الأعمال الأخرى تنسبه إلى الخاصية الثقافية للشعب موضوع الدراسة. وقد كتب الكثير عن قيام الدول أو الذكور بإخضاع المرأة غير الغربية من أجل الكفاح الوطني.(58) وتلك مسألة مركزية للمرأة الفلسطينية التي انضمت إلى حركة المقاومة الفلسطينية في السبعينيات من القرن الماضي.(59) وأصبحت مسألة غير محلولة مع اشتداد الصراع، وتصعد منظمة التحرير الفلسطينية، وعودة بروزها وتوليها السلطة، وازدادت حدة مع وصول "حماس" إلى السلطة.(60) وعلى الرغم من أهمية مثل هذا البحث فإنه يتجاوز نطاق المشروع الحالي. فالمهم هو إثارة الأسئلة نفسها التي تطرحها الجالية الفلسطينية الأميركية، وتحديدًا أين يوجد مكان المرأة في المجتمع؟ وهل تتعرض حقوقها للخطر باسم "الكفاح الوطني"؟

من المهم القول إن الجالية الفلسطينية في منطقة الولايات الثلاث (نيويورك ونيوجيرسي وبنسلفانيا) ليست أمة ما بعد الاستعمار، لكنها تستخدم الوطنية ما بعد الاستعمار نموذجاً، مثلما تستخدم الوطنية الغربية. كما أنها موجودة في الولايات المتحدة وليس في الشرق الأوسط، وذلك يوفر عقبات وفرصاً مختلفة للرجال والنساء على السواء.

تقدم الأعراس بدايات الإجابة، وتحديدًا أنه من خلال الرقص والوقفة يقوم الرجال والنساء بتمثيل الأدوار المثالية للجنسين في الوطن. بل يمكن الإحياء بأن كلمات الأغاني الفلسطينية تساعد في هذا المسعى أو توعد به لأنها تصف الذكر والأنثى الفلسطينيين المثاليين.(61)

بعيداً عن الجنوسة، تظهر التحالفات العائلية وتتحطم وتتأكد في حلقة الرقص وعبر النقوطة (هدية الزواج المالية). ترسل "الرسائل" إلى الناس خلال الوقت الذي يمضيه الأزواج معاً في الرقص. وتنضم النساء كبار السن إلى الشابات اللواتي "يقيمنهن" لأبنائهن. وعندما ترقص فتاة مع امرأة كبيرة في السن لديها ابن مؤهل للزواج، فمن المؤكد أن يلي ذلك تخمينات عن التوافق المحتمل. ويشار إلى النيات غير المؤاتية عند الابتعاد بسرعة أو رفض الرقص مع شخص ما. وتتجاوز عواقب مثل هذا العمل الفردين لتشمل عائلتيهما. ومن الممكن أن يمتد الشجار والنقاش المحتم في أعقاب مثل هذه الأعمال عدة أسابيع.

وترسل رسائل أخرى عبر النقوطة المهم جداً. توضع "المغلفات" التي تحتوي على أموال نقدية أو شيكات في صندوق ما عندما يغادر الناس العرس. ويكون إسقاط "المغلف" علنياً، لكن عائلتي العريس لا تحصيلان المحتويات إلا بعيداً عن الأنظار. وبعد أن يعد النقوطة، تبدأ العائلتان بتفسير نيات مقدميها. فالمبلغ الكبير يمكن أن يعني أن المقدم يشعر بالتعالي إذا لم يكن في استطاعة المتلقي الرد بالمثل، أو أن المقدم يكن تقديراً كبيراً للمتلقى. في المقابل، يشير المبلغ الصغير إلى قلة الاحترام والرغبة في قطع العلاقات، أو إلى إظهار الاستياء. وتقاس هذه التقديرات في مقابل القدرات المالية للمقدم التي غالباً ما تكون معروفة لدى الآخرين.

قد تحمل هدايا الأفراد رسائل، لكن النقوطة هو ما يجعل هذه الاحتفالات ممكنة، إذ يستخدم لتغطية مصاريف العرس وبعض الأساسيات أحياناً، مثل المفروشات. ويزعم الأهل أن الهدف هو تعادل المصاريف وأموال النقوطة بدلاً من تحقيق "الربح". فالتعادل يسمح بمتابعة الأعراس من دون انقطاع، لأن موارد العائلة تبقى غير مستنزفة. وتعني أيضاً أن في وسع العروسين الزواج في سن مبكرة، إذ ليس عليهما القلق بشأن العيش معاً مديونين.

لا بد من الاعتراف بعدم وجود ارتباط مباشر لهذه التبادلات بالوطن. مع ذلك فإنها تفيد في إعادة تأكيد حدود الجماعة، وتقوي شبكات الاعتماد، والدين، والرعاية، والخدمات المقدمة في داخلها. (62) على سبيل المثال، تتطلب المشاجرات والمناقشات، المذكورة آنفاً، وساطة الجالية. بعبارة أخرى، إنها من الآليات التي تشد الأمة/الجماعة بعضها إلى بعض بعيداً عن الأيديولوجيا وفي غياب جهاز الدولة. (63) ربما يتساءل المرء كيف يمكن ملاحظة هذه الرسائل في مثل هذه القاعات المزدحمة. والجواب هو القيل والقال الذي يفيد كآلية أساسية في مراقبة هذه الجالية. فعندما ينتهي العرس، يعود الناس إلى بيوتهم أو يلتقطون الهاتف لتداول أحداث السهرة حتى ساعات الصباح الأولى. كما ينتظرون صدور أفلام العرس (على الفيديو) للحصول على نظرة عامة على المناسبة.

لأفلام الأعراس معانٍ متعددة عند أفراد الجالية. أولاًها نوع من البصيرة، إذ يستطيعون تفحص بعضهم بعضاً في غرف جلوسهم من دون أن يلتفت إليهم أحد. ويقدر الشبان هذه الفرصة، إذ يمكنهم أن يقيموا الزوج المحتمل من دون أن يضبطوا. وزعمت إحدى الشابات أن أفلام الفيديو حلت في أهميتها محل الأعراس الفعلية.

لا يمكن قياس حقيقة هذا القول إلا عندما تتضح معالم عملية إنتاج هذه الأفلام واستهلاكها. إذ يستغرق إنتاج أفلام الأعراس ما يصل إلى تسعة أشهر تحت رقابة عائلتي العريس. يتفحص أفراد العائلتين الأفلام الأصلية المأخوذة من كاميرتين على الأقل، لتقرير ما الذي يدخل مرحلة التحرير النهائي. وفي أثناء هذه العملية، يُحفظ بالأسرطة غير المحررة ولا يشاهدها إلا أفراد العائلتين المباشرين. وعندما ينتهي تحرير الأفلام، تصنع عدة نسخ عنها وتوزع على الأقارب في منطقة الولايات الثلاث، والولايات الأخرى، والصفة الغربية. وهكذا يكون الجمهور أوسع كثيراً من المدعوين المباشرين إلى العرس، ويتاح له الاطلاع على أحداث في العرس تزيد على ما يمكن أن يلاحظه المرء في العرس. وتتاح فرصة تحرير الأفلام لمعظم العائلات، وبالتالي لا تستطيع عائلة واحدة أن تحتكر الصورة المنقولة على الأقل بالنسبة إلى أبناء الجالية.

أخبرني رجل من الجيل الأول في الستينيات من العمر أن "أفلام الأعراس تجمع الجالية معاً وتجعلنا نشعر بأننا قريبون بعضنا من بعض... كأننا لم نفارق بعضنا بعضاً". وأضاف بعد ذلك باعتزاز، "نريد أن نعرف الأجيال المقبلة كيف تبدو فلسطين كي لا تنسى".

كان صوته يحمل مزيجاً من الألم والاعتزاز. فقد أقر بواقع التشتت والخطر الذي يهدد الجالية (والوطن الفلسطيني لأنهم يعتبرون أنفسهم نموذجاً أولياً)، ومع ذلك فهو فخور بأنهم وجدوا طريقة للمحافظة على بعض التاريخ والمشاعر. لقد ناقش ديفيد كنادين في كتاباته عن طقوس الإمبراطورية البريطانية أن "في زمن التغيير أو النزاع أو الأزمة، قد لا تتغير الطقوس كي تعطي انطباعات بالاستمرارية والمجتمع والراحة، على الرغم من الأدلة السياقية القاطعة التي تشير إلى عكس ذلك". (64) ويمكن التقدم بهذا التحليل خطوة إلى الأمام واقترح أن أسرطة الفيديو تفيد في مأسسة الطقوس عن طريق توثيقها. فلا يعود الناس بحاجة إلى الاعتماد على الذاكرة والكلمة، إذ في وسعهم مشاهدة الفيديو والتذكر (إساءة التذكر).

بالنسبة إلى هذه الجالية هكذا يتم الحفاظ على فلسطين وتوثيق التاريخ. أمّا بالنسبة إلى بقية العالم، فهذه الجالية موجودة على الحدود فحسب (كأقلية إثنية، وجيران، وعرب يثيرون المشكلات على الحدود الإسرائيلية، وأشخاص يعرضون الخدمات ويحصلون عليها في السوق، إلخ). وهذا الانشقاق بين تصور الجالية لذاتها والإطار الذي تعيش فيه يثير الدهشة. فهؤلاء المهاجرون بعد سنة 1965 يعيشون في النهاية في المدن والضواحي مع كثير من الجماعات الأخرى التي تشبههم من حيث التصنيف على الأقل. (65) مع ذلك هذا ليس شكلاً من أشكال الوهم الذاتي ولا أن الجالية منعزلة في جيب. (66) فالجالية جزء من النظام الأميركي من حيث العمل وأنماط الإقامة، والحصول على التعليم والخدمات والمعلومات عبر وسائل الإعلام. (67)

من المفهوم جيداً أن أفراد الجالية قليلو العدد لتشكيل جيب أو لشغل حيز في السوق. ويمكن تقديم الحجة لمصلحة الجيب إذا أدخل المرء الأقليات الأخرى في الأحياء، غير أن ذلك يشوش تعريفهم الذاتي وأنماط علاقاتهم. وبدلاً من محاولة تعيين حدود الجيب وتأثير غيابها/حضوره في الفلسطينيين الأميركيين، سأنتقل إلى تحليلي الثاني وأصنف الجالية كشبكة ائتمان. ويتيح لي هذا التحول تجنب الخوض في مناقشة الجيب الإثني والتركيز على العلاقات بين

الأشخاص. تتكون شبكات الائتمان، كما يعرفها تشارلز تيلي، "من صلات متشعبة بين الأشخاص، تتألف من روابط قوية يضع فيها الناس الموارد الثمينة والمهمة على المدى الطويل والمشاريع العريضة لمخاطر مخالفة القانون والأخطاء وإخفاقات الأفراد الأعضاء." (68)

تتمتع أهمية شبكات الائتمان في قدرتها على البقاء سليمة على الرغم من الهجرة والاضطهاد السياسي والروابط الخارجية التي يمكن أن تكون مجزية أكثر على المستوى الفردي. وقد وجد تيلي في عمله أن الوالديسيين، وهم جماعة مسيحية غير كاثوليكية مضطهدة، تمكنوا من المحافظة على روابطهم وهويتهم أربعة قرون بعد طردهم من ليون عن طريق العمل كشبكة ائتمان. وفي نهاية المطاف، برزوا في أثناء الإصلاح البروتستانتي وانضموا إليه. بعبارة أخرى، يشكل الوالديسيون مثالا لـ "كيف سيست شبكات الائتمان غير السياسية نفسها، أو ارتبطت بشبكات سياسية، أو فسحت المجال أمام الشبكات ذات الصلات السياسية." (69)

يمكن تشبيه الفلسطينيين الأميركيين في نيويورك ونيوجيرسي وبنسلفانيا بشبكة والديسية حديثة. فنظراً إلى محدودية أماكن التعبير العام عن هويتهم الفلسطينية والاعتراف بها، مقرونة بالحوافز التي تدعو إلى التخلي عنها (الملاءمة الشخصية والمكاسب الخارجية)، تصبح مثالية الأعراس إنجازاً كبيراً. ورداً على الأسئلة التي طرحتها هذه المقالة في بدايتها، فإنهم يدركون أهمية أعراسهم باعتبارها تتجاوز إرضاء آبائهم والتمثيل. وهكذا مع أن كثيرين من المراقبين قد ينظرون إليهم على أنهم محافظون بدائيون و/أو غير مسيسين، فقد سيّسوا أنفسهم كشبكات ائتمان من خلال الأعراس. ويبقى علينا أن نعرف إذا كانوا سيفسحون المجال للشبكات السياسية أو يرتبطون بها بالمعنى الرسمي. ■

(*) كاتبة فلسطينية.

المصادر

- (1) بما أنني لم أذهب إلى الضفة الغربية قط، فأنا أعتمد على الصور التي حصلت عليها من قراءتي وروايات الأشخاص والصور الفوتوغرافية.
- (2) الإثنية الرمزية مصطلح وضعه هربرت غانز لوصف الممارسات التي يتمسك بها المهاجرون. وهي ترتبط أساساً بالنشاطات الترفيهية والدائرة الخصوصية، ولا تتعدى إلى الجيل المقبل، والمشاركة في هياكل المجتمع الكبرى.
- (3) لم أتمكن من فهم ما كانوا يقولون، وافترضت أن أبناء الجالية الصغار المولودين في الولايات المتحدة لم يفهموا أيضاً. لكن تبين أنني كنت على خطأ، فقد طلبت من بعض الأشخاص ترديد بعض هذه الأهازيج وشرحها لي، وكانت في معظمها تتعلق بجمال العروس وعفتها، ووسامة العريس وأخلاقه الرفيعة.
- (4) قد ترتدي امرأة واحداً يعود إلى إحدى قريباتها التي لم تحضر العرس.
- (5) ينظر إلى نمط الأثاث على أنه تقليدي، وهي نقطة سنتعمق في البحث فيها لاحقاً.
- (6) "جديدة" ليست وصفاً دقيقاً تماماً لأن الأزواج في معظمهم أقرباء في مستوى معين إن لم يكن على عدة مستويات.
- (7) اختيرت الحادثة للإيضاح. فإغفال بعض الرقصات، وإدخال تصاميم فساتين متعددة، والأعراس الصغيرة، أمور كلها تثير الانتقاد.
- (8) E. J. Hobsbawm, "Introduction," In The Invention of Tradition, E. J. Hobsbawm and T. Ranger, eds. (New York: Cambridge University Press, 1983)
- (9) استخدم شاب من بروكلن كلمة thoroughest "أشمل" لتعريف الفلاحين، وهي تشهد على التأثيرات الحضرية وموسيقى الهيب هوب في لغته.
- (10) استخدمت كلمة "منتقاة" هنا عمداً للتشديد على وجود احتياط كبير من الأغاني التي يمكن استخدامها، وعلى أنه لا يوجد تقاليد أصيلة بالمعنى غير الزمني.
- (11) رقصة معروفة في المشرق العربي.

- (12) سمع شابان في أثناء رحلة لهما إلى الضفة الغربية قبل عدة أعوام هذه الأغنية، وطلبا من مغني العرس إضافتها إلى قائمة أغانيه. والأغنية الأصلية لمغن لبناني ذات إيقاع بطيء وتبدو مملة، لكن تكييف مغني العرس لها يرفع المعنويات ويثير التحدي.
- (13) في الأغنية الأصلية تستخدم كلمة "إسلامية"، لكن المغنيين في العرس استبدلوا بكلمة "عربية".
- (14) بعد مرور بضعة أسابيع على العرس، في الواقع، اصطحبت عدداً من الأطفال إلى مطعم مكدونالد في نيوجيرسي، وطلبوا هذه الأغنية في السيارة وغنوا معها. وفي مناسبة أخرى، قيل لي إن الشبان يطلقون العنان لهذه الأغنية في سياراتهم عندما يقودونها في بروكلن. وأضاف القائل، الله وحده يعلم ما الذي يمكن أن يفعلوه" [أعتقد أنهم شرطة مكتب التحقيقات الفدرالي] بهم إذا فهموا كلمات الأغنية.
- (15) أنظر: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and extended ed. (London; New York: Verso, 1983); Craig J. Calhoun, "Nationalism and Ethnicity," *Annual Review of Sociology*, vol. 19 (1993); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).
- (16) أنظر: Edward W. Said and Jean Mohr, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon Books, 1st ed. 1986); Helena Lindholm Schulz and Juliane Hammer, *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of (Homeland)*. (New York: Routledge, 1st ed., 2003).
- (17) Anderson, op. cit.; F. Anthias and N. Yuval-Davis, "Women and the Nation-State," In *Nationalism*, J. Hutchinson and A. Smith, eds. (New York: Oxford University Press, 1994).
- (18) لا يعني ذلك أن الجالية تفهمها على هذا النحو.
- (19) Chatterjee, op. cit.: أنظر أيضاً الحاشية 15.
- (20) الشال الفلسطيني شال رفيع مصنوع من قماش الكوفية ويتدلى من طرفيه العلم الفلسطيني المصنوع من خيوط الصوف. وهو مختلف عن الكوفية التقليدية.
- (21) Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); Charles Tilly, *Identities, Boundaries, and Social Ties* (Boulder, Colo.: Paradigm Publishers, 2005).
- (22) Samih K. Farsoun and Christina E. Zacharia, *Palestine and the Palestinians* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997); Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997); Ilan Pappé, *A History of Modern Palestine: One land, Two Peoples* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004); Said and Mohr, op. cit.
- (23) Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*, (Boston, Mass.: Beacon Press, 1st ed., 2006); Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, 2nd ed. Cambridge Middle East Studies (18) (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries: A People's History* (London: Zed Press, 1977).
- (24) Farsoun, op. cit.: أنظر الحاشية 22: Schulz and Hammer, op. cit.: أنظر الحاشية 16.
- (25) Rosemary Sayigh, "The Struggle for Survival: The Economic Conditions of Palestinian Camp Residents in Lebanon," *Journal of Palestine Studies*, vol. 7, no. 2 (Winter 1978); Bassem Sirhan, "Palestinian Refugee Camp Life in Lebanon," *Journal of Palestine Studies*, vol. 4, no. 2 (Winter 1975).

- (26) على الرغم من قلة ما كتب عن مشاعر اللاجئين في ذلك الوقت، يمكن الاستشفاف من النصوص المتوفرة أن الاهتمام كان منصباً على الإغاثة، وأن اللاجئين كانوا في حالة حداد. وفي مقابلات أجريتها في مخيمين للاجئين في صيف سنة 2002، علمت بأن كثيرين من أبناء الجيل الأول الذين ولدوا في المنفى منعوا من الرقص أو الغناء أو المرح بسبب خسارتهم. ومن المؤشرات الأخرى إلى هذا المزاج عدم وجود أي مغن فلسطيني مشهور بين المغنين العرب الذائعي الصيت، خلافاً لجيرانهم في لبنان وسورية الممثلين جيداً في هذه المهنة.
- (27) معركة الكرامة في سنة 1968؛ مجزرة مخيم تل الزعتر للاجئين في سنة 1976؛ مجزرة أيلول الأسود في الأردن في سنة 1970؛ مجزرة صبرا وشاتيلا في سنة 1982 في بيروت؛ حصار مخيمات اللاجئين في سنة 1985 في لبنان؛ اشتراك منظمة التحرير الفلسطينية في الحرب الأهلية اللبنانية، وهجمات الفدائيين من الأردن ولبنان وسورية على إسرائيل. لم تبدأ هذه النزاعات المسلحة إلا بعد حرب 1967 بعدما انطلقت المقاومة المسلحة الفلسطينية (تم تناول الأمر أدناه).
- (28) Farsoun, op. cit.; Joseph Andoni Massad, Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan (New York: Columbia University Press, 2001); D. Peretz, The West Bank: History, Politics, Society and Economy (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996).
- (29) احتلت إسرائيل أيضاً أجزاء من سيناء ومرتفعات الجولان.
Badil, "From the 1948 Nakba to the 1967 Naksa," www.badil.org/publications/bulletins/bulletin-18.htm
- (30) Farsoun, op. cit.
- (31) Khalidi, The Iron Cage..., op. cit.; Sayigh, Palestinians: From Peasants..., op. cit.; Sirhan, op. cit.
- (32) Laleh Khalili, "Citizens of an Unborn Kingdom: Stateless Palestinian Refugees and Contentious Commemoration," PhD Dissertation, Columbia University, 2005; P.A. Smith, "The Palestinian Diaspora: 1948-1985," Journal of Palestine Studies, vol. 15, no. 3 (Spring 1986).
- (33) S. Sosebee, "The Palestinian Women's Movement and the Intifada: A Historical and Current Analysis," American-Arab Affairs (1990); Ted Swedenburg, "The Palestinian Peasant as National Signifier" Anthropological Quarterly, vol. 63, no. 1 (1990).
- (34) Sherna Berger Gluck, "Palestinian Women: Gender Politics and Nationalism," Journal of Palestine Studies, vol. 24, no. 3 (Spring 1995); J. Hilterman, Behind the Intifada (New Jersey: Princeton Press, 1991); S. Roy, "From Hardship to Hunger: The Economic Impact of the Intifada on the Gaza Strip," American-Arab Affairs, no. 34 (1990); P. Strum, The Women are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution (New York: Lawrence Hill Books, 1992); Graham Usher, "Palestinian Women, the Intifada and the State of Independence: An Interview with Rita Giacaman," Race and Class, vol. 34, no. 3 (1992).
- (35) Rex Brynen, "Imagining a Solution: Final Status Arrangements and Palestinian Refugees in Lebanon," Journal of Palestine Studies, vol. 26, no. 2 (Winter 1997); A. Shlaim, "The Oslo Accord," Journal of Palestine Studies, vol. 23, no. 3 (Spring 1994).
- (36) S. Ajluni, "The Palestinian Economy and the Second Intifada," Journal of Palestine Studies, vol. 32, no. 3 (Spring 2003); J. Fecci, "The Al-Aqsa Intifada: The Unseen Consequences of Violence on Palestinian Women and Children" The

- Washington Report on Middle East Affairs (2001); C. MacKinnon, "Economic Costs of the Intifada Grow," The Washington Report on Middle East Affairs (2001); S. Roy, "Palestinian Society and Economy: The Continued Denial of (Possibility)," Journal of Palestine Studies, vol. 30, no. 4 (Summer 2001)
- Pinhas Inbari, The Palestinians between Terrorism and Statehood (Brighton (37) Portland, Or.: Sussex Academic Press, 1996); S. Even and S. Kimhi, "Who are the Palestinian Suicide Bombers?" Terrorism and Political Violence, vol. 16, no. 4 (2004); Julie Peteet, "Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian 'Intifada': A Cultural Politics of Violence," American Ethnologist, vol. 21, no. 1 (1994); Rosemary Sayigh, Too Many Enemies (London: Zed Books Inc., 1993); Lester A. Sobel and Facts on File Inc., Palestinian Impasse: Arab Guerrillas & International Terror (New York: Facts on File, 1977); Fawaz Turki, The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile (New York: Monthly Review Press, 1972); Fawaz Turki, "The Palestinian Estranged," Journal of Palestine Studies, vol. 5, nos. 1&2 (Autumn 1975 – Winter 1976)
- .Badil, op. cit.; Khalili, op. cit.; Peteet, op. cit (38)
- Hanan Mikhail Ashrawi, "The Contemporary Palestinian Poetry of Occupation," (39) Journal of Palestine Studies, vol. 7, no. 3 (Spring 1978); Abdel Wahab M. Elmessiri, The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry (Washington, D.C.: Three Continents Press, Inc., 1982); M. Layoun, "A Guest at the Wedding: Honor, Memory, and (National) Desire in Michel Khleifi's Wedding in Galilee," In Between Women and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms and the State, C. Kaplan, N. Alarcon, and M. Moallem, eds. (Durham, London: Duke University Press, 1999); Turki, "The Palestinian Estranged," op. cit
- وقد انتقد دعاة الحركة النسوية هذه الصور لأنها تجعل النساء مجرد مقتنيات يتحكم فيها الرجال.
- Elmessiri, op. cit.: Layoun, op. cit (40) ..أنظر الحاشية 39.
- Ashrawi, op. cit.; Elmessiri, op. cit (41)
- Michel Khleifi, "Wedding in Galilee," Marisa Films, LPA, Zweites Deutsches (42) Fernsehen (ZDF), Centre National de la Cinématographie (CNC); Hany Abu-Assad et al., Rana's Wedding : Jerusalem, Another Day (Seattle, Washington : Arab Film Distribution, 2002), videorecording
- Jamileh Abu-Duhou, "Motherhood as 'an Act of Defiance': Palestinian Women's (43) (Reproductive Experience," Development, vol. 46, no. 2 (2003)
- شوهدت الكوفية في الأماكن العامة قبل وقت طويل من مشاهدتها في الأعراس.
- (44)
- (45) تضع أغلبية العائلات ميزانية لنحو عشرة أعراس في الصيف، على الرغم من أنها تدعى إلى أكثر. مع ذلك، لا يحضر كل أفراد العائلة هذه الأحداث، وفقاً للقيود المالية، لأن النقوط يتوقف على عدد الحاضرين.
- (46) أخذ يتمدد موسم الأعراس مع نمو حجم الجالية. ومن لا يستطيعون حجز قاعة ومغن في وقت باكر تبقى لهم أوقات غير مرغوب فيها تماماً بين تشرين الأول/أكتوبر ونيسان/أبريل.
- (47) قالت امرأة في الرابعة والعشرين من العمر رداً على أمها إن من المهم أن تأخذ ابنها، الذي لا يزيد عمره على ثلاثة أشهر، إلى العرس كي يعتاد عليه. وكانت تعتقد أنها إذا انتظرت كي يكبر عاماً فسيجد الضجة مزعجة.
- (48) يستثني ذلك ساعات الإعداد المفضية إلى العرس والساعات التي تضي في رواية أحداث الليلة، أو القيل والقال، أو الرقص في المنزل.

- (49) هناك عدة مناسبات قرر فيها أصحاب القاعة منع الجالية من استئجارها بسبب الأضرار التي يلحقها بها الأطفال. وذلك من الأسباب التي تجعل أغلبية العائلات تتردد على القاعة نفسها، وهي كبيرة تتسع للمدعوين، ومعتادة على حاجات الجالية.
- (50) لم أجرِ مقابلات مع القاصرين.
- (51) في الأعراس والحفلات الفلسطينية التي حضرتها في لبنان، يشترك الرجال والنساء معاً في هذه الرقصة بصرف النظر عما يرتدون ويد من يمسون. وعندما جاءت فرقة رقص من الضفة الغربية للأداء في مركز لنكولن في نيويورك، كانت الدبكة مختلطة.
- (52) في ليالي الحناء، ترتدى الأثواب لكن المقولة تنطبق.
- (53) يتكون اللباس الفلاحي التقليدي للرجال من القمباز المقلم بالأسود والأبيض فوق سروال أسود والكوفية.
- (54) تستغرق 40 دقيقة تقريباً لأنه الوقت المسجل على الأقراص المدمجة للأعراس.
- (55) Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).
- (56) .ibid
- (57) .ibid
- (58) N. Abdo, "Women of the Intifada: Gender, Class and National Liberation," *Race and Class*, vol.32 (1991); Cynthia H. Enloe, *Bananas, Beaches, & Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, (Berkeley: University of California, 1st U.S. ed., 1990); Caren Kaplan, Norma Alarcon, and Minoo Moallem, eds., *Between Women and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms and the State* (Durham, London: Duke University Press, 1999); Ashley Pettus, *Between Sacrifice and Desire: National Identity and the Governing of Femininity in Vietnam* (New York: Routledge, 2003).
- (59) Soraya Antonius, "Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women," *Journal of Palestine Studies*, vol. 8, no. 3 (Spring 1979); Laila Jammal, *Contributions by Palestinian Women to the National Struggle for Liberation* (Washington, D.C.: Middle East Public Relations, 1985); Rosemary Sayigh, "Palestinian Women: Triple Burden, Single Struggle," *Mediterranean People* (1988).
- (60) N. Abdo, "Gender and Politics under the Palestinian Authority," *Journal of Palestine Studies*, vol.28, no. 2 (Winter 1999); A. Johnston, "Women Ponder Future under Hamas," *BBC World News*, 2006, available at: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/4767634.Stm
- (61) من المثير للاهتمام أن هذه هي أيضاً الإجابات الأولى التي قدمها الشبان والشابات الذين قابلتهم لأنهم يريدون الزواج بفلسطينية أو فلسطيني. تتحدث الشابات عن الرجال الشجعان والرائعين، ويتحدث الشبان عن الفتيات الجميلات اللواتي يحملن أطفالاً فلسطينيين.
- (62) Charles Tilly, *Trust and Rule*, Cambridge Studies in Comparative Politics (New York, N.Y.: Cambridge University Press, 2005).
- (63) أنظر الحاشية 62.
- (64) D. Cannadine, "The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the 'Invention of Tradition', C. 1820-1977," In *The Invention of Tradition*, E. J. Hobsbawm and T. Ranger, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

- R. Alba and R. Farley, "The New Second-Generation in the US," *International Migration Review*, vol. 36, no. 3 (2002); Herbert J. Gans, "Second-Generation Decline: Scenarios for the Economic and Ethnic Futures of the Post 1965 American Immigrants," *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2 (1992); Alejandro Portes, *The New Second Generation* (New York: Russell Sage Foundation, 1996).
- Anan Ameri and Dawn Ramey, *Arab American Encyclopedia* (Detroit: Arab Community Center for Economic and Social Services, 2000). (66)
- Louise Cainkar, "Palestinian Women in the United States: Coping with Tradition, Change, and Alienation," PhD Dissertation, Northwestern University, Illinois, 1988; M. Seikaly, "Attachments and Identity: The Palestinian Community of Detroit," In *Arabs in America: Building a New Future*, M. Suleiman, ed. (Philadelphia: Temple University Press, 1999). (67)
- Tilly, *Trust and Rule*, op. cit., p.12 (68)
- .ibid., p. xiii (69)

مجلة الدراسات الفلسطينية، جميع حقوق النشر وإعادة التوزيع محفوظة لمجلة الدراسات الفلسطينية، ولا يمكن نشرها أو توزيعها إلكترونياً إلا بإذن من رئيس تحرير المجلة وذلك عبر الكتابة إلى العنوان البريدي التالي: majallat@palestine-studies.org

يمكن تحميل هذه المقالة أو طبعتها للاستخدام الفردي وعند الاستخدام يرجى ذكر المصدر: http://www.palestine-studies.org/ar_index.aspx