



לחלום את המקום מחדש

טיפול תחושת מקום בקרב בדואים באזור נחל אריכה באמצעות שיקום המרחב המדומיין

ג' סימון¹, נ' אבריאל-אבני^{1,2*}, ח' פדיה³, י' בלפר³

¹ מכללת סמינר הקיבוצים

² מרכז מדע ים המלח והערבה

³ המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת בן גוריון

* פרטי התקשורת: noa@adssc.org

ת ק צ י ר

תהליכי ההבניה של "תחושת המקום" בקרב בדואים בכפר בלתי מוכר בנגב נמצאים במוקד המחקר הנוכחי. המחקר תיעד תהליך שעוברת קבוצת בדואים בכפר לא מוכר בנגב בשיתוף עם ידידים יהודים. קבוצה זו החליטה לחרוג מכללי המשחק המוכרים, שבהם הבדואים ממלאים את תפקיד המדוכאים או הילידים המנושלים מזיכרונם ומזהותם, ובמקום זאת לבנות זהות חדשה המבוססת על תמהיל של הזהות הנוודית המסורתית אך מתנהלת מול סוגי שיה עכשוויים בחברה הישראלית והעולמית. ניתוח נרטיבי-פרשני של ראיונות עם מובילי התהליך השתמש במודל מרחב ומקום, המתאר את תפיסת המציאות כאינטראקציה בין המרחב הממשי, המרחב המדומיין והמרחב הסימבולי. הניתוח חשף כיצד פיתוח המרחב המדומיין – הכפר כמרכז שימור מסורת הרועים הבדואים – הוביל לשיקום המרחב הסימבולי ובעקבותיו לאיזון בתפיסת המרחב הממשי. תחושת המקום החדשה שנוצרה אפשרה לתושבים לבנות קשר בעל משמעות לאתר ההתיישבות שנכפה עליהם, ולפתח אחריות סביבתית וחברתית כלפיו. במקביל חשף ניתוח הראיונות את פוטנציאל ההשפעה של השותפים היהודים. להערכתנו, הבנה מעמיקה של תהליכים מסוג זה תאפשר הבניה של תהליכי התערבות יזומה בקרב קבוצות דומות. לנוכח העיונות ההולכת ומתפתחת בנגב בין המגזר היהודי לבין המגזר הבדואי, המחקר מכין את הקרקע ואת הכלים ליצירת מודלים דיאלוגיים של זהות יהודית ובדואית במרחב הדרום.

מילות מפתח:

תחושת מקום

בדואים

מודל מרחב ומקום

התערבות חברתית

Redreaming the place: fostering a sense of place in Aricha Valley through rehabilitation of the imaginary expanse

G. Simon¹, N. Avriel-Avni^{1,2*}, H. Pedaya³, I. Bulfer³

¹ Kibbutzim College, Israel

² Dead Sea and Arava Science Center, Israel

³ The History Department, Ben-Gurion University of the Negev, Israel

* Corresponding author: noa@adssc.org

ABSTRACT

The sedentarization of the Bedouin shepherds in the early 1980s led to the development of a sense of social and geographical alienation. Five years ago, a small group of Bedouins and Jews was assembled in order to give the unrecognized village of Aricha Valley a new identity. Narrative analysis of a series of in-depth interviews that were made with the Bedouin leaders used the theoretical framework of the Expanses Model, which perceives reality as a product of interactions between the actual, the imagined and the symbolic expanses. The analysis revealed that as the imagined expanse evolved – the dream of the village as an educational center of Bedouin desert culture – the Bedouin leaders approached the elders with a request for information about the shepherds' tradition, which was almost forgotten at this time. Thus, the symbolic expanse also began to expand. As a result, the actual expanse of the unrecognized settlement, which previously had a major and depressing presence in their lives, received a more balanced perspective. Their sense of place was strengthened and consequently their place identity became a more positive one. The analysis of the leaders' narratives addressed the potential of neo-colonialist effects of Jewish friends' involvement and indicated points where care must be taken. Understanding this case study of narrating identity formation can refine our ability to nurture a sense of place in people that are detached from the environment in which they grew up, and move, voluntarily or reluctantly, to new places.

Keywords:

Sense of place

Bedouins

The Expanses Model

Social intervention

במקום ובזמן ולהקשרים שונים. במרחב זה מבקשות קבוצות בעלות תפיסות של דו-קיום או של מודעות היסטורית או גאוגרפית סביבתית לתהליכי חורבן המתרחשים במרחב הישראלי, להציע דגמים של תיקון. מאמר זה מסכם מחקר שליווה במשך שנתיים התערבות של קבוצת יהודים ותמיכה ביוזמה להפיכתו של כפר בדואי "לא מוכר" (בהגדרה של מדינת ישראל) בדרום הארץ למרכז שימור מסורת. באמצעות ראינות עומק עם מובילי היוזמה ועם חברי הקבוצה המתערבת, מתואר השינוי שחל בתחושת המקום ומודגם כוחו של החלום הנרקם להשפיע עליה, בעוד התמיכה החיצונית מעודדת צמיחה פנימית של זהות עצמית ושל דמיון עצמי מחודש. מודל "מרחב-מקום" (פדיה, 2011) משמש לתיאור שינויים אלו, כאשר המציאות החדשה הנרקמת מתוארת כפרי של אינטראקציה דינמית בין המרחב הממשי, המרחב המדומיין והמרחב הסימבולי. השתקפויות של ההתערבות החיצונית בחלום הנרקם מתוארות במטרה לברר את הסיכונים ואת ההזדמנויות שהיא נושאת עמה.

המאמר מציע צוהר למבנה שעשוי להעלות שאלות וכיוונים לתיקון המרחב הישראלי, שקקשר ההתרחשות שלו הוא ב"מובלעת זמן-מקום". אין הכוונה להציע מצב אוטופי התקף לכל החברה הבדואית בארץ או להתעלם מכלל השאלות המהותיות והבוערות של החברה הבדואית כיום. במקום זאת מוצע לראותו כמקטע עשייה שמבקש להתרחב עוד ולהמשיך. אנחנו מציעים להסתכל על הניסיון כדגם לשינוי תודעה בכוחות משותפים של שני צדדים, שהקולקטיבים שלהם מעורבים בסכסוך או ביחסי מרות-אדנות או כיבוש.

1.1. החברה הבדואית בנגב: רקע היסטורי וחברתי

הסוגיה הבדואית בארץ היא סוגיה קשה ומורכבת. נכון לשנת 2009 מנתה אוכלוסיית הבדואים כ-184,000 איש ואישה, מתוכם כ-65,000 התגוררו ביישובי הפזורה ברחבי הנגב (אבו בדר וגוטליב, 2010). החוקרים נחלקים לגבי מועד הגעתם של הבדואים לנגב. יש הטוענים שהבדואים מתגוררים בנגב מאז המאה ה-7 לספירה וכי הגיעו עם הכיבוש הערבי של האזור (אלעארף בתוך: רודניצקי ואבו ראס, 2011). לעומתם יש חוקרים הטוענים שעם מותו של הסולטאן סולימאן המחוקק ב-1566, השתלטו הבדואים על הנגב (סואעד, 1982). אחרים סבורים שהשבטים הבדואים החיים היום בנגב הגיעו אליו רק בתחילת המאה ה-19, עם היחלשות השלטון הטורקי במרחב (יהל וחוב, 2013; שרון, 1964; Bailey, 1980; Kressel, 2003). קביעת מועד הגעתם של הבדואים לנגב קשורה למחלוקת שהתגלעה בשנים האחרונות, כאשר חלק מהחוקרים טוענים לזכותם של הבדואים על קרקעות בנגב מתוקף היותם שבטים ילידים (יפתחאל, 2013), ואילו חוקרים אחרים טוענים שהבדואים אינם אלא קבוצה אחת מני רבות שהתיישבה בנגב במהלך ההיסטוריה, ועל כן אין לייחס לה זכויות מיוחדות על הקרקעות (יהל וחוב, 2013). לזכותם אקדמי זה השלכות מכרעות על גורלן של משפחות בדואיות רבות בנגב.

מורכבות נוספת של סוגיית הקרקעות נוגעת ביחסים שבין הבדואים לבין עצמם. החל בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 החלו הבדואים להשתמש בקרקעות לצורך חקלאות, וערך הקרקעות הלך ועלה (בן ישראל, 2009). גם ההתעניינות הצינונית ביישוב הנגב תרמה

1. מבוא

"זמן החלום" (dreamtime) הוא אחד הנדבכים המרכזיים במיתולוגיה האבוריגינית באוסטרליה, והוא מתייחס לתקופה שבה נברא עולם ומלואו (צ'טוין, 2003). על פי אמונה זו, האדם והסביבה נתפסים כאחדות, כאשר האדם יכול לשוב בכל עת מההווה אל זמן הבריאה, לדאוג להמשך קיומה ואף להיות שותף לה בהליכה במרחב ובשירה המחודשת את הקשר אל החלום ואת הזהות שהוא מכונן. היכולת לרקום חלום מציעה אפשרות למהגרים שנותקו ממקומם והועברו לאזור זר, לשוב וליצור שורשים במקומם החדש, לטפח קשר חיובי למקום ולפתח אחריות כלפי מצבם האישי וכלפי סביבתם. במהלך ההיסטוריה מוכרים סיפורים רבים על קבוצות אנשים שחלמו מחדש את המקום שלהם ואף הגשימו את חלומם. הציר המרכזי בתהליכים אלו הוא בדרך כלל פנימי, כלומר הובלתם נעשית על ידי חברי הקבוצה ומנהיגיה. מצב זה עלול להיות שונה בקרב קבוצות שהיגרו בעל כורחן. במקרים רבים אלו קבוצות מוחלשות, ועל כן הן מתקשות למצוא בתוכן את המנהיגות שתוביל חלימה חדשה. במצבים כאלו ניתן לשאול אם התערבות מבחוץ עשויה לחולל תהליך פנימי של חלימת המקום ושל הגשמת החלום (Rapoport, 1975).

הקמת מדינת ישראל היא בחלקה תוצאה טבעית של תהליכי לאומיות שפקדו את אירופה החל מהמאה ה-19 ואשר היהודים היו שותפים להם, ובחלקה היא תוצר של הקאה והוקעה אנטישמית של אירופה את היהודי שלה. מאז הקמתה מתרחשים בה בו-זמנית תהליכים של כינון לאומיות, עיבוד גלות בת אלפי שנים ובהדרגה תהליכי כיבוש. אלו תהליכים המשיקים לתהליכים המתקיימים בעולם השלישי ולתהליכי קולוניאליזם. בשל המורכבות של תהליכי לאומיות בעם שחי אלפי שנים בנייתו מארץ, ויש אומרים גם משפה, תהליך הלאומיות הישראלי שונה מתהליכי לאומיות אחרים בעולם, אך גם דומה להם. בעוד תהליכי לאומיות הם בדרך כלל כאלה המבקשים בד בבד לכנס מצד אחד ולטהר מצד שני, הרי בישראליות היה תהליך עז יותר של "ריקון ורזון". תהליך זה התבטא בכל המישורים, מהבחירות בתחום השירה והאדריכלות ועד הנטייה לראות את מרחב האדמה בישראל כמרחב ריק הממתין לעם החוזר אל ארצו. היהודי ביקש להתמקם מחדש בארץ, כאשר בזיכרונו ההיסטורי הארוך חווה את עצמו כיליד שלה והעדיף להתעלם מתושבים אחרים החיים בה. כך התרחשה ונבנתה במהירות הבעיה של "ילידי הארץ", הערבים והבדואים (ארן וגורביץ, 1991; פדיה, 2008, 2011; רז-קרוצקי, 1993 א', ב').

נטיות אלה של "המרחב הריק של הזיכרון הרזה האוניברסלי" נחו פרקטיקות מרחוב ובניית גאוגרפיה היסטורית והיסטוריה גאוגרפית מחודשות. בד בבד עם היחס כלפי תושבי הארץ, הן הופעלו עם קום המדינה על קבוצות הגירה שונות שהגיעו משוללות זיכרון מהגולה ובעיקר מארצות האסלאם, והיו מושא לניתוב מניפולטיבי אל הדרום (שנהב, 2000).

ההגמוניה הובילה מהלכים ברוח זו מעבר להגדרות פוליטיות מפלגתיות אלה ואחרות. המציאות שנוצרה בעקבותיהם הונצחה בהדרגה עם העשורים החולפים, והפכה לכזאת שגופים פוליטיים מסוימים בשמאל מתנערים ממנה, ואחרים בימין מנציחים ומחזקים אותה. כתוצאה מכך המרחב בישראל משוסע לקטעי מגזרים, למובלעות

מחוץ להן הוגדרו כ"יישוב לא מוכר" ("פזורה", בפי הבדואים). מטרת מדיניות הממשלה הייתה להעביר את כל אוכלוסיית הבדואים לעיירות, ולכן תושבי היישובים הלא מוכרים לא זכו לשירותי חינוך ורווחה ולא קיבלו היתרי בנייה, כך שכל בנייה שנעשתה בעקבות הגידול הטבעי, הוגדרה כבנייה בלתי חוקית. בעיות החינוך והרווחה וסוגיית הקרקעות הלא מוגדרות בחוק הביאו לשינוי במדיניות הממשלה, ומשנת 2000 מנסה הממשלה בשיתוף התושבים הבדואים ביישובים להגיע להסדר המקובל על כל הצדדים (רודניצקי ואבו ראס, 2011).

בשנת 2004 הוקמה המועצה האזורית אבו-בסמה, המאגדת כ-16,000 מתושבי הכפרים הלא מוכרים ומאפשרת את ההכרה בכפרים אלו. כפרים שלא נכללים בתוך המועצה האזורית אבו בסמה, כלולים במועצות האזוריות אשכול, בני שמעון ורמת הנגב, וזוכים לקבל את שירותיהן (רודניצקי ואבו ראס, 2011). בשנת 2012 חולקה המועצה האזורית אבו בסמה לשתי מועצות אזוריות: נווה מדבר, האחראית ליישובי הבדואים, מוכרים ושאינם מוכרים, מדרום לכביש 25 (באר שבע-דימונה) ואל קסום, האחראית ליישובי הבדואים מצפון לכביש זה. בשנת 2008 הוקמה מטעם הממשלה (משרד השיכון), ועדה בראשות השופט בדימוס אליעזר גולדברג לבחינת הסוגיות המורכבות והסבוכות הקשורות בחברה הבדואית. הוועדה התייחסה לטענות הבדואים, וניסתה להגיע לפתרון שיבטא הכרה בצורכייהם תוך שמירה על חוקי המדינה ועל צרכיה. יישום מסקנות הוועדה מתעכב עד היום, ואף זכה לביקורת חריפה מהשופט גולדברג עצמו (רודניצקי ואבו ראס, 2011).

במציאות כזו, של חוסר ודאות והדרה, יש קושי גדול לחלום או לדמיין מציאות אחרת, טובה יותר. פדיה (2011) מעלה בספרה "מרחב ומקום" את הקושי לסגת ממרחב מדומיין ואת הקושי לשחזר מרחב שהודר ולהפנים אותו מחדש אל המקום. במושגים לאקאניאניים¹, זהו ניסיון לחבר מחדש את רשת המסמנים בין ממשי, מדומיין וסימבולי, להדק שוב את נקודות הכפתור² שנקרעו, ולעצור תהליך "פסיכוטי" (2011).

1. ז'ק לאקאן (1901–1981) פסיכואנליטיקן פריזאי. החלוקה המשולשת לממשי, מדומיין וסימבולי שאולה ממילון המונחים שלו והיא יסודית בתורתו. המדומיין והסימבולי הם במידה מסוימת צמד המציין ניגוד ותלות הדדית. "הדמיני הוא הסדר של ההשקפות-במראה, ההזדהויות ויחסי הגומלין. זהו אותו ממד של החוויה שבו היחיד חותר לא רק בפשטות לרצות את האחר, אלא להמס את אחרותו על ידי שהוא הנפך לבן דמותו. באמצעות הדמיני חוזר היחיד על תהליכי ההזדהות המקוריים אשר עיצבו את האני שלו ומחזק אותם תוך יחסיו עם העולם החיצוני של האנשים והדברים. הדמיני הנו במה לניסיון הדלוזיוני הנואש להיות ולהיות 'מה שהנו' על ידי שהוא הולך וצובר לעצמו עוד ועוד מקרים של 'זהה ל-', 'דומה-ל' ושל שכפול [...] [הממשי] לא משנה לאילו זעזועים הוא נתון, הוא תמיד ובכל מקרה במקומו [...] הממשי הוא זה המצוי מחוץ לתהליך הסמלי, וניתן למוצאו הן בעולם הנפשי והן בעולם החומרי" (לאקאן, 2005, עמ' 100–102). הסימבולי מתקיים במרחב החברתי-תרבותי ובשפה. הקיום ברובד הסימבולי נקשר כבר בבסיסו למושג החוק, ובאופן ספציפי יותר – למה שמכנה לאקאן "שם האב" כ"סמל הסמכות המחוקקת והמענישה כאחת" (לאקאן, 2005, עמ' 116; אונס, 2005, עמ' 231–232). שימוש במונחים אלה בתחום המרחבי הכולל מוצע על ידי פדיה בספרה "מרחב-מקום" (2011), ויתואר להלן בגוף המאמר.

2. לאקאן כינה את נקודות החיבור בין המסמן למסומן point de caption (נקודת כפתור). היינו האגידה יחידו שמשמשת את הסדר כולו, לא על ידי אכיפה מלאכותית של זהות בין אובייקטים ומצבים שונים אלא בשימוש יחידו של כפתור בלולאה. בריהוט נקודת הכפתור משמשת אף כעוגן לכורסה בכללותה.

לביקוש לקרקעות (ברסלבסקי, 1946), שהגיע לשיאו בשנות הארבעים של המאה ה-20 (פורת, 2000). ביקוש זה גרם להרחבת מעגל קוני הקרקעות גם מעבר לשייחים הבדואים ולמכירה של קרקעות בדואיות רבות. כתוצאה מכך התחיל להיווצר מתח שפגע בלכידותם של השבטים הבדואים (בן ישראל, 2009).

הקמת המדינה בשנת 1948 היא "קו פרשת המים" ביחסים בין המדינה לבין הבדואים בנגב. המדינה הצעירה עשתה כל מאמץ לאכוף את שלטונה על המרחב הבדואי. בדואים שגילו התנגדות ברחו או סולקו למצריים (זיוון, 1992), ואלה שנשארו אולצו להתכנס לאזור "הסיג" (במובן: המוגבל) שהגדירה להם המדינה במשולש שבין באר שבע, ערד ודימונה. הסיג משתרע על פני 1.5 מיליון דונם, כ-10% מהשטח שבו נדדו הבדואים בשנים שלפני קום המדינה. כל הבדואים באזור הסיג קיבלו תעודות זהות ישראליות בשנת 1954. משנת 1948 ועד שנת 1966 הוגדר אזור הסיג כשטח צבאי, והיציאה או הכניסה לאזור הייתה מותנית באישור הצבא והשייחים שמונו מטעם הממשל הצבאי (מרקס, 1974). מגבלות אלו פגעו בתחושת העצמאות של הבדואים וביכולתם לנוע עם עדרי הצאן לשטחי המרעה השונים לפי זמינותם (בן ישראל, 2009). תקופה זו צרבה בתודעתם של הבדואים תחושות ניכור (אל עטונה, בתוך: בן ישראל, 2009), ואף יש המכנים אותה ה"נכבה הבדואית" (אבו רביעה, 2005). כינוי זה מכיל את שעבר על הבדואים כחלק מכלל האוכלוסייה הערבית.

בשנת 1966 הסתיימה תקופת הממשל הצבאי, והלחץ על האוכלוסייה פחת. בשנים שבין 1966 לבין 1980 יזמה ממשלת ישראל בנייה של שבע עיירות בדוויות. הראשונה היא תל שבע שבנייתה החלה ב-1966 (בן ישראל, 2009), והאחרונה היא לקיה שבנייתה הסתיימה בשנת 1990 (רודניצקי ואבו ראס, 2011). שאר העיירות הן חורה, כסיפה, ערערה בנגב, שגב-שלום ורהט, המכילה את האוכלוסייה הגדולה ביותר ומוכרת כעיר (בסוף שנת 2008 מנתה אוכלוסיית רהט כ-44,000 נפשות). בניית העיירות נועדה לקלוט את כל האוכלוסייה הבדואית הכפרית ששכנה באזור הסיג. בתל שבע נבנו שיכונים אחידים בעלי דירות אחידות הצמודות זו לזו, על מנת ליצור עירוב בין השבטים השונים. ניסיון זה נחל כישלון חרוץ, ובעיירות האחרות גובש מודל יישובי שבו השבט מקבל מגרש שעליו בונה כל אחד את ביתו (בן ישראל, 2009).

למרות המאמצים לתיקון הכשלים שנעשו בתל שבע, עדיין נותרו בעיות בתהליך העיור (בן דוד, 2004):

- בעיית היישוב – אי-הלימה בין אופי היישוב כנקודת קבע לבין תכונות האוכלוסייה ותרבותה.
- בעיית הקרקעות – אי-הסדרת שאלת הבעלות על קרקעות הבדואים הפך אותן שלא במתכוון לסוגיה של קרקעות מריבה בין משפחות בדואיות, המונעת פיתוח אזורי ויישובי בעיירות וסביבן.
- בעיות כלכליות – אופי החיים העירוני גרם לעלות גבוהה יותר של סל הצריכה. ההתקבעות במקום אחד אילצה את הבדואים לנטוש או לצמצם מאוד את מקור תעסוקתם המסורתית, המרעה, מבלי שנבנתה תשתית לתעסוקה חלופית.

עם השלמת המעבר לעיירות נוצרו שתי מערכות התייחסות של השלטון: העיירות הוגדרו כ"יישוב מוכר", ואילו אזורי התיישובות

את הסיכונים ואת ההזדמנויות שהיא נושאת עמה. מה שאנו מכנים כאן "חלימה מחדש", פונה בראש ובראשונה אל המרחב, וממנו שוב אל המקום.

1.3. תחושת מקום

"תחושת מקום" (sense of place) או "תחושת קשר למקום" (place attachment) הם מונחים קרובים המתארים קשר המתפתח באדם או בקבוצה כלפי אתר גאוגרפי סתמי, באופן ההופך אותו לבעל משמעות עבורם. האתר הגאוגרפי הופך ל"מקום" (Altman and Low, 1992), ולעיתים קרובות ל"מקום לגור בו" (Malpas, 1999, 2007). המונח מתייחס בעיקר לקשר רגשי, אבל גם לקשר קוגניטיבי (ידע, מחשבות ואמונות) ולקשר פרקטי (התנהגות ופעולה), שיש לאדם או לקבוצה כלפי מקום המגורים שלהם (Altman and Low, 1992; Buttner, 1993; Kyle and Chick, 2007; Manzo, 2003, 2005). ציונית (2003) מגדיר "מקום" כמרחב-משמעות. המשמעות הניתנת למקום היא רחבה וכוללת, וכוללת בתוכה תחושות, קוגניציות, רגשות, התנהגויות, פעולות, אמונות, ואף אידאולוגיה, מוסר, סגנונות, טעמים ואופנות. עם זאת כל המרכיבים הללו תלויים בהימצאותו של מרחב פיזי, ביולוגי וחומרי.

תחושת מקום נוצרת בדרך כלל כאשר האדם מתגורר באתר לאורך שנים רבות ואף צופה להמשיך ולהתגורר בו בעתיד (Altman and Low, 1992; Mesch and Manor, 1998). ההשתייכות לקהילה וקשרים משפחתיים ארוכי שנים נמצאו כתורמים לחיזוק הקשר למקום (Hay, 1998). מיתוסים, ריטואלים ומרכיבים סימבוליים נוספים נבנים במשך שנים ארוכות וקושרים את האתר הגאוגרפי לתודעתו של המתגורר (Relph, 1976). תחושת מקום היא תוצר של בנייה ושל עיצוב המרחב על מנת להתאימו למגורים (בן ישראל, 1995; Ingold, 2009). אדם חש קשר למקום כאשר הוא יכול להביא לידי מימוש את החשיבה ההתגוררתית (dwelling thinking) המוטבעת בו כיצור אנושי, ועל ידי כך להביא גם לידי ביטוי את מהותו האישית (Heidegger, 1977).

תחושת הקשר למקום עלולה להיפגע במציאות שבה בני אדם מנותקים ממקום מגוריהם – מאונס או מרצון. במקרים כאלו עלולה להתפתח תחושת ניכור למקום החדש, כאשר המציאות בו נתפסת כמדכאת וכנחותה, למשל כאשר הזהות המיוחסת לו היא של עיירת פיתוח, של כפר לא מוכר או של שכונה ענייה ומוכת אלימות. תחושת הניכור הנבנית במהגר עלולה להוביל להזנחת הסביבה החברתית והביו-פיזית. בד בבד עלולה גם הזהות האישית של המהגר להיפגע, כיוון שהאופן שבו אנשים תופסים את עצמם קשור לאופן שבו הם תופסים את המציאות שהם חיים בה (Hauge, 2007; Kliot, 1986). על פי מערכת המושגים שמתארת פדיה (2011) (ראו להלן בפרק 1.4 על מודל מרחב-מקום), "המקום" העירום, כלומר בחינת ה"דבר כשלעצמו", מתפקד כסוג של הפשטה, כטיפוס מושלם של מיקום ניטרלי, אף כי תפיסה של מרחב פיזי חסרת פרשנות אינה אפשרית בדרך כלל. מעולם – אפילו לא בשאיפות לדיוק קרטוגרפי של המאות ה-18 וה-19 – לא היה מרחב חסר מטענים שכזה. "מרחב" כמערכת מטענים סימבולית (היינו הערכים המזוהים אתו והזהות המתגבשת סביב שהות ופעילות בו בתודעה הציונית כ"ארץ מולדת" או "ארץ

במרחב הישראלי. דגם זה יכול לפעול בעוד מישורים. הנקודה העיקרית שהמאמר מבקש להדגים היא אפשרות דו-קיום בין שני צדדי מגזר או קונפליקט, ואת ההיתכנות של כינון מרחב מחדש בעקבות ההעזה לחלום.³ תהליך זה יכול לפעול בהקשרים שונים של פריפריה: יהודי המזרח, יהודים וערבים בגדה, יהודים ובדואים בדרום.

1.2. זמן החלום כהשראה לדמיון מחדש

ההשראה לרעיון הדמיון המחודש של המרחב כבסיס לעיגונו כמקום, נפתחת כאן בהשראת המיתוס האברוג'יני של זמן החלום:

We are part of the Dreaming. We have been in the Dreaming for a long time before we are born on this earth and we will return to this vast landscape at the end of our days. It provides for us during our time on earth, a place to heal, to restore purpose and hope, and to continue our destiny (Milroy, 2008, p. 414).

הטיעון שאנו פורסים כאן הוא שלדמיון מקום מחדש יכול לברוא אותו ולכונן אותו מחדש על ידי מי שחי בו בתודעת תלישות, פליטות או הגירה פנימית כפויה. המורכבות שבתוך הסיטואציה הישראלית היא שמתוך המיקום של אדם כאזרח ישראלי השותף לתפיסה הציונית, מתפצלות עמדות שונות המבקשות – שלא מתוך יוהרה קולוניאליסטית – ליצור תיקון במובלעות של "גלות", פליטות והגירה של קבוצות תושבים ותיקות. קבוצות המעורבות באופן זה מוצאות את מקומן תרתי משמע – הן במערך הנוכחי של הישראליות וברשת האקולוגית-גלובלית, והן בתודעה ובזהות העצמית שעברה תהליך מורכב של נוודות-למחצה. נוודות-למחצה משמעה כאן מצב של מגורים ארוכי-טווח במקום מוגדר במקום התנועה המחזורית על פני המסלול המוכר של תנועה ועצירה. עבור חברה בעלת מסורת נוודות קיבעון כזה במיקום הוא סוג של התקה מצורת החיים המסורתית שניתן לכנותה "גלות" – היפוך משמעות עבור חברה יושבנית (סדנטרית) הנאלצת לנוע אל מקום זר. כעת נעשה גישוש מחדש אחר הקואורדינטות הפנימיות והחיצוניות שמכוננות את הזהות של קבוצות אלה.

מודל "מרחב-מקום" (פדיה, 2011) שנתאר להלן, משמש במחקר הנוכחי לא רק ככלי אנליטי לניתוח סיטואציה במציאות, אלא גם ככלי מחשבה קונסטרוקטיבי ליצירה מחדש של מרחב בונה ומכיל באמצעות תיקון הזיקות במרחב שבין הממשי, המדומיין והסימבולי.

יישום מבנה חשיבה זה לפרקסיס נעשה לראשונה בפרויקט זה ובמאמר הנוכחי, כאשר המציאות החדשה הנרקמת מתוארת כפרי של אינטראקציה דינמית בין המרחב הממשי, המרחב המדומיין והמרחב הסימבולי. השתקפויות של ההתערבות החיצונית מתוארות באמצעות הממד שנכנה אותו "ממד החלימה היוצרת". בממד זה החלום הנרקם הוא חזון על אודות המציאות, הבוקע מן המרחב הסימבולי ומבקש לשוב ולהתמקם במציאות. השתקפויות אלה מתוארות במטרה לברר

3. אשר לכינון דו-קיום קודם כול בתוך הליך מחשבה, ראו פדיה, 2011; שנהב, Raz-Karkotzkin, 2007; 2010.

היבטים של טראומה או השלכות קטסטרופליות יותר של מפוני גוש קטיף אינם נידונים במחקרים המצוינים לעיל, אף כי השלכותיהם מהדהדות בימים אלה. אולם הנחת העבודה היא שבהתאם לטיעון של פדיה (2012), הנסיגה הקשה ביותר היא ממרחב מדומיין, שכן היא דורשת מן הזהות התלושה לייצר את המרחב האבוד ואת חלופותיו באופן מאולץ. הניגוד שבין המקרים הוא בהבדל שבין הטראומה של המתח בין מרחב מדומיין וסימבולי מנותן לבין אכיפת יושבנות (סדנטריות) על התודעה הנומדית.

במאמר זה אנחנו מתייחסים למונח "מציאות" בהקשר לתחושת המקום, כלומר לסיפור שהאדם מספר לעצמו על מקום מגוריו. ההערכה היא ששינוי הסיפור לאופטימי ולחיובי, או חלימתו מחדש, עשוי לחזק את הקשר של המהגר למקום. את הכלים לחולל שינוי בסיפור ה"מציאות" בחרנו לתאר באמצעות מודל "מרחב-מקום".

1.4. מודל "מרחב-מקום": הממשי, הסימבולי והמדומיין

פדיה (2011) הציעה מודל לתיאור המציאות או המקום כאינטראקציה בין המרחבים: הממשי, המדומיין והסימבולי. היא משתמשת בהבחנות של לאקאן על אודות האבחנה בין מישורי מציאות בפסיכואנליזה, ומיישמת אותן גם על קריאת המרחב החיצוני. השילוב בין המרחבים השונים, במינון ובתהילה הייחודי לכל מקרה, הם הנותנים לאתר גאוגרפי את המשמעות המיוחדת לו והופכים אותו ל"מקום".

שלושת המרחבים המרכיבים את המציאות מאופיינים כך:

המרחב הממשי: מרחב זה מתייחס למכלול התנאים הפיזיים, החומריים והאקולוגיים של מקום וגוף. מרחב זה, על פי הגדרתו, מנותק וערום מכל תפיסה או פרשנות, ועל כן כמעט שאינו מתקיים בתודעה בצורתו זו.⁴ עם זאת הוא נמצא באינטראקציה עם שאר המרחבים, ועל כן משפיע על תפיסת המציאות.

המרחב המדומיין: זהו המרחב שבו התנאים הפיזיים נבנים בדמיון ומקבלים משמעות. במרחב זה בא לידי ביטוי הממד הערכי והתרבותי של החברה, ובלשונו של פדיה: "תחום הפנטזיות של התרבות אודות עצמה". זהו האתר הגאוגרפי, כפי שהוא מוצא ביטוי במדיה (הייצוג הא-טריטוריאלי): "זהו גם המקום ממנו הורחקת אליו אתה שואף לחזור, גם אם ובעיקר אם מעולם לא היית בו" (עמ' 31).

המרחב הסימבולי: מרחב זה הוא מערכת האמונות והסמלים המשויכים למקום. מרחב זה כולל נרטיב-על, החורג מהמציאות אך מקנה משמעות וסדר עמוקים לקיום. זהו גם המרחב שבו מקום או אתר גאוגרפי כלשהו, ברבדיו הממשיים או גם המדומיניים, עובר תהליך של הסמלה המאפשר לו להתקיים כישות עצמאית במנותק מהרוב הממשי.

מודל מרחב-מקום מאפשר לנתח את תמהיל המרחבים (הממשי, הסימבולי, והמדומיין) ואת החפיפות, ההזנות והקשרים ביניהם, אשר יוצרים את תפיסת המציאות הקונקרטית. ההנחה היא שמציאות

יעוד" משתתף באופן אורגני בהבניית ה"מקום" כבעל אופי כזה ולא אחר. מקום יכול לפעמים לחפוף לכל מאווייו של המרחב. זוהי בדרך כלל הפריווילגיה של ההגמוניה, של השילוב בין כוח וידע החולשים על משאבי הקיום והזיכרון. מנגד, הקשר נוסף שבו מרחב יכול לחפוף למקום, הוא בעולם המיתי, הילידי והשבטי.

מניפולציות מיקום היא תמיד גם אילוץ ניתוב מרחב לתוך מקום. אחת המשמעותיות העיקריות של ניתוב הגירה ומגורים היא חיסול רוח המקום. חיסול המרחב כנשמת המקום הוא המצב שבו החלקים הופכים לשברים, והשלם מוכחש או מודחק. הדיבור על השלם המנותק ממרכיביו מסתכן בהאשמה של מהותנות. השבר מצלם את השלם באופן שאיננו ידוע לו, באופן שבו הוא לעולם אינו יכול לתפוס את עצמו. השבר מרשיע את השלם. למיקום זה תפקיד מרכזי בנהייה אחרי מרחב מדומיין, שבין היתר יש לו משקל בהדתה מוגברת (פדיה, 2011). הוט ולליברט רודמן (Huot and Laliberte Rudman, 2010) מצביעות על הקשר בין הישגים בעבודה, מקום וזהות אישית. מהגרים המוצאים את עצמם במקום חדש, מתקשים ליישם את יכולותיהם במסגרת משלה היד הקודם שלהם וליצור מחדש את השגרה ואת החיבור החברתי הנדרש לתחושת קשר למקום.

שמאי וחוב' (2011) אפיינו את מרכיבי תחושת המקום בקרב מפונים מגוש קטיף, והבחינו בין מרכיבים קבועים כמו הנוף והסביבה הפיזית לבין מרכיבים משתנים-חברתיים הכוללים זיקה למשפחה, לקהילה ולתפיסות אידאולוגיות. בראיונות שערכו שנל וחוב' (2011) בקרב המפונים נמצא כי ההחלטה הממשלתית על פינוי גוש קטיף גרמה לתחושת בגידה בקרב התושבים, אשר עד העקירה חשו כשליחי המדינה וכמבצעי מדיניות הממשלה. מפוני גוש קטיף ציינו תחושות של אובדן פיזי, פסיכולוגי, חברתי וקהילתי. הקושי הגדול ביותר היה של מפונים-עולים, שעברו בהצלחה תהליך של הגירה מרצון מארץ מולדתם, כולל התמודדות עם קשיי קליטה בארץ החדשה הכרוכים בלמידת שפה חדשה ובהסתגלות להרגלים לא מוכרים. בפינוי מגוש קטיף נאלצו העולים להתמודד עם חוויית הגירה קיצונית פחות, אך כפויה (לוזון וחוב', 2011). המרכיבים החברתיים היו בעלי משמעות רבה ביצירת תחושת קשר למקום החדש. בורנשטיין-אריאל (2011) מראה שמפונים ששמרו על אוריינטציה קהילתית ראו באתר החדש מרחב הממשיך את המקום שממנו פונו. קבוצת המפונים ששמרו על מסגרת קהילתית, דוגמת הקבוצות של עצמונה ושל נצרים, הצליחו להתארגן ולהיאבק בקבוצה על מנת להשיג את מילוי צורכיהם. לעומתם מפונים שלא פעלו במסגרת קהילה חוו משבר משמעותי במעבר. על פי בורנשטיין-אריאל, גם לאחר שש שנים לא פיתחו המפונים קשר למקום החדש. ההסברים שניתנו היו שהאתר החדש אינו דומה פיזית לגוש קטיף, ושמיקומו נקבע על ידי הרשויות ולא על ידי המתיישבים. חלק מהמפונים שמרו על הקשר למקום הקודם, אולם קשר זה איבד את הממד הפיזי והפך לפסיכולוגי ולמופשט. עם זאת ממצאי מחקרם של ארנון וחוב' (2011) מצביעים על כך שהיכולת של מפוני גוש קטיף להתמודד עם המציאות החדשה נבעה דווקא משימור תחושת הקשר למקום המגורים הקודם. ההקשרים האידאולוגי, הקהילתי והאישי, היו מקור לחוזק אישי וחברתי, גם לאחר שהמקור שלהם נותק.

4. הממשי הוא חמקני ביותר למרות פשטותם-לכאורה של התנאים החומריים הישירים כמו מישוש, המצב מבלבל עוד יותר מאחר שהמרחבים השונים מגיעים לנקודות השקה במרחב הקונקרטי, לעיתים ללא מיצוע בין המטענים שלהם.

להשלים מידע חסר. באחד המקרים עורר הריאיון הראשוני התלהבות רבה אצל המרואיין. בעקבות זאת התקיימו שני סיורים רכובים, אחד מהם בן יומיים, אל מחוזות ילדותו. במהלך הראיונות התבקשו חברי הקבוצה לספר על שלוש תקופות בחייהם: תקופת הילדות-נעורים אשר בה חיו עדיין כרועים-נוודים במרחב הרעיה של השבט; תקופת ההתקבעות והחיים בכפר עד היום; וכיצד הם רואים כיום בעיני רוחם את העתיד בכפר. במהלך המחקר נוצר קשר חברי בין החוקרים לבין המרואיינים, והחוקרים הוזמנו להשתתף באירועים חברתיים בכפר. קשר זה סייע בחשיפה של רבדים נוספים בתפיסת המציאות של המרואיינים. שפת הראיונות הייתה עברית, ומכיוון ששפה זו אינה שגורה על בוריה אצל כל המרואיינים, היא הייתה בבחינת מגבלה. גורם מגביל נוסף הוא העובדה שתושבי הכפר מצויים בקונפליקט מתמשך מול רשויות המדינה בעניין הלגיטימיות של מקום הכפר. ייתכן שקונפליקט זה השפיע על האופן שבו הוצגו חלק מהסיפורים של התושבים בפני המראיינים, שנתפסו במידה מסוימת כנציגי חברת הרוב.

כל הראיונות הוקלטו, תומללו ונותחו בגישה של ניתוח תוכן פרשני, תוך שימת לב למגבלות שלעיל. עובדות היסטוריות שהעלו המרואיינים נבדקו באמצעות הצלבה עם מקורות מידע נוספים: מחקרים ומידע מהרשויות המטפלות ביישוב הבדואים.

מידע נוסף נאסף באמצעות ראיונות עם חברים מובילים בקבוצת היהודים שתמכה לאורך כל התקופה ביוזמה בכפר. כאן המקום להזכיר שאחת מהחוקרות הייתה חברה בקבוצת החברים התומכים, ומבחינה זו למחקר יש מאפיינים מסוימים של מחקר עצמי.

3. ממצאים

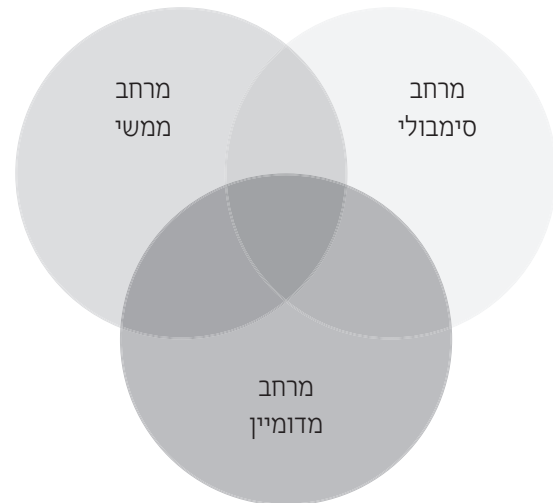
3.1. מחברת רועים להתקבעות בנחל אריכה – ע'ר (התחליף)

3.1.1. יצירת כפר לא מוכר

ריכוז האוהלים בנחל אריכה הוא הכפר הבדואי הלא מוכר הדרומי ביותר בהר הנגב. היישוב נוצר בסוף שנות השבעים. עד אז קיימו תושביו אורח חיים נוודי למחצה במשך קרוב למאתיים שנים (Kressel et al., 1991). על פי תושבי הכפר, מרחב הרעיה שלהם השתרע בעבר בין באר שבע לערבה ולנחל פארן, וכלל כמה מאות ק"מ מרובעים. בסוף שנות השבעים וראשית שנות השמונים, עם החזרת סיני לידי המצרים והפיכת רוב מרחבי הנגב לשטחי אימונים או שמורות טבע, נאלצו שלוש החמולות המרכיבות את הכפר להפסיק את הנדידה העונתית ולהתיישב בשולי שטח הרעיה שלהן.

לדברי ע', חמולת אלעביס התיישבה ראשונה בנחל אריכה. מרחב הרעיה של בני החמולה השתרע בין הערבה לירוחם, אולם בסוף שנות השבעים, בשל רצף שנות בצורת, הם נאלצו לנדוד לכיוון בקעת באר שבע. בדרך איבדו מספר רב של כבשים, ולכן חזרו והתיישבו בנחל. בני המשפחה הקימו את אוהליהם באפיק הנחל, באזור הטרסות הביזנטיות העתיקות. זמן קצר אחר כך, כאשר גם חמולת חריינק הגיעה למקום, נאלצו אלעביס להעביר את אוהליהם למעלה הנחל, מקום שבו השיפועים חדים ונוחים פחות להתיישבות. הקשר של חמולת חריינק לנחל אריכה נבע מחקלאות עונתית שקיימו שם לאורך שנים, ואשר על כן נחשב המקום כשייך להם.

המורכבת מאינטראקציה מאוזנת של שלושת המרחבים (איור 1), יוצרת תחושת מקום בריאה:



איור 1: שלושת המרחבים התודעתיים המרכיבים את תפיסת המציאות ותחושת מקום. על פי מודל מרחב-מקום (פדיה, 2011)

ניתוח התמהיל הייחודי לפרט ולקבוצה מאפשר אפוא מעקב אחרי התפתחותה של תחושת המקום בקרב מהגרים. אם נחזור למקרה של מפוני גוש קטיף, נמצא שרוב החוקרים לא התייחסו לסוגיית המרחב המדומיין והסימבולי של הגאולה, המסבכת, מעמיקה וממלכדת את התהליך של פינוי או של נסיגה. לעומת זאת פדיה (2011) מצביעה באמצעות מודל זה על הקושי לסגת ממרחב מדומיין, ובעבודות עכשוויות מצביעה על הזיקה בין הפינוי מגוש קטיף לבין עליית ההתייחסות להר הבית. כלומר הפיצול בין מרחבי מקום ממשי, מדומיין וסימבולי והכאב הובילו ישירות להגברת האחיזה במרחב המקודד סימבולית.⁵ האיון של פן מרחבי אחד משפיע על המרחבים האחרים במתיחת גבולות המדומיין או בהיצמדות מוגזמת אל הקונקרטי. תהליך כזה מספק משמעות לתיאור כמתרחש במסגרות של הגירה או גירוש. בתיאור המקרה של נחל אריכה הוא ישמש גם כמערכת קואורדינטות להבנת התהליך היוזם ההופכי, של השבת הזהות לאחר שזו איבדה את האיון בין המרחבים השונים.

2. שיטת המחקר

המידע על תפיסת המציאות בנחל אריכה ועל השינויים שחלו בה בשנים האחרונות, נאסף בעזרת ראיונות עומק עם שישה גברים, תושבי הכפר, שהובילו בשנים 2012–2014 יוזמה להפיכת הכפר למרכז לשימור מסורת הרועים. הראיונות התקיימו במקומות ובהרכבים שונים. חלקם התקיימו ביחידות, באוהלו של המרואיין, ולעיתים הצטרפו אליו חברים אחרים מהקבוצה. לרוב חזרנו כמה פעמים אל אותו מרואיין על מנת

5. ראו פדיה, 2011, עמ' 86–90 לדוגמה עבור המרחב הדתי-לאומי: "אולם לאחר שהאדמה גופה הפכה להיות המדיום שעליו הוטען האלוהי, מדיום שריכך את היעדר האלוהי, ואם כן נתפס כקודש עצמו, הרי שהנסיגה ממנה עלולה לפעור שוב חור במערכת ולגרום שוב להתפרצות השאלה לאן להתיק את האנרגיות של דת, שהמוקד של אקסטזת הקדושה שלה דעך".

ממושכת במבוגרים והתנסות הדרגתית במלאכה לדברי ס' הרי שעתה נחשבו למיותרות והחלו להישכח. עובדה זו בולטת בסדנאות מסורת שמעבירים התושבים כיום לתיירים. לדוגמה בסדנת גז עזים שהתקיימה בקיץ 2014, העידה על עצמה ע', אישה כבת 60, שלא עבדה במלאכות האלו כבר שלושים שנים. לדבריה, הנשים הצעירות בכפר לא יודעות כיצד לשזור חוטים מצמר ואיך לארוג. דוגמה אחרת עלתה כאשר ס' נשאל על אודות קבר השיח' בנחל חווה. ס' התקשה לזכור מי קבור שם ומה הסיפור הקשור לקבר, ורק זכר שמדובר במקום בעל כוחות מאגיים. לבסוף ויתר וציין שיצטרך לשאול את אמו. כך גם פ', שהודה שאינו זוכר את מנהגי המשפט הבדואי ויצטרך לשאול את אביו. הקטיעה של העברת מסורת הרועים גרמה לכך שנושאי זכר המלאכות, המסורות והסיפורים – דור ההורים והדור של בני ה-30–40 שגדלו והתבגרו כרועים נוודים – החלו לחוש שהידע שבידיהם חסר ערך, והם נאלצו להתאים את עצמם למציאות החדשה. בשיחה שהתקיימה עם ע' הוא סיפר על חיפוש העבודה באילת, אחרי שמשפחתו התיישבה בכפר:

פעם הייתי עם הגמלים [...] אמרתי לו [לחבר שלי] תשמע: אנחנו צריכים ללכת לשמה לאילת. לא יודע איפה זה אילת. יודע שיש שם, אבל לא ידעתי. אנחנו נלך ונלמד. אומר לי "בסדר". כל פעם [ש]אומר לי: "בסדר. צריך ללכת". אבא שלו אומר: "מה אתה תלך? יהרגו אותך!".

מול חברה מודרנית הדורשת השכלה פורמלית ושליטה בטכנולוגיות מתקדמות ומול דור צעיר החש שכל הידע הנדרש ניתן לו בבתי הספר, חשו בעלי הידע המסורתי, ברובם אנאלפביתים, נחותים:

כן. זה החיים בשטח. בטח. מה חסר?! [היום] אני עובד גם מזה וגם מזה. יעני, לא אכפת לי. איפה יש, עובד [...] כן. איפה יש שירותים? שירותים! תעבוד! לא חושב על משהו עבודה. אני חושב שאני אתאבד [...] תמות! אתה לא תמות. אתה ככה יצחקו עליך, אין לך [...]. אתה תלך לבקש שקל או שאתה תעבוד [...]. זה הכבוד, זה הכסף. ככה, יש אנשים מהחרא עושים כסף.

הידע ומיומנויות השטח שרכש ע' עד גיל 18 הפכו עתה לבלתי רלוונטיים, וסוג העבודה היחיד שהיה פתוח לפניו, ניתב אותו לתחתית המדרג החברתי בחברה הישראלית. משמעות החיים המודרניים הייתה עבורו גם איבוד הזהות:

עכשיו – אנשים בטבע אחר, הכול מודרני, הכול יעני יש אנשים אומרים – הוא ישנה את השם שלו, נראה לו משהו אחר, משהו מודרני.

במהלך הראיונות נראה היה לעיתים כאילו הבדואים אימצו נקודת מבט חיצונית על עצמם:

[...] הבדואי המוח שלו קטן, הוא מתעצבן מהר, הוא לא חושב הרבה, באמת, הוא לא חושב. אם באת וקיללת אותו, פעם הגמל שלך הרביץ לגמל שלו, הוא מתעצבן בדבר שלא צריך להתעצבן. זה דבר לא טוב (ע' 2012).

חמולת סדאן הגיעה אחרונה לנחל. אבי המשפחה היה קאדי (שופט) מכובד ובעל עדר גמלים גדול. לדברי בנו, מרחב הרעייה של סדאן היה בין אזור נחל צין לבין נחל פארן (ואדי ג'ארפי) ונחל ציחור. החמולה התיישבה תחילה ביובילים העליונים של נחל אריכה, ליד בה"ד 1. בראשית שנות השמונים נאלצה לעזוב את המקום ואז הצטרפה לשתי החמולות שכבר היו בוואדי, והתיישבה בחלקו התחתון. כך נוצר ריכוז משפחות ביישוב שאינו מוכר.

3.1.2. שינויים באורח החיים

על פי עדויות המרואיינים, הריכוז הגדול של המשפחות בשטח המצומצם של הוואדי חייב הקמת אוהלים במקומות שאינם מוגנים מרוח ומשיטפונות. כתוצאה מכך נאלצו התושבים לזנוח את מבנה האוהל המסורתי ולהקים מבני מגורים המותאמים לתנאים. המגורים ביישוב הקבע דרשו שינוי גם במקורות הפרנסה. הגברים נטשו את מלאכת רעיית הגמלים, וכיוון שרובם לא זכו ללמוד בבתי ספר, המלאכות שהיו פתוחות לפנייהם היו בעיקר שירותים ברמה נמוכה ביותר. כך הם מצאו את עצמם מאכלסים את השכבות הנמוכות ביותר של החברה הישראלית. רוב הגברים בכפר מועסקים עד היום בעיקר בשמירה, בניקיון רחובות ובגינות. בד בבד המשיכה כל משפחה לקיים עדר קטן של עזים וכבשים וכמה גמלים. עדרי העזים שייכים לנשים. בתקופת האביב הן יוצאות אתם לאזורי המרעה (רביע), שם הן מתגוררות בעֶנְפָּה (כפר מגורים זמני) כמה חודשים עד שהעשב מתייבש. חלק ממקומות הרביע נמצאים בשטחי אש או בשמורות, והעדריים שוהים שם ללא רשות. המשך הרעייה של כבשים וגמלים וכן איסוף עץ לבערה בתוך שמורות הטבע ושטחי האש, משמרים ואף מלבים את ההתנגדות של גורמים ממשלתיים ושל גורמי שמירת טבע כלפי היישוב בנחל אריכה. בשנות השמונים היו אלו בעיקר פקחי "הסיירת הירוקה", שהרבו לקנוס את תושבי הכפר על הפגיעה בשמורה הסמוכה. עם התקדמות התכניות הממשלתיות ליישוב הבדואים נוספו פקחים מטעם המנהלת ליישוב הבדואים ורשות מקרקעי ישראל. המדיניות בשטח הייתה ועודנה מניעה של כל תוספת בנייה על ידי קנסות וצווי הריסה (משרד החקלאות: אתר הרשות לפיתוח והתיישבות הבדואים בנגב, ח"ת).

אובדן אורח החיים של הרועים הנוודים גרם לאובדן חלק גדול מהפעילויות המסורתיות. סיפורים, אגדות ופתגמים שנהגו לספר במקומות ובמצבים מסוימים, הפכו לבלתי רלוונטיים ולא נמסרו עוד לדור הצעיר.⁶ מגורי הקבע והזמינות של חומרים חליפיים הובילו לסיום מסורת העברת הידע בנוגע לבחירת מקום האוהל וחזילה מאריגת אוהלים משער עזים, מרקמה ומשאר מלאכות מסורתיות. אם בעבר היו מיומנויות אלו נמסרות לדור הצעיר באמצעות צפייה

6. זהו חלק מרכזי בתהליך של קריסת שפה, תרבות וזהות לאומית או שבטית. העברת המסורות יכולה להיפסק כתוצאה של קטסטרופה המונעת את העברת המסורת או כתוצאה של מחנק תרבותי שבו הסיפורים הישנים חסרי משמעות לדור החדש. כך נוצר שלב ביניים ללא רצון בזהות, ושלב מתקדם יותר שבו אין יכולת לשחזרה מבפנים, ראו J. W. Berry, *Aboriginal Cultural Identity, The Canadian Journal of Native Studies* XIX, 1, 1999, 1–36. אנו נציע השוואה לסוגיית הטראומה של הדור השני המתרחשת במישור הישראלי-יהודי בכמה הקשרים: מזרחיות, שואה, חרדיות לאומית, קיבוצים ועוד.

וגם ס' טען טענה דומה בהתרגשות:

מה זו הקדמה הזו? שיש לי אייפון? שאני בו ככה שיש לי SMS? שאני נכנס לכל מיני שטויות או שמשגעים אותי בבנק? זה מחלה, זה לא חיים, זה לא קדמה!

מוטיב שחזר בכל הראיונות הוא תחושת אובדן החופש עם ההתקבעות:

הרגשתי הרבה יותר סגור, לא חופשי, למרות שזה יותר חופשי באמת, יחסית לסביבה. הנדידות השתנו, הפסקתי ללכת עם הגמלים. זה הולך לעבוד, השתנה משהו בשלב הזה מבחינת החופש (פ', 2012).

המעבר למגורים במבני פח חזק גם הוא את תחושת הניכור:

זה הגיוני או לא? פה חם בקיץ, קר בחורף – יורד גשם זה כמו קאסמים שנופלים על הראש. מי בונה דבר כזה?! אבל מחוסר מודעות לטכנולוגיה הדביקו [...] כל מיני קבלנים שהביאו [...], הדביקו את הדברים האלו מהפח [...]. שתיסעו לכיוון באר שבע שימו לב לכפרים אחרים – שימו לב ללכלוך ולבלגן שם. לצערי זה המצב – זה המציאות, ולך תשנה אנשים (ס', 2012).

פקחי הרשויות נתפסו כחלק ממנגנון הדיכוי:

[הפקח] מעצבן כל הזמן, רודף אחרי העדר. פעם תפס אותנו, לקח אותי [...] ליד ירוחם. תפס אותנו, לקח אותנו למשטרה [...]. השארנו את העדר בשטח. היינו קטנים בזמנו לא מבינים כלום. [הפקח] יכול לעשות מה שרצה (ח', 2012).

או:

פעם לקחו את הגמלים עמוק לתוך השטח כדי לצלם אותם בתוך השטח. זה תכונות של פקחים, לעשות הוכחה שקרית לצלם את הגמלים ליד המטרות, ועל זה עשו לאבא שלי משפט, והם הצליחו! והיה צריך לשלם קנס גם עליו וגם על הגמלים, אפילו שהוא לא נכנס (פ', 2012).

תפיסת הרשויות כחלק ממנגנון דיכוי עולה גם בציטוט הבא:

לפעמים באו [...] לשים את הפח הנה – שמו אותו על הגבעות, נהיה יותר זבל. "איכות הסביבה" מצלמת, שולחת מכתבים למעלה למדינה, מביאים פקח. אומרים שהבדואים עושים נזק לשטח ולסביבה [...]. היה לנו מקרה מאוד חזק השבוע, שהפקח ראה גמלים בשטח והוביל אותם לכביש על מנת שיעשו תאונה, ואז יוכלו להגיד שהבדואים עצבניים ומסוכנים על הכביש. זה הגיע למדינה למעלה (ס', 2013).

במונחים של "מרחב-מקום", הרי שהמרחב הממשי – היישוב הבלתי חוקי, חסר התשתיות והנתון ללחץ קבוע של הרשויות, מרחב

גם פ' ביטא בראיון עמו את תחושת התסכול במפגש עם התרבות הישראלית-יהודית, כאשר סיפר על ההתנסות הראשונה שלו בקניות בבאר שבע:

רציתי לקנות משהו בסופר [...]. לא ידעתי שלוקחים עגלות. קנינו בקבוק קולה, מיץ, דברים שבדרך כלל לא קונים. שמתי בקבוק אחד פה ואחד פה, דברים שאנחנו לא יודעים, ועוד כמה דברים, קשה לסחוב את הדברים, אז לקחתי [...]. עשיתי משהו לא בסדר [...], ולא יודע מה זה, הייתי צריך לקחת עגלה ולא לקחתי [...]. באמת זה לא בושא. אבל יש קטע קצר שחשבתי בזמנו שבגללו זה בושא.

משמעות הכורח לגור בנחל אריכה הייתה הפסקת אורח חיים של רועים. עבור הגברים המרואיינים המעבר זכור כחוויה של כפייה על ידי הרשויות:

אומרים להם תשבו בנקודה אחרת, ישר חשבו שהולכים למות. הגמל ימות, העז תמות, איך אני אחיה, זה שלי, אני חייב לנדוד. לא הבינו מה רוצים מהחיים שלהם. [הבדואים] נפלו בין שני עולמות [...]. אתה לא יכול לנדוד חופשי, אתה תקוע בנקודה אחת, ואתה מתחיל לחפש את הדברים הנוחים. ואז החליטו לפתוח להם ברזים ליד הכביש, ואז כולם התקרבו לכביש, ואז [...] כל עשרה ק"מ יש כפר בדואי, זה בגלל הברזים של שנות השבעים (ס', 2012).

פ' מספר:

סבא שלי כבר היה לו בלגן עם הסיירת הירוקה. גירשו אותנו משם [...]. אנחנו היינו בבית משפט בבאר שבע. לא אמרו לנו לעזוב, אבל הם גררו את האוהלים ואמרו לנו לעזוב לשגב שלום (לא למועמר) [...]. אנחנו לא הלכנו לבית משפט, לא היה מצב שנלך.

הם לא רצו שנשב כאן בכלל, אין מחשבה בכלל, רצו שנעבור לשגב שלום [...]. מפה הלכו [חלק מהתושבים] קצת לבית משפט, היה בלגן, קצת הפסידו בבית משפט [...]. אבא כל הזמן טיפל, הלך מעורך דין לעורך דין. זה לא היה קל, הוא לא מדבר עברית טוב, זה לא היה קל, אתה לא יודע איזה עורך דין טוב, כבר אין לך דרכים, זה אומר לך כך, זה אומר לך כך [...]. אתה לחוץ כי אתה מחובר למדבר, למקום הזה. אתה לא יודע אם באים לפנות אותך בכוח. אנחנו גם כבר גדולים, ויודעים שזה לא יעבור קל חס וחלילה.

המאבק עם הרשויות הדגיש את עמדת הנחיתות של הבדואים מול החברה ההגמונית. המרואיינים ציינו את שלב ההתיישבות כתחילת עידן של הידרדרות מבחינה חברתית וכלכלית. פ' ביטא זאת באופן ישיר:

זה הדברים שלנו, זה האסון שלנו. אמת מתי התחיל הבלגן? כשלמדנו איך לעבוד ולעשות כסף. שם התחיל הבלגן, הסחרחורת בראש.

אוהל אירוח מרוחק מאוהל המגורים, ואירח בו קבוצות גדולות בסגנון דומה לסוג התיירות שעשה בעין גדי: ניתוק בין החיים האמיתיים והכפר לבין האירוח באוהל המיועד לתיירים בלבד.

ז', תיירן ממצפה רמון וחבר קרוב של ס', סיפר שהתחיל להביא אליו תיירים ודרש שיארחו אותם לפי התפיסה שלו: הכנסת קבוצות קטנות לבית המשפחה בסגנון שהוא מתאר כ"תיירות שמדברת עם המשפחה הבדואית ולא על הבדואים". לדבריו, אחרי כשנתיים התחילה להתפתח אצל ס' התודעה שיש ערך לתיירות מסורת ושל מפגש עם החיים בכפר. בד בבד החל ס' בעידודם של חברים יהודים לנהל את סביבת האוהל שלו בדרך חדשה: ניקיון שחורג מעבר לגבולות המתחם הפרטי, עיבוד טרסות וטיפוח הסביבה. לדברי ז':

התייחסות כזו אינה מקובלת בכפרים לא מוכרים אחרים. הפעולה של ס' העבירה מסר לשכנים בכפר שאפשר גם אחרת, שצריך ואפשר לשמור נקי, ושזה בעל ערך לתיירים, למשפחה ולכפר כולו (ז', 2014).

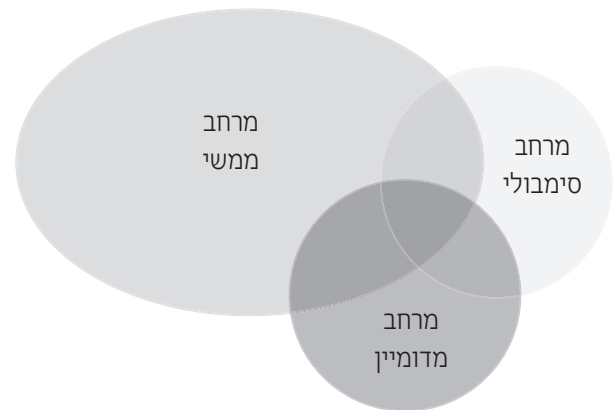
החברים היהודים השתדלו לדבריהם לשמור על איזון בין העלאת רעיונות ועזרה בביצועם לבין עידוד התושבים להוביל בעצמם את התהליך. הריאיון עם ז' (2014) מדגים גישה זו:

אני מנסה להתחבר למה שהם אומרים: כפר שמשמר מסורת, משלב תיירות, חקלאות, מלאכות מסורתיות. זה יכול להיות אטרקטיבי מבחינה חינוכית ותיירותית. קצת עודדתי את ס' בהתחלה לכיוון הזה. על זה אנשים מוכנים לשלם. די מהר ס' תפס, אבל לא לגמרי. ברגע שהוא מרשה לאוטובוס להיכנס לכפר, הוא חוטא לרעיון. אם תיירים יורדים מהאוטובוס לאוהל, החוויה היא כמו "אירוח אוהל" בתחנת דלק.

הצעתי להם כמה רעיונות, כמו להסיע את התיירים באוטובוס של הכפר, שנראה כמו אוטובוס מאפריקה, או לקנות טרקטור ועגלה כמו באגמון החולה.

נכון שבצורה כזו הם מאבדים קצת קבוצות, אבל זה שווה את התדמית של הכפר. אני לא מאפשר לאוטובוסים להגיע, אבל אם סוכנים עובדים מול ס', הוא מאפשר להם. לדעתי בצורה כזו הם יאבדו את הכפר בעתיד. הם לא מבינים עדיין את הרעיון של סיורים קצרים. לא מבינים את העניין של חשבונות וביטוח. הם רוצים להרוויח ולא להתעסק בבירוקרטיה. אני יכול להבין את זה, כי אין להם הרגלים. מועצה אזורית רמת נגב נתנה להם קורס בסיסי בהדרכה. יש לי הרבה השגות עליו. מתאים אולי לחברה מערבית – לתת להם ביטחון להדריך. לא עבדו מספיק על הסיפור שהם יכולים לספר. צריכים לעבוד על הסיפור, להכיר יותר את ההיסטוריה של הכפרים הלא מוכרים. הם לא מכירים את זה. אין להם מושג, וזה מרתק אנשים. חלק מהקורס היה צריך להיות מיפוי של נקודות סביב הכפר ולהפוך אותן לסיפור כתוב שאפשר ללמוד. שהם יידעו לספר גם על העבר וגם על ההווה. היום הם נותנים תשובות מטומטמות

מוזנה ומדכא הממצב את תושביו בתחתית החברה הישראלית – הפך לגורם המרכזי בתפיסת המציאות של תושבי נחל אריכה (ראו איור 2):



איור 2: כפר המקופחים – תפיסת המציאות בתקופת ההתקבעות. חוסר איזון בין המרחבים יוצר תחושת מקום שלילית

במקביל הצטמק המרחב הסימבולי עם הפסקת ההעברה של מסורות לדור הצעיר ועם הפסקת ההעברה של מסורות הרועים והתנוונות המבנה הארגוני של השבט. אתו הצטמצם גם המרחב המדומיין בשל הקושי לדמיין דרך יציאה מהמציאות המעיקה, כפי שעולה מן הציטוט הבא:

התכנית של המדינה [...] למחוק את המסורת הבדואית ולהכניס ביישובי קבע. [אני] לא מצפה מהמדינה שתיתן לי לגור בנחל ניצנה ולחיות בכבוד, לא מצפה לתמיכה. [רק] שלא ישגעו אותי הסיירת הירוקה, שלא ישבו לי על הראש. עושים דברים לא נעימים, רודפים אחרי רועים, משגעים את האנשים. לפחות את השלב הזה להוריד מאתנו (ס', 2013).

כך עולה גם מדבריהם של תושבים אחרים בכפר:

[...] כל הזמן מצמצמים לך את השטח, אז אין לך לאן ללכת. יש כאלו שהולכים גם לחולות. פותחים שטחים שם באזור החולות, הנגב המערבי, אבל זה תקופתי. פותחים ומחזירים. ואז נודדים אנשים כדי למצוא עשב (ח' ו-ת', 2013).

חוסר האיזון בין מרחבי המקום יצר "תחושת מקום" שלילית (היינו דימוי מרחבי המתמקד בהווה העכור והלקוי) ונתן לכפר זהות של "כפר מקופחים", בעיני תושביו (איור 2).

3.2. מיישוב לא מוכר לחלום על המרכז לשימור מסורת

3.2.1. ניצנים ראשונים

הרעיון להפוך את נחל אריכה ל"כפר מוכר" החל להתגלגל לפני כעשרים שנים. בתקופה הראשונה היה ניסיון לא מוצלח לערב חברי כנסת בדואים כדי שישתדלו לפני הרשויות בקבלת הכרה לכפר. לפני כשתים עשרה שנים חזר ס' לנחל אריכה אחרי הרבה שנים של עיסוק בתיירות בעין גדי. לדבריו, בשלב מוקדם למדי לא רצה לעסוק עוד בתיירות אלא שעם הזמן הבין שזה ערוץ פרנסה זמין עבורו. הוא הקים

מעבר לשיקולי פרנסה, הרעיון של הקמת מרכז שימור המסורת היה אמור לסייע בהחגגה של נחל אריכה מהתכנית לרכוש את הבדואים בעיירה ברמת ציפורים, ולאפשר את המשך ההתיישבות במקום. כדי לקדם את התהליך נפגשו חברים מהקבוצה היהודית עם אנשים מרכזיים במנהלת ליישוב הבדואים, ובסופו של דבר התגבשה הבנה שיש לזכות בתמיכה של ראש המועצה האזורית. פגישות אלו נעשו בתיאום עם ס', אבל לא תמיד בהשתתפותו.

מתוך שיחות אישיות עם חברי הקבוצה נראה כי תחושת השותפים היהודים הייתה שהם צריכים לגשר על פני החשש של התושבים הבדואים להיפגש עם מקבלי החלטות ובעלי תפקידים. ייתכן שהפעולה המשמעותית ביותר הייתה הזמנה של רכז התיירות מהמועצה האזורית רמת נגב. בעקבות ביקור זה הצטרפה המועצה האזורית למהלך הפיכת היישוב למרכז שימור מסורת תיירותי, ויזמה קורס מדריכים לגברים מנחל אריכה על מנת להכשירם לעסוק בתיירות. מהלכים אלו עזרו לגבש קבוצה של כשישה גברים משלוש החמולות ביישוב, שהצטרפו לס' והחלו לעסוק גם הם בתיירות. ניתוח ראיונות עומק עם חברי קבוצה זו מלמד על שינוי שהחל להתחולל בתודעתם בנוגע ליחס שבין שלושת המרחבים הבונים את תפיסת המרחב-מקום.

נראה שהמרכיב הראשון שהחל להשתנות היה המרחב המדומיין. עוד לפני שהשינוי ניכר בשטח, כבר החלה הקבוצה החולמת לראותו באופן מוחשי. לדוגמה, ח' סיפר על הכפר:

[הכפר] היה חשוף לאנשים שבאו לביקור. לפני כמה שנים לא היה נקי [והיום], כמו שאתם רואים, מצוחצח ונקי.

וס' תיאר את החלום:

הכפר יישאר ולא יפנו אותו [...]. מהרגע שהכפר ינוהל בצורה נכונה, יהיה שקט נפשי. כיום אין שקט נפשי, אין פרנסה, אדם עובד במצפה, 3,000 שקל, גומר את החודש במינוס בבנק. ואז רואה מטרה [צבאית] זרוקה בחוץ, מביא ברנר וחותר, ומוכר ב [...]. [מדבר על האנשים המתפרנסים ממכירת גרוטאות ברזל שנאספות באופן לא חוקי משטחי האימונים של צה"ל. נא"א].

מה שאני עושה פה, המהלך שאני עושה פה, זה דוגמה לכל הכפרים. הנה הגיעו מבאר שבע מאיכות הסביבה הביאו בדואים מאזור באר שבע להראות להם איך הכפר נקי חבל על הזמן.

מול חוסר האמון של שאר התושבים בהתממשות החלום לנוכח התנגדות פקחי רשות שמורות הטבע, ועל כן חוסר הרצון שלהם לנקות את הכפר, סיפר ס' כיצד השיב להם:

אנחנו כל פעם עושים סריקה ואוספים את הזבל, חבורה של שלוש עשרה חברה בכפר. כל השאר לא מעניין אותם. אמרתי להם: מה, אתם משוגעים? זה שמורת טבע! דבר שני, עזבו שמורת טבע! אתם "שמורת הטבע". לא יכול להיות שלא נדאג לאיכות הסביבה.

לשאלות אינטליגנטיות. אתם לא "מספרי סיפורים", אז לפחות תדעו את העובדות כיום! גם לגבי הסיירת הירוקה הם מערביים עם המנהלת. לא מכירים את העובדות.

התיאור שלעיל מדגים את אופי ההתערבות היהודית בתהליך גיבוש הזהות החדשה של היישוב. מצד אחד ניכרת שאיפה לאפשר לתושבים להוביל את התהליך, ומצד שני עולה ביקורת על אופן ההובלה ונחוצות ביחס לדרך ה"נכונה" לפיתוח הכפר. תחושת הנחיתות, שהתפתחותה תוארה בפרק הקודם, יצרה בסיס לקשרי גומלין לא שוויוניים בין תושבי הכפר לבין החברים היהודים, ופתחה פתח להשפעה של החברים על הנרטיב החדש הנבנה.

3.3. החלום על מרכז שימור המסורת

עם ההצלחה התיירותית של ס' התחיל להתגבש אצלו ואצל חבריו היהודים במצפה רמון רעיון להפוך את ריכוז הבדואים בנחל אריכה למרכז שימור מסורת תיירותי. ס', שהתקשה לחבר את שאר אנשי הכפר לתהליך, פנה שוב ושוב לחברים יהודים שיסייעו לו במשימה זו. באופן זה התרחבה המעורבות של היהודים בכפר, הגם שהם לא פעלו כקבוצה אלא כחברים-תומכים וכמתווכים של הרעיונות בין הגברים מהחמולות השונות. אבריאל-אבני (חוקרת שותפה) הצטרפה לתהליך ב-2007, ובשנת 2009 הפכה לחלק מהקבוצה המובילה את התמיכה של היהודים בתושבי נחל אריכה.

לשם הבנת השלכות הפעילות בשטח והבנת הפוטנציאל הגלום בה, יש לתת את הדעת למורכבות ולאילווצים העומדים בפני הרצון להבראת הזהות וההתמקמות במקרה זה. לאחר שתודעת הנוודות עברה תהפוכות, עיור מאולץ תוך כדי הכפפה לממשל חיצוני ותפיסה עצמית הזרה לאורח החיים המסורתי, שיקום גרידא אינו מן האפשר, אם נביא בחשבון את המרחק התפקודי והרעיוני בין צורת החיים הנוכחית לזו המסורתית. יצירת "שמורת טבע" במובן הקלסי של מובלעת אקולוגית-תרבותית לוקה באותה מלאכותיות והזרה של פרויקטים אחרים בעלי טונים נאו-קולוניאליסטיים. האינטרסים הכלכליים של משקיעים מאפשרים לתושבים לתפוס את עצמם כבעלי ערך עבור מערכת חיצונית, גם אם לשם כך מדובר בתיווך כלכלי. מערכת כזו ממילא מכתיבה באופן ישיר ועקיף את תנאי חייהם וזהותם. השימור התיירותי מספק הזדמנות ליצור מערכת כלכלית-תרבותית שבמערך הגלובלי של היום מאפשרת ליזום את הרחבת הסימבולי שאבד, והמדומיין שנגזר.

איון הזהות במקרה זה מתרחש במסגרת הכללית של התמודדות ממשלת ישראל עם התושבים הלא יהודים שבתחומה, מערכת מרחבים אחת האוכפת את כלליה – כולל שטחי אש ושמורות טבע – על האחרת. כאשר מתווה פראוור להסדרת התיישבות הבדואים בנגב הוצע כמדיניות ממשלתית⁷, הוגבר הלחץ על תושבי הכפר לעבור לאזור רמת ציפורים. על פי עדויות תושבי הכפר, גם אחרי הקפאת המהלך (אוקטובר 2014) הם המשיכו להיות נתונים לפיקוח מוגבר על כל ניסיון בנייה בכפר.

7. הוועדה בראשות פראוור נוסדה בשנת 2009 על מנת להוציא לפועל את המלצות ועדת גולדברג (2008): תכנון הסדרת התיישבות של האזרחים הבדואים הישראליים ביישובים הבילתי מוכרים בנגב (החלטת ממשלה מס' 3707, 11 בספטמבר 2011).

הרצון לבסס את הכפר על שימור מסורת חולל תהליך היזכרות של הגברים המובילים את התהליך. הם נזכרו בילדותם כרועים ובניסיון החיים שלהם בתקופה זו, כפי שתואר זאת ע':

בהתחלה לא זכרתי, אבל בגלל השאלות שלכם הכול מתחיל לחזור אליי [...], הצמר של הגמלים, אני מצאתי עכשיו, אני עושה אותו פה, אני יודע [...], אני יעשה [...] סתם ככה, קרש כזה [פלך טוויה]. אני אחזור בחזרה, אולי נחזור ל[...] כשנחזור במחשבה, כשנחזור במחשבה [...], כשאתה עושה דברים, אתה תחזור אליהם, אתה תרגיש הרגשה יותר טובה. אתה התחלת, הפסקת וחזרת, אתה יודע לעשות (ע', 2012).

בסיפוריהם תוארה תקופת הילדות כחוויה של חופש:

קודם כול אתה מרגיש חופש מלא [...]. אני הלכתי למרעה עם הגמלים, הייתי חוזר כל שבוע כמעט, יותר לפעמים. גדלנו והיה כיף המדבר [...]. היינו בני 17, היינו מדברים כמו זקנים, זה הרבה יותר כיף במדבר. היינו מיוחדים. מדברים לבד אחד עם השני, כשצריך לוקח דברים מהבית והולך למדבר, וחוזר למסלול, לחיים (פ', 2012).

החשיבות החדשה שקיבל ידע הרועים, שיפר גם את תדמיתם בעיני עצמם:

אני בדואי אבל למדתי הכול, אבל בלי בית ספר. אומרים: תשאל מישוהו בעל ניסיון, ואל תשאל דוקטור (ע', 2012).

וכך עולה גם מהציטוט הבא:

[בחינוך המדברי] גם כשאתה גודל לעולם, אתה כבר מחונך מספיק. מרוב שעברת דברים אתה יודע איך לשמור על הדברים תמיד. עושים טעות, אבל אתה לומד לטובה כי אם אתה חי במדבר, עובר עליך. אתה יוצא מחונך [...] (פ', 2012).

באופן מעניין גם בסיפורים הנוסטלגיים על תקופת הרועים-נוודים, אפשר לשמוע הדים לשיח ה"אקולוגי" של החברים היהודים:

היה לנו הכול, גידלנו חיטה, מהחיטה אכלנו לחם, גידלנו בוסתנים, שתינו חלב, הכול אורגני – המים ששתינו זה מים אורגני – הכול מהבורות. היינו חיים יותר שקטים ובריאים (ס', 2012).

במקביל לגיבוש החלום של מרכז שימור מסורת, התחילו חברי הקבוצה לפנות למבוגרים כנושאי הזיכרון. תהליך זה קיבל חיזוק מההתעניינות של החברים היהודים במסורת. מובילי החלום של כפר שימור המסורת, אשר היו עדיין ילדים בתקופת ההתקבעות, מצאו את עצמם פונים שוב ושוב אל האימהות ואל האבות המבוגרים, כדי שיזכירו להם שמות של חפצים המשמשים למלאכות מסורתיות וכדי לספר על מקומות ועל מסורות. דוגמה לכך היא הקטע הבא, הלקוח משיחה שהתרחשה על רקע מתיחות בעניין רעיית הגמלים ליד שמורת הר הנגב:

חלום המרחב הנקי בא לידי ביטוי גם בדבריו של פ':

צריך לעשות סדר, ציפוי לצריפים שבולטים. משהו טוב. צריך לשנות פה משהו, צריך לצפות בבוץ. שיהיה מחובר לשטח. לעשות סדר, לשמור נקי, להמשיך הלאה ולשמור על הסדר, הסדר של הכפר.

בציטוטים אלו ניכרת השפעת נרטיב החברים ממצפה רמון על החלום, עם חדירת מרכיבים מהשיח "האקולוגי" (מודגשים בטקסט). רכיבים אלו עלו גם בחלום על תיירות המסורת, כאשר פ' סיפר על חוויה שהייתה לו עם תיירים מארצות הברית שהגיעו לכפר:

אני לא בטוח שהם [התיירים מאמריקה] רואים את הדברים האלה, בגלל החופשיות לבוא עם המשפחות לכאן. חשבנו לקדם את המקום הזה ככפר אקולוגי, הכול טבעי. מסורת זה אמיתי. הם מסתכלים ורואים מה יותר חשוב וחושבים: "וואלה", זה היה ככה, זה היה ככה, וזה [מרכז שימור המסורת] יעבוד [...]. [הם] רואים משהו אמיתי ורואים שאתה עושה עבודה אמיתית – זה הרבה יותר מעניין. זה לא היה מתוכנן, זה היה תוך כדי עבודה, והם ניסו – גם נהנו, וגם שאלו שאלות.

וכך גם חלומו של ח':

[...] אם באים אנשים שמתעניינים לשמוע סיפורים, לשתות קפה, לשמוע על עזים, איך לשרוד במדבר – זה כיף, זה לא כמו בית מלון, זה משהו כפרי כזה.

וכך נראה חלומו של ס', המיטיב לתאר את המרחב המדומיין:

[...] תתארו לכם שהכפר הולך לפי התכנית שלי: כולם בבנייה אקולוגית, תמונה מדהימה! כל הבוסתנים חוזרים למצב הקודם. מרכז של אמנות נשים – אמנות מדבר.

בתמונת החלום של ס' הופך הידע של הרועים, אלה שעד לפני זמן קצר נחשבו אנאלפביתים המצויים בתחתית הסולם החברתי בישראל, לציר מרכזי:

מי שעוזר לי ומקדם את הכפר זה אדם כמו ע', שנולד בשטח וגדל בשטח [...].

בעזרתם של הרועים נבנה, בדמיונו של ס' בשלב זה, מרכז חינוכי-תיירותי משגשג רב-השפעה:

[...] זה לא רק לנו, זה מסורת של כולנו. חשוב לשמור על המסורת [...], ואני צובר כוח מהתיירות שנכנסה כדי לתת מודעות לכפר, ושישמעו בכל העולם על בעיות הבדואים. היום יש מודעות במועצה האזורית רמת נגב. שמוליק ריפמן [ראש המועצה] תומך בכפר חזק, והכשירו פה מדריכים שיכולים להדריך קבוצות. זה צעד ראשון.

אנחנו לא משמרים את זה רק לנו, אלא גם לבתי ספר חוגי סיירות, וכל מיני. זה נפתח ליותר כיוונים. בסוף זה יהיה כמו בית ספר על המסורת שלנו.

יום אחד הגיע עדר של גמלים זכרים מסיני [...]. הם היו חזקים ואצילים. האח שלי פחד מהם, אבל [כאשר] הזכרים הרימו את הראש כדי להריח את הנקבות, [הוא] התחמק לרגלים של הזכר הגדול וקשר לו אותן.

הוא היה צריך להביא אוכל מהבית, אבל ידע שהנאקות שלו לא יצליחו להגיע במהירות. לכן הוא רצה לרכב על הזכר הגדול, אבל פחד. הוא זרק לו חבל על הפה, ואז זרק לו אוכף על הדבשת. הסתבר שזה היה גמל מאולף הכי טוב. הוא הלך את כל הדרך מנחל ציחור דרך המכתש עד לאוהל שלנו, ליד בה"ד 1, קשר את הגמל רחוק והעלים אותו כדי שאבא לא יכעס עליו שלקח גמל של מישוהו אחר. כולם קמו לכבודו כי הרבה זמן הוא לא היה בבית, וניסו לשכנע אותו להישאר בלילה, אבל הוא התעקש לחזור, וסיפר שהשאיר את הנאקות קשורות בנחל ציחור. לקח את האוכל ורכב את כל הדרך חזרה. לפני זריחה הוא הגיע לנחל ציחור. גמל רגיל לא היה מצליח לעשות דרך כזו בכזו מהירות [...].

ניכר שהגמלים משמשים כעוגן סימבולי הקושר את הבדואים שהתקבעו אל חייהם הקודמים כרועים ואל הזהות שלהם כ"בני מדבר חופשיים" החיים בהרמוניה עם הסביבה:

פעם האוכל שלנו היה מהגמלים, הציוד שלנו היה על הגמלים. לא היה דבר כזה לקנות אוכל. אלו היו החיים שלנו. לא הייתה משפחה בלי גמלים. אנחנו אף פעם לא ראינו ש[אוכלוסיית] השיטה ירדה, ואנחנו מכירים כל אחת. לא היה דבר כזה שמישהו [שיטה] נעלמה (אימא של ס', תרגום על ידי ס').

שינויים נוספים שחלו במרחב הסימבולי קשורים ליצירת מבנה ארגוני של כפר. אם בתקופת ההתקבעות השתמר המבנה השבטי של הרועים, והחלוקה לחמולות הכתיבה הן את הפיזור של הבתים במרחב והן את מיעוט שיתוף הפעולה בין המשפחות, היוזמה להקים את מרכז שימור המסורת חוללה תהליך של הידוק קשרים ועבודה משותפת, עד שבמרץ 2014 הוקם באופן רשמי ועד לכפר. חשוב לציין שגם בהיבט זה ניכרת השפעה חזקה של החברים היהודים, אשר הרבו להחזיק על קבוצת הגברים המובילה את היוזמה להקים גוף ייצוגי מול הרשויות. במושגים של מודל מרחב-מקום ניתן לומר כי אף שהמרחב הממשי בנחל אריכה נותר זהה מבחינה גאוגרפית ובמידה רבה גם מבחינה פיזית ובעיקר במובן של השוני מצורת החיים הקודמת, חלה התרחבות של המרחב המדומיין עם טוויית החלום על הזהות החדשה של הכפר. במקביל חלה גם התרחבות של המרחב הסימבולי בעקבות החיפוש אחר מרכיבי הזהות שנשכחו, ועל ידי חיזוק מכוון של השורשים במקום, תוך כדי אימוץ סמלים הנמשכים מתקופת הנוודות (איור 3).

ס': כמה גמלים היו למשפחה שלנו?

אימא: 230 (בשנים 1965–1970 לערך).

ס': איזה אוכל נתנו להם?

אימא: לא נתנו אוכל. גם בשנים של בצורת. היו מאכילים אותם בפירות של שיטה. היו יורדים לערבה.

ס': מה שתו?

אימא: היו שותים מביר גראפי או מבורות אעודה (בארות עדה), שהיו שייכים למשפחה.

תהליך מעניין נוסף שהחל להתחולל היה צמיחה של שורשים למקום, כלומר בנייה של המרחב הסימבולי. באחד הביקורים של החברים היהודים נשאל ח' היכן נולד אבא שלו, וכאשר לא ידע להשיב, אמר לו ס':

אני אגיד לך איפה הוא נולד. סבא שלך היה חכם ידוע, והיו מגיעים אליו להתייעץ אפילו מסיני, אבל לא היו לו ילדים. פעם אחת הוא ישן מתחת לעץ [עץ האלה הגדול בנחל צין, לא רחוק מנחל אריכה. נא"א] וחלם שנולד לו בן. אחרי שנה נולד לו בן. העץ הפך להיות קדוש, וגם מהשרידים של העץ הזה לא שורפים אותם. הבן שנולד הוא הסבא של ח' (ס', 2012).

הטרסות החקלאיות שעובדו בעבר באופן עונתי, הפכו גם הן לסמל

לקשר ארוך-טווח למקום:

בקין, בזמן של החיטה [היינו באים לכאן] [...]. המקום הזה לא היה טוב בחורף גם בשביל הכבשים. אתה צריך שיהיה לך חומה, מגן, כי פה פתוח. הייתם פה ברוחות?! אז הולכים לנחל חווה, מקומות יותר עמוקים שלא מרגישים את הרוח הזאת. חורשים את השדה [בחורף] וחוזרים בזמן הקציר (ח', 2012).

בציטוט זה עולים בד בבד הן ביקורת על המקום הפיזי שנכפה על

הרועים, והן הדגשת הקשר שלהם אליו. את השורשים המתחדשים התחילו להעביר גם לדור הבא, כפי שמספר פ':

אני לוקח את הילדים לטיול לביר חמד [בור חמת], אשר נקרא על שם סבו. נא"א], לסבא שלהם, שמה אני מספר להם שיהיה להם מעניין, בכונה, כי אם לא יהיה ממש מעניין לא יקשיבו. מה הם שואלים: איך הוא חפר? למה הוא חפר? היה מים? ככה זה עובד. אתה מסביר להם – חופר להם כי הם היו בסביבה, ואם לא היו חופרים לא היה מים. וליד הבור חרשו. אתה מסביר להם דבר אמיתי – זה עובד אמיתי. עכשיו כשאני אומר להם ללכת לביר חמד, הם רוצים עוד פעם (פ', 2013).

בתוך המרחב הסימבולי בולט מקומו של הגמל. בראיונות הוזכרו פעמים רבות היחסים בין הבדואים לבין הגמלים ויכולתם לנהוג בחיה גדולה זו, כמסמלים את הידע והשליטה של הרועים ברזי המדבר. דוגמה לכך ניתנה בסיפורו של ס' המובא כאן בקיצור:

החברה הבדואית, לפני דחיקתה אל הגלות הנוכחית של קיבועו, מגלמת את הסימבולי של חברת רועים החיה בתנאים ראשוניים, קרוב מאוד אל הקונקרטי. החלום המתמשך של חברה כזו מסוגל לקשר בין הקונקרטי למיתי באופן הדוק. הניתוק מן החלום נגזר באופן ישיר מהניתוק מאורח החיים הקונקרטי. יצירת החלום מחדש איננה מתבצעת כאן על ידי שחזור אורח החיים הקודם, אלא על ידי שחזור סימבולי, על ידי מערכת מתווכים מלאכותית ומודעת – אך לא שקרית או בלתי אותנטית.

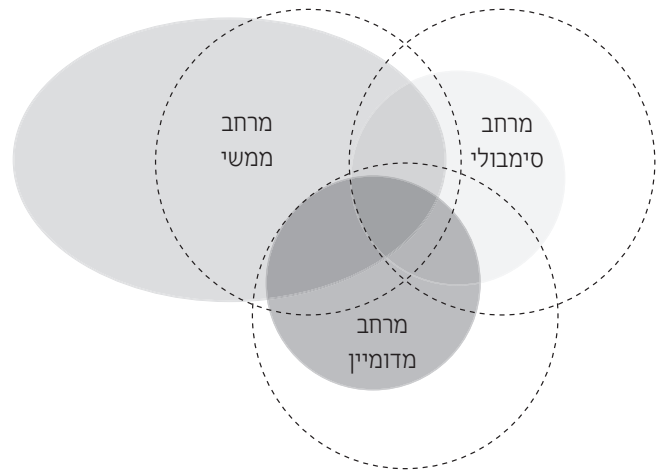
הדיון בחברת רועים נוודית למחצה מאתגר כל דיון במרחב ובמקום, הנערך בדרך כלל מתוך נקודת מבט שבה הזיקה למרחב היא של התיישבות. בהקשר זה יש לזכור שחזרת היהודי לארץ ישראל, הבנייתה כמדינה וההתיישבות בה, כרוכות בהכחשת המיתוס הנומאדי של היהודי הנווד (פדיה, 2011, 2012, 2015).

השאלה שבחן מאמר זה היא אם ניתן לעורר תהליך "חלימה מחדש" של "מקום" בכפר הבדואי אריכה באמצעות התערבות חיצונית. כלומר באיזו מידה ניתן לשקם מרחב פגוע, שבו התפרקו הזיקות בין המדומיין לסימבולי ולממשי, באמצעות הפעלה מחדש של פרקטיקת דמיון משותף.

בניגוד לאבוריג'ינים שהוזכרו במבוא כנקודת ההשראה המקורית לעיון הנוכחי, החברה המערבית שאליה משתייכים במידה רבה תושבי נחל אריכה, תופסת את האדם כישות נפרדת מסביבתו, ואת הזמן כקווי וכמתקדם תמיד אל העתיד. עובדה זו אתגרה את הרעיון להשתמש בחלימה מחדש כפרקטיקה לשיקום הקשר למקום.

למרות זאת ממצאי המחקר מדגימים השפעה משמעותית של החלימה על קבוצת הגברים המובילה את הפיכת הכפר למרכז שימור מסורת. הרעיון, אשר הובא לכפר על ידי אחד מתושביו בעידוד ובתמיכה של חברים יהודים מהיישוב הסמוך, המשיך לעבור עיבוד אישי וקבוצתי. באופן מעניין עודדה מעורבות החברים היהודים חזרה אל העבר וחיזוק חלקה של מסורת הרועים בנרטיב של אנשי הכפר. השאיפה לטוות את המסורת בתוך החלום החדש חוללה תהליך של היזכרות במנהגים, בסיפורים ובטקסים; בד בבד העניקה חשיבות מחודשת למבוגרים, "נושאי הזיכרון", והחזירה אותם למרכז הקהילה; וכן התחוללה התחברות מחודשת לשורשים במרחב הפיזי, ובמקרים מסוימים אף הצמחת שורשים מחודשים.

הדיאלוג עם החברים היהודים גרם לחלחול מרכיבי רעיונות "קיימות סביבתית" לתוך החלום הנבנה. אלו באו לידי ביטוי באימוץ השיח האקולוגי, שהשתלב בנרטיב המרואיינים כחלק מהמסורת הבדואית ויצר סיפור חדש. מהראיונות עם מובילי התהליך בכפר, ובדומה למה שמתארות הוט ולליברט רודמן (Huot and Laliberte, 2010), עולה שתהליך החלימה החדשה חיזק את הקשר שלהם למקום, השפיע על דימויים העצמי והוביל לתפיסת עצמם כבעלי מסוגלות לעצב את עתידם. ניכר גם שהתושבים התחילו לתפוס את עצמם כחלק לגיטימי מן האזור בפרט ומן החברה הישראלית בכלל. לכך תרמה גם האפשרות להתפרנס בכבוד מתיירות מסורת. באופן ברור, הסיפור החדש שינה את תפיסת המרחב הממשי, חולל פיתוח של המרחב הסימבולי וייצר איזון בריא יותר בין המרחבים, החיוני לתחושת מקום חיובית.



איור 3: תפיסת המציאות בתקופה של בניית המרכז לשימור מסורת. הקווים השלמים מציינים את המרחבים השונים, כפי שהתקיימו בתודעת תושבי נחל אריכה בתקופת ההתקבעות. הקווים המקווקווים מציינים את שינוי שחל במרחבים במהלך גיבוש החלום על מרכז שימור מסורת

התפתחות המרחב המדומיין בתודעת מובילי היוזמה גרמה להם לראות דרכו את הכפר בצורתו העתידית. החלום להפוך את הכפר ל"מרכז שימור המסורת" חולל אם כך תהליך השואף ליצירת איזון בין מרכיבי מרחב-מקום, ותרם לחיזוק הקשר של התושבים למקום. ניצנים ראשוניים של שינוי נראו גם במרחב הממשי, כאשר התושבים החלו להיענות לבקשותיו של ס' לנקות את הכפר, להשתמש במקורות של אנרגיה נקייה ולטפח את חקלאות הטרסות.

4. דיון

דיון בהגירה-עקירה של יחידים וקהילות אינו יכול לעסוק רק במינוח טריטוריאלי-מצומצם. הבנת תפיסת המקום בקרב מהגרים צריכה לכלול את קטגוריות הזיהוי ואת אופן הסימון שלהם את עצמם, אם בויקה לטריטוריה ממשית ואם בויקה לטריטוריה סימבולית. אנשים עשויים להמשיך ולהתגעגע למקומם הישן ולזהות שנתן להם, לעיתים גם אחרי אלפי שנים של ניתוק, דוגמת היהודים בגולה (פדיה, 2011). לעיתים משפיעים געגועים אלו גם על הזהות העצמית של המהגרים, אשר מאמצים תחושת ערך עצמי נמוך. לזרות המתפתחת יכולה להיות השפעה על תחושת האחריות החברתית והסביבתית של המהגרים, ועל כן היא צריכה להעסיק גם את החברה הקולטת. בדומה למפונים מגוש קטיף (שמאי וחוב', 2011), גם תושבי נחל אריכה, הנמצאים במוקד המאמר, פיתחו תחושת זרות וערך עצמי נמוך בעשורים הראשונים שלאחר הפסקת הנדידה העונתית ובעקבות התקבעותם בשולי מרחב הרעיה שלהם.

"חלימה" של המקום וגיבוש זהות חדשה עבורו עשויים לסייע ביצירת "תחושת מקום" בקרב מהגרים. הכוונה היא לבניית מרחב מדומיין, שהוא סיפור חדש שהאדם או הקהילה מספרים לעצמם על המקום. הסיפור אינו יכול להיות חדש לגמרי, אלא הוא שיקום הסיפור שקרס באמצעות התמקמות מחדש במרחב הסימבולי. דוגמה לכך היא בחירת פריטים כגון "הגמל", שממשותו הנוכחית מגשרת בין המציאות שאבדה, תהליך הדחיקה שלה והפעילות הנוכחית במסגרת החלום המתחדש.

הסימבולי-דמיוני של גורמים חיצוניים ואינטרסים חיצוניים? מאידך ייתכן שדווקא היפתחות אל מנעד רחב של גורמים, ולא ניסיון לשימור ומידור, הוא המפתח.

ההיבט הרעיוני של השאלה הוא זה: האם ניתן לבצע הכללה של יחסי המדומיין, הסימבולי והממשי באופן כזה שאפשר יהיה ליזום הבניה מסודרת של מודלים שיש בהם פרקטיקה מובנית לשם הבראת החלום המשותף באופן אורגני, כזה העולה מן השטח עצמו או לפחות אינו ניזוק מן האינטראקציה עם הרשת הגלובלית של השפעות פוליטיות, תרבותיות ופסיכולוגיות-מיתיות?

כפי שהודגש כבר על ידי חוקרים בתחום האנתרופולוגיה (Clifford, 1997), יש להיזהר מן הטעות שבייחוס סטטיות לחברות ה"לידיות" או ה"מסורתיות". בניגוד למתארים את החברות הנלחצות על ידי מערכות גדולות מהן דוגמת החברה החרדית, שלכאורה נמצאות בעמדת חולשה באמצעות מנגנון של מידור (סיון, 1991), הרי שלטענתו של האנתרופולוג ארג'ון אפדוראי (Appadurai, 2006), חברות המוצאות עצמן במרחב משותף בעל כורחן, אינן בהכרח מתפוגגות זו אל זו ואינן מצריכות מידור מלאכותי כלשהו. לפי אפדוראי, תרבות היא פעולה חברתית הנובעת מדינמיקה של זרימה (flow); תהליך של דמיון חברתי שבו דווקא מערכים חברתיים ניגודיים מבנים זה את זה, ואינם משמשים כגורם מחניק או חתרני. יחסים אלה הם טבעיים בעידן הנוכחי של גלובליזציה (ניידות של בני אדם במרחב) ומידע (צמצום ההשלכות של המרחק המרחבי עצמו) לנוכח ריבוי המלחמות והפליטות, הגירת עבודה ותיירות אינטנסיבית. אורחות חיים ותרבויות משתנות באופן בלתי אמצעי ובקצב גובר, אך הן אינן מאיינות זו את זו כפי שחוששים לעיתים בני התרבויות המקומיות.

יש בחברות ובדמיון עצמי אלה כדי לכונן עמידות בפני השחיקה והלחצים של כוחות חוץ, משום שהדמיון נבנה מהם, ואיננו נשחק בגללם. כדי לסמן אפשרות להשפעה חיובית ומפרה על המרחב הסימבולי והדמיוני לשאוף להשבת איזון, שיקרין בחזרה אל הסביבה ואל החברות האחרות הנמצאות במגע זו עם זו.

דומה שהניסיון לעבד את מקרה הבוחן של נחל אריכה לכלל פרקטיקה מובנית, עשוי להיות בר-משמעות במרחב הישראלי מעבר לשאלה הברואית. גם במובלעות בשטחים הכבושים ביהודה ובשומרון, ביוזמות כגון זו של הרב פרומן⁸ ז"ל בתקוע ובמקרים אחרים, קיים הצורך בהצעת מודל משותף לחלימה מחדש של מרחב שבור ומקועקע. הדיאלוג האוטנטי בין יחידים אקטיביסטים, אשר עולה כאן מלמטה, מתוך המרחב, עשוי להכיל את הפוטנציאל לבניית שפה לדו-קיום ושלווה. הפרטים משני הצדדים מנסים לחלום מחדש ביחד מרחב שיש בו דו-קיום במישור החברתי, הפוליטי הסינכרוני ודו-קיום פנימי בסובייקט ובקהילה, על ציר הזמן של מרחב אבוד וזיכרון שדוד.

עם זאת ניתוח קפדני של הראיונות עם קבוצת הידידים היהודים מצביע על אתגרים העומדים לפני ההתערבות החיצונית. הרצון של המתערבים לעזור עלול להימצא בחוסר התאמה לרצון אוכלוסיית היעד להשתנות, ועלול לגרום להם לתפוס תפקיד פטרוני. מעורבות כזו יכולה לאיים על זהותם של תושבי נחל אריכה. יתרה מכך, בשל הפער החברתי והתרבותי עלולה אוכלוסיית היעד לתפוס את עצמה כנחותה ביחס למתערבים, ובעקבות זאת לפתח תחושת נחיתות לעומתם במקום לפתח תחושת מקום המבוססת על זהותם המקורית. כלומר קיימת סכנה ברורה של אקט קולוניאליסטי מסוג חדש בתוך מרחב הסובל מדיכוי, וסכנה שתיווצר אשליה של תיקון בעקבות הטיפול בכפר כאילו היה שמורת טבע, בדומה למעמד שמורת האינדיאנים בארצות הברית (Berkhofer, 2011). במילים אחרות, הפער המובנה שבין המתערבים לבין אוכלוסיית היעד, בהתערבות שאינה אותנטית ודיאלוגית, עלול להחליש את תחושת המסוגלות שלה במקום לחזק אותה (פריירה, 1981). מצב דומה מתואר על ידי פדיה (2011) במפגש בין היהודים שעלו מארצות המזרח לבין בני הארץ האשכנזים החילוניים. מכאן מודגש הצורך של המתערבים לפעול בזהירות.

התערבות בונה צריכה לכלול יצירת תנאים עבור התושבים להבניית סיפור חדש, כלומר הבניית מרחב מדומיין של המקום. תנאים חיוניים לכך הם היכרות מעמיקה עם המקום, פיתוח ידע כללי וידע פרקטי כולל דרכי פעולה מתקדמות המתאימות למקום החדש, וכן חיזוק קשרי קהילה וחיזוק תחושת ודאות להמשך התגוררות בו לאורך זמן. אידאליזציה של המקום הישן או של החיים הקודמים עלולה להיות גורם מגביל להיווצרות תחושת מקום חדשה; לעומת זאת, שזירה של שורשים מהעבר – מסורות, ערכים, ידע ומנהגים – בתוך החלום החדש יכולה להעניק לו חוזק על ידי תמיכה בהבניית המרחב המדומיין והמרחב הסימבולי שלו (פדיה, 2011). התערבות נקודתית, שאינה מנסה לחבר מחדש ולהשליך מתוך השלם על השבר, עשויה להישאר בגדר אפיזודה חולפת, אם כי היא מיטיבה יותר במהותה. התבוננות בתהליך באמצעות המודל הפוסט-קולוניאלי מאפשרת לא רק את ביקורת הקולוניאליזם אלא גם את הראייה המורכבת שבה מטווים חדשים מסוגלים לשקם בדיעבד את הנזק שחוללה התערבות קולוניאליסטית (או'האנלון, 2004).

יצירת חלום חדש לנחל אריכה התרחשה ביוזמת התושבים ובעידוד חברים יהודים, ולא כתוצאה מהתערבות יזומה ומכוונת בידי השלטונות. עם זאת היא מדגימה את האפשרות לעודד בניית חלום חדש על מקום ועל ידי כך טיפוח תחושת מקום, זהות מקום חיובית ואחריות סביבתית. בכך היא מצביעה על פתח להתערבות קהילתית או חינוכית בקהילות עקורים ומהגרים, שתהיה לא רק תומכת אלא גם רגישה.

יישום מבנה החשיבה על המרחב שהציעה פדיה (2011) לפרקסיס, נעשה לראשונה בפרויקט זה ובמאמר הנוכחי. שאלות מעשיות העולות מן התהליך הן אלה: כיצד מעבדים מכאן את המודל הנוכחי לטובת רה-קונסטרוקציות של מרחב רועים פעיל, עבור מקומות שתיירות אינה מוקד הקיום שלהם? האם תהליך מלאכותי המבנה מרחב שיטפח סיפור-עצמי וחלימה-עצמית, דווקא בעידן של גלובליזציה ושחיקת המרחבים הזהותיים הנשענים על הממשי (Arnett et al., 2011) יכול לסלול את הדרך אל תהליך מסוג שאינו מורכב כולו מן המערך

8. הרב מנחם חי שלום פרומן (1945–2013) היה רב היישוב תקוע, לימד ביישיבות תקוע ועתניאל, משורר ומנהיג רוחני. הרב פרומן נפגש עם מנהיגים דתיים מוסלמיים וקיים אתם שיחות בניסיון להגיע לשיח של שלום המבוסס על העולם הדתי. בהיפוך של התפיסה הרווחת שלפיה תמונת העולם הדתית היא החוסמת את הדרך בפני פשרה, הדגש של תנועת "ארץ שלום" שפרומן היה בין מנהיגיה, הוא שתפיסת העולם תחת כוח עליון דווקא מאפשרת את אורך הרוח והשלום, ראו פרומן, 2015.

לוזון, נ', שנל, י', שמאי, ש', 2011. השפעת פינוי ממקום ישוב על תהליכי זהות אצל מפוני חבל עזה וצפון השומרון. בתוך: סואן, ד', (עורך), סוגיות חברתיות בישראל. אריאל: הוצאת אוניברסיטת אריאל בשומרון, עמ' 119–144.

מרקס, ע', 1974. החברה הבדווית בנגב. רשפים. תל אביב.

משרד החקלאות: אתר הרשות לפיתוח והתיישבות הבדואים בנגב, ח"ת. סרטון אודות הרשות להסדרת התיישבות הבדואים בנגב.

סיון, ע', 1991. תרבות המובלעת. אלפיים 4, 45–98.

סואעד, מ"י, 1982. הבדווים בארץ-ישראל בין השנים 1804-1908. עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך. אוניברסיטת בר אילן, רמת גן.

פדיה, ח', 2008. העיר כטקסט והשוליים כקול – ההדרה מן הספר והניתוב אל הספר. בתוך: גרוס, ת', דגני, ז', כ"ץ, י', (עורכים), א-כאן: שפה זהות מקום. הקיבוץ המאוחד. תל אביב. עמ' 128–167.

פדיה, ח', 2011. הליכה שמעבר לטראומה. רסלינג. תל אביב.

פדיה, ח', 2011. מרחב ומקום. מסה על הלא מודע התיאולוגי-פוליטי. הקיבוץ המאוחד. תל אביב.

פדיה, ח', 2015. משיח והיהודי הנודד: יהדות ונצרות כמבנה דו ראשי ומיתוס רגליו ונעליו. בתוך: אלקיים, א', פדיה, ח', (עורכים), מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות, מוגשים לפרופ' משה חלמיש. הוצאת כרמל. ירושלים. עמ' 61–108.

פורת, ח', 2000. מהלכי מדינת ישראל וחלופות השמאל לפתרון שאלת הבדווים בנגב 1960–1953. עיונים בתקומת ישראל 10, 420–476.

פרומן, י', 2015. שחקי ארץ: שלום עם אדמה. הוצאת ידיעות אחרונות והוצאת ראובן מס. תל אביב.

פריירה, פ', 1981. פדגוגיה של מדוכאים. הוצאת מפרש. ירושלים.

צ'טווין, ב', 2003. נתיבי שיר. סודם של האבוריג'ינים האוסטרלים. הוצאת עם עובד. תל אביב.

ציונית, ש', 2003. מושג של מקום: המקום הגיאוגרפי באספקלריה פילוסופית. האוניברסיטה העברית. ירושלים.

רודניצקי, א', אבו ראס, ת', 2011. החברה הבדואית בנגב. יוזמות קרן אברהם. נווה אילן.

רז-קרקוצקין, א', 1993 (א'). גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית. תיאוריה וביקורת 4, 23–55.

רז-קרקוצקין, א', 1993 (ב'). גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית. תיאוריה וביקורת 5, 113–132.

שמאי, ש', ארנון, ש', לוזון, נ', שנל, י', 2011. מרכיבי הקשר למקום-בין עקירה לשתייה, בין נוף לקהילה, בין בית לאזור. בתוך: סואן, ד', (עורך), סוגיות חברתיות בישראל. אריאל: הוצאת אוניברסיטת אריאל בשומרון, עמ' 8–40.

שנהב, י' (עורך), 2000. תאוריה וביקורת 16.

הסיפור ההולך ונרקם יחד עשוי למלא תפקיד חשוב במענה רחב יותר מן השאלות העולות ממקרה זה.

תודות

המחקר מומן חלקית על ידי קרן תמי שטינמן.

מקורות

אבו בדר, ס', גוטליב, ד', 2010. עוני, חינוך ותעסוקה בחברה הערבית-בדווית: מבט השוואתי. מחקרי מדיניות. מכון ון ליר. ירושלים.

אבו-רביעה, ח', 2005. אימפריה רודפת אימפריה: קרקעות, תרבות וזהות אצל הבדווים בנגב. מטען, סתיו, 24–28.

או'האנלון, ר', 2004. שיקום הסובייקט, לימודי כפיפים והיסטוריות של התנגדות בדרום אסיה הקולוניאלית. ג'מאעה י"ב, 151–198.

אוונס, ד', 2005. מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית. רסלינג. תל אביב.

ארן, ג', גורביץ, ז', 1991. על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). אלפיים 4, 4–44.

ארנון, ש', לוזון, נ', שמאי, ש', שנל, י', 2011. הגירה קהילתית מול הגירה פרטנית: עקורי חבל עזה וצפון השומרון. בתוך: סואן, ד' (עורך), סוגיות חברתיות בישראל. הוצאת אוניברסיטת אריאל בשומרון. עמ' 70–118.

בן דוד, י', 2004. הבדווים בישראל: היבטים חברתיים וקרקעיים. המכון לחקר מדיניות קרקעית ושימושי קרקע ומכון ירושלים לחקר ישראל. תל אביב.

בן ישראל, א', 2009. התהוות המקום הבדווית: הבניית מרחב ונוף בקרב נוודים-רועים מתעזרים. המקרה של בדווי אזור חורה-יתיר. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע.

בורנשטיין-אריאל, ש', 2011. בין הגשמה קהילתית להגשמה אישית: מפוני גוש קטיף שש שנים אחרי הפינוי. עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך. אוניברסיטת בן גוריון בנגב. באר שבע.

ברסלבסקי, י', 1946. הידעת את הארץ: ארץ הנגב. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

זיוון, ז', 1992. יחסי היישוב היהודי והבדווים: חזית המגע והשפעתה על עיצוב ספר ההתיישבות בשנות ה-40 וה-50. רשימות בנושא הבדווים 23, 49–54.

יהל, ח', קרק, ר', פרנזמן, ס', 2013. האם הבדואים בנגב הם התושבים המקוריים – עם יליד? אופקים בגאוגרפיה 84, 73–87.

יתחאל, א', 2013. המרחב הבדווית 'הלא מוכר' התפתחותה של סוגיה אסטרטגית. בתוך: פדהצור, ר', (עורך), הבדואים בנגב: אתגר אסטרטגי לישראל. הוצאת המכללה האקדמית נתניה. עמ' 8–17.

לאקאן, ז', 2005. מלקולם בואי. דביר כינרת-זמורה-ביתן. תל אביב.

- Arnett, J. L., Arnett, J. J., McKenzie, J., 2011. Globalization and cultural identity. In: Schwartz, S. J., Luyckx, K. L., Vignoles, L. V., (Eds.), *Handbook of identity theory and research*. Springer .New York. 285–301. http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4419-7988-9_13.
- Kliot, N., 1986. The territorial disintegration of a state: The case of Lebanon. Working paper. University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.
- Kressel, G., 2003. Let shepherding endure: Applied anthropology and the preservation of a cultural tradition in Israel and the Middle East. SUNY. Albany.
- Kressel, G., Ben-David, J., Abu Rabi'a, K., 1991. Changes in land use by the Negev Bedouin since the mid-19th century. *Nomadic Peoples* 28(2), 28–55.
- Kyle, G., Chick, G., 2007. The social construction of a sense of place. *Leisure Sciences* 29(3), 209–225.
- Mesch, G. S., Manor, O., 1998. Social ties, environmental perception, and local attachment. *Environment and Behavior* 30(4), 504–516.
- Malpas, J. E., 1999. *Place and experience: A philosophical topography*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Malpas, J. E., 2007. *Heidegger's topology: Being, place, world*. MIT Press. MA, Cambridge.
- Manzo, L. C., 2003. Beyond house and haven: Toward a revisioning of emotional relationships with places. *Journal of Environmental Psychology* 23(1), 47–61.
- Manzo, L. C., 2005. For better or worse: Exploring multiple dimensions of place meaning. *Journal of Environmental Psychology* 25, 67–86.
- Milroy, H., 2008. Restoring life and spirit: Recovery from trauma. In: *Human Rights and Equal Opportunity Commission. Social justice report 2007*. Sydney: Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commissioner, HREOC. p. 414
- Rapoport, A., 1975. Australian aboriginals and the definition of place. In: Oliver, P., (Ed.), *Shelter, sign and symbol*. Barrie and Jenkins. London. pp. 38–51.
- Raz-Karkotzkin, A., 2007. *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, preface par Carlo Ginzburg. La Fabrique editions. Paris.
- Relph, E., 1976. *Place and Placelessness*. Pion. London.
- שנהב י', 2010. במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית. הוצאת עם עובד. תל אביב.
- שנל, י', להב, מ', ארנון, ש', לוזון, נ', קולן, ק', שמאי, ש', 2011. אבל ותסמיני מצוקה טראומטיים בתגובה לאבדן מקום: המקרה של המפונים מרצועת עזה. בתוך: סואן, ד', (עורך), *סוגיות חברתיות בישראל. הוצאת אוניברסיטת אריאל בשומרון*, עמ' 41–69.
- שרון, מ', (עורך) 1964. *סוגיות בתולדות ארץ ישראל תחת שלטון האסלאם*. ירושלים: יד יצחק בן צבי בסיוע משרד החינוך והתרבות.
- Appadurai, A., 2006. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalizations*, minneapolis. The University of Minnesota Press.
- Altman, I., Low, S., 1992. *Place attachment*. Plenum. New York.
- Bailey, C., 1980. Dating the arrival of the Bedouin tribes in Sinai and the Negev. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, 4–21.
- Berkhofer, R. F., 2011. *The white man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the present*. Vintage. New York.
- Buttimer, A., 1993. *Geography and the human spirit*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore, MD.
- Clifford, J., 1997. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press. Mass, Cambridge.
- Hauge, A. L., 2007. Identity and place: A critical comparison of three identity theories. *Architectural Science Review* 50(1), 44–52.
- Hay, R., 1998. Sense of place in developmental context. *Journal of Environmental Psychology* 18, 5–29.
- Heidegger, M., 1977. *Building dwelling thinking*. In: Krell, D. F., (Ed.), *Basic Writings*. Harper and Row. New York. pp. 319–339.
- Huot, S., Laliberte Rudman, D., 2010. The performances and places of identity: Conceptualizing intersections of occupation, identity and place in the process of migration. *Journal of Occupational Science* 17(2), 68–77.
- Ingold, T., 1995. Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world. In: Strathern, M., (Ed.), *Shifting contexts: Transformation in anthropological knowledge*. Routledge. New York. pp. 57–80.