

מאזרכות לתושבות

פרקציה ככלי שלטוני למרחב

מילות מפתח: רעיפות (Precariousness), תנאי אידודאות, אזרכות, תושבות, מרחוב, השיטה המדיניתית

תקציר

מאמר זה עוסק בתנאי אידודאות המאפיינים את חייהם של אוכלוסיות מזדדות בדרום ישראל. תנאי אידודאות מתקיים ביותר שעת ממשטרו כלכלה קפיטליסטית וניהורי ליברליים. הגינויות אלו מאפשרים להבנות שליטה ופיקוח באמצעות ריעוע (פרקציה). השאלה המרכזיית העומדת לדין עוסקת באופן שבו מוחלים תהליכי ריעוע על אזרכות במרחב הדומי של ישראל, ומהותה תיגוז הטענה שליפה ישוני עירוני, המוגדר בגישה גיאוגרפיות "התאחדות עירונית", מייצר תנאי אידודאות לאוכלוסיות מוחלשות, וממצמצם את אזרכותם לכדי אזרכות בעלת מאפיינים של תושבות. מטרתו של המאמר להראות כי על אף התפיסה הפופולרית שליפה מדינת הרוחה שקעה, ומדינת הלאום הניאו-ליברלית נוטה לא להתערב בתהליכים כלכליים, חברתיים ומקומיים, המדינה, על הגיוניותה הניאו-ליברליים, נוכחת ומייצרת תנאי אידודאות ככלי שלטוני, המועברים על-ידי סוכנויות, ובכך מרחבת את ריבונותה. על בסיס אתנוגרפיה שנערכה בעיירה מצפה רמון, מאמר זה מראה תהליך נישול כלכלי, מרחבי, חברתי ופוליטי של הבודאים ושל המזרחים החיים

בעיירה, ולמעשה מצמצם את אזרחותם. המסקנה המרכזית שעולה ממאמר זה היא שהתחדשות עירונית היא כל' בידי המדינה לישב את המרחב הגיאוגרפי במטרה לשמר על שליטתה למרחב, אך גם כדי לשמור את ההיגיון הניאו-ליברלי המוגזע של מדינת ישראל באמצעות מנגנוןים או תהליכי של ריעוע.

מבוא

ב

מאמר זה אבקש להראות כיצד תהליכי ריעוע מוחלים על אזרחים למרחב הדרומי של ישראל, ואטען כי שינוי עירוני – כפי שהוא מוגדר בגישות גאוגרפיות כ"התחדשות עירונית" – מייצר תנאים איזודאות לאוכלוסיות מוחלשות, וממצמצם את אזרחותם לכדי אזרחות בעלת מאפיינים של תושבות. מטרתו של המאמר להראות כי על אף התפיסה הפופולרית של פוליפה מדינת הרוחה שקופה, ומדינת הלאום הניאו-ליברלית נוטה לא להתערב בתהליכי כלכליים, מרחביים, חברתיים ופוליטיים, המדינה, על הגינויויה הניאו-ליברליים, נוכחת ומיצרת תנאים איזודאות כרכי שלטוני, ובכך ממраחתבת את ריבונותה.

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

¹ חוקי הנגב מתייחסים לסת חוקים אשר אושרו ב-1986, ועוזדו פיתוח השקעות ויוזמות באזור הנגב. בחוקים הגדדו הטבות מס, הגדרה של הנגב כאזור עדיפות לאומית לפיתוח, וכן דומה. חוקים אלו עוזדו רכישת בתים והקמת עסקים קטנים בנגב בכלל, ובמצפה רמון בפרט. חוקים אלו בוטלו ב-1992.

בהתליכי שינוי המתרחשים במסגרת התחדשות עירונית נשאלת השאלה עברו מי התחדשות עירונית אכן מהויה התחדשות ופיתוח? לשם מה נעשה הפיתוח ומהן תוכנותיו של פיתוח זה? במאמר זה אטען כי התליכי התחדשות עירונית מהווים מקור לפיתוח עברו קבוצות דומיננטיות, בעוד עבור אוכלוסיות מוחלשות התחדשות עירונית היא למעשה תתי-פיתוח, ותוכנותיה גורמות לנישול ולהעמקה של תנאי אידאולוגיות וריעועות (פרקרזיה) של חי היומיום. ההיגון המדינתי הניאו-ליברלי המוגזע של מדינת ישראל מיציר תהליכי ריעוע שבא לידי ביתוי לא רק באידאולוגיות כלכליות ובהיחלשות הגנות של תנאי העסקה. מדובר בתהליכי רב-מדדים המערב אידאולוגיות וריעועות חברתיות, מרחיביות ופוליטיות, שאינה מאפשרת לתושבי העירה למשמש את זכותם בעיר. כיוון שכך, אזרחותן של אוכלוסיות רבות בישראל מתרוקנות מתוכן, מצטמצמות, ומתקבלת יותר ויותר מאפיינים של תושבות.

את הטענה אבקש להדגים באמצעות שני מקרה בוון מרכזיים, שנלקחו מתוך עבודה אנתנוגרפית ארוכת טווח שעסקה בשינויו המרחבי שהתרחש במצבה רמוון, וניתחה את היחסים בין הקבוצות השונות בעירה. המקרה האחד יעסוק בסיכון בדואים אדמדות וביצירת איזם מתמיד על הנגישות להשתיות בסיסיות כגון מים ואדמה למושבה, איזם שהליך והחמיר עם כנסתם של בעלי חותם למרחוב הגיאוגרפי שבו חיים הבדואים. המקרה השני יתמקד בוטיקי העירה, ברובם מהגרים שהגיעו מארצות ערב והאסלאם, ויושבו בעירה בשנות ה-50. קבוצה זו סובלת מהתערערות תנאי העבודה כפרולטריאן מזרחי מוקומי, ובמקרה מתגבש אוסף של עובדים ונוטני שירות חסרי הגנה, מנוצלים אף יותר, החיים בתנאי אידאולוגיות אגרסיביים, המאפיינים את המעדן החדש (הפרקראייט – המעדן הרעוע).

ריעועות (Precariousness), תנאי אידאולוגיות ואזרחות

בתחילת שנות האלפיים טבע מדען המדינה האיטלקי רוברט פוטי את המונח Precariat, שהוא הלם של המיללים מעמד הפועלים/פרולטריאן (Proletaria) עם המונח ריעוע (Precarity), ומתייחס למצב מסוכן, לא יציב, שברירי או רעוע. מונח זה מתאר מעמד תעסוקתי חדש, שהוא מכנה המעדן הפגעי או המעדן הרעוע, הסובל מאירועים ונסיבות משמעותיים בשוק התעסוקה (הומינר רוזנבלום, 2022).

הכלכלה האנגלית גאי סטנדינג מציג בספרו **הפרקייאט** את מאפייניו של המעמד החדש ואת הדפוסים והמגמות בשוק העבודה המבאים לפגיעה בו (סטנדינג, 2011 [2021]). המעמד הפגיע נוצר בשוק העבודה הניאו-liberal. חבירו 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 בביטחוןם התעסוקתי .(Standing, 2011)

דרך אחת לתאר את המעמד הרוועי 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 מתיחסת לזכויות אזרחיות – שוויון בפניו החוק והגנות מפני פגיעה גופנית או אחרת; זכויות תרבותיות – גישה לחיי התרבות וזכות להשתתף בהם; זכויות חברותיות – גישה שווה לצורות שונות של הגנה חברתית, דוגמת קבוצאות או טיפול רפואי; זכויות כלכליות – זכאות שווה ליום פעילות המניה הכנסה; זכויות פוליטיות – זכות שווה להצביע, להיבחר ולהשתתף בחיים הפוליטיים. במספר גדול והולך של אנשים ברוחבי העולם חסורה כיום לפחות אחת מהזכויות הללו, ומהבחינה הזאת הם יותר תושבים מאשר אזרחים (סטנדינג, 2021).

לענינו של דין זה, הזכות לעיר או הזכות להשתתפות במרחב תחום במרכז הניתוה. הזכות לעיר היא זכות בסיסית למימוש החיים במרחב עירוני (Lefebvre, 1991, 1992). זוהי זכויות המבוססת על עצם ההתקשרות בעיר או במרחב, והוא מוקנית באמצעות מגורים בעיר ושיכת לשוכנים בה, בין שהם אזרחים ובין שהם זרים (לפר, [1974] 2005). מהגדרטנו של לפבר נגזרות שתי זכויות נוספות (Purcell, 2003): האחת היא הזכות לנכס את המרחב העירוני, הכולר זכותם של התושבים לשימוש מלא במרחב העירוני בחיי היום-יום שלהם, כולל עבודה, ייצוג או החזקה בו. האחת היא הזכות להשתתף בתהליכי קבלת החלטות הנוגעות לייצור המרחב העירוני, כגון תכנון עירוני, השתתפות בمعالג הכלכלי בעיר, או יצירה תרבותית (משגב ופנסטר, 2014).

בניסיון לברר את המשמעות של מושג האזרחות בחברה מסוימת מציעים פلد ושפיר (2005) תפיסה רב-מדנית של אזרחות, כמנגנון DINAMI שלא רק מבחין בין אזרחים לאלו שאינם כאלה, אלא כמנגנון המרבד את הקהילה הפוליטית פנימה (בין אזרחים לבין עצמם) במידה מסוימת של חובות, זכויות, זכויות יתר (קמף, 2019). האזרחות הישראלית נעה בין השיח הניאו-liberal לשיח האתנו-לאומי. על אף קיומה של פוליטיקה של הכרה,

שלילה נשענת הlgietymica של הסדר הניאו-ליברלי, עדין לא הוחלש השיח האתנו-לאומי (שם). בرمת המקרו, אני הניאו-ליברלי לא החליף את העצמי הקולקטיבי, אלא הפך אותו למורכב ולמתעתע יותר – הסובייקטים האזרחיים הם גם שמרנים, גם לומדים וגם ניאו-ליברלים (פרסיקו, 2019 בתוך קמף, 2019). אין זה מפתיע, טעונת קמף (2019), לאור העובדה שקיימים ממשקים בין השיח הניאו-ליברלי לשיח האתנו-לאומי, המותירים את האזרחות במנעד המתקיים בין אינדיבידואליים (של הניאו-ליברליזם) לבין קולקטיביים (של האתנו-לאומיות). אלו הן מסורות המתחרות על יציקת התוכן של האזרחות, אך גם מעצבות את אי-הישווין המתקיים בחברה (פלד ושפיר, 2005).

פלד ושפיר (2005) מציעים להתייחס למונח אזרחות בישראל כמסגרת המתנהלת בתחום משטר שלילוב (Incorporation Regime), משטר המקצה זכויות, חבות וזכויות יתר לקבוצות חברתיות שונות. חלוקה זו נעשית באמצעות מוסדות המדינה ומוסדות מעין-מדיניות, והם שמעניקים לגיטימציה לחלוקת אלו וمبرנים תפיסה מסוימת של אזרחות. בישראל התוצאה היא "משטר שלילוב היררכי ומשובר, שבמסגרתו מוצבו קבוצות שונות – אזרחים ולא-אזרחים, יהודים ופלסטינים, אשכנזים ומזרחים, גברים ונשים, דתיים וחילוניים – בהתאם לתפקידם המשוערת לעניין הציוני" (פלד ושפיר, 2005, 20). במקורה הבוחן הנידון, ההגירה של אוכלוסיות דומיננטיות למצפה רמון יצרה לא רק שינוי עירוני במרחב, אלא גם שינוי באופני ההשתפות ומימוש הזכות לעיר. מעורבותם הוהלתית וגוברת של יזמים פרטיים, השתלטותם של חברי הקהילה התורנית על מוסדות המדינה בעיירה, הן חלק מהגורמים הממצמצמים אפשרויות למימוש הזכות לעיר של אזרחיה הוטריים, ובכך אזרחותם מצטמצמת ומתקבלת מאפיינים של תושבות.

רעילות (Precariousness) ככלי שלטוני

שלטון המבוסס על ההיגיון הניאו-ליברלי מתנהל בעיקר באמצעות חוסר ביטחון חברתי ורעילות. ריעוע הפק 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, סכונה, ואוום החובק את הקיום, הגוף, התודעה והמשמעות העצמי. כך הופך האזרח הסובייקט להיות כנעו וצייתן לממשל, אותו מושל שאמור להגן עליו, אך למעשה משתמש בא-יהודאות כדי לתחזק את ריבונותו .(Lorey, 2015)

שלושה ממדים לريعוע: הפריקארט (Precarity), הסובייקט הר舅舅, החי בתנאי אי-ידואות ושביריות, הכרוכים ביחסים חברתיים; פרקרזיה (Precariousness), זהו תהליך שבו מתקימים תנאי אי-ידואות במסגרת הסדר החברתי, והוא מ מצב קבוצות אנשים בחוסר יציבות ורעיות. הממד השלישי מתייחס לريعוע שלטוני (Governmental Precarization), והוא אופני השליטה של הריבון, המשתמש באירועים ובReLUיות ככלי להחלה שלטונו. במקורה בוחן זה, הריבון עושה שימוש בסוכני מדינה (בעלי חווות, תיירנים וחרד"לים). המעצבים קשר בין מסוכנות לבין חוסר יציבות שונות של ממשלה (Lorey, 2015).

הפרדיוגמה המרכזית של סובייקטיביות ביופוליטית במסגרת משטרים ניאו-liberalים נבנית על בסיס אי-שוויון מתחזק, ועל הבדלים בין קבוצות חברתיות. מבחינה ממשלית אין כל צורך לצמצם אי-שוויון. למעשה זהו כל שלטוני מרכזי ליצירת ריבונות ושליטה, והוא עוסק במציאות **אייזון נסבל** בין עוני לעושר – כזה שהחברה יכולה לשאת (Lorey, 2015). "אייזון נסבל" הוא היגיון שבו מזוהה הריבון את סף הפגיעות והשברירות בחברה, ומגדיר אותה כסכנה. "הסף" המסוכן מסומן לא רק באמצעות המובטלים והעניים, אלא גם באמצעות "אחרים" שונים, כגון קבוצות אתניות, גזויות, מגדריות, וכדומה.

סימון קבוצות אנשים כ"אחרים מאויימים" מתקדם לא רק בזוהותם או בשוניותם, אלא הוא סימן החושף את האזרחים למנגנוןים הניאו-liberalים של חוסר יציבות ואי-ידואות – כך למעשה הופכת הסכנה המסוכנת לטכניתה של משילות העוברת נורמליזציה. במילים אחרות, ריעוע נעשה על-ידי תחזוק קונפורמיים וציתנות, שאוטם מנגיג הממשלה באמצעות האיום שלפיו כולנו ניתנים להחלפה בכל רגע נתון (Lorey, 2015).

מרחוב השליטה המדינית

במאמר זה אני מבקשת להרחיב את הדיוון בريعוע ככלי שלטוני ולהוסיף נושא נוסף, העוסק בפרקטיות של המדינה למרחב את עצמה. בכך היא משתמשת לא רק לשלוט למרחב, אלא גם לעצב תנאי אי-ידואות. במקרים אחדות, אופני המרחוב של מדינות ניאו-liberalיות אינם מסתכנים רק בפרקטיות של שימוש טריטורילי או בהרחבתו, אלא זו גם פרקטיקה היוצרת תנאי אי-ידואות דיפרנציאליים ככלי שליטה על אוכלוסיות שונות למרחב של ריבונותה.

יצירת תנאי אי-יהודאות מתאפשרת דרך סט של פרקטיקות מנהליות, שדרcen מופעלת כורת כוח על אוכלוסיות כפרתיים וכמכלול (Foucault, 1996). את הממשליות מפעילים על אוכלוסיות באמצעות ארגוניים, מוסדות מדינה, רגולציה ומשטור עצמי. הכללה הפליטית ואמצעי ביטחון הם מגנונים מרכזיים להפעלת פרקטיקות ממשליות, ובאופן זה הקבוצות הדומיננטיות מנכחות את כוחן למרחב (פוקו, 1996). התיחסותו של פוקו למשליות מתמקדת בעיקר ביסודן מוסדות מדינה, ואינה מתייחסת לסוכנים שאינם מדינתיים, דוגמת אינדיידואלים. את הרחבה למונח של פוקו מציע אקליל גופטה, המראה את האופן שבו מרחיבת המדינה את עצמה באמצעות סוכנים ויזמים פרטיים. "מרחוב המדינה", טוען גופטה (Gupta, 2006), מהרחש לא רק באמצעות מוסדות מדינה מסורתיים, אלא גם באמצעות אינדיידואלים או גופים שאינם ממשליים.² במובן זה, פרגוסון וגופטה מתייחסים למשליות כאל מכנים שבו האינדיידואל לוקח "סיכון" עצמי ואחריות לעסקיו בשם השיח הליברלי של זכויות פרט, הגשמה עצמית וחירות. אלו הנרכים ל"סמכות" המנעה את הפרט להגשמה עצמית, ומחייבת אותו בעבודה קשה בשם ההתמדה, הכישرون וההגשמה העצמית, ללא הקשר חברתי, פוליטי או כלכלי אווטונומיה" (Quasi-Autonomous) של המדינה. הוא מפנה פרקטיקות ממשליות, והופך להיות אוטוריטה (זעירה) שלא. כך מופעל מכנים של שליטה "המפץ" את ריבונותה של המדינה על הגיונותיה, והיא מונחת בזמן ובמרחב (Gupta, 2006).

במאמר זה אני מציעה לשלב בין שני גופי הידע המתוירים – בין תנאי אי-יהודאות והריעוע כהיגיון של הריבון לבין תהליך מרוחב שליטה המדינה באמצעות סוכניה. אתiology של החדרה של יזמים כלכליים ותתיים לעיירה כתהליך של מרוחב שליטה המדינה, שבו נוצרים תנאי אי-יהודאות משתנים עבור אוכלוסיות מקומיות. במקרה זה מדובר באוכלוסייה הבדואית ובאוכלוסייה המזרחתית. ניתוח תהליכי המרוחב כצורה של ריעוע מאפשר לחושף את האופנים שבהם מבוססת המדינה את שליטתה למרחב באמצעות סוכנים לא-מדינתיים, כמו למשל יזמים כלכליים ותתיים. חידותם של יזמים אלו למצפה רמן אינה רק לשם הצבר כוח כלכלי, אלא בתוך פועלות היזמות (בין שהיא כלכלית ובין

² למשל ארגוניים דוגמת NGO, יזמים פרטיים, וכדומה.

שהיא דתית) היא מגלמת את הגיגונוטיה של המדינה ואת החלטתם במרחב – מדיניות של יהוד ו"הלבנה". במונחים של סיבלי (1998), התוצאה היא טיהור המרחב מסמנים של מזרחיות ופלסטיניות, שאינם נכללים בהגיון הניאו-איליברלי המוגזע של המדינה היהודית-أشكנזית, ובכך מצומצם איכוֹתָה של אזוריותם.

סיפור של מקום

העירה מצפה רמון ממוקמת בלב הר הנגב, סמוך לשפט מכתש רמון, מקום שהופך אותה למרכז תיירות מדברית, לאחר של ספורט אטגרי ומחקר סביבתי. על-פי נתוני הביטוח הלאומי, נכון לשנת 2022 היו 5,494 תושבים בעירה.³ מצפה רמון מדורגת במדד חברתי-כלכלי באשכול ארבע, לומר החתך הסוציאו-כלכלי של התושבים בעירה נמוך, ובמדד הפריפריאליות – מרחקה ממרכזיים עירוניים והנגישות אליהם – היא מדורגת כעירה פריפריאלית מאוד (מדורגת 2 מתוך 10). המועצה המקומית והמוסדות הציבוריים, הכוללים שירותי חינוך ורווחה, כמו גם הצבא הישראלי על מחנותיו באזורי, הם המוסיקים המרכזיים של תושבי העירה. עיקרי מקורות התעסוקה הם בענפי שירותים, חינוך ורווחה. בתעשייה ובינוי מועסק כרבע מכלל האוכלוסייה העובדת, ופחות מחמשית ממנה מתפרנסת מתירות. על-פי נתוני הלמ"ס לשנת 2015, שיעור המובטלים בעירה הוא מן הגבוהים בנגב, ועומד על 13%.

בתחילת שנות ה-90, עם החלטת של חוקי הנגב שעודדו רכישת בתים והקמת עסקים קטנים, החל שינוי בהגירה למצפה רמון והחלו להגיע אוכלוסיות מבוססות ממרכז הארץ. אוכלוסיות אלה זיהו את הפוטנציאלי הטמון במיקומה של העירה סמוך לשפט המכתש, וביקשו לפתח תיירות מדברית. לתוכנן חידרתן של אוכלוסיות אלו לעירה יש קשר רחב. מגמות הפיתוח התיירותית, שהחלה בסוף שנות ה-80, עודדה יזמים להשתקע בנגב

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

בכל ובסופה רמון בפרט. החלטת "ארץ המכתשים" של הממשלה⁴, שהתקבלה ב-1994, הכריזה על אזור רמת הנגב, ובכללו מצפה רמון, כמרכז תיירות של הנגב. מבואותיה הצפוניים של העיירה נכללו בתוכנית פיתוח תיירותית-חקלאית בשם "דרך היין", ואפשרו הקמת חוות בודדים באזורי רמת הנגב וממצפה רמון. תחילתה הוקמו חוות הבודדים בשטח המועצה האזורית רמת הנגב, ולאחר מכן שנות ה-90 הוקמו חוות תיירות חקלאיות גם בשטח המוניציפלי של מצפה רמון, ואוגדו לתוכנית נפרדת המכונה "שפט מדבר". תוכנית זו פועלת בשיתוף פעולה בין רשות מקרקעי ישראל, המועצה המקומית מצפה רמון ומשרד החקלאות והתיירות. חוות הפעולות במסגרת מייצרות יינות, שמן זית, ומספקות שירותי תיירות.

הקמת חוות בתוכנית "שפט מדבר" עוררה את תשומת ליבם של יזמים שביקשו להקים בה. ההגירה לעיירה החלה להתרחב, בעיקר על-ידי אוכלוסייה יהודית-أشكנזית חילונית מהמעמד הבינוני והבינוני-גבוה. החווים האורבניים הלוחצים במרכז הארץ עודדו אוכלוסייה זו להגר לממצפה רמון במטרה ליצור חיים אלטרנטיביים לאלה בעיר.⁵ האוכלוסייה היוזמת זכתה לכינוי "המתיישבים החדשניים", והוא כוללת בעלי חוות, בעלי עסקים קטנים, תיירים ויזמים.

עד שנות ה-90 התבססה הכלכלת המקומית בעיקר על תעשייה "כבדה", כגון כריית מחרבים והפקת מינרלים מהמכתש. ככללה זו, כמו גם המוסדות המוניציפליים, החינוך, הרוחה והתרבות, שהיו המוטיק הגדול ביותר בעיר, הייתה תלולה בתקופת של מוסדות המדינה. הכלכלת המקומית בעיר התאפיינה למעשה בתלות בממיסד, וכך "כלכלה מדידית" זו נבדلت מ"הכלכלה היוזמת". הכלכלת היוזמת החלה להתפתח עם בואם של המתישבים החדשניים, והוא מבוססת על תיירות מדברית, המשלבת בין עקרונות של שימור הסביבה עם פיתוח תיירות "בוטיק" יוזמת. המכתש הפך להיות המשאב הכלכלי

4 ההחלטה הממשלה (מספר 3497) "ארץ המכתשים", והכרזה על מכתש רמון כאטור מורשת עולמי ב"דרך הבשימים" הבינלאומית משנת 2005, השפיעו על מגמת התיירות המפותחת במצפה רמון. המשמעות המקומית של החלטות אלו הטעטהה בתכנון בנייה באזורי פתוים ובמרחב האורבני, המחויב לעמד בסטנדרטים שאינן פוגעים בשימורם. لكن בנייה באזורי זה מלוה בהגבלה ובחוקים. מגמת פיתוח זו, והחווקים הנלוים לה, הגיעו את המתחים הקיימים בין קבוצות שונות בכל הקשור לפיתוח ובניה, ועיצבה שדה פוליטי תוסס של מאבקים.

5 יש לציין שתוכנית "שפט מדבר" אינה הסיבה היחידה שעודדה הגירה של יזמים לעיירה, אלא מגמות הפיתוח הכלליות שהחלו בנגב.

המרכזי לפיתוח הכלכלת היזמית, ונשאה משתייכים להיליה סגוגטיבית של בעלי עסקים, חוותאים ותירנים.

עם כניסה של "המתיישבים החדשניים", המהווים כ-7% מכלל האוכלוסייה המקומית, השתנה הרכב האוכלוסייה של העיירה. אף שהבר אוכלוסייה מובחנת זו מתגוררים ביישוב 5–20 שנים, הם ידועים בשיח המקומי אוכלוסייה "חדשנית", בהבנה מהקובוצה הותיקה, המורכבת בעיקר ממהגרים שהגיעו מצפון אפריקה והשתקעו בעיירה בשנות ה-50. למרות העובדה מיעוט מספרי, "המתיישבים החדשניים" הם קבוצה דומיננטית בכל הקשור לפיתוח כלכלי, תרבותי, תכנוני ופוליטי בעיירה. קבוצת הותיקים המקומיות מורכבת ממהגרים, דור ראשון ושני של יהודים שהגיעו מארצאות אסיה ואפריקה במסגרת מדיניות "פיזור האוכלוסייה". מדיניות הcpuיה שהופעלה עליהם מיקמה אותם בתחום החברתי-כלכלי. חבירה הם בעלי מקצועות צווארון כחול, אשר הפיקו את עיקר פרנסתם מأتרי כרייה וחציבה, מפעלים כושלים שנפתחו ונסגרו במהלך השנים, או מתפקידים שירותים צבא ובעירייה. חלק לא מבוטל מקובוצה זו הם מחותשי עובודה הנטמכים על-ידי שירות הרזואה. מוסדות היישוב המרכזיים (כגון המועצה המקומית, המתנ"ס, הנהלות בתיהם המקומיים ומוסדות הממשלה המקומיים) היו עד 2013 בידי הנציגות של האוכלוסייה הותיקה,⁶ המהווה כ-25% מכלל האוכלוסייה המקומית.⁷

השינויים הקיימים שתרחשו בעיירה מבוססים לא רק על חידורם של מתיישבים חדשים ועל יzmות כלכלית, אלא גם על קבוצת חרדים לאומיים (חרד"לים) שהגיעו בתחילת שנות האלפיים והקימו ישיבת הסדר וגערין תורני בעיירה. החרד"לים שייכים לזרם הרדייקלי של הציונות הדתית. רבים מהם הת谦כו בשיבת מרכז הרב בירושלים, ורבים מהם עזבו את בתיהם בהתקלות והתישבו בעיירה במטרה "להתנחל לבבות" ולהתיישב ב"ד' אמות", ככלור לייחד את האзор ולהפיץ בקרב תושבי היישוב היהודי את האידיאולוגיה ההלכתית שבהם מאמינים.

"מדובר בעדן" היא היישבה הגבוהה הראשונה שהוקמה בעיירת פיתוח. שיוכתה לזרם הדתי ציוני הרדייקלי עיצבה את מטרותיו ופעילותו של הציבור החרד"לי בעיירה בכלל, ואת זה של גרעין תורני בפרט. היישבה משכה אליה תלמידים רבים מהציבור החרד"לי,

⁶ עד נובמבר 2013 כיהנה בראשות העיר פורה שוון, ובשתי הקדנציות הקודמות כיהן סמי שושן.

⁷ נתונים סטטיסטיים על הרוב האוכלוסייה נלקחו מדווח של השירותים החברתיים במצבה רמונה משנת 2010.

וכיומ לומדים בה יותר מ-300 תלמידים. צוות ההוראה ותלמידי הישיבה שכנו בדירות הדירות הציבוריים במתחם הוותיק של העירה, ומאו פועלת הקהילה המתפתחת בעיקר בתחום חינוך, רוחחה ותרבות. בשנת 2007 הוקם גרעין תורני "ועליתם לנגב", המוגדר "גרעין משימתי". חברי הגרעין אינם מסתפקים בלימידת תורה, אלא פועלים בתוך העירה במגוון רחב של פרויקטים, שטטרתם התישבות יהודית, חינוך תורני והפצתו בקרב האוכלוסייה המקומית. כדי להתערות בקהילה הפעיל חבר הגרעין התורני במסגרות המשלבות יהדות עם תפיסת סביבתיות, ובכך חיבורו למתיישבים החדשים. בשנת 2015 היווה הציבור החרד"ל במצפה רמון כשליש מכלל התושבים בעירה.

חדריתה של הקהילה החרד"לית למצפה רמון וההתישבות בה היא יזמות שאני מכנה "יזמות מוסרית". המנייע המרכזי של יזמות זו הוא אידיאולוגית, ולה שתי מטרות מרכזיות. האחת – "קידוש" המרחב, כלומר התישבות במרחב וייחדו, ואחרת היא משימת תרבויות, כלומר חינוך חדש של התושבים המקומיים באמצעות הפצת תכנים תורניים. הצמיחה הדמוגרפית של הקהילה החרד"לית בעירה באה ביחס ישיר לחדריתה לתפקידים במוסדותיה הציבוריים של העירה, כמו למשל מערכות החינוך, הרוחחה והתרבות.

"טיהור המרחב": בין בעלי חוות לרועי צאן

אזור "שפת מדובר" הוא החלק הצפון-מזרחי של מבואות העיר מצפה רמון. אזור זה כולל שטחי אש ומחנות צבאים, וכן את "המשולש" – מרחב של כמה כפרים בדואים לא מוכרים שנמצאים בעורוץ נחל אריכא. ערווצי הנחל מתפצלים בצורת משולש, ולכן בעגה המקומית הוא נקרא כך. שבט עזומה הוא השבט הגדול שיושב באזורי המאכלס כפרים אלו.⁸ כפר אריכא, השוכן גם הוא בתחום ה"משולש", הוא הכפר היחיד שהמושג האזורי רמת הנגב לקחה תחת חסותו. בעקבות זאת הפק לכפר "בדואי אקלוגני", המשמר מסורות בדואיות דוגמת רקמה וחביצת גבינות, לצד מחזור פסולת ושימוש באנרגיה סולרית לצורכי התושבים.

8 תפירות האוכלוסייה של שבט עזומה באזורי הנגב הדרומי ובסיני.

כפר ארכיא משמש מודל לתתיות מסורתית כחלק מהميزם של "דרך היין". שייח' הפועלה בין המועצה האזורית רמת הנגב לבין הכפר מהוועה עברו תושבי הכפר "הגנה" מפני הסירות היירוקה,⁹ המפקחת על אזור החווות והכרמים. הבודאים באזורי סובלים מחוסר נגישות של מקורות מים או למרחב מרעה, לכן רוויי הכפר ורוויים את הצאן והבקר בשטחים של החווות החקלאיות. על רקע זה מתפתחים מתחמים וكونפליקטים בין בעלי החווות לבודאים, בהם גנבת ציוד, חבלה בಗדרות הכרמים, השחתת צינורות מים – מצד הרועים הבודאים, ומצד החוואים – סילוק עדורים, מניעת נגישות למקורות מים, ושימוש ב"חוק דרומי".¹⁰ היחסים בין החוואים לרוויי הצאן נעים בין שייח'ופי פעולה עסקרים, דוגמת אירועי תיירות לשוטפים, לבין קונפליקטים אלימים כגון איזור, אזהרות, וערכית חיפושים של הסירות היירוקה בכפרים הלא-מוסלמים. המפגש ביניהם מביע על חידורתם של החוואים למרחוב, והשפעתה על הבודאים החיים באזור. ליחסיו הכוון בין הבודאים לבודאים התודעה דרך אדם אבן,¹¹ בעל כרם יינות, וחיליל טולימאן, רועה צאן ותירון מ"הכפר האקולוגי" ארכיא. בשיחות שנייה לתי עם שניהם נפרשו בפניו ההתנהלות שלהם למרחוב.

אדם: שני עדורים של בדואי מזוודי ארכיא באים לנקודת המים, שזה אילוץ, הם מנקבים את הצינור של ערן מחוזות האלפקות. הוא לא רוצה לתקן כל הזמן, אז אריאל [מהסירות היירוקה] איים עליהם. ג'מע מארכיא, הוא אב המשפחה, היה שומר מכבאות ליד מצפה רמון. הם לא מקבלים מספיק מים, מקבלים מחייב מכבאות המים שאנו חנו מקבלים בלי העדרים. אז אני אמרתי לו למה אתה לא הולך ודורש? יש תאגיד מים, וממנו צריך לדרש, אבל הם לא עושים זאת זה. אינטרס שלי זה לckett אתכם יחד ולדרוש אבל הם פוגעים בנו, אז לא בא לי לעשות זאת זה. דיברתי עם ג'מע ודיברתי עם חיליל ודיברתי איתם בערבית, אמרתי להם אני חלק "מח'ק אל-ערפה",¹² אנחנו נבעוד לפי החוק שלכם, לא ניכנס לטriotוריה שלכם אבל אל תפגע בי. אם אתה פוגע בי אני נכנס ולקח מה שאתה רוצה. הפרודוקס הוא שבכיבור הישראלי אני נחשב למגן

9 גוף האכיפה של רשות שמורות הטבע והגנים שהוקם ב-1976, ומתפקידו 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 אחריות פלילית. למעשה, החוק מאפשר להפעיל כוח בלתי-מידתי על פורץ, ונגנבו ממסיג גבול.

11 השמות בעובודה זו בדויים.
12 "מח'ק אל-ערפה" הוא קוד התנהגות מסוות (לא כתוב) של הבודאים. מדובר בהסכם שבעל פה בין נזדים, שבו חל אישור לחזרו ללא רשות לטriotוריה של שבט אחד. אם הפר נזד את ההסכם, אז רשיים נציגי השבט שאליו חזרו לקחת רכוש מהשבט שחדר.

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

אבן משמש בnormot ובחוקים בלתי-כתובים של הבודאים כדי לשמר על הכרם שלו, אך כוחו אינו בחוק של הבודאים, אלא בהשתיקותם לקבוצה היהודית, זו השולטות בחוק באמצעות אכיפה למרחב. באמצעות "ח'ק אל-ערפה" – הסכם בעל-פה בין הבודאים, השומר על גבולות טרייטוריאליים בין השבטים – הוא מצב גבולות ברורים בין שטח הכרם שלו לבין שטחים פתוחים שבהם הבודאים רועים צאן. אבן מבנה שיח, עברו עצמו, ועשה רציניליזציה לשימוש בכוח שיש לו בשם המדינה, זאת כשהוא יודע שנעשה עול לבודאים, ועליהם לחפש מקורותיים כדי לא לשב את מקורות הפרנסה שלהם – עדרי הצאן.

השמירה על אדמות החווה נעשית בשם ההגנה על הרכוש. להפעלת הכוח שני ביתויים. האחד, מניעת השימוש בציונות המים, בידעה ברורה שפרנסתם של הבודאים תליה בנגיגות לציונות העוברים בגבול הכרם שלו. הביטוי الآخر הוא שימוש בסירות הירוקה לעיריות חיפושים, למניעת רعيית צאן בשטחים פתוחים, ובמרקם קיזוניים – לפניו הכפר. פלישה לשטח שלו מאפשרת לו להשתמש בפקחים המקומיים, שתפקידם "לטפל בהסגות גבול וברעה לא חוקית". כל שאבן צריך לעשות הוא לדוח על גנבה או על הסגת גבול לפקח המקומי, וזה יפעל בהתאם להוראות. חוקי המשחק ידועים מראש – עדמתת הכוח של אבן, ולצדו הסירות הירוקה, מול נחיתותם של חיליל וג'מע הבודאים.

חלק מריעוע כלי שלטוני בא לידי ביטוי בפיצול של קבוצות שונות, הנעים באמצעות הפרדה ודיפרנציאליות של הגנות ומשטרו. הבודאי הוא "האחר המ██ון", ולכן יהיה זכאי פחות להגנה של המדינה, ואך יופנו אליו פרקטיקות משטריות אלימות כדי להגן על "ה██" השומר מפני התמוטות הסדר למרחב. במקרה זה, המרחב מיועד להיות מיחיד, ולכן הבודאי הוא "האויב" של הסדר המרתקבי באזור – הוא גnod החי למרחב שהמדינה אינה מכירה בו, ולכן נשלחות ממנו זכויות בסיסיות. אי-ההכרה של המדינה בכפרים הבודאים פירושה לא רק החלטה להימנע מפיתוחם. מדובר בהפרה של זכויות אדם בסיסיות, בהן זכויות תכנון, המטבחות על-ידי המדינה ומופעלות נגד קבוצה גדולה של אזרחיה. בין היתר נשלחות מהבודאים תושבי הכפרים הלא-איכרים הזכות להתגורר בישוב מוכר, הזכות ל�建ת גג ולסביות מגוריים נאותה, הזכות לדיר הולם, והזכות להשתתף ביצירת

ה חיים בישוב שבו הם חיים. למרות זאת אבן מציג עצמו כקרובן שנפגע מהתנהלותם של רועי הצען הבודאים. הוא מנכס את חוקי המשחק הפנימיים בין השבטים ("ח'ק אל-ערפה"), וכמתוישב הבקי "באורחות החיים" של הילדים הוא נכנס לתוך הטריטוריה של הבודאים ומשליט בהן את כוחו. למעשה, אבן נע בין אדנות לנדיות, או במונחי ריעוע – בין הפחדה לפיתוי. האפשרויות שעומדות בפניו מגלמות את זכויות היתר שיש לו במרחב. הוא "לוחם חברתי" הנאבק במasad (עboro צינורות מים נגושים לבודאים), והוא גם "כבש של המרחב" (באמצעות הסירות הירוקה). המתוח בין אדנות לנדיות או בין ההפחדה לפיתוי מתארגן ביחס להצדקה שאבן נותן לניכosis השטחים: פיתוח תיירות מדברית "מציל" את האזור ממחילות, וכך הוא מפתח את הנזוד הבודאי לצור שיתופי פעולה בשם יצירת הוון, זאת כדי לשומר על הסדר החברתי הקיים, קרי, שימור הגבולות הטריטוריאליים. אלא שבת הוא גם מאים, ומונע גנטיות לצינורות המים. לשם "פיתוח" והפרחת השמה" נעשית ההגנה על הפריבילגיות לגיטימית, וכך הוא רשאי להשתמש בכוח שהחוק מעמיד לרשותו.

אדם: אנשים משתמשים בחוק שי דרומי. זה מוכיחה את עצמו כשם גונבים וקורעים צינורות. זה מאבק יומיומי בין הנזוד לחקלאי בתוך המדינה. אף אחד לא רוצה להיות נרדף, זה לא באופי של הבודאים לריב עם כולם. מי שאגרסיבי במרחב הזה זה היהודים, כי אנחנו מצלחים יפה. חיליל מייצר מציאות חדשה, מדובר יפה, זה מושך תשומות לב. מועצת רמת הנגב מעודדת את הכפר האקולוגי שלו, הם הספונסר שלו וגם רוז ונועם, אבנر ויוגב¹³ מביאים אליו תיירות ושולחים למدينة מכתבים בשביב. זה עסק עובד, אבל יש פה מדינה כזובת שעובדת מול המדינה הטובה ביותר במרחח התיכון (הදשה שליל, רר"ב). יש דברים שאני רואה ואני לא הופך אותם ל-issue. זה חוק "אל-ערפה היהודי", זה מה שקרה בשיטה. אני היתי 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 בנשך חם נגד מסיגי גבול, בלי לשאת אחריות פלילית למעשייהם. "חוק דרומי" והסירות הירוקה הם כלים כוחניים להפעלת מדיניות של "יהודים המרחב" (יפתחאל, 1998;

13 בעלי עסקים פרטיים ובעלי חוות באזור מצפה רמון.

אלגזי, 2006). מדובר בכללי שליטה שהמדינה הפרטיה, ונתנה בידי סוכנים דוגמת הסיירות הירוקה, יזמים ובעלי החوت, כדי ליהיד את המרחב או "לטהר" אותו, בלשונו של סיבלי (Sibley, 1995). את הלגיטימיות להפעלת הכוח נותן ابن באמצעות שימוש במיתוס "הרומני" של בר גיורא" כמנגנון לגיטימי לשמריה יהודית על אדמות ולשימוש בכוח. השימוש במיתוס זה מאפשר לו ולחוזאים באוצר לבסס את הדומיננטיות שלהם. ארగון בר גיורא הקם במטרה לנכס מהפלסטינים תושבי המקומן את הבעלות על השמירה במושבות היהודיות (אורפץ, 1988). בר גיורא הפך לסמל המיצג את "השומר החדש". ابن משתמש בнерטטיב של שומר בר גיורא כדי לבסס את הלגיטימיות שלו כחלוץ, שומר, היהודי חדש המפריח את השממה בשם הביטחון וההגנה. גם אם מדובר בהגנה על מדינה "כחבת" לדבריו, עדין הוא שומר לעצמו את זכותו להתגונן. ابن מבין כי הבודאי אינו "האויב" שלו, ומציין: "לא באופי של הבודאים לריב עם כולם", ככלומר ההגנה היא לא מפני אויב מסוון, כי אם על רכוש, על אדמה ועל הזכות להציגו. אלא שמדובר בהצבר וברכוש שמקבלים משמעות אידיאולוגית. כלומר, הם חלק מהיגיון אתני לאומי המאפשר ליום לשומר על נכסיו, אך גם אפשר למدينة לשומר על אדמותיה באמצעות סוכנאה – אדם בן ובעלי החوت. נשאלת אפוא השאלה, מה המשמעות של כל אלה עבור חיליל ו'מע'? כיצד השפיעה כניסה של בעלי החوت לאזרוי המרעה של הבודאים על תנאי החיים שלהם, ויצרה אידיאות שיטיתית וממוסדת?

חליל: הפקחים, הם לא רוצחים שתהיה פה... הם רוצחים שתישאר האבל ושיפנו אותנו מהכפר, כשבועו פינוי לכפר שלנו, באו בערך 30 ג'יפים של הסירת הירוקה, עם משאית המכול, באו בבוקר, זה היה מוקדם, הקומקום של התה היה על המדרורה, אחד הפקחים של הסירת גיל מהרשאות, הוא קפץ מהג'יפ. אני, אחותי ואימה של' ישבנו, מחכים שהקומקום ירתח, הוא בא בעט בקומו, תפס אותו והכנסיס אותו ל'ג'יפ, הם לקחו את אימה של', קשו אותה באזיקים, ובינתיים אחותינו נעלה, הם קרוו את החבלים של האוהל, האוהל נפל, קטצת נשרפ, וזרקו את הציד במשאיות, הם רצו להעmis את הכבישים, אבל ביןתיים אחותי ברחה עם העדר, היא ברחה בלי מים בלי אוכל, מעבר לרכסים, היא הגיעו לנחל אל-יאל, התחבהה שם בלי מים, תהשבי מה זה, היא כמעט התיבשה והיא החזיקה את הכבישים, מרובה פחד וטרואה מה החזקה את העדר בערזע קטן לא זהה, ככלנו חשבנו שכבר איבדנו אותה ולא ידענו אףה היא.

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

אלימות של שוטר או של חייל המגנים על הסדר החברתי ועל הגבולות הטרייטורייאליים של המדינה. לזרת אלימות זו יש כמה צורות: מرمוזת, כבושה ומתפרצת (אזרלי ואופיר, 2007). אלו מוצבים שלעיתים "مزוחלים" לתוך הקו הירוק (יפתחאל, 2018), וופיעו כאלימות מתפרצת, דוגמת פינוי יישובים בידי הסיירת הירוקה, או איום חוק דרומי או חוק "אל-ערפה" היהודי כאלימות מרומות או כבושה. הזרה האחראית מתייחסת לאלימות מבנית (Structural Violence), שביתויה מגוננים, והוא פגעה בחוי אדם, באיכותם, או בבריאותם הנעשית באופן ממושך, שיטתי, וככזה המעצב את תפיסותיהם של האנשים החיים תחת תנאים אלימים (Gupta, 2012).

אלימות מבנית משוקעת לרוב במבנה החברתי ההיררכי, והוא אחראית להתרפות לא-שוויונית של סבל בחברה. אף שלא ניתן לאתר מבצע פשע יחיד האחראי לאלימות (ולכן תצורתה העיקרית תופיע כאלימות מרומזת), ישנן קבועות חברתיות שמרוויחות מן האלימות המבנית המתמשכת (שם). תופעות של עוני, נישול ופגיעה באוכלוסיות שונות הן תוצר ישיר של מדיניות ופרקטיות בירוקרטיות שמאפשרות הזנחה של חלקים רבים באוכלוסייה. באמצעותם, האלימות המבנית כלפי שכבות האוכלוסייה המוחלשות עברת נורמליזציה, והופכת למעשה לבתיני-ריאלית עבור הציבור. המנגנונים הבירוקרטיים המעורבים בנורמליזציה ובהשגירה (Routinization) מונעים הכרה באותה אלימות ובמדינה שפעילה אותה (שם). יצירת השරירותיות (Production of Arbitrariness) היא המנגנון המרכזי שדרכו האלימות המבנית פועלת ומופנית לאוכלוסיות מוחלשות. למעשה, השරירותיות אינה שרירותית כלל, היא מיוצרת באופן שיטתי בידי אותם המנגנונים שאמוריהם היו להקל את סבלם של הבדוואים. המנגנון הבירוקרטי, אותו מנגנון הנחשבシア החשיבה הרציונלית המודרנית, מייצר ומשעתק תוכאות שרירותיות. במקרה זה חיליל ג'מע נתונים לגחמותיו של אבן – אם יחליט כי רכושו או אדמותיו נזנitos "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 רדוקציה של החיים לכדי חיים חשופים (Bare Life) (Agamben, 1998). הריבון יכול להכריז על קטגוריה מסוימת של אנשים כמחוץ לחוק, ככלומר להגדרם כ-*Homo Sacer* החי חיים חשופים, ובכך להפוך אוכלוסייה שלמה לאובייקט של צורתה הפסיבית של האלימות – מי שניתן להורגו ללא חשש בעונש. במקרה זה, הبدوאים אינם נמצאים במעמד מוחלט של *Homo Sacer*. בשל היותם אזרחים

ישראלים הם אינם מודרים לחולוטין מהקהילה הפלטית הלאומית, אך הם שרויים בתחום קונפליקט לאומי חריף, המאפשר להפעיל כלפים אלימות מבנית שיטית בחיה היום-יום, הנתפסת כלגיטימית לשימור הרכוש, האדמה והמרחב. הריבונות הפלטית 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. השברירות של מעמדם היא תוצר של קונפליקט לאומי עם המדינה, שם שרויים בו, אך הוא גם מזון ומטעב דרך ריעוע ככלי שלטוני, המאפשר ל██ (במקרה זה לפקחים של הסירת הירוקה) לנמל את תנאי יהודאות ורעליות שבhem הם חיים. הסירת הירוקה היא כלי בידי בעלי החוות לסמן את גבולות הטוריטוריה, אך גם את היציבות היחסית ואת הנגשנות לממים, למרחב ולכוח פוליטי הנתן בידיהם. על אף שמדובר באזרחים חוקיים של מדינת ישראל, הבדואים נמצאים במצב שבריר, שבו בעלי החוות מסמנים להם בכל פעם מחדש את השברירות שבה הם נתונים בהעדן נגישות לממים, למרחב רعيיה, או למקום מחייה מוגן.

המדינה מבקשת משאבים לא רק למופעים של כוח, דוגמת הסירת הירוקה או ההוצאה לפועל של חוק דרומי; היא גם מבקשת זכויות יתר לקבוצות יומיות. אלה מקובלות ממנה תמייה, אדמות ומשאבים, דוגמת חוות בודדים, כדי להתישב למרחב וליהד אותו. היזמות היא עוד רובד בתהליך רחב של הדירה ונישול האוכלוסייה הבדואית. היא חילק מן ההגינונות הקולוניאלים והנאוריילרליים שבאמצעותם מרוחיבה המדינה את שליטתה. בowitzנית יוצרת המדינה גם פחד, איום והתנעה יומיומית לקיום של הבדואים בנגב, בפרט של אלו החיים בכפרים שאינם מוכרים. בכך היא מעמיקה את תנאי יהודאות של חייהם, ואינה מאפשרת להם למש את זכויותיהם הבסיסיות למרחב.

השברירות שבה נתונים הבדואים מסווגת דרך הטוריטוריה, והיא מתנהלת בתחום האפור של החוק. אך מה קורה בתוך המרחב העיוני החוקי של מצפה רמון? כיצד נראה תנאי אי-יהודים למרחב אורבני חוקי המוכר על-ידי המדינה?

"הם השאנטים סבבה להם, נראה מצפה מיעודת להם, ואנחנו בטעות לה...."

חגית היא תושבת ותיקה במצפה רמון, המתגוררת בה זה 30 שנה. היא נולדה למשפחה שהיגרה ממרוקו לאשדוד, ולמצפה רמון הגיעו בעקבות בז'זונה, שהחל בשנות ה-70 לעבוד במבצעי המפיק אבן חול. חגית התפרנסה מעבודות ניקיון במועצה המקומית, עד שפוטרה בשל תקרית עם עובדת סוציאלית חדשה שהגיעה לעיריה עם הגਊן התורני. בהיותה עובדת ותיקה, אושר לה לעבוד בשעות אחר הצהרים כדי שבשעות הבוקר תוכל לטפל בבעלה החולה, ואף ניתנו לה מפתחות למשדי הרוחה. העובדת הסוציאלית, שאת משדרה ניקתה חגית, ראתה אותה מעשנת במשרדים בניגוד לנוהלים. למועדת בוקר הודיעה חגית הממונה עליה על פיטוריה. היא ביקש בקשה להتنצל על שעישנה, אך העובדת הסוציאלית סירבה לקבל את התנצלותה ודרשה לפטורה. היא הזמנתה לבירור, גם שם התנצלה, והבהירה שהיא מודעת לכך שעברה על החוקים. בתגובה הוצע לה לחזור לעבוד במקום העבודה, אך בתנאים חדשים. התנאי האחד היה שתתבעוד תחת פיקוחן של עבודות סוציאליות במשרד, ותחייב לעבוד בשעות הבוקר בלבד. בכך נשללה ממנה הזכות לעבוד בשעות המאפשרות לה לטפל בבן-זוגה החולה. התנאי الآخر היה האבלת גישותה למשרדים, וכי השעבודה תחת פיקוח יילקחו ממנה המפתחות. הדרישה להימצא במשרדים רק תחת פיקוח של עבודות הסוציאליות פגעה בה והשפילה אותה. מביחניתה, דרישת זו עדרעה על האמון הבסיסי שלה כעובדת אמונה ונאמנה הנמצאת במערכת זה 20 שנה.

חגית: היה לי מקרה עם אחת העובדות סוציאליות, התעתקשתי שלא מגע לי שיתנהגו אליו ככה, אני יודעת מה נתתי מעצמי 20 שנה, זה כאילו עבדת 20 שנה וזרקו אותי. באותו מקום עבודה אסור היה לעשן, הייתי אחורי הצוරיים ואף אחד לא היה שם, בין העבודה עישנתי סיגריה והיא בקרה הגיעה לשם וראתה אותי, היה לא נעים, למחorbit בוקר 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 שתבואו ותתני את המפתחות של העבודה, ככה בczורה כזו זה למרות שהתנצלתי. אני עשרים שנה רואה תיקים או כספים על השולחן, בחיים לא נגעתי, אז על סיגריה? יכולה סיגריה את לא מתביישת, אני חילונית את דתיה, למורות שוגם לי יש אמונה בלב, אבל זה פרונסה של! את צריכה להתבייש! תשמעי היה לי CAB בלב, דאגתי – זה היה יותר חזק מזה! באותו בוקר שמתי את המפתחות במעטפה, והנחתתי על השולחן.

התחווה שآخر 20 שנה ככה זורקים אותן, זה היה פגעה בשביבי, אפילו בשימושם הם אמרו לי, שיפנו את תנאי העבודה, שלא יהיה לי מפתח, וישנו לי את שעות העבודה, זה היה מבחינתי מגעיל, ואני לא הסכמתי להזוז ...

לאחר הפיטוריין ניסחה המועצה המקומית מכתב פיטוריין, וכללה בו את הפיצויים המוגיעים לה על כל שנות עבודתה. תחילת בקשה המועצה להעביר לה את כל הפיצויים בתאחת, אלא שנציג של הסטירות הסביר את תשומת לבה לכך שיש באפשרות לבקש פיצול למשכורות חודשיות. הגיע דרישה פיצול של הפיצויים, ולאחר תקופה של שנה ללא עבודה החלה בחיפוש מקום עבודה. את שוק העבודה המקומי ואת ההחמרה במצבה מתארת היגית דרך תהליך חיפוש העבודה.

הגית: 20 שנה עבדתי במועצה, הייתה עובדת ניקיון, מתוכם אני מפנסת יחידה 15 שנה. בעלי עבד במפעל והוא נסגר ופוטר, הוא יצא לחופשה מלאה לפני שהוא נסגר כי גילו אצלו מחלת. נתנו לו ביטוח חיים ובריאות. יותר מ-15 שנה בעלי יושב בבית מקבל 6,500 ש"ח ביטוח לאומי ובריאות. ישתי שנה בבית וחתמתה. אבל הגיע השלב שהאבלה נגמרה וצריך לשלם את המשכנתא, אז התחלתי לחפש עבודה, למיקומות שאני יכולה להתאים את עצמי לעבודה עם הילדים. נכנסתי פה למילון בוטיק השארץ, חיפשו חדרניות, הייתה חדרנית, עשיית ניקיון, שניתיים עבדתי שם, אבל באוגוסט בזמן המלחמה סגרו את המקום בגל המצב והשבתי שאחרי המלחמה נחזר.¹⁴

מקום העבודה הראשון שהחלה לעבוד בו היה מלון בוטיק שהוקם ב-2010 בידי ים לא מוקמי ברובע הבשימים בעיירה, אזור המסחר והתיירות המתחדר של מצפה רמון. המלון כולל חדרי אירוח ומסעדה, ומציע חוות יהודית. המסעדת היוותה עיקר האטרקציה של העסק, אם כי מבצע "צוק איתן" פגע בתיאוריה המקומית וגרם לסגירת המסעדת. לדבריה, תנאי העבודה היו סבירים, היא קיבלה שכר גלובלי שאפשר לה לעבוד ולהמשך לטפל במשפחה. כך עד מבצע "צוק איתן", שהאט את תנועת התיאוריות לעיירה וצמצם את היקף העבודה. העסוק נכנס לקשיים, ולכון החלו לפטר עובדים רבים. הגיעו הוצע לעבוד על בסיס שעתי, אך היא סיירה. טענתה הייתה שוו הרעת תנאים, וכי בשל

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

ניסיונה וב-השנים היא עובדת מיוםנת וזריזה, וכך מספר שעות העבודה שבהן תסימן את עבודתה לא יספק שכר הולם. לאחר שפטורה החלה לקבל דמי אבטלה, שלא סיפקו יציבות כלכלית, והיא חוזרת שוב למעגל מחפשי העבודה בתקופת שהאפשרויות שמעמדו בפניה רק הילכו והצטמצמו.

חגית: בלשכת העבודה הם נותנים לך רק ניקיון, ניקיון, ניקיון. סבבה אין בעיה, אבל לכיכך לך¹⁵ ומה הם מציעים לך? ארבעה או לι חמיש שעות שכר מינימום ותנאים של קובלן. 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 היתי עושה משק בית, העיקר שהיא לי משחו. אני לא עצלנית אני מותמרנת, אבל אני כל הזמן עושה קיצוצים בבית.

לאחר שהוצאה לחגית עבודה בתנאים של עובדת קובלן, היא דחתה את ההצעה ופנתה למילון "בראשית" של רשות ירושלים. 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 עבודות ניקיון בבית ספר יסודי. היא הציעה לי לעבוד בניקיון. ארבע שעות ביום, אמרתני כן, סגור. ואז ישבתי וחשבתי, את באהה ב-00:11 בבורקן לנ��ות, יש ארבעה בניינים בבית ספר היסודי, כל יום לנוקות שירותים של ארבע בניינים. בכל בניין יש שני שירותים בניים ושני שירותים בנות, חוץ מזה חדר מורים, חדר מחשבים, בקיצור אני סופרת שאני צריכה לנוקות 125 אסלות ביום. אז חשבתי לעצמי מה אני נורמלית, באربع שעות? זה 25 שירותים לשעה, מה אני עשויתי לעצמי, אני צריכה להקיא את הנשמה שלי. זה לא ממשדים, זה שירותים של ילדים, אני יודעת מה הולך שם, וכל זה בשבייל 2,000 ש"ח בקצב?! לא מזלחת בכטף או בעבודה אבל לא רוצה, זה ממש לא נעים לי, ועוד הילד שלי בבית הספר. נמאס לי, למה אני צריכה להגיע למכב הזה?

סיפורה של חגית מבטא חוסר אוניות של אישה בוגרת המתנסה 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 התרבותית, שלא

15 בסיס צבאי סמוך למצפה רמון.

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

חגיון: מכל מה שאני רואה, מצפה מיועדת לאנשים מסוימים אבל לאחרים כבר לא, אין פרנסה. מגיעים להה משפחות חדשות, הדתיות האלה. הם נחמים, לא עושים לי רע. אבל אני רואה הרבה מהם במקומות העבודה, הנשים שלהם נמצאות במוחצתה, נשארו מעט מהותיקות, זה בא על חשבון אחרים. תראי למשל במותן"ס מתחשי רכזת חוגים, צריך להיות מכרז והמכרזים הם לא אמרתיתם. אומרים מכרז ויש למחזרת כבר מישהי, אז זה תפור. אז יואל (תושב ותיק) התעמת איתם, הוא נלחם שייתנו לבנות של מצפה להגיש מעמדות. עזבי כל ראש מועצה בא מבטיח הבטחות, אבל הם השאנטים סבבה להם, נראה מצפה מיועדת להם, ואנחנו בטעות לה. כי יש להם את הפרנסה שלהם. אני לא עמוק, אבל איפה אנחנו פה התושבים הוותיקים? אני 30 שנה פה ויש עוד הרבה כמווני.

סיפורה של חגיון הוא דוגמה לאופן שבו רפורמות ניאו-liberalיות צמצמו עבור נשים מזרחיות במרחב הדרומי את המשרות התקניות בשירות הציבורי (נגר רון, 2022). אלו רפורמות שמנוהגות במסגרת השילוב הישראלי, המקצה זכויות וחבות אזרחיות באופן דיפרנציאלי ונוטן בתוך היררכיות רעועות ומשוברות (פלד ושפיר, 2005). חגיון פועלת במסגרת "כלכלה סגורה", שמתקיימים בה שני מנגנוןים כלכליים המיצרים נישול. המנגנון האחד הוא המערכת המקרקית, השיכת ל"שאנטים", ליזמים, לתיירנים או בעלי חוות, העוסקים ביוזמות פרטיות בעלת אידיאולוגיה סביבתית מקיימת. מערכת זו יכולה לכלול את הוותיקים, אך רק בעובי כפים או כנותני שירותים בתחום התעשייה המדברית, באופנים לא יציבים, המעמיקים את תנאי אי-יהודאות שהם חיים בהם, כפי שהשתתקף בעבודתה של חגיון במלון הבוטיק או מלון בראשית. לא רק שחגית חיה חיים רועיים, והשתיכותה למעמד הרעוע מתבטאת בתהילך מתמשך של אי-יהודים, אלא גם המרחב העירוני שבו היא חיה מפעיל עליה תנאי אי-יהודים ורעועות. ההזמות הופכת להיות מרכזית בניהול העיירה, התכנון העירוני והמונייציפלי מתנהלים במונחים של פיתוח ושמעור

סביבתי, ואלו שאינם פועלים במסגרת זו מודרים ממן. כך למשל מבקשת עיריית מצפה רמון לפתח תיירות מדברית בעיירה ומקצת משאבים לבניית אגף העוסק בפיתוח מסווג זה (יחד עם המועצה האזורית רמת הנגב), וזאת על אף שרק 7% מכלל אוכלוסיית העיירה מתפרנסים מתיירות מדברית (בנדרייהם, 2016). המנגנון לאחר מתיחס לככללה הסוגורה של הגערין התורני, וمبוסט בעיקרו על תקציבים המתקבלים מהמדינה ועל השתלטות על תפקדים במוסדות המוניציפליים המקומיים, דבר המאפשר לאנשי הגרעין לסנן את האוכלוסייה הותיקה. הדומיננטיות של חברי הגרעין התורני במצבה גבוהה בסיווע מדינתי, כלכלי ופוליטי. בהתאם לכך של מעל 15 שנים חדר הגרעין התורני במצבה רמון לעיירה, וביסס דומיננטיות משמעותית במערכות החינוך והרווחה ובמערכות הפוליטית המקומית, דבר שמאפשר לו להשפיע על החלטות מוניציפליות בהתאם לאיידיאולוגיה התורנית שהוא נושא (שם).

עבור תושבים ותיקים דוגמת חגי שני המנגנוניים הללו סගורים. בהיותה בעלת הון כלכלי, סימבולי וחברתי נמוך היא מודרת מכל אפשרות תעסוקתית, ונתלהש עוד יותר מכל רשות ביטחון אפשרית. אך שאינה שיכת להקלות הללו, היא גם מסוננת מהמעסיקים המרכזיים שהיוו עבורה מקור פרנסה יציב יחסית. חשוב לציין שגם לפני השינוי בעיירה לא הייתה מצבה של חגי איתן, אך היו לה תנאי עבודה יציבים יותר, ככלומר מעמדה כפועלת הקנה לה הגנות בסיסיות כעובדת מדינה. החדרה של הגרעין התורני לעיירה, לצד כניסה של יזמים חילוניים, יצר בסיס משותף ביניהם – מערכת כלכלית יזמית המבוססת בעיקר על צריכה ועל סגנון חיים "מקיים" השוחר בתוכו אלמנטים תורניים. ככליה זו צמחה את האפשרויות של מזרחים בעיירה והחמירה את מצבם, שהיא שולית עוד טרם הגיעו המתיישבים החדשניים לעיירה. גם אם הכלכלה המוסדית יקרה תעסוקות דלה וכשלת, והייתה מרכזית יותר עד שנות ה-80, אך נתנה הגנות בסיסיות במקומות העבודה, כיום הצטטמה גם זו, והכלכלה היזמית מתרחבת ומותירה תנאים שבריריים עוד יותר. תוצאתו של תהליך זה היא לא רק שמצובים השولي של המזרחים בעיירה הוחמר, אלא גם תנאי אי-היהודים ה עמוק, וחוכתם הבסיסית למימוש חייהם בעיירה נפגעו. חגי, כמו גם חיליל ו'ג'מע, סובלים מתנאי חיים שבריריים, השוללים מהם באופןם השונים זכות לקיום בכבוד ותנאי מחייה בסיסיים. הבודאים מסווקים מהאדמות וממושלים מגישות למים, לחשמל, או למרוחב 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 פעולהopolityit שנועדה לתחזק את ההגין המדינתי. שיח "הפיתוח", טוון אסקובר, התפתח לשיח ממושך, מתועש ומוסד. לאור מטרתו המרכזית היא לייצר שינוי עבור אלו הנמצאים תחת תנאי חיים של תת-פייטה, אך למעשה הוא מתעלם מהתנאי הדיכוי שהם נתונים בהם, ועיוור לשברירות ולתנאי הדיכוי שהוא מפעיל (Escobar, 1992). היזמות הכלכלית מגלהת בתוכה את ההיגיון הניאו-ליברלי של המדינה, בעוד היזמות הדתית – את ההיגיון היהודי "המולבן" של המדינה. היזם הכלכלי, קרי בעל החותם או בעל העסוק בעירה, והיזם הדתי, חברי הגרעין התורני והקהילה החרד"לית בעירה, הם למעשה שילוב המבטא את הגיגוניותה של המדינה. הם סוכנויות – סמי-אוטוריות של המדינה, שבאמצעותם מועברות ומשומרות הגיגוניותה במרחב הטריטוריאלי. אין זה רק כיבוש המרחב, זה גם הבנייתו לכדי מרחב יהודי "מולבן", שבו הפקו תנאי אי-יהודים והשברירות לכלי עבור המשל לצורך הרחבת שילטתו במרחב.

מנגנון מדינה אמורים לאפשר מימוש זכותם הכלכלית, החברתית והפוליטית של אזרחיה. הזכות לעיר היא זכות בסיסית, אם בזכות למגורים, אם בזכות למשרדים ופיעילות אנושית יומיומית. זכות זו נשללת הן מהבדואים מן המזרחים. במקרה של האוכלוסייה הבדואית וריאנו כי נעשה סילוק ממשי מהמרחב באמצעות סילוק העדרים או דרך פינוי יישובים. במקרה של התושבים הוותיקים המזרחים אנו רואים נישול מאפשרויות תעסוקה שנגרם מעבר מכלכלה מוסדית לכלכלה יזמית. ליזמות זו יש צבון ציוני ודתי, המגלם בפועל היזמות וההתישבות את ההיגיון הציוני-יהודי "המולבן" של המדינה. מהלך המותיר את האוכלוסייה הווותיקה, המזרחתית, מהוזע מנוגני התעסוקה וההשתפות בתוך המרחב העירוני.

תהליך הנישול האורבני מצמצם יותר ויוטר את אזרחותם של הבדואים ושל המזרחים. נשללות מהם זכויות בסיסיות של מימוש מגוריים בתוך מרחב עירוני, נגישות לאפשרויות תעסוקתיות, מצויים תמיכה כלכלית ומצוות השפעתם על שינויים למרחב העירוני. למעשה, התושבים הופכים להיות סובייקטים חזן של קולוניאליזם פנימי, חזן של רעיונות מקומיות. הם נמצאים תחת أيام מתמיד של אי-יציבות ואי-ידאות – בין שמדובר בగירוש מהמרחב (במקרה של האוכלוסייה הבדואית), ובין שלאו פיטוריין וחוסר נגישות לתעסוקה (במקרה של האוכלוסייה המזרחתית). הם בניה-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 חייהם באופן יציב, שבו יש להם רשות חברתיות, שייכות קהילתית, ייצוג פוליטי ותרבותתי. כך זכויותיהם מצטמצמות, אזרחותם מתורקנת מתוכן, והם הופכים, בתהליך ממושך, איטי ולא יציב, להיות בעלי מאפיינים של תושבים במדינתם.

חשיבות לציין שתהיליך מצטצום האזרחות של הבדאים שונה לחדוטין מצטצום האזרחות של המזרחים. כפי שהוזג במאמר, קיימים הבדלים משמעותיים בין שתי קבוצות אלו. עם זאת, קיימת חשיבות בהעמדתם יחד בניתוח האנלייטי, החושף את הפרקטיקות של סוכני המדינה בתהליכי הנישול, ומאפשר לדאות איך אזרחותם של תושבי העירה וסביבתה מצטצמת. החיבור האנלייטי בא לתروم לספרות המחקרית העוסקת בתמורות שרפormות ניאו-וליברליות מחוללות בהקשר חברתי, כלכלי, מרחבי ופוליטי, לנוכח ההכרה כי רפורמות אלו מישנות במקומות שונים באופןים שונים, ויש להן השפעה דיפרנציאלית על אוכלוסייה. ניתוח זה מדגיש לא רק את השפעתן על אינטראקציות אזרחותם של חברי אוכלוסיות אלה, אלא חושף את מעורבותה המדינית הניאו-וליברלית במרחב המקומי, חרף התפיסה כי זו האחורה יוצאה מהמרחב.

רשימת המקורות

- אורפז, אביבה (1988). דיוקנו של איש "השומר": בעקבות מכתביו של מנדר פורטוגלי. *קדדרה לתולדות ארץ ישראל ויישובה* 48, 89–73.
- ازולאי, אריאלה, ועדי אופיר (2007). *הפרדה, כPIPE, אלימות. תיאוריה וביקורת* 31 (חורף), 155–172.
- בנדרייהם, רעות (2016). *מבט מדרום: מעירית פיתוח להילאה אקו"יהודית, מחקר אתנוגרפי במקפה רמון*. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור" (חלק). אוניברסיטת בר-אילן בנגב.
- אלגזי, גדי (2006). *מטריקס בbijlun: ספר על Kapitalim kolonial biisrael shel yamino. תיאוריה וביקורת* 29 (סתיו), 92–173.
- גרמישי, אנטוניו ([1977] 2009). *על ההגמוניה מתוך 'מחברות הכלא'*. תל אביב: רסלינג.
- דורון, אברהם (2019). *הטייעון נגד השימוש במבחן/amcuis*. *ביחסון סוציאלי* 107, 9–24.
- הומינר רוזנבלום, אביעד (2022). *המעמד הפגיע בישראל, עובדים לא מוכרים ושכירים לא מוכרים*. דוח מחקר, קרן ברל צנלאסון.

יפתחאל, אורהן (2018). **עוצמה ואדמה, מאטנוקרטיה לאפרטהיד מזחלי בישדאל/פלסטין**. תל אביב: רסלינג.

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

MSGEB, חן, וטובי פנסטר (2014). **הזכות לעיר וاكتיביזם מרחבי: מהאל המוחאה בגין לויינסקי. המרחב הציבורי**, 8, 9–33.

נגר רון, סיגל (2022). **כתום זה האודום החדש: לאומיות דתית, אתנית ומגדר בשוק העבודה בדרכם לישראל. פוליטיקה, כתוב עת למדע המדינה, פוליטיקה וליחסים בינלאומיים**, 3, 203–233.

סטנדינג, גיא (2021). **הפרקראייט, המעודד המשוכן החדש**. בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, קו אודום.

פלד, יואב, וגרשון שפיר (2005). **מי הם ישראל? הדינמיקה של אזרחות מורכבת**. אוניברסיטת תل אביב: ההוצאה לאור.

קמף, אדריאנה (2019). **אזרחות היום: בין ניאו-ליברליזם לפופוליזם. סוציאולוגיה ישראלית** כ(1), 10–12.

פוקו, מישל (2003). **הטרוטופיה: על מוחבים 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*. Durhan 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 רעוטה רינה בנדוריום, אנטropולוגית, מרצה במחלקה ללימודים ובתchosמים במכילט ספר ובסמינר לסוציאולוגיה, תקשורת ומדע המדינה באוניברסיטה הפתוחה.
דוא"ל: reutbe@openu.ac.il