

מאזרחות לתושבות

פרקריציה ככלי שלטוני במרחב

מילות מפתח: רעיעות (Precariousness), תנאי אי־ודאות, אזרחות, תושבות, מרחוב השליטה המדינתית

תקציר

מאמר זה עוסק בתנאי אי־ודאות המאפיינים את חייהן של אוכלוסיות מודרות בדרומה של ישראל. תנאי אי־ודאות מתקיימים ביתר שאת במשטרי כלכלה קפיטליסטיים וניאור־ליברליים. הגיונות אלו מאפשרים להבנות שליטה ופיקוח באמצעות ריעוע (פרקריציה). השאלה המרכזית העומדת לדיון תעסוק באופן שבו מוחלים תהליכי ריעוע על אזרחים במרחב הדרומי של ישראל, ומתוכה תיגזר הטענה שלפיה שינוי עירוני, המוגדר בגישות גיאוגרפיות "התחדשות עירונית", מייצר תנאי אי־ודאות לאוכלוסיות מוחלשות, ומצמצם את אזרחותם לכדי אזרחות בעלת מאפיינים של תושבות. מטרתו של המאמר להראות כי על אף התפיסה הפופולרית שלפיה מדינת הרווחה שקעה, ומדינת הלאום הניאור־ליברלית נוטה לא להתערב בתהליכים כלכליים, חברתיים ומקומיים, המדינה, על הגיונותיה הניאור־ליברליים, נוכחת ומייצרת תנאי אי־ודאות ככלי שלטוני, המועברים על־ידי סוכניה, ובכך ממרחבת את ריבונותה. על בסיס אתנוגרפיה שנערכה בעיירה מצפה רמון, מאמר זה מראה תהליך נישול כלכלי, מרחבי, חברתי ופוליטי של הבדואים ושל המזרחים החיים

בעיירה, ולמעשה מצמצם את אזרחותם. המסקנה המרכזית שעולה ממאמר זה היא שהתחדשות עירונית היא כלי בידי המדינה ליישב את המרחב הגיאוגרפי במטרה לשמור על שליטתה במרחב, אך גם כדי לשמור את ההיגיון הניאו-ליברלי המוגזע של מדינת ישראל באמצעות מנגנונים או תהליכים של ריעוע.

מבוא

במאמר זה אבקש להראות כיצד תהליכי ריעוע מוחלים על אזרחים במרחב הדרומי של ישראל, ואטען כי שינוי עירוני – כפי שהוא מוגדר בגישות גאוגרפיות כ"התחדשות עירונית" – מייצר תנאי אי־ודאות לאוכלוסיות מוחלשות, ומצמצם את אזרחותם לכדי אזרחות בעלת מאפיינים של תושבות. מטרתו של המאמר להראות כי על אף התפיסה הפופולרית שלפיה מדינת הרווחה שקעה, ומדינת הלאום הניאו-ליברלית נוטה לא להתערב בתהליכים כלכליים, מרחביים, חברתיים ופוליטיים, המדינה, על הגיונותיה הניאו-ליברליים, נוכחת ומייצרת תנאי אי־ודאות ככלי שלטוני, ובכך ממרחבת את ריבונותה.

את הטענה אבקש לנתח על בסיס השינוי העירוני המתרחש בעיירה מצפה רמון, "עיירת פיתוח" בנגב הדרומי של ישראל, אשר בתחילת שנות ה-90, עם החלתם של חוקי הנגב,¹ חל בה שינוי דמוגרפי ועירוני. החלו להגיע אליה אוכלוסיות מבוססות ממרכז הארץ, אשר זיהו את הפוטנציאל הטמון במיקומה של העיירה סמוך לשפת המכתש, והחלו בפיתוח תיירות מדברית. השינוי הדמוגרפי הביא לשינוי כלכלי, תכנוני ופוליטי, שתוצאותיו המרכזיות היו נישול ודחיקה של אוכלוסיות ותיקות בעיירה, ופגיעה משמעותית ביכולתם לממש את זכותם האזרחית לעיר.

1 חוקי הנגב מתייחסים לסט חוקים אשר אושרו ב-1986, ועודדו פיתוח השקעות ויזמות באזור הנגב. בחוקים הוגדרו הטבות מס, הגדרה של הנגב כאזור עדיפות לאומית לפיתוח, וכדומה. חוקים אלו עודדו רכישת בתים והקמת עסקים קטנים בנגב בכלל, ובמצפה רמון בפרט. חוקים אלו בוטלו ב-1992.

בתהליכי שינוי המתרחשים במסגרת התחדשות עירונית נשאלת השאלה עבור מי התחדשות עירונית אכן מהווה התחדשות ופיתוח? בשם מה נעשה הפיתוח ומהן תוצאותיו של פיתוח זה? במאמר זה אטען כי תהליכי התחדשות עירונית מהווים מקור לפיתוח עבור קבוצות דומיננטיות, בעוד עבור אוכלוסיות מוחלשות התחדשות עירונית היא למעשה תת־פיתוח, ותוצאותיה גורמות לנישול ולהעמקה של תנאי אי־ודאות ורעיעות (פרקרציה) של חיי היום־יום. ההיגיון המדינתי הניאור־ליברלי המוגזע של מדינת ישראל מייצר תהליך ריעוע שבא לידי ביטוי לא רק באי־ודאות כלכלית ובהיחלשות ההגנות של תנאי העסקה. מדובר בתהליך רב־ממדים המערב אי־ודאות ורעיעות חברתית, מרחבית ופוליטית, שאינה מאפשרת לתושבי העיירה לממש את זכותם בעיר. כיוון שכך, אזרחותן של אוכלוסיות רבות בישראל מתרוקנות מתוכן, מצטמצמת, ומקבלת יותר ויותר מאפיינים של תושבות.

את הטענה אבקש להדגים באמצעות שני מקרה בוחן מרכזיים, שנלקחו מתוך עבודה אתנוגרפית ארוכת טווח שעסקה בשינוי המרחבי שהתרחש במצפה רמון, וניתחה את היחסים בין הקבוצות השונות בעיירה. המקרה האחד יעסוק בסילוק בדואים מאדמות וביצירת איום מתמיד על הנגישות לתשתיות בסיסיות כגון מים ואדמה למרעה, איום שהלך והחמיר עם כניסתם של בעלי חוות למרחב הגיאוגרפי שבו חיים הבדואים. המקרה האחר יתמקד בוותיקי העיירה, ברובם מהגרים שהגיעו מארצות ערב והאסלאם, ויושבו בעיירה בשנות ה־50. קבוצה זו סובלת מהתערערות תנאי העסקה כפרולטריון מזרחי מקומי, ובמקומה מתגבש אוסף של עובדים ונותני שירות חסרי הגנה, מנוצלים אף יותר, החיים בתנאי אי־ודאות אגרסיביים, המאפיינים את המעמד החדש (הפרקריאט – המעמד הרעוע).

רעיעות (Precariousness), תנאי אי־ודאות ואזרחות

בתחילת שנות האלפיים טבע מדען המדינה האיטלקי רוברט פוטי את המונח Precariat, שהוא הלחם של המילים מעמד הפועלים/פרולטריון (Proletaria) עם המונח רעוע (Precarity), ומתייחס למצב מסוכן, לא יציב, שברירי או רעוע. מונח זה מתאר מעמד תעסוקתי חדש, שהוא מכנה המעמד הפגיע או המעמד הרעוע, הסובל מאי־יציבות ומקשיים משמעותיים בשוק התעסוקה (הומינר רוזנבלום, 2022).

הכלכלן האנגלי גאי סטנדינג מציג בספרו **הפרקריאט** את מאפייניו של המעמד החדש ואת הדפוסים והמגמות בשוק העבודה המביאים לפגיעה בו (סטנדינג, 2011 [2021]). המעמד הפגיע נוצר בשוק העבודה הניאו-ליברלי. חבריו הם בעיקר בני הדור הצעיר או המבוגר מאוד, נשים, מהגרות ומהגרים, קבוצות מיעוט, וכדומה. הגורמים לצמיחתו של המעמד הפגיע כוללים בין השאר שיטות ניהול המעודדות "גמישות תעסוקתית", שבבסיסן הסרת הגנות משפטיות והטבות סוציאליות מעובדים, הפוגעות בביטחונם התעסוקתי (Standing, 2011).

דרך אחת לתאר את המעמד הרעוע היא באמצעות מונח "התושבות". תושב הוא אדם שאינו זוכה ליהנות מכל הזכויות אשר מהן נהנה אזרח. לרוב תושבות מיושמת על "זרים", שמקבלים זכויות חלקיות ולא מלאות. קשת הזכויות שאנשים זכאים להן מתייחסת לזכויות אזרחיות – שוויון בפני החוק והגנות מפני פגיעה גופנית או אחרת; זכויות תרבותיות – גישה לחיי התרבות וזכות להשתתף בהם; זכויות חברתיות – גישה שווה לצורות שונות של הגנה חברתית, דוגמת קצבאות או טיפול רפואי; זכויות כלכליות – זכאות שווה לייזום פעילות המניבה הכנסה; וזכויות פוליטיות – זכות שווה להצביע, להיבחר ולהשתתף בחיים הפוליטיים. למספר גדל והולך של אנשים ברחבי העולם חסרה כיום לפחות אחת מהזכויות הללו, ומהבחינה הזאת הם יותר תושבים משהם אזרחים (סטנדינג, 2021).

לעניינו של דיון זה, הזכות לעיר או הזכות להשתתפות במרחב תעמוד במרכז הניתוח. הזכות לעיר היא זכות בסיסית למימוש החיים במרחב עירוני (Lefebvre, 1991, 1992). זוהי זכות המבוססת על עצם ההתגוררות בעיר או במרחב, והיא מוקנית באמצעות מגורים בעיר ושייכת לשוכנים בה, בין שהם אזרחים ובין שהם זרים (לפבר, [1974] 2005). מהגדרתו של לפבר נגזרות שתי זכויות נוספות (Purcell, 2003): האחת היא הזכות לנכס את המרחב העירוני, כלומר זכותם של התושבים לשימוש מלא במרחב העירוני בחיי היום-יום שלהם, הכולל עבודה, ייצוג או החזקה בו. האחרת היא הזכות להשתתף בתהליכי קבלת החלטות הנוגעות לייצור המרחב העירוני, כגון תכנון עירוני, השתתפות במעגל הכלכלי בעיר, או יצירה תרבותית (משגב ופנסטר, 2014).

בניסיון לברר את המשמעות של מושג האזרחות בחברה משוסעת מציעים פלד ושפיר (2005) תפיסה רב-ממדית של אזרחות, כמנגנון דינמי שלא רק מבחין בין אזרחים לאלו שאינם כאלה, אלא כמנגנון המרבה את הקהילה הפוליטית פנימה (בין אזרחים לבין עצמם) במדרג מטריאלי של חובות, זכויות, וזכויות יתר (קמפ, 2019). האזרחות הישראלית נעה בין השיח הניאו-ליברלי לשיח האתנו-לאומי. על אף קיומה של פוליטיקה של הכרח,

שעליה נשענת הלגיטימציה של הסדר הניאורליברלי, עדיין לא הוחלש השיח האתנו-לאומי (שם). ברמת המיקרו, האני הניאורליברלי לא החליף את העצמי הקולקטיבי, אלא הפך אותו למורכב ולמתעתע יותר – הסובייקטים האזרחיים הם גם שמרנים, גם לאומנים וגם ניאורליברלים (פרסיקו, 2019 בתוך קמפ, 2019). אין זה מפתיע, טוענת קמפ (2019), לאור העובדה שקיימים ממשקים בין השיח הניאורליברלי לשיח האתנו-לאומי, המותירים את האזרחות במנעד המתקיים בין אינדיבידואליזם (של הניאורליברליזם) לבין קולקטיביזם (של האתנו-לאומיות). אלו הן מסורות המתחרות על יציקת התוכן של האזרחות, אך גם מעצבות את אי-השוויון המתקיים בחברה (פלד ושפיר, 2005).

פלד ושפיר (2005) מציעים להתייחס למונח אזרחות בישראל כמסגרת המתנהלת בתוך משטר שילוב (Incorporation Regime), משטר המקצה זכויות, חובות וזכויות יתר לקבוצות חברתיות שונות. חלוקה זו נעשית באמצעות מוסדות המדינה ומוסדות מעין-מדינתיים, והם שמעניקים לגיטימציה לחלוקות אלו ומבנים תפיסה מסוימת של אזרחות. בישראל התוצאה היא "משטר שילוב היררכי ומשובר, שבמסגרתו מוצבו קבוצות שונות – אזרחים ולא-אזרחים, יהודים ופלסטינים, אשכנזים ומזרחים, גברים ונשים, דתיים וחילונים – בהתאם לתרומתן המשוערת לעניין הציוני" (פלד ושפיר, 2005, 20). במקרה הבוחן הנידון, ההגירה של אוכלוסיות דומיננטיות למצפה רמון יצרה לא רק שינוי עירוני במרחב, אלא גם שינוי באופני ההשתתפות ומימוש הזכות לעיר. מעורבותם ההולכת וגוברת של יזמים פרטיים, השתלטותם של חברי הקהילה התורנית על מוסדות המדינה בעיירה, הן חלק מהגורמים המצמצמים אפשרויות למימוש הזכות לעיר של אזרחיה הוותיקים, ובכך אזרחותם מצטמצמת ומקבלת מאפיינים של תושבות.

רעיעות (Precariousness) ככלי שלטוני

שלטון המבוסס על ההיגיון הניאורליברלי מתנהל בעיקר באמצעות חוסר ביטחון חברתי ורעיעות. ריעוע הפך למכשיר של השלטון ולבסיס לצבירה קפיטליסטית המשרתת רגולציה ושליטה חברתית. זהו תהליך שמסתכם לא רק במשרות לא בטוחות או ב"העסקה גמישה", אלא נוגע ביסודות בסיסיים של חוסר ביטחון, סכנה, ואיום החובק את הקיום, הגוף, התודעה והמשטור העצמי. כך הופך האזרח הסובייקט להיות כנוע וציתן לממשל, אותו ממשל שאמור להגן עליו, אך למעשה משתמש באי-ודאות כדי לתחזק את ריבונותו (Lorey, 2015).

שלושה ממדים לריעוע: הפריקארט (Precarity), הסובייקט הרעוע, החי בתנאי אי־ודאות ושבריריות, הכרוכים ביחסים חברתיים; פרקרציה (Precariousness), זהו תהליך שבו מתקיימים תנאי אי־ודאות במסגרת הסדר החברתי, והוא מְמַצב קבוצות אנשים בחוסר יציבות ורעיעות. הממד השלישי מתייחס לריעוע שלטוני (Governmental Precarization), והוא אופני השליטה של הריבון, המשתמש באי־ודאות וברעיעות ככלים להחלת שלטונו. במקרה בוחן זה, הריבון עושה שימוש בסוכני מדינה (בעלי חוות, תיירנים וחרד"לים), המעצבים קשר בין מסוכנות לבין חוסר יציבות כצורות שונות של ממשל (Lorey, 2015).

הפרדיגמה המרכזית של סובייקטיביות ביו־פוליטית במסגרת משטרים ניאוליברליים נבנית על בסיס אי־שוויון מתוחזק, ועל הבדלים בין קבוצות חברתיות. מבחינה ממשלית אין כל צורך לצמצם אי־שוויון. למעשה זהו כלי שלטוני מרכזי ליצירת ריבונות ושליטה, והוא עוסק במציאת **איזון נסבל** בין עוני לעושר – כזה שהחברה יכולה לשאת (Lorey, 2015). "איזון נסבל" הוא היגיון שבו מזהה הריבון את סף הפגיעות והשבריריות בחברה, ומגדיר אותה כסכנה. "הסף" המסוכן מסומן לא רק באמצעות המובטלים והעניים, אלא גם באמצעות "אחרים" שונים, כגון קבוצות אתניות, גזעיות, מגדריות, וכדומה.

סימון קבוצות אנשים כ"אחרים מאיימים" מתמקד לא רק בזהותם או בשונותם, אלא הוא סימון החושף את האזרחים למנגנונים הניאוליברליים של חוסר יציבות ואי־ודאות – כך למעשה הופכת הסכנה המסומנת לטכניקה של משילות העוברת נורמליזציה. במילים אחרות, ריעוע נעשה על־ידי תחזוק קונפורמיזם וצייתנות, שאותם משיג הממשל באמצעות האיום שלפיו כולנו ניתנים להחלפה בכל רגע נתון (Lorey, 2015).

מרחב השליטה המדינתית

במאמר זה אני מבקשת להרחיב את הדיון בריעוע ככלי שלטוני ולהוסיף נדבך נוסף, העוסק בפרקטיקות של המדינה למרחב את עצמה. בכך היא ממשיכה לא רק לשלוט במרחב, אלא גם לעצב תנאי אי־ודאות. במילים אחרות, אופני המרחב של מדינות ניאוליברליות אינם מסתכמים רק בפרקטיקות של שימור טריטוריאלי או בהרחבתו, אלא זו גם פרקטיקה היוצרת תנאי אי־ודאות דיפרנציאליים ככלי שליטה על אוכלוסיות שונות במרחב של ריבונותה.

יצירת תנאי אי־הוודאות מתאפשרת דרך סט של פרקטיקות מנהליות, שדרכן מופעלת צורת כוח על אוכלוסיות כפרטים וכמכלול (Foucault, 1996). את הממשליות מפעילים על אוכלוסיות באמצעות ארגונים, מוסדות מדינה, רגולציה ומשטור עצמי. הכלכלה הפוליטית ואמצעי ביטחון הם מנגנונים מרכזיים להפעלת פרקטיקות ממשליות, ובאופן זה הקבוצות הדומיננטיות מנכיחות את כוחן במרחב (פוקו, 1996). התייחסותו של פוקו לממשליות מתמקדת בעיקר במוסדות מדינה, ואינה מתייחסת לסוכנים שאינם מדינתיים, דוגמת אינדיבידואלים. את ההרחבה למונח של פוקו מציע אקיל גופטה, המראה את האופן שבו מרחיבה המדינה את עצמה באמצעות סוכנים ויזמים פרטיים. "מרחוב המדינה", טוען גופטה (Gupta, 2006), מתרחש לא רק באמצעות מוסדות מדינה מסורתיים, אלא גם באמצעות אינדיבידואלים או גופים שאינם ממשלתיים.² במובן זה, פרגוסון וגופטה מתייחסים לממשליות כאל מכניזם שבו האינדיבידואל לוקח "סיכון" עצמי ואחריות לעסקיו בשם השיח הליברלי של זכויות פרט, הגשמה עצמית וחירויות. אלו הפכים ל"סמכות" המניעה את הפרט להגשמה עצמית, ומחייבת אותו בעבודה קשה בשם ההתמדה, הכישרון וההגשמה העצמית, ללא הקשר חברתי, פוליטי או כלכלי (Gupta & Ferguson, 2002). בשם זכויות ליברליות הופכת טכנולוגיה של משטור עצמי לפרקטיקה של ממשליות. המדינה, על סוכניה, מעבירה את "הסמכות" לפרט, ובאמצעות האצלת הסמכויות ליזם היא מרחיבה את עצמה. גופטה מראה כיצד נהפך היזם ל"סמי־אוטונומיה" (Quasi-Autonomous) של המדינה. הוא מפנים פרקטיקות ממשליות, והופך להיות אוטוריטה (זעירה) שלה. כך מופעל מכניזם של שליטה "המפיץ" את ריבונותה של המדינה על הגיונותיה, והיא מונכחת בזמן ובמרחב (Gupta, 2006).

במאמר זה אני מציעה לשלב בין שני גופי הידע המתוארים – בין תנאי אי־הוודאות והריעוע כהיגיון של הריבון לבין תהליך מרחוב השליטה המדינתית באמצעות סוכניה. אתיחס לתהליך החדירה של יזמים כלכליים ודתיים לעיירה כתהליך של מרחוב השליטה המדינתית, שבו נוצרים תנאי אי־ודאות משתנים עבור אוכלוסיות מקומיות. במקרה זה מדובר באוכלוסייה הבדואית ובאוכלוסייה המזרחית. ניתוח תהליך המרחוב כצורה של ריעוע יאפשר לחשוף את האופנים שבהם מבססת המדינה את שליטתה במרחב באמצעות סוכנים לא־מדינתיים, כמו למשל יזמים כלכליים ודתיים. חדירתם של יזמים אלו למצפה רמון אינה רק לשם הצבר כוח כלכלי, אלא בתוך פעולת היזמות (בין שהיא כלכלית ובין

2 למשל ארגונים דוגמת NGO, יזמים פרטיים, וכדומה.

שהיא דתית) היא מגלמת את הגיונותיה של המדינה ואת החלתם במרחב – מדיניות של יהוד ו"הלבנה". במונחים של סיבלי (1998), התוצאה היא טיהור המרחב מסממנים של מזרחיות ופולסטיניות, שאינם נכללים בהגיון הניאו-ליברלי המוגזע של המדינה היהודית-אשכנזית, ובכך צמצום איכותה של אזרחותם.

סיפור של מקום

העיירה מצפה רמון ממוקמת בלב הר הנגב, סמוך לשפת מכתש רמון, מיקום שהופך אותה מוקד משיכה לתיירות מדברית, לאתר של ספורט אתגרי ומחקר סביבתי. על-פי נתוני הביטוח הלאומי, נכון לשנת 2022 חיו 5,494 תושבים בעיירה.³ מצפה רמון מדורגת במדד חברתי-כלכלי באשכול ארבע, כלומר החתך הסוציו-אקונומי של התושבים בעיירה נמוך, ובמדד הפריפריאליות – מרחקה ממרכזים עירוניים והנגישות אליהם – היא מדורגת כעיירה פריפריאלית מאוד (מדורגת 2 מתוך 10). המועצה המקומית והמוסדות הציבוריים, הכוללים שירותי חינוך ורווחה, כמו גם הצבא הישראלי על מחנותיו באזור, הם המעסיקים המרכזיים של תושבי העיירה. עיקר מקורות התעסוקה הם בענפי שירותים, חינוך ורווחה. בתעשייה ובבינוי מועסק כרבע מכלל האוכלוסייה העובדת, ופחות מחמישית ממנה מתפרנסת מתיירות. על-פי נתוני הלמ"ס לשנת 2015, שיעור המובטלים בעיירה הוא מן הגבוהים בנגב, ועומד על 13%.

בתחילת שנות ה-90, עם החלתם של חוקי הנגב שעודדו רכישת בתים והקמת עסקים קטנים, חל שינוי בהגירה למצפה רמון והחלו להגיע אוכלוסיות מבוססות ממרכז הארץ. אוכלוסיות אלה זיהו את הפוטנציאל הטמון במיקומה של העיירה סמוך לשפת המכתש, וביקשו לפתח תיירות מדברית. לתהליך חדירתן של אוכלוסיות אלו לעיירה יש הקשר רחב. מגמת הפיתוח התיירותית, שהחלה בסוף שנות ה-80, עודדה יזמים להשתקע בנגב

3 ביטוח לאומי (2022). <https://www.btl.gov.il/mediniyut/situation/statistics/BtlStatistics.aspx?type=2&id=8>

בכלל ובמצפה רמון בפרט. החלטת "ארץ המכתשים" של הממשלה,⁴ שהתקבלה ב-1994, הכריזה על אזור רמת הנגב, ובכללו מצפה רמון, כמוקד תיירות של הנגב. מבואותיה הצפוניים של העיירה נכללו בתוכנית פיתוח תיירותית-חקלאית בשם "דרך היין", ואפשרו הקמת חוות בודדים באזור רמת הנגב ומצפה רמון. תחילה הוקמו חוות הבודדים בשטח המועצה האזורית רמת הנגב, ולקראת סוף שנות ה-90 הוקמו חוות תיירות חקלאיות גם בשטח המוניציפלי של מצפה רמון, ואוגדו לתוכנית נפרדת המכונה "שפת מדבר". תוכנית זו פועלת בשיתוף פעולה בין רשות מקרקעי ישראל, המועצה המקומית מצפה רמון ומשרד החקלאות והתיירות. החוות הפועלות במסגרתה מייצרות יינות, שמן זית, ומספקות שירותי תיירות.

הקמת החוות בתוכנית "שפת מדבר" עוררה את תשומת ליבם של יזמים שביקשו להשקיע בה. ההגירה לעיירה החלה להתרחב, בעיקר על-ידי אוכלוסייה יהודית-אשכנזית חילונית מהמעמד הבינוני והבינוני-גבוה. החיים האורבניים הלוחצים במרכז הארץ עודדו אוכלוסייה זו להגר למצפה רמון במטרה ליצור חיים אלטרנטיביים לאלה בעיר.⁵ האוכלוסייה היזמית זכתה לכינוי "המתישבים החדשים", והיא כוללת בעלי חוות, בעלי עסקים קטנים, תיירים ויזמים.

עד שנות ה-90 התבססה הכלכלה המקומית בעיקר על תעשייה "כבדה", כגון כריית מחצבים והפקת מינרלים מהמכתש. כלכלה זו, כמו גם המוסדות המוניציפליים, החינוך, הרווחה והתרבות, שהיו המעסיק הגדול ביותר בעיירה, הייתה תלויה בתקצוב של מוסדות המדינה. הכלכלה המקומית בעיירה התאפיינה למעשה בתלות בממסד, ולכן "כלכלה מוסדית" זו נבדלת מ"הכלכלה היזמית". הכלכלה היזמית החלה להתפתח עם בואם של המתישבים החדשים, והיא מבוססת על תיירות מדברית, המשלבת בין עקרונות של שימור הסביבה עם פיתוח תיירות "בוטיק" יזמית. המכתש הפך להיות המשאב הכלכלי

4 החלטת הממשלה (מספר 3497) "ארץ המכתשים", והכרזה על מכתש רמון כאתר מורשת עולמי ב"דרך הבשמים" הבין-לאומית משנת 2005, השפיעו על מגמת התיירות המתפתחת במצפה רמון. המשמעות המקומית של החלטות אלו התבטאה בתכנון בנייה באזורים פתוחים ובמרחב האורבני, המחויב לעמוד בסטנדרטים שאינם פוגעים בשימורם. לכן בנייה באזור זה מלווה בהגבלות ובחוקים. מגמת פיתוח זו, והחוקים הנלווים לה, הגבירו את המתחים הקיימים בין קבוצות שונות בכל הקשור לפיתוח ובנייה, ועיצבה שדה פוליטי תוסס של מאבקים.

5 יש לציין שתוכנית "שפת מדבר" אינה הסיבה היחידה שעודדה הגירה של יזמים לעיירה, אלא מגמת הפיתוח הכללית שהחלה בנגב.

המרכזי לפיתוח הכלכלה היזמית, ונשאייה משתייכים לקהילה סגרגטיבית של בעלי עסקים, חוואים ותיירנים.

עם כניסתם של "המתיישבים החדשים", המהווים כ-7% מכלל האוכלוסייה המקומית, השתנה הרכב האוכלוסייה של העיירה. אף שחברי אוכלוסייה מובחנת זו מתגוררים ביישוב 5-20 שנים, הם ידועים בשיח המקומי כאוכלוסייה "חדשה", בהבחנה מהקבוצה הוותיקה, המורכבת בעיקרה ממהגרים שהגיעו מצפון אפריקה והשתקעו בעיירה בשנות ה-50. למרות היותם מיעוט מספרי, "המתיישבים החדשים" הם קבוצה דומיננטית בכל הקשור לפיתוח כלכלי, תרבותי, תכנוני ופוליטי בעיירה. קבוצת הוותיקים המקומית מורכבת ממהגרים, דור ראשון ושני של יהודים שהגיעו מארצות אסיה ואפריקה במסגרת מדיניות "פיזור האוכלוסייה". מדיניות הכפייה שהופעלה עליהם מיקמה אותם בתחתית הסולם החברתי-כלכלי. חבריה הם בעלי מקצועות צווארון כחול, אשר הפיקו את עיקר פרנסתם מאתרי כרייה וחציבה, ממפעלים כושלים שנפתחו ונסגרו במהלך השנים, או מתפקידי שירות בצבא ובעירייה. חלק לא מבוטל מקבוצה זו הם מחוסרי עבודה הנתמכים על-ידי שירותי הרווחה. מוסדות היישוב המרכזיים (כגון המועצה המקומית, המתנ"ס, הנהלות בתי הספר המקומיים ומוסדות הממשלה המקומיים) היו עד 2013 בידי הנציגות של האוכלוסייה הוותיקה,⁶ המהווה כ-25% מכלל האוכלוסייה המקומית.⁷

השינויים העירוניים שמתרחשים בעיירה מבוססים לא רק על חדירתם של מתיישבים חדשים ועל יזמות כלכלית, אלא גם על קבוצת חרדים לאומיים (חרד"לים) שהגיעו בתחילת שנות האלפיים והקימו ישיבת הסדר וגרעין תורני בעיירה. החרד"לים שייכים לזרם הרדיקלי של הצינורות הדתית. רבים מהם התחנכו בישיבת מרכז הרב בירושלים, ומרבייתם עזבו את בתיהם בהתנחלויות והתיישבו בעיירה במטרה "להתנחל בלבבות" ולהתיישב ב"ד' אמות", כלומר לייחד את האזור ולהפיץ בקרב תושבי היישוב היהודים את האידיאולוגיה ההלכתית שבה הם מאמינים.

"מדברה כעדן" היא הישיבה הגבוהה הראשונה שהוקמה בעיירת פיתוח. שייכותה לזרם הדתי ציוני הרדיקלי עיצבה את מטרותיו ופעילותו של הציבור החרד"לי בעיירה בכלל, ואת זה של הגרעין התורני בפרט. הישיבה משכה אליה תלמידים רבים מהציבור החרד"לי,

6 עד נובמבר 2013 כיהנה בראשות העיר פלורה שושן, ובשתי הקדנציות הקודמות כיהן סמי שושן.
7 נתונים סטטיסטיים על הרכב האוכלוסייה נלקחו מדוח של השירותים החברתיים במצפה רמון משנת 2010.

וכיום לומדים בה יותר מ־300 תלמידים. צוות ההוראה ותלמידי הישיבה שוכנו בדירות הדיור הציבורי במתחם הוותיק של העיירה, ומאז פועלת הקהילה המתפתחת בעיקר בתחומי חינוך, רווחה ותרבות. בשנת 2007 הוקם גרעין תורני "ועליתם לנגב", המוגדר "גרעין משימתי". חברי הגרעין אינם מסתפקים בלמידת תורה, אלא פועלים בתוך העיירה במגוון רחב של פרויקטים, שמטרתם התיישבות יהודית, חינוך תורני והפצתו בקרב האוכלוסייה המקומית. כדי להתערות בקהילה פעלו חברי הגרעין התורני במסגרות המשלבות יהדות עם תפיסה סביבתית, ובכך חברו למתיישבים החדשים. בשנת 2015 היווה הציבור החרד"לי במצפה רמון כשליש מכלל התושבים בעיירה.

חדירתה של הקהילה החרד"לית למצפה רמון וההתיישבות בה היא יזמות שאני מכנה "יזמות מוסרית". המניע המרכזי של יזמות זו הוא אידיאולוגי־דתי, ולה שתי מטרות מרכזיות. האחת – "קידוש" המרחב, כלומר התיישבות במרחב ויהודו, והאחרת היא משימת תרבות, כלומר חינוך מחדש של התושבים המקומיים באמצעות הפצת תכנים תורניים. הצמיחה הדמוגרפית של הקהילה החרד"לית בעיירה באה ביחס ישר לחדירתה לתפקידים במוסדותיה הציבוריים של העיירה, כמו למשל מערכות החינוך, הרווחה והתרבות.

"טיהור המרחב": בין בעלי חוות לרועי צאן

אזור "שפת מדבר" הוא החלק הצפון־מזרחי של מבואות העיר מצפה רמון. אזור זה כולל שטחי אש ומחנות צבאיים, וכן את "המשולש" – מרחב של כמה כפרים בדואיים לא מוכרים שנמצאים בערוץ נחל אריכא. ערוצי הנחל מתפצלים בצורת משולש, ולכן בעגה המקומית הוא נקרא כך. שבט עזאזמה הוא השבט הגדול שיושב באזור המאכלס כפרים אלו.⁸ כפר אריכא, השוכן גם הוא בתחום ה"משולש", הוא הכפר היחיד שהמועצה האזורית רמת הנגב לקחה תחת חסותה. בעקבות זאת הפך לכפר "בדואי אקולוגי", המשמר מסורות בדואיות דוגמת רקמה וחביצת גבינות, לצד מחזור פסולת ושימוש באנרגיה סולרית לצורכי התושבים.

8 תפרוסת האוכלוסייה של שבט עזאזמה באזור הנגב הדרומי ובסיני.

כפר אריכא משמש מודל לתיירות מסורתית כחלק מהמיזם של "דרך היין". שיתוף הפעולה בין המועצה האזורית רמת הנגב לבין הכפר מהווה עבור תושבי הכפר "הגנה" מפני הסיירת הירוקה,⁹ המפקחת על אזור החוות והכרמים. הבדואים באזור סובלים מחוסר נגישות למקורות מים או למרחב מרעה, לכן רועי הכפר רועים את הצאן והבקר בשטחים של החוות החקלאיות. על רקע זה מתפתחים מתחים וקונפליקטים בין בעלי החוות לבדואים, בהם גִּבְת ציוד, חבלה בגדרות הכרמים, השחתת צינורות מים – מצד הרועים הבדואים, ומצד החוואים – סילוק עדרים, מניעת נגישות למקורות מים, ושימוש ב"חוק דרומי".¹⁰ היחסים בין החוואים לרועי הצאן נעים בין שיתופי פעולה עסקיים, דוגמת אירועי תיירות משותפים, לבין קונפליקטים אלימים כגון איומים, אזהרות, ועריכת חיפושים של הסיירת הירוקה בכפרים הלא־מוכרים. המפגש ביניהם מצביע על חדירתם של החוואים למרחב, והשפעתה על הבדואים החיים באזור. ליחסי הכוח בין החוואים לבדואים התוודעתי דרך אדם אבן,¹¹ בעל כרם יינות, וחליל סולימאן, רועה צאן ותיירן מ"הכפר האקולוגי" אריכא. בשיחות שניהלתי עם שניהם נפרשו בפניי אופני ההתנהלות שלהם במרחב.

אדם: שני עדרים של בדואי מוואדי אריכא באים לנקודת המים, שזה אילוץ, הם מנקבים את הצינור של ערן מחוות האלפקות. הוא לא רוצה לתקן כל הזמן, אז אריאל [מהסיירת הירוקה] איים עליהם. ג'מע מאריכא, הוא אבי המשפחה, היה שומר מחצבות ליד מצפה רמון. הם לא מקבלים מספיק מים, מקבלים מחצית מכמות המים שאנחנו מקבלים בלי העדרים. אז אני אמרתי לו למה אתה לא הולך ודורש? יש תאגיד מים, וממנו צריך לדרוש, אבל הם לא עושים את זה. אינטרס שלי זה ללכת איתם יחד ולדרוש אבל הם פוגעים בנו, אז לא בא לי לעשות את זה. דיברתי עם ג'מע ודיברתי עם חליל ודיברתי איתם בערבית, אמרתי להם אני חלק "מח'ק אל-ערפה",¹² אנחנו נעבוד לפי החוק שלכם, לא ניכנס לטריטוריה שלך אבל אל תפגע בי. אם אתה פוגע בי אני נכנס ולוקח מה שאני רוצה. הפרדוקס הוא שבציבור הישראלי אני נחשב למגן

9 גוף האכיפה של רשות שמורות הטבע והגנים שהוקם ב-1976, ומטרתו לפקח על אופני "ההשתלטות" על אדמות מדינה.

10 חוק דרומי נחקק ב-2008 כתוספת לחוק העונשין. החוק מאפשר לחקלאים להשתמש בנשק חם נגד מסיגי גבול בלי לשאת באחריות פלילית. למעשה, החוק מאפשר להפעיל כוח בלתי־מידתי על פורץ, גנב או מסיג גבול.

11 השמות בעבודה זו בדויים.

12 "ח'ק אל-ערפה" הוא קוד התנהגות מסורתי (לא כתוב) של הבדואים. מדובר בהסכם שבעל פה בין נוודים, שבו חל איסור לחדור ללא רשות לטריטוריה של שבת אחר. אם הפר נווד את ההסכם, אזי רשאים נציגי השבת שאליו חדרו לקחת רכוש מהשבת שחדר.

עליכם, אבל זה לא כולל שתעשו לי נזקים. אם כן תעשו אני משתמש בחוק שלכם, אני מביא את אריאל [מהסיירת הירוקה] ומראה לו מה קרה ויחרימו לכם את העדרים. אז עכשיו הם נזהרים ממני. והם יודעים שאני יודע מי גנב לי בכרם, אם אני אתפוס אני אחזיר להם באופן לא מידתי.

אבן משתמש בנורמות ובחוקים בלתי־כתובים של הבדואים כדי לשמור על הכרם שלו, אך כוחו אינו בחוק של הבדואים, אלא בהשתייכותו לקבוצה היהודית, זו השולטת בחוק באמצעי אכיפה במרחב. באמצעות "ח'ק אל־ערפה" – הסכם בעל־פה בין הבדואים, השומר על גבולות טריטוריאליים בין השבטים – הוא מציב גבולות ברורים בין שטח הכרם שלו לבין שטחים פתוחים שבהם הבדואים רועים צאן. אבן מבנה שיח, עבור עצמו, ועושה רציונליזציה לשימוש בכוח שיש לו בשם המדינה, זאת כשהוא יודע שנעשה עוול לבדואים, ועליהם לחפש מקורות מים כדי לא לאבד את מקורות הפרנסה שלהם – עדרי הצאן.

השמירה על אדמות החווה נעשית בשם ההגנה על הרכוש. להפעלת הכוח שני ביטויים. האחד, מניעת השימוש בצינורות המים, בידיעה ברורה שפרנסתם של הבדואים תלויה בנגישות לצינורות העוברים בגבול הכרם שלו. הביטוי האחר הוא שימוש בסיירת הירוקה לעריכת חיפושים, למניעת רעיית צאן בשטחים פתוחים, ובמקרים קיצוניים – לפינוי הכפר. פלישה לשטח שלו מאפשרת לו להשתמש בפקחים המקומיים, שתפקידם "לטפל בהסגות גבול וברעייה לא חוקית". כל שאבן צריך לעשות הוא לדווח על גנבה או על הסגת גבול לפקח המקומי, וזה יפעל בהתאם להוראות. חוקי המשחק ידועים מראש – עמדת הכוח של אבן, ולצידו הסיירת הירוקה, מול נחיתותם של חליל וג'מע הבדואים.

חלק מריעוע ככלי שלטוני בא לידי ביטוי בפיצול של קבוצות שונות, הנעשים באמצעות הפרדה ודיפרנציאליות של הגנות ומשטור. הבדואי הוא "האחר המסוכן", ולכן יהיה זכאי פחות להגנה של המדינה, ואף יופנו אליו פרקטיקות משטריות אלימות כדי להגן על "הסף" השומר מפני התמוטטות הסדר במרחב. במקרה זה, המרחב מיועד להיות מיוחד, ולכן הבדואי הוא "האויב" של הסדר המרחבי באזור – הוא נווד החי במרחב שהמדינה אינה מכירה בו, ולכן נשללות ממנו זכויות בסיסיות. אי־ההכרה של המדינה בכפרים הבדואיים פירושה לא רק החלטה להימנע מפיתוחם. מדובר בהפרה של זכויות אדם בסיסיות, בהן זכויות תכנון, המתבצעות על־ידי המדינה ומופעלות נגד קבוצה גדולה של אזרחיה. בין היתר נשללות מהבדואים תושבי הכפרים הלא־מוכרים הזכות להתגורר ביישוב מוכר, הזכות לקורת גג ולסביבת מגורים נאותה, הזכות לדוור הולם, והזכות להשתתף ביצירת

החיים ביישוב שבו הם חיים. למרות זאת אבן מציג עצמו כקורבן שנפגע מהתנהלותם של רועי הצאן הבדואים. הוא מנכס את חוקי המשחק הפנימיים בין השבטים ("ח'ק אל-ערפה"), וכמתיישב הבקי "באורחות החיים" של הילידים הוא נכנס לתוך הטריטוריה של הבדואים ומשליט בהן את כוחו. למעשה, אבן נע בין אדנות לנדיבות, או במונחי ריעוע – בין הפחדה לפיתוי. האפשרויות שעומדות בפניו מגלמות את זכויות היתר שיש לו במרחב. הוא "לוחם חברתי" הנאבק בממסד (עבור צינורות מים נגישים לבדואים), והוא גם "כובש של המרחב" (באמצעות הסירת הירוקה). המתח בין האדנות לנדיבות או בין ההפחדה לפיתוי מתארגן ביחס להצדקה שאבן נותן לניכוס השטחים: פיתוח תיירות מדברית "מציל" את האזור מנחשלות, ולכן הוא מפתה את הנווד הבדואי ליצור שיתופי פעולה בשם יצירת הון, זאת כדי לשמור על הסדר החברתי הקיים, קרי, שימור הגבולות הטריטוריאליים. אלא שבה בעת הוא גם מאיים, ומונע נגישות לצינורות המים. בשם "פיתוח" ו"הפרחת השממה" נעשית ההגנה על הפריבילגיות לגיטימית, ולכן הוא רשאי להשתמש בכוח שהחוק מעמיד לרשותו.

אדם: אנשים משתמשים בחוק שי דרומי. זה מוכיח את עצמו כשהם גונבים וקורעים צינורות. זה מאבק יומיומי בין הנווד לחקלאי בתוך המדינה. אף אחד לא רוצה להיות נרדף, זה לא באופי של הבדואים לריב עם כולם. מי שאגרסיבי במרחב הזה זה היהודים, כי אנחנו מצליחים יפה. חליל מייצר מציאות חדשה, מדבר יפה, זה מושך תשומת לב. מועצת רמת הנגב מעודדת את הכפר האקולוגי שלו, הם הספונסר שלו וגם רז ונועם, אבנר ויוגב¹³ מביאים אליו תיירות ושולחים למדינה מכתבים בשבילו. זה עסק עובד, אבל יש פה **מדינה כוזבת** שעובדת מול **המדינה הטובה ביותר** במזרח התיכון (הדגשה שלי, רר"ב). יש דברים שאני רואה ואני לא הופך אותם ל-issue. זה חוק "אל-ערפה היהודי", זה מה שקורה בשטח. אני הייתי רוצה להיות בר גיורא, יש לו נשק וטנדר והוא יכול לעשות מה שהוא צריך, אבל אני לא יכול לשמור כמו שאני רוצה, מתלבשים על המיתוס הרומנטי של בר גיורא.

חוק דרומי נחקק ב-2008 כתוספת לחוק העונשין. החוק מאפשר לחקלאים להשתמש בנשק חם נגד מסיגי גבול, בלי לשאת באחריות פלילית למעשיהם. "חוק דרומי" והסירת הירוקה הם כלים כוחניים להפעלת מדיניות של "ייהוד המרחב" (יפתחאל, 1998;

13 בעלי עסקים פרטיים ובעלי חוות באזור מצפה רמון.

אלגזי, 2006). מדובר בכלי שליטה שהמדינה הפריטה, ונתנה בידי סוכנים דוגמת הסיירת הירוקה, יזמים ובעלי החוות, כדי לייחד את המרחב או "לטהר" אותו, בלשונו של סיבלי (Sibley, 1995). את הלגיטימיות להפעלת הכוח נותן אבן באמצעות שימוש במיתוס "הרומנטי של בר גיורא" כמנגנון לגיטימי לשמירה יהודית על אדמות ולשימוש בכוח. השימוש במיתוס זה מאפשר לו ולחבואים באזור לבסס את הדומיננטיות שלהם. ארגון בר גיורא הוקם במטרה לנכס מהפלסטינים תושבי המקום את הבעלות על השמירה במושבות היהודיות (אורפז, 1988). בר גיורא הפך לסמל המייצג את "השומר החדש". אבן משתמש בנרטיב של שומרי בר גיורא כדי לבסס את הלגיטימיות שלו כחלוץ, שומר, כיהודי חדש המפריך את השממה בשם הביטחון וההגנה. גם אם מדובר בהגנה על מדינה "כוזבת" לדבריו, עדיין הוא שומר לעצמו את זכותו להתגונן. אבן מבין כי הבדואי אינו "האויב" שלו, ומציין: "לא באופי של הבדואים לריב עם כולם", כלומר ההגנה היא לא מפני אויב מסוכן, כי אם על רכוש, על אדמה ועל הזכות להצבר. אלא שמדובר בהצבר וברכוש שמקבלים משמעות אידיאולוגית. כלומר, הם חלק מהיגיון אתני לאומי המאפשר ליזם לשמור על נכסיו, אך גם מאפשר למדינה לשמור על אדמותיה באמצעות סוכניה – אדם אבן ובעלי החוות. נשאלת אפוא השאלה, מה משמעותם של כל אלא עבור חליל וג'מעי? כיצד השפיעה כניסתם של בעלי החוות לאזורי המרעה של הבדואים על תנאי החיים שלהם, ויצרה אי־ודאות שיטתית וממוסדת?

חליל: הפקחים, הם לא רוצים שתהיה פה... הם רוצים שתישאר אהבל ושיפנו אותך מהכפר, כשעשו פינוי לכפר שלנו, באו בערך 30 ג'פים של הסיירת הירוקה, עם משאית והכול, באו בבוקר, זה היה מוקדם, הקומקום של התה היה על המדורה, אחד הפקחים של הסיירת, גיל מהרשות, הוא קפץ מהג'יפ. אני, אחותי ואימא שלי ישבנו, מחכים שהקומקום ירתח, הוא בא בעט בקומקום, תפס אותי והכניס אותי לג'יפ, הם לקחו את אימא שלי, קשרו אותה באזיקים, ובינתיים אחותי נעלמה, הם קרעו את החבלים של האוהל, האוהל נפל, קצת נשרף, וזרקו את הציוד במשאיות, הם רצו להעמיס את הכבשים, אבל בינתיים אחותי ברחת עם העדר, היא ברחת בלי מים בלי אוכל, מעבר לרכסים, היא הגיעה לנחל אל-אל, התחבאה שם בלי מים, תחשבי מה זה, היא כמעט התייבשה והיא החזיקה את הכבשים, מרוב פחד וטראומה החזיקה את העדר בערוץ קטן לא זזה, כולנו חשבנו שכבר איבדנו אותה ולא ידענו איפה היא.

קיימות שתי צורות מרכזיות לאלימות שהמדינה יכולה להפעיל על אזרחיה. האחת, אלימות ישירה, מתייחסת לפגיעה פיזית הנעשית בידי נציג מדינה ובחסות החוק, כגון

אלימות של שוטר או של חייל המגינים על הסדר החברתי ועל הגבולות הטריטוריאליים של המדינה. לצורת אלימות זו יש כמה צורות: מרומזת, כבושה ומתפרצת (אזולאי ואופיר, 2007). אלו מצבים שלעיתים "מזדחלים" לתוך הקו הירוק (יפתחאל, 2018), ויופיעו כאלימות מתפרצת, דוגמת פינוי יישובים בידי הסיירת הירוקה, או איום חוק דרומי או חוק "אל-ערפה" היהודי כאלימות מרומזת או כבושה. הצורה האחרת מתייחסת לאלימות מבנית (Structural Violence), שביטוייה מגוונים, והיא פגיעה בחיי אדם, באיכותם, או בבריאותם הנפשית באופן ממושך, שיטתי, וככזה המעצב את תפיסותיהם של האנשים החיים תחת תנאים אלימים (Gupta, 2012).

אלימות מבנית משוקעת לרוב במבנה החברתי ההיררכי, והיא אחראית להתפשטות לא-שוויונית של סבל בחברה. אף שלא ניתן לאתר מבצע פשע יחיד האחראי לאלימות (ולכן תצורתה העיקרית תופיע כאלימות מרומזת), ישנן קבוצות חברתיות שמרוויחות מן האלימות המבנית המתמשכת (שם). תופעות של עוני, נישול ופגיעה באוכלוסיות שונות הן תוצר ישיר של מדיניות ופרקטיקות בירוקרטיות שמאפשרות הזנחה של חלקים רבים באוכלוסייה. באמצעותם, האלימות המבנית כלפי שכבות האוכלוסייה המוחלשות עוברת נורמליזציה, והופכת למעשה לבלתי-נראית עבור הציבור. המנגנונים הבירוקרטיים המעורבים בנורמליזציה ובהשגרה (Routinization) מונעים הכרה באותה אלימות ובמדינה שמפעילה אותה (שם). יצירת השרירותיות (Production of Arbitrariness) היא המנגנון המרכזי שדרכו האלימות המבנית פועלת ומופנית לאוכלוסיות מוחלשות. למעשה, השרירותיות אינה שרירותית כלל, היא מיוצרת באופן שיטתי בידי אותם המנגנונים שאמורים היו להקל את סבלם של הבדואים. המנגנון הבירוקרטי, אותו מנגנון הנחשב שיא החשיבה הרציונלית המודרנית, מייצר ומשעתק תוצאות שרירותיות. במקרה זה חליל וג'מ'ע נתונים לגחמותיו של אבן – אם יחליט כי רכושו או אדמותיו נתונים "בסכנה" או תחת איום כלשהו, הוא רשאי להפעיל את הסיירת הירוקה או להשתמש בחוק דרומי להגנתו, דבר המעמיד את הרועה הבדואי בסכנה ממשית שאינה מידתית לתנאי החיים שיצרה עבורו המדינה.

צורתה הפסיבית של אלימות מבנית נעשית על-ידי דוקציה של החיים לכדי חיים חשופים (Bare Life) (Agamben, 1998). הריבון יכול להכריז על קטגוריה מסוימת של אנשים כמחוץ לחוק, כלומר להגדירם כ-Homo Sacer החי חשופים, ובכך להפוך אוכלוסייה שלמה לאובייקט של צורתה הפסיבית של האלימות – מי שניתן להורגו ללא חשש בעונש. במקרה זה, הבדואים אינם נמצאים במעמד מוחלט של Homo Sacer. בשל היותם אזרחים

ישראלים הם אינם מודרים לחלוטין מהקהילה הפוליטית הלאומית, אך הם שרויים בתוך קונפליקט לאומי חריף, המאפשר להפעיל כלפיהם אלימות מבנית שיטתית בחיי היום-יום, הנתפסת כלגיטימית לשימור הרכוש, האדמה והמרחב. הריבונות הפוליטית מתכוננת למעשה באמצעות שתי מגמות סותרות – הכללה (Inclusion) של הבדואים בתוך הקהילה הלאומית מצד אחד, והדרתם (Exclusion) באמצעות אלימות מבנית חסרת תקדים מנגד. המצב שהם שרויים בו הופך את הבדואים לתושבים ארעיים במדינה שבה הם אזרחים ישראלים. השבריריות של מעמדם היא תוצר של קונפליקט לאומי עם המדינה, שהם שרויים בו, אך הוא גם מוזן ומתעצב דרך ריעוע ככלי שלטוני, המאפשר לסוכניה (במקרה זה לפקחים של הסיירת הירוקה) לנרמל את תנאי אי-הוודאות והרעיעות שבהם הם חיים. הסיירת הירוקה היא כלי בידי בעלי החוות לסמן את גבולות הטריטוריה, אך גם את היציבות היחסית ואת הנגישות למים, למרחב ולכוח פוליטי הנתון בידיהם. על אף שמדובר באזרחים חוקיים של מדינת ישראל, הבדואים נמצאים במצב שברירי, שבו בעלי החוות מסמנים להם בכל פעם מחדש את השבריריות שבה הם נתונים בהעדר נגישות למים, למרחב רעיה, או למקום מחיה מוגן.

המדינה מקצה משאבים לא רק למופעים של כוח, דוגמת הסיירת הירוקה או ההוצאה לפועל של חוק דרומי; היא גם מקצה זכויות יתר לקבוצות יזמיות. אלה מקבלות ממנה תמיכה, אדמות ומשאבים, דוגמת חוות בודדים, כדי להתיישב במרחב ולייחד אותו. היזמות היא עוד רובד בתהליך רחב של הדרה ונישול האוכלוסייה הבדואית. היא חלק מן ההגינות הקולוניאליים והניאו-ליברליים שבאמצעותם מרחיבה המדינה את שליטתה. בזמנית יוצרת המדינה גם פחד, איום והתניה יומיומית לקיום של הבדואים בנגב, בפרט של אלו החיים בכפרים שאינם מוכרים. בכך היא מעמיקה את תנאי אי-הוודאות של חייהם, ואינה מאפשרת להם לממש את זכויותיהם הבסיסיות במרחב.

השבריריות שבה נתונים הבדואים מסומנת דרך הטריטוריה, והיא מתנהלת בתחום האפור של החוק. אך מה קורה בתוך המרחב העירוני החוקי של מצפה רמון? כיצד נראים תנאי אי-ודאות במרחב אורבני חוקי המוכר על-ידי המדינה?

”הם השאנטים סבבה להם, כנראה מצפה מיועדת להם, ואנחנו בטעות לה....”

חגית היא תושבת ותיקה במצפה רמון, המתגוררת בה זה 30 שנה. היא נולדה למשפחה שהיגרה ממרוקו לאשדוד, ולמצפה רמון הגיעה בעקבות בן־זוגה, שהחל בשנות ה־70 לעבוד במפעל מקומי המפיק אבן חול. חגית התפרנסה מעבודת ניקיון במועצה המקומית, עד שפוטרה בשל תקרית עם עובדת סוציאלית חדשה שהגיעה לעיירה עם הגרעין התורני. בהיותה עובדת ותיקה, אושר לה לעבוד בשעות אחר הצהריים כדי שבשעות הבוקר תוכל לטפל בבעלה החולה, ואף ניתנו לה מפתחות למשרדי הרווחה. העובדת הסוציאלית, שאת משרדה ניקתה חגית, ראתה אותה מעשנת במשרדים בניגוד לנהלים. למוחרת בבוקר הודיעה לחגית הממונה עליה על פיטוריה. חגית ביקשה להתנצל על שעישנה, אך העובדת הסוציאלית סירבה לקבל את התנצלותה ודרשה לפטרה. היא הוזמנה לביור, גם שם התנצלה, והבהירה שהיא מודעת לכך שעברה על החוקים. בתגובה הוצע לה לחזור לעבוד במקום העבודה, אך בתנאים חדשים. התנאי האחד היה שתעבוד תחת פיקוחן של עובדות סוציאליות במשרד, ותחויב לעבוד בשעות הבוקר בלבד. בכך נשללה ממנה הזכות לעבוד בשעות המאפשרות לה לטפל בבן־זוגה החולה. התנאי האחר היה הגבלת נגישותה למשרדים, וכדי שתעבוד תחת פיקוח יילקחו ממנה המפתחות. הדרישה להימצא במשרדים רק תחת פיקוח של עובדות הסוציאליות פגעה בה והשפילה אותה. מבחינתה, דרישה זו ערערה על האמון הבסיסי שלה כעובדת אמינה ונאמנה הנמצאת במערכת זה 20 שנה.

חגית: היה לי מקרה עם אחת העובדות סוציאליות, התעקשתי שלא מגיע לי שיתנהגו אליי ככה, אני יודעת מה נתתי מעצמי 20 שנה, זה כאילו עבדת 20 שנה וזרקו אותך. באותו מקום עבודה אסור היה לעשן, הייתי אחרי הצוהריים ואף אחד לא היה שם, בין העבודה עישנתי סיגריה והיא במקרה הגיעה לשם וראתה אותי, היה לא נעים, למחרת בבוקר התקשרתי אליה, בוקר טוב, אני מתנצלת. אמרה לי: 'אני קצת עסוקה אני אדבר איתך יותר מאוחר', באותו יום התקשרה האחראית עליי, אמרה לי תקשיבי היא אמרה שתבואי ותתני את המפתחות של העבודה, ככה בצורה כזו וזה למרות שהתנצלת. אני עשרים שנה רואה תיקים או כספים על השולחן, בחיים לא נגעתי, אז על סיגריה? כולה סיגריה את לא מתביישת, אני חילונית את דתיה, למרות שגם לי יש אמונה בלב, אבל זה פרנסה שלי! את צריכה להתבייש! תשמעי היה לי כאב בלב, דאגתי – זה היה יותר חזק מזה! באותו בוקר שמתי את המפתחות במעטפה, והנחתי על השולחן.

התחושה שאחרי 20 שנה ככה זורקים אותך, זה היה פגיעה בשבילי, אפילו בשימוע הם אמרו לי, שישנו את תנאי העבודה, שלא יהיה לי מפתח, וישנו לי את שעות העבודה, זה היה מבחינתי מגעיל, ואני לא הסכמתי לחזור...

לאחר הפיטורין ניסחה המועצה המקומית מכתב פיטורין, וכללה בו את הפיצויים המגיעים לה על כל שנות עבודתה. תחילה ביקשה המועצה להעביר לה את כל הפיצויים בבת אחת, אלא שנציג של הסתדרות הסב את תשומת ליבה לכך שיש באפשרותה לבקש פיצול למשכורות חודשיות. חגית דרשה פיצול של הפיצויים, ולאחר תקופה של שנה ללא עבודה החלה בחיפוש מקום עבודה. את שוק העבודה המקומי ואת ההחמרה במצבה מתארת חגית דרך תהליך חיפוש העבודה.

חגית: 20 שנה עבדתי במועצה, הייתי עובדת ניקיון, מתוכם אני מפרנסת יחידה 15 שנה. בעלי עבד במפעל והוא נסגר ופוטר, הוא יצא לחופשת מחלה לפני שהוא נסגר כי גילו אצלו מחלה. נתנו לו ביטוח חיים ובריאות. יותר מ-15 שנה בעלי יושב בבית מקבל 6,500 ש"ח ביטוח לאומי ובריאות. ישבתי שנה בבית וחתמתי. אבל הגיע השלב שהאבטלה נגמרה וצריך לשלם את המשכנתא, אז התחלתי לחפש עבודה, למקומות שאני יכולה להתאים את עצמי לעבודה עם הילדים. נכנסתי פה למלון בוטיק השאוו'ז'ן, חיפשו חדרניות, הייתי חדרנית, עשיתי ניקיון, שנתיים עבדתי שם, אבל באוגוסט בזמן המלחמה סגרו את המקום בגלל המצב וחשבתי שאחרי המלחמה נחזור.¹⁴

מקום העבודה הראשון שהחלה לעבוד בו היה מלון בוטיק שהוקם ב-2010 בידי יזם לא מקומי ברובע הבשמים בעיירה, אזור המסחר והתיירות המתחדש של מצפה רמון. המלון כולל חדרי אירוח ומסעדה, ומציע חוויית שהות ייחודית. המסעדה היוותה עיקר האטרקציה של העסק, אם כי מבצע "צוק איתן" פגע בתיירות המקומית וגרם לסגירת המסעדה. לדבריה, תנאי העבודה היו סבירים, היא קיבלה שכר גלובלי שאפשר לה לעבוד ולהמשיך לטפל במשפחתה. כך עד מבצע "צוק איתן", שהאט את תנועת התיירות לעיירה וצמצם את היקף העבודה. העסק נכנס לקשיים, ולכן החלו לפטר עובדים רבים. לחגית הוצע לעבוד על בסיס שעתי, אך היא סירבה. טענתה הייתה שזו הרעת תנאים, וכי בשל

14 הכוונה למבצע באוגוסט 2013, שכונה "עמוד ענן".

ניסיונה רב־השנים היא עובדת מיומנת וזריזה, ולכן מספר שעות העבודה שבהן תסיים את עבודתה לא יספק שכר הולם. לאחר שפוטרה החלה לקבל דמי אבטלה, שלא סיפקו יציבות כלכלית, והיא חזרה שוב למעגל מחפשי העבודה בתקופה שהאפשרויות שעמדו בפניה רק הלכו והצטמצמו.

חגית: בלשכת עבודה הם נותנים לך רק ניקיון, ניקיון, ניקיון. סבבה אין בעיה, אבל לכי לבה"ד^{15,1} ומה הם מציעים לך? ארבע אולי חמש שעות שכר מינימום ותנאים של קבלן. אני לא צעירה, אני מתקרבת ל-50, אני סובלת מהעצמות ופריצת דיסק, כמה אני יכולה? ניקיון זה לא רע, אבל יש ימים עם כל כאבי הגב שלי, עדיין הייתי עושה משק בית, העיקר שיהיה לי משהו. אני לא עצלנית אני מתמרנת, אבל אני כל הזמן עושה קיצוצים בבית.

לאחר שהוצעה לחגית עבודה בתנאים של עובדת קבלן, היא דחתה את ההצעה ופנתה למלון "בראשית" של רשת ישרוטל. גם שם היו תנאי העבודה קשים, ולא אפשרו לה לעמוד בדרישות, בפרט אלו הפיזיות. לכן המשיכה לחפש במקומות אחרים.

חגית: יש לי חברה, היא אחראית על עובדות ניקיון בבית ספר יסודי. היא הציעה לי לעבוד בניקיון. ארבע שעות ביום, אמרתי כן, סגור. ואז ישבתי וחשבתי, את באה ב-11:00 בבוקר לנקות, יש ארבעה בניינים בבית ספר היסודי, כל יום לנקות שירותים של ארבע בניינים. בכל בניין יש שני שירותי בנים ושני שירותי בנות, חוץ מזה חדר מורים, חדר מחשבים, בקיצור אני סופרת שאני צריכה לנקות 125 אסלות ביום. אז חשבתי לעצמי מה אני נורמלית, בארבע שעות? זה 25 שירותים לשעה, מה אני עשיתי לעצמי, אני צריכה להקיא את הנשמה שלי. זה לא משרדים, זה שירותים של ילדים, אני יודעת מה הולך שם, וכל זה בשביל 2,000 ש"ח בקושי! לא מזלזלת בכסף או בעבודה אבל לא רוצה, זה ממש לא נעים לי, ועוד הילד שלי בבית הספר. נמאס לי, למה אני צריכה להגיע למצב הזה?

סיפורה של חגית מבטא חוסר אונים של אישה בוגרת המתקשה למצוא עבודה מעבר לניקיון במרחב שבו מתנהלים חייה. הכלכלה הסגורה של היזמים בעיר צמצמה את ההזדמנויות התעסוקתיות של חגית. כך גם המערכת הכלכלית של הקבוצה התורנית, שלא

15 בסיס צבאי סמוך למצפה רמון.

רק שאינה מייצרת הון, אלא בעיקר מסננת את האוכלוסיות המוחלשות ממקומות עבודה בשירות הציבורי. חלק מתנאי אי־הוודאות שחגית נתונה בהם אינם מסתכמים בהרעת תנאי עבודתה בלבד, אלא בסימונה כ"אחר" במרחב הציבורי, שאינו ראוי לעבודה סדורה, סימון המלווה ביחס משפיל. זאת מבלי להתייחס לצרכיה כעובדת שיש להגן עליה, על הוותק שלה או על כושר העבודה שלה. חגית מזהה שהשינוי בהרכב האוכלוסייה שינה את פניה של העיירה בכלל, ואת שוק העבודה בפרט, והיא מסכמת זאת בדבריה.

חגית: מכל מה שאני רואה, מצפה מיועדת לאנשים מסוימים אבל לאחרים כבר לא, אין פרנסה. מגיעים לפה משפחות חדשות, הדתיות האלה. הם נחמדים, לא עושים לי רע. אבל אני רואה הרבה מהם במקומות עבודה, הנשים שלהם נמצאות במועצה, נשארו מעט מהוותיקות, זה בא על חשבון אחרים. תראי למשל במתנ"ס מחפשים רכזת חוגים, צריך להיות מכרז והמכרזים הם לא אמיתיים. אומרים מכרז ויש למחרת כבר מישהי, אז זה תפור. אז יואל (תושב ותיק) התעמת איתם, הוא נלחם שיתנו לבנות של מצפה להגיש מועמדות. עזבי כל ראש מועצה בא מבטיח הבטחות, אבל הם השאנטיים סבבה להם, כנראה מצפה מיועדת להם, ואנחנו בטעות לה. כי יש להם את פסטיבלים שלהם, יש להם את האנשים שלהם שבאים מבחוץ, יש להם את הפרנסה שלהם. אני לא בעומק, אבל איפה אנחנו פה התושבים הוותיקים? אני 30 שנה פה ויש עוד הרבה כמוני.

סיפורה של חגית הוא דוגמה לאופן שבו רפורמות ניאורליברליות צמצמו עבור נשים מזרחיות במרחב הדרומי את המשרות התקניות בשירות הציבורי (נגר רון, 2022). אלו רפורמות שמונהגות במסגרת משטר השילוב הישראלי, המקצה זכויות וחובות אזרחיות באופן דיפרנציאלי ונתון בתוך היררכיות רעועות ומשוברות (פלד ושפיר, 2005). חגית פועלת במסגרת "כלכלה סגורה", שמתקיימים בה שני מנגנונים כלכליים המייצרים נישול. המנגנון האחד הוא המערכת המקיימת, השייכת ל"שאנטיים", ליזמים, לתיירנים או לבעלי חוות, העוסקים ביזמות פרטית בעלת אידיאולוגיה סביבתית מקיימת. מערכת זו יכולה לכלול את הוותיקים, אך רק כעובדי כפיים או כנותני שירותים בתחום התיירות המדברית, באופנים לא יציבים, המעמיקים את תנאי אי־הוודאות שהם חיים בהם, כפי שהשתקף בעבודתה של חגית במלון הבוטיק או במלון בראשית. לא רק שחגית חיה חיים רעועים, והשתייכותה למעמד הרעוע מתבטאת בתהליך מתמשך של אי־ודאות, אלא גם המרחב העירוני שבו היא חיה מפעיל עליה תנאי אי־ודאות ורעועות. היזמות הופכת להיות מרכזית בניהול העיירה, התכנון העירוני והמוניציפלי מתנהלים במונחים של פיתוח ושימור

סביבתי, ואלו שאינם פועלים במסגרת זו מודרים ממנו. כך למשל מבקשת עיריית מצפה רמון לפתח תיירות מדברית בעיירה ומקצה משאבים לבניית אגף העוסק בפיתוח מסוג זה (יחד עם המועצה האזורית רמת הנגב), וזאת על אף שרק 7% מכלל אוכלוסיית העיירה מתפרנסים מתיירות מדברית (בנדריהם, 2016). המנגנון האחר מתייחס לכלכלה הסגורה של הגרעין התורני, ומבוסס בעיקרו על תקציבים המתקבלים מהמדינה ועל השתלטות על תפקידים במוסדות המוניציפליים המקומיים, דבר המאפשר לאנשי הגרעין לסנן את האוכלוסייה הוותיקה. הדומיננטיות של חברי הגרעין התורני מגובה בסיוע מדינתי, כלכלי ופוליטי. בתהליך של מעל 15 שנים חדר הגרעין התורני במצפה רמון לעיירה, וביסס דומיננטיות משמעותית במערכות החינוך והרווחה ובמערכת הפוליטית המקומית, דבר שמאפשר לו להשפיע על החלטות מוניציפליות בהתאם לאידיאולוגיה התורנית שהוא נושא (שם).

עבור תושבים ותיקים דוגמת חגית שני המנגנונים הללו סגורים. בהיותה בעלת הון כלכלי, סימבולי וחברתי נמוך היא מודרת מכל אפשרות תעסוקתית, ונתלשת עוד יותר מכל רשת ביטחון אפשרית. לא רק שאינה שייכת לקהילות הללו, היא גם מסוננת מהמעסיקים המרכזיים שהיוו עבורה מקור פרנסה יציב יחסית. חשוב לזכור שגם לפני השינוי בעיירה לא היה מצבה של חגית איתן, אך היו לה תנאי עבודה יציבים יותר, כלומר מעמדה כפועלת הקנה לה הגנות בסיסיות כעובדת מדינה. החדירה של הגרעין התורני לעיירה, לצד כניסתם של יזמים חילוניים, יצר בסיס משותף ביניהם – מערכת כלכלית יזמית המבוססת בעיקר על צריכה ועל סגנון חיים "מקיים" השוזר בתוכו אלמנטים תורניים. כלכלה זו צמצמה את האפשרויות של מזרחים בעיירה והחמירה את מצבם, שהיה שולי עוד טרם הגיעו המתישבים החדשים לעיירה. גם אם הכלכלה המוסדית יצרה תעסוקה דלה וכושלת, והייתה מרכזית יותר עד שנות ה-80, אך נתנה הגנות בסיסיות במקומות העבודה, כיום הצטמצמה גם זו, והכלכלה היזמית מתרחבת ומותירה תנאים שבריריים עוד יותר. תוצאתו של תהליך זה היא לא רק שמצבם השולי של המזרחים בעיירה הוחמר, אלא גם תנאי אי-הוודאות הועמקו, וזכותם הבסיסית למימוש חייהם בעיירה נפגעו. חגית, כמו גם חליל וג'מע, סובלים מתנאי חיים שבריריים, השוללים מהם באופנים שונים זכות לקיום בכבוד ותנאי בסיסיים. הבדואים מסולקים מהאדמות ומנושלים מנגישות למים, לחשמל, או למרחב שבו הם יכולים לרעות צאן. המזרחים מנושלים מאפשרויות תעסוקתיות המאפשרות להם חיים בכבוד, יציבות תעסוקתית, ומימוש זכותם האקטיבית בעיירה.

סיכום

המשמעות של פיתוח או של משיכת אוכלוסייה "חזקה" לפריפריה היא למעשה פעולה פוליטית שנועדה לתחזק את ההיגיון המדינתי. שיח "הפיתוח", טוען אסקובר, התפתח לשיח ממוסחר, מתועש וממוסד. לכאורה מטרתו המרכזית היא לייצר שינוי עבור אלו הנמצאים תחת תנאי חיים של תת-פיתוח, אך למעשה הוא מתעלם מתנאי הדיכוי שהם נתונים בהם, ועיוור לשבריריות ולתנאי הדיכוי שהוא מפעיל (Escobar, 1992). היזמות הכלכלית מגלמת בתוכה את ההיגיון הניאו-ליברלי של המדינה, בעוד היזמות הדתית – את ההיגיון היהודי "המולבן" של המדינה. היזם הכלכלי, קרי בעל החוות או בעל העסק בעיירה, והיזם הדתי, חברי הגרעין התורני והקהילה החרד"לית בעיירה, הם למעשה שילוב המבטא את הגיונותיה של המדינה. הם סוכניה – סמי-אוטוריטה של המדינה, שבאמצעותם מועברות ומשומרות הגיונותיה במרחב הטריטוריאלי. אין זה רק כיבוש המרחב, זהו גם הבנייתו לכדי מרחב יהודי "מולבן", שבו הפכו תנאי אי-הוודאות והשבריריות לכלי עבור הממשל לצורך הרחבת שליטתו במרחב.

מנגנוני מדינה אמורים לאפשר מימוש זכותם הכלכלית, החברתית והפוליטית של אזרחיה. הזכות לעיר היא זכות בסיסית, אם כזכות למגורים, אם כזכות למימוש צורת חיים ופעילות אנושית יומיומית. זכות זו נשללת הן מהבדואים הן מהמזרחים. במקרה של האוכלוסייה הבדואית ראינו כי נעשה סילוק ממשי מהמרחב באמצעות סילוק העדרים או דרך פינוי יישובים. במקרה של התושבים הוותיקים המזרחים אנו רואים נישול מאפשרויות תעסוקה שנגרם ממעבר מכלכלה מוסדית לכלכלה יזמית. ליזמות זו יש צביון ציוני ודתי, המגלם בפעולת היזמות וההתיישבות את ההיגיון הציוני-יהודי "המולבן" של המדינה. מהלך המותיר את האוכלוסייה הוותיקה, המזרחית, מחוץ למנגנוני התעסוקה וההשתתפות בתוך המרחב העירוני.

תהליך הנישול האורבני מצמצם יותר ויותר את אזרחותם של הבדואים ושל המזרחים. נשללות מהם זכויות בסיסיות של מימוש מגורים בתוך מרחב עירוני, נגישות לאפשרויות תעסוקתיות, צמצום תמיכה קהילתית וצמצום השפעתם על שינויים במרחב העירוני. למעשה, התושבים הופכים להיות סובייקטים הן של קולוניאליזם פנימי, הן של רעיונות מקומית. הם נמצאים תחת איום מתמיד של אי-יציבות ואי-ודאות – בין שמדובר בגירוש מהמרחב (במקרה של האוכלוסייה הבדואית), ובין שאלו פיטורין וחוסר נגישות לתעסוקה (במקרה של האוכלוסייה המזרחית). הם בני-החלפה, ולכן קיומם נתון תמידית בסיכון. נישול ודחיקה לשוליים העירוניים מייצרים מצב שבו לא רק שאין להם יכולת להשתתף

בחיים העירוניים, אלא הם גם מתרחקים מכל אפשרות להיות שותפים ליצירת מרחב המאפשר להם לחיות את חיי היום-יום באופן יציב, שבו יש להם רשת חברתית, שייכות קהילתית, ייצוג פוליטי ותרבותי. כך זכויותיהם מצטמצמות, אזרחותם מתרוקנת מתוכן, והם הופכים, בתהליך ממושך, איטי ולא יציב, להיות בעלי מאפיינים של תושבים במדינתם.

חשוב לציין שתהליך צמצום האזרחות של הבדואים שונה לחלוטין מצמצום האזרחות של המזרחים. כפי שהוצג במאמר, קיימים הבדלים משמעותיים בין שתי קבוצות אלו. עם זאת, קיימת חשיבות בהעמדתם יחד בניתוח האנליטי, החושף את הפרקטיקות של סוכני המדינה בתהליך הנישול, ומאפשר לראות איך אזרחותם של תושבי העיירה וסביבתה מצטמצמת. החיבור האנליטי בא לתרום לספרות המחקרית העוסקת בתמורות שרפורמות ניאורליברליות מחוללות בהקשר חברתי, כלכלי, מרחבי ופוליטי, לנוכח ההכרה כי רפורמות אלו מיושמות במקומות שונים באופנים שונים, ויש להן השפעה דיפרנציאלית על אוכלוסייה. ניתוח זה מדגיש לא רק את השפעתן על איכות אזרחותם של חברי אוכלוסיות אלה, אלא חושף את מעורבות המדינה הניאורליברלית במרחב המקומי, חרף התפיסה כי זו האחרונה יצאה מהמרחב.

רשימת המקורות

- אורפז, אביבה (1988). דיוקנו של איש "השומר": בעקבות מכתביו של מנדל פורטוגלי. **קתדרה לתולדות ארץ ישראל ויישובה**, 48, 73–89.
- אזולאי, אריאלה, ועדי אופיר (2007). [הפרדה, כפיפה, אלימות. תיאוריה וביקורת](#) 31 (חורף), 155–172.
- בנדריהם, רעות (2016). **מבט מדרום: מעיירת פיתוח לקהילה אקו־יהודית, מחקר אתנוגרפי במצפה רמון**. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור" (חלקי). אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- אלגזי, גדי (2006). [מטריקס בבילעין: סיפור על קפיטליזם קולוניאלי בישראל של ימינו. תיאוריה וביקורת](#) 29 (סתיו), 92–173.
- גרמשי, אנטוניו [1977] (2009). **על ההגמוניה מתוך 'מחברות הכלא'**. תל אביב: רסלינג.
- דורון, אברהם (2019). [הטיעון נגד השימוש במבחני אמצעים. ביטחון סוציאלי](#) 107, 9–24.
- הומינר רוזנבלום, אביעד (2022). [המעמד הפגיע בישראל, עובדים לא מוכרים ושכירים לא מוכרים. דוח מחקר](#), קרן ברל כצנלסון.

יפתחאל, אורן (2018). **עוצמה ואדמה, מאתנוקרטיה לאפרטהייד מזדחל בישראל/פלסטין**. תל אביב: רסלינג.

לפבר, אנרי ([1974] 2005). **ייצור המרחב**. בתוך רחל קלוש וטלי חתוקה (עורכות). **תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף**. תל אביב: רסלינג, עמ' 177–201.

משגב, חן, וטובי פנסטר (2014). **הזכות לעיר ואקטיביזם מרחבי: מאהל המחאה בנג לוינסקי. המרחב הציבורי 8**, 9–33.

נגר רון, סיגל (2022). **כתום זה האדום החדש: לאומיות דתית, אתניות ומגדר בשוק עבודה בדרום ישראל. פוליטיקה, כתב עת למדע המדינה, פוליטיקה וליחסים בינלאומיים 3**, 203–233.

סטנדינג, גיא (2021). **הפרקריאט, המעמד המסוכן החדש**. בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, קו אדום.

פלד, יואב, וגרשון שפיר (2005). **מיהו ישראלי? הדינמיקה של אזרחות מורכבת**. אוניברסיטת תל אביב: ההוצאה לאור.

קמפ, אדריאנה (2019). **אזרחות היום: בין ניאורליברליזם לפופוליזם. סוציולוגיה ישראלית (כ1)**, 10–12.

פוקו, מישל (2003). **הטרטופיה: על מרחבים אחרים**. תל אביב: רסלינג.

Agamben, Giorgio (1998). *Biopolitics and the right of man. Homo Sacer*. Stanford University Press, pp. 126–135.

Castel, Robert (2003). *From manual workers to wage Laborers: Transformation of the social question*. trans. Richard Boyd. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

Escobar, Arturo (1992). [Reflections on development: Grassroots approaches and alternative politics in the third world](#). *Futures* 24(5), 436–411.

Ferguson, James & Akhil Gupta (2002). [Spatializing states: Toward an ethnography of neoliberal governmentality](#). *American Ethnologist* 29(4), 981–1002.

Foucault, Michel (1996). *Governmentality. The foucault effect: Studies in governmentality*. Grahem Burchell, Colin Gordon, & Peter Miller (eds.), pp. 87–104.

Gramsci, Anthony ([1926] 1978). *Some aspects of the southern question. Selections from political writings (1921–1926)*. Trans. and ed. Quintin Hoare. Lawrence & Wishart London.

Gupta, Akhil (2006). *Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state*. Sharma Aradhana & Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the state – A reader*. Blackwell Publishing Ltd, pp. 211–242.

Gupta, Akhil (2012). *Red tape. Bureaucracy, structure violence, and poverty in India*. Durham and London: Duke university press.

Lefebvre, Henri (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.

Lorey, Isabell (2015). *State of insecurity, Government of the precarious*. London, New York: Verso publishing.

Purcell, Mark (2003). Citizenship and the right to the global city: Reimagining the capitalist world order. *International Journal of Urban and Regional Research* 27(3), 564–590.

Sibley, David (1998). [Problematizing exclusion: Reflections on space, difference and knowledge](#). *International Planning Studies* 3(1), 93–100.

Standing, Guy (2011). *The precariat: The new dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.



ד"ר רעות ריינה בנדריהם, אנתרופולוגית, מרצה במחלקה ללימודים רב־תחומיים במכללת ספיר ובמחלקה לסוציולוגיה, תקשורת ומדע המדינה באוניברסיטה הפתוחה.

דוא"ל: reutbe@openu.ac.il