

UNIVERSITÉ CHARLES DE GAULLE - LILLE 3
ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ
LILLE – NORD DE FRANCE

Laboratoire d'accueil :
Centre d'Etudes en Civilisations, Langues et Littératures Etrangères (CECILLE)

THÈSE

**LA REPRÉSENTATION DU NÉGUEV DANS LE
DISCOURS PUBLIC EN ISRAËL : DE LA CONQUÊTE
DU DÉSERT AU DÉVELOPPEMENT DURABLE**

ייצוג הנגב בשיח הציבורי: מכיבוש השממה לפיתוח בר-קיימא

Par
Ilanit BEN-DOR DERIMIAN

pour obtenir le grade de :
Docteur de l'Université Lille 3

Discipline : Etudes hébraïques

Thèse dirigée par Françoise SAQUER-SABIN

Membres du jury :

AVRAN Ziva	Université Charles de Gaulle - Lille 3
CHARBIT Denis	The Open University of Israel, Ra'anana
ITZHAKI Masha	Inalco, Paris
SAQUER-SABIN Françoise	Université Charles de Gaulle - Lille 3

Soutenue le 05 juillet 2014

תודות

ברצוני ראשית להודות למנחתי, פרנסואז סאקר-סאבאן, על כך שתמיד מצאתי אצלה אוזן קשבת, נכונות לייעץ ולתמוך ומסירות לתפקיד ההנחייה, אשר עודדו אותי בדרכי וקידמו את מחקרי. הנני אסירת תודה להערות המועילות שנתנה לי במהלך המחקר זיוה אברן. ידיעותיה הרבות לגבי חקר התרבות בישראל, הנחו אותי פעמים רבות להכיר זוויות ראייה נוספות בנושא ייצוג המדבר.

ברצוני להודות גם לבית הספר לדוקטורנטים, באוניברסיטת ליל 3, שאיפשר לי לבצע מחקר זה. כמו כן, בזכות התמיכה, הן של בית הספר לדוקטורנטים SHS והן של מעבדת CECILLE, התאפשר לי לקיים עבודת שדה בנגב, בעיירה מצפה רמון, אשר חידדה את ממצאי המחקר. בנוסף, אני מודה לצוות מעבדת CECILLE על היותם פנויים תמיד לסייע, להעיר ולכוון ועל הסמינרים שהיוו השראה עבור מחקרי.

תודתי שלוחה גם ליגאל שוורץ, פרופסור לספרות באוניברסיטת בן גוריון בבאר-שבע, שהנחה אותי בזכות הידע הנרחב שלו, כחוקר תרבות בלב האקדמיה הישראלית, לשלב כיווני מחקר נוספים בעבודה.

לבסוף, עבודה זו לא היתה מתאפשרת ללא התמיכה החמה והעידוד שקיבלתי ממשפחתי ומחבריי, להם אני מודה מקרב לב.

הקדמה

מדבר הנגב תופס את רוב שטח מדינת-ישראל ולו חשיבות אסטרטגית עבור קיומו של "המרכז" ובו בזמן הוא נתפס כ"פריפריה" טבעית-פראית. מדובר במרחב סימבולי בעל מטענים שונים, חיוביים ושיליים. מחד, הוא נתפס כמרחב רוחני, בו התעצב העם העברי ומאידך, הוא מזוהה עם הגולה כשממה, המאיימת על המשך קיומו של העם. החל משנות ה-1920 היתה מגמה לכובשו ולהפריחו. לעומת זאת, בעשורים האחרונים, מאז שנות ה-1980, המגמה היא לפתחו בהתאם לערכים אקולוגיים, תוך שימור אופיו הטבעי.

העיסוק בדיון סביב פיתוח לעומת שימור בשיח החברתי ממקם את המחקר בתחום הראייה האקו-ביקורתית (אקוקריטיסיזם), הבוחנת יחסי אדם-סביבה בעידן הפוסט-קולוניאליזם. במסגרת זו נבדקות מערכות היחסים בין קטגוריות הנחשבות כניגודים היררכיים, כמו תרבות-טבע ומרכז-פריפריה. גם במחקר זה נבחנו הייצוגים של מדבר הנגב בשיח החברתי בישראל מתקופת הקמת המדינה בשנות ה-1940 ועד היום, באמצעות ניתוח התוכן של טקסטים שונים, בעיקר מתוך: המדיה-עיתונות; האינטרנט; תוכניות הפיתוח של המדינה ומסמכים אחרים בנושא פיתוח אזורי; והספרות הישראלית¹. המחקר מראה כיצד כתוצאה מירידת מעמד הקולקטיביזם בחברה הישראלית, במסגרת תהליכי הגלובליזציה, מתגברת היכולת של קבוצות חברתיות להשפיע על הבניית הזהות המרחבית של מדבר הנגב.

מילות מפתח: מדבר, נגב, הבניית זהות מרחבית, אקוקריטיסיזם, אידיאולוגיה ותרבות, שיח חברתי, אקטיביזם חברתי.

1 ההתייחסות לספרות כזירת שיח ציבורי נובעת מתפיסת הטקסטים הספרותיים כמושפעים מהבניית המציאות החברתית ובו בזמן, כמקור השפעה על ההבנייה החברתית והעיצוב המרחבי של המדבר. זאת בהתאם לעקרונות הביקורת החברתית (Duchet, 1979 ; Amossy, 1992) ולגישה של חוקרי ספרות עברית כגרץ, 1988; שקד, 1998; גוברין, 2002; שורץ, 2007; וחבר, 2007, א, השמים דגש על ההקשר החברתי בו נכתבה היצירה.

9	חלק 1: מבוא
9	פרק 1: מבוא תיאורטי: תהליכי הבניית זהות של מקום
10	1.1 הבניית זהות מרחבית
13	1.2 תפיסה בינארית, אוריינטליזם ופוסט-קולוניאליזם
14	1.2.1 השיח החברתי ויחסי הכוח
16	1.2.2 היברידיות- המרחב השלישי
18	1.2.3 התנגדות
21	פרק 2: שדה המחקר - מדבר הנגב והיסטוריית ההתיישבות בו
21	2.1 הצגה גיאוגרפית של מדבר הנגב
24	2.2 ההתיישבות בנגב עד תחילת המאה העשרים
28	פרק 3: אידיאולוגיות סביב שדה המחקר - תפיסת המדבר
28	3.1 תפיסת המקום הארץ ישראלי במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית
28	3.1.1 תפיסת המקום הארץ ישראלי במסורת היהודית
29	3.1.2 תפיסת המקום הארץ ישראלי באידיאולוגיה הציונית
30	3.1.2.1 ניכוס הארץ
30	3.1.2.1.1 יחס לנוף הארץ
	3.1.2.1.2 המיתוסים הלאומיים המקשרים את היהודים אל המקום
31	3.1.2.1.3 חיזוק הקשר לארץ באמצעות "ידיעת-הארץ"
32	3.1.2.1.4 גאולת ארץ ישראל
	3.1.2.2 המערביות שבבסיס הציונות והיחס ל"אחר" ה"אוריינטלי"
33	שבארץ ישראל
36	3.1.2.3 דרכי ההתמודדות עם מציאות החיים הקשה שהתגלתה בארץ
36	3.1.2.3.1 החלוציות
37	3.1.2.3.2 ההתיישבות
39	3.1.2.3.3 רכישת קרקע ותיחום הגבולות
39	3.2 תפיסת המדבר במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית
39	3.2.1 תפיסת המדבר במקרא ובמסורת היהודית
43	3.2.2 תפיסת המדבר באידיאולוגיה הציונית
43	3.2.2.1 המדבר כ"לא-מקום" בתרבות המערבית ובאידיאולוגיה הציונית
45	3.2.2.2 המדבר כמזוהה עם הגלות
45	3.2.2.3 אימוץ מיתוס "יציאת מצרים" על ידי הציונות

פרק 4: שיטות המחקר: ניתוח תוכן וניתוח שיח ביקורתי של טקסטים על המדבר	47
4.1. ניתוח תוכן	48
4.2. ניתוח השיח הביקורתי - Critical Discourse Analysis (CDA)	50
4.2.1. הביקורת החברתית (sociocriticism)	51
4.3. ספרות ואנתרופולוגיה	53
4.3.1. טקסט ואידיאולוגיה	53
4.3.2. אידיאולוגיה	54
4.3.3. ספרות ואידיאולוגיה	55
פרק 5: מטרות המחקר	61
5.1. הגדרת נושא המחקר ושאלות המחקר	61
5.2. מבנה העבודה	62
חלק 2: התפתחות השיח של כיבוש השממה בציונות ומדיניות פיתוח הנגב	
בעשורים הראשונים	64
פרק 6: הבניית הזהות המרחבית של מדבר הנגב טרם קום המדינה	64
6.1. יחס הבריטים לנגב ולפיתוחו	65
6.2. מפעלי ההתיישבות היהודית בנגב טרם קום המדינה	65
6.2.1. הקמת רוחמה	66
6.2.2. סקרים ותכניות לפיתוח הנגב לאחר מלחמת העולם הראשונה	66
6.2.3. הקמת קיבוצים בנגב בסוף שנות השלושים ובשנות הארבעים	67
6.2.4. הקמת באר שבע כעיר עברית ראשונה בנגב בצד באר שבע הבדואית	67
6.2.5. המצפים בנגב	68
6.2.6. אחת עשרה הנקודות בנגב	69
6.2.7. קו צינור המים	72
6.3. הנגב בתקופת מלחמת 1948	73
6.4. "יישוב" ו"שממה" בציונות בתקופת קום המדינה בשיח הציבורי	74
6.4.1. הגישה המודרניסטית - בן-גוריון כמייצג גישה זו ויחסו אל הנגב	75
6.4.2. הגישה הרומנטית של הפלמ"חניק/ הצבר	78
6.4.3. ייצוג ההרואיות של ההתיישבות החלוצית בנגב בעיתונות	80
פרק 7: פיתוח הנגב האינטנסיבי מקום המדינה ב-1948 ועד היום	85
7.1. מדיניות הממשלה לגבי פיתוח הנגב בשנים הראשונות למדינה	85
7.2. עיירות הפיתוח בנגב	87
7.2.1. תכנון וביצוע "הערים החדשות"	88
7.2.2. בעיות ביישום "הערים החדשות"	89
7.2.3. רעיון "עיר הגנים" ויישומו בערי הפיתוח	90
7.2.4. התפתחות העיר באר שבע כבירת הנגב	91

92.....	7.2.5 תיעוש עיירות הפיתוח.....
92.....	7.2.6 יישום מדיניות יישוב המהגרים בנגב "מהאונייה לכפר".....
94.....	7.2.7 ייצוג העלייה הגדולה והנגב בשיח הציבורי מיד לאחר הקמת העיירות.....
97.....	7.2.8 מצבם החברתי-כלכלי של תושבי עיירות הפיתוח.....
101.....	7.2.9 הדגשת ה"אחרות" של המהגרים תושבי הנגב בפרקטיקות הציבוריות.....
102.....	7.2.10 המשך ה"מזרוח" של הנגב בשיח הציבורי.....
105.....	7.3 המדיניות כלפי הבדואים בנגב.....
105.....	7.3.1 סוגיית הבעלות על הקרקע.....
106.....	7.3.2 היישובים הבדואים "המוכרים" והיישובים הבדואים "הלא-מוכרים" בנגב.....
109.....	7.3.3 הדרה חברתית ומרחבית בנגב.....
113.....	7.4 ירידת ערך "כיבוש השממה" והשינוי בתפיסת המדבר - מ"ספר" ל"פריפריה".....
114.....	7.4.1 המשמעויות החברתיות-פוליטיות של ה"מהפך" הפוליטי משנת 1977.....
114.....	7.4.2 השינוי בייצוג המדבר בשיח הציבורי - מספר מאתגר לפריפריה נחשלת.....
115.....	7.4.2.1 מרכז ופריפריה.....
115.....	7.4.2.2 תפיסת הנגב כפריפריה.....
	7.4.2.3 השיח הציבורי על הפריפריאליות של מדבר הנגב ועיירות
116.....	הפיתוח.....
116.....	7.4.2.3.1 הפריפריאליות של הנגב ועיירות הפיתוח בתקשורת.....
122.....	7.4.2.3.2 ייצוג הפריפריאליות של עיירות הפיתוח בקולנוע.....

חלק 3 : התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" ומדיניות פיתוח הנגב בעשורים

123.....האחרונים

פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערערות הסמלים הלאומיים בחברה הישראלית.....124

8.1 שינויים חברתיים-פוליטיים עולמיים ומקומיים משנות השבעים.....124

8.1.1 תהליכים כלל עולמיים: גלובליזציה והתחזקות החברה האזרחית.....124

8.1.1.1 גלובליזציה.....124

8.1.1.2 החברה האזרחית.....125

8.1.2 שינויים חברתיים-פוליטיים ואידיאולוגיים בחברה הישראלית.....126

8.1.2.1 השפעת הגלובליזציה.....127

8.1.2.2 החברה האזרחית בישראל.....128

8.1.2.3 התערערות הסמלים הקולקטיביים בעקבות השינויים

בחברה הישראלית.....128

פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים: השיח על "פיתוח בר-קיימא"

130.....בנגב

9.1 האידיאולוגיה האקולוגית וצדק סביבתי בישראל.....131

9.1.1 השפעת האידיאולוגיה האקולוגית על ארגוני שמירת טבע בישראל.....131

132.....	9.1.2. צדק סביבתי כצדק חברתי - ההיבט הפוליטי של ארגונים סביבתיים.
	9.2. השתלבות הגופים האקולוגיים בביקורת על מדיניות פיתוח הנגב מצד קבוצות
132.....	בחברה האזרחית
134.....	9.3. יחסי הגומלין בין התנועות האקולוגיות בישראל למוסדות המדינה.
134.....	9.3.1. הקשר בין החברה האזרחית למדינת ישראל.
134.....	9.3.2. השינוי בסמלים הקולקטיביים בעקבות השינויים בחברה הישראלית.
136.....	9.3.3. הקשר בין שימור הסביבה בישראל לאידיאולוגיה הלאומית הציונית.
139.....	9.4. השיח על "פיתוח בר-קיימא" בנגב.
140.....	9.4.1. המאבק התקשורתי על פרוייקט "דרך היין".
146.....	9.4.2. ביטוי גישת "נגב בר קיימא" בשיח הציבורי.
150.....	פרק 10: הבניית זהות מדבר הנגב כיום כ"נגב בר קיימא".
150.....	10.1. פעילות מוסדות המדינה בנושא פיתוח הנגב כיום.
151.....	10.1.1. המצב הדמוגרפי בנגב בתחילת שנות האלפיים.
151.....	10.1.2. המשך השימוש בשטחים הפתוחים בנגב.
152.....	10.1.2.1. העברת בסיסי הצבא לנגב.
153.....	10.1.2.2. הקמת יישובים חדשים.
	10.1.2.3. פרוייקט "דרך היין" - התיישבויות הבודדים במועצה
155.....	האזורית רמת נגב.
156.....	10.1.2.4. מטרופולין באר שבע.
158.....	10.1.2.5. התיירות בנגב.
158.....	10.1.2.5.1. תיירות אקולוגית.
	10.1.2.5.2. מקומה של התיירות האקולוגית בהיסטוריית
159.....	התיירות בנגב.
164.....	10.2. דימוי הנגב בשיח הציבורי בעקבות פרסומי התיירות המדברית.
168.....	10.3. האמנם עדיין פריפריה לעומת מרכז?
168.....	10.3.1. הדינאמיות ביחסי מרכז פריפריה.
170.....	10.3.2. הבניית זהות תרבותית חדשה בעיירות הפיתוח וביישובי הבדואים.
170.....	10.3.2.1. יישובי הבדואים כיום.
171.....	10.3.2.1.1. המועצה האזורית אבו באסמה.
173.....	10.3.2.1.2. השיח הציבורי על מצב הבדואים כיום.
176.....	10.3.2.2. התגברות היזמות הבדואית בנושא הפיתוח בר קיימא בנגב.
183.....	10.3.3. עיירות הפיתוח כיום.
	10.3.4. הייצוג העכשווי של עיירות הפיתוח בזמר ובקולנוע בעקבות השיח
188.....	על פיתוח בר קיימא.
188.....	10.3.4.1. ייצוג עיירות הפיתוח בנגב בזמר העברי.
189.....	10.3.4.2. ייצוג עיירות הפיתוח בקולנוע.

192	פרק 11: ייצוג המדבר בספרות העברית
193.....	11.1. מיתוס המדבר בספרות העברית
194.....	11.1.1. מהו מיתוס?
195.....	11.1.2. תקופת "התחייה"
196.....	11.1.3. מתי מדבר, מאת ח. נ. ביאליק, 1903
201.....	11.1.4. במדבר, מאת דוד פרישמן, 1923
206.....	11.1.5. צמאון: שלישיית המדבר, מאת שולמית הראבן, 1996
209.....	11.2. גוף ראשון רבים
210.....	11.2.1. ספרות ואידיאולוגיה בעשור הראשון לאחר הקמת המדינה – דור בארץ
212.....	11.2.2. ימי צקלג מאת ס. יזהר, 1958
218.....	11.2.3. אדמה ללא צל מאת יונת ואלכסנדר סנד, 1951
223.....	11.3. בודדים בערבה
225.....	11.3.1. מנוחה נכונה, מאת עמוס עוז, 1982
229.....	11.3.2. בביתו במדבר, מאת מאיר שלו, 1998
231.....	11.4. תמונת מצב
231.....	11.4.1. נמר בהרים מאת צור שיזף, 1988
234.....	11.4.2. מקומון מאת שולמית לפיד, 1989
236.....	11.4.3. אל תגידי לילה, מאת עמוס עוז, 1994
239.....	11.4.4. בעין החתול, מאת חביבה פדיה, 2008
241.....	11.4.5. במדבר מלון אורחים, מאת גילית חומסקי, 2008
245	פרק 12: מקרה מבחן: מצפה רמון- עיירה "מקיימת" - "בירת התיירות המדברית"
246.....	12.1. הצגת מצפה רמון והתפתחותה ההיסטורית
250.....	12.2. מצפה רמון כיום
261.....	12.3. יזמות מקומית בעשורים האחרונים של פעילים חברתיים ביישוב
263.....	12.3.1. יזמות תיירותית-חקלאית – "מבדד רמון"
265.....	12.3.2. התאגדות היזמים המקומיים במסגרת עמותה – עמותת "קשת"
265.....	12.3.3. יזמות תרבותית – מועדון הג'אז
266.....	12.3.4. קידום עקרונות של שקיפות בתכנון - "שיתוף הציבור"
268.....	12.3.5. יזמות אקולוגית – "המרחב הביוספרי"
271.....	12.4. העלאת דימוי מצפה רמון והנגב בתקשורת – מגזין כביש 40
279	סיכום ומסקנות
286.....	ביבליוגרפיה
312.....	נספחים

חלק 1: מבוא**פרק 1: מבוא תיאורטי: תהליכי הבניית זהות של מקום**

מקומות הינם בעלי משמעות במישור הסימבולי, מעבר להיותם אתרי התרחשות ממשיים, על בסיס הזיכרון הקולקטיבי של הקהילה¹. ניתן למצוא התייחסויות למקומות בעלי משמעות סימבולית בטקסטים המכוננים בתרבויות שונות. באותו אופן, למדבר מקום מיוחד בזיכרון הקולקטיבי של החברה הישראלית, והוא זוכה להתייחסות רבה בטקסטים העבריים המכוננים. מיתוסים מכוננים הקשורים בהיווצרותו של הלאום מתחוללים במדבר: החל בסיפורי המקרא, שבראשם סיפור יציאת מצרים; דרך סיפור ההתיישבות הקדומה בנגב בזמן מלכות יהודה²; וכלה במיתוסי הגבורה וכיבוש האדמה מתקופת היישוב ומימיה הראשונים של המדינה³. עצם העובדה כי חלק נרחב מתוך הטקסט המכונן - התנ"ך, מוקדש לשהות עם ישראל במדבר (מתוך החומש "תורה": ספר שמות ובמדבר), היא יוצאת דופן. בספר במדבר מופיעות עלילות עם ישראל בנדודיו במדבר סיני במשך 40 שנה, לאחר היציאה ממצרים ולפני הכניסה לארץ ישראל. בטקסט מכונן זה מוצג המדבר כאתר התרחשות לגיטימי ואף אידיאלי לטרנספורמציה רוחנית של קבוצת אנשים - מקבוצת עבדים, ללא מסגרת חוק ומוסר משלהם, לעם בעל ריבונות עצמאית וחוקים מוגדרים. בהתאם לתפיסה רוחנית זו, המדבר הינו מרחב מעבר (מרחב לימינלי⁴), קדוש ובראשיתי, המאפשר טרנספורמציה רוחנית ליחידים (אנשי רוח ודת המתבודדים במדבר) או לקבוצות (כמו במקרה של עם ישראל).

בהתאם לכך, המחקר עוסק בניתוח המשמעויות של מיתוסים, סמלים וייצוגים שנוספו למדבר הנגב עם השנים לאחר קום המדינה. אך מעבר לעיסוק במיתוסים, קיימים הערכים שעל-פיהם נתפס המדבר. גיאוגרפים וסוציולוגים מגדירים את המדבר, כמקום קשה למחייה ולמגורים (Portnov & Hare, 1999). במונחים תרבותיים-אנתרופולוגיים מדובר במרחב שמזוהה כ"לא-מקום"⁵. כמו כן, הנגב בראשית הציונות נכלל בין אזורי הספר⁶ שקיבלו תשומת לב מיוחדת במדיניות ההתיישבות

¹ בהקשר לכך, טוען הפילוסוף הצרפתי, גסטון באשלה (Bachelard, 1957), כי המרחב, ולא הזמן, הוא המעורר זכרונות.

² דוד בן-גוריון, ראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל, הקדיש כמעט את כל נאומיו, "משמעות הנגב", משנת 1955, לתיאור התפתחות ההתיישבות בנגב בתקופת המקרא, מימי אברהם ועד תקופת המלכים. בייחוד מציין בן-גוריון את המלך עוזיהו, שעסק בצד כיבוש שטחים רבים גם בהתיישבות במדבר. העדויות מתקופת המקרא והגילויים הארכיאולוגיים של התיישבות קדומה בנגב, שימשו להצדקת הבחירה במדיניות הציונית של הפרחת השממה על ידי התיישבות רבה.

³ הכוונה לסיפורי ההתיישבות משנות ה-40 של המאה ה-20, כדוגמת הקמת 11 הנקודות ושלושת המצפים בנגב. ראו פירוט בהמשך.

⁴ השהייה במרחב לימינלי הנמצא מחוץ למסגרת החברתית, שבו מתרחש שינוי משמעותי במעמדו וזהותם של הנוכחים, מהווה שלב שני מבין שלושה שלבים שזיהה האנתרופולוג הצרפתי, ארנולד ואן גנפ (Van Gennep, 1909), כמאפיינים טקס מעבר. השלב הראשון מהווה פרידה מהמסגרת החברתית, ובשלב השלישי והאחרון, מתרחשת השתלבות במסגרת החברתית, אך במעמד חדש. הדגם הזה פותח על ידי ויקטור טרנר (Turner, 1966), שחידד את משמעות שלב הביניים, המוגדר כלימינלי.

⁵ יעל זרובבל (2004) השתמשה בהגדרות אלו כדי לאפיין את המדבר כמרחב מעבר. כמו כן, חוקרי תרבות נוספים מתייחסים למדבר כמרחב מעבר: גורביץ' וארן, 1991; חבר, 2007; Omer-Sherman, 2006.

⁶ זלי גורביץ' וגדעון ארן (1991) מבחינים בין 3 סוגי מקום: "מקום", מרחב המחיה היומיומי; "לא-מקום", מרחב המעבר הלימינלי; ו"המקום", המרחב האידיאלי. ההבחנה הזו נגזרת לטענתם מדגם התשתית המרחבי המקראי.

⁶ להלן הגדרתו הממצה של אריאל הנדל (2011) למושג ספר:

הממסדית הציונית. הגישה כלפי איזורי הספר היתה, שיש "לכובשם" ולאכלסם ביהודים (פורת, 1996; Kimmerling, 1985). לכן, עם התקדמות המפעל הציוני בארץ ישראל והמעבר למדינה, הפך מדבר הנגב ליעד אסטרטגי עבור מנהיגי האומה, שיש לכבוש את שטחו המשתרע על רוב שטח המדינה היהודית המתוכננת ונושק לגבולתיה. "כיבוש השממה" תוכנן להתבצע באמצעות התיישבות וניצול השטח לחקלאות, למפעלי תעשייה וחציבה, לצרכים בטחוניים - מוצבים ושטחי אימונים ואף לשימור אתרי טבע ומורשת. ברצוני לבחון כיצד השפיעה המדיניות המוסדית כלפי פיתוח מדבר הנגב על הבניית זהותו המרחבית⁷ משנות 1940 ועד ימינו. בראייה רחבה יותר, העבודה עוסקת באופן שבו מובנית זהותו של מרחב, שתפיסתו כ"מקום" מאותגרת באופן תמידי (מאז ראשית המפעל הציוני בארץ ישראל). בכך מתקשר מחקר זה למחקרים מתחום האנתרופולוגיה והגיאוגרפיה התרבותית העוסקים בהבניית זהות מרחבית ובאופן שבו מיוצגים מרחבים בעלי חשיבות סימבולית לאומית בשיח החברתי.

1.1. הבניית זהות מרחבית

אמנם העולם מלא מקומות, או אולי, אין בו אלא מקום, כי הוא עצמו מקום. ועם זאת מקום הוא מושג מופשט שאינו קיים באופן מובחן אלא על-פי האופן שבו אנחנו מגדירים אותו, מסמנים אותו, בונים אותו וחווים אותו בפועל. (גורביץ', 2007: 74).

תהליך זה שגורביץ' מתאר מכונה במחקר הגיאוגרפיה התרבותית - הבניית זהות מרחבית. הגיאוגרף הפיני, אנסי פאסי (Paasi, 2001), מסביר את המונח וקובע כי זהות, מעבר להיותה קטגוריה אינדיבידואלית וחברתית, הינה גם קטגוריה מרחבית. הוא מפצל את המונח לשתי משמעותות: הזהות של טריטוריה ספציפית (the identity of a specific territory) והזהות האזורית של התושבים (the regional identity of the inhabitants), הידועה גם בשם אחר - מודעות אזורית (regional consciousness). במשמעות הראשונה הכוונה היא לנרטיבים, סימבולים ופרקטיקות שמיוחסות לטריטוריה מסוימת- לטבע, לנופים או להיסטוריה של התושבים. מדובר ב"סיפור" של האזור, שמסופר דרך המדיה ומוסדות החינוך והתרבות. במשמעות השנייה, מדובר בזהויות בחברה האזרחית, באמצעות אקטיביזם אזורי של סוכנים חברתיים. הגדרות אלו יובהרו בהמשך התיאור של המחקרים בתחום, להלן.

הגיאוגרף החברתי, דיוויד הארווי (Harvey, 1996), טוען כי "מקום", הוא תוצאה של הבנייה חברתית, כיוון שמעבר להיותו נקודת ציון גיאוגרפית הוא בעל משמעות סימבולית. גם האנתרופולוג

⁷ "בעוד שהגבול נתפס כקו ברור וחד-ממדי, הספר הוא רצועה או מרחב. הוא יכול להיות אזור סמוך לגבול בין שתי מדינות, או אזור המפריד בין השטח המיושב לאזור הבלתי מיושב. נהוג להבדיל בין ספר חיצוני, המצוי מחוץ לגבולות המדינה הקיימים או בשטח הבלתי מיושב, ובין ספר פנימי, המצוי בתוך גבולות המדינה, אך המדינה חשה צורך לעבות את החזקתה ואת ריבונותה בו. הנגב והגליל הם דוגמאות מובהקות לספר פנימי של מדינת ישראל" (הנדל, 2011: 143).

ראו פירוט על המושג להלן.

האמריקאי, קית' באסו (Basso, 1996), דן בהבנייה של מקום כצורה של פעילות תרבותית, שבאמצעותה מושרשת הזהות המשותפת של אינדיבידואלים באדמות החברתיות, שם הם צמחו יחד. הוא מפרט כי הפרטים בקהילה מושפעים מהייצוג הנורמטיבי של המקום, כיוון שהינם מעורבים בקהילה, שמייצרת משמעות סמלית למקום זה, מעבר לנתוני הגיאוגרפיים. בנוסף, הכוח החברתי והמוסרי של פעילות ההבנייה של המקום יכול להגיע לממדים נרחבים ולאומיים, במיוחד כאשר מעורבת בכך זהות אתנית.

אנו רואים זאת בצורה הברורה ביותר בהקשר להבניית "המולדת". בעידן הלאומיות, ניתנת חשיבות רבה להגדרת השייכות של העם לאדמת המולדת, עבור בניית "הקהילה המדומיינת", שבה יכולים אנשים זרים זה לזה לתפוס עצמם כ"אנחנו" בעלי עבר, הווה ועתיד משותף (Anderson, [1983] 1991). במקרה של חידוש הלאומיות הציונית, שהחל בגולה, היה צורך דחוף אף יותר להדגיש את הזיקה בין העם היהודי ל"מולדת" הנכספת. זיקה זו נוצרה על-ידי ההתייחסות של חזרה למולדת, כמרפא לטראומות הדיכוי והגלות שחוו היהודים מאז הוכרחו לעזוב מולדת זו. כמו כן, חוזקו זכרונות קולקטיביים הקשורים בטראומת חורבן המלכות העברית המפוארת, שהתקיימה במולדת, לפי עדויות היסטוריות. בהקשר לכך מתייחסת האנתרופולוגית האמריקנית, קתלין סטוארט (Stewart, 1996), לאופן שבו ראיית ההיסטוריה משפיעה על תפיסת המקום. היא טוענת כי אנשים נותנים משמעות עמוקה לנופים תרבותיים החקוקים בזיכרון, בהקשר לדיכוי וטראומה. כך גם ההצדקה של חשיבות נוכחות העם היהודי בישראל מחוזקת באמצעות הזיכרון של היהודים כעם נרדף בגולה, שראוי שתהיה לו ארץ משלו ומתוך שאיפה לשחזר את הממלכה העברית המפוארת מהריסותיה.

מעבר לכך, לאדמת ישראל משמעות סימבולית "מקודשת" בתודעה הקולקטיבית הציונית, על בסיס התפיסה הדתית המסורתית שארץ ישראל אינה רק מקום פיזי אלא היא גם בעלת מימד רוחני-קדוש עבור העם. על פי המסורת, ארץ-ישראל הובטחה להיות משכנו של עם-ישראל לעד מטעם אלוהים בברית שכרת עם אברהם. על פי תפיסה מסורתית זו, שהציונות אימצה, העם היהודי יכול "להיגאל" רק על ידי חזרתו ל"ארצו", עליה ליהודים "זכות אבות". תפיסה זו מדחיקה את העובדה, שאותה ארץ למעשה מאוכלסת על ידי תושבים ערבים, שלא מזדהים עם הגדרת ה"מולדת" הזו ומבנים זהות משלהם למקום (Ben-Ari & Bilu, 1997). נראה כי דרך הבניית הזהות למקום, על בסיס של זיקה היסטורית, מנסות קבוצות בחברה לקבל לגיטימציה לפעילות שהן מקדמות, כנגד קבוצות אחרות בעלות אינטרסים שונים. בהקשר לכך טוען הארווי (Harvey, 1996), כי המשמעות הסימבולית של המקום ניתנה לו על ידי דורות קודמים, דרך מאבקים חברתיים הנובעים משאיפות פוליטיות וכלכליות.

גם הגיאוגרפים האקלי ופאסי (Häkli and Paasi, 2003), המקשרים את מחקרם הגיאוגרפי לגישות קונסטרוקטיביות במדעי החברה, מבקשים להראות כיצד הבנייה של זהויות מרחביות

מקושרת ליחסי כוח חברתיים. הם מנסים לחשוף את יחסי הכוח החבויים בשיח ובפרקטיקות המרחביים. לטענתם, התודעה המרחבית כזהות קולקטיבית מבוססת על מכניזמים של **סוציאליזציה מרחבית**. פאסי (Paasi, 2001) קבע את המושג **סוציאליזציה מרחבית**, דרכה נבנית המשמעות הפוליטית והחברתית של אזור בעל גבולות ממשיים. הסוציאליזציה המרחבית מתבצעת באמצעות סוגי שיח ופרקטיקות שמפעילים מוסדות קולקטיביים: מערכות חינוך ותרבות (בבית הספר - בתחומי הגיאוגרפיה ובספרות), תקשורת (העיתונות והמדיה), חקיקה, פוליטיקה, אדמיניסטרציה וממשל. הרעיונות הללו חודרים לחיים הפרטיים של האזרחים, המפתחים הזדהות עם אזורים מתוחמים ועם הסימבוליזם שלהם. בעקבות כך, מפנימים אנשים זהות וחלוקה גיאוגרפית תרבותית קולקטיבית (Paasi, 2002; 2005). תהליך זה של יצירת זהות מרחבית מחבר בין סוגי שיח וכוח, כביטוי לאידיאולוגיה, לבין תהליכי שינוי גיאוגרפי-קונקרטי. הבחנה זו היא חשובה, כיוון שהיא משקפת:

“how discourses and representations of spatial identity are created and whose 'plots' dominate the narratives through which social groups are represented” (Häkli and Paasi, 2003: 146).

בהתאם לתפיסות אלו, המחקר הנוכחי מנתח את תהליך הסוציאליזציה המרחבית של אזור מדבר הנגב, תוך בחינה הן של ייצוג המקום באמצעות השיח, והן של תהליכי שינוי גיאוגרפי קונקרטי. במסגרת זו ניתן להבין כי גם הפרקטיקות המרחביות של פיתוח המדבר, על ההחלטות התכנוניות והעיצוביות, נובעות משיקולים אידיאולוגיים עם השלכות סימבוליות. בהתאם לכך חקר האנתרופולוג האמריקאי מיכאל הרצפלד (Herzfeld, 1991) את ההבנייה המרחבית של עיר בכרתים ומצא כי הבתים בעיר הם לא סתם מבנים חומריים המשמשים למגורים פרטיים אישיים, אלא הם גם ביטוי חומרי של מערכות יחסים משפחתיות, קשרים פוליטיים ומעמד חברתי. בנוסף, טען החוקר הצרפתי מישל דה-סרטו (Certeau, 1980) כי פרקטיקות מרחביות מבנות את התנאים הקובעים את הסדר החברתי. על ידי תכנון המרחב, נקבעים באופן חוקי השימושים האפשריים של אזור מסוים, על פי האינטרסים והאידיאולוגיה של קבוצה שלטת, וכל החברה צריכה להתנהג בהתאם להגדרות שנקבעו. בישראל קיימת חשיבות גדולה לפרקטיקות הקשורות בנושא המרחב, שבאות לידי ביטוי בשיח תכנוני ומשפטי. ההחלטות לגבי חלוקת המרחב, הן במסמכים המשפטיים והתכנוניים, והן בפועל, משפיעות הן על מערך הכוחות בין קבוצות אינטרסים שונות בחברה, והן על הזהות המרחבית של מקום מסוים. לכן חשוב להתייחס לפרקטיקות המרחביות בנגב, הכוללות אספקטים משפטיים ותכנוניים, המשפיעים על עיצוב הזהות של המדבר בישראל.

לצורך המשך הדיון בתיאוריות שעליהן מבוסס המחקר להלן יוצגו שתי דוגמאות מייצגות של

תפיסת המדבר, בראשית הקמת המדינה, שמביעות את התפיסה הנורמטיבית:

מדינת ישראל אינה סובלת מציאות מדבר בתוכה. אם המדינה לא תחסל את המדבר, עלול המדבר לחסל את המדינה (דוד בן-גוריון, *משמעות הנגב*, 17.01.1955).

ההתקשרות הנפשית אל המדבר היתה מהפכה, מרד נגד כל המוסכמות. עד אז הטוב היה כל מה שמעובד, נושב, מיושב, מושקה. המדבר היה סמל הרע – בין שהוא מידי שמים ובין שהוא מידי אדם. הוא נחשב, עקרונית, למשהו שלילי, מכוער, מיותר; נתבקש להפריח אותו, להפוך אותו למקום יישוב. סלעים וטרשים יכלו להיחשב כפוטנציאל למחצבות, ואם לא – הריהם מטרד, שצריך להשלים בצער עם קיומו. אם היו אנשים בעלי ראייה אחרת, או בעלי נשמה של משוררים, אשר חשו ביופיו של המדבר – הם שמרו את התחושה לעצמם (אלון, 1990: 270).

שני הציטוטים האלה שייכים לשני אנשי ציבור ישראליים. הראשון הוא של המדינאי המעשי דוד בן-גוריון (1886 - 1973), ראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל. הציטוט השני הוא של עזריה אלון (1918 - 2014), ממייסדי התנועה הסביבתית הראשונה בישראל, "החברה להגנת הטבע", ואיש מחקר בתחום הכרת הסביבה הארץ ישראלית. שני הציטוטים מעידים על הערך העליון באידיאולוגיה הציונית של כיבוש הארץ על ידי התיישבות - חקלאית במיוחד. בהתאם לערך עליון זה של ההתיישבות, נוצרה ניגודיות היררכית בין "הטוב", שהוא המעובד, ל"רע", שהוא המדבר. מדובר בתפיסה הבינארית שהציבה את המדבר מול "היישוב". בזמן שהיישוב סימל את עולם התרבות ואידיאל ההשתרשות במולדת, המדבר ייצג את עולם הטבע הפראי והגולמי, שכרוך בחוויות נדודים וחוסר בית (זרובבל, 2004).

1.2 תפיסה בינארית, אוריינטליזם ופוסט-קולוניאליזם

על פי הגישה האנתרופולוגית הסטרוקטורליסטית, החשיבה הבינרית היא בבסיס המחשבה האנושית ובאמצעותה מגדיר האדם את עולמו בקטגוריות בינריות (Levi-Strauss, 2008 [1963]). האנתרופולוגית הבריטית, מארי דאגלס (Douglas, 1976 [1966]), טענה כי מעבר לרעיון החלוקה לקטגוריות בינריות כלליות, קיימת חלוקה בינרית בין שתי קטגוריות מרכזיות, טוהר וזיהום. על בסיס קטגוריות מרכזיות אלו יוצר האדם וריאציות, כשכל מרכיב בחייו ובסביבתו חייב להיות משויך לאחת משתייהן. אך הניגודיות שאליה מתייחס המחקר, בין "היישוב" ל"מדבר", או ברמה כללית יותר בין "התרבות" ל"טבע", יכולה להיות מובנת כמו דיכוטומיות היררכיות אחרות שמאתרת הגישה הפוסט-קולוניאלית, כביטוי של דיכוטומיה ראשית אחת: ה"אני" האוקסידנטלי-המערבי מול ה"אחר" האוריינטלי-המזרחי.

האוריינטליזם הוא "סגנון מחשבה המבוסס על הבחנה אונטולוגית ואפיסטמולוגית בין 'האוריינט' ובין (רוב הזמן) 'האוקסידנט' (סעיד, 2000 [1978]: 12). בהסתמך על תפיסה זו, החוקרים הפוסט-קולוניאליים עומדים על תפקידו של השיח האוריינטליסטי, המשמש את החברות המערביות לחיזוק שליטתן ב"אחר" האוריינטלי, תוך הבניית זהותו ותיגו כאובייקט, לצורך הבניית הסובייקט - ה"אני" האוקסידנטלי, כתמונת מראה שלו. זאת מכיוון ש"בניית הזהות כרוכה ביצירת ניגודים ו'אחרים'" (שם: 289).

חנן חבר ועדי אופיר (1994) טוענים כי אדוארד סעיד חולל מפנה בחקר התרבות הקולוניאלית והפוסט-קולוניאלית, כשחשף את אופי יחסי הכוח והשליטה, שהתממשו ושוכפלו דרך

הפקת ידע "מדעי" ו"ספרותי" בנוגע לאחר האוריינטלי. סעיד חשף את האידיאולוגיה המצויה בשיח האוריינטליסטי, המשמש את החברות המערביות לחיזוק שליטתן ב"אחר" האוריינטלי, באמצעות יצירת יחס בינארי בין ה"אני" האוקסידנטלי לבין ה"אחר" האוריינטלי. באותה מידה, המדבר מהווה את תמונת-הראי של היישוב הציוני בארץ-ישראל, כשדרך הבניית זהותו כמרחב אוריינטלי, פראי ומחוץ ליישוב, מובנה מפעל ההתיישבות הציוני כמעוז האוקסידנט והקדמה. הפוסט-קולוניאליזם מתייחס להבחנה שנעשית בעולם המערבי בין ה"אני" ל"אחר", ה"אוקסידנטלי" ל"אוריינטלי" ובהקשר לכך גם בין ה"תרבות" ל"טבע", כקטגוריות שמשעתקות יחסי-שליטה והיררכייה. גישה זו חושפת את יחסי הכוח והשליטה שבחברה בתהליך הבניית הזהות החברתית והזהות המרחבית.

1.2.1. השיח החברתי ויחסי הכוח

השיח החברתי מהווה חלק מתהליך ההבנייה של המציאות⁸ על ידי הסוכנים החברתיים, שהם פרטים וקבוצות בחברה. מושג השיח נידון על ידי חוקרים מהאסכולה הפוסט-סטרוקטורליסטית⁹, שמייצגה הוא הפילוסוף הצרפתי, מישל פוקו (Foucault, 1976). חוקרים אלה הושפעו מגישתם של הוגים מתחום הפילוסופיה של הלשון (Gottlob Frege ; Ludwig Wittgenstein). הוגים אלה שמו דגש על היות האדם ייצור לשוני, התופס בתודעתו את עצמו ואת העולם שמסביבו באמצעות הלשון והבנתה (ברעלי, 2009). בהתאם לגישה זו, טען הבלשן הצרפתי, פרדינן דה סוסיר (Saussure, 1995) ([1916]), כי חשיבות של עובדה מסוימת נקבעת לא באמצעות ישותה בעולם אלא באמצעות מעשה השיח (discursive practice). בנוסף, נודעה השפעה לחוקרים הפוסט-סטרוקטורליים ובראשם רולאן בארת ([1957] 2010, Barthes), שהתייחסו אל המיתוסים כמערך של מוסכמות, שניתן לראותם כסוג של שיח, שבאמצעותו האידיאולוגיה של קבוצה מסוימת, הופכת לאוניברסלית. אך החוקר שהשפיע יותר מכל על התיאוריות בנוגע לשיח, כאמור, הינו מישל פוקו, שקשר בין תיאוריות על השיח לתיאוריות בנושא כוח, לכדי התיאוריה שלו בנוגע ליחסי הכוח הקיימים בחברה ([1976] 1994 ; [1975] 1993 ; Foucault, 1976 ; פוקו, 1996 [1978]). על פי התיאוריה של פוקו, השיח ויחסי הכוח אינם שני תחומים נפרדים, אלא שהשיח עצמו הוא ביטוי של יחסי הכוח. פוקו התייחס לשיח כמנווט את הכוח בחברה :

Le discours véhicule et produit du pouvoir (Foucault, 1976 : 133)

לעומת התיאוריות הידועות מהמאה ה-18 בנושא כוח המופעל בחברה, של הובס ורוסו (הובס, 1972 [1651] ; [1762] 1996, Rousseau), המציינים כי האדם מוסר את הקניין (בהקשר לעבודה זו: אדמה) לידי המדינה לניהולה, כאשר בעלות על הרכוש חשובה להפעלת הכוח, התיאוריות

⁸ הבניית המציאות החברתית נעשית על ידי פירוש סמלי של המציאות על פי הערכים והמיתוסים המקובלים בחברה. כל קבוצה מעוניינת להבנות את המציאות של ההווה, העבר והעתיד של החברה בהתאם למיתוסים וערכים המחזקים את מעמדה בחברה (Berger & Luckman, 1966 ; קימרלינג וקופמן, 1995).

⁹ לקריאה נוספת על הפוסט-סטרוקטורליזם: Rosenau, 1991 : Chap. I.

הפוסט-מודרניות של פוקו ושל סעיד (2000 [1978]) הפכו אותנו מודעים לכך שלמעשה הכוח לא נמצא בידיו של אדם אחד, שליט, אלא פועל בכל מיני מישורים, דרך כל האנשים בחברה. פוקו מדמה את הכוח לשרשרת, שאפשר לראות את עוצמתו רק בזמן פעולה:

Le pouvoir fonctionne, le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir (Foucault, 1994 [1976]: 180).

במקום לבחון את הריבון, כפי שעשה הובס, פוקו רואה צורך לבחון את הגופים המאפשרים את קיומו של הכוח. לטענתו:

Le pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de forces par une sorte de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans le corps des uns et des autres. (Foucault, 1994 [1976]a: 171-172).

החוכמה שבהפעלת הכוח בעידן המודרני נובעת מכך שכוח פועל ומופנם על ידי אנשים בצורה לא מודעת, גם ללא עין מפקחת, כמו בפן-אופטיקון¹⁰. זאת בניגוד לעבר, שנדרשה הפעלת כוח בצורה יותר מסיבית וגלויה, כדי לשלוט. אחת הדרכים להפעלת כוח סמוי זה היא השימוש בשיח, כאשר הכוח מועבר כשרשרת דרך נרטיבים שונים בשיח (Foucault, 1993 [1975]). לכן קובע פוקו, שהשיח, הוא "המקום שבו ידע וכוח מתעצבים הדדית" (פוקו, 1996 [1978]: 69). בכך נסללה הדרך לאסכולות שונות במדעי החברה לעקוב אחר תפקידו הכוחני של השיח בהבניית המציאות החברתית. הוגה אחר, בן זמנו של פוקו, שהתייחס לכוח העקיף הפועל בחברה הוא בורדיה (Bourdieu, [1972] 2000), שקרא לשדה בו פועלים יחסי הכוח באמצעות השיח - הביטוס. הביטוס הוא היסטוריה שנהפכה לטבע, מרוב שהיא כה מושרשת. הביטוס הוא שדה גיאוגרפי וסימבולי כאחד, שבתוך גבולותיו פועלים שחקנים חברתיים באופן "בלתי-מודע".

פוקו ציין כי השיח נועד למעשה להבנות את ה"אחר" - המשוגע או הפושע - המנוחים מהחברה, ובאמצעות כך מוגדר ה"אני" הנורמטיבי והמוסרי. פוקו אף הגדיר את המקום שבו משוכן ה"אחר", הלא הוא ה"הטרטופיה":

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois

¹⁰ הפן-אופטיקון: פוקו אימץ את המודל של מנגנון פיקוח, שהגה הפילוסוף בנתם, במאה ה-18. מדובר במתקן כליאה שבו השומרים יכולים לראות את האסירים, אך האסירים אינם רואים את השומרים, אלא רק מודעים לעין המפקחת, ומרגישים שצופים בהם כל הזמן (Foucault, 1993 [1975]).

représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies (Foucault. 1994 [1984]: 1574-1575).

בעבודה הנוכחית הטענה היא כי לפחות בעת התחלת המפעל הציוני בארץ-ישראל, המדבר הישראלי ייצג את ה"הטרטופיה", את ה"לא-מקום", בשולי ביישוב והחברה. אדוארד סעיד עצמו השתמש בדוגמא של התפיסה הציונית את המדבר לצורך הגדרתו את החלוקה לאוקסידנטלי ואוריינטלי, וטען כי עבור הציונים הראשונים, הארץ כולה נתפסה כ"מדבר גדול המצפה להפרחתו; תושבי הארץ, ככל שהיו, היו כביכול נוודים חסרי חשיבות שאין להם כל חזקה ממשית על הארץ, ומכאן שאין להם כל ממשות תרבותית או לאומית" (סעיד, 2000 [1978]: 251). הגדרת הארץ כ"מדבר" שיש להופכו ל"יישוב", שימשה להענקת לגיטימציה לביסוס המפעל הציוני בארץ שקיימת בה כבר אוכלוסייה מקומית.

קבוצות שונות משתמשות בשיח החברתי לחיזוק אידיאולוגיה מסוימת בחברה לצורך קבלת לגיטימציה. פרנקל, הרצוג ושנהב (1996) טוענים שכדי לזכות בלגיטימציה מתבצעת **עבודה אידיאולוגית** כאשר :

הצלחתה של קבוצה זו או אחרת לזהות עצמה עם סמלים או עם סימנים הסוחפים תגובה אמוציונלית, בהקשר חברתי רלבנטי, מביאה לכך שקבוצה זו יכולה להפוך את פרשנותה לפרשנות הדומיננטית, המגדירה גם עבור קבוצות אחרות, את האופן שבו עליהן לתפוס את המציאות (פרנקל, הרצוג ושנהב, 1996: 21).

בהקשר לכך, המחקר מבקש לבדוק האם באמצעות עבודה אידיאולוגית יכול להתרחש שינוי בהיררכיה שבין הקטגוריות של "טבע" לעומת "תרבות" ו"אוריינטלי" לעומת "אוקסידנטלי". זאת בהתאם לתיאוריה של הומי באבא (1994) לגבי "המרחב השלישי" שנוצר בין הקטגוריות הדיכוטומיות.

1.2.2. היברידיות- המרחב השלישי

הומי באבא (Homi Bhabha), החוקר הפוסט-קולוניאליסט ההודי-אמריקאי, ערער על הבינריות המרכזית בין "אני" אוקסידנטלי שולט, ל"אחר" אוריינטלי נשלט, וטען שבכל אחד מהקטבים קיים יחס כפול של שולט שהוא גם נשלט, כשהנשלט הוא באותו זמן גם מושא תשוקה וגם מושא של ידע. בשביל האני האוקסידנטלי, ה"אחר" הוא מצד אחד "נושא למחקר, לגילוי, לפרקטיקה; מצד שני, הוא מחוזם של חלומות ודימויים, פנטסיות, אובססיות ותביעות" (באבא, 1994: 149). אצל ה"אחר", האוקסידנטלי נתפס מצד אחד כמושא תשוקה שמתאווים להיות כמוהו, ומצד שני, כמושא של ידע,

אשר ניתן ללמוד ממנו על תרבות ונורמות. בגלל הכפלה זו בשני הקטבים, מתקיימים תהליכים פסיכולוגיים מנוגדים של משיכה ודחייה וכן של הזדהות והכחשה. בהקשר לכך כותב חגי רוגני (2006) כי :

עיקר תרומתו של באבא לתיאור יחסי האחד עם האחר היא בהסטת נקודת הכובד מהניגוד שביניהם אל המרחב המשותף הקיים בין ובתוך שני הקטבים. הצעתו היא להתבונן ביחסים אלה לא מזווית הראייה של השלילה ההדדית, אלא דווקא מזו של המשא-ומתן (רוגני, 2006: 37).

במקום להתמקד בקטגוריות כקצוות בינריות טוען באבא כי קיימים מצבי ביניים: דו ערכיות, כלאיים, בין ובתוך, משא ומתן ומרחב מפוצל. כך ממתן באבא השקפות הממוקמות בקטבים, כגון זו של סעיד, ויוצר אפשרות אחרת, אמביוולנטית ולא מקובעת, אותה הוא מכנה "המרחב השלישי" :
הזיהוי התיאורטי של מרחב-מפוצל של ביטוי עשוי לסלול את הדרך להמשגה של תרבות בינלאומית, המבוססת לא על האקזוטיות של רב-תרבותיות או על מגוון של תרבויות, אלא על רישום וביטוי של כלאיים (היברידיות) תרבותיים. [...] על ידי גילוי אותו מרחב שלישי, נוכל להתחמק מפוליטיקת הקיטוב ולהופיע כאחרים שלנו עצמנו"¹¹ (Bhabha, 1994 : 38-39).

בהתבסס על הגישה הפוסט-קולוניאלית, המחקר הנוכחי מזהה את הקונפליקט שביסוד היווצרותה של החברה הישראלית, כחברת מהגרים, שנוצרה מתוך השורשים האירופאיים המערביים של הציונות, והתמודדה עם הבניית זהות מחודשת, על מגוון תרבויות המוצא של המהגרים, במציאות הלבנטינית של המזרח התיכון¹². המחקר בודק כיצד משפיע המתח הזה, שבבסיס הזהות הישראלית, הממשיך להשפיע על הבניית זהותה עד היום, על אופן ייצוג מדבר הנגב לאחר טווח של עשרות שנים, שבהם שינויים רבים חלו בחברה הישראלית. אך בעיקר נבחנת במחקר תקיפותה של ההפרדה לקטגוריות בינריות של תרבות-טבע ומערב-מזרח בימינו, תוך התייחסות לרעיון ההיברידיות והמרחב השלישי של באבא.

למעשה, התפיסה של המדבר בידי הציונות עוד בראשית כינונה של החברה הישראלית, לא תואמת חד משמעית את הבינריות המרכזית של מזרח-מערב. כך גם כיום, במקרה של היחס של המדינה למדבר, הקטבים בין "מזרח" ל"מערב" לא כל כך מתוחמים.

המדבר הינו טריטוריה שמצד אחד מעלה רגשות של דחייה והכחשה באידיאולוגיה הציונית, השואפת למגרו. מצד שני, הטריטוריה המדברית היא מושא של תשוקה רומנטית ורוחנית, על הנופים הבראשיתיים ועל הילידים האותנטיים שמתמזגים במראותיה. בנוסף, במיוחד כיום, קיימת יותר השפעה לסוכנים החברתיים בחברה האזרחית, וכך בזמן שהמסד קובע את הנורמות "מלמעלה", בשיח הממסדי, משפיעים גם "מלמטה" גופים ציבוריים-אזרחיים, ואנשים פרטיים, בעיקר אלו

¹¹ תורגם על-ידי רוגני (2006).

¹² חוקרים רבים התייחסו לכך. ראו למשל: גורביץ, 2007; שורץ, 2007.

המתגוררים בנגב, המאתגרים את הנורמות הקיימות¹³. לכן, אפשר לנתח את השימוש בשיח לצורך הבניית זהות מקומית, גם כסוג של התנגדות "מלמטה" לפרקטיקות של מוסדות המדינה. לשם כך נדון בספרות הקיימת לגבי התנגדות באמצעות שימוש בשיח.

1.2.3. התנגדות

אם נחזור לציטוט של עזריה אלון, ניתן להבחין כי הוא נותן ביטוי גם לתפיסה הרומנטית של המדבר, על השאיפה להרמוניה בין האדם והטבע. תפיסה זו היתה פחות מותרת לביטוי בתקופת קום המדינה, מפני שנתפסה כביקורת על הגישה הדוגלת בכיבוש השממה. באותם ימים, שבהם הקולקטיביזם היה כה מושרש, לא היתה לגיטימציה לדעות שמנוגדות לתפיסה השלטת. אך כבר מעצם קיומם של ניצני תפיסת מציאות אלטרנטיבית לתפיסה השלטת, נרמזת היכולת של החברה להתנגד לכוח המופעל בשיח החברתי, על ידי שימוש בנרטיבים אחרים באותו שיח.

בהקשר לכך טען מישל פוקו עצמו, "שהיכן שישנו כוח ישנה התנגדות"¹⁴, אך לדעתו דווקא משום כך, התנגדות זו "אינה נמצאת לעולם בעמדה של חיצוניות ביחס לכוח" (פוקו, 1996 [1978]): (66). כלומר, לדעת פוקו גם ההתנגדות לכוח, היא עוד סוג של ביטוי. למעשה, הוא טוען כי יחסי הכוח תלויים בריבוי של נקודות התנגדות. לרוב מדובר בנקודות התנגדות "ניידות וחולפות, שיוצרות בחברה בקיעים שנעים בתוכה, ששוברות אחדויות ומעוררות צירופים חדשים" (שם: 67). גם בורדייה התייחס לשני קצוות במערך יחסי הכוח: האורתודוקסיה, כפעילות המקובלת בחברה, וההטרודוקסיה, כאמצעי התנגדות, וטען כי שתיהן משרתות את ההגמוניה¹⁵ (Bourdieu, 2000 [1972]). אך בנוסף טוען פוקו, ש"יש להסכין עם קיומו של משחק מורכב ובלתי-יציב שבו השיח יכול להיות בעת ובעונה אחת מכשיר ותוצא של הכוח, אבל גם מכשול, ציר, נקודת התנגדות ונקודת מוצא של אסטרטגיה שכנגד" כאשר "השיח מחזק אותו [את הכוח] אך גם חותר תחתיו, חושף אותו ואת נקודות-התורפה שלו ומאפשר את חסימתו" (פוקו, 1996 [1978]: 70). על פי תפיסה זו, שיח, שבאמצעותו מובנית הזהות המרחבית, יכול להיות אמצעי להפעלת התנגדות להבניית הזהות הזו, בו זמנית.

תיאורטיקנים פוסט-קולוניאליים שהושפעו מפוקו ובורדייה, שמים דגש על היכולת של האדם להתנגד לכוח המופעל עליו במסגרת גבולות הכוח הגמישים, אך גם בניגוד לשיח הרווח. הומי באבא (1994) טוען כי התנגדות ושיתוף פעולה אינם מנוגדים זה לזה בהכרח. הם עשויים להיווצר אחד

¹³ לכך התכוון פאסי כשהתייחס לזהות המרחבית במשמעות של זהות אזרית של תושבי המקום, וקבע שאקטיביזם אזורי יכול ליצור זהות חדשה של הטריטוריה, שתוצג בשיח הציבורי (Paasi, 1986).

¹⁴ "là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir." (Foucault, 1976 : 125-126).

¹⁵ גרמשי הוא שהתווה את מושג ההגמוניה. כוחה של ההגמוניה נשאב מ"שכנוע" החברה לגבי אמיתותה של מציאות מעוותת, המקדמת את האינטרסים של סקטורים בעלי כוח בחברה, אך נתפסת כבעלת יתרונות עבור החברה כולה. (Gramsci, 1971).

מתוך השני ולהזין זה את זה. גם לילה אבו-לוחוד טוענת כי התנגדות יכולה להביא לשינוי, אך לא תמיד מדובר בשינוי שנצפה מראש על ידי המתנגד. היא מציעה בהשפעת פוקו, להשתמש בגילוי התנגדות כדי לאבחן קיום הפעלת כוח, כאשר היא הופכת את המשוואה שיצר וטוענת ש: "where there is resistance, there is power" (Abu-Lughod, 1990: 42).

מבחינתה ומבחינת חוקרים אחרים שבוחנים התנגדות, איתור הפרקטיקות של ההתנגדות מאפשר לאבחן את מוקדי הכוח בחברה ואת האופן שבו הזהות החברתית משתנה. ברצוני לקשר זאת למחקרים על הבניית הזהות המרחבית, שגם עוסקים בבחינת הפרקטיקות של ההתנגדות מצד פרטים בחברה, כנגד הבניית הזהות המרחבית שנכפתה עליהם "מלמעלה". מישל דה-סרטו (Certeau, 1980) בחן כיצד משתמשים בפרקטיקות יומיומיות, כדי להביע התנגדות לכוח "הממשמע" המופעל מצד הממסד. הוא טוען כי מסננת ה"משמעת" נמצאת בכל מקום, אך החברה מוצאת דרכים להתנגד לה, דרך פעילות יומיומית, הדוחפת את החוקים לעבר גבולותיהם. עוד הוא טוען שהערעור של הסדר החברתי הקיים הוא לא באמצעות דחייתו, אלא דרך שימוש בו בהקשר למטרות הזרות למערכת המשמעתית שנכפתה. במחקרו הוא מראה כיצד אנשים "מעוררים רוחות רפאים", ש"רודפות" מקום מסוים, המאוכלס בסיפורים מהזכרון על דברים שכבר לא נמצאים שם, באמצעות אופני הדיבור על המקום.

גם הרצפלד (Herzfeld, 1991) התייחס לנושא ההתנגדות של פרטים לממסד, בהקשר של פרקטיקות מרחביות. הוא טען שככל שהמדינה פולשת יותר אל חייהם ה"פריטיים" של האזרחים, כך מאמצים יותר תושבי המקום וארגונים חברתיים העוסקים בפיתוח אזורי את הטקטיקות הרטריות "המסורתיות" לקבלת לגיטימציה חברתית ומנציחים את הסימבוליות של המקום בתודעה הקולקטיבית. אך אי יציבות של הסימבוליזם הלאומי, מהווה הסבר לחדירה של שיח מקומי ויכולת מקומית להתנגד ללחצים הקונפורמיסטים של הברוקרטיה. הרצפלד בדק את האופן בו מתנגדים אנשי עיר בכרתים להבניית הזהות המקומית מצד מוסדות המדינה, כשקבוצות שונות בעיר מנסות להבנות זהות שונה למקום, לפי האינטרסים של חברי קבוצתם. הם משתמשים בסיפורים שונים שהם מספרים על המקום, וכך, דרך השיח, הם מנסים לזכות בלגיטימציה. הם אף מעצבים את הבתים באופן שיתאים להבניית הזהות שהם מעוניינים בה. באותו אופן, טוען באסו, שמעבר להבניית הזהות הרשמית של המדינה, הפרטים הגרים במקום בוחרים בדרך משלהם לספר את סיפור המקום, ואף לסמן נקודות ציון במקום בהתאם לסיפורים אלה, כדי להבנות למקום זהות התואמת את תפיסתם (Basso, 1996).

גם במחקר הנוכחי נבחנות הן הגישה הממסדית להבניית הזהות המרחבית של הנגב, והן הפרקטיקות שבהן נוקטים סוכנים חברתיים ותושבי הנגב, על ההסכמות ואי-ההסכמות ביניהם. טענת המחקר היא כי עד היום הבניית הזהות המרחבית של הנגב מושפעת מאידיאולוגיות קולקטיביות מושרשות במסורת היהודית ובציונות. האחת, נוגעת בתפיסת המקום הארץ ישראלי בכלל, והשנייה נוגעת בתפיסת המדבר. עבודה זו מתבססת על הידע המחקרי הרב בנוגע לאידיאולוגיות אלה, כדי

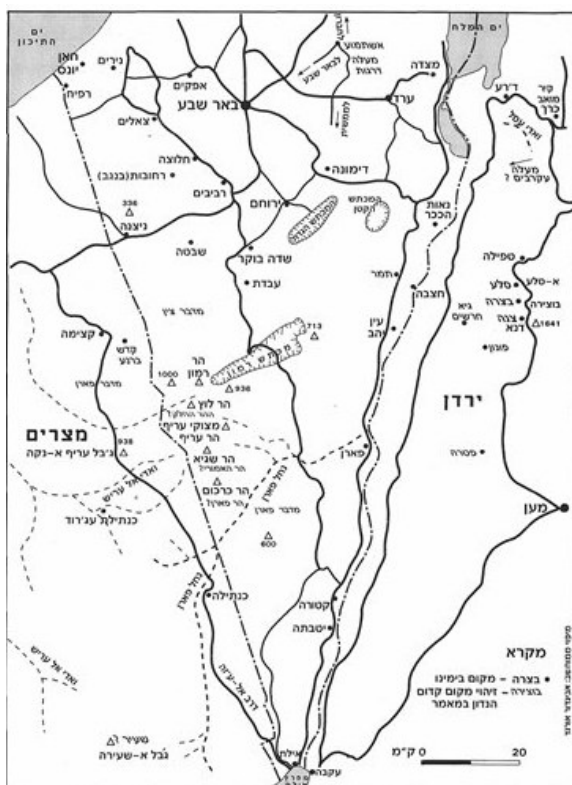
לבחון את השפעתן על הבניית הזהות המרחבית של הנגב. לכן יוצג כעת שדה מחקר הנגב והרקע ההיסטורי להתיישבות במדבר הנגב. לאחר מכן יוצגו האידיאולוגיות סביב שדה המחקר, בנוגע לתפיסת המקום הארץ-ישראלי ותפיסת המדבר במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית.

פרק 2: שדה המחקר - מדבר הנגב והיסטוריית ההתיישבות בו

אף כי מדינת ישראל אינה עולה ברוחבה הממוצע על 66 ק"מ, אין היא מהווה יחידה אקלימית, גיאוגרפית או ביולוגית אחת. בשטח מצומצם זה נפגשים מדבר, ערבה ורצועת-חוף ים-תיכונית ויוצרים ארץ רבת-ניגודים. (אבן-ארי, שן ותדמור, 1980: 8)

2.1 הצגה גיאוגרפית של מדבר הנגב

הנגב הינו חבל הארץ המדברי המשתרע על פני כ-60 אחוז משטחה של מדינת ישראל ומיושב כיום רק על ידי כ-8 אחוז מאוכלוסיית המדינה¹. כיוון שההתיישבות במדבר כרוכה בתנאי המחיייה הקשים: האקלימיים, הכלכליים והחברתיים, קיימת נטייה להתיישבות מפוזרת, סביב מקורות מים ואדמה חקלאית. הנגב נמצא בחלק הדרומי של המדינה (ראו באיור 1 את מפת גבולות הנגב). הוא מוכר כמשולש גיאוגרפי צר וארוך שבסיסו בקו ים המלח-ערד-באר שבע-אופקים-עזה והים התיכון, וקודקודו באילת. שקע הערבה מים המלח ועד למפרץ אילת מהווה את הגבול המזרחי של הנגב, בעוד הגבול המערבי הינו קו הגבול המדיני בין הנגב לבין מדבר סיני במצרים (ביגר, 1985; מרקוס, 2001; פורת, 2009).



איור 1. מפת גבולות הנגב ויישובי הנגב כיום ובעת העתיקה (מתוך: הראל, 2005: 575)

¹ שטח מדינת ישראל הינו 22 אלף קילומטר רבוע. מתוכו הנגב מכיל כ-13 אלף קילומטר רבוע. האוכלוסייה בישראל מונה 7,941,000 איש, כשהאוכלוסייה בנגב מונה 605,000 איש (הנתונים הסטטיסטיים לקוחים מתוך אתר האינטרנט הממשלתי של הרשות להסדרת התיישבות הבדואים בנגב, במשרד הבינוי והשיכון: http://www.moch.gov.il/rashut_beduim/Pages/rashut_beduim.aspx. נצפה בתאריך ה-14/01/2014).

ההגדרה של הנגב כמדבר אינה תוחמת יחידה אקולוגית בעלת מאפיינים זהים אחת. ההגדרה של המדבר מפוצלת. אזור המקבל כמות של 100 מ"מ עד 250 מ"מ גשם בממוצע שנתי - הריהו מדבר. לעומת זאת, אזור המקבל מ-100 מ"מ ומטה - הריהו ישימון. לכן, במדבר יהודה מצטמצם הישימון לשוליו הדרומיים מזרחיים של המדבר ובנגב הצפוני - הגבול הוא בקו פרשת המים: מזרחה לו מתפשט הישימון ובמערבו משתרע המדבר. הנגב כולל כמה חבלים גיאוגרפיים ואקלימיים:

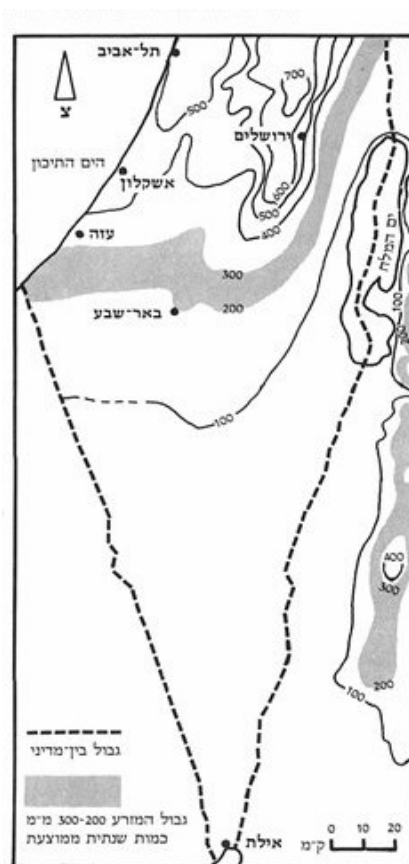
א. עמק באר שבע לרוחב הנגב הצפוני, הסופג ברובו כ-200 מ"מ משקעים בשנה.

ב. הרי הנגב הצפוני והמרכזי, הקולטים כ-100 מ"מ משקעים בשנה.

ג. הנגב הדרומי, שהוא רמתי ברובו והררי בחלקו, שיורדים בו מתחת ל-50 מ"מ משקעים בשנה.

ד. בקעת הערבה, המקבלת בין 30 ל-50 מ"מ גשמים בשנה (הראל, 2005).

(ראו באיור 2 את מפת כמות המשקעים בנגב ובאיור 3 את מפת חבלי הנגב).



איור 2. מפת כמות המשקעים בנגב במ"מ לשנה (מתוך: ביגר, 1985: 13)



איור 3. מפת חבלי הנגב (מתוך: ביגר, 1985: 13)

המושג **מדבר** משמש היום לתיאור אזורים יבשים, שאין בהם גשמים כלל, או שהם מועטים מאוד, ומקורות המים בהם מרוחקים זה מזה. אולם במקורות השפה העתיקים ובהגדרות המילונים המסתמכים עליהם קיים פירוש נוסף למושג **כאזור המשמש למרעה**, שבו מנהיגים את העדר. ואכן בשפה הארמית המילה "דבר", פירושה "נהג". המדבר מוכר גם כמקום שבו הונהגו בני האדם, כמתואר בספר במדבר בתנ"ך, שם בני ישראל הונהגו במדבריות סיני והנגב בדרכם לארץ היעודה (הראבני, 1991; הראל, 2005).

המדבר במקרא הוא התחום שבין הַסְּרָה ה"ים-תיכוני" לבין האזור האקלימי ה"ערבתי". משום כך מצויים במדבריות המקראיים מקומות מרעה לצאן, לצד מקווי המים שלהם - נאות הרועים. לעומת אלה, הישימון המקראי שהוא מלשון "שמה שממה", הוא אזור צחיח, שאין בו, בדרך כלל, עשב רב למרעה, והוא תחום הנוודים מגדלי הגמלים ומובילי שיירות המסחר, אך אינו מתאים למגורי קבע. נראה שהמושג ישימון התרחב במשך הדורות לשמש בהקבלה משלימה למדבר, בעיקר בפסוקי השירה המקראית (למשל: דברים, ל"ב: י').

גם המושג **ערבה** התרחב להשלמת תיאורי המדבר ולהקבלה להם. במקומות רבים בתנ"ך השם

ערבה מיוחס לאזורים שונים לאורך הבקעה המשתרעת ממפרץ אילת בדרום ועד לים כנרת בצפון. גם ים המלח עצמו מכונה לעתים בתנ"ך בשם ים הערבה (כגון ב: דברים, ג': י"ז; יהושע, ג': ט"ז ובמקומות אחרים). המשותף לכל אלה הוא הנוף המיוחד המאפיין את כל הבקעה הזאת, בה מעורבים שטחים ירוקים לעומת אזורים יבשים. הראבני (1991) סבור, שהעירוב הבולט הזה הוא הרקע לכינוי ערבה לכל הבקעה.

המושג מדבר בעברית כולל אפוא תחומים שונים: ביסודו הוא מתאר אזור מרעה הנמצא בחבלים דלי-גשם שמעולם לא היו נתונים לעיבוד חקלאי. אולם במקביל כולל המושג הזה גם שני "אגפים" של החבלים האלה: מצד אחד, אפילו אזור גשום עשוי, בתנאים מסוימים, להיקרא מדבר, ומאידך קרויים בשם זה גם חבלים צחיחים שאינם ראויים למרעה. פרישה זו של המושג מדבר מתקשרת לשינויים החלים בפרישתם ובצמצומם של אזורי המרעה: התפשטותם אל האזורים הגשומים עקב הרס החקלאות, או צמצומם עקב עצירת הגשמים באזורים דלי-משקעים.

לאחר הבהרת גבולות הנגב וההגדרות של המושג מדבר, נפנה לבחון את ההיסטוריה של ההתיישבות בנגב עד תחילת המאה ה-20.

2.2 ההתיישבות בנגב עד תחילת המאה העשרים

בנגב נדדו אבות ישראל ושבטיו, לוחמים, סוחרים ועובדי אדמה בממלכת יהודה, נבטים, רומאים, ביזאנטים, ערבים (אבן-ארי, שן, תדמור, 1980: 10).

על-פי עדויות ארכיאולוגיות, התיישבות וחקלאות בנגב התקיימה בתקופות קדומות, עוד בעת העתיקה, בתקופה הנבטית, במאות האחרונות לפני הספירה ובמאה הראשונה לספירה. קיימים אף ממצאים ארכיאולוגיים מן העיר באר שבע המשויכים לתקופה הכלקוליתית (משנת 4,000 לפני הספירה). אך ההיסטוריה של היישוב באיזור אינה רצופה ולאחר כ-1,800 שנה בתקופת הברונזה, שבה אין ממצאים מהתיישבות שם, האיזור יושב שוב, וההתיישבות התקיימה בו עד תקופת מלכות יהודה (שנת 586 לפני הספירה) (Meir, 1999).

הערים העתיקות בנגב ראשיתן בתקופה הנבטית וסופן בתחילת התקופה המוסלמית, במאה השביעית לספירה (איסר וגוברין, 1992). מאחר שיישובי הקבע תלויים למחיייתם בעיקר במקורות המים, התרכזה ההתנחלות הקבועה בנגב בעמק באר שבע, המרובה במי תהום. תושביו השתמשו בעיקר במי בארות, והתפרנסו מגידול דגן וצאן ואף מעבודת אדמה, הן לפי מקורות ארכיאולוגיים והן לפי הטקסט המקראי (בבראשית, כ"ו: י"ב-י"ד) (הראל, 2005).

השם "נגב" מופיע כבר בתנ"ך ומשמש כשם-עצם פרטי לחבל היבש המשתרע מדרום לארץ כנען. לדוגמה: "פנו וסעו לכם ובואו הר האמרי ואל כל שכניו, בערבה, בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים" (דברים א': ז'). מאוחר יותר, בתקופת השליטה הרומאית והערבית באזור, לא היה השימוש בשם "נגב" נפוץ. הוא

חזר להיות מקובל רק עם חידוש ההתיישבות הציונית (סופר, 1979). גם מקור השם של העיר באר שבע נזכר בתנ"ך, בספר בראשית, בהקשר לאברהם ויצחק, שכרתו שם ברית עם אבימלך מלך גרר (בראשית, כ"א: כ"ח-ל"א; כ"ו: ל"ג). מעבר לכך, באר שבע מוזכרת עוד פעמים רבות בתנ"ך, בעיקר כעיר הדרומית העיקרית של ממלכת ישראל, בביטוי "מדן ועד באר שבע" (שמאל א', ג': כ'; במקומות שונים בשמואל ב'; ובמלכים א', ה': ה').

לפי הטקסט המקראי, הגבול הדרומי של הארץ לא היה קבוע בתקופת המקרא. הוא היה נתון לתנודות בהתאם להתיישבות היהודית בנגב ולפי המדיניות של הממלכות השכנות, מצרים ואדום. בימי פריחה ושגשוג של השלטון היהודי בארץ ישראל התרחבו גבולות הנגב דרומה עד אילת, ומערבה עד קדש ברנע ונחל מצרים, וכללו את הרי אדום בדרום מזרח. בימי היחלשות הממלכה היהודית הצטמצמו גבולות הנגב, לעתים עד דרום הנגב המרכזי, ובזמנים קשים יותר הגיע הגבול רק עד עמק באר שבע (הראבני, 1991).

שרידים להתיישבות הישראלית המרוכזת בנגב בימי המקרא נתגלו בחפירות הארכיאולוגיות שנעשו במשך 30 השנים האחרונות. על פיהם, בהר הנגב נבנו כ-50 'מצודות' ישראליות וכ-250 אתרים ויישובים קטנים מתקופת הברזל. יושביהם עסקו בגידול צאן, ובעיקר בחקלאות המדרגות בגיאיות הנגב, שנסתייעה בשיטפונות הנחלים בחורף. יש המייחסים אותם לימי התנחלות השבטים, ויש המשייכים אותם לימי המלך שאול או לימי מלכות דוד ושלמה (הראל, 2005).

קיימות עדויות כי המלך שלמה (970-930 לפנה"ס) בנה נמל לחוף ים-סוף ובאמצעותו סחר עם אפריקה, ערב והודו. לשם כך, הוצרך לפתוח דרכים החוצות את הנגב ולשמור עליהן מהתנפלויות של נוודים. לפי סברה זאת, הוקמה רשת המצודות לאורך דרכי המלך בנגב. המצודות מוקמו תמיד במקום שולט, בראשי גבעות, בקרבת פרשות דרכים ראשיות וליד מקורות מים טבעיים או מלאכותיים (בן-ארי, שן, תדמור, 1980). בבקעת הערבה, שבה לפי הסברה, עברה דרך המסחר האורכית הראשית של הנגב, הוקמו יישובים, ששירתו את שיירות המסחר ואת המשמרות, שליוו את השיירות. יישובי בקעה אלה נוסדו רק באתרים ובצמתים, שבהם נבעו מעיינות מים ונקדחו בהם בארות, כמו עציון גבר ואילת, על שפת ים-סוף.

מחפירות שנערכו באזור הנגב בשנות ה-60 עולה שבמאה השביעית לפני הספירה, בפרק הזמן האחרון לקיומה של ממלכת יהודה המקראית, שגשג היישוב בנגב. במאות התשיעית והשמינית לפני הספירה ידוע רק על עוד שלושה אתרים נוספים, מלבד באר שבע המקראית, הקבורה מתחת לחורבות העיר המודרנית: תל באר שבע, תל מלחתה ותל ערד. לעומת זאת, ניתן לקבוע כי במאה השביעית לפני הספירה התקיימה שרשרת יישובים, רובם קטנים בשטחם, לאורך בקעת באר שבע, כשהמערבי שבהם היה באר שבע. ממזרח לה נושבו תל באר שבע, תל משוש, תל מלחתה ותל ערד. ליישובים אלה נוספו במאה השביעית שלושה יישובים גדולים, ששכנו בבקעת באר שבע, במקומות שלא היו מיושבים בעבר: תל עירא, חורבת עוזה ותל ערוער. מבחינה היסטורית תואמת התקופה את ימיו של מנשה, שמלך 55

שנה (בערך בין 696 - 641 לפני הספירה), שבמקרא כמעט שלא הוזכר. המחקר הארכיאולוגי מגלה שבעקבות "השלום האשורי", שאיפשר סחר בינלאומי, שבו לקחו חלק ממלכות ועמים רבים, ושהביא לפריחה כלכלית ויישובית, שיקם מנשה את ממלכת יהודה, שנפגעה בעת מסע סנחריב (בשנת 701 לפני הספירה). במסגרת מדיניות זו נבנו תחנות-דרכים ומצודות קטנות לאורך ציר נחל באר שבע (תל ערד, תל מלחתה, תל משוש ואולי גם תל באר שבע) והוקמו מרכזים חדשים, גדולים ובנויים היטב, במקומות אסטרטגיים, השוכנים סמוך לנתיב זה (חורבת עוזה, ערוער ותל עירא). למרות זאת, ייסוד רבים מהאתרים של ממלכת יהודה שנזכרו לעיל, מיוחסים לפי הכלים שנמצאו בחפירות, לימיו של יאשיהו (639-609 לפני הספירה), לפני חורבן היישוב. אך ההתפתחויות היישוביות והשגשוג הכלכלי בימי יאשיהו היו כנראה המשך רצוף ליוזמות ולהישגים שהושגו בימי מנשה, סבו. הניצחון הבבלי על אשור וכיבוש כל תחומי "עבר הנהר" בידי ממלכת בבל, בנוסף למדיניות החדשה שהכניסו הבבלים, שעיקרה ניצול החבלים שכבשו לשיקום ממלכת בבל, שנפגעה קשות במסעות המלחמה האשוריים, הביאו לסיום הפריחה היישובית והשגשוג הכלכלי של האזור וערי הנגב חרבו (נאמן, 1987).

גבולות הנגב הושפעו גם מיכולת השליטה של מלכי ישראל ויהודה על מכרות הנחושת שבערבה, ובעיקר מן המגמה לשלוט על צומת הדרכים החשוב גיא המלח, ועל העיר הראשית שבה תמר, שם נחשפה המצודה הישראלית הגדולה בנגב. אלה שימשו גשר מעבר בין ממלכות יהודה, מואב ואדום. לפי העדויות הארכיאולוגיות, בתום תקופת המלוכה נזנח האזור מהתיישבות. נראה כי גבולות הנגב לא היו קבועים במשך תולדות התנחלות השבטים ומלכות יהודה, אלא הצטמצמו או התרחבו לפי עוצמת השלטון וכישרון ההנהגה המרכזית בצפון הארץ. בימי שגשוג, התפשטו הגבולות דרומה ומזרחה, ובעתות שפל מדיני וכלכלי הועתקו הגבולות צפונה (הראל, 2005) (ראו איור 1, מפת ההתיישבות בנגב).

יישוב הנגב חודש בתקופה הרומית המאוחרת (המאות השנייה והשלישית לספירה) והגיע לשיא פריחתו בתקופה הביזנטית (במאות הרביעית - השישית). רוב תושבי הנגב בתקופה הביזנטית היו נוצרים, יושבי קבע ולא נוודים שהתפרנסו בעיקר מחקלאות נגר² של גידולי גפנים וזיתים, שהותאמה לתנאי המדבר. הם גרו ב"ערי הנגב", שהגדולה מביניהן היתה חלוצה. הערים הנוספות הן רחובות שבנגב, ניצנה, שבטה, עבדת, ממשית וחורבת סעדון. בסך הכל, היקפה של ההתיישבות הביזנטית בנגב היה גדול יותר מבכל תקופה אחרת עד אמצע המאה העשרים. יישוב הנגב המשיך להתקיים גם לאחר הכיבוש הערבי במאה השביעית, אך הוא החל להידלדל עד להיפסקות מוחלטת ונטישת יישוביו הקיימים במאה השמינית (רובין, 1998). בתקופת הכיבוש הערבי עד סוף המאה ה-19, למרות שבאזורי הארץ האחרים היתה התיישבות, בכל אזור הנגב לא היתה התיישבות והוא שימש בעיקר את שבטי הנוודים

² חקלאות המבוססת על איסוף מי נגר. כפי שמסביר על כך ריכב רובין: "לבה של חקלאות זו היה מערכות של שדות בעמקי הנחלים, שמי הנגר נאספו אליהם מן המדרונות, ושטופחו בהם גידולים שונים." (רובין, 1998: 68).

המקומיים, שפקדו את הבארות שבו. רק ברצועת החוף, לאורך הים התיכון, היו פזורים מספר יישובים חקלאיים וכן העיר עזה (ביגר, 1985א).

החוקר מהיחידה לאדריכלות מדברית במכון לחקר המדבר בנגב, יצחק מאיר, מסכם את היסטוריית ההתיישבות בנגב בקביעה כי:

Human settlement in the area was made possible only at times of strong central government, which initiated settlement and supported the settlers (Meir, 1999: 188).

אנו נראה כיצד רעיון יישוב הנגב, שהפך למטרה עיקרית בקרב המוסדות הציוניים, החל להתחדש עוד בתקופת טרם קום המדינה והלך והתגבר לאחר הקמת מדינת ישראל, במיוחד לאור תמיכת ראש הממשלה הראשון, דוד בן-גוריון, בנושא "כיבוש הנגב". אך ראשית יוצגו תפיסת המדבר ותפיסת המקום הארץ-ישראלי בכלל הקיימות במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית.

פרק 3: אידיאולוגיות סביב שדה המחקר - תפיסת המדבר

ישראליות מתפרשת לעתים קרובות במקומיות - כהצלחה ליצור מקום שיושביו הם ילידי, להם זהות מקומית מלאה, משוחררת מהאלטרנטיבה הקולקטיבית של גלות. ואולם מקומיות היא יותר בבחינת מושא השאיפה ומוקד הפרובלמטיות של הישראליות. בפועל, המקום עדיין אינו במקום. עדיין אנחנו עסוקים במציאת מקומנו (גורביץ' וארן, 1991: 9).

גורביץ' וארן מבחינים בין המקום כרעיון, כאידיאה קולקטיבית שמנסה תנועה לאומית לגבש, לבין המקום הקונקרטי שהלאום מממש את עצמו בתוכו. הם מעלים בדבריהם אלה את העיסוק המתמשך של הגדרת הלאומיות הישראלית דרך ההשתרשות במקום, באמצעים תודעתיים ומעשיים, שעדיין לא התגבשה מספיק בהווה הישראלית. הגישה כלפי המקום הישראלי בכלל, והמדבר בתוכו, היא מאוד מורכבת, כפי שנראה להלן.

3.1 תפיסת המקום הארץ ישראלי במסורת היהודית ובאידיאולוגיה

הציונית

3.1.1 תפיסת המקום הארץ ישראלי במסורת היהודית

ארץ ישראל נכחה בתודעתם של היהודים שחיו בגולה מאות שנים ללא טריטוריה משלהם. היחס שהתפתח בתפוצות לציון היה מגוון והשתנה מתקופה לתקופה, אך לא היו ניסיונות רבים לשים קץ לגלות ולחדש את היישוב בארץ מטעם הקהילות היהודיות בעולם. היהדות ביססה תודעה בה ארץ ישראל איבדה מממשותה והפכה לסמל בלבד (גורביץ' וארן, 1991; שגיב, 1998). אמנם, הזהות היהודית הגלותית פיתחה תקווה לשוב למרחב משותף ליהודים זה, אך מימוש התקווה נדחה "לעתיד שהושעה ללא גבול" (בוירין, ד., ובוירין, י., 1994: 93)¹.

היחס הדואלי לגבי ארץ ישראל, שהתקיים עוד בתקופת הגלות וממשיך להתקיים עד היום, הינו כי מצד אחד מדובר במקום פיזי של "הארץ", השונה מכל מקום אחר. מצד שני, המקום שוכן קודם כל בהגות היהודית המסורתית. דואליות זו תחילתה כבר בתקופת המקרא, כשמן הכתובים עולים ספקות לגבי היותה מרכז הקדושה היחיד, שכן אלוהים התגלה לעם דווקא במדבר סיני (פרדס, 2001). כמו כן, קיים ספק לגבי יכולתה של ארץ ישראל לשמש כבית יציב, עקב המתח הפנימי המתמיד בין הרצון

¹ באופן פרדוקסלי, היהדות הגלותית העדיפה את הדה-טריטוריאליזציה שבזיכרון הטריטוריה. כפי שמסבירים זאת בוירין, ד., ובוירין, י., (1994: 98): "העתקת הנאמנות מן המקום אל זיכרון המקום היתה צעד הכרחי לא רק כדי להתגבר על אובדן הארץ, אלא כדי לאפשר את האובדן הזה. היתה זו האחיזה הפוליטית בארץ שהיוותה את האיוון החמור ביותר על המשך הפרקטיקה התרבותית היהודית ועל המשך הנבדלות היהודית", כתרבות רוחנית, שאינה עוסקת בפוליטיקה חומרנית, כיתר העמים. בהתאם לגישה זו, קובעת פרדס (2001) כי הגלות מחדדת את עובדת היותו של הבית מקום אידיאלי-מדומיין, שתמיד עורגים אליו ממרחקים.

להתערות ובין הדרישה להתבדל מעם-הארץ. הספק נובע גם מכך שפעמים רבות נדרשים בני-ישראל לעזוב את הארץ, כלומר לגלות, עקב התלאות, שמוסברות כעונש על "עשיית הרע בעיני ה'", כלומר: התבוללות. אם כן, הגלות נתפסת כעונש, אך היא "אינה נתפסת כחיסול העם או אמונתו, אלא כדרך להתחדשותם" (גורביץ' וארן, 1991: 19).

סיפורי התנ"ך השפיעו על תודעת המקום היהודית. החזרה אל ארץ ישראל השוממה בעידן המודרני הינה כבר חזרה על טקסט החזרה אל הארץ שמופיע בתנ"ך (גורביץ' וארן, 1991; בוירין, ד., ובוירין, י., 1994; שגיב, 1998). המעגל הנפתח בסיפור אברהם, המגיע כיחיד לארץ "האחרת" כנען, נפתח שוב ביציאת מצרים והגעה ארצה כעם וכן הלאה. ניתן לראות קווי דמיון בין סיפור מסע מיתי זה לסיפורי מסעות מיתיים אחרים. אך בעוד סיפורי מסעות מיתיים אחרים ובראשם סיפור האודיסאה של יוליסס מתארים "חזרה הביתה", אברהם בספר בראשית עוזב את מולדתו לתמיד בצאתו אל הלא נודע, תוך עזיבת חיי הנוחות מאחור ויציאה אל הנדודים במדבר². מעגל זה לא נסגר, אלא התחדש עם הציונות.

3.1.2 תפיסת המקום הארץ ישראלי באידיאולוגיה הציונית

עם הופעת התנועה הציונית התרחשה מהפכה ביחס של יהדות הגולה לארץ. ביסוד הציונות היתה קיימת מהפכניות, כבתנועות לאומיות אירופאיות רבות באותה תקופה, שחיפשו הגדרה עצמית לאומית בטרטוריה מתוחמת. אך מעבר לניסיון לבסס ריבונות יהודית בטרטוריה מסוימת, ביסוד מעשה "העלייה"³ לארץ ישראל התקיים הניסיון לטרנספורמציה של היהודים הגלותיים ב"ארץ הנכספת". הסוציולוג-אנתרופולוג מיכאל פייגה (2002) הגדיר זאת כך:

המהפך הלאומי שהציעה הציונות היה טוטלי: היהודי הגלותי 'הישן' היה מיועד להפוך ליהודי חדש, לוחם, ולהשיל מעצמו את שרידי הסממנים הגלותיים (פייגה, 2002: 27).

² על כך עמד הפילוסוף הצרפתי-יהודי עמנואל לוינס בספרו Lévinas (1963) *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. הוא מתייחס לנושא זה בציטוט הבא:

"Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ" (Lévinas, 2001 [1949]: 267).

³ השורש ע.ל.ה. מופיע פעמים רבות בתנ"ך במשמעות שאינה רק גיאוגרפית - מעבר ממקום נמוך לגבוה - אלא גם רוחנית-דתית. משמעות זו תרמה לשכיחות הגבוהה של השורש בשיח הציבורי של תקופת היישוב וראשית המדינה, בעיקר במושגים "עולה" ו"עלייה ארצה". הציונות אימצה את הסמנטיקה המיתולוגית של היהדות המסורתית וחיזקה את הקונוטציה המוסרית של מושג ה"עלייה", כמבטא את עזיבת החיים הגלותיים למען חיים נעלים יותר בארץ, שבה חיו האבות הרוחניים בעת העתיקה. מושג ה"עלייה" אף סימן מחדש את המעמד המסורתי של הקדושה, הבכורה והעליונות של ארץ ישראל (שבה היה נמצא בית המקדש ובה הוא אמור לקום מחדש) על פני ארצות אחרות (אלמוג, 1997).

3.1.2.1. ניכוס הארץ

ההגעה לארץ קיבלה משמעות מהפכנית של הפיכת הארץ מסמל בלבד לממשות טוטאלית (גורביץ' וארן, 1991). הפיכת הזיקה הקולקטיבית אל הטריטוריה מרעיון למעשה הצריכה יצירת תחושת שייכות אל המקום, שהתאפשרה באמצעות "ניכוס הארץ" (יער ושביט, 2001; פייגה, 2002). אחת ממטרותיה העיקריות של הציונות היתה לנכס את ארץ ישראל כטריטוריה לגיטימית לריבונותו של העם היהודי, הן מבחינת השליטה המדינית והצבאית והן מבחינת תחושת השייכות הרגשית⁴.

האידיאולוגיה הציונית הגדירה את הדרישה למימוש הלאומיות בארץ ישראל, כשאיפה לגיטימית של העם היהודי, השואף לחזור אל ארץ אבותיו. אך עדיין הציונות התמודדה עם הצורך לעצב את דמות ארץ האבות בתודעתם של היהודים. עיצובו של מרחב לאומי אינו מיוחד לציונות, אלא מאפיין כל תנועה לאומית, התובעת מרחב מסוים ונאבקת על הפיכתו לשלה. למעשה, כפי שמציין זאת מיכאל פייגה (2002), יצירת חיבור בין זיכרון והיסטוריה אל מרחב מסוים, הם שהופכים מרחב סתמי (house, space) למקום בעל משמעות, שמייצר תחושת שייכות ומוכנות להקרבה עצמית למענו (home, place)⁵.

3.1.2.1.1. יחס לנוף הארץ

עיצוב דמות הארץ נעשה באמצעות מיסטיפיקציה של נופיה. הציונות קיבלה את השראתה מביטויי נופי ארץ ישראל כ"ארץ הקודש", שהופיעו במסורת היהודית, בשירים, במדרשים ובתפילה. אך, בניגוד לביטוי קדושתה של ארץ ישראל על-ידי יהודי הגולה, אצל המהגרים הציונים ההתייחסות לנופי הארץ שימשה כאמצעי ליצירת זהות ילידית, בארץ שהיתה זרה לרובם, ואף אמצעי לסימון בעלות על המקום (לנוכח קיומם של מתיישבים מתחרים - ערביי הארץ) (אלמוג, 1997).

העליות הציוניות לא התעניינו ביישוב הישן בירושלים, אלא במושבות, בקבוצות ובנופי ארץ ישראל, דרכם התאפשרה החזרה אל הארציות. הניסיון למצוא חיבור אל הארציות נבע מצורך למחוק את התכונות הגלותיות של ניתוק מהמקום, מהסביבה ומהעצמי, במובן הבסיסי ביותר - הגופני. תחושת הילידות התאפשרה על-ידי יצירת קשר לקרקע הבלתי-מיושבת וה"בראשיתית", דרך התיישבות, עבודת אדמה⁶, פעולות ביטחון ואימוץ שפה מקומית מחודשת (גורביץ' וארן, 1991). לכן, למעשה, כבר בשנות

⁴ דפוס זה של כיבוש פיזי של המרחב המלווה ב"כיבוש רגשי" שלו מאפיין תרבויות מהגרים-מתיישבים בכלל: באוסטרליה, בניו-זילנד, בדרום-אפריקה ובארצות-הברית (אלמוג, 1997).

⁵ פייגה (2002) מבדיל בין שני סוגי זיכרון: 'זיכרון אוטוביוגרפי' ו'זיכרון היסטורי'. הזיכרון האוטוביוגרפי מבוסס על קורותיהם של בני-אדם במקום המקודש בעיניהם, שהם מגדירים כביתם. הזיכרון ההיסטורי נשען על מיתולוגיה של ארועים שקרו לאבות המייסדים לפני זמן רב.

⁶ הציונות דגלה בגישה על-פיה עבודה חקלאית יוצרת זיקה, שייכות ובעלות (פייגה, 2002).

ה-20, החלה להיווצר תרבות מקומית-ילידית, המנותקת מההוויה היהודית המסורתית ומושפעת מהסביבה האקולוגית והתרבותית של הארץ ומהאידיאולוגיה של תנועת הפועלים הארצישראלית (אלמוג, 1997; Zerubavel, 2000).⁷

3.1.2.1.2. המיתוסים הלאומיים המקשרים את היהודים אל המקום

הקישור בין העם לבין הארץ, שלפיו היהודי החי והפועל בארץ רוכש בכך מאפיינים שונים ומיוחדים, ילידיים, בא לידי ביטוי במיתוסים לאומיים. המיתוסים הלאומיים צמחו ממקורות העוסקים במאבק של עם-ישראל על השתרשות בארץ, בעיקר מהתנ"ך. הסיפור ההיסטורי הציוני מיקם את בריאת הלאום בהתאם לסיפור התנ"כי, כאשר היהודים הם יורשיהם של בני-ישראל מהתנ"ך, ושזכותם על הארץ נובעת מהכתוב בו. על מנת שספר התנ"ך יוכל לשמש להצדקת טענה זו עבור תנועה חילונית ברובה, היה צורך להצניע את משמעויותיו הדתיות ולהציגו כספר היסטורי, המתאר עובדות שקרו. כמו כן, מבין ספרי התנ"ך הודגשו רק הספרים שתיארו את כיבוש הארץ ואת ההתבססות בה (פייגה, 2002).

הבולטים מבין המיתוסים שהתייחסו לעברו הקדום של העם היו המכבים, מצדה ובר כוכבא. טיפוח המיתוס התרחש באמצעים שונים וביניהם: מסעות של תנועות נוער למצדה שכללו טיפוס אל פסגת ההר ועריכת טקסים שם. גם לאחר הקמת המדינה הצטרפה הארכאולוגיה לחיזוק המיתוס, על ידי חפירותיו של יגאל ידין (פייגה, 2002; Zerubavel, 1995).⁸

מיתוס חשוב נוסף הוא סיפור תל חי ויוסף טרומפלדור. בשונה ממיתוס מצדה, נופלי תל חי היו כבר בני-היישוב הציוני. שינוי זה מבשר את תחילת הפיכת היישוב היהודי למיתוס של עצמו. תהליך זה נובע מהתגבשותה של היסטוריה ציונית וישראלית במהלך המאה העשרים, כשסיפורם של המתיישבים היהודים ומאבקם בערבים ובמכשולים נוספים הפכו למשמעותיים יותר מסיפורי העבר הקדום.

גם גורביץ' וארן (1991: 22-23) מתייחסים לחשיבות המיתוסים כאשר הם מציינים כי "אתרים שונים נקבעו בתודעה הקולקטיבית על-פי סיפורי המקרא המתקשרים עמם, והמאפשרים מתוך כך להפוך אותם ל"שלנו", לבעלי זהות ומעניקי זהות". אלמוג (1997: 253) אף הוא קובע כי "המנהג לגלות את התנ"ך בנופים ואת הנופים בתנ"ך ביטא את הצורך למצוא לכל אתר בארץ ישראל הקשר היסטורי, ולרוב אפי", כשראיית הנוף בראי המיתולוגיה היהודית נועדה להוסיף למפעל ההתיישבות הציונית נופך רומנטי ודרמטי. היא גם סייעה לקשור בין ימי הזוהר של האומה העברית העתיקה לימי הזוהר של האומה העברית החדשה, ובין הגיבורים התנ"כיים לגיבורים החלוצים. באמצעות זאת התחזקה אצל המהגרים היהודים הרגשת "המולדת", למרות השוני באקלים ובטבע בין ארצם החדשה לארץ ילדותם.

⁷ על כן, ה"צבר", בן למהגרי העלייה השנייה והשלישית שנולד בארץ, ושדימויו המיתי חיזק את תפקידו כ"יליד" - ה"בן" של החלוץ, היה מקושר לאדמה ולטבע, בניגוד ליהודי הגלותי (אלמוג, 1997).

⁸ האכיאוולוגיה המקראית העניקה ביסוס מדעי לזיקה היהודית אל הארץ (פייגה, 2002).

זאת ועוד, תחושת הקשר והבעלות על הארץ חוזקה במנהג לעברת את מפת-הארץ על פי שמות האתרים הקדומים בתנ"ך⁹. השמות הישנים-חדשים סימלו את ההתקשרות המחודשת לקרקע העתיקה שהיתה בבעלות יהודית ושימשו להרחבת ניכוס הטריטוריה הישראלית.

3.1.2.1.3. חיזוק הקשר לארץ באמצעות "ידיעת-הארץ"

הארכיאולוגיה לא היתה תחום הידע היחיד שנעשה בו שימוש לאומי לביסוס הזיקה היהודית לארץ ישראל וחיזוק אמיתותם של המיתוסים. גם ידיעת-הארץ הפכה להיות בעלת משמעות לאומית. תחום הלימודים שנקשר לכך ושהפך למקצוע חובה בבתי הספר זכה להגדרה סימבולית כ'שיעור מולדת'. כמו כן, התפתחה מערכת של טיולים ומסעות בעלי משמעות ערכית, שנועדו לקשור את בני הנוער לנופי הארץ, שעברו "דה-ניטרליזציה", תוך קבלת משמעויות לאומיות¹⁰. האידיאולוגיה שבבסיס הטיול היא "רה-סוציאליזציה" של המטיילים אל הארץ שמלכתחילה נחשבה לשלהם. השפעת הטיולים על הנוער היתה עצומה, כיוון שבמהלך המסע חוו המטיילים מעין חוויה דתית-רוחנית של התעלות (אלמוג, 1997; פייגה 2002; Ben-David, 1997).

גורביץ' וארן (1991) מתייחסים למשמעות הרוחנית שניתנה לתחושת השייכות, כאשר:

היות בן המקום במובן המלא מחייב עוד ועוד הגעה, התרוממות אל מדרגתה של הארץ, שהיא יותר רעיון מאשר נוף. גם החזרה לטבע ועבודת האדמה הופכים, מתוך כך, למאמצי התעלות, למעין עבודת קודש (גורביץ' וארן, 1991: 24).

כך, הטריטוריה נתפסה כמושא תיאולוגי-יהודי והבטחת הבעלות הלאומית על הקרקע הפכה ליעד רב חשיבות (יונה וספורטא, 2000), במיוחד לאור השרשת ערך "גאולת הקרקע".

3.1.2.1.4. גאולת ארץ ישראל

ליהודי הגולה לא היתה היכרות ממשית עם הארץ, אלא זיכרון מופשט, מתוך ציווי הפולחן הדתי ומתוך המסורת בלבד. בזכרונם התקיים הדימוי של "ארץ זבת חלב ודבש", על פיו אדמת הארץ היא פורייה והיהודים שישבו אליה יגשימו בה את חלומותיהם (יער ושביט, 2001).

אך הנוף שפגשו בו המהגרים הראשונים בסוף המאה ה-19 היה רחוק מתיאור אידיאליסטי זה. הארץ התגלתה בפניהם כארץ עזובה ויבשה, במיוחד בהשוואה לנופי אירופה שהותירו מאחוריהם

⁹ פרדס (2001) מזהה תהליך זה של נתינת שמות חדשים לאתרים כביטוי של "סיפוח מילולי", שהתרחש במקרים שונים בהבניית העולם החדש.

¹⁰ כמסעות בעקבות המיתוסים הלאומיים, שנידונו לעיל, בהקשר למיתוס מצדה.

(אלמוג, 1997; Zerubavel, 2008). בעקבות כך, נוצר דימוי נוסף של ארץ שהפכה שוממה לאחר שהיהודים הוגלו ממנה, ומחכה ליושביה היהודים שעזבו אותה, שישובו לעבד אותה¹¹. הדימוי היה משולב ב"הסבר" על הנזק שגרמו הערבים לארץ, שבעקבותיו "מובן" מדוע האדמה אינה שייכת להם, וכי היא מחכה ליהודים שיבואו לגאול אותה. בעקבות כך, השתרש מיתוס "גאולת הקרקע" ברטוריקה הציונית, הלקוח מתוך תפיסת הגאולה הדתית ומעניק לגיטימיות להעברת קרקעות מבעלות ערבית לבעלות יהודית (יער ושביט, 2001; פייגה, 2002).

הנרטיב של גאולת העם מהגלות לצד גאולת אדמת ארץ ישראל מנחשלותה שימשו לנתינת לגיטימציה למפעל הציוני להבנות זהות לאומית ציונית בארץ ישראל. בהתאם לכך, נוצר יחס פטרוני מצד החלוצים הציונים כלפי הארץ עצמה וכלפי תושביה הילידים. הם האמינו שהגיעו לארץ ישראל כדי "לגאול" את האדמה, כדי לתקן את הנזק שנעשה לה, כדי "לעבד" אותה, ו"לתרבת" אותה, ולהפוך אותה למערבית יותר ולמזוהה יותר עם הנופים שלהם הורגלו באירופה, ושאותם חשבו שימצאו גם בארץ ישראל.

3.1.2.2. המערביות שבבסיס הציונות והיחס ל"אחר" ה"אורינטלי" שבארץ ישראל

הקשר שעולה עד כה בין אידיאולוגיה התיישבותית ללאומיות ודת בחברה הישראלית, מתחבר לדיון בנושא לאומיות ואומתיות בעולם בכלל (Kaplan & Herb, 1999; Anderson, 1991 [1983]). הלאום, על פי בנדיקט אנדרסון (Anderson, 1991 [1983]), הינו "קהילה מדומינת", שחבריה אינם מכירים זה את זה באופן אישי. למען דימוי של שייכות לאותה קהילה, יש צורך בתנאים פוליטיים ותרבותיים, שייצרו תחושה בקרב הפרטים של תנועה, יחדיו כלאום, מעבר משותף לעתיד משותף. אחד מהתנאים הללו הינו קיומה של טריטוריה משותפת. כך, למרות שהתנועה הציונית צמחה ככל התנועות הלאומיות, שמחפשות לממש את צביון במרחב, היא יוצאת דופן כיוון שמדובר בלאומיות של פזורה, הכרוכה בהגירה לארץ לא מוכרת, אשר אופן הדמיון אותה היה פעמים רבות מוטעה. כמו כן, מתייחדת הציונות במאבק בלאומיות מתחרה של עם אחר, תושבי הארץ המיועדת, ושל יהודים שהציעו זהויות לאומיות אלטרנטיביות. על כן, התנועה הציונית היתה חייבת להתמודד עם שני "אחרים": היהודי הגלותי והערבי תושב הארץ, ששניהם סימלו את הפרימיטיבי וה"מזרחי", הנחותים לפי התפיסה האורינטליסטית המערבית שהציונות דגלה בה (פייגה, 2002).

¹¹ נטיעת עצים על ידי המתיישבים הציונים היתה אמצעי לחדש את מראות הטבע של ארץ ישראל המקראית, כפי שהם דימו אותה. מראות האומה העברית העתיקה שהוטמנו בזיכרון הקולקטיבי, היו קרובים יותר לנופים המוריקים שהכירו אבות הציונות באירופה, מאשר לנוף הילידי שחיכה להם בארץ, שנתפס כשוממה (Zerubavel, 1996).

עקב נוכחותם של ערביי-הארץ המקומיים, שתבעו אף הם את הטריטוריה לעצמם, הועמקה הזיקה לטריטוריה, דרך אימוץ גישות שונות כלפי תושבי הארץ הערבים. זאת בנוסף לטיעונים, שמנסים לעורר לגיטימציה, לזכותם של היהודים על הטריטוריה. בהכללה, הגישה כלפי ערביי ארץ ישראל החלה בהתעלמות מנוכחותם והמשיכה ביחס פטרנליסטי-נאור מתנשא, של ראיית הערבים בארץ ישראל כ"אחר" הילידי, שבזכות הנוכחות היהודית ישתפר מצבו הכלכלי והתרבותי. מנהיגי הציונות האמינו שהתושבים הערבים יקבלו את הנוכחות היהודית בארץ, לאחר שיבחינו בשיפור בתנאי חייהם כתוצאה מפיתוח הארץ ומהחדרת ה"קדמה" לאזור באמצעות המתיישבים היהודים. כלומר, היחס הפטרוני כלפי כל מה שקשור בארץ ישראל מצא ביטוי גם ביחס מתנשא כלפי האוכלוסייה הערבית שגרה בארץ. אך לאחר כשלון גישה זאת התחזקה ההכרה כי מדובר בבעייה רצינית עבור הציונות, שהפכה עם הזמן לתודעת הסכסוך היהודי-פלסטיני, הקיימת בזהות הקולקטיבית הישראלית עד היום (יער ושביט, 2001).

היחס הפטרוני של המתיישבים היהודים אל הילידים הערבים והתפתחות הסכסוך בין שתי הקבוצות מתאים לתהליכים שקורים במקרים של התיישבויות קולוניאליסטיות. ואכן, חוקרים ישראלים עכשוויים בתחום ההיסטוריה והסוציולוגיה נוטים להתייחס כיום לפעולות ההתיישבות הציונית כמעידות על גישה קולוניאלית, שממשיכה להתוות את פעילויותיה של החברה הישראלית בימינו - בשטחים ובאזורי הספר בישראל - הנגב והגליל (שפיר, 1993; יפתחאל וצפדיה, 1999; 2008; יפתחאל וקדר, 2000; פלד ושפיר, 2005). פלד ושפיר מגדירים כחברה קולוניאלית:

כל חברה המוקמת באמצעות שילוב (במינונים שונים) של שליטה צבאית, התיישבות קרקעית וניצולן או נישולן של קבוצות ילידיות, ושה טוענים המתיישבים לזכות ראשונים או לעליונות תרבותית כדי להצדיק את פעולותיהם (פלד ושפיר, 2005: 27).

החברה הישראלית שייכת, לדעתם, לקטגוריה זו. עוד הם טוענים כי:

ראייתה של ישראל כחברה קולוניאלית מאפשרת להבין את מרכזיותו של הסכסוך היהודי-פלסטיני בהוויתה של החברה הישראלית, הפער בין האידיאולוגיה האוניברסליסטית לפרקטיקה המדירה של תנועת העבודה הציונית, מקומם המשני של היהודים המזרחים בחברה וחידוש תנופת ההתיישבות/התנחלות אחרי 1967 (שם).

לעומתם, חוקרים מסורתיים יותר טוענים כי לא ניתן לדבר על קולוניאליזם בהקשר לציונות (אהרונסון, 1996; שפירא, 1997; Lissak, 1996). פלד ושפיר (2005) סוקרים במאמרם בצורה ממצה את טיעוניהם של מבקרי הגדרת המפעל הציוני כקולוניאליזם, ומחלקים אותן לשניים: טיעונים

המסתמכים על כוונותיהם של המתיישבים הציונים ועל האידיאולוגיה שלהם, וטיעונים המסתמכים על מה שעשו בפועל. במישור הכוונות, טוענים המבקרים כי כוונותיהם של המתיישבים הציונים לא היו קולוניאליות, כי לא ביקשו להשתלט על הארץ לשם השגת יתרונות אסטרטגיים או כלכליים, אלא לאומיות ואפילו אוניברסליסטיות. יתרה מזאת, האידיאולוגיה שכיוונה את פעולותיה של תנועת ההתיישבות העיקרית - תנועת העבודה - הייתה אידיאולוגיה סוציאליסטית ועל כן אנטי קולוניאלית במובהק. במישור הפעילות המעשית טענותיהם העיקריות של המבקרים הן כי הציונות פעלה ללא חסותה של מדינת אם: הציונות לא ביקשה לנצל או לנשל את האוכלוסייה המקומית, אלא רק לכונן בארץ חברה יהודית עצמאית לצד החברה הפלסטינית, וכי לשם כך היא הזרימה משאבים לארץ, ולא הוציאה אותם ממנה, כפי שקורה במקרים של קולוניאליזם; וכי היא לא ביקשה להשתלט על קרקע בכוח, אלא רכשה אותה מבעליה החוקיים תמורת כסף.

מחקר זה לא בא לפתור דילמה זו, ואין בכוונתו להגדיר את תהליך ההתיישבות הציונית כפועל יוצא של קולוניאליזם, יחד עם זאת, מחקר זה מסכים עם ההנחה שקיימים ביטויים מסוימים בתהליך התממשותו של המפעל הציוני, שמשייכים בדרך כלל לתהליכים קולוניאליסטיים. ביטוי אחד הינו התעוררות של סכסוך בין קהילת המהגרים החדשים וקהילת הילידים. הביטוי השני הינו עמדה פטרנליסטית מצד המהגרים, כמי שמביאים את הקידמה אל החברה הילידית, המסורתית והבלתי מפותחת, המקבלת את התיוג כ"אחר", כתמונת המראה המגדירה את המתיישב הציוני כמערבי-מתקדם, כפי שתיאר זאת סעיד (Saïd, 1978), כאמור במבוא לעבודה זו.

בנוסף, המחקר מאמץ גישה פוסט-קולוניאלית עכשווית ומזהה תהליכים בחברה הישראלית הנחקרים בספרות האקדמית הפוסט-קולוניאלית. כך, ראוי לשים לב לתהליך מעניין של אימוץ דמות היברידי על ידי חברת המהגרים כתוצאה ממפגש עם החברה הילידית, מתוך היקסמות מדמותו של היליד. הדבר נכון לגבי היהודים החלוצים שהתיישבו בארץ, שסיגלו לעצמם זהות יהודית-בדואית¹², כשנשבו בקסם האוריינטלי הרומנטי של הדמות הבדואית האותנטית (Saquer-Sabin, 2002). מדובר בתופעה ידועה שזיהה הומי באבא (1994), כאמור, כשבצד הדחייה של ה"אחר", קיימת היקסמות ונטייה לאמץ מאפיינים מסוימים המזוהים עמו.

במקרה של המתיישבים הציונים, כפי שמתארת זאת יעל זרובבל (Zerubavel, 2008a) אימוץ הדמות ההיברידית של יהודי-בדואי, היוותה אמצעי נוסף לחזק את שורשיהם בארץ המזרחית, זאת מתוך ניסיון לגשר על הפער שבין הזהות היהודית-גלותית שלהם, לזהות האותנטית-ילידית שרצו לסגל לעצמם. כמו כן, היה זה ניסיון להתקרב אל העבר הרחוק הנערץ של האבות המקראיים, שהבדואים נתפסו בדמיון הקולקטיבי כייצוג-חי שלהם. זאת מעצם תפיסתם כמי שמקיימים תרבות מסורתית שנשמרה במשך

¹² המונח בדואים, משמעותו בערבית: המדבריים. מדובר בשם כולל לשבטים הנוודים במדבריות ערב, סוריה, עיראק, ארץ ישראל, חצי האי-סיני, מצרים, לוב, טריפוליטניה, אלג'יר ומרוקו (אשכנזי, 2000 [1957]).

דורות, בנוסף להיותם רועים במדבר, עיסוק שאבות האומה התמחו בו. הבדואים נתפסו גם כלוחמים אמיצים, שנכונים להקריב את עצמם למען הגנה על כבודם. מדובר בערכים שהיה חשוב לחלוצים להדגיש בדמות העברי החדש שאימצו. כתוצאה מכך, הם סיגלו לעצמם סממנים חיצוניים שמזוהים עם מראם של הבדואים - כגון כפייה על הראש ורכיבה על סוסים. גם אצל סופרי העלייה הראשונה מתרחשת אידיאליזציה נאיבית של קשרי היהודים-ערבים, כשבסיפוריהם מתקיימים יחסי חברות ואחוזה בין יהודים לערבים ואף קשרים רומנטיים, כמו בסיפוריו של משה סמילנסקי ("בני ערב", 1961) (Saquer-Sabin, 1999).

שניות זו בתפיסת דמות הערבי ניתן לזהות גם באופן שבו התייחסו המתיישבים החלוצים אל הערבי הפלאח עובד האדמה. מצד אחד, שיטות עיבוד האדמה של הפלאחים נתפסו בעיני היהודים כפרימיטיביות. מצד שני, השתמשו המתיישבים בחקלאות הפאלחה כמודל לפיתוח החקלאות בארץ. אפילו המושג חקלאות "פאלחה", שנמצא בשימוש עד היום, בקיבוצים ובקרב חקלאים, הועתק מהמושג הערבי (Zerubavel, 2008a).

3.1.2.3. דרכי ההתמודדות עם מציאות החיים הקשה שהתגלתה בארץ

דווקא מתוך ההתפכחות מן הדימויים האידיאליים, הגבירה התנועה הציונית את מאמציה להתמודד עם הפער שבין הדימוי למציאות, הן בדרך תודעתית והן בדרך מעשית (יער ושביט, 2001). שתי הדרכים מכילות יחס אידיאולוגי אל הארץ, כשמתקיימים תהליכים היסטוריים ממשיים של הגירה, התיישבות, חקלאות ועוד, המסופרים במיתוסים של "עלייה ארצה", "עלייה על הקרקע", "עבודת האדמה" ו"כיבוש הארץ" (גורביץ', 2007).

3.1.2.3.1. החלוציות

מעבר לשינוי הגישה כלפי ערביי הארץ, שבנושא זה פורט בסעיף הקודם, שוכללו גם הטיעונים הלגיטימיטיביים לזכות של היהודים על הארץ. טיעון מרכזי, שהיה נפוץ בעיקר בקרב תנועת העבודה, הינו הנרטיב ההגמוני של ההתיישבות, המזוהה עם ערך החלוציות. לפי נרטיב זה, החלוצים הציונים, באמצעות כוחם הגופני, אך בעיקר באמצעות נחישותם, ניהלו מאבק נגד הטבע בניסיון לשנותו על מנת שיתאים להתיישבות ולפיתוח ובכך "הפריחו את השממה": הם ייבשו ביצות, הקימו ערים וכפרים בשטחים קשים, חפרו בארות מים, נטעו עצים ותרמו לשינוי האקלים (יער ושביט, 2001).

להמשך העבודה, כיוון שמדובר בסמל חשוב גם בנושא הבניית הזהות המדברית, חשוב לציין את הבנייתו מחדש של היהודי הארץ ישראלי בדמות הסמלית של "החלוץ", שהתעצב כדמות שונה מן היהודי

הגלות, באמצעות קידוש ערכים כגון "כיבוש העבודה", "כיבוש האדמה", ו"קולקטיביזם". סמל זה היה בעל חשיבות מרובה והיווה מקור לגאווה עוד בימי המנדט הבריטי ואף בשנים הראשונות להקמת המדינה.

המילה "חלוץ" מופיעה עוד בתנ"ך, והתכונות שיוחסו לה שם אומצו במיוחד על ידי אנשי העלייה השנייה והשלישית (ניר, 1992). החלוץ סימל את המהפכניות - האוונגרד, הראשוניות, הכיבוש (הכוונה היא לכיבוש העבודה והקרקה ולא לכיבוש צבאי), הקולקטיביות והמשמעת (כשהצו האלוהי מתחלף בצו מוסרי).

רעיון מרכזי בחלוציות הפעילה הוא ה"הגשמה העצמית", התפיסה שבאמצעות המעשה, החלוץ משפיע על מהלך ההיסטוריה, ככוח מופת. התקבל דימוי של אנשים ש"כרכו את טובתם האישית בטובת העם והארץ על ידי העבודה" (שם: 237). לכן, נתפסו כלוחמים בעלי כוח סבל, המקריבים את חייהם הפרטיים לטובת הכלל ולשירותו. הורוביץ וליסק אף טוענים שמדובר באמצעי לגיוס כוח-אדם למען משימה שנחשבת לאומית, ללא כפייה ממלכתית:

בהעדר מסגרת ממלכתית ריבונית, המסוגלת לאכוף גיוס כוח-אדם ומשאבים כספיים על פי חוק, לא היה יכול הגיוס של כוח-אדם ומשאבים בחברה היישובית להתבסס על כוח כפייה ממלכתית. לפיכך הוא היה מותנה בקיום אוריינטציה אידיאולוגית קולקטיביסטית (הורוביץ וליסק, 1990: 153).

מעבר לכך, לחלוץ גם תפקיד חינוכי, כשבזמן פעולתו ובנייתו את הארץ הוא משפיע על סביבתו החברתית. במובן זה, החלוץ אינו רק פועל לפני המחנה, אלא מנהיג - בראשו. מבחינה פוליטית, השתייכו תנועות הנוער החלוציות לתנועות הקיבוציות, ובכלל זה החלוץ עם ה"קיבוצניק", עובד האדמה, החי בשוויוניות בקולקטיב.

3.1.2.3.2. ההתיישבות

הדרך המעשית המרכזית לניכוס הארץ היתה באמצעות ההתיישבות. לאורך שנים רבות היתה ההתיישבות בארץ ישראל יעד עיקרי של ראשי התנועה הציונית ושל מנהיגי המדינה, וכך היא ממשיכה להיות מכשיר רב חשיבות לשליטה על שטחי הלאום עד היום (יפתחאל וקדר, 2000; שנהב, 2000).

ההתיישבות הייתה הדרך לנטיעת השורשים במולדת היהודית העתיקה ואמצעי לקידום התחייה הלאומית היהודית. אפילו המושג "יישוב" מסמן הן את תהליך יישוב האדמה והן את התוצאה, מקום היישוב שהוקם. בנוסף, משתמשים במושג כדי לתאר את החברה היהודית כקולקטיב בתקופה שקדמה להקמת המדינה - "היישוב היהודי". הזיהוי של כל החברה עם מושג היישוב, משקף את מרכזיות תהליך ההתיישבות באידיאולוגיה הציונית, בה ההתיישבות נחשבה כפעילות מקודשת. מעשה ההתיישבות והרטוריקה סביב המקום בו היא נעשית היו לב האתוס של בניית האומה הישראלית. פעולות הבנייה

אופיינו כחלק מהמאמץ הקולקטיבי "לתקן" את הקשר לאדמה¹³ (Ben-Ari and Bilu, 1997). המתיישבים החלוצים נתפסו כשותפים לבריאה אלוהית. כמו כן, ההתיישבות נתפסה כאמצעי להשגת גאולה אישית וקולקטיבית, כשהמטרה הקולקטיבית קיבלה משקל משמעותי רב יותר מהמטרה האינדיבידואלית והצדיקה קריאה להקרבה עצמית (Zerubavel, 2000). פייגה (2002) עומד על תפקידה הכפול של ההתיישבות כבעלת ערך גאוגרפי ודמוגרפי, ולכן גם כבעלת חשיבות פוליטית אדירה במאבק הלאומי להקמת מדינה. אך מעבר לכך, הוא טוען, שהיה בה גם ממד סמלי של קביעת בעלות, הבולט במיוחד בשמות שניתנו ליישובים החדשים. "רבים מהם ביטאו את הקשר שבין העבר הקדום לבין העתיד המפואר המיועד לעם השב אל מולדתו" (פייגה, 2002: 24), כדוגמת "פתח תקווה", שנלקח מהמקרא, או "יד חנה", שנכלל בסוג של שמות זיכרון והנצחה לדמויות לאומיות. "השמות מהסוג האחרון צירפו את ההיסטוריה של הציונות אל ההיסטוריה של העם היהודי וצרבו אותה באותו מרחב" (שם). אך גורביץ' וארן (1991) מזהים את ההתיישבות גם כמשרתת את הניסיון המתמיד להשתרש בארץ, "כאקט של הגעה שאינו מצליח להשלים את עצמו" (גורביץ' וארן, 1991: 12).

במסגרת זו הוענקה משמעות יתר ליישוב הקפר בארץ ישראל, ובתוכו - הנגב. השאיפה של מנהיגי היישוב, בעקבות חזונו של בנימין זאב הרצל (1860-1904), אבי הציונות, היתה ליישב את הקפר - המרחבים הלא מיושבים של הארץ. בהתאם לשאיפה זו הוקצה מאמץ רב של התנועה הציונית לנתב את ההתיישבות אל הספר. השאיפה ליישוב הספר התאימה לרוח התקופה באירופה ובאמריקה, שהביאה כמיהה אל הטבע ואל עבודת האדמה המטהרת את רוח האדם ואת גופו. שאיפה זו התבטאה, בין היתר, במעשה שהפך למיתוס, של מיעוט המהגרים שפנה אל "המערב הפרוע" בארצות הברית, לכבוש חלקה מ"ארץ בראשית". גם פריסת המושבות היהודיות הראשונות בארץ ישראל נבעה משאיפה להתמקם במרחבים בראשיתיים, בעלי מורשת עברית קדמונית. היישובים שהקימו אז אמורים היו להיות המקום שבו תיווצר הישראליות החדשה-ישנה, כממשיכי האבות הקדמונים, שהנחילו לעולם קודים מוסריים ששינו את החברה. הציונים החלוצים באו למדבר, ולאדמות השוממות בארץ בכלל, עם שאיפה לעצב דגם לאורח חיים חדש עם קוד אתי אוניברסלי, כמופת לכל העמים, בעקבות אבותיהם הקדמונים (צחור, 2007).

צורות ההתיישבות המועדפות במפעל ההתיישבות הציוני בארץ ישראל היו היישובים החקלאיים, בעיקר בנגב ובגליל, באזורי הספר, כשהיחס לערים היה מסווג. לפני קום המדינה היתה להתיישבות זו מימד הרואי, שזכה ליוקרה רבה בעיני אוכלוסיית היישוב כולו, גם אם רבים בחרו להתיישב בפועל בערי המרכז (צחור, 2001).

מיסוד ההתיישבות התבטא בארגון התמיכה החומרית בה על ידי התנועה הציונית, בהעמדתה

¹³ אסוציאציה זו קיימת עד היום, כשפעילים חברתיים, עם אידיאולוגיה משותפת, מקימים ביחד נקודת יישוב, פעמים רבות ללא אישורם של גופים ממשלתיים, בשם הערך של "תיקון" הקשר לאדמה.

כמטרה חשובה בתהליך הסוציאליזציה של צעירים בתנועות הנוער, ובכינונם של סמלים המזוהים עם ההתיישבות: החלוץ, הקיבוץ, וסימאות כדוגמת "הפרחת השממה" (יער ושביט, 2001). תהליך ההתיישבות היהודית בארץ ישראל התרחש ברובו במסגרת התנועה הציונית, כשמוסדות התיישבותיים נוסדו ומומנו רק באמצעות שיתוף פעולה עם הממסד הפוליטי של התנועה (פנסלר, 2001). אף רבינוביץ מוצא את ההבדל בין בניית אומה במדינות רבות לבין "התיישבות" הייחודית לישראל, מעצם קיומן של "תנועות" התיישבות, כמו של הקיבוצים ושל המושבים (Rabinowitz, 1997).

3.1.2.3.3 - רכישת קרקע ותיחום הגבולות

רכישת האדמות והכשרתן להתיישבות חקלאית החלו לקראת העלייה הראשונה ונמשכו כל תקופת היישוב. יש לציין את המכשול הפוליטי לרכישת קרקעות, שהתבטא בהגבלות שהטילו השלטונות המקומיים, הן השלטון העות'מאני והן המנדט הבריטי, על רכישת קרקע. אך רוב הקרקעות שנרכשו הפכו מיד לרכוש לאומי, וכך הן הוצאו מן השוק החופשי ועמדו לרשות ההתיישבות ללא אפשרות למכרן. רכישת הקרקע התמסדה בשלב מוקדם, כאשר התנועה הציונית הקימה את "הקרן הקיימת לישראל" (קק"ל) בשנת 1901 לצורך מימון רכישת קרקע להתיישבות.

הזיקה לטריטוריה וניכוסה מתבטאת גם בתיחום גבולותיה. דרך התיחום העיקרית בתקופת היישוב הייתה ההתיישבות. עוד לפני השלטון הבריטי הוקמו בצפון הארץ כפר גלעדי ותל חי - כדי לבסס נוכחות יהודית באיזור. כמו כן, הקרב על תל חי הפך למיתוס חשוב ולסמל מרכזי של ההתיישבות כמתווה גבול וכמגינה עליו. על פי תפיסה זו "גבול" משמעותו קו הפרדה בין שטח מיושב לשטח בלתי מיושב, או בין שטח מיושב ביהודים לשטח מיושב בערבים. תפיסה זו התקיימה גם לאחר הקמת המדינה, עם הקמת יישובי עולים רבים באזורי ספר, והנגב ביניהם, שהוגדרו כמסמני הגבול. תפיסה זו התוותה גם את תכנון ההתיישבות בשטחי הגדה המערבית בשנות ה-70 וה-80 (יער ושביט, 2001). גם צפדיה (2009) עומד על הקשר הקרוב בין התיישבות וביטחון ומכנה זאת "מיליטריזם מרחבי", שהיה קיים מראשית ההתיישבות הציונית וממשיך להתקיים גם היום, באזורי ספר חוץ מדינתיים - בשטחים, ופנים מדינתיים - הגליל ומדבר הנגב.

3.2 תפיסת המדבר במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית

ראינו את היחס אל המקום הארץ ישראלי בכלל במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית. כעת נפנה לבחון את היחס למקום המדברי, שמושפע מתפיסת המקום שהוצגה עד כה.

3.2.1 תפיסת המדבר במקרא ובמסורת היהודית

המדבר מתקשר בתודעה הקולקטיבית לזמן קדום, בראשיתו, ובהקשר היהודי - למיתוס המקראי,

בו המדבר משמש כרקע לאירועים המכוננים, כיציאה מעבדות לחירות, גיבוש לאומי וכדומה¹⁴. המדבר מוגדר במקרא כ"מקום שאינו יפה ליישוב וגם שטח של מרעה בעל" (עמיר, 1962: 674) אך במקומות רבים בטקסטים התנ"כיים המדבר משמש בעיקר ארכיטיפ היסטורי (פיש, 1996).

באופן כללי, כשהמדבר מוזכר במקרא זה בהקשר שלילי, כמקום רע, שאין בו עצי פרי, אבל יש בו חיות רעות ומזיקים. הוא ארץ שממה שאיש לא עבר בה או ישב בה, ומי שבא לשם מסתכן ברעב ובצמא. בנוסף המדבר מזוהה עם השאל, כרשות הקיימת מחוץ לתחום חייו של אדם, כארץ של חושך וחורבן (עמיר, 1962). הזיקה שבין המדבר לתוהו יסודה במקרא, והיא עולה מתוך מדרשי חז"ל, אך לא מדובר במדבר הנוכחי של ההווה או של העבר הקרוב, אלא במדבר של העבר הרחוק, של הבריאה, הלא הוא "מדבר התוהו" (רוזנסון, 2004).

למרות הערכה שלילית זו של המדבר "משולב בתודעה המקראית גם יחס חיובי למדבר, שמקורו בזכרונות עברו של עם ישראל" (עמיר, 1962: 675). המדבר הוא מקום שמרבית האבות הקדמונים חיו בו את רוב שנותיהם, גם אם מדובר באורח חיים נוודי בעיקר. המקרא מייחד לארבעים השנים שנדדו בני ישראל במדבר חשיבות מכרעת בתולדות עם ישראל ובמיוחד לפגישתו של העם עם האל השוכן בסיני, בסיפור "מעמד הר סיני". אך מלבד התפקיד העיקרי של המדבר בגורל הקולקטיבי, המדבר גם נתפס כמקום של חמלה, שמעניק ליחידים במצוקה הגנה, כמו במקרה של בריחת הגר משרי (בראשית ט"ז: ז), בריחת משה מפרעה (שמות ב': ט"ו - ג': ל"א) ובריחת דוד משאול (שמואל א', כ"א-כ"ו) (Omer-Sherman, 2006: 31). בנוסף, בכמה מספרי הנביאים נמצא כי הנביאים מתייחסים בנבואותיהם לנדודים במדבר, בתקופת יציאת מצרים, כגילוי של קרבה גדולה בין אלוהים לישראל (עמיר, 1962¹⁵; Chevalier and Gheerbrant, 1982).

לעומת תפיסת האידיליה הזו בין ה' לעם בתקופת הנדודים במדבר, ספרי התורה מבליטים גם מצבים שבהם העם חוטא לה' במדבר וה' מענישו (דברים ט', ז'), כאשר ספר דברים גם מבליט את האופן בו אלוהים מנסה את העם במדבר, כשהוא מענה ומרעיב אותו (דברים ח', ב'-ג'), כדי לחשל אותו. כלומר, כבר במקרא אנו רואים כי חוויית המדבר מתאפיינת בקוטביות שבין גילויי החסד שבה לעומת קשייה העצומים. זאת מכיוון ש"המדבר הוא מקום של מבחנים הקשורים בהיסטוריה ובמתחים שבהיסטוריה" (פיש, 1996: 149). אופיה הדיאלקטי של תמונת המדבר מתגלה בפסוק: "וְיִמְצְאוּהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָר וּבְתֵהוּ יִלְלֵי יִשְׁמַן יִסְבְּבֵנָהוּ יִבְנֵנָהוּ יִצְרְנָהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו" (דברים, ל"ב: י'). מצד אחד, מדובר במקום של עונש וחורבן ("יִלְלֵי יִשְׁמַן"), אבל מצד שני, בדיוק במקום זה מתמקדים זכרונות העם הנעלים

¹⁴ חוקרי סמלים תנ"כיים מעידים על התכיפות הרבה בשימוש בסמל המדבר בתנ"ך, לכאורה באופן שמתנגש עם הדימוי היבש, שאינו מניב דברים פוריים, של המדבר:

Au prix d'un paradoxe verbal, on peut affirmer que le symbole du désert est l'un des plus fertiles de la Bible (Chevalier and Gheerbrant, 1982 : 350).

¹⁵ הדבר מתבטא בעיקר בספרי הנביאים החשובים, שם כמעט בכל דף מתוארות תמונות המדבר. כך מתאר עמיר את הקשר האידיאלי, כמו בין זוג מאורס, בין העם לאלוהים במדבר: "ישראל, שהנביא ממשילה לבתולה, עמדה במבחן והלכה אחרי אלהים, המשול לחתן, בארץ לא זרועה (יר ב, ב). ימי עלותה מארץ מצרים הם ימי נעוריה (יל ב, ב; הו' ב, ז) ימי כלולותיה. אלהים הטח לה חסד ואהבה (יל ב, ב) והיא ענתה לו (הו' ב, ז)" (עמיר, 1962: 676).

ביותר, כמקום בו התקיימה אינטימיות עם האל ובו קרו ניסים מפליאים, כשה' שמר על עם-ישראל וטיפח אותו (פיש, 1996).

כפילות זו של אידיליה ופורענות ביחסי האל והעם בתקופת הנדודים במדבר משתלבת בתפיסת המדבר כמקום נעוריה הסוערים ורוויי התהפוכות של האומה, על מכלול קשריה עם האל¹⁶. תפיסה זו השתרשה בתודעה היהודית כיוון ש"יציאת מצרים היא מיתוס מכונן שהטביע את חותמו על הזיכרון היהודי באמצעות טקסטים וטקסים מקודשים" (זרובבל, 2004: 224). מדובר במיתוס מעצב בתהליך התהוותו של העם היהודי.

משמעות נוספת למדבר קשורה בתיאור הימים שלאחר הנדודים במדבר, כפי שמופיע בתנ"ך, בימי ההתנחלות בארץ. בתקופה זו המדבר הופך לסמל לאלטרנטיבה מוסרית לציביליזציה המושחתת שמתפתחת בערים¹⁷. הנביאים מעמידים את המדבר כנגד התרבות המושחתת של חיי מותרות, שהם נלחמים בה. לתפיסתם, הגאולה תיתכן רק מתוך שיבה אל חיי המדבר הצנועים, שצרובים בזיכרון כימי-הזוהר של העם. פרדס (2001) טוענת שזוהי אידיאליזציה של הנביאים את תקופת הנדודים במדבר, אך היא נובעת מעצם מורכבות ייצוגה של תקופה זו בתורה, שהרי ההתגלות הגדולה התרחשה על הר סיני ולא בארץ המובטחת. הגעגועים של ירמיהו לתקופת הנדודים מצביעים על כך שבמדבר קיימת התלהבות נעורים החסרה בארץ המובטחת, כשארץ "לא זרועה" מותרת יותר מקום לחלומות מארץ "מעובדת". התפיסה המתקבלת אצל הנביאים היא שכדי להחזיר את העם שחטא אל האלוהים, צריך אלוהים להשיב את העם למדבר (*הושע* ט': ג'), שם תתחדש ברית אהבתם (*הושע* ב': י"ז; *ירמיהו* ל"א: א') (עמיר, 1962). באותה מידה, הגלות, כמו המדבר, נתפסת כעונש מידי אלוהים כדי להחזיר את העם בתשובה וכך יחזקאל קורא לגלות - מדבר העמים (*יחזקאל*, כ: ל"ה). לפי נוסחה זו, המדבר, כלומר הגלות, הוא מקום התשובה. לכן, שיבת ציון נתפסת כיציאת מצריים חדשה. עוד השלכה של יצירת זהות זו בין המדבר לגלות, היא שכאשר עם ישראל יעשה תשובה, יבטל אלוהים את המדבר לחלוטין, "וישם מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים" (*ישעיהו*, מ"א: י"ח). (עמיר, 1962: 678; Chevalier and Gheerbrant, 1982, Omer-Sherman, 2006). מנהיגי הציונות אימצו רעיון זה ויצרו קשר של זהות על פיו המדבר מסמל את הגולה ויש לחסל את המדבר כביטוי לשלילת הגולה. שוב, אנו רואים את האמביוולנטיות הבלתי פוסקת בייחוס משמעות שלילית וחיובית בו-בזמן למדבר כסמל וכממשות פיזית.

נסכם את התפיסה של המדבר בתנ"ך בדבריו של עמיר:

שתי תפיסות אלו של המדבר, השלילית והחיובית, אינן סותרות זו את זו, אלא עומדות זו בצדה של זו, שכן גם המהללים את ימי לכת ישראל במדבר מודים בפורענויות של המדבר הגדול והנורא (עמיר, 1962:

¹⁶ תפיסת תקופת הנדודים כ"נעורים" מופיעה במפורש בפסוק: "זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותייך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (*ירמיהו* ב': ב'). אך לדעת פרדס (2001), ירמיהו מציע אידיאליזציה של נעורי העם. היא מבססת את טענתה על כך שבספרי *שמות* ובמדבר מתוארות תחנות שונות בהן מסרבים בני-ישראל ללכת אחרי האל.

¹⁷ המדבר נתפס כמקום שמקדם מוסריות וצדק, כיוון שמעבר לצורך בידע ומשמעת כדי לשרוד במדבר, צריך גם להיות נכונים לשיתוף פעולה של עזרה הדדית במדבר, ולסמוך על ההגנה האלוהית. נראה שבגלל הריחוק מהציוויליזציה ומרהציוויליזציה שבני האדם נוטים להם, הם יותר קשובים לקול האלוהים וקיימים יותר סיכויים להתגלות אלוהית (Omer-Sherman, 2006: 178).

(675).

מעבר לתפיסה המקראית, השתרשו תפיסות נוספות של המדבר במחשבה היהודית וקישור בינו לבין ארכיטיפים אחרים. כך למשל, קיימים קווי דימיון רבים בין ארכיטיפ המדבר לארכיטיפ הים, כמקומות של מרחבים עצומים, של נדודים, של ציוויים גדולים, ושל התמודדות עם סכנות ואתגרים (פיש, 1996; חבר, 2007). לכן, מציין עומר-שרמן, כי המדבר נתפס כמקום שנאמרים בו דברים חשובים, שהוא התגלמות הרוחניות, מכיוון שקול האלוהים נשמע בו (Omer-Sherman, 2006). על הקשר בין המושג "מדבר" ל"דבר-דיבור", כבר עמדו חז"ל¹⁸ וכן הסופר היהודי הצרפתי, אדמונד ז'אבז¹⁹. מכאן נובע הביטוי הידוע "קול קורא במדבר" שמבטא את תחושת המקום המיוחדת, כיוון שאין דבר שיגן עלינו מפני המלה הנאמרת שם, אנו מחויבים לשמוע, כי אין מקום להסתתר במדבר - הוא חשוף והוא מבטא את תמצית הווייתנו, לעומת מקומות אחרים שבהם אפשר להסתתר. לכן, המדבר נתפס כמקום שבו אפשר לחזק ולכתוב מחדש את ערכי הליבה של החברה. בהתאם לכך מציין פיש (1996) כי המדבר הוא מקום ששוררת בו התרגשות תמידית מכיוון שאירוע גדול אירע שם בעבר ויכול להתרחש שם בעתיד, למרות רגש הריקנות והבדידות שהוא משרה.

פיגה (Feige, 2009) מבחין בין השימוש בהגדרה המקראית "מדבר" לבין השימוש במושג "שממה". כאשר הפרשנות שהוא מציע היא כי המדבר הוא מרחב בעל ממשות ותוכן. המילה "מדבר" מתקשרת למילה "דבר", איזשהו תוכן, וגם "דיבור", ובמדבר ניתנו עשרת ה"דיברות", זהו מרחב מלא חיות של משמעויות. המושג "שממה" נמצא בקוטב ההופכי, ומסמל את הריקנות המוחלטת, מאותו שורש של "שום", ובצורה קיצונית לקוטב של "דבר" - "שום-דבר".

בהקשר לתפיסת תפקידו בעיצוב היישות היהודית, מעניין להזכיר את ניתוחה של אילנה פרדס (2001). פרדס מנתחת באופן פסיכואנליטי את סיפור יציאת מצרים ומעמד הר סיני, בתארה את ההיסטוריוגרפיה של עם ישראל, כקורותיה של ישות קולקטיבית, שהחלו עם לידתה בתקופת העבדות במצרים, ותהליך התבגרותה הפיזיולוגית והנפשית שם, ובמיוחד ברגע היציאה ממצרים. עם היציאה ממצרים חוותה הישות הזו טראומה קשה של אבדן "האם המגוננת", הלא היא מצרים, כ"מולדת" שממנה יצא העם לגלות במדבר, בחיפוש אחר האם האולטימטיבית, ה"מולדת החדשה", תחת פיקוחו של אב אלוהי. בעוד בני ישראל מתאכזבים ללא הרף מחוסר הטיפול של האל-האב המהווה תחליף לאם הנעדרת, אלוהים נוזף בעם המתלונן על חוסר אמונתו ורעבונו שאין להשביעו.

למעשה, טוענת פרדס, הנוף השומם והמדברי, מייצג את הנוף הפנימי של הישות הזו שנקראת עם ישראל, המשוללת מנוכחות רכה ומגוננת של אם. מן המדבר היבש, על קשיי החיים שבו, מדומיינת הארץ המובטחת, "ארץ זבת חלב ודבש", כמולדת חלופית למצרים, טובה יותר, "כאם מושלמת עם טבע מושלם שביכולתה לספק את כל תשוקותיה של האומה הצעירה" (פרדס, 2001: 55). אך זוהי, לדעת

¹⁸ מדרש שמות רבה, ב, ה.¹⁹ "La parole d'origine est parole du désert ; ô désert de notre parole" (Jabès, 1978: 124).

פרדס, רק הפרשנות הרשמית. ככל שבני ישראל מתקרבים לכנען, היא נראית רחוקה מלהיות מולדת מושלמת, בדומה למצרים. המצב הינו מורכב, כי בני ישראל מתייחסים בספקנות להנחה שכנען היא מולדתם, כאשר מצרים נראית מוחשית הרבה יותר ולכן הארץ היחידה שאליה הם מבקשים לשוב היא מצרים, ולא אל ארץ כנען, כפי שמצופה מהם. אלוהים מעניש את דור המדבר על עקשנותו וספקנותו וגוזר עליו להמשיך את נדודיו במדבר היבש לתמיד, בין המולדת לארץ המובטחת, "מבלי לשוב לאף אחת מהשתיים" (שם: 86). כך, העם נשאר באיזור הביניים של נעורים מתמשכים במדבר, בין ינקות לבגרות. כלומר, המדבר, על פי פרדס, מזוהה כמקום של פקפוק, זהות חצויה וביקורת על הנרטיבים הרשמיים של האומה. לבסוף, סמל המדבר הוא סמל לנוף עברי מיוחד, בבסיס הזהות המשותפת לעם היהודי. לכך היו גם השלכות על תפיסת המדבר באידיאולוגיה הציונית.

3.2.2. תפיסת המדבר באידיאולוגיה הציונית

תפיסת המדבר באידיאולוגיה הציונית מושפעת הן מהמסורת היהודית והן מזו הנוצרית-המערבית.

3.2.2.1. המדבר כ"לא-מקום" בתרבות המערבית ובאידיאולוגיה הציונית

To the Western European eye, the desert seems an uncanny space, its borders marking out a margin between the habitable and the inhabitable (Rutherford, 1990 : 9).

ככלל, עבור החברות המערביות, המדבר מייצג את ה"אחר" המזרחי-האוריינטלי, הנמצא בשולי היישוב, וכך גם מבחינה מטפורית הוא מסמן את הגבול של התרבות, הערכים והידע, אשר עם חצייתו קיימת סכנה של פריעתם. לכן המדבר מעורר רגשות שליליים ופחד (שם). אך דווקא משום שהמדבר הוא "לא-מקום" המייצג את ה"אחר", מתאפשרת בו ההתגלות האלוהית-הרוחנית והבטחה לתיקון מוסרי כלפי ה"אחר" (Omer-Sherman, 2006). עומר-שרמן מפתח נושא זה, כשהוא מצטט את הקריאה של סוזן הנדלמן את כתיבתו של לוויןס בנושא:

The 'non-site' of desert... is an opening up as an exposure to the outside - to the other... it is the ultimate openness and exposure to the other as ethics and responsibility for the other (Handelman, 1991 : 296)²⁰

עומר-שרמן ממשיך ומרחיב את הרעיון לתפיסה רוחנית-מוסרית רחבה יותר, על-פיה היהדות בכלל מזהה את האלוהים עם ה"אחרות" ולכן במקום הזהה עם ה"אחרות" – במדבר - מתאפשר המפגש

²⁰ צוטט אצל עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006: 13).

עם אלוהים.

מבחינה רוחנית-דתית, כמו ביהדות, גם בנצרות, בהשפעת הטקסט המכונן - התנ"ך, המדבר נתפס כמקום רוחני, מטהר ומרומם, וקיימת האמונה שמהמבחן והייסורים שבמדבר תבוא הגאולה. כך, גם חוקרי סמלים ארכיטיפיים עומדים על האמביוולנטיות הטמונה בסמל המדבר, הכרוכה ביכולת ההתגלות האלוהית. אם יוצאים מנקודת הנחה שזהו מקום ההתגלות האלוהית, אזי הסמל מתחזק אל הקוטב של ההארה, ההשראה והפוריות. אך אם יוצאים מנקודת הנחה שמדובר במקום שנכחות אלוהית אינה שורה בו, אזי הוא משרה בדידות, ריקנות, שאננות וסטריליות (Chevalier and Gheerbrant, 1982)²¹. לפי תפיסה זו, ללא הנכחות האלוהית, המפרה את המדבר, המדבר קמל, והופך למייצג של החידלון. כלומר, סמל המדבר מבטא באופן הבולט ביותר את העליונות של החמלה האלוהית בסדר הרוחני, המחיה את הכל, כשדבר, בעצם, אינו יכול להתקיים ללא נוכחותה. נושא זה התבטא גם באמנות, במיוחד בתקופה הרומנטית. עומר-שרמן מצטט מכתביו של המשורר הבריטי הרומנטי וויליאם בלייק (William Blake) (1827 - 1757) את השיר *לֵעָגוּ, לֵעָגוּ, וּלְטֵר, רִוּסוּ* "Mock on, mock on, Voltaire, Rousseau", מתוך הקובץ "The notebook", משנת 1800 - 1803, שמתמרד כנגד הרציונליזם של הפילוסופים בני תקופתו ומתאר בהערצה את יציאת מצרים כהתגלמות הרוחניות המשחררת והנבואיות.

יחד עם זאת, נראה שבעידן המודרניות והחילוניות, היתה נטייה להתרחק מתפיסות רוחניות-דתיות אלו של המדבר. בהתאם לכך, טוען פיש (1996) כי בספרות המערבית המודרנית אין ביטוי מלא של המדבר, כשהפן החיובי הרוחני שלו חסר. הוא מפרט ומוסיף כי סופרים מודרניים, כטי אס אליוט (Thomas Stearns Eliot) (1965 - 1888), הבריטי-אמריקני, שכותבים על המדבר ומתייחסים לארכיטיפ המדבר התנ"כי, לא מציגים אותו בשלמותו ופעמים רבות מתייחסים רק לתכונותיו השליליות, ללא ההיבט של תקוות הגאולה הנבואית. עובדה זו באה לידי ביטוי בשיר של אליוט, "ארץ הישימון", שהוא מושג תנ"כי, ממנו עולה רק המימד השלילי בייצוג של המדבר, כ"שממה", כשחסרה האמביוולנטיות של המדבר התנ"כי המקורי, שבו התגלה האל.

פיש מתייחס ל"חזון העיר שהיתה לשממה", שרווח בספרות ובציור משנת 1830 ואילך, ושיקף "חלום-נגד" אירופי, היפוכה של הפסטורליות הרומנטית. הוא מזכיר את יצירותיהם של הסופר והמחזאי הצרפתי - אונורה דה בלזק (Honoré de Balzac) (1850- 1799), הסופרת האנגלייה - שרלוט ברונטה (Charlotte Brontë) (1855- 1816), הסופר והפובליציסט הצרפתי - אמיל זולא (1902 - 1840) (Émile Zola), ואחרים, שעסקו בחלום-הנגד הזה, שהתפתח עוד יותר עם התעצמות הביטחון במדע ובתעשייה. לטענתו, זהו סיוט אנטי-משיחי "השקול כנגד חלום משיחי של קדמה" (פיש, 1996: 161).

²¹ "L'ambivalence du symbole est éclatante, à partir de la seule image de la solitude : c'est la stérilité, sans Dieu ; c'est la fécondité, avec Dieu, mais due à Dieu seul. Le désert révèle la suprématie de la grâce ; dans l'ordre spirituel rien n'existe sans elle ; tout existe par elle et par elle seule" (Chevalier and Gheerbrant, 1982 : 350).

כתוצאה מהשפעה מודרנית-מערבית זאת, נגזרה התפיסה הציונית של המדבר כ"לא-מקום", כ"אחר" המייצג את האוריינט, כשהדגש הוא על היותו שומם ומנוגד לתרבות ולקידמה. חבר (2007) עומד על כך שבתוך הניסיון "לתרבת" את הארץ, נותרו הים והמדבר כמקומות של טבע פרוע בקצה היישוב המתורבת, המאיימים על היישוב וצריך להתגונן מפניהם.

3.2.2.2 המדבר כמזוהה עם הגלות

בהתאם למסורת היהודית, זוהה המדבר עם הגלות, כמקום שבו נודדים היהודים ללא שורשים. בהקשר לכך, טוען עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006), כי הציונות כתנועה לאומית, שדוגלת בהשתרשות במקום, ניסתה לעקור את המימד של הנדודים, הגלות והזרות התמידיים שבמסורת היהודית, המיוצגים בסמל המדבר. לעומת זאת, הוא קובע כי בספרות היהודית והישראלית המימד הזה ממשיך להתקיים, באמצעות סמל המדבר. יחד עם זאת, אנו נראה כי בתקופת המפעל הציוני שקדם להקמת המדינה ואף בעשורים הראשונים לאחר הקמתה, התרבות העברית היתה מזוהה עם הגישה הממסדית, ואף ניתן לומר "מגוייסת". בהתאם לכך, טוענת זרובבל (2004), כי עבור התרבות העברית החלוצית, ההתיישבות בכל הארץ סימלה את ההתגברות על המדבר וההשתחררות מן הגלות, ומה שלא נכלל בתחומי ה"יישוב", נתפס כ"מדבר", על דרך השלילה. כך, גם מקומות היישוב של הערבים או הבדואים תיגו כשממה.

למרות התפיסה השלילית של המדבר, בתוך כלל המיתוסים של "גאולת העם" בארץ ישראל בתקופה המכוננת של הציונות, קיים המיתוס המיוחד של יציאת מצרים, שמתקשר לסימבוליות הרוחנית והקדושה של המדבר.

3.2.2.3 אימוץ מיתוס "יציאת מצרים" על ידי הציונות

הציונות אימצה את המיתוס הדתי של "יציאת מצרים", על-פיו המדבר נחשב כמקום מקודש, שבו הקשר בין האל לעם התחזק. הציונות הפכה מיתוס זה למיתוס לאומי, וניטרלה אותו מהקשריו הדתיים, תוך יצירת סולידריות בין הציונות, המשקמת את העם-היהודי ומחזירה אותו אל "הארץ המובטחת", לבין משה שהנהיג את בני ישראל במדבר והביא לגאולתו.

זרובבל (2004) מנתחת את סיפור יציאת מצרים כ"מיתוס מעבר" שבו שלושה שלבים. השלב הראשון כרוך בפרידה מהמסגרת החברתית, שזה שלב היציאה ממצרים. בשלב השני מתבצעת שהייה במרחב סיפי (לימינלי) מחוץ למסגרת הסדר החברתי, שבו מתרחש שינוי מהותי בזהותם ומעמדם של המשתתפים. המדבר מהווה מרחב שכזה, שבו מתרחש השינוי בזהות המשתתפים מעבדים לבני חורין. כשלב ביניים, מכיל סמל המדבר מימד של ספקנות בשלטון, ביקורת כלפי הנרטיבים הרשמיים של האומה וזהות חצויה. בני-ישראל שיצאו ממצרים לא הורשו להיכנס לארץ המובטחת ונידונו למות במדבר, כעונש על "ספקנותם" בנוכחות האלוהית ובקיומה של "ארץ זבת חלב ודבש", כשרק הדור השני, שנולד במדבר

והיה נטול נוסטלגיה וספקנות, הורשה להיכנס לארץ ישראל (פרדס, 2001). סיפורים רבים במקרא תואמים מבנה זה, כאשר בעקבות קונפליקט מגיע הגיבור לאזור שומם, שם הוא מתגבר על המחלוקת ומגבש זהות חדשה. למשל, בסיפור הבריחה של יעקב מעשיו והתעמתותו עם דמות מסתורית בישימון. בעקבות עימות זה הוא מקבל את זהותו החדשה כישראל ומחדש את הקשר שלו לזהות הקולקטיבית של העם, שיישא מעתה את שמו (בראשית, ל"ב: כ"ט).

בשלב השלישי של מיתוס המעבר, מסתיים תהליך ההשתלבות במסגרת החברתית החדשה, ובמיתוס יציאת מצרים מדובר בכניסה לכנען לצורך התנחלות. המדבר משמש כמרחב מעבר לימינלי לא רק בספר שמות, הכולל את סיפור יציאת מצרים, אלא גם בספרים במדבר ודברים.

בהסתמך על מיתוס יציאת מצרים²², המדבר מייצג באידיאולוגיה הציונית מרחב מעבר, מקום לידת האומה, בו מתרחש שינוי משמעותי בזהותם של אלו שהגיעו אליו ממצאות אחת, ומשם הם ממשיכים אל מציאות אחרת, שבה יישמו את השינוי. מעבר לכך, ניתן לראות כי מיתוסי מעבר כוללים ניגודים וכך גם מיתוס יציאת מצרים. אמנם הוא מסמל התחלה חדשה של האומה כעם חופשי, אך ההתחלה החדשה מושתתת על קבורת העבר. כלומר, קיימים שני יסודות מנוגדים של מוות והתחדשות לאומית שנועדו להתרחש בזמן ובמרחב הסיפי של תקופת המדבר, כיסודות מנוגדים שאומצו על-ידי הציונות. אנו נראה כיצד דו-ערכיות זו באה לידי ביטוי בהבניית הזהות של מדבר הנגב בחברה הישראלית.

לאחר שהצגתי את עולם המושגים שממנו נגזרת העבודה סביב הנושא של הבניית הזהות המרחבית, ברצוני להציג את שיטות המחקר ששימשו סוג מחקר זה.

²² ראו גם גורביץ' וארן, 1991.

פרק 4: שיטות המחקר: ניתוח תוכן וניתוח שיח ביקורתי של

טקסטים על המדבר

מילים הן יותר מאשר אמצעי תקשורת; מילים הן כלי להבניית המציאות. צירופן יחד של מילים לסיפור לא רק מבטא מציאות אלא גם יוצר אותה (שקדי, 2003: 13).

הקביעה, כי מילים לא רק מבטאות את המציאות אלא גם מבנות אותה, המובעת בציטוט, הינה מרכזית למחקר הנוכחי. כאמור, ישנה משמעות עמוקה לשימוש במילים בשיח הציבורי, כחלק מהעבודה האידיאולוגית שמבצעים הסוכנים החברתיים, למען השפעה על דעת הקהל, לצורך קבלת לגיטימציה לעמדותיהם. מטרת המחקר היא לבדוק כיצד מעוצבת ומובנית זהות מרחבית באמצעות שיח ציבורי. כוונת המחקר היא לנתח את תוצרי השיח הציבורי על המדבר ולא להתמקד בחקר אוכלוסיית יישוב מסוים במדבר הנגב, כפי שהיה יכול להיעשות, אם היה מדובר במחקר אנתרופולוגי מסורתי, הדוגל בשיטת מחקר של עבודת שדה ותצפית משתתפת. המחקר בוחן את הבניית הזהות המרחבית של המדבר בישראל דרך זירות שיח שונות, הכוללות את הזירה הפוליטית, הזירה המשפטית, הזירה התקשורתית והזירה התרבותית-אמנותית-ספרותית.

ההתייחסות לספרות כזירת שיח ציבורי נובעת מתפיסת הטקסטים הספרותיים כמושפעים מהבניית המציאות החברתית, ובאותו זמן, כמשפיעים על ההבנייה החברתית והמרחבית של המדבר. תפיסה זו תואמת את הגישה של חוקרי ספרות ישראליים, השמים דגש על ההקשר החברתי שבו נכתבה היצירה¹. בהתייחס לניתוח של הבניית זהות מרחבית, כמו במקרה של מחקר זה על המדבר, על פי גישה זו:

מקומות סימבוליים מעוגנים תמיד בהקשר היסטורי-תרבותי מסוים. משמע, שכל מקום סמלי הוא תוצר מרחבי חדש - פרי מיזוגן של שתי עמדות: מצד אחד, המקום הסמלי מאותת לנו על אורח קליטתו וחשיבותו של 'אותו המקום' במפה התרבותית שבזיקה אליה פעל היוצר, ומצד שני, בשל החדשנות שבעיצובו של 'אותו המקום' ביצירה המסוימת, הוא קורא תיגר על אופני קליטתו ועיצובו השגורים והמקובלים של 'אותו המקום' בתקופה הנדונה (שוורץ, 2007: 53).

הנחת המחקר הינה כי באפשרות זירות שיח שונות בחברה, ובכללן זו של הספרות, לייצג את הזהות המרחבית הסימבולית הקיימת וגם להשפיע על המשך עיצובה בתודעת חברי הקהילה. המטרה הינה לאתר תהליכים של שינוי בזהות המרחבית של המדבר, שמעידים על תנועות בחברה ובערכים שאותם היא מאמצת או דוחה, כל זאת מתוך הקשר לתהליכים חברתיים כלל עולמיים.

כיוון שהמחקר הינו אינטר-דיסציפלינרי ומכיל התייחסות הן להיבטים תרבותיים-אנתרופולוגיים, הן להיבטים ספרותיים, הן להיבטים היסטוריים והן להיבטים גיאוגרפיים, נעשה שימוש בשיטות מחקר

¹ ראו: גרץ, 1988; שקד, 1998; גוברין, 2002; שוורץ, 2007; וחבר, 2007.א.

משולבות איכותניות. שיטות המחקר שבהן נעשה שימוש הן שיטת ניתוח התוכן ושיטת ניתוח השיח הביקורתי. להלן יוצגו השיטות השונות ואופן המימוש שלהן במחקר הנוכחי.

4.1. ניתוח תוכן

Qualitative research is multi-method in focus, involving an interpretive, naturalistic approach to its subject matter. This means that qualitative researchers study things in their natural settings, attempting to make sense of, or interpret, phenomena in terms of the meanings people bring to them. (Denzin, 1994: 2)

הגדרה זו של שיטת המחקר האיכותנית מדגישה את תפקידו הפרשני של החוקר, המפענח מידע שנאסף מתוך התרבות הנחקרת. הדיסציפלינה האנתרופולוגית מתאפיינת בשימוש בשיטות מחקר איכותניות, במיוחד בעקבות השפעת גישתו הפרשנית של האנתרופולוג האמריקאי קליפורד גירץ (Geertz, 1973). גירץ שאב את השראתו מהפילוסוף הצרפתי פול ריקר (Ricoeur, 1969). ריקר השתייך לאסכולת ההרמנויטיקה, תורת הפרשנות, שציידה בפרשנות של טקסטים בתוך הקונטקסט החברתי שבו נוצרו והקנתה שיטות לביצוע פרשנות שכזו. כבר בסוף המאה התשע עשרה טען ההרמנויטיקן הגרמני וילהלם דילתי (Wilhelm Dilthey) (1833-1911) כי המתדולוגיה של פרשנות הטקסט היא מרכזית למדעי החברה. מאה שנה מאוחר יותר, טען ריקר כי ההתנהגות האנושית בכלל הינה כטקסט הראוי לפרשנות (Ricoeur, 1969: 73). גירץ המשיך גישה זו כשקרא לתרבות: an "assemblage of texts" (Geertz, 1973: 448). לפי גירץ, המציאות על היבטיה השונים מורכבת מטקסטים מילוליים ולא מילוליים, אשר תפקידו של האנתרופולוג לנתח ולפרש תוך אימוץ זווית ראייה המאפיינת את חברי התרבות הנחקרת.

גישתו של גירץ השפיעה על אנתרופולוגים המשתמשים בשיטת **ניתוח תוכן** של הנתונים הנאספים בעבודת השדה. הנאספים במהלך עבודת השדה כוללים: מסמכים, ראיונות עומק, קטעי עיתונות, פרסומות, אתרי אינטרנט וכן - ספרות. הטקסטים עוברים פרשנות, באמצעות איתור מושגים הקשורים לתופעה החברתית-התרבותית הנחקרת וניתוח המשמעויות שניתנות להם בטקסטים, לאורך תקופות היסטוריות שונות. שיטה זו מרבה לשלב ציטטות מפורטות מהטקסטים השונים, כשהיא חושפת מתוך הסמלים המובעים בטקסטים את הערכים שהם מייצגים (Weber, 1985).

קיימות גישות שונות של ניתוח תוכן. הגישה הנחשבת ל"מדעית" יותר הינה גישת ה**תיאוריה המעוגנת בשדה** (Grounded theory), המשמשת לניתוח נתונים במחקר האיכותני. תהליך הניתוח שהיא מציעה הוא אינדוקטיבי ומתפתח, כשהמושגים שאותרו תוך כדי ניתוח הנתונים מקושרים לתאוריות קיימות. ניתוח הנתונים מתפתח בתהליך המאפשר לחזור ולבחון את תוצר הניתוח הראשוני, תוך שימוש בנתונים ומשמעויות נוספות שמתגלות תוך כדי המחקר. בכך מחזיקה שיטה זו ביתרון על פני צורות

מחקר המשתמשות אך ורק בנתונים שנאספו מראש, כמו למשל במחקר סטטיסטי. יתרון נוסף שמקנה השימוש בתיאוריה המעוגנת בשדה למחקר הינו הרגישות התאורטית של החוקר. רגישות זו מתפתחת במהלך המחקר, תוך עיון בנתונים וקריאה בספרות הרלוונטית למחקר, שעל בסיסה מוצעים ובדקים מסגרות פרשניות, משמעויות ומושגים. הרגישות התאורטית מחייבת עריכת תהליך הניתוח מפרספקטיבה הנובעת מתחומי הדעת הרלבנטיים למחקר, מהמסגרות הפרשניות ומההמשגה שהעולם המדעי מציע (דושניק, 2011).

במחקר הנוכחי נעשה שימוש באסטרטגיית הניתוח המרכזית של התיאוריה המעוגנת בשדה - ההשוואה המתמדת. על פי אסטרטגיה זו, חלקי הטקסט מקודדים לקטגוריות באמצעות השוואה של נתון לנתון וזיהוי של משמעויות ודפוסים משותפים. כשמשותפים באסטרטגיה זו קיים חשש שבעקבות פרוק הטקסט, יאבד הרצף וההקשר ולכן ייפגם הניתוח. כמו כן, ההתמקדות בדפוס חוזר ונשנה עלולה למנוע התעמקות ביחיד ובמיוחד. אך כתוצאה מהתחזקות המעמד של המחקר האיכותני בעולם האקדמי, ניתוח הנתונים אינו כבול עוד לפירוק וקידוד שיטתי וקפדני של התיאוריה המעוגנת בשדה, ולמעשה המחקר האיכותני-פרשני מאפשר סובייקטיביות וחופש יצירה בתהליך הניתוח.

בעוד המחקר האיכותני-פרשני מעודד חופש יצירה בתהליך הניתוח, הוא מחייב להכיר במגבלותיו של תהליך זה, כיוון שההבנות של החוקר נעשות מתוך הקשר חברתי-תרבותי מסוים לו. לכן, המחקר האיכותני מבוצע מתוך גישה רפלקסיבית, שבוחנת לאורך השלבים את יחסי הגומלין בין תפיסות העולם שנובעות מהמחקר לתפיסת העולם המוקדמת של החוקר².

בנושא זה ראוי לומר כי ההקשר החברתי-התרבותי של שדה המחקר אינו זר לי כחוקרת במחקר הנוכחי. אמנם האוניברסיטה שאליה אני משתייכת נמצאת בצרפת, אך ארץ המוצא ומקום מגורי עד לפני שנים מספר היה בישראל, בתרבות הנחקרת. בנוסף, בשנים האחרונות לשהותי בישראל, גרתי במדבר הנגב עצמו ומשמם שאבתי את השראתי לנושאי המחקר העכשווי. לכן, ניתן לשייך מחקר זה למחקרים עכשוויים של אתנוגרפים, המכונים אוטו-אתנוגרפים³, החוקרים את התרבות של המדינה שבה הם עצמם נולדו ומציעים דרכים שונות להתסכל עליה ולהבינה (Clifford, 1986). אנתרופולוגים אלה חשים ראויים יותר לערוך מחקרים באוכלוסייה ממנה יצאו, לאור הכרותם את הקודים התרבותיים בה. ניתן לראות שבחירת הנושאים נובעת ממוטיבציה אישית ובשל כך מתגלים בהם אספקטים מגוונים ובלתי צפויים, כגון אפליה על בסיס מוצא אתני (מוצפי-האלר, 1997). מדובר במגמה גוברת באנתרופולוגיה לערוך מחקרים בחברות "הבית" של האנתרופולוג (אלאור, 1992; מוצפי-האלר, 1997), במרחב התרבותי המוכר לו, למרות שעדיין קיים דימוי ארכיטיפי של האנתרופולוג:

...the classical Malinowskian image of fieldwork (the lone, white, male fieldworker living for a year or more among the native villagers) functions as an archetype for normal

² על הגישה הרפלקסיבית באנתרופולוגיה, ראו: Clifford, 1986.
³ אוטו-אתנוגרף הינו כינוי לאנתרופולוג החוקר את התרבות אליה הוא משתייך. כינוי זה מאפשר הימנעות מן הקונוטציה השלילית המלווה את הכינוי "יליד" (מוצפי-האלר, 1997).

anthropological practice (Gupta and Ferguson, 1997: 11).

כך מתגלה כי קיימת "היררכיה של טוהר שדות מחקר", כאשר השדה הכי רצוי הוא הרחוק ביותר מלהיות ה"בית" (שם, 1997). הרעיון העומד בבסיס תפיסה היררכית זו הוא כי במצב שבו החוקר נמצא בחברתו הוא, הוא מושפע מדי מהנורמות המקיפות אותו, ומתקשה למצוא את האמת שמאחורי האידיאולוגיות ההגמוניות בהן הינו שבו. אך במהלך השנים החלו להתעורר ביקורות כלפי גישה זו, מתוך טענה כי גם במחקר בארץ זרה, החוקר אינו חסין מפני אידיאולוגיות מנחות, רעיונות ונורמות עמן הגיע לשדה המחקר, המסמאים את עיניו מלראות את האמת (סעיד, 2000 [1978]; Hall, 1997). מוצפי-האלר מבקרת את הקטגוריות הבינריות של חוקר "יליד" מול "זר" מההתנסות שלה כחוקרת "זרה" באפריקה, שם הרגישה כי התנסויותיה הושפעו מתפיסת עולמה וחוויותיה ה"ביתיות". היא טוענת כי קיים למעשה טשטוש בין הקטגוריות (מוצפי-האלר, 1997: 94). כיום קיימת גישה פלורליסטית לגבי מיקום המחקר, הנובעת גם מביקורת כלפי האנתרופולוגיה, כמי ששימשה את השלטונות האימפריאליסטים הקולוניאליסטים כאשר חקרה תרבויות "ילידים" בקולוניות, בשליחות השלטונות הקולוניאליים (Stoler, 1996; Cohn, 1995).

לבסוף, למרות שהמחקר נערך ברובו מרחוק, באמצעות ניתוח תוכן של טקסטים כתובים, קדם לו מחקר מקיף על תפיסות מתיישבים בחוות בודדים במדבר את מקום מגוריהם, שהביא להכרות מעמיקה עם האזור. המחקר המקדים המדובר נערך תוך שימוש בשיטות מחקר מקובלות באנתרופולוגיה של עבודת שדה הכוללת תקופת מגורים ממושכת באזור המחקר - במדרשת בן גוריון במדבר הנגב, תצפית משתתפת וראיונות עומק עם המתיישבים ונציגי גופים ציבוריים ובירוקרטים באזור (בן-דור, 2004). זאת ועוד, בשלבים האחרונים של המחקר הנוכחי נערכה עבודת שדה בעיירה מצפה-רמון, שנבחרה כמקרה מבחן מייצג לבחינת השאלות שהעבודה מנסה לענות עליהן. עבודת השדה כללה ראיונות על נושאי המחקר עם תושבי היישוב שהבהירו את אופן ראייתם את מדבר הנגב ואת תפקידם כתושביו בהשפעה על הבניית זהותו.

כאמור, מעבר לשימוש בשיטת המחקר האנתרופולוגי, שאב המחקר השראה מגישת ניתוח השיח הביקורתי.

4.2. ניתוח השיח הביקורתי - Critical Discourse Analysis (CDA)

ניתוח השיח הביקורתי (ה-CDA) הינה גישה שהתפתחה בסוף שנות ה-80, אשר יצאה מתוך האסכולה של **ניתוח השיח**, שראשיתה בצרפת בשנות ה-60 (Tétu, 2002; Maingueneau, 2005). ניתוח השיח איחד בין המחקר הלשוני למדעי הרוח והחברה, וכך גם ה-CDA מוצאו במדעי השפה. כזרם של ניתוח השיח, ה-CDA שם במרכז המחקר את המשולש טקסט/ שיח/ חברה. החוקרים בתחום הושפעו ממשנתו של הפילוסוף הצרפתי מישל פוקו (Michel Foucault), ורואים בפעילות של השיח אתר

של מאבקי כוח, כאשר באמצעות ניתוח השיח מתגלות האידיאולוגיות הדומיננטיות של קבוצות חברתיות (Petitclerc, 2009). ה-CDA מאתר את הקשרים בין השפה, לבין יחסי הכוח והשליטה, באמצעות פירוק הטקסטים וחיבורם לקונטקסטים החברתיים שלהם ובאמצעות ניסיון להסביר את הכוחות החברתיים מאחורי כל שיח (Caldas-Coulthard, 1997).

רות וודאק (Ruth Wodak), הינה חוקרת מרכזית בתחום, שכוננה 4 פרקטיקות אנליטיות לחשיפת הקונטקסט של הטקסט. ברמה הראשונה, ברמת השפה, מנותחת צורת הטקסט הדבור והכתוב עצמו. ברמה השנייה נבחן הטקסט באופן אינטרטקסטואלי, תוך השוואה לטקסטים אחרים. ברמה השלישית, נבחן המצב של התקשורת החברתית בזמן יצירתה, הפצתה וקליטת הטקסט. ברמה זו נלקחים בחשבון קריטריונים של קולטי השיח - זהותם, מיקומם החברתי, השתייכותם לקבוצה חברתית ועוד. ברמה הרביעית נבחן האופן שבו נקלט השיח במסגרת הסוציו-פוליטית הספציפית, ברגע ההיסטורי המסוים שבו הופץ, מתוך תהודה לרגעים היסטוריים אחרים ולפרקטיקות חברתיות אחרות (Wodak, 2001). במקרה של המחקר הנוכחי, נבחנה מלבד פרקטיקת השיח, גם הפרקטיקה המרחבית של הפיתוח האזורי בפועל, מתוך הגישה כי לניתוח השיח תפקיד חשוב בחשיפת הסתירות בין פרקטיקות של שיח לפרקטיקות חברתיות אחרות הקשורות אליהן (Reisigl & Wodak, 2001), ביניהן הפרקטיקות המרחביות. כמו כן, הושם דגש על חשיפת הקונטקסט החברתי והאידיאולוגיות הטמונות בתוצרי השיח השונים על המדבר וביניהם השיח הספרותי, בהתאם לעקרונות הזרם המחקרי של הביקורת החברתית.

4.2.1. הביקורת החברתית (sociocriticism)

חוקרי ספרות מהזרם של הביקורת החברתית (sociocriticism), טוענים כי קיים קשר בין הטקסט הספרותי לזרמים האידיאולוגיים וההיסטוריים שבתוכם הוא פועל, כשתפקיד הביקורת החברתית לחשוף קשר זה (Neefs et Ropars, 1992). על פי הביקורת החברתית, הטקסטים הספרותיים מאמצים באופן סלקטיבי חלקים מהשיח הציבורי, כך שהטקסט נמצא בו זמנית בתוך ומחוץ לשיח. באופן זה, מתקיים פרדוקס כאשר מצד אחד הטקסט נוצר מתוך השיח, משתמש בקודים החברתיים, ולכן יכול לשמש להמשכיות של הדעות המקובלות. אך מצד שני, הטקסט גם יכול להפר, לשנות, להתעמת ולחרוג מהמקובלות שנבנתה בשיח הציבורי. לכן, יש להכיר בספרות כתוספת לשיח החברתי, ולנתחה באמצעות שיטת ניתוח השיח וההרמנויטיקה (Angenot, 1992).

לביקורת החברתית שלוש היפותזות עיקריות, שמונה החוקרת המזוהה עם התחום, רות עמוסי (Amossy, 1992). הראשונה, הינה כי הטקסט הספרותי מכיל אופי אסתטי אשר באמצעותו האמנות מביעה את החברתי, או כפי שמצטטת עמוסי את קלוד דושה (Claude Duchet), חוקר צרפתי שנחשב לאבי התחום:

Toute création artistique est aussi pratique sociale, et partant, production idéologique, en cela précisément qu'elle est processus esthétique (Duchet, 1979 : 3).

בהתאם להיפותזה זו, יש לראות כיצד הטקסט מתאר את החברה של התקופה שבה הוא נכתב. שנית, הביקורת החברתית בוחנת את האופן בו מייצג הטקסט או שולל את הרעיונות של האידיאולוגיה הדומיננטית. או כפי שמנסחים זאת חוקרים נוספים מהתחום, שעמוסי מצטטת:

l'attention du sociocritique sera vouée à mettre en valeur ce qui fait la particularité du texte comme tel, les procédures de transformation du discours en texte. Prélevé sur le discours social, produit selon les "codes" sociaux, le texte peut certes reconduire du doxique, de l'acceptable, des préconstruits, mais il peut aussi transgresser, déplacer, déconstruire, excéder l'acceptabilité établie (Robin et Angenot, 1991 : 37).

כלומר, מצד אחד הטקסט הספרותי יוצא מתוך השיח הציבורי, נמצא בתוכו ומשתמש במונחים השגורים בשיח. מצד שני, הוא נבדל מטקסטים אחרים ביכולת שלו לחרוג מעבר לגבולות השיח הציבורי ולבטא רעיונות שמתנגשים עם האידיאולוגיות ההגמוניות. את התכונה הייחודית הזו מנסה לאתר הביקורת החברתית, באמצעות העלאה על פני השטח של הדברים שאינם נאמרים במפורש בטקסט, כאמור בנקודה השלישית שמעלה עמוסי. מדובר בגילוי התת-מודע החברתי שמבצבץ בטקסט הדמיוני, כשהטקסט הספרותי הוא ביטוי של מאבקים אידיאולוגיים והוא גם יכול לסתור פרוייקטים אידיאולוגיים.

מלבד ניתוח הטקסטים הספרותיים, הביקורת החברתית תורמת לניתוח טקסטים שאינם ספרותיים, על ידי קריאתם כטקסט ספרותי, בעל אנלוגיות ודימויים. בהתאם לגישה זו, רות עמוסי מנתחת מאמרי דיעה של פוליטיקאים מן הימין הקיצוני בצרפת בעיתונות הצרפתית, היא מאתרת את האנלוגיות והמטפורות של השתרשות באדמה ומפרשת אותן כביטוי לתחושת השייכות לחברה. היא מראה כי העלאת אנלוגיות ומטפורות אלה מקנה למושגים אבסטרקטיים כ"עם" ו"מולדת" משמעות מוחשית. כך, באמצעות הכלים הספרותיים של האנלוגיה והמטפורה הופכים ההבניות התרבותיות והייצוגים החברתיים למציאות קונקרטיים. רות עמוסי טוענת שהכוח של הדימוי הוא כפול, כיוון שבזמן שהדימוי משמש לצורך המחשה של רעיון מופשט מסוים, הוא מותיר רעיונות אחרים שאינם תואמים את האידיאולוגיה של כותב הטקסט ברמה אבסטרקטית.

הביקורת החברתית משמשת לחשוף את המימדים האידיאולוגיים החבויים בטקסט ספרותי או שאינו ספרותי, שמשמש באמצעים ספרותיים, כדימויים ואנלוגיות. גם מחקר זה דוגל באיתור דימויים של המדבר בטקסטים שונים, ספרותיים ושאינם ספרותיים, לצורך חשיפת הערכים והאידיאולוגיות בחברה הישראלית בתקופות שונות. המחקר מחבר, כאמור, בין דיסיפלינות שונות ומגוונות, אך עיקר הדגש הינו הקשר האינטרדיסיפלינרי בין אנתרופולוגיה לספרות.

4.3. ספרות ואנתרופולוגיה

יצירת ספרות יכולה לשמש בניתוח נתונים איכותני עבור האנתרופולוגיה כיוון שכל יצירה ספרותית טומנת בחובה תפיסה של האדם בסביבתו ושל קשריו עם האחרים ועם החברה⁴. האנתרופולוגיה התרבותית עוקבת אחר אופני הייצוג של נושאים נחקרים בטקסטים דמיוניים ופואטיים, השונים באופיים מאשר בסוגי טקסט אחרים, ומאפשרים לאנתרופולוגיה לחקור את ייצוג הנושא מזווית ראייה אחרת (Affergan, F., Borutti, S., Calame, C., 2003). ואכן, אנתרופולוגים רבים מבססים את מחקרם בעיקר על ניתוח טקסטים ספרותיים⁵. במחקר זה נעשה שימוש בניתוח טקסטים מן הספרות העברית על המדבר, לצורך מעקב אחר ייצוגי המדבר בישראל וחשיפת האידיאולוגיות המעצבות את החברה הישראלית מתוך הגישה האנתרופולוגית האמורה. לכן חשוב גם להציג את התיאוריות המתייחסות לקשר הקרוב בין טקסט לאידיאולוגיה ובמיוחד לביטוי של אידיאולוגיות בטקסטים ספרותיים, כפי שייבחן להלן.

4.3.1. טקסט ואידיאולוגיה

Toute œuvre littéraire est à quelque degré engagée, au sens où elle propose une certaine vision du monde et qu'elle donne forme et sens au réel (Denis, 2000: 10).

ציטטה זו מדגישה שיצירה ספרותית לא חייבת להיות מוגדרת כיצירה פוליטית כדי שאפשר יהיה לנתח את המסרים האידיאולוגיים המובעים בה, שכן האופן בו היא משקפת את המציאות, מעיד כבר על בחירה אידיאולוגית. גם מישל דושה (Michèle Duchet), חוקרת צרפתית של ספרות המסעות הצרפתית במאה ה-18, מתייחסת לאחד המאפיינים של הניתוח הספרותי, אשר עוסק גם בפן הפוליטי. היא טוענת:

יצירות הספרות הן בתוך ההיסטוריה [...] וההיסטוריה משוקעת בתוך הטקסטים, ההיסטוריה של האדם, של החברות שבהן הוא חי, של הסמלים והשפה שבהם הוא משתמש [...] ואם הטקסטים עדיין מדברים

⁴ "Toute œuvre implique une conception de l'homme dans sa globalité et de ses rapports aux autres et à la société" (Montandon, 2006 :14).

⁵ לדוגמה, האנתרופולוג הצרפתי פרנסואז לפלנטין (Laplantine, 1992 [1986]) ניתח בעיקר טקסטים ספרותיים במסגרת מחקרו על "האנתרופולוגיה של המחלה" והראה את החשיבות היתרה שהוענקה לנושא המחלה בספרות של המאה ה-20. גם האנתרופולוגית ההולנדית, אלזה פוסטל-קוסטר (Postel-Coster, Els., 1977), עסקה בניתוח טקסטואלי של נובלות אינדונזיות על זוגות צעירים שנאבקים בהתנגדות של החברה לנישואיהם, במסגרת מחקרה על ההשפעה של המשפחה המורחבת על האינדיבידואל. לטענתה, אף כי לא ניתן להתייחס לנובלות כמסמך דוקומנטרי, נחשפים בהן אלמנטים חשובים של המציאות החברתית.

אלינו, זה בגלל שההיסטוריה הזו ממשיכה איתנו ובתוכנו. (Duchet, Michèle, 2005 : 6)⁶.

אף היצירות הספרותיות, אשר נבחרו לניתוח במחקר זה, אינן מוגדרות ברובן כיצירות עם אג'נדה פוליטית. יחד עם זאת, יהיה זה בלתי אפשרי להתייחס אליהן ואל האופן שבו המדבר מיוצג בהן ללא הקשר חברתי-פוליטי-היסטורי.

לצורך הבנת הבחירה לראות גם בטקסט הספרותי חלק מהשיח החברתי, המבטא אידיאולוגיה, יוגדר המושג אידיאולוגיה והאופנים שבהם חוקרים בחרו להתייחס לקשר בין טקסט בכלל וספרות בפרט לאידיאולוגיה.

4.3.2. אידיאולוגיה

אידיאולוגיה הינו מושג מורכב שזכה להגדרות שונות. במחקר זה, בחרנו להתייחס לאידיאולוגיה⁷, כביטוי לחתירה של קבוצה חברתית לארגן את החברה סביב פתרון מסוים לדילמות החברתיות, דרך הטמעת השקפת עולם, הכוללת אמונות, רעיונות ומושגים, בעלי קשר הגיוני פנימי, המשפיעה על ההתנהגות הכללית של חברי הקבוצה. אך לא תמיד קיימת חפיפה בין המימד הפונדמנטלי של השקפת העולם למימד האופרטיבי של ההתנהגות, כשלעתים אף מתקיים ביניהם מתח מתמיד. מתח זה גדל כאשר נושאי האידיאולוגיה נמצאים בשלטון ונזקקים להכרעה פוליטית ממשית בין חלופות מעשיות אופרטיביות של תכתיבי המציאות, לתכתיב הרעיוני הפונדמנטלי. אנו נראה זאת בהקשר לביטוי המתח שמתחילים להתגלע החל משנות השבעים של המאה העשרים בחברה הישראלית בין השקפת העולם לפרקטיקות הפיתוח של מדבר הנגב, כאשר מדיניות הפיתוח לא תמיד תואמת את הערכים המוצהרים. ניתן לראות כי גם בימינו, כשניכרת התרופפות כוחה של מדינת הלאום, האידיאולוגיה משמשת מצע לפעולה ובסיס ללגיטימציה ליזמים ולארגונים פוליטיים, ואף מנוף לגיוס חברי קבוצות מתחרות. לסיכום, האידיאולוגיה נגזרת מהעדפות ערכיות מסוימות, משקפת סדר עולם רצוי וקובעת גבולות של זהות קולקטיבית וכיווני פעולה.

תפיסה מרקסיסטית של מושג האידיאולוגיה מוגדרת על ידי התיאוריה המטריאליסטית של קרל מרקס (1818 – 1883) (Karl Marx), המבוססת על ההנחה שהחשיבה, הערכים והתפיסות החברתיות של בני האדם, מקורם ביחסי ייצור היסטוריים. בהתאם להנחה זו ה"אידיאולוגיה" הינה המכלול הרעיוני שמשקף את יחסי הייצור האלה. התפצלות החברה בין בעלי אמצעי הייצור (המנצלים) לבין חסרי אמצעי

⁶ "Les œuvres sont dans l'histoire, il serait absurde de l'oublier, [...] c'est l'Histoire, au sens plein du terme, qui est dans les textes, l'histoire de l'homme, de ses sociétés, de ses signes, de son langage, de son être conscient et inconscient, et si les textes nous *parlent* encore, s'il vaut encore la peine d'en *parler*, c'est parce que cette histoire-là continue avec nous et en nous" (Duchet, 2005 : 6).

⁷ בהסתמך על ההגדרה המוצגת בספרם של קימרינג וקופמן (1995).

הייצור (המנוצלים), מובילה לאי שיויון כלכלי בין המעמדות החברתיים, שבתורו מקדם קונפליקטים חברתיים. האידיאולוגיה, על פי תפיסה זו, הינה מכלול רעיוני הצומח בחברה עקב התגלעות הקונפליקטים החברתיים, כשתפקידה להקהות, לטשטש או לבלום את צמיחתה ואת התגבשותה של תודעה מעמדית ייחודית בקרב המעמדות המנוצלים, ולשוות אופי מוצדק ומוסרי להסדרי חברה המבוססים על קניין פרטי. כלומר, בהתאם לגישה זו, אידיאולוגיה נוצרת מעמדה של שליטה והיא מעוותת את המציאות כדי לבסס שליטה זו (קימרלינג וקופמן, 1995). מכך עולה כי הגישה המרקסיסטית זיהתה רק אידיאולוגיה אחת - האידיאולוגיה של המעמד השליט. הנחת המחקר היא שונה, ודוגלת בגישה, כי קיימות בו-זמנית בחברה אידיאולוגיות שונות של קבוצות חברתיות, המתחרות על קבלת לגיטימציה ואין רק "אידיאולוגיה" אחת. אך לצורך פיתוח המהלך המחשבתי אשר הוביל להכרה בתפקיד האמנות והספרות בהעברת מסר אידיאולוגי, שמקורו בתורה המרקסיסטית, הוצגה ההגדרה הצרה של המרקסיזם המסורתי למושג האידיאולוגיה.

4.3.3. ספרות ואידיאולוגיה

המרקסיסט האיטלקי אנטוניו גראמשי (Antonio Gramsci) (1891 – 1937) הרחיב את הגדרת מושג האידיאולוגיה. הוא ניסה להסביר מדוע האידיאולוגיה הבורגנית מקובלת גם על חלקים אחרים בחברה (פועלים ואיכרים) אף שהאינטרסים שלהם אינם זהים. לטענתו, שליטתו של מעמד, אינה נובעת רק מעוצמתו הכלכלית הפוליטית, אלא גם מיכולתו לייצר קונצנזוס. קונצנזוס זה הוא האידיאולוגיה (הרעיונות והערכים), המתהווה במוסדות השונים של החברה האזרחית, כגון בתי הספר, הדת, אמצעי התקשורת ומוסדות האמנות. המוסדות החברתיים האלה מגלמים את המבנה האידיאולוגי של המעמד הדומיננטי בחברה ויוצרים, באמצעות המסר האידיאולוגי שהם מפיצים, את מה שגראמשי כינה "הגמוניה תרבותית". הגמוניה זו מבוססת על כך, שהמעמד השליט מאמץ לכאורה גם את האינטרסים של המעמד הנשלט ונותן לכך ביטוי באידיאולוגיה שהוא מפיץ. ההגמוניה התרבותית פוטרת את המעמד השליט מהפעלת כוח כפייה גלוי לשם קיום שלטונו, שכן שלטון זה מבוסס על הסכמת הנשלטים. מעמד דומיננטי שאיבד את ההגמוניה התרבותית נאלץ להישען על כוח כפייה ולחשוף את עצמו בפני המעמדות הנשלטים כמעמד שליט (Gramsci, 1971).

המרקסיזם ראה בכל התרבות "תודעה כוזבת" אידיאולוגית, שבאה לתת לגיטימציה לכוח של המעמד החברתי השולט על אמצעי הייצור הכלכליים⁸. לפי המרקסיזם, האמנות מבטיחה כי המצב שבו מעמד אחד משתלט על מעמדות אחרים ייראה על-ידי רוב החברה כ"טבעי" או שלא ייראה כלל.

⁸ תיאור היחס בין התפיסות המרקסיסטיות והניאו-מרקסיסטיות נשען ברובו על הכתוב בספר *ספרות ואידיאולוגיה של ננסי עזר* (1992).

המרקסיזם המסורתי ראה את הספרות כחלק מ"תבנית-העל" האידיאולוגית, הנובעת ממבנה הכלכלה, וכוללת את האמנות בכלל, החוק, הפוליטיקה, הדת והפילוסופיה. בניגוד לכך טען הפילוסוף המרקסיסט הצרפתי, לואי אלתוסר (Althusser, 1969), שהכלכלה אינה מהות סמויה המעצבת את החברה, אלא אלמנט בתוך הטוטאליות החברתית, יחד עם החוק, הדת והאמנות. בהתאם לתפיסה זו, תפקידו של כל אלמנט הוא תנאי לתפקודם של האלמנטים האחרים. בהשפעתו, קבע חוקר הספרות הניאו-מרקסיסט האמריקאי פרדריק ג'יימסון (Jameson, 1981), כי ביסודה של כל יצירה תרבותית מונחת תשתית חברתית-פוליטית והתנאי המוקדם למובנותם של טקסטים ספרותיים על-ידי קהל הקוראים, הוא השתלבותם בתוך ההיסטוריה. על כן, טוען ג'יימסון, כי כל שיטת ניתוח טקסט חייבת להתמודד עם הזיקה בינו לבין התנאים ההיסטוריים של היווצרותו, כשזיקה זו היא בעייתית, מכיוון שהטקסט הספרותי מתכחש לתנאים ההיסטוריים של היווצרותו ומדחיק אותם. לכן, יש להשתמש בשיטת אינטרפטציה ספרותית, המאפשרת לדלות מהטקסט התרבותי את הת-טקסט ההיסטורי.

עזר, בהמשך לג'יימסון מציגה את הרומן הספרותי "כפתרון דמיוני של סתירה חברתית ממשית, ואת המנגנון הרטורי שלו כמימוש של אידיאולוגיה נסתרת של המחבר" (עזר, 1992: 7). המטרה של המחקר, לדעתה, היא "לחשוף את היחסים הדיאלקטיים בין הדיסקורס הנראטיבי וההקשר החברתי הקונקרטי של הרומן" (שם).

בזמן שג'יימסון מחשיב את הטקסט הספרותי כבעל "קשר" עם מטריציה דיסקורסיבית מחוץ לטקסט, פיליפ אמון מדבר על "אפקט אידיאולוגי", שנובע מתוך הטקסט ואין לו שום קשר עם החוק:

[...] ne pas tant étudier l'idéologie "du" texte ("dans" le texte, dans ses "rapports" avec le texte), que l'"effet-idéologie" du texte comme effet-affect inscrit dans le texte et construit/déconstruit par lui, ce qui correspond à un recentrement de la problématique en termes textuels, et au maintien d'une certaine priorité (qui n'est pas primauté) au point de vue textuel. (Hamon, 1997 [1984] : 9-10).

בכל מקרה, גם אם לא קיימת הסכמה לגבי הקשר בין ספרות לאידיאולוגיה, אין ספק שחוקרי ספרות ישראלים מייחסים פעמים רבות חשיבות לגורמים חוץ ספרותיים, כהקשרים היסטוריים, פוליטיים וביוגרפיים של הסופר, בעת ניתוח יצירה ספרותית.⁹ הם מתייחסים להבנות החברתיות שניתן ללקט מתוך הטקסטים הספרותיים ומשתמשים בגישה אתנוגרפית לחקר הספרות.¹⁰

ניתן לאתר השפעות של חקר הספרות בעולם על נטייה זו של חוקרי ספרות ישראלים לייחס

⁹ תיאור ההתפתחות של ההיסטוריוגרפיה הספרותית מתבסס על הסיכום שמציג גרשון שקד לנושא במבוא לספרו *תמונה קבוצתית* (שקד, 2009: 11 – 26).

¹⁰ ראו רשימה ביבליוגרפית של חוקרים מייצגים בהערה מס' 40. ובנוסף: בריןקר, 1980; פרוש, 2005.

חשיבות לגורמים חוץ ספרותיים בהקשר ליצירה ספרותית. ראשית, יש לציין את הגישה הפוזיטיביסטית, שרווחה במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים. החוקרים שייצגו אותה גרסו כי גורמים אובייקטיביים חוץ ספרותיים — היסטוריים וביוגרפיים — מטביעים את חותמם על הטקסט הספרותי, וכי משום כך עשוי התיאור הרחב של גורמים אלה לשמש כמכשיר בפרשנותם של הטקסטים הספרותיים ובהבנת ההיסטוריה של הספרות. למשל, הפילוסוף וההיסטוריון הצרפתי היפוליט טיין (1828 - 1893) (Hippolyte Taine), טען שהספרות משמשת עדות לתולדות הרוח והחברה.

האסכולה המרקסיסטית, שמייצגה הוא הפילוסוף ההונגרי גאורג לוקאץ' (1885-1971) (Georg Lukács), ראתה אף היא בספרות ביטוי לכוחות חברתיים חיצוניים, תוך השמת דגש על המרכיב של הכוחות הכלכליים. לוקאץ' סבר שהספרות הראויה היא הספרות הריאליסטית, המשקפת את תבנית הקונפליקט החברתי הדומיננטי של תקופה כלשהי. לדעתו הקונפליקט הוא מקור ההיסטוריה ורק הבנת הקונפליקט ותבניתו מאפשרת יצירה של נרטיב היסטורי. הוא טען כי התבנית העיקרית של תקופה מסתתרת בין העלילות הסיפוריות, ותפקידה של הביקורת הוא לחשוף אותה.

גישה מחקרית נוספת אשר שמה דגש על ההיסטוריזציה של הספרות הינה תורת ההתקבלות, על פיה, המחקר הספרותי צריך לחפש את המטאנרטיב הדומיננטי, את שיח-העל. במקרה של הספרות העברית המטאנרטיבים הם עלילת-העל הציונית והעלילות שכנגד, כפי שנראה גם בהקשר של הספרות על המדבר. וולפגנג איזר (1926 - 2007) (Wolfgang Iser), חוקר הספרות הגרמני, מהמובילים של תורת ההתקבלות, ניסה להגדיר מחדש את מערכת היחסים שבין הספרות לבין המציאות. הוא טען כי טקסט ספרותי אינו מתייחס למציאות מקרית כלשהי אלא למודלים או לתפיסות של מציאות, שבהם צומצמו האירועים לתבניות בעלות משמעות, אשר באמצעותן אנו מתוודעים אל מה שנראה כמציאות ההיסטורית. לטענתו, הטקסט הספרותי אינו מעתיק מודלים היסטוריים אלא מהווה מעין תגובה לשיטות החשיבה האופייניות לתקופה ההיסטורית, כשמתרחש "ארגון מחדש" של נורמות חברתיות והיסטוריות. לארגון זה תפקיד כפול: הוא מאפשר למשתתפים או לקוראים בני הדור לראות דברים שאינם יכולים לראות בשגרת חיי היומיום והוא מאפשר לקוראים בני דורות מאוחרים יותר לתפוש מציאות שמעולם לא הייתה שלהם.

מעבר לכך, איזר טען כי המודל הספרותי נתון במתח מתמיד עם תדמיות אחרות של המציאות, כפי שהן משתקפות למשל בכלי התקשורת, בספרי ההיסטוריה ובמדיומים אחרים. יצירותיהם של אמנים שונים נאבקות אף בינן לבין עצמן על דעת הקהל, וכל אחת מהן כמו מבקשת לשכנע, שהמודל שהיא העמידה הוא האמין והנכון ביותר.

מאבקים אלה שמתוארים על ידי איזר מבטאים את הקשר בין ספרות לאידיאולוגיה. בהתאם לגישה זו יצירות ספרותיות יכולות לשקף או לשלול אידיאולוגיות שליטות בתקופת פרסום היצירות ויכולות להשפיע על השיח הציבורי בנושאים העומדים על הפרק.

אין ספק כי המאה העשרים מתאפיינת בהופעתן של אידיאולוגיות רבות. התרחבות הופעתן של אידיאולוגיות דווקא במאה העשרים נובעת משקיעת הדת והתערעות המלוכה המסורתית, שהיו מקור המשמעות, הסמכות וההזדהות בחברות המסורתיות. כתוצאה מהתהליכים של שינוי חברתי, עליית חברת השוק, ומוביליות חברתית בהיקף רחב, פסקו המבנים המסורתיים מלהוות בסיס לתחושת השייכות בין האנשים (אביב, 1990). למעשה, סופרים רבים ידועים כמבטאים ביצירותיהם את האידיאולוגיות של התקופה, כפי שמונה אותם בלפר (1997): הסוציאליזם אצל אמיל זולא; הקומוניזם אצל: הסופר הרוסי מקסים גורקי (1868 – 1936) (Maxim Gorki), המשורר הרוסי ולדימיר מאיאקובסקי (1893 – 1930) (Vladimir Maiakovski) והמשורר הישראלי אלכסנדר פן (1906 - 1972); והפילוסופיה המרקסיסטית-האקסיסטנציאליסטית בסיפוריו ומסותיו של הסופר והפילוסוף הצרפתי ז'אן פול סארטר (1905-1980) (Jean-Paul Sartre). במילותיו של סארטר עצמו:

La fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde, et que nul ne s'en puisse dire innocent (Sartre, 1948 : p. 29-30).

כלומר, הוא מזהה את התפקיד של הסופר כמבטא השקפות עולם ואידיאולוגיות. רשימה של סופרים ידועים זאת המתייחסים לאידיאולוגיות פוליטיות, מייצגת את הטשטוש שבין ספרות לאידיאולוגיה פוליטית. טשטוש דומה בין התחומים ניתן לראות גם בספרות המחאה נגד משטרים טוטליטריים: אצל הסופר וההיסטוריון הרוסי אלכסנדר סולז'ניצין (1918-2008) (Alexandre Soljenitsyne) ואצל הסופר והפילוסוף הצ'כי מילן קונדרה (1929) (Milan Kundera). בלפר (1997) מזהה שלספרות ולאידאולוגיות פוליטיות רדיקליות משותף מומנט מהפכני ודפוס משיחי של גאולה דרך תיקון חברתי. גם האידיאולוגיה הציונית קמה על רקע מרידה במסורת ותביעה להתחלה חדשה, כשהיא גילמה בתוכה יחס חיובי אל המודרני ואל הקדמה (אביב, 1990). חוקרי ספרות עברית רבים עומדים על היחס הקרוב בין ספרות לאידיאולוגיה בהקשר לספרות העברית בתקופת העליות הראשונות ולמגויסותם של הסופרים העבריים לאידיאולוגיה הציונית. כך, למשל, בוחרת ברלוביץ' (1996) להתייחס אל העלייה הראשונה כציבור שקרע את עצמו מן "השבט הגדול" הממוסד בחיפוש אחר חיים אלטרנטיביים. היא מגדירה את ספרות העלייה הראשונה במסגרת זו כספרות שבט, כיוון שהיא כותבת מחדש את המיתוס של "חלום הדורות" אשר מזרז את המעבר מגולה למולדת, על ידי הדגשת שלושה מרכיבים: אדם חדש, עם חדש וארץ חדשה. גם בתקופת העלייה השנייה, הסופרים החלוצים תפסו את מפעל ההתיישבות כאוונגרד מהפכני ואת ספרותם החדשה כמעשה שליחות לאומית, שנועדה, כתנועה החלוצית עצמה, לקבוצת מעטים ומובחרים (אלמוג, 1997).

כבר בתחילת המאה העשרים, החברה הפרה-ישראלית מתגייסת לאימוץ של שפה משותפת, תרתי-משמע, כשהטקסטים המכוננים של הספרות העברית עוזרים לביסוס מציאות חברתית ותרבותית. לטקסטים המכוננים של הספרות העברית בתקופה זו תפקיד כפול - לעודד יישום של הנורמות החדשות

ואף ליצור נורמות אלו באמצעות הטקסטים הספרותיים (Saquer-Sabin, 2008). הספרות העברית המודרנית בכללותה, מראשיתה, מזוהה כמעורבת בתהליך הלאומי של בניית האומה, ובכך היא מתייחדת ממקרים של סופרים אחרים שמביעים מעורבות אידיאולוגית ביצירתם מתוך בחירה אישית. בחברה הישראלית, פעילות חוץ-ספרותית פוליטית של הסופר נתפסת כטבעית. תופעה זו קשורה להיותה של הספרות העברית כרוכה באופן אינטימי עם המהלך ההיסטורי הדרמטי של התחדשות השפה העברית והתעוררות התנועה הלאומית הציונית (Omer-Sherman, 2006 ; Saquer-Sabin, 2002). מירון (1987) מרחיק לכת עוד יותר וקובע כי יש לבחון את מהות היחסים בין הספרות לציונות, כשתי מערכות כוח, השואפות להשיג השפעה מרבית בקביעת תודעתה ודרך פעולתה של קבוצה אנושית מסוימת. הוא מתאר אותם כיחסים:

בין התנועה הציונית כמערכת ציבורית-פוליטית של עוצמה (ולימים, כבר לפני הקמת מדינת ישראל ובעיקר לאחריה, גם של שלטון) לבין הספרות כממסד תרבותי, הנאבק על מקומו ועל השפעתו בתוך המערכת, לצידה ולעתים גם לעומתה ובניגוד לה (מירון, 1987: 11).

הוא רואה את הספרות כממסד המפעיל כוח כיתר המוסדות במדינה, באמצעות שימוש בשיח הספרותי, כדי לזכות בלגיטימציה¹¹. נורית גוברין (2002) עומדת אף היא על מורכבות היחסים בין הממסד לסופרים ולאנשי הרוח, אשר מצד אחד נשענים זה על זה: השלטון נשען על הספרות לצורך השגת בסיס מוסרי אידיאולוגי להצדקת מדיניותו והספרות נשענת על המשאבים שהשלטון מעניק לה. מצד שני, עליהם להישמר לא לאפשר לכל צד שליטה מלאה בצד שכנגד, אחרת יאבדו את כוחם. היא מכנה זאת "חיבוק הממסד" על משקל "חיבוק הדב" שעלול לחנוק, מכיוון ש כאשר הסופרים יירתמו "מטעם" לצורכי הממסד הפוליטי ולהסברת מדיניותו, הם יאבדו את כוחם ואת התוקף המוסרי שלהם. ניתן לראות את החשיבות שניתנת לקשר בין הספרות העברית לאידיאולוגיה הציונית בקרב חוקרי הספרות העברית. לצורך המחקר הנוכחי חשוב להדגיש את המאפיין של הקשר כמתואר על-ידי אלה בלפר, המזהה את התלבטות הציונות בין שימור הישן מול קידוש החדש, שמבוטאת בספרות העברית. בלפר (1997: 472) מתייחסת למעמדה המכונן של הספרות העברית "שהחיייתה וקבעה ועיצבה, באמצעות רומנטיקה מחודשת של עם וארץ, את תבנית הגאולה של המסורת המשיחית בישראל". גם גרשון שקד בוחר להתמקד במתח האידיאולוגי בין הישן לחדש, כשהוא מזהה את השלד הרעיוני-סיפורי, שהחל להתגבש בתקופת העלייה ה-2 ואחר כך קנה לו עמדת בכורה בסיפורת העברית הארץ-ישראלית לדורותיה. הכוונה ל"עלילת-העל הציונית" - הדגם הסיפורי שעיקרו, על פי שקד (1998: 16), הניסיון "לגאול את היהודי מן הגלות ואת האדמה [אדמת ארץ-ישראל] מן השממה".

אנו נראה, שבמיוחד בשנים שלפני הקמת המדינה ומיד לאחר הקמתה, אידיאולוגיה זו - של גאולת העם והאדמה והמתח בין הישן לחדש - באה לידי ביטוי בתוכניות פיתוח המדבר וכן ביצירות

¹¹ התייחסות דומה קיימת מצד נורית גרץ למוסדות הספרות העברית שפעלו בארץ-ישראל בשנות השלושים (גרץ, 1988).

ספרות עברית אשר בהן הוצג דימוי המדבר, שנותחו לצורך המחקר, בנוסף לטקסטים אחרים. המחקר התבצע תוך קריאה של טקסטים שונים על המדבר. תקופת הפקת הטקסטים נעה בין תחילת המאה העשרים ועד סיום המחקר. זאת, כאמור, מתוך מטרה לעקוב אחר ייצוג המדבר בשיח הציבורי ומידת השתנותו. כל מידע המתייחס למדבר ולנגב נרשם ותועד בהקשר של אופי הטקסט ונושאו. לאחר מכן אותרו מספר מוטיבים מרכזיים והם נותחו בדרך של ניתוח שיח וניתוח תוכן איכותני. סוגי הטקסטים שנבחנו הם: פרסומים; מאמרים; קטעי עיתונות מייצגים וידיעות בתקשורת; מסמכים רשמיים של רשויות ממשלתיות וארגונים חברתיים שונים הנגישים לציבור; ודגימה של התכנים המועלים בפרסומות, בבלוגים, בפורומים ובאתרי אינטרנט בכלל של מועצות היישובים והיזמים בנגב. כמו כן, נסקרו טקסטים ספרותיים הכוללים רומנים, פואמות, נובלות וסיפורים קצרים על המדבר, או שעלילתם מתרחשת במדבר הישראלי בספרות העברית.

לסיכום חלק המבוא, יוצגו מטרות המחקר ומבנה העבודה.

פרק 5: מטרות המחקר

5.1. הגדרת נושא המחקר ושאלות המחקר

עבודה זו מתחקה אחר הבניית הזהות של המדבר מתקופת ההתבססות של היישוב היהודי בארץ ישראל בנגב בשנות הארבעים עד לימינו.

שאלת המחקר היא האם חלו שינויים בהבניית הזהות של המדבר לאורך השנים? מתוך כך נגזרות גם השאלות: כיצד מבוטאת הבניית הזהות של המדבר בשיח הציבורי? אילו השלכות קיימות להבניית הזהות של הנגב על פעולות הפיתוח של מרחבו ועל תושביו? באילו פרקטיקות נוקטים סוכנים חברתיים בנגב ובכלל כדי לקדם או לשנות את הבניית זהות הנגב? לאילו תוצאות מובילות הפרקטיקות המרחביות השונות שבהם נוקטים הגורמים המעורבים - מוסדות המדינה, גופים חברתיים ותושבי הנגב וסוכנים חברתיים אחרים? שאלות אלו ייבדקו על ידי ניתוח ייצוג הנגב ושיטות פיתוחו בשיח הציבורי.

השערת המחקר היא כי סוכנים חברתיים שונים בחברה משתמשים בשיח ובפרקטיקות מרחביות שונות, לצורך השפעה על הבניית הזהות המרחבית של מדבר הנגב. במחקר זה נראה איך מבשילים התנאים לעוד תפיסות של המדבר להתקבל כלגיטימיות בשיח החברתי. נעקוב אחר הגורמים לשינוי מאזן הכוחות וביטויי ההתנגדות "מלמטה" מצד קבוצות חברתיות הפועלות לשינוי הבניית המציאות החברתית.

יש לציין כי קיימים חוקרים שכבר התייחסו להבנייה התרבותית של המדבר בישראל כ"לא-מקום" וכמקומם של ה"אחרים", באמצעות ההבנייה התרבותית של מוסדות המדינה ההגמוניים והן של המוסדות התרבותיים במשך השנים, במיוחד עד שנות ה-80 של המאה העשרים. הכוונה למחקריהם של: חוקרת התרבות וההיסטוריונית, יעל זרובבל (Zerubavel, 2008; 2004), על מיתוס המדבר בתרבות הישראלית; חוקר הספרות רנן עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006), על הסמליות של המדבר כמזוהה עם הגלות בספרות היהודית¹; הגיאוגרפים- אורן יפתחאל וארז צפדיה (יפתחאל וצפדיה, 1999; 2008), על ההדרה המרחבית של מהגרים וילידים בדואים במדבר הפריפריאלי²; וחוקר התקשורת, אלי אברהם (אברהם, 2000; 2009), על הנצחת הפריפריאליות של עיירות הפיתוח בתקשורת. חלק מהחוקרים הללו מתייחסים גם לייחודיותו של המדבר מעצם היותו מרחב מעבר, שבו יכולה להתחולל תמורה רוחנית וחברתית (זרובבל, 2004; Omer-Sherman, 2006; Zerubavel, 2008). חלק אחר של החוקרים בוחר לדון בנוסף בפרקטיקות של התנגדות מצד התושבים וסוכנים חברתיים להבניית הזהות הממסדית (יפתחאל וצפדיה, 1999; 2008; אברהם, 2000; 2009).

אך מחקר זה יוצא מתוך נקודת ראות חדשה, שמשלבת בין תאוריות על מקום מתחום

¹ טיעוניהם המרכזיים של זרובבל (Zerubavel, 2008; 2004) ועומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006) הוצגו באופן נרחב בפרק 3 על האידיאולוגיות הסובבות את שדה המחקר.

² לכך יש להוסיף את התייחסותו לנושא ייצוג המדבר בספרות העברית של הגיאוגרף דב ניר (1990) בכנס של האגודה הגיאוגרפית, שיצא לאור כמאמר.

האנתרופולוגיה ומתחום הגיאוגרפיה התרבותית, עם תיאוריות לגבי היברידיזם ופוסט-קולוניאליזם, מתחום האנתרופולוגיה וחקר התרבות, כאמור מתוך הסקירה התיאורטית. זאת כדי להראות שבעשורים האחרונים, במיוחד משנות ה-80, משתנה השיח על המדבר, בעקבות תהליכים חברתיים שונים ותוך מעורבות של סוכנים חברתיים המשפיעים על תפיסה מקומית אלטרנטיבית ומבנים זהות חדשה למדבר הנגב. מדובר בזהות היברידיזם המערערת את הקטגוריות הבינריות היררכיות שהוזכרו של: "מקום"- "לא-מקום", "תרבות"- "טבע", "מערב"- "מזרח", "אני"- "אחר", "מרכז"- "פריפריה". בהקשר לערעור זה של הקטגוריות נשען המחקר גם על גישת התאורייה החדשנית של "הביקורת הירוקה" (האקוקריטיסיזם), שחוקרת את האופן שבו מבטא האדם את יחסיו עם הטבע בטקסטים שונים (רוגני, 2009; Johnson, 2009; Cranston, 2009). ביקורת זו מנתחת כל טקסט בהקשר של היחס המוצג בו למקום ולסביבה. בסוג מחקר זה נבחן האם כותב הטקסט מתייחס באופן ערכי לסביבה ולטבע ביצירתו (Johnson, 2009), מתוך ההנחה שיש לטשטש את היחס הדיכוטומי בין המושגים אדם וטבע. נושא זה יבחן בצורה מקיפה במחקר הנוכחי, מעצם ההתייחסות לייצוג של מדבר הנגב על הציר שבין הקטגוריות הבינריות של "תרבות" ו"טבע". מתוך גישה זו עולים ממצאים ומסקנות חדשות, השופכים אור על נושא ההבנייה החברתית והתרבותית של הנגב בחברה הישראלית, כמרחב, שתפיסתו כ"מקום" מאתגרת באופן תמידי.

5.2. מבנה העבודה

הדיון בנושא מתבצע מנקודת ראות דיאכרונית. החלוקה לפרקים הינה כרונולוגית, תוך הבחנה בין שתי תקופות מרכזיות שבהן מתמקד המחקר. החלק הראשון של העבודה עוסק בהתפתחות השיח על המדבר והפרקטיקות של פיתוח הנגב מראשית הציונות בסוף המאה ה-19 עד שנות השבעים של המאה העשרים. לעומתו, החלק השני של העבודה מציג את השינוי שחל בשיח על פיתוח הנגב משנות השבעים ואילך, עד ימינו, לאור התפתחויות חברתיות ופוליטיות כלל עולמיות וישראליות.

בחלק הראשון מוצגת התגבשות השיח על פיתוח השממה בעשורים שקדמו לקום המדינה וכן הפרקטיקות ההתיישבותיות והגורמים שהביאו בסופו של דבר להפיכת הנגב לפריפריה גיאוגרפית ותרבותית, ביניהם: ביצור הספר; השפעת מלחמת העצמאות; העלייה הגדולה; פיזור האוכלוסין; הקמת עיירות הפיתוח; "מזרח" האיזור; והמדיניות כלפי הבדואים בנגב. כמו כן, הודגש המעבר מתפיסת הנגב כספר אסטרטגי רב ערך לציונות ולמדינה בכלל, אל תפיסתו כפריפריה.

בחלק השני של העבודה, העוסק כאמור בהתפתחות השיח הציבורי על המדבר משנות השבעים של המאה העשרים ואילך, נחקרו השינויים המשמעותיים שעברו על החברה הישראלית. מבין השינויים בולטים: המהפך הפוליטי; חדירת הגלובליזציה; האינדיבידואליזציה; השפעת קבוצות אינטרס בחברה האזרחית; היחלשות מדינת הלאום; והשתנות הסמלים הלאומיים. בהמשך לכך, מוצג

השיח על פיתוח בר קיימא, שהחל להשפיע על הבניית הזהות של המדבר ושל הנגב. בעקבות חדירת שיח זה, מתוארות הפרקטיקות הן של הממסד והן של מתיישבים וארגונים סביבתיים שהחלו להיות מעורבים בנושאי התכנון והפיתוח של הנגב כיום. במסגרת זו מוצגת מעורבותם של יזמים מכל המגזרים בפעילויות הכלכליות, התיירותיות בעיקר, שבנגב. בהקשר לכך נבחן הייצוג של הנגב בשיח הציבורי כיום והאופן בו הושפע מהפרקטיקות המתוארות. על מנת להמחיש את הדין התיאורטי, מוצג מקרה המבחן - מצפה רמון, בו נחקרו תהליכים שונים ובעיקר מעורבות סוכנים חברתיים, הן הפעילים החברתיים-היזמים תושבי הנגב והן החברה האזרחית בכללה, בהבניית הזהות המרחבית. זאת באמצעות בחינת הזהות המרחבית המקומית של העיירה, שבמעמקי הנגב. בפרק המסכם והאחרון עולים לדין הממצאים ומסקנות העבודה.

חלק 2: התפתחות השיח של כיבוש השממה בציונות

ומדיניות פיתוח הנגב בעשורים הראשונים

מדבר הנגב לא היה יעד עיקרי להתיישבות, כשהגיעו ראשוני המתיישבים הציונים לארץ ישראל. אך עם הזמן הוא הפך ליעד אסטרטגי, לקראת החלטת חלוקת הארץ בין היהודים לערבים וכתוצאה מבעיות בטחוניות בגבולות המיועדים להיות גבולות מדינת ישראל. אנו נראה בחלק זה כיצד התגבשה מדיניות פיתוח הנגב מצד המוסדות הציוניים, ולאחר מכן מצד מדינת ישראל, בזמן שייצוג הנגב כספר שיש לכובשו, השתרש בציבור. בחלק זה ייבחנו הן מדיניות פיתוח הנגב בפועל והן ייצוגי הנגב בשיח הציבורי.

פרק 6: הבניית הזהות המרחבית של מדבר הנגב טרם קום

המדינה

ראינו בפרק השני, כי לפי התנ"ך, היתה קיימת התיישבות גדולה בנגב כבר בתקופת המקרא, בעיקר בערים גדולות, כדוגמת באר-שבע. אך לפי ממצאים ארכיאולוגיים, מאז תקופת ממלכת יהודה, לא התיישבו יהודים באופן קבוע בנגב עד תחילת המאה העשרים, אז הואץ מפעל ההתיישבות הציוני והחלו ניסיונות ליישוב ארץ ישראל, לקראת הקמת המדינה, וביניהם ניסיונות ל"כיבוש השממה" של הנגב המדברי (פורת, 1996).

הנהגת היישוב היהודי החלה לפעול למען הכללת כל הנגב עד מפרץ אילת בתחום ההתיישבות היהודית והמדינה היהודית לקראת סוף העשור השני של המאה ה-20. הנגב נתפס במיוחד כיעד רב חשיבות לתנועה הציונית, כאזור ספר, מכיוון שנחשב כ"ריק" ו"בלתי מפותח". על כן ניתן ליישוב ביהודים, כדי שלאחר ההחלטה על הקמת מדינה יהודית, הוא יכלל בתחומיה. ההתעניינות היהודית ברכישת אדמות בנגב עמדה בניגוד לאינטרס הבריטי והערבי, ואף בניגוד לעמדת ארצות-הברית. זאת מכיוון ששליטה ישראלית על הנגב משמעה הפרדת מצרים ממדינות ערב שבאסיה, וכתוצאה מכך, ניתוק נתיב בעל משמעות אסטרטגית לבריטניה, לארצות-הברית ולמדינות ערב. השאיפות הציוניות לפיתוח הנגב העצימו את הקונפליקט האיזורי באשר לאופן חלוקת שטחי ארץ ישראל (אסיה, 1994; פורת, 1996).

להלן יפורטו השינויים ביחסם של הבריטים אל מדבר הנגב (כיוון שבתקופת שלטון המנדט הבריטי בארץ ישראל נערכו רוב מפעלי ההתיישבות היהודית בנגב לפני קום המדינה), המפעלים העיקריים של התיישבות יהודית בנגב בתקופה שטרם הקמת המדינה ובתקופת מלחמת 1948 והבניית הזהות של מדבר הנגב כשממה לא רצויה וכמרחב אסטרטגי לבטחון המדינה בשיח הציבורי.

6.1. יחס הבריטים לנגב ולפיתוחו

ערב מלחמת העולם הראשונה, בשנת 1913, ערכו הבריטים סקר מקיף על הנגב, אך במשך רוב תקופת המנדט היה אזור הנגב בשולי הפעילות הבריטית, בגלל מיעוט האוכלוסיה שבו. לכן, בתוכנית החלוקה מטעם "ועדת פיל" משנת 1937, ביקשו הבריטים לעצמם אחיזה רק בירושלים וסביבתה ובפרוזדור צר עד ליפו, בעוד כל הנגב יועד למדינה הערבית (ביגר, 1985א). פעילותם של הבריטים בנגב במשך רוב תקופת המנדט נסובה סביב פיתוח דרכי תחבורה ושמירת הביטחון, בעקבות חשיבותו האסטרטגית כאזור מעבר בין מצרים, ארץ ישראל ועבר הירדן. בנוסף, הנגב נחשב בעיניהם כמקור פוטנציאלי לחומרי-גלם, נפט בעיקר.

חשיבותו של הנגב בעיני הבריטים עלתה בתקופת מלחמת העולם השנייה, בעיקר עם התקדמותם של הגרמנים מצפון אפריקה לכיוון מצרים. ארץ ישראל נהפכה לבסיס מרכזי לכוחות בעלות-הברית במזרח-התיכון, והצבא הבריטי השקיע מאמצים רבים בפיתוח מערכת הדרכים בין ארץ ישראל למצרים. פוטנציאל הנפט, מחד, וחשיבותו האסטרטגית של הנגב, כאזור מקשר בין מצרים (שהיתה מדינה עצמאית אך חנו בה כוחות בריטיים רבים) ועבר-הירדן (שהיתה מדינה בחסות בריטניה), הניעו את הבריטים לנסות להשאיר את הנגב בידיהם גם לאחר שתקום מדינה יהודית בארץ ישראל. בניגוד לתוכניות החלוקה שהועלו בסוף שנות ה-30, דרשו עתה הבריטים את הכללת הנגב באיזור שליטתם. על-פי תוכנית אנגלו-אמריקאית משנת 1946, שנודעה בשם "תוכנית מוריסון-גריידי", הושאר כל הנגב שמדרום לבאר שבע בשליטה ישירה של הבריטים. אולם, עם הקמת מדינת ישראל וסיום מלחמת 1948 נסוגו הבריטים מכל דרישותיהם בנוגע לנגב.

6.2. מפעלי ההתיישבות היהודית בנגב טרם קום המדינה

הנגב נתפס כאזור ספר, שעל פי האידיאולוגיה הציונית יש לנכסו לצורך עיבוי ההתיישבות היהודית בחבלי ארץ ישראל, לקראת הקמת מדינה יהודית, שאזורי הספר יכללו בתוכה. אך מדיניות קרקעית מסודרת התגבשה בקרב המוסדות הלאומיים רק באמצע שנות ה-30 בעקבות שינויים פוליטיים, כפי שמפורט בציטוט הבא:

הפעילות הציונית בדרום ובנגב, רכישת קרקעות וההתיישבות בהן, היתה חלק ממפעל ההתיישבות העברית בארץ ישראל, ולכן נתקיימו בה רוב העקרונות שהינחו את ההתיישבות באזורי הארץ האחרים. עד אמצע שנות ה-30 היתה פעילות זו, בעיקרה, תגובה בלתי מתוכננת להמלצות ולמסקנות של ועדות החקירה הבריטיות, והודרכה על ידי עקרונות שגובשו בראשית שנות ה-20. עם שינוי התנאים הפוליטיים, והצורך להגיב ולהתגונן מול מסקנות הוועדה המלכותית¹, ועדת וודהד²,

¹ ועדת חקירה שהקים שלטון המנדט הבריטי לבחינת הגורמים לפרוץ המרד הערבי בארץ ישראל בשנת 1936 ומציאת פתרונות לסכסוך. מסקנות הוועדה היו כי תימשך מכירת הקרקע ליהודים בנגב, למרות התנגדות הבדואים בנגב (פורת, 1996).

² ועדה שהתמנתה בשנת 1938 לבחון דרכים לביצוע תכנית חלוקת ארץ ישראל בין בריטניה, ערביי ארץ ישראל והיישוב היהודי. הועדה שללה את המלצות הוועדה המלכותית והציעה למסור את הנגב לידי הבריטים או לחילופין לידי הערבים (פורת, 1996).

"הספר הלבן" של מקדונלד³ וחוק הקרקעות משנת 1940⁴, גובשה במוסדות הלאומיים מדיניות קרקעית ייחודית לנגב, שהתמידה ברכישת קרקע, והעלתה מצפים ונקודות התיישבות, וזאת חרף הקשיים המשפטיים, התנגדות הערבים והממשל הבריטי, והמחסור הכמעט כרוני בתקציב (פורת, 1996: 200).

להלן יפורטו מפעלי ההתיישבות היהודית בנגב, בתמיכת המוסדות הלאומיים, בתקופה זו.

6.2.1. הקמת רוחמה

המוסדות הציוניים שפעלו בנגב וביניהם ההסתדרות הציונית, הקרן הקיימת לישראל והסתדרות העובדים, התעניינו ברכישת אדמות בנגב כבר בשנת 1903 (צחור, 2001). בשנת 1911 נרכשו 6,000 הדונם הראשונים להתיישבות בצפון הנגב, בידי הגופים המיישבים הציוניים: המשרד הארץ ישראלי וחברת "הכשרת היישוב". בשנת 1912 החלה פעולת התיישבות ממשית ביישוב שנקרא רוחמה, על-ידי אגודת ההתיישבות "שארית ישראל" ממוסקבה. היישוב, שמנה 50 איש, נחנך רשמית בסוף שנת 1912. בתוכו באר שנחפרה על ידי המתיישבים, כמה מבנים שבנו וחלקות חקלאות שהחלו לעבד. מראשית הקמתו, נתקל היישוב בקשיים, שהתגברו בעת מלחמת העולם הראשונה, שפגעה כלכלית בכל היישוב היהודי. לקראת תום מלחמת העולם הראשונה, בשנת 1917, היישוב ננטש (כנעני, 1985). לאחר המלחמה חזרו תושבים לרוחמה ושיקמו אותה אך נאלצו לעזוב שוב עקב מאורעות 1929. נסיון נוסף ליישב את רוחמה נעשה בשנת 1932. במקום התיישבה קבוצת פועלים, אשר הקימה משק ונטעה פרדס, אך בעקבות מאורעות 1936-1939 היא נעזבה שוב.

6.2.2. סקרים ותכניות לפיתוח הנגב לאחר מלחמת העולם הראשונה

רעיון ההתיישבות בנגב נבדק על ידי הנהגת היישוב מיד לאחר סיום מלחמת העולם הראשונה. בשיחות השלום שהתנהלו בפריס לאחר מלחמת העולם הראשונה דרשה התנועה הציונית באופן רשמי ופומבי להכליל את הנגב הדרומי ואת מפרץ אילת בתחומי הבית הלאומי. בשנת 1918 נערכה תכנית לבדיקת הקרקעות בנגב, אך הממשל הצבאי הבריטי התנגד לביצועה. עם זאת, עד אמצע שנות ה-30 המשיכו כמה אישים וארגונים לחקור ולסקור את האזור ולהציע דרכים ליישובו (אסיה, 1994). גם ראשי "השומר" לשעבר, יצחק בן-צבי, רחל ינאית וישראל ומניה שוחט, אשר השתייכו למעין שדולה ציונית שנקראה "קבוצה אינציאטיבית ליישוב הנגב", פעלו למען אכלוסו. בשנת 1924 ארגנה קבוצה זו משלחת שסיירה בנגב, בערבה ובמפרץ אילת, כדי לבדוק את התנאים

³ "הספר הלבן" הינו ספר חוקים ותקנות שפרסמה ממשלת המנדט הבריטי בארץ ישראל מעת לעת. הספר משנת 1939 הינו הספר השלישי שפורסם, שהטיל יותר הגבלות מבעבר על רכישת קרקע של יהודים בארץ ישראל בכלל ובשטח הנגב בפרט, בהתאם לדרישות ערביי ארץ ישראל ומדינות ערב השכנות. הספר עורר זעם ומחאה גדולה ביישוב היהודי (פורת, 1996).

⁴ על פי חוק זה הגבילו הבריטים את אפשרויות רכישת הקרקע באזור הנגב בצורה משמעותית. ברוב השטח היתה מותרת קניית אדמה רק לערבים-פלשתינאים (בשטח של כ-60 אחוז מארץ ישראל, לעומת שטח של 5 אחוז מארץ ישראל, שבו הותרה מכירת קרקע חופשית). באזור נוסף, שהיווה כ-30 אחוז משטח ארץ ישראל הותרה רכישת קרקע רק בהסכמה מיוחדת של הנציב העליון. תגובת היישוב היהודי היתה דווקא להגביר את קניית הקרקעות בנגב, גם באזורים האסורים על פי החוק (פורת, 1996).

והאפשרויות להתפרסות היישוב היהודי עד ים-סוף. בקונגרס הציוני ה-14 בווינה, בשנת 1925, הגישה רחל ינאית (בן-צבי) תוכנית להתיישבות בנגב, שאושרה על-ידי חיים וייצמן, יו"ר ההסתדרות הציונית. התכנית היתה מבוססת על הסברה כי ניתן לאכלס ולעבד את איזור הנגב, לאור העדויות הארכיאולוגיות מתקופות קדומות יותר. התכנית היתה לבנות שני נמלים באזור הדרומי, אחד לחוף הים התיכון, והשני, באילת. גישה זו אומצה בשנות ה-30 על ידי דוד בן-גוריון. סקרים ותכניות אלו שימשו כפרקטיקות להגדרת המרחב והזהות של הנגב, על בסיס החשיבות האסטרטגית שלו.

6.2.3. הקמת קיבוצים בנגב בסוף שנות השלושים ובשנות הארבעים

לקראת סוף שנות השלושים התגבר תהליך רכישת הקרקעות בנגב, בעיקר על ידי המוסדות הלאומיים, לאחר שבשנת 1937 החליטה אנגליה המנדטורית, שהנגב כולו ייכלל במדינה הערבית המיועדת. בתקופה זו נוסדו מספר קיבוצים, בעיקר בנגב הצפוני, באזורים גיאוגרפיים נוחים יחסית להתיישבות, במסגרת התיישבות "חומה ומגדל", כשהראשון - קיבוץ נגבה - נוסד בשנת 1939. לאחר ייסוד נגבה, הוקמו בדרום הנגב ובנגב הצפוני קיבוצים נוספים עד שנת 1944: דורות, גת, גברעם, ניר עם, בארות יצחק, יד מרדכי וקיבוץ רוחמה, שהוקם ביישוב שננטש 3 פעמים קודם לכן, כפי שפורט בסעיף הקודם. נקודות אלו נוסדו תוך תכנון מחושב מראש וסיור מקדים מטעם הסוכנות היהודית, שהכינה להן תוכניות משקיות מפורטות, תקציבים, תוכניות קידוחים ואספקת מים (קרק, 1985). הקמת רצף התיישבות חקלאית בטווח שנים קצר שכזה, מעידה על יישום המדיניות של יישוב הקפר, לצורך פיזור אוכלוסייה יהודית באיזור שנחשב ממועט באוכלוסייה.

6.2.4. הקמת באר שבע כעיר עברית ראשונה בנגב בצד באר שבע הבדואית

למרות ההעדפה האידיאולוגית שהוזכרה לפיתוח ההתיישבות הכפרית, תיכננו המוסדות הלאומיים היהודיים גם הקמת עיר בנגב. על פי התוכניות, באר שבע היהודית התעתדה לקום לצד באר שבע הבדואית.

באר שבע הבדואית הוקמה בשנת 1900 על ידי התורכים כעיר חדשה בארץ ישראל, שתשמש למינהל, שירותים ומסחר לבדואים בנגב. בראשיתה מנתה אוכלוסיית באר שבע כ-300 איש. כבר בעת הקמתה שהו בה יהודים ספורים שעסקו במסחר עם הבדואים. בשנת 1901 הופעלה בעיר טחנת-קמח ממוכנת על-ידי ראשוני המתיישבים היהודים (גל-פאר, 1985). מלחמת העולם הראשונה אמנם גרמה להרס, מצוקה ודלדול בקרב יהודי הארץ, אך דווקא בבאר שבע היתה צמיחה בתקופה זו לקהילה היהודית. הקהילה גדלה במיוחד לאחר שהגישה לבאר שבע הוקלה עם פתיחת קו רכבת, בשנת 1915. בשנות ה-20, לאחר הכיבוש הבריטי, פרחו הקהילה היהודית בבאר שבע ואף זכתה להכרה רשמית מהשלטונות, כשבשנת 1920, מונה מתוכה "מוכתר" לקהילה היהודית, בעל מעמד סמכותי של הנהגה, זהה לזה של "מוכתר" הקהילה הבדואית בעיר. במפקד האוכלוסין, בשנת 1922, נמנו בבאר שבע ובסביבתה כ-100 יהודים. מספרם של היהודים היווה מיעוט קטן (4.2 אחוז) באוכלוסייה הכללית. אך לאחר מאורעות 1929, לא נשארו יהודים בעיר (טרואן, 2009).

בשנת 1943 הוגשה הצעה להקמת עיר עברית בנגב, בבאר שבע. עיר זו יועדה לשמש מרכז עירוני ליישובים החקלאיים החדשים. על פי התכנית, עמדו להתיישב בעיר כ-1,000 משפחות יהודיות, בנוסף ל-3,000 התושבים בעיר הקיימת (קרק, 1985).

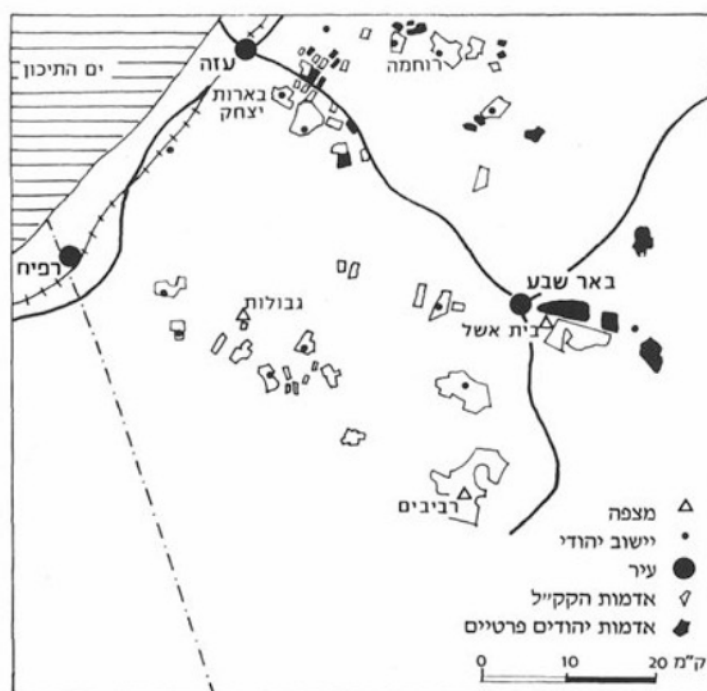
עם הקמת 11 הנקודות בשנת 1946 (ראו להלן) הועלו שוב רעיונות ותכניות להקמת עיר עברית בנגב. לאחר שהמוסדות הלאומיים הסכימו על הצורך בכך, הוחלט להתחיל להקים מרכז עירוני בבאר שבע, לשימוש הנקודות החקלאיות בנגב. השאיפה של המוסדות הלאומיים היתה כי באר שבע תשמש כ"עיר פועלית", שמפעליה יוכפפו לפיקוח ההסתדרות הכללית. בן-גוריון תמך בהקמת עיר עברית בבאר שבע, וראה בה "עיר מבצר", שתהיה מיושבת על ידי כמה אלפי צעירים יהודיים, ותוכל לשלוח עזרה צבאית בעת חרום לנקודות החקלאיות שבפריפריה. אך כשגברו המתחים בין האוכלוסייה היהודית לאוכלוסייה הערבית בנגב נפסקה היוזמה להקמת העיר (פורת, 1996).

לבסוף, תוכנית החלוקה של ארץ ישראל, שהתקבלה באו"ם בנובמבר 1947, קבעה שבאר שבע תישאר בתחומי המדינה הערבית. העיר נתפשה במלחמת 1948, במאי 1948, בידי הצבא המצרי ושימשה כמפקדתו, עד שנכבשה על ידי ישראל באוקטובר 1948 (גל-פאר, 1985).

6.2.5. המצפים בנגב

אסטרטגיית "כיבוש הנגב" המשיכה להתפתח, במיוחד לאור החשיבות שהקנה דוד בן-גוריון למטרה זו, וכן לאור התפרסות ההתיישבות במרחב באר שבע והתגברות תחושת הביטחון באזור. כך, בשנת 1943 הוחלט להקים את המצפים בנגב, שבהם יערכו ניסויים לבחינת האפשרויות החקלאיות בנגב. מעבר לכך, המצפים היו תשובה להגבלות על רכישת הקרקע וההתיישבות שהטילו "הספר הלבן" משנת 1939 וחוק הקרקעות משנת 1940 (פורת, 1996).

בתקופה זו נבנו 3 מצפים: רביבים, גבולות ובית אשל. במסגרת המצפים, שהוקמו בשלושה מקומות, השונים זה מזה בסוג הקרקע ובאקלים, נערכו ניסויים בתחומים של תנאי קרקע, אקלים, חקלאות ומים, כדי ללמוד מהם על התיישבות יהודית בנגב בקנה מידה נרחב יותר בעתיד (קרק, 1985) (ראו מפה של שלושת המצפים באיור 4). חברי המצפים החלו בסקרים בהדרכת מומחים מהאוניברסיטה העברית בירושלים, וכן ניסו ללמוד מהבדואים שיטות מקומיות לביצוע החריש והזריעה.



איור 4. מפה: שלושת המצפים, 1943 (מתוך: פורת, 1996: 124)

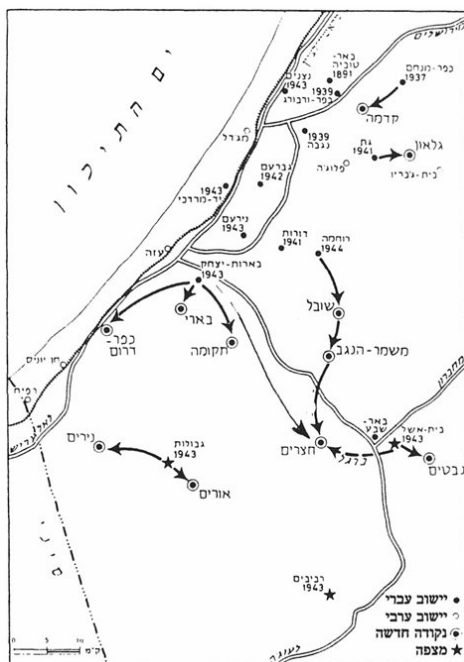
מועד הפיכת המצפים ליישוב קבע לא הוגדר. אמנם סיכום תוצאות הנסיונות היה אמור להתקבל תוך 3 שנים. אך ברור היה שההכרעה על הקמת יישובי הקבע, במקום המצפים הניסויים, תהיה פוליטית בעיקר. זאת מכיוון שההתיישבות נועדה למנוע את "התפשטות" הבדואים על קרקעות בנגב, באמצעות נוכחות יהודית על קרקעות בבעלות יהודית, באזורים שחוק הקרקעות אסר על המשך רכישת קרקע בהם. החשש בקרב ההנהגה הציונית, כי השלטון הבריטי ינסה לעצור את התפתחות המצפים, לא התממש. המצפים שימשו את המוסדות המיישבים לצורך: צבירת ידע חקלאי; יצירת תפוסת גיאוגרפית של 3 נקודות התיישבות; והגנה מפני אפשרות ניתוק הנגב מהמדינה היהודית המתוכננת בעקבות המאבקים על האזור (פורת, 1996).

נראה כי התחזקה הנטייה לפזר התיישבות יהודית חקלאית בנגב, אשר בתקופה זו זכתה ליוקרה רבה בציבור. אנו נראה בהמשך שפעולות התיישבות אלו תוארו בספרות ובשיח הציבורי בכלל באופן הרואי, כמו גם הקמת 11 הנקודות בנגב.

6.2.6. אחת עשרה הנקודות בנגב

בשנת 1946 נוסדו 11 נקודות התיישבות בנגב בלילה אחד, כאקט פוליטי כנגד פרסום תוכנית החלוקה המצמצמת של מוריסון-גריידי משנת 1946, על פיה הנגב לא נכלל במדינה היהודית העתידית. התגובה היהודית נועדה להקים "עמדות", אשר יהפכו במרוצת הזמן לנקודות יישוב מבוססות. המטרה היתה להוכיח לשלטונות כי לא יצליחו ליישם את חוקי הקרקעות אשר נועדו למנוע התיישבות יהודית באזורים נרחבים בארץ וביניהם בנגב. בנוסף, על ידי יצירת רצף התיישבות יהודית בנגב, קיוו לשנות את ההחלטה לא לכלול את הנגב במדינה היהודית.

הקמת 11 נקודות התיישבות ביום אחד, ביניהן: שובל, משמר-הנגב, חצרים, נבטים, כפר-דרום, בארי, תקומה, נירים ואורים, נחשבו למבצע שלא היה כדוגמתו בתולדות ההתיישבות בארץ עד אז. אירוע זה נחשב כהישג לאומי וכסמל. במשך מספר חודשים ריכז מטה מצומצם, המשותף למוסדות המיישבים ול"הגנה", שכל המתיישבים היו חברים בשורתיה, את האמצעים לביצוע התוכנית. הסוכנות היהודית, הקרנות הלאומיות, הקרן הקיימת לישראל וקרן היסוד, מימנו את התוכנית. גורמים רבים סייעו לביצועה, כמו חברת המים "מקורות", "סולל בונה" ועוד. (ראו מפה של התיישבות 11 הנקודות באיור 5).



איור 5. מפה: התיישבות 11 הנקודות בנגב, 1946 (מתוך: פורת, 1996: 156)

יחודו של המבצע היה גורם ההפתעה שבו, כתוצאה מסודיותו, ומהוצאתו לפועל דווקא ביום צום וחג קדוש (יום כיפור). הידיעה על ה"עלייה על הקרקע"⁵ נמסרה לאחד עשר גופים התיישבותיים מכל הזרמים, שרובם כבר ישבו במושבות כפלוגות עבודה, ומיעוטם עדיין כגרעיני נוער במסגרת הפלמ"ח. הם נדרשו להתכונן מיד לעלייה להתיישבות בנגב. גם המתיישבים שנבחרו (25 גברים ו-5 נשים בכל גרעין חלוצי התיישבותי) לא ידעו מהו מקום התיישבותם. רק בסמוך לתאריך שנקבע, מוצאי יום הכיפורים (ליל 5-6 באוקטובר 1946), הגיעו כל הגופים לניר-עם ומשם פוזרו אל נקודות המוצא, יישובים ותיקים יותר בדרום ובנגב, הנמצאים בסמיכות לנקודות התיישבות, בהם היו מרוכזים כבר הציוד והאספקה.

השלטונות הבריטיים לא הגיבו בהתנגדות למבצע, כנראה מחוסר נכונות להקדיש כוחות רבים לניסיון לפנות בכוח את היישובים (רות קרק, 1985; נאור וגלעדי, 1990). התגובה הערבית התמצתה במחאות פוליטיות שהוגשו לנציב העליון, ובמאמרים בעיתונות המקומית והמצרית. המבצע תואר

⁵ ביטוי ידוע ומושגש לתיאור התחלה של תהליך התיישבות בעל מימד הירואי סימבולי, בדומה לערכיות הסימבולית של מושג "העלייה" בכלל. ראו: פרק 3, הערה 20.

כ"כיבוש צבאי של הנגב" ובתגובה הוקם "בנק הקרקעות הערבי", אך הקמתו לא מנעה את המשך רכישת הקרקעות בנגב (פורת, 1996).

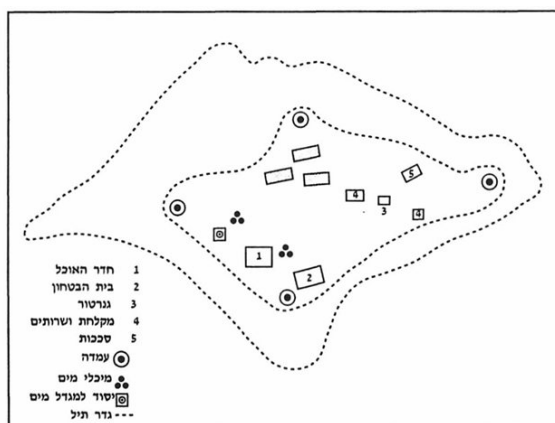
לארוע זה היה הד תקשורתי נרחב אשר השפיע על מעמדו כסמל לאומי. סיפור המעשה תואר בעיתון "דבר", יום למחרת המבצע, ב-7 באוקטובר 1946. הכתבה התאפיינה בשימוש במוטיבים אידיאולוגיים התואמים את רוח התקופה. כבר הכותרת מבשרת כי "יישובי הנגב נגאלו מבדידותם". בכך נוצר חיבור בין מעשה ההתיישבות ל"גאולה" בעלת אופי דתי-רוחני. בהמשך כתוב כי "ארץ ישראל נתברכה אתמול באחד-עשר יישובים עבריים חדשים בשממות הנגב". משפט זה מבטא אף הוא את הקניית החשיבות שניתנה באותה תקופה ל"התיישבות" על-פני מה שהוגדר כ"שממה" (ראו הכתבה מעיתון דבר המודפס באיור 6).



איור 6. כתבה מודפסת בעיתון דבר מיום ה-7 באוקטובר 1946

נושא זה של ההתיישבות כנגד השממה שולט בשיח הציבורי בתקופה זו, במיוחד בהקשר למדבר הנגב, ועל כך עוד יפורט בהמשך. ניתן לראות את החשיבות שיוחדה לכל מעשה ההתיישבות בנגב ואת ההרואיות שיוחסה לאלו ה"מגשימים" משימה זו, בהתגברותם על הקשיים הכרוכים בכך וב"הקרבה העצמית" למען הצרכים של הקולקטיב.

התנאים הפיזיים בהתיישבויות אלו היו אכן קשים, כיוון שלא נבנו בהן תשתיות קודמות ולכן נדרשה נקיטת אמצעים מיוחדת כדי לאפשר את ההתיישבות. ראשית, היה צורך לפתור את בעיית המים. באמצעות תכנון יישובים סמוכים זה לזה, התאפשרה שאיבת המים מצינור מרכזי והבטחתו מהתנכלויות. עקב שיקולים בטחוניים, כל יישוב הוקם בנקודה גבוהה בשטח ובקרבת ציר תנועה מרכזי. גם אופי היישוב הושפע משיקולים בטחוניים. המבנים נועדו לספק הגנה למתיישבים וסביבם הוקמו גדרות, נחפרו תעלות והוצבו אמצעי תצפית. מתמונות ומפות של יישובים אלו, ניתן לראות, שבעת הקמתם, היוו הנקודות עמדות צבאיות, יותר מאשר יישובים (ראו מפת תכנון יישובי לדוגמא באיור 7). בנוסף, כמו המצפים, שימשו עמדות אלו לניסויים חקלאיים, אם כי היתה אי בהירות לגבי הגידולים המתאימים לתנאי השטח והמשקעים ולכן הניסיונות החקלאיים הראשונים לא היו ממוקדים (פורת, 1996).



איור 7. מפה: תכנון יישובי (נירים), 1946 – 1947 (מתוך: פורת, 1996: 166)

במהלך השנה שבין הקמת 11 היישובים, עד להחלטת האו"ם בנובמבר 1947, הוקמו בנגב עוד שבעה יישובים חדשים.

פרקטיקת ההתיישבות בתקופה זו, לסיכום, היא יצירת יישובים, שהיוו למעשה עמדות ביטחון ותחנות ניסויים מדעיים. בהתאם לכך, מרחביו נתפסו כמיועדים לפיענוח וכיבוש, כמו במבצע צבאי, כשהמתיישבים-החלוצים נקראים לשירות המדינה בנגב, לא מבחירתם, אלא לצורך אקט מיליטריסטי⁶ של "כיבוש השממה". הקמת ההתיישבות התרחשה אף היא כמבצע צבאי, הכרוך בהתגברות על סכנות. כך התחזקה הבניית הזהות של אזור הנגב כאזור פרוע, אשר רק יחידים ואמיצים מסוגלים להתמודד עם הסכנות הכרוכות בשהייה בו, כיוון שזהו איזור המנוגד לפעילות אנושית נורמטיבית. לכן מתרחשות בו פעולות הכרוכות במשמוע, הגנה וביצור, המשרתות את צרכי היישוב "הנורמטיבי", מצפון לו.

6.2.7. קו צינור המים

טרם המאבק הפוליטי על גורל הנגב, לקראת חלוקת הארץ, הוחלט בהנהלת הסוכנות לזרז הנחת קו מים, שישמש את יישובי הנגב שהוקמו, ואת אלה המתוכננים. בשלב הראשון נועד קו המים להוביל כמויות קטנות מאיזור ניר-עם וגברעם ליישובי הנגב, על מנת להבטיח את עתיד השטחים שבהם יעבור צינור המים ו"לעבות" את מערך ההתיישבות היהודית באזור (נאור וגלעדי, 1990; פורת, 1996). בשנת 1947 הוחל בהנחת צינורות מים ליישובים החדשים, מקידוחים שנעשו בסביבות ניר-עם באזור שער הנגב. לאחר כעשרה חודשים, הצליחה חברת "מקורות" להניח צינורות באורך של כ- 220 ק"מ, בזכותם ניתן היה להתחיל בפיתוח ענפי שלחין בנגב. היו שראו בהנחת קו המים גורם שהשפיע בעת דיוני ועדת אונסקו"⁷ על צירוף הנגב למדינה

⁶ לגבי מיליטריזם והתיישבות, ראו: צפדיה, 2009.

⁷ בפברואר 1947 אישר הפרלמנט הבריטי את העברת הטיפול בשאלת ארץ ישראל לעצרת האו"ם. עצרת האו"ם דנה בשאלה באפריל 1947 וקראה להקים ועדה מיוחדת (UNSCOP), שתחקור את המצב בארץ ישראל ותגיש את המלצותיה לארגון האו"ם. חברי ועדת אונסקו"^פ, שגם סיררו בנגב, המליצו, בדו"ח שהתפרסם באוגוסט 1947, להכליל את רוב שטח הנגב, כולל חלקיו הפוריים הצפוני והמערבי, לרבות העיר באר שבע ושליטה בעקבה, במדינה היהודית

היהודית. גורמים נוספים שנראה כי השפיעו על החלטת הועדה לצרף את הנגב למדינה היהודית היו הסקרים והמחקרים שפורסמו על ידי התנועה הציונית ועל ידי מומחים בלתי תלויים, שאימתו את הסברה כי ניתן להקים חקלאות המותאמת לתנאי המדבר. כמו כן, קיימת סברה, כי על החלטות הועדה השפיעו נוכחות המצפים ו-11 הנקודות מן השנים 1943 - 1946.

למרות הצלחת הכללת הנגב בתכניות המדינה היהודית, שואל חנינא פורת (1996), כיצד קרה שהנגב "נזנח" בשנות ה-30, בהשוואה לאזורי התיישבות אחרים בארץ ישראל, ומדוע הוקמו בו היישובים הראשונים רק באמצע שנות ה-40? הוא מציע הסבר אפשרי, שההתיישבות בנגב התעכבה עד אמצע שנות ה-40 כתוצאה מאי הביטחון במחלקות המקצועיות בדבר הקמת התיישבות חקלאית בשטח מדברי ללא מים, נוסף על עמדת ראשי התנועה הציונית, כי אין להשקיע את משאביה המצומצמים של התנועה בנגב, על חשבון שטחים עדיפים בקרקע ומים במרכז הארץ וצפונה. על כך ניתן להוסיף את התפיסה השלילית של הנגב, שהיתה קיימת והלכה והתחזקה עם הבניית הנגב כאזור מסוכן ולא ידוע.

בסך הכל, בעשור שקדם לקום המדינה, הוקמו באזור הנגב עשרים וחמישה יישובים. בסופו של דבר, נראה כי תנופת ההתיישבות השיגה את מטרתה, והיוותה גורם מרכזי בהכללת חלק נרחב מהנגב בתחום המדינה היהודית, משהחליטה עצרת האומות המאוחדות על חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות (ב-29 בנובמבר 1947) (קרק, 1985). הבנייתו של הנגב כאזור מעורער מבחינה בטחונית, אשר הצורך ליישבו הינו אסטרטגי לביטחון מדינת ישראל, הלכה והתחזקה בתקופת "מלחמת העצמאות", בשנת 1948, כפי שנראה להלן.

6.3. הנגב בתקופת מלחמת 1948

מיד לאחר החלטת האו"ם על חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות, ב-29 בנובמבר 1947, פרצה המלחמה. בנגב לא היו לערבים כוחות גדולים, אך הם הצליחו להשיג נשק מהמחנות הבריטיים, ובשלב מוקדם קיבלו סיוע ממצריים. מנהיגים ערביים הצליחו לגייס לעזרתם את מקצת הבדואים, שפגעו בקווי המים של היישובים המבודדים. הצלחת ההתנכלות לקווי המים בחודש הראשון למלחמה העמידה בספק את קיום היישובים הדרומיים. בנוסף, בחודש מארס 1948 ניתקו הערבים דרכים אל יישובי הנגב.

כבר בדצמבר 1947 התבקש דוד בן-גוריון על ידי מטה "ההגנה", לפנות 14 יישובים מדרום לבאר-שבע, שמנו 400 איש, אשר סכוייהם לשרוד במלחמה היו אפסיים. בן-גוריון שלל את ההצעה. הוא היה נחוש לשמור על האחיזה בנגב ואף אמר: "אם לא נעמוד על המדבר - לא תעמוד תל-אביב" (בן-גוריון, 1955 [1948]: 277 - 278). הוא העדיף לשנות את מאזן הכוחות הקיים, על ידי העברת תגבורת לנגב, לרבות הערבה ואילת, כדי שהנגב יישאר חלק מהמדינה היהודית (אורן, 1985; אסיה, 1994). חנינא פורת (1996) מצביע על כך שדוד בן-גוריון, חשש ממצב שבו בריטניה תוכל להוכיח באו"ם, שבשל המאבק היהודי-הערבי המזוין לא ניתן ליישם את החלטת האו"ם והנגב יחזור לשליטה

בריטית. הוא הזהיר כי אם הנגב לא יישאר בידיים יהודיות, אי אפשר יהיה להשתמש בו לאכלוס מאות אלפי העולים העתידיים להגיע למדינה.

בסוף 1947 הקים בן-גוריון את "ועדת הנגב", בראשות יוסף ויץ, שעסקה בביצור הנגב לקראת התקפה צבאית ערבית. בשלב ראשון, הוגברה האבטחה על צינור המים לנגב והוגברו יחידות הלוחמים בנגב. בתחילת 1948 הוקמה "טייסת הנגב", שהחלה לסייע לפעולות הקרקעיות ולפינוי פצועים. הגדודים זכו במערכה העיקרית בחודשים הראשונים והשיבו את השליטה על קווי-המים החיוניים.

בעת פלישת צבאות ערב במאי 1948, לאחר ההכרזה של דוד בן-גוריון על עצמאות מדינת ישראל, מנתה האוכלוסיה היהודית בנגב כ-1,200 איש וכ-1,300 מגויסים. חיל-המשלוח המצרי התקדם לאורך החוף ופתח את הפלישה בהתקפות על נירים ועל כפר דרום ב-15 במאי. אך היישובים עמדו בהתקפות. גם יישוב יד-מרדכי הותקף ועמד בלחימה עד לפינויו לאחר 6 ימים. היעד של מצרים היה לנתק את הנגב. הנגב אכן נותק, אך "ועדת הנגב" המשיכה לסייע בחודש הפלישה, על ידי פינוי ילדי יישובים, ארגון שיירות אספקה, שכללו חומרי ביצורים ועוד.

רבים היישובים בנגב שננטשו במלחמת 1948. מהם ששוקמו מאוחר יותר ואחרים שלא יושבו עוד, כמו: בית אשל (אחד משלושת המצפים), קיבוץ בארות יצחק (שהוקם מחדש במרכז הארץ) ועוד. קיבוצים אחרים לא החזיקו מעמד מסיבות משקיות, כמו: חלוצה בהר הנגב (שילר, 2002).

במהלך המלחמה כבשו המצרים את הנגב. אך הצבא הישראלי כבש מחדש את הנגב באוקטובר 1948. לאחר המלחמה, הן מצרים והן ירדן תבעו ריבונות על הנגב. בשנים הראשונות של המדינה, מתום המלחמה, בשנת 1948, ועד למבצע סיני בשנת 1956, היה הנגב, ובייחוד איזור הגבול שבין ישראל למצרים, זירה להתנגשויות צבאיות תכופות.

לאחר תום המלחמה המשיך הנגב להיתפס כמרחב ספר, המצוי באיום תמידי מפני פלישת אויבים או התנכלויות. כך המשיכה הבניית זהות הנגב כאיזור אסטרטגי לצורכי בטחון, שיש "לכובשו" באמצעות פיתוח והתיישבות. תפיסה זו נבעה גם מהסימבול הארכיטיפי של המדבר כמייצג את הטבע הבראשיתי והתווה ובוהו, שיש להישמר מפניהם. תפיסה זו קיבלה חיזוק ממאורעות המלחמה, וזהות זו המשיכה להיות מובנית בשיח הציבורי באותה תקופה.

6.4. "יישוב" ו"שממה" בציונות בתקופת קום המדינה בשיח הציבורי

הניגודיות של ה"יישוב" מול ה"שממה" או ה"תרבות" מול ה"טבע", בראייה רחבה יותר, יכולה להיות מובנת כמו דיכוטומיות היררכיות אחרות, שמאתרת הגישה הפוסט-קולוניאלית, כביטוי של דיכוטומיה היררכית ראשית אחת: ה"אני" המערבי מול ה"אחר" המזרחי (Saïd, 1978). נראה כי הבניית הזהות של המדבר על ידי האידיאולוגיה הציונית המודרניסטית, במיוחד על רקע הנסיבות ההיסטוריות של המאבקים על הטריטוריה, תואמת את התיאוריה הזו. הטריטוריה המדברית ויושביה מייצגים בהבניה זו את הנחשלות, הכאוס והאוריינטליזם, המנוגדים לדימוי האירופאי שהציונות

ביקשה להיות מזוהה עמו, בשם המודרניזם. כמו כן, לפי האידיאולוגיה הציונית המודרניסטית, דווקא במדבר "הלא-מפותח" וה"ריק" ניתן להגשים בעזרת הרוח החלוצית-הציונית, חברת מופת סוציאליסטית, בבחינת "אור לגויים", בנוסח הטרנספורמציה שעבר עם ישראל במדבר, שם קיבל את חוקי התרבות. לאור תפיסות מודרניסטיות אלו, יש להכניע את המדבר הפראי ולמשמעו במסגרת יחסים היררכיים, כשהאדם שולט בטבע. אך בצד גישה זו, מתקיימת גישה משנית, רומנטית-פואטית. בהתאם לגישה זו מובעת התפעלות מהטבע הפראי ומהדמויות המאכלסות אותו, נטייה ללמוד את אורחות ההתנהגות בו ואת מאפייניו הפיזיים-גיאוגרפיים ורצון להתמזג בתוכו ולהפוך ליליד. גישה זו נראית תואמת את התיאוריה ההיברידית, בנוסח באבא (1994), המבטלת את ההיררכיות הקטגוריאליטית בין "טבע" ל"תרבות" ומאפשרת "הכלאה" ביניהם, ועל - כן יחסים מאוזנים יותר בין טבע לאדם (כפי שהוצגה בפרק מספר 3, על האידיאולוגיה הציונית). זאת לעומת הגישה המודרניסטית, המשקפת חלוקה בינארית היררכית, ברוח התיאוריה שהתווה סעיד (Saïd, 1978). יחד עם זאת הגישה היותר בולטת היא הגישה המודרניסטית, שמייצגה העיקרי היה דוד בן-גוריון, כמנהיג הציונות הפרגמטית. אך בצד השיח הפוליטי שלו, יוצג ביטוי הגישה הרומנטית יותר בעיתונות ובזמר מאותה תקופה. כמו כן, תיבדק מידת המרחק בין שתי הגישות בפועל, והאם הן באמת נבדלות בהתייחסות שלהן לקטגוריות טבע/תרבות.

6.4.1. הגישה המודרניסטית - בן-גוריון כמייצג גישה זו ויחסו אל הנגב

אין שטח בארץ שידמה לנגב. מטעם פשוט: זה שטח רצוף של 12 מיליון דונאם, ריק ושומם, ואין זה מעלה שהוא ריק ושומם. שטח מיושב יותר טוב, אבל לא מבחינתנו. מבחינה ציונית שטח ריק ושומם הוא יותר טוב, כי אנחנו יכולים להפכו ליישוב יהודי צפוף וגדול ופורח (בן-גוריון, 1985 [16/06/1948]: 8).

דברים אלו אמר דוד בן-גוריון, ראש הממשלה ושר הבטחון הראשון של מדינת ישראל, בישיבת הממשלה, ביוני 1948, בתקופת ההפוגה הראשונה של מלחמת 1948, כשהנגב היה מנותק משאר חלקיה של המדינה החדשה. מהבעת דבריו אלו משתמע כי הוא מזהה כיתרון את הגדרת מדבר הנגב כשומם עבור מפעל ההתיישבות הציוני. זאת מתוך האתגר לרוח הציונית ולצורך קבלת לגיטימציה לפעילות ההתיישבות היהודית האינטנסיבית באזור, למרות הדימוי השלילי שיש למושג "שממה". בן-גוריון כבר הוזכר קודם מספר פעמים בהקשר להבניית הזהות של הנגב בתקופה זו. ברצוני לפרט יותר על יחסו לנגב, שכן מדובר בדמות הפוליטית שמזוהה יותר מכל עם רעיון ההתיישבות בנגב וכיבוש השממה. אף לפני קום המדינה הוא השמיע פעמים רבות דברים בזכות ההיאחזות היהודית בנגב, בעת שהדבר נחשב לבלתי מציאותי. הוא מזוהה כמי שדגל בפיתוח המדבר כערך עליון⁸ והעלה זאת באופן קבוע לשיח החברתי. בעיקר, הוא עודד צעירים לבוא ולהגשים

⁸ ביזמתו הוקמה אוניברסיטת באר-שבע, מדרשת בן-גוריון והכור הגרעיני בדימונה למשל.

את החזון הציוני על ידי יישוב הנגב⁹.

בשנת 1951 הוא אף פרש מהפוליטיקה והפך בעצמו לחבר בקיבוץ שדה בוקר בנגב. לאחר שנתיים הוא נקרא לשוב לפוליטיקה ואז חזר לתל אביב, אך בסוף ימיו, בשנות ה-70, חזר שוב לחיות בצריף בקיבוץ. לאחר פטירתו, אף נקבר לצד אשתו, באחוזת קבר שהוא בחר כמקום קבורה, המשקיפה על הנוף המדברי, רווי הפוטנציאל לפיתוח לפי חזונו (צחור, 2001).

בן-גוריון היה בין המנהיגים הראשונים שהחדירו למודעות הציונית את רעיון פיתוח הנגב. כבר בשנת 1918 הוא מבטא את השקפותיו בנוגע לנגב:

הגבול הדרומי של ארצנו הוא עכשיו אותו הגבול שהיה בימי שלמה: מפרץ ים-סוף בערבה או אילת העתיקה. על-ידי הים-התיכון מחוברת ארץ ישראל עם אירופה, על-ידי ים-סוף היא מחוברת אל ארץ הודו. אילת היתה שתי פעמים תחנת הצי המסחרי של העם העברי, ועד שנות המאה ה-10 היתה אילת עיר מסחר גדולה, כפי שמעיד הגיאוגרף הערבי שמש א-דין מירושלים, וסחר הנגב עבר את חוף אילת לארצות הודו. יהודים נמצאו כאן עוד בשנות המאה ה"א והי"ב, בתקופת נושאי הצלב. (בן-גוריון, 1931: מה).

בן-גוריון מתייחס למורשת ההתיישבותית מתקופת התנ"ך, ומבסס על הזכות ההיסטורית את ההצדקה ליישוב יהודי מחודש בנגב. כבר בשנים אלו גרס בן-גוריון כי המדבר והנגב צריכים להיכלל בגבולות מדינת ישראל. עמדה זו התפרסמה בספר ביידיש שכתב בן גוריון עם יצחק בן-צבי, ארץ ישראל בעבר ובהווה, שיצא לאור בארצות הברית בשנת 1918.

בשנת 1935, בעקבות סיור אל הנגב וביקור באום-רשרש, התחדדה אצל בן-גוריון תפיסה גיאופוליטית ואסטרטגית, לגבי התפקיד של אילת בהתיישבות היהודית ובמדינה היהודית העתידה לקום, כעיר נמל, למרות היותה אזור מרוחק ממרכז הארץ (אסיה, 1994). לסיכום הביקור, הוא הכין תזכיר לשופט העליון היהודי-אמריקני לואי ברנדייס, שהיה עד שנת 1921 מנהיג ההסתדרות הציונית בארצות-הברית, והמשיך להיות בעל השפעה גם לאחר פרישתו. בן-גוריון ניסה באמצעות תזכיר זה לרתום את ציוני ארצות-הברית למימוש רעיונו ליישב את אילת ולהשיג בהשפעתם את הסכמת הנציב העליון בבריטניה והממשלה הבריטית ליישוב איזור אילת ביהודים. בין היתר כותב בן-גוריון בתזכיר כך:

[...] חשיבות כלכלית ומדינית גדולה שבגדולות היא לייסד יישוב יהודי כאן, תיכף ומיד, כדי ליצור **עובדה קיימת** [ההדגשה במקור] [...] צפונית-מערבית מאילת (בתחום הבית-הלאומי) עלינו ליישב תיכף ומיד קבוצה של 50-100 חלוצים, בתורת החלוץ של צבא הכיבוש להתיישבות יהודית בנגב [...] ישוב זה, תהא לו במשך הזמן אותה חשיבות שיש לחיפה, שכן חיפה ואילת הן החוליות המחברות את אירופה ואסיה (העתק התזכיר המקורי נמצא בארכיון הציוני המרכזי -אצ"מ, S25/9945 (בן-גוריון, 1985: 4-5).

⁹ למשל בנאום המפורסם "קריירה או שליחות", שנשא בכנס התלמידים בשייך מוניס ב-10.06.1954 (בן-גוריון, 1957: 206-214).

הראייה האסטרטגית של חשיבות האחיזה הן בנמל חיפה והן בנמל אילת, יצרה גם צורך דחוף יותר לזכות באחיזה על הנגב, כדי שאילת לא תהיה מנותקת מהיישוב היהודי. בן-גוריון היה ידוע בפרגמטיזם שלו, לכן הפוטנציאל הטמון במעמדו הגיאופוליטי של הנגב, היווה מרכיב מרכזי בתפיסתו. את שטח הנגב תיאר בן גוריון כ"מעבדה ענקית", שבה יחוללו היהודים, בכוח אמונתם ובתושיותם הטכנולוגית, מהפך ויפריחו את השממה. בכך מתבטא חזונו המודרניסטי, המכפיף את המדבר והטבע, תוך ניצול משאביו, לשירות הקדמה הטכנולוגית והתעשייה המודרנית. חזון זה שולל את האוריינט, ואת מה שנחשב כנחשלות ו"שממה", שאותה מייצג המדבר, כניגוד לקדמה המערבית.

בשנות השלושים לא הצליח בן-גוריון לממש את תכניתו בנוגע לנגב, למרות שהשיג מימון של כ-20 אלף דולר מברנדייס ליישוב אילת. אך מעורבותו של בן-גוריון בפיתוח הנגב, בשנות ה-40, הייתה רבה. רעיון יישוב הנגב, כולל הערבה ועקבה, צבר תאוצה בעידודו בתום מלחמת העולם השנייה. מהלכיו הצבאיים בסוף מלחמת 1948 הוכיחו כי בן-גוריון לא ויתר על רעיון הריבונות היהודית בדרום הנגב ובמפרץ אילת. עוד טרם סיום הקרבות תבע בן גוריון להקים "היאחזויות כיבוש" בנגב המרוחק ובכך ליצור רצף טריטוריאלי עם גושי התיישבות משנות ה-40 - שלושת המצפים ו-11 הנקודות. עם תום הקרבות הוא תמך בהקמת התיישבות בנגב ועיצב דרכים לניצול היתרון האסטרטגי-כלכלי-מדיני שהיה טמון לדעתו בערבה (דרך שיווק המינרלים מים המלח) ובמפרץ אילת (נמל ישראל למזרח ולאפריקה) (פורת, 1998).

את סיכום כלל התפיסה שלו לגבי הנגב ניתן לזהות בדבריו הבאים, משנת 1955:

בכל מקום בארץ עלינו להגן על יישובים קיימים ואילו בנגב עלינו להגן על מדבר, על לא-יישוב. אולם הגנת הנגב אינה דומה להגנת חבל אחר. לא נוכל להגן עליו אם לא ניתן לו מה שאין לו - יהודים, הרבה יהודים, יהודים מצוידים גם במקלעים, מרגמות, רובים, רימונים ומכוניות משוריינות וטנקים, וגם במחרשות ובאתים ובמזמרות, כדי שיכולו להפריח כל נקודה שיש בה טיפת מים, ויוכלו לבנות ישוב ליד כל מעיין ולגדל בערבה עצים וירקות.

אם מחוז חפצנו היא אילת - והמטרה של הגנת הנגב היא אילת - עלינו להקים שורה של יישובים ממין חדש, שונים מהרגיל, שאינם כתובים "בשולחן ערוך" של אקדמיה צבאית, אלא מהווים חטיבות מעורבות של מתיישבים, לוחמים, חקלאים וחיילים.

בלי המלחמה לא נעשה התיישבות, ובלי התיישבות לא ננצח במלחמה בנגב (דוד בן-גוריון, בעיית הנגב, 10.07.1955).

ציטוט זה מתמצת את גישתו של בן-גוריון לנגב, מצד אחד כלא-מקום, "לא-יישוב", כפי שהוא קורא לכך, אך מצד שני כיעד אסטרטגי, שמצריך נוכחות רבה של אנשים שאכלסו את האזור, לצורך מימוש האפשרויות הגלומות בנמל אילת. אנשים אלו יש ליישב ביישובים "ממין חדש", אחר, ספק יישובים חקלאיים - ספק בסיסים צבאיים, כמו שראינו שאכן הוקמו בשנות ה-40. יישובים אלו נתפסו כמפריחים את הנגב "השומם" ומבצרים אותו מפני ה"סכנות" האורבות בו, כל זאת באמצעות המדע המערבי והקדמה הטכנולוגית.

דעותיו של בן-גוריון השתרשו בחברה, ואליהן נוספה מדיניות הפיתוח שבה תמך. כך השפיע בן-גוריון על המשך הבניית הזהות של הנגב כמקום "אחר" לשאר המדינה. התפיסה הציונית המודרניסטית של בן-גוריון בוטאה גם על ידי מנהיגים שהיו מקורבים אל בן-גוריון בתקופה זו. כך אנו רואים גם בתיאורו של שמעון פרס, מאותה התקופה, את היישוב היהודי במדבר, המחדש את השממה ה"אוריינטלית", כמשקף את האידיאולוגיה הציונית שרווחה בשנות ה-40:

מרחוק נראית כמצוחצחת וזוהרת באר-שבע שלאחר-הגשם — עיר ואם בשממה בדווית, מצבר מרכזי לבטלנות מזרחית..., ולידה — קסר-אל-יאהוד (מבצר היהודים — כה יקראו הערבים לנקודות העבריות) — בית-אשל המסודרת והנקייה, מבשרת חיים חדשים (פרס, 1985 [1945]: 205).

בין השורות, עולה גם בהתאמה לגישה כלפי המדבר השומם, ההתנשאות מעל הבדואים האוריינטליים, הילידים, הבטלנים. זאת לעומת החלוצים הציונים החרוצים, נציגי המערב, המודרניות והקדמה, במעלה ההיררכיה, בהתאם לתיאוריה הפוסט-קולוניאלית. אנו רואים כי התפיסה של מדבר הנגב כשממה שיש לכובשה, המנוגדת לתרבות וליישוב, הושרשה והתחזקה בתקופה זו של ראשית קום המדינה. במקביל לה, אך באופן פחות בולט, המשיכה להתקיים גם גישה רומנטית כלפי המדבר, כפי שנראה כעת.

6.4.2. הגישה הרומנטית של הפלמ"חניק/ הצבר

לֵךְ לְךָ לְמַדְבָּר,
הַדְרָכִים יִבְלִיּוּ.
לֵיל טָרֵם בָּא,
לֵךְ אַחֲרַי אֶל הַמַּדְבָּר.

שׁוּב, שׁוּב נִחְזָר,
הַצִּיָּקִים יִרְעוּ,
שֶׁמֶשׁ גְּדוּלָה שֶׁל אֹר
עוֹד תִּזְכַּח עָלֵינוּ.
[...]

אָרֶץ מְלוּחָה,
רוּחַ וְזַעַם,
הַלּוּחְמִים חֲזָרוּ
הוּ, כְּפֶעֶר.

לְמַדְבָּר -
אָרֶץ ל' אַ מִים.
הוּ, אֶתְּ, אֶדְמָתִי,
שִׁבְנוּ אֵלַיךְ!

(למדבר, חיים חפר, 1948)¹⁰

הגישה המודרניסטית והפרגמטית שביסס דוד בן-גוריון היתה שלטת בשיח הציבורי באותה תקופה, אך היו גם קולות של התפעלות מן הטבע המדברי ושל רצון להתמזג עמו, שהושמו במקום

¹⁰ בתוך: חפר, 1981

משני, כדי לא להתנגש עם התפיסה הממסדית, השוללת את השממה. תפיסת הדואליות הזאת מתקשרת להבחנה שעושה מיכאל פייגה (Feige, 2009), בין דוד בן-גוריון כמנהיג, לבין דמות הפלמ"חניק¹¹. פייגה טוען כי לנגד עיניו של בן-גוריון עמדה תמיד המטרה לכבוש את המדבר, כיוון שזיהה אותו כשממה, שהינה אתגר לרוח החלוציות הציונית. לעומת זאת, בשביל הפלמ"חניק, לטענתו, המדבר היה אזור אימונים ומרחב מחייה רב משמעות ותוכן, שאת יופיו ומעלותיו למד להעריך ולכבד. לכן, לדעת פייגה, השירים הפלמ"חניקיים שנכתבו על ידי חיים חפר, חיים גורי ואחרים באותה תקופה (כמו השיר המובא למעלה), חוגגים את סוד קסמו של הנגב. כמו כן, שיאו של מעשה ההגשמה בעבודת האדמה במדבר, על ידי נציגי ההתיישבות העובדת - הצברים, נתפס כמיזוג מוחלט, כמעט הדוניסטי, עם המדבר, על ידי היטמעות בו. מיזוג זה בא לידי ביטוי בזמר העברי באותה תקופה, כפי שמציינים זאת יפתחאל ורודד (2003), למשל בשיר של אריה יחיאלי משנת 1946 "את אדמה":

לאדמתך מקור חיים
תהי זיעתנו למטר רביבים
באפיקי הנגב¹²

אך אפשר לזהות בשני השירים, הן של חפר והן של יחיאלי שמצוטטים כאן, שגם חגיגה זו של הטבע המדברי מהולה בשאיפות היררכיות מוסוות לכיבוש. בהתמזגות ההדוניסטית המתוארת בשירו של יחיאלי, מתקיים בכל זאת מצב היררכי, שעל פיו, האדמה המדברית תלויה באדם, כשהוא מחייה אותה באמצעות זיעתו. בשירו של חפר מודגש פן הבעלות הקולקטיבית הלאומית על האדמה, שהלוחמים זוכים בה בגלל ששחררו אותה – "הלוחמים חזרו [...] הו, את, אדמתי, שבנו אליך". כלומר, גם הגישה הרומנטית יותר, שדגלה במיזוג עם הטבע, בין היתר באמצעות התיישבות חקלאית ושהייה בנוף¹³, לא היתה חפה מהמגמה הכללית – להכפיף את הטבע המדברי לצרכי האדם.

פעמים רבות השאיפה להתמזג עם הטבע המדברי העידה על פן נוסף, שעודד הממסד - לפתח יתר הזדהות עם הרעיונות הלאומיים. עוז אלמוג (1997) מתאר את היחס הרומנטי של החלוצים אל נוף הארץ בכלל, שנבע מתוך ניסיון ליצור קשר רגשי אל ה"מולדת". הוא מסביר ש"כיבוש רגשי" בצד כיבוש פיזי, מאפיין תרבויות מהגרים נוספות¹⁴. הוא אף עומד על כך שהחשיבות שניתנה ל"חינוך לאהבת הארץ" לא נבעה רק מסיבות אינטלקטואליות ומעשיות, אלא גם מסיבות אידיאולוגיות, מתוך גישה שהחיבור בין ידיעת הארץ לאהבת הארץ הוא מכשיר פדגוגי ליצירת הזדהות ושותפות במפעל החלוצי (שם: 256). לכן, נראה ששתי הגישות, הן המודרניסטית, והן הרומנטית, דרו ביחד בהשלמה, למרות השוני ביניהן¹⁵.

¹¹ חלוקה זו אומצה גם בפרקי העבודה, אם כי אין בכוונתי להגדיר שתי גישות אלו כסותרות זו את זו.
¹² מתוך: יפתחאל ורודד, 2003: 47.
¹³ ראו בספרו של עוז אלמוג, הצבר (1997), תיאור מפורט של המיסטיפיקציה של הנוף והשיבה אל הטבע כחלק מביטוי הגישה הרומנטית בציונות.
¹⁴ חלק מהפרקטיקות שביצעו המתיישבים הציונים של "כיבוש רגשי" מפורטות בפרק 3. בנוסף, ראו: יער ושביט, 2001.
¹⁵ גם עדנה גורני (2011), מזהה יחסים היררכיים בין אדם לטבע בגישה שבה נקטו ארגוני איכות הסביבה בישראל, בעשורים הראשונים לקיום המדינה. על כך עוד יורחב בהמשך, בחלק השני של העבודה.

6.4.3. ייצוג ההרואיות של ההתיישבות החלוצית בנגב בעיתונות

על מצפה רביבים נכתב בעיתונות בעשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה, כסיפור הצלחה של הקמת יישוב חקלאי - קיבוץ - בנגב. בכתבה גדולה על הקיבוץ, עשרים שנה לאחר הקמתו, מתוארות ההצלחות של היישוב. הכתבה נקראת "פרשת המים של רביבים". בפתיח של הכתבה נאמר: "הנגב לעולם נגב, היה הווה ויהיה. כל מה וכל מי שיבאו עדיו יסתגלו אליו ולא להיפך. [...]. ורביבים תוכיח" (ברקאי, 1965). אמנם מובעת ההתפכחות מהאשלייה, שניתן לשנות את המדבר, בצד תובנה שמי שמגיע למדבר, צריך להתאים את עצמו אליו ולהסתגל אליו. אך בכל זאת מתוארות הצלחות גדולות ורבות להפריח אותו, בנימה חגיגית, אופטימית והרואית.

תושבי רביבים מוצגים כאנשים מעשיים, המתמודדים עם החיים היומיומיים במדבר, בלי להתייחס למאורעות העבר. מזכיר הקיבוץ בוחר להציג בפני הכתב את הצלחותיו, ולא להתמקד בבעיית המים. המאורע החשוב לדעתו הוא שהקיבוץ ממשיך להתקיים ולגדול. עוד הצלחה שמוזכרת בכתבה היא "החקלאות, האינטנסיביות של היום לעומת המקריות הכושלת בעבר". הכתבה מפרטת את כל תחומי החקלאות המצליחים וגם מתייחסת לשגשוג המשק עצמו, כולל "בית-התרבות המפואר, השיכונים הדו-קומתיים היפים. כל הירק הזה, כל הדשאים הגדולים..." (שם). בתמונה המלווה את הכתבה (ראו שער הכתבה על קיבוץ רביבים באיור 8), שצולמה על-ידי בוריס כרמי, רואים איש שוקד על סכר באפיק נחל-רביבים ומתחת לתמונה דווקא מתואר בכל זאת סיפור המים ברביבים:

הסכר המשוכלל באפיק נחל-רביבים, שהקרן-הקיימת השקיעה בו כסף רב ואנשי המקום את חלבם ויזעם, לא זכה למלא את יעודו. המים נאגרו אמנם בימי החורף הגשומים, אך נספגו בקרקעית (שם).

הקיבוץ לשרוד וכעת הוא אפילו משגשג. אם כן, למרות הביקורת, מוצג הנרטיב של כיבוש השממה, כפתרון ראוי להערצה, שמאפשר מגורים במדבר, במסגרת חלוצית-ציונית הרואית, שהצליחה לגבור על המכשולים ולהפוך ליישוב מכובד.

בכתבה מוקדמת יותר משנות ה-50, ההתפעלות מהמצפים שהתפתחו בנגב גדולה יותר וחדורת יראה וכבוד. הכתבה פותחת בציטוט מטקס הנחת אבן הפינה לאחד משלושת המצפים, שנערך לפני עשר שנים וכדברי הכתב "ריח חזק של 'ציונות' נדף מהן", מה שמראה שמקימי המצפים נתפסו כהתגלמות החלוציות. אשתמש בציטוט שנעשה בכתבה של דבריהם של הנוכחים בטקס, כדי להראות את החשיבות הגדולה שהם הקנו למעשה התיישבותם באותה התקופה. המתיישבים משתמשים בדימויים, המעידים מתוך פאתוס, כביכול על התמזגות עם האדמה והטבע, אך שוב מדובר למעשה באקט של הכפפת הטבע לצרכי האדם:

פתח זרועות ערבותיך, מרחביך הגדולים - לצמאי-אדמה, כי היום עולים אנו אליך, לכרות ברית חיים ויצירה עמך. ---במולדת קטנה - נגב גדול. אליך יוצאת היום קבוצת בנים ובנות. אחרינו יבואו רבים -- פתחי רחמך, אדמת-הנגב. ענו שדות, העלו יבולים, עטו פרחים, התקבצו צפרי-רנן ובואו אלינו --- לא נרפה ממך, שממה מדברית לווהטת. ממעמקיך נחצוב מים, מרגביך נעלה חיים... (א.ת., 1953).

בולט מימד הטקסיות וההחלטיות של החלוצים, שבטוחים שבעקבותיהם יבואו רבים לנגב. הם מבקשים במעין טקס-פולחני-דתי-פגאני מהאדמה המדברית והטבע בכלל להתמסר לפעולת עיבוד האדמה מצדם ולהניב יבול, אך מאיימים שלא ירפו מהאדמה, אותה הם מכנים "שממה מדברית לווהטת", עד שתיכנע להם, כמאבק כוחני, ולא כאקט של חמלה ואהבה. הם מבקשים להתגבר על השממה בזכות ספק מאבק - ספק מעשה אהבים זה בינם לבין הטבע המדברי. הכתב מזהה את ההשלכות החיוביות של פעילות המצפים, 10 שנים לאחר הקמתם, כשהוא מציין כי:

במדינה ובנגב חלה תמורה כבירה, מהפיכה ששינתה הכל מקצה אל הקצה. גרעינים קטנים ודלים אלה, שהוטלו אל חולות הישימון בעצם ימי מלחמת העולם השניה, טמנו בחובם את עמדות-הכוח-לעתיד לביסוס מעמדנו בנגב. איים זעירים ובודדים אלה ואחרים שבאו בעקבותם, איי יזמה והעזה עברית בלב המדבר, חוללו נפלאות. [...] מה היו פני מדינת ישראל בלי הנגב (שם).

מודגשת מידת החשיבות של יישוב הנגב, על גודלו העצום בתוך המדינה הקטנה, והמתיישבים הראשונים מוצגים כמי שהקריבו את חיי המותרות למען המדינה, כגיבורים. ועוד אומר הכותב: "שכנים עוינים התנכלו לטאטא את הישובים היהודיים מהנגב, להשאירו מדבר שממה לפראי-אדם" (שם). כלומר, מובעת פה שוב תפיסה התואמת את תפיסת הממסד, שללא ההתיישבות היהודית בנגב, שהביאה אליו את הקדמה, הוא היה נידון להמשיך להיות שממה שמתאימה לאכלוס רק עבור הילידים במדבר, המוגדרים בסטריאוטיפיות כפראי-אדם. בנוסף, מוצג הנרטיב של כיבוש השממה וחזרה אל ארץ האבות, שהיה בשימוש נרחב באותה תקופה: "לאחר דורות רבים של ניתוק מהנגב, שוב מתנחלים בו יהודים" (שם), מתוך גישה של נתינת

לגיטימציה להתיישבות היהודית בנגב, על בסיס העבר ההיסטורי. לסיכום, מתייחס הכתב להצלחת ההתיישבות היהודית בנגב, כשהוא מונה את גידולה משלושה מצפים ל-70 יישובים. כמו כן, ניכרת בכתבה ההתפעלות מה"פסיפס המגוון של קיבוץ גלילות", שמתרחש בנגב, ובכך מובעת הזדהות עם מדיניות פיזור האוכלוסין שאליה אתייחס בפרק הבא. הכתבה מסתיימת בנימה אופטימית ש"הגרעין שהוטל לפני עשר שנים אל חולות הנגב לא אבד. הנגב פותח זרועות מרחביו. ולואי וירבו הבאים". (א.ת., 18.9.1953).

אין ספק שכתבות מסוג זה תורמות להבניית הזהות המרחבית של הנגב, כטבע פראי, המנוגד לתרבות, שרק פעולות הכנעתו וכיבושו הן שהופכות אותו לראוי להכיל בתוכו פעילות אנושית. פעולת ההתיישבות הראשונית בו נתפסת כייחודית וכמצריכה כוחות עילאיים שרק יחידי סגולה הרואים מסוגלים להם, וכך מונצח מעמדו כ"לא-מקום".

מעבר ליישובים החקלאיים מתוארים גם סוגי פיתוח אחרים בנגב באותה תקופה. בכתבה משנת 1953, ניתנת סקירה על קו התעופה שנפתח למפעלי הנגב ולאילת על ידי "תור נגב". שוב מוצג פיתוח הנגב במלוא הדרו, וגם מפעלי הנגב מתוארים כסיפורי הצלחה. בצד פיתוח זה ניכרת בכתבה ההתפעלות מיופיו של המדבר ומוצג הפוטנציאל של אילת כעיר תיירות. מתואר הסיור לנגב עבור העיתונאים כסיפור הצלחה: "ביום הראשון של הטיול חדרו העתונאים למסתרי הנגב" (חברת "תור נגב", הצופה, 6.1.1953). אם כן, אזור הנגב מתואר כאזור נסתר, מסתורי ואפוף סכנות, כמו יבשת רחוקה, כשבזכות קידום תחבורה נוחה יותר, כלומר, בזכות הקידמה, הצליחו לחשוף את מסתוריו, לחדור אל מעמקיו ולהכניע אותו. כהמשך ישיר, מתוארת גם ההתפעלות ממפעל הפוספטים במכתש הגדול, ש"כבר עובדים שם כ-150 איש (שם). מצוינת גם ההתפעלות מיופיה של העיר אילת: "אילת רבת הקסם ביפי נופה ובמכמנים ספונים וגלויים המזדקרים לעיניך בכל צעד" (שם). שוב יש פה תיאור על סף האירוטי, של עיר מדברית קטנה, שנופי הטבע נגלים ונחשפים מבעדה לתיירים, כמו במעשה פיתוי, בפני מחזריה, בהם היא תלויה - כדי שיתבוננו בה ויתפעלו מ"מכמניה". הכתב מתפעל מהתפתחות הבתים בעיר אילת ומגודל אוכלוסייתה שכבר הגיעה לכ-550 תושבים. הכתבה אף מתארת את התיירות לאזור, כשבאותו יום שעזבו העיתונאים, הגיעו תיירים מדרום אפריקה, אף הם באמצעות ההסדר של חברת הטיסה הזו, שמארגנת סיורים באותם מקומות שהעיתונאים ביקרו. כך מובע הפוטנציאל הגלום בעיר אילת, כשער נוסף למדינת ישראל, ברוח חזונו של בן-גוריון.

לסיכום של הנושא שביקשנו לבחון, בעניין שתי הגישות של תפיסת הנגב באותה תקופה, נראה כ אין בהכרח סתירה בין התפיסה המודרניסטית של בן-גוריון, לתפיסת ההיטמעות במדבר, של אלו שכבשו אותו ברגליהם וחיו בו בפועל. למעשה שתי הגישות מבטאות את ההתייחסות למדבר כ"אחר" שיש להשתלט עליו, לכובשו ולהכניעו למרותו של האדם.

אנו רואים, אם כן, שהגישה של כיבוש מדבר הנגב והבניית הנגב כמקום פראי וראוי לתירבות, ברוח מערבית, מתעצמות מתוקף הנסיבות של הכללת הנגב בגבולות מדינת ישראל והצורך האסטרטגי להגן על המרכז, שמאוכלס על ידי הרוב. גישה זו ממשיכה לשים את המדבר בדיכוטומיה הבינארית, כמקום השלילי/ האחר ליישוב ולקדמה, שיש לפתח ולמערב אותו. אנו נראה שבמצאות

שנוצרה לאחר קום המדינה, עם הגעתם של מהגרים רבים למדינה המתאוששת ממלחמה, מדבר הנגב הפך ליעד אידיאלי לשיכונם. לפי תפיסת המוסדות המיישבים וההנהגה בכלל, המהגרים החדשים היו בדיוק מה שהנגב השומם זקוק לו, והנגב השומם היה בדיוק מה שהמדינה זקוקה לו, כדי לפתור את בעיית עומס המהגרים אל המדינה בתקופה קצרה כל כך לאחר הקמתה. כך לנרטיב של כיבוש השממה התווסף הנרטיב של "פיזור האוכלוסיה" הכולל את הצורך לפרוס יישובים בנגב למען ביטחון, למען יצירת סדר בתכנון המדינה, ונתינת מענה למחסור בדיוור למהגרים הרבים. ההשפעה של הכמות הכבירה של מהגרים שהגיעו לנגב על זהותו המרחבית, כמו גם מדיניות פיתוח הנגב בכלל בעשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה, תיבחן בפרק הבא.

פרק 7: פיתוח הנגב האינטנסיבי מקום המדינה ב-1948

ועד היום

ההתיישבות היתה והינה יעד ציוני ואידיאל חלוצי עיקרי של התנועה הציונית ושל מנהיגי המדינה, כמכשיר לשליטה על שטחי הלאום¹, במיוחד באיזורי הספר (יפתחאל וקדר, 2000; שנהב, 2000). לאחר הקמת המדינה נוסדו מאות יישובים חקלאיים וכשלושים ערים ועיירות חדשות, בעיקר באזורי הספר, בעקבות יעדי הממשלה לייסד יישובים חקלאיים ברחבי הארץ ולפזר את האוכלוסייה. במיוחד לאור תמיכת דוד בן-גוריון ביישוב הנגב ופיתוחו, קלטה באר-שבע המוני עולים והפכה לבירת הנגב (כ-200 אלף תושבים כיום). כחלק ממדיניות פיזור האוכלוסין הוקמו עיירות הפיתוח ("הערים החדשות"), יישובים קהילתיים, מושבים, קיבוצים ויישובי הקבע לבדואים. כמו כן, נסללו דרכים חדשות, הוקמו מפעלי תעשייה והחקלאות התפתחה בזכות הזרמת מים מהצפון - תחילה באמצעות קו ירקון-נגב ואחר כך באמצעות המוביל הארצי של מי הירדן.

בתחילת פרק זה תתואר התפיסה של מנהיגי המדינה, ובראשם דוד בן-גוריון, בנוגע להמשך פיתוחו של הנגב בעשור הראשון לאחר הקמת המדינה. לאחר מכן, מתוך כלל הפיתוח האינטנסיבי שנעשה בנגב עד היום, נתעכב בעיקר על הקמתן של עיירות הפיתוח ויישובי הקבע לבדואים. זאת מכיוון שאופן תכנונם ויישומם הוביל לבעיות חברתיות שעוררו ביקורת ציבורית כלפי מדיניות ההתיישבות בכלל ובנגב בפרט והשפיעו על הבניית זהותו, כפי שנראה להלן.

7.1. מדיניות הממשלה לגבי פיתוח הנגב בשנים הראשונות למדינה

עם תום מלחמת 1948, ראש הממשלה, דוד בן-גוריון, ושאר הממשלה נתבעו לעצב מדיניות קרקעית-התיישבותית בנגב, כשבידי המדינה היו מאות אלפי דונם בנגב, שעל הממשלה היה לפתור את שאלת הבעלות עליהם ולקבוע את ייעודם. אל אלה התווספו גלי ההגירה הגדולה, שהיה צורך למצוא פתרונות כדי ליישבם. רעיון "פיזור האוכלוסיה" נועד לחזק את יישוב הנגב ואת אזורי הספר האחרים, ולבצר את הגבולות החדשים. בשנים הראשונות, מהגרים רבים הופנו ללא הכשרה אל יישובים חקלאיים בנגב. בראש פיתוח הנגב, ניצבה העיר אילת. דרכי התחבורה אליה שופרו והחלו העבודות לבניית הנמל, על סמך תפיסתו של בן-גוריון את תפקידה כעיר נמל, כמוצא לאפריקה ולאסיה וכעיר ייצוא התעשייה העתידה בנגב. בשנת 1951 הוחל ביישוב הערבה, כשבשנת 1952 נמנו כ-60 נקודות יישוב ששימשו בסיס לפיתוח הנגב, החקלאות והתעשייה בו.

בשנים אלה החלה המדינה גם בקידום התחום התעשייתי בנגב, בעקבות מסקנות "ועדת הנגב", משנת 1949, לנושא פיתוח הנגב. פורת (1993) מציין כי בן-גוריון, שהיה כאמור תומך נלהב ברעיון פיתוח הנגב, סבר שחשיפת הפוטנציאל התעשייתי בנגב תקדם את המדינה בשני תחומים:

¹ כמו כן, שנהב מציין כי "קרקע היא מושג מתעתע: אי אפשר לדבר על קרקע בהיבט המדיני, כבסיס להפעלת ריבונות, מבלי לראות בה גם אמצעי ייצור והון. ניתוח שאינו כורך את שני ההיבטים הללו יחד יהיה תמיד חסר" (שנהב, 2010: 116).

עצמאותה הכלכלית ופיתוח תשתית תחבורתית שתקל על פריסת ההתיישבות. כעוד בכירים ביישוב, הוא סבר, שמפעלים תעשייתיים ימשכו לנגב כוח עבודה גדול. הוא קידם את פעולת איתור המחצבים בנגב וקיומה של תעשייה כבדה בנגב. בן-גוריון אף היה בטוח שיתגלה נפט בנגב וקידם פעולות למטרה זו. השקפתו היתה כי במזרח הנגב יש להקים יישובים עירוניים שיעסקו בתעשיות הנגב וים המלח. בהשראתו קמו העיירות ירוחם, דימונה ומצפה רמון, במערך עירוני מרחבי הקולט אוכלוסייה לא חקלאית.

להלן יצוטטו חלק מדבריו של בן-גוריון בהקשר למשימת פיתוח הנגב וקריאתו לנוער להצטרף למשימה, שנכתבו במאמרו דרומה משנת 1956, המעידים על מרכזיות המגמה לפיתוח אינטנסיבי, מדעי ותעשייתי, וכן התיישבותי בנגב, במדיניות הממשלה, בתקופה שהוא כיהן בראשה:

כל אדמות הדרום ממערב לקו שביתת הנשק של מחוז חברון וכל הנגב, מבראש שבע ועד אילת, נגאלו כקניין המדינה הצעירה. הוסרו כל המכשולים החוקיים והמדיניים ליישובה של מרבית אדמת המדינה — ורוב שטחיה של ישראל המחודשת הם בדרום ובנגב. המכשול היחיד שעדיין עומד כצר להתפשטותנו ולהתיישבותנו בדרום — הוא פרי הטבע הזועם: השממה ומיעוט הגשמים. על כושרו החלוצי, עוז רוחו ויוזמתו הכובשת והיוצרת של הנוער היהודי ועל יכולתם המדעית והטכנולוגית של אנשי המדע והמחקר בישראל — להתגבר על קשיי טבע אלה, ולפתח את הדרום והנגב להתיישבות רבת-עם בנויה על מרעה, חקלאות, מלאכה, מכרות וחרושת, דיג וספנות — מתוך ניצול האפשרויות החדשות של גילויי המדע ושכלול הטכניקה בימינו. צו קיומה של מדינת ישראל, גם צו כלכלי וגם צו בטחוני, הוא להזרים מימי הארץ וגשמייה דרומה, להפנות הנוער החלוצי והעולים המתיישבים דרומה, לכוון תקציבי הפיתוח בעיקר דרומה, לעקור חלק גדול מבתי-המלאכה והחרושת ולהעבירם דרומה, להעתיק כמה ממכונני המדע והמחקר העוסקים בידיעת הארץ, מבנה קרקעה, צמחיה, מזגה וספנות אדמתה — דרומה, ולרכז מחשבת אנשי המדע והמחקר הישראליים בחקר הכוחות הגלויים והגנוזים, שבעזרתם נוכל להפירות ולהפריח אדמות הדרום והנגב. בלי יישוב הדרום והנגב לא ייתכן בטחון המדינה ולא נגיע לעצמאות כלכלית. יישוב זה לא ייתכן בלי שינוי סדרי בראשית, ואין דבר זה למעלה מיכולת המדע בימינו ומעבר ליוזמה החלוצית של צעירינו. בכוח המדע והחלוציות נעשה הפלא הזה (בן-גוריון, 1985 [1956]: 9 - 10).

מציטוט זה של דוד בן-גוריון מתקבלת השקפת עולמו, שהשפיעה על פיתוח הנגב בעשור הראשון לאחר הקמת המדינה. לפי תפיסתו, הנגב הוא משאב קרקעי פוטנציאלי להתיישבות וצמיחה חקלאית, אך יש להתגבר באמצעות טכנולוגיה ופיתוחים מדעיים על כוחות הטבע ההרסניים שבו. שוב נראית הגישה השלטת באידיאולוגיה הציונית, שמבוססת בפרגמטיות של בן-גוריון, שיש לכבוש ולשנות את הטבע המדברי של הנגב באמצעות פיתוחו מבחינה מחקרית, לצורך ניצול הפוטנציאל הגלום באוצרותיו, למען מינוף כלכלי. המינוף הכלכלי יתבצע באמצעות חקלאות ותעשייה וכן הקמת נמל באילת, תוך פיתוח העיר אילת וניצול המוצא לים האדום. את עיקר פיתוח הנגב ו"כיבוש השממה" המשיכו בן-גוריון והנהגת המדינה לייחס להתיישבות האפשרית בה, על ידי פיזור

האוכלוסייה. מבחינה זו היווה גל העלייה הגדולה הזדמנות פז ליישום מטרה בסדר גודל לאומי שכזה.

7.2. עיירות הפיתוח בנגב

הקמת המדינה איפשרה קליטת מהגרים רבים שחפצו להגיע לישראל. בעשור הראשון של המדינה, הגיעו לארץ כמיליון מהגרים, בעיקר במסגרת של "עליית הצלה" של פליטי מלחמת העולם השנייה וארצות שבהן שהו היהודים במצוקה. מדובר ב"עלייה ללא סלקציה", של מהגרים רבים חסרי מקצוע, השכלה ורכוש. רוב המהגרים בשנים אלו הגיעו מארצות צפון אפריקה ואסיה (מעיראק, מתימן, ממרוקו, מאלג'יריה, מסוריה ועוד) והיו תלויים במוסדות הלאומיים². מדינת ישראל, בראשית דרכה, בתקופה של התאוששות ממלחמה, עמדה בנוסף לכל היעדים שניצבו בפניה, בפני הצורך להעריך לקלוט מהגרים אלה. מרחביו של הנגב איפשרו היערכות לקליטתם. לכן, בשנות ה-50 הוקמו בנגב עשרות מושבים חקלאיים שבהם יושבו המהגרים הרבים שהגיעו לארץ. יחד עם זאת התגבשה התפיסה כי יישובים חקלאיים לא יהיו מסוגלים לקלוט במהירות את העלייה הגדולה. לכן החלה מגמה לבדוק את מקומן של הערים ושל התעשיות במדינה. היה זה מפנה חד במדיניות ההתיישבות הציונית שעודדה והתמקדה עד אז בהקמת יישובים חקלאיים.

עיירות הפיתוח הוקמו החל מראשית שנות החמישים, במסגרת יישום "תכנית שרון"³, לצורך קליטתם של כ-700 אלף מהגרים שהגיעו בין השנים 1948-1954, אשר הכפילו את האוכלוסייה במדינה. פירוט התכנית והשלכותיה הכרחית למען הבנת אופן ההתפתחות של עיירות הפיתוח, שנכוחות בנגב השפיעה על המשך הבניית זהותו. עקב המורשת האירופאית של מוסדות התכנון, פעמים רבות היתה חוסר התאמה של התכניות לאזור מדבר הנגב, שאקלימו ואופיו הגיאוגרפי בכלל, לא התאים ליישום תכניות כאלה. שוב, עולה הבעיה הנובעת מהשאפה לתרבת את הנוף, כך שיתאים למראה הרצוי לעיניים עם אוריינטציה מערבית.

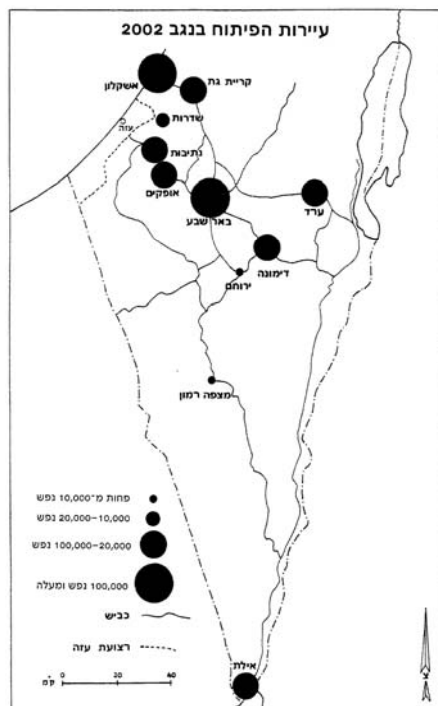
התכנית חילקה את הארץ ל-24 מחוזות תכנון הכוללים יישובים כפריים קטנים סביב מרכזים עירוניים חדשים (צמרת, חלמיש ומאיר-גליצנשטיין, 2009). מטרת התכנית המוצהרת הייתה ליצור דגם של פריסה מרחבית מאוזנת יותר מזו שהייתה בתחילת שנות החמישים, לצורך יישום היעד הלאומי-הציוני של עקרון פיזור האוכלוסין ממישור החוף לאזורי השוליים (אזורי הספר) באמצעים ממלכתיים. מטרות נלוות היו הוספת מרכזים עירוניים ל-3 הערים הגדולות והקמת מוקדי תעשייה⁴, שירותים ומנהל באזורים נרחבים בארץ.

רוב ערי הפיתוח הוקמו באזורי הגבול של ישראל. מתוך כ-30 עיירות שנוסדו בישראל, 11 הוקמו בנגב (ראו איור 9 של מפות הפיתוח בנגב בשנת 2002). בתום העשור הראשון להיווסדן

² ראו: סבירסקי, 1981; ליסק, 1999; שילר, 2002; צחור, 2007; בן-שאול, 2008; טרואן, 2009.
³ אריה שרון היה מנהל אגף התכנון בלשכת ראש הממשלה, האחראי על הכנת תכנית האב של ישראל בשנת 1950. המסמך נתן ביטוי לקשר בין התכנון ההתיישבותי-המשקי להתפתחות הכלכלית הלאומית; לאינטגרציה של המוני מהגרים מתרבויות שונות; ולתפיסה הבטחונית של ישראל, כמדינה שקיומה כרוך במאבק צבאי מתמשך (טרואן, 2009).

⁴ מומחי הכלכלה באותה תקופה ראו בתיעוש המדינה פתרון אפשרי יחידי לצורך קליטת כ-50 אלף חיילים משוחררים ועובדים, אחרי מלחמת העצמאות, יחד עם מספר רב של מהגרים (טרואן, 2009).

מנתה אוכלוסייתן כ-270 אלף איש. כיום, בכל העיירות מתגוררים כ- 20 אחוז מהאוכלוסייה הישראלית (אפרת, 1993; 2009).



איור 9. מפת עיירות הפיתוח בנגב, שנת 2002 (מתוך: אפרת, 2009: 43)

ייסודן של עיירות הפיתוח בנגב לפי שנים התחלק כך- 1949: באר שבע; 1950: אשקלון; 1951: ירוחם, שדרות, קריית-גת, מצפה רמון; 1954: אילת; 1955: דימונה, אופקים; 1956: נתיבות; 1961: ערד. יסודות לכמה ערים נמצאו קודם לכן, כמו בבאר שבע ובאשקלון, אך השנה המיוחסת לייסודן היא השנה בה הוחל בהקמתם של מפעלי שיכון ראשונים בתחומיהן. באר שבע נעזבה כמעט לחלוטין מתושביה הערביים במלחמת העצמאות, והיא יושבה מחדש באוכלוסייה יהודית, הן ברובעיה העתיקים והן בחדשים (אפרת, 2001; 2009).

7.2.1 תכנון וביצוע "הערים החדשות"

עקרונות התכנון שגובשו בשנים הראשונות לקום המדינה בידי גופים ממלכתיים ובוצעו על-ידי מתכננים ממרכז הארץ, נסמכו על רעיונות שפותחו בשנות השלושים והארבעים באירופה. "עיירת הפיתוח" היתה גרסה ישראלית של רעיון "העיר החדשה" (New Town/ Ville Nouvelle), שיושם באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה, כתגובה לבעיות חברתיות וכלכליות האופייניות לחברה התעשייתית המודרנית. הערים החדשות נועדו לייצב את האוכלוסיות הכפריות ולעצור את גידול ערי המטרופולין.

בישראל הכוונה היתה לבסס באזורי הספר אוכלוסייה של כ-25 אחוז חקלאים היושבים ביישובים כפריים ומקיימים יחסי גומלין עם ערים קטנות ובינוניות באזור. יחסי גומלין אלו כונו

"היררכיה יישובית" (מדרג יישובי) (פורת, 1998).

באר שבע נבחרה לשמש עיר המחוז והמרכז העירוני הגדול ביותר בנגב על 40 אלף התושבים שבה. נוסף להיותה מרכז ניהולי, הוצעה העיר לשמש גם כמרכז תעשייתי של הנגב. באשקלון, קריית גת ודימונה היו בין 10 אלף ל-40 אלף תושבים. בשדרות ואופקים היו בין 5,000 ל-10 אלף תושבים⁵, בנתיבות וירוחם היו בין 2,000 ל-5,000 תושבים, ובערד⁶ ומצפה רמון היו פחות מ-2,000 תושבים באותה תקופה. הציפייה היתה שעד 1985 העיירות הקטנות יכילו בין 10 אלף ל-40 אלף נפש ושבערים הגדולות יהיו מעל 100 אלף איש (ראו טבלה מספר 1).

אך היישום הישראלי היה בעייתי. בישראל הערים החדשות הוקמו זמן רב לפני התיעוש, וסיפקו פתרון מעשי לבעייה מיידית של קליטת מספר גדול של מהגרים, פליטים ברובם. בנוסף, כאמור, הן יושמו באזורי המדבר בלי להתחשב בתנאיו המיוחדים (גרדוס, 2001; טרואן, 2009).

7.2.2 בעיות ביישום "הערים החדשות"

מספר שנים לאחר יישום המערכת העירונית, התברר שמודל היררכי זה אינו מתפקד במדבר בהתאם לתוכניות. הערים החדשות לא שימשו בפועל כמרכזים עירוניים לסביבה החקלאית, שהיתה דלילה ולא התפתחה בגלל מחסור במקורות מים. גם שירותי החינוך והבריאות ניתנו בתוך היישובים הכפריים עצמם, ולא ביישוב העירוני הסמוך. לכן, במהרה הפכו ערי הפיתוח למוקדי אבטלה.

בנוסף, הארכיטקטורה שיושמה בעיירות הפיתוח, הבולטת לעין עד היום, התאפיינה בפשטות פונקציונלית. הדס שדר (2009) מתייחסת למושג "הערים החדשות" ככינוי ההולם יותר את המאפיין הארכיטקטוני של ערים אלו, כיוון שדמותן הפיזית נגזרה ישירות מהיותן חדשות ופרי יצירה ממשלתית. המטרה היתה לתכנן בתי דירות פונקציונליים וחסכוניים. לכן, אין זה מפתיע שדמותן של השכונות החדשות - ה"שיכונים" - בשנות החמישים והשישים בארץ עגומה למדי. מדובר בשיכונים משועתקים, הן בצפון הארץ והן בדרומה, של בתים טוריים ארוכים בני שלוש וארבע קומות שפוזרו על פני השטח, כמעט ללא רגישות ייחודית לאקלים, לנוף או לטופוגרפיה. כך תרמו התכנון והבנייה לתחושת הניכור של התושבים כלפי מקום מגוריהם. (ראו תמונה של טורי הבניינים – ה"שיכונים", במצפה רמון, באיור 10).

⁵ ביישוב עירוני-כפרי בגודל זה בלטו המאפיינים: אוכלוסיית יעד קטנה, בניה חד-קומתית של בתים בצפיפות נמוכה, הקצאת קרקע חקלאית סמוך לבתים למשקי עזר והישענות על תעסוקה חקלאית עונתית חלקית (אפרת, 2009).

⁶ ערד שונה מיתר העיירות, כשהמערך הפיסי וההרכב הדמוגרפי שלה נחשבים מוצלחים יותר, כיוון שנבנתה באמצע שנות השישים, לאחר שהמתכננים הפיקו מסקנות מהניסיונות הקודמים. היא נבנתה בצפיפות מגורים גבוהה יחסית, במטרה לעצב עיירה מגובשת, המשרה תחושה עירונית מיידית. הבנייה נעשתה מתוך יתר רגישות לאקלים המדברי, כשלבתיים תוכננו חצרות פנימיות מוצלות והגנה מפני רוחות ואבק מדברי. הניסיון לימד ששיעור הוותיקים בעיירה הינו גורם חשוב לביסוסה ולכן ננקטה בה מדיניות של יצירת גרעין ראשוני של תושבים ישראלים ותיקים (אפרת, 2009).



איור 10. מצפה רמון, צילום משנת 1963 (מתוך: צמרת, חלמיש, מאיר-גליצנשטיין, 2009: 125).

מעבר לתחושת הניכור שחשו התושבים, המראה העלוב של הבניינים, הנראים כמו קופסות בטון, תרם אף הוא לתדמית השלילית לגביהן בציבור, שנשארה עד היום, לנוכח מראן המוזנח, שלא התחדש ברוב המקרים עם השנים.⁷ לבעיית הביצוע של התכנון מתייחס גם אילן טרואן:

על גבי תרשימי הבנייה וממרומי שולחן הארכיטקט נראו העיירות אסתטיות ואטרקטיביות, אך המציאות הייתה שונה. שנים רבות עברו עד שהיו בהן עצים, פארקים, גינות ציבוריות ופרטיות, פיסול סביבתי ומכלולים דומים לשיפור פני העיר האופייניים לערים אסתטיות ומושכות. הן היו מקומות קשים-ולעתים קרובות גם מכוערים- לחיות בהם (טרואן, 2009: 27).

על כך ניתן להוסיף, שברבות מעיירות אלו לא קיימים מרחבים ציבוריים אטרקטיביים במיוחד גם כיום, עקב בעיות תקציביות של העיירות עצמן שאמורות לפתח את המרחב הציבורי, והן כתוצאה מהזנחה.⁸

7.2.3. רעיון "עיר הגנים" ויישומו בערי הפיתוח

עוד רעיון שיובא מאירופה הוא רעיון "עיר הגנים". מדובר ברעיון לתכנון הפנימי של הערים החדשות. אירופה שלאחר המהפכה התעשייתית חיפשה רעיון אוטופי, שבו יבוא לידי ביטוי שילוב של יתרונות הכפר עם יתרונות העיר. הכוונה לעיר המחולקת לשכונות, כשכל שכונה היתה אמורה להיות מופרדת מהאחרות על ידי רצועת ירק רחבה, בה אמור להיווצר הווי חברתי ותרבותי (גרדוס, 2001).

רעיון עיר הגנים יושם ברבות מערי הפיתוח בישראל, שנבנו בראשית שנות ה-50. באר שבע

⁷ להמחשת התדמית הזו בקרב הציבור, ראו פרק 12 על מקרה המבחן, של העיירה מצפה רמון. בנושא הזנחת פיתוח המרחב הציבורי ביישוב, ראו פרק 12 על מצפה רמון.

הפכה לעיר המרכזית בה התבטא מודל זה. עד היום קיימת בה חלוקה לשכונות א', ב', ג' ו-ד', שהוקמו בראשית שנות ה-50, צפונית לעיר העתיקה אשר נחשבה מיושנת, ועל אלו נוספו עוד שכונות עם השנים. אך רק בתחילת שנות ה-60 הבינו המתכננים שרעיון "עיר הגנים" אינו מתאים לאזור מדברי, ללא מקורות מים. רצועות הירק לא צמחו ואת מקומן תפסו רצועות מדבר בלב העיר. כמו כן, הוצאות אחזקת התשתיות בעיר היו גדולות, בגלל הפריסה הגדולה של השכונות על שטחים נרחבים. בעיה נוספת היתה שמרחקי ההליכה משכונה לשכונה ולמרכז העיר היו גדולים מדי, בעיקר בחום הכבד ששורר בקיץ. (ראו תמונה של באר שבע בראשיתה, על המרווחים בין הבתים, באיור 11).



איור 11. באר שבע, שנות ה-1950 (מתוך: צמרת, חלמיש, מאיר-גליצנשטיין, 2009: 28).

בשל הליקויים שהתגלו בביצוע התכנון הראשוני המפוזר של רעיון "עיר הגנים", החל תכנון מחדש של העיר באמצע שנות החמישים. הוחלט לצופף יותר את העיר ולמלא את השטחים הפתוחים שבין השכונות בבתי מגורים חדשים ובמוסדות ציבור. השטחים הציבוריים צומצמו ומשקי העזר שליד בתי העיירה בוטלו. יישום התכנית החל בשנות השבעים ונמשך עד היום (גרדוס, 2001; אפרת, 2009).

7.2.4. התפתחות העיר באר שבע כבירת הנגב

באר שבע היתה לעיר מתחדשת זמן קצר לאחר תום המלחמה. בשנת 1950, שנתיים לאחר קום המדינה, כבר ישבו בה 14 אלף איש. היו תקופות שבהן הגיעו לעיר 1,000 מהגרים מדי חודש. בתוך 20 שנה צמחה העיר מעבר לתחזיות של 50 אלף איש והייתה למרכז עירוני המונה כ-100 אלף איש. בעיר, הממוקמת במרחק כ-130 קילומטר מתל אביב, היה צורך ביצירת שירותים מקומיים רבים, כולל שירותי ממשל, מסחר ורפואה. באר שבע, שהיתה אמורה להיות מרכז תעשייתי, הפכה

לעיר שירותים טיפוסית עם בית חולים מרכזי, אוניברסיטה ומכללות, משרדי ממשלה מחוזיים, מתקני תרבות אזוריים ועוד. בסוף שנות השמונים גדלה העיר למרכז עירוני של 120 אלף איש, בניגוד לתיכון, כשלמרות ראייתה כבירת הנגב, היתה מיועדת להישאר עיר קטנה יותר. במקום מדרג של יישובים עירוניים, נוצרה "עיר אזורית" עם מתחם תעסוקה אחד (גרדוס, 2001; אפרת, 2009; טרואן, 2009). כלומר, ניתן לראות שבין התכניות לרמת הביצוע, חלו שינויים רבים, שגרמו לכך שהתכניות לא השיגו את יעדיהם, דבר שפגע בתושבים והשפיע על הדימוי של ערי הנגב בחברה הישראלית, כפי שעוד נתייחס לכך בהמשך. השפעה נוספת על הדימוי של עירות הנגב היתה להחלטה להופכן למוקדי תיעוש.

7.2.5. תיעוש עירות הפיתוח

בתחילת שנות השישים, כאשר התברר שהחקלאות אינה יכולה להוות תשתית כלכלית לערי הפיתוח, חל שינוי בתפיסה התכנונית. הוחלט לתעש את ערי הפיתוח בתעשיות עתירות עבודה ודלות הכנסה, בעיקר מפעלי טקסטיל והלבשה, בדומה לתהליכים שהתרחשו באותה תקופה בארצות העולם השלישי שזכו לעצמאות. כך הפכו כמעט כל הערים החדשות בזמן קצר לערי תעשייה (גרדוס, 2001; צחור, 2007).

הממשלות נעזרו בחוק עידוד השקעות הון, משנת 1950, כדי ליישם את מדיניות התיעוש באזורי הפיתוח. החוק נועד בין היתר למטרות עידוד פעילות כלכלית באזורי פיתוח, כאשר במסגרתו ניתנו תמריצים לעסקים המוקמים באיזורים אלה (שוורץ, 2009). אך גם בנושא יישום תיעוש הנגב התעוררו בעיות כבר בראשית הדרך. המפעלים אמנם נתפסו כתרומה הרואית למאמצי הכיבוש הלאומיים, אך תושבי עירות הפיתוח שימשו בהם כוח עבודה זול (יפתחאל וצפדיה, 2008). בנוסף, אמנם הקמת תעשיות עתירות עבודה ידנית, כגון טקסטיל ועיבוד מזון, הקלה על בעיית האבטלה בעירות הפיתוח, אך בסוף שנות השישים מצאו עצמם תושבי ערים אלו בקשיים כלכליים וחברתיים, כשבמרכז הארץ עברו לשלב מתקדם יותר של תיעוש (טרואן, 2009). כך התעצם הדימוי של הנגב כאזור נחשל ו"לא-מפותח", וגם עליבות המראה החיצוני של עירות הפיתוח ושל הנגב בכלל התגברה, עקב התוספת הניכרת של בנייני מפעלים וחרושת.

7.2.6. יישום מדיניות יישוב המהגרים בנגב "מהאונייה לכפר"

יש לנו נגב בארץ, והוא ארץ אחרת, אבל יש לנו גם נגב בעם, והוא עם אחר. אנחנו, אוהבי השיר וכותבי השיר וקוראיו, האמונים על תפנוקי דקות-הביטוי ועידוני התרבות היפה - עשינו לנו את המלאכה קלה: שלחנו את נגב העם שיגאל את נגב הארץ (משה שמיר, איך נושקים אנחנו, 1960)

המדיניות הבעייתית כלפי המתישבים שהופנו אל עירות הפיתוח, השפיעה על הבניית הזהות המרחבית של הנגב. קיימת מחלוקת לגבי המניעים להיווצרות ההפרדה המרחבית בין עולים

מארצות ערב, צפון אפריקה ואסיה, המכונים "מזרחיים", שהופנו לספר, ובעיקר למדבר הנגב, לבין ה"אשכנזים", הצברים, יוצאי מרכז ומערב אירופה, והארצות ה"מערביות" בכלל, המאכלסים את מרכז הארץ בעיקר. כיום חוקרים רבים טוענים כי היתה בכך מדיניות מכוונת של הדרת "האחר" המזרחי.⁹ הציטוט שבפתיחת פרק זה של הסופר משה שמיר, מתאר את השיח הציבורי בנושא בעיתונות כבר בתקופה מוקדמת בהיסטוריה של המדינה ואת תחושות אי-הנוחות בנוגע לאפלייה אפשרית, שהיו קיימות בציבור¹⁰. הטענות כלפי מדיניות זו יסקרו בהמשך, אך ראשית תוצג הגישה הממסדית המסבירה מדיניות זו באמצעים "אובייקטיביים", למרות שאי אפשר שלא להבחין בנטייה להתנשאות ולהתבדלות כלפי אוכלוסיית המהגרים "המזרחיים".

על פי הגישה הממסדית, המתכננים פעלו בהתאם לאידיאולוגיה הציונית אשר הציבה את צרכי הכלל בעדיפות עליונה, גם בנוגע לקביעת מקום ההתיישבות של הפרט, כפי שהיה נהוג עוד מימי המושבות החקלאיות הראשונות. מנהיגי המדינה הניחו, שיישום שיטת שוק חופשי תביא לכך שמהגרים רבים יעדיפו להתיישב באזורים העירוניים, המבוססים, ולא באזורי הספר השוליים. זאת כיוון שמעטים המהגרים בעלי מניעים אידיאולוגיים, משאבים כספיים וכישורים הנדרשים כדי להתיישב מרצון בסמוך לגבולות ישראל. הכוונת המהגרים לערים החדשות היתה להערכתם הדרך האפשרית היחידה להביא אוכלוסיות גדולות לאזורים מרוחקים ומיושבים בדלילות (טרואן, 2009).

הקמתן של עיירות הפיתוח כללה הפניה מצד המדינה של מהגרים חדשים שהיו נתונים לחסדי המדינה הקולטת, אל העיירות, בלי שהיו מעוניינים בכך. כדי למנוע את נשירתם של העולים בתחנות מעבר שונות, הוחלט שהעולים יגיעו ביום עלייתם לישראל היישר אל יעד הסופי בעיירת הפיתוח או במושב במדבר הנגב. שיטת קליטה זו כונתה "מהאונייה לכפר" והחלה להתבצע בשנת 1954. בתחילה הופנו מרבית העולים אל היישובים החקלאיים, מושבי העולים, ורק עולים שלא התאימו לחקלאות הופנו אל "אזורי הפיתוח". בין שנת 1954 לשנת 1956 עלו לארץ יותר מ-100 אלף עולים, כשמעל שלושה רבעים מהעולים באותן שנים, וכמעט כל העולים מתוניסיה וממרוקו, כ-90 אלף, נשלחו לעיירות פיתוח ולמושבי עולים בשיטה זו (פיקאר, 2009).

גיורא יוספטל, ששימש כראש מחלקת הקליטה בהנהלת הסוכנות היהודית, בתקופת העלייה הגדולה, תיאר את הצלחת התהליך ביישום מדיניות הקליטה החדשה בפני חברי מליאת הנהלת הסוכנות:

"הוא עולה על אניה, בה נעשה מיון ונותנים לו פתק, והוא יורד מן האניה ומחכה לו אוטובוס ונותנים לו כל מיני פתקים. הוא אינו יכול לברוח מן המנגנון האדמיניסטרטיבי של פתקים והוראות ופגישות מיון. וביום אחד הוא מוצא בית, רהיטים וכלי בישול. והארגון הזה מביא לכך [...] שאחרי כמה חודשים האיש שואל: איך באתי למדבר הזה. אין להם מושג מה עשו איתם."¹¹

⁹ ראו: יפתחאל וצפדיה, 1999; יפתחאל וקדר, 2000; רבינוביץ, 2000; חננאל, 2009.
¹⁰ בכתבה שהתפרסמה במעריב, מתאר הסופר ביקור שלו באחת העיירות, בתור מרצה באירוע תרבות, ואת קורות המפגש הטעון שלו עם "בני התשחורת" המקומיים, כפי שהוא מכנה את ה"מזרחיים", בהתאם לביטוי שהיה מקובל אז.

¹¹ פרוטוקול הנהלת הסוכנות, 18.1.1955, הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ), s100/98 (מצוטט אצל פיקאר, 2009: 200). עדותו של יוספטל המרמזת על הדרך המניפולטיבית שבה נשלחו המהגרים לעיירות הפיתוח, מחזקת את העדויות

תיאור זה מחזק את הטענה כי למרות שמדיניות חלוקת הקרקעות מושפעת מאידיאולוגיה פוליטית-לאומית, באמצעות שימוש בארגון בירוקרטי לניהול חלוקת הקרקעות, מנסה המדינה להקנות לפעילות זו אובייקטיביות (שנהב, 1996). נראה כי השימוש במנגנון הבירוקרטי מהווה כלי להפעלת יחסי כוח מצד השלטון כלפי המהגרים. כך מתגלה רשת יחסי הכוח, הקושרת את המתיישבים החדשים לגופים הממסדיים - בעלי הקרקע, השולטים במנגנון הבירוקרטי¹². יחד עם זאת, מבחינת המדינה, השימוש במנגנוני בירוקרטיה והפעלת כוח הינם לטובת המדינה ואזרחיה, כשלמרות שהתכנית "מהאנייה לכפר" כללה הפנייה כוחנית של מהגרים אל אזורי התיישבות מסויימים, שירתה זו מטרות חיוביות, לטענת הממסד.

7.2.7. ייצוג העלייה הגדולה והנגב בשיח הציבורי מיד לאחר הקמת העיירות

מנקודת מבטה של מדיניות פיזור האוכלוסייה, הפניית העולים במסגרת התכנית "מהאנייה לכפר" זכתה להצלחה רבה יותר מנסיגות קודמים ליישוב את עיירות הפיתוח. ואכן, בתקופת הקמתן של עיירות הפיתוח בשנות החמישים היתה נטייה מצד השלטונות להדגיש את חשיבותן ולהתפעל מהצלחתן. בהתאם לכך, פיקאר (2009) טוען שצריך להיזהר מאנאכרוניזם בייחוס לקובעי המדיניות בשנות החמישים את מערכת הערכים והנורמות שהתפתחה מאוחר יותר, בנוגע להדרה מכוונת ודחיקת אוכלוסיות לשולי החברה על ידי הקשיית הניעות החברתית והרחקה ממוקדי קבלת החלטות. רבים ממעצבי המדיניות התרשמו מהצלחת שליחתם של יהודי מרוקו ותוניסיה ליישוב הספר, אם כי לעתים היתה זו רטוריקה, שלא ברור אם קובעי המדיניות אכן האמינו בה. יחד עם זאת, אין ספק כי בעשור הראשון של המדינה היה למגורים בספר ערך חברתי חשוב. להתיישבות באזורי הספר נלוותה יוקרה רבה, בעוד המגורים באזור מרכז הארץ ובערים הגדולות נתפסו באופן שלילי. ההליכה לספר היתה הגשמת המעשה הציוני, וסיפקה למגשימיה הילה של חלוציות (צחור, 2001). פיקאר (2009) מצטט שוב מהסיכום של מחלקת הקליטה בסוכנות היהודית, כדי להראות את היוקרה לה זכו העולים מצפון אפריקה אשר התיישבו בנגב:

עליית השבט הצפון אפריקאי לישראל הביאה ברכה רבה לארץ ולפיתוחה [...] והרי היו אלה אותם יהודים שבשנות העלייה ההמונית ורק לפני שנים מספר הוצאה דיבתם רעה, והם עוררו רתיעה ופחד בישוב ואף עובדי הקליטה לא היו נקיים מהרגשות וחשדות מסויימים כלפיהם. הודות לעלייה זו גדלה האוכלוסייה בארץ והתפשטה על פני אזורים ריקים שלא היו בהם קודם יהודים. הנגב היה לאזור יהודי במידה רבה. צפיפות האוכלוסין היהודיים בגבולות הארץ גדלה והתפתחה. (הסוכנות היהודית לארץ-ישראל, 11 שנות קליטה, מחלקת הקליטה, תל אביב 1959, עמ' 139; מצוטט אצל פיקאר, 2009: 208).

המאחרות מטעם העולים עצמם, שחוו את תהליך שליחתם לעיירת הפיתוח כתהליך של הסתרה והונאה, שהסתיים באכזבה מגילוי עיירת היעד כמקום שומם ומרוחק (פיקאר, שם).
¹² ובר טוען כי בירוקרטיה היא מכשיר-כוח בידי מי שחולש על המנגנון הבירוקרטי (ובר, 1979).

נראה כי מטרת יישוב הנגב על ידי יהודים והפיכתו ל"איזור יהודי", נתפסת כמטרה מקודשת, אשר מעניקה למגשימיה יוקרה והערכה. יחד עם זאת, הציטוט גם מראה את ההזרה שנעשתה כלפי המהגרים מצפון אפריקה שמכונים כאן "שבט", מתוך נימה מתנשאת, שמזהה אותם כ"שבט פרימיטיבי", על החשש מה"אחר" והסטריאוטיפים. משתמע מתוך הציטוט שהכותב "הופתע" לטובה מתרומתה של אוכלוסייה זו למטרה החשובה של כיבוש השממה.

בהתאם לגילוי גישה מתנשאת זו מצד הממסד, יש לציין כי חוקרים עכשוויים של עיירות הפיתוח¹³, מוצאים, כי כבר תכנית שרון (וכמובן גם התוכניות והפרקטיקות שלאחר מכן), משקפת ראייה אירופוצנטרית, ששמה במרכז את התרבות והידע האירופאיים, ומתעלמת מהתפתחויות שונות שהתרחשו במקומות אחרים בעולם. הטענה היא, שהתכנית ניסתה לתת מענה לשינוי הצפוי בהרכב האוכלוסייה במדינה בעקבות העלייה הגדולה, מאוכלוסייה המורכבת מאשכנזים, לאוכלוסייה מעורבת של אשכנזים ומזרחים. חננאל (2009), למשל, מזהה בתכנית ביטויים של חשש שגל העלייה החדש, שהיה שונה בהרכבו התרבותי והחברתי מהרכב האוכלוסייה בארץ, יפר את "האיזון" אליו הצליח להגיע היישוב היהודי בארץ ישראל. עוד היא טוענת שמטרת התכנית היתה ליצור תנאים פסיים, חברתיים וכלכליים נוחים ומעודדים לזירוז תהליך הטמיעה של המהגרים ולהפיכתם ל"מודרנים", במונחי מנסחי המדיניות.

החוקרים המבקרים את מדיניות פיזור האוכלוסין כנובעת מאירופוצנטריות טוענים כי כיוון שהיה חשש שהציבור הגדול שיגיע יהיה שונה מנטלית ותרבותית מרוב הקהילה המקומית והיה קיים פוטנציאל שהמשטר יתערער, נקט הממשל במדיניות של הדרה מרחבית ומוסדית ויצר אפליה בהקצאת הקרקעות הלאומיות¹⁴. חננאל (שם) קובעת שגם ללא קבלת הביקורת בדבר תכנית מגמתית להרחקת האוכלוסייה ה"בעייתית" מהמרכז, התוכנית מהווה דוגמה למדיניות שלא עמדה בעקרונות הצדק החלוקתי.

דואליות זו בראיית יישוב המהגרים בעיירות הפיתוח המבודדות בנגב, כמעשה התואם את ערכי הצינונות של יישוב הספר, אך גם כמעשה שנובע מהתנשאות כלפי המהגרים בתקופת העלייה הגדולה, באה לידי ביטוי גם בסיפורים מן התקופה, של "הספרות המגוייסת"¹⁵, שמחבריהם מזוהים עם האידיאלוגיה הצינונית. מסיפורים אלה עולה כי למרות הקשיים של המהגרים להסתגל, בסופו של דבר הם מוצאים במקום החדש אפשרויות לתנאי חיים נעלים יותר ממה שהורגלו אליהם בעבר, ונענים ברצון לעיצוב המחודש שהממסד מעניק להם כחלוצים יצרנים התורמים לפיתוח האזור. כך,

¹³ ראו: יפתחאל וצפדיה, 1999; צפדיה, 2006; חננאל, 2009.

¹⁴ ראו: יפתחאל וקדר, 2000; רבינוביץ, 2000.

¹⁵ אנו רואים כי הספרות והן ביטויי תרבות אחרים בתקופת העשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה היו מזוהים עם האידיאלוגיה ההגמונית וחיזקו את האידיאלוגיה הזו באמצעות הדימויים שהשתמשו בהם. למשל, יפתחאל ורודד עומדים על כך, כי "במקביל ויחד עם המנגנון הפוליטי, התמסד מנגנון תרבותי של 'ספרות ממופלט', שהתגייסה ביתר שאת למען הבניתם של המיתוסים העוסקים במאבק על המולדת והתיישבות בה כמעשים הלגיטימיים, הצודקים והמוסריים, העומדים בראש סדר העדיפויות הלאומי" (יפתחאל ורודד, 2003: 44).

למשל בסיפור "עולים במעברת תל-ירוחם" מאת אליהו סלע¹⁶. יש לציין שלעירות הפיתוח הגיעו גם מהגרים מארצות אירופה המזרחית¹⁷, כמו שמתואר בסיפור זה, אך גם הם תוּגו כ"אחרים", המייצגים את הגלות, אשר יש לעצבם מחדש.

הסיפור מתאר את קורותיו של משה, בחור צעיר שהגיע עם משפחתו לעיירת הפיתוח ירוחם, כשעוד היתה מעברה, ישר מהאניה. מתוארים ההרהורים הפוקדים אותו בנוגע למצב החדש בחייו לנוכח הגירתו, כשלמרות ההלם מהמצב זה, הוא מכיר תודה על כך כי עכשיו הוא חופשי בארץ משלו, נטול אותו פחד תמידי מהתעללות בו בעקבות דתו. משה ואביו מגויסים מיד לעבודה בכריית ברזל במכתש. המספר מתאר כיצד הם נשבים ביופיו של המדבר ושמחים בחלקם לגור במקום שממזג את הקרבה לטבע ואת היצרנות מהפקת משאבים מאוצרותיו על ידי הכרייה:

ולמטה- משתרע המכתש בכל הודו והדרו. רגע הוכו האב ובנו בתדהמה ואחר בחנו בעין חדה את הצבעים והגוונים, שנתגלו לעיניהם ברדתם בדרך המתפתלת בסיבובים יפים במורד לתוך המכתש עצמו. [...] את הצורות חצבו ופיסלו אמני-הטבע הכבירים- הסופות והגשמים. [...] המראה הנהדר הזה שבה את לב משה כליל.

- אתם רואים את השחור ההוא שם למטה? - זהו הברזל- אמר מישהו לעבר החדשים והראה באצבעו.

- מלבד ברזל יש כאן עוד חמרים רבים [...]

- [...] בעתיד יבנו כאן בתי-חרושת, פועלים רבים ירדו למדבר זה והסביבה תשגשג. (סלע, 1953: 229-230).

תיאור מראות הטבע המשתלב בתיאור הכיבוש של הטבע, כמו שני צדדים של אותו מטבע, מבליטים את גישת "כיבוש המדבר" בצד היקסמות מפראיותו. גישה זו תואמת את הלך הרוח של חזון הנגב של בן-גוריון, על הגשמת הרוח החלוצית באמצעות הפרחת המדבר, תוך כדי היטמעות בנופיו. בסוף הסיפור כבר ברור שהמהגר נמצא בתהליך של מטאמורפוזת, של השלת הגלות והפיכה לחלוץ, במקביל למדבר עצמו המשתנה והופך לירוק/ מערבי יותר:

מרחוק נראתה המעברה גדולה ורחבה יותר. ההרים שמסביב נראו ירקרקים יותר וכלניות אדומות כדם

¹⁶ אליהו סלע הינו ניצול שואה, יליד רומניה (נולד בשנת 1930), שהגיע בעצמו לארץ ישראל כפליט בשנת 1947. לאחר שעבר הכשרה בהוראה, גויס לשמש כמחנך במעברת תל-ירוחם בין השנים 1952-1953. לפי עדותו, רצה להשתכן ביישוב לאחר שהחלו לבנות דירות קבע, אך לא קיבל אישור כיוון שלא הוגדר כבר כעולה חדש ולכן עבר להתגורר בגליל התחתון. (הנתונים לקוחים מתוך כתבה במדור מעורבות activism באתר האינטרנט של *ידיעות אחרונות* – y-net, בה אליהו סלע (ד"ר אליהו סלע-סלדינגר) מספר על פעילותו החברתית, (סלע-סלדינגר, 2008).

¹⁷ במחצית השנייה של שנות החמישים, עקב נסיבות פוליטיות שונות, התחדשה העלייה משלוש מדינות במזרח אירופה: מהונגריה, מפולין ומרומניה. שיעור הפנייתם של עולים אלו לעירות הפיתוח היה נמוך עקב נסיגה באותה תקופה ממדיניות פיזור האוכלוסין. פיקאר (2009) נותן סימוכין לכך שהסיבה לאי החלת המדיניות של יישוב עיירות הפיתוח על עולים אלה נבעה מכך שהם נתפסו "נעלים" יותר, קרובים יותר בתרבותם למקבלי ההחלטות ה"מערביים" ואף עם קשרים לבעלי עמדות בקרב מקבלי ההחלטות, וביניהם אקדמאים, שלא יהיו מוכנים לגור בפחונים לצד עולים ממדינות צפון אפריקה. נוצר חשש ממתחוות חברתית ובין-עדתית ומגל ירידה מהארץ של עולי מזרח אירופה. פיקאר מסתמך על סיכום של נתוני קליטת העלייה ופיזור בין השנים 1956 עד 1959, שנערך על ידי מחלקת הקליטה של הסוכנות היהודית בשנת 1959 ומצביע על כך, שלעיירות פיתוח נשלחו 67 אחוזים מעולי צפון אפריקה, 55 אחוזים מעולי מצרים, 46 אחוזים מעולי רומניה, 37 אחוזים מעולי פולין ו-30 אחוזים מעולי הונגריה. בנוסף, מקרב עולי מזרח אירופה שהופנו לעיירות הפיתוח היה שיעור גדול של עזיבה ולעתים קיבלו העוזבים עזרה מהסוכנות היהודית לשיכון במרכז הארץ.

ופרחים אחרים נראו מבצבצים ומכסים את האדמה הצחיחה והקשה. [...] משהו חדש תסס בו והוא לא ידע את נפשו. כאילו היה לאחר. הנוף לכדו, כבשו עד תום. (שם: 231).

תוצאה זו של שינוי הן במהגר והן בנוף המדברי משקפת את שאיפת הממסד הציוני באותה תקופה, שהמהגרים ישתנו וישילו מעליהם את סממני הגלות כתוצאה מהמפגש עם החלוציות והציונות. מדיניות זו כונתה "כור ההיתוך". המהגרים אשר הגיעו לעיירות הפיתוח חוו אמנם קשיי מחייה, אך בו בזמן הזדהו עם מטרות הפרוייקט הלאומי המיישב, אשר בעקבותיו נקלעו רובם לשולי החברה היהודית בישראל (יפתחאל וצפדיה, 2008). בסופו של דבר, לא נוצרה זהות חדשה ישראלית הממזגת מאפיינים של כל העדות. המהגרים אשר תוייגו כמזרחים "אחרים", היוו תמונת מראה לדמות הצבר הישראלי אשר השתרשה בישראל, והיה עליהם להשתנות ולהיטמע בדמותו של הצבר כדי להשתלב בחברה. כך, המהגר המשיך להיות מתויג כ"אחר", המודר לאזור שולי ו"לא-מפותח", אשר נדרש לפתחו, לתרבתו ולמערבו, כמו את המהגר עצמו.

אמנם ההליכה לספר היתה הגשמת המעשה הציוני, אך אתוס זה הלך ונשחק וכן תושבי עיירות הפיתוח לא זכו לכבוד הנובע ממנו מכיוון שהם נתפסו כמי שהגיעו לספר בעל כורחם. כבר באותה תקופה היה ידוע שהמהגרים לא מעוניינים לסבול בתנאים הקשים בספר, ועולים מועדפים זכו לפטור מפיזור האוכלוסייה¹⁸ (פיקאר, 2009).

7.2.8. מצבם החברתי-כלכלי של תושבי עיירות הפיתוח

מעבר לדימוי השלילי של ספר המדבר כמקום קשה למחייה ומרוחק מן המרכז, ניכרו בעיות שהתעוררו לאחר הקמת העיירות והיקשו על התאקלמותם של המהגרים למקומות המגורים החדשים. הבעיות התעוררו כיוון שמשתינים, המיוחדים למגורים באזורי ספר, לא נלקחו בחשבון בזמן ההקמה. כמו כן, הועדפו פעמים רבות הפתרונות המהירים ביותר לצורך התמודדות עם גלי ההגירה הגדולים, גם אם אלו לא היו הפתרונות האיכותיים ביותר.

בעיה עיקרית נבעה מכך, שמצב הכלכלה בישראל לא איפשר השקעה מספקת בעיירות עבור פיתוח תעשייה, רמת בינוי נאותה והכוננת כוח עבודה מיומן. כמו כן, העדר תיאום ושילוב בין מערכות הדיור, התשתית ההנדסית, השירותים הקהילתיים ומקורות התעסוקה מנע התפתחות סדירה של עיירות הפיתוח. כך, למשל, התגוררו התושבים בבתים מוכנים ללא רחובות סלולים וללא מקורות תעסוקה. (ראו איור 12 של גן ילדים בצרף, ברחוב לא סלול בעיירה קריית מלאכי).

¹⁸ לאחר שהעולים הגיעו למושבים או לעיירות, החלו רבים מהם להבין את המצוקה אליה נקלעו ואת שוליות מקום מגוריהם החדש במדינה. רובם לא היו מעוניינים להמשיך ולהתגורר במקומות אלו. אך תלותם של העולים בקבלת דיור מהמדינה ומהסוכנות היהודית, לא איפשרה לעולים רבים לעזוב את המושבים והעיירות בשנים הראשונות. תחושת המרמור בקרב העולים היתה ועודנה כה חזקה, עד כי אף בשנות התשעים, רבים מתושבי עיירות הפיתוח דיווחו שהם עדיין מצטערים על כך שהביאו אותם לגור שם (פיקאר, 2009).



איור 12. ילדים בגן ילדים בקריית מלאכי, 1965 (מתוך: צמרת, חלמיש, מאיר-גליצנשטיין, 2009: 29).

בנוסף, שלא בהתאם לתכנון, העיירות לא התפתחו למרכזים של ייצור חקלאי, משום שהקיבוצים והמושבים סביבן החזיקו במרבית האדמות באזור. הן אף לא הפכו כמתוכנן למרכזי שיווק, תעשייה וארגון לישובי הסביבה, כיוון שהתפתחותן היתה איטית ותשתיתן לקויה וגם משום שהקיבוצים והמושבים סביבן השתמשו בארגוני קניות משלהם ולא נזקקו כמעט לעיירות. ריחוקן מהמרכז, קשיי התחבורה והיעדר מדיניות פיתוח נאותה של הממשל המרכזי היוו סיבות נוספות לאי הצלחתן לעמוד ביעד שהוצב להן להפוך למרכזים תעשייתיים. מעבר לכך, חלקן, כמו במקרה של אופקים, שדרות ונתיבות, נבנו קרוב מדי זו לזו, עובדה שהכבידה על התפתחותן. התוצאה היתה שהעיירות נשענו בתחילת דרכן על תעסוקה מזדמנת בחקלאות מהסביבה ונמצאו במצב ירוד מבחינת השירותים, החינוך והדיור (אפרת, 1993; 2009; שילר, 2002; טרואן, 2009; צמרת, חלמיש, מאיר-גליצנשטיין, 2009). על כך יש להוסיף ולציין, שבראשית דרכם, בהיעדר הנהגה מקומית, נוהלו יישובים אלה על ידי פקידות ממונה שהגיעה לפרקי זמן קצרים וקיבלה את הנחיותיה מהמרכז, ללא רגישות מספקת לצרכי התושבים במקום (צחור, 2007).

בראשית שנות השישים הוחלט שקיומו של גרעין מתיישבים וותיקים בעיירת הפיתוח עשוי לשפר את רמת האכלוס בה. לצורך כך, ניתנו תמריצים לוותיקים כדי שיעדיפו להתגורר בעיירות הפיתוח על פני מקומות אחרים בארץ. אך התמריצים ניתנו רק לוותיקים, חלקם בצורת תנאי עבודה נוחים וחלקם בצורת תנאי דיור טובים. כך, בפועל נוצרו בעקבות יישום מדיניות זו פערים כלכליים וחברתיים בתוך העיירות עצמן (אפרת, 2009).

אמנם המדינה ניסתה לשקם את מצב עיירות הפיתוח באמצעות השקעות שניתנו להן, אך

ההשקעות לא תאמו את קצב גידול האוכלוסיה שבהן. כאשר הפער הצטמצם מעט באחת העיירות, היה זה כתוצאה מסבסוד חלקי של מפעלים, שבעת משבר גרמו להתמוטטות הכלכלית של העיירה כולה. כמו כן, רוב העיירות לא המשיכו להקים מפעלים ולזכות בהשקעות בצורה רציפה בכדי לקלוט את הדור הצעיר לעבודה. כתוצאה מכל הנתונים הבעייתיים האלו נוצרה הגירה שלילית של הצעירים, שפגעה בתדמיתן של העיירות (אפרת, 1993), אשר הצטיירו כמקומות שבהם יש ריכוז גדול של יוצאי ארצות האיסלאם, הלכודים במעגל של עוני, שוליות ובידוד חברתי.

תהליך זה נמשך גם בעשורים הבאים ובמיוחד בעשור האחרון של המאה העשרים, כאשר בערי הפיתוח נקלטו רבים מן היסודות החלשים בקרב אוכלוסיית המהגרים מאתיופיה¹⁹ ומחבר העמים²⁰. תוך זמן קצר הפכו רבות מערי הפיתוח לאזורים התלויים כמעט לחלוטין במרכז הארץ לצורך השקעות ויצירת מקומות עבודה (צמרת, חלמיש, מאיר-גליצנשטיין, 2009). יחד עם זאת, בשנות התשעים, תהליך הגלובליזציה הכלכלית המואץ ותהליכי ההפרטה השונים פגעו בעיקר בעיירות הפיתוח²¹ (דהן, 2009), כשהמדינה הפחיתה את מידת המעורבות שלה בהתפתחותן.

בנוסף, המשבר שפקד את הקיבוצים והמושבים בשנות השמונים, גרם לכך שיישובים אלה והמועצות האזוריות שבהן הם שוכנים, החלו ליזום בשטחם פרויקטים של מגורים ועסקים²², שהתחרו בהצלחה בהיצע של עיירות הפיתוח. זאת מכיוון שהמועצות האזוריות נהנו מזמינות שטח רב²³, ממחירי קרקע נמוכים, ועוד²⁴ (רזין, 2009). מצב זה היווה את אחת הסיבות לכך שעד היום

¹⁹ עד שנת 1997 הגיעו לארץ ב"מבצע משה" (1984-1985) וב"מבצע שלמה" (1991), כ-55 אלף עולים מאתיופיה. כמו במקרה של העלייה הגדולה בשנות ה-50, נראה כי הגעת כמות כה גדולה של מהגרים מרקע תרבותי, ממסורת ומאורח חיים שונה, עם מנהגים, שפה, לבוש ומנטאליות בלתי מוכרים, עוררה את הנטייה לנקוט במדיניות קליטה מיוחדת בקרב מוסדות הקליטה והשיכון ובקרב האוכלוסייה הוותיקה בישראל. בין היתר, הוחלט שעל עולי אתיופיה להוות אחוז קטן מכלל האוכלוסייה המקומית כדי שהתערותם תהיה מהירה יותר. לצורך כך, כמחצית מהעולים השתכנו במרכז הארץ, והשאר, בערי הפיתוח בנגב, בעיקר - באשקלון, קריית גת, קריית מלאכי, שדרות, אופקים, באר שבע ודימונה (אפרת, 2009).

²⁰ בשנות ה-90, הגיעו כ-685 אלף מהגרים לישראל מברית המועצות לשעבר. כמו בגלי ההגירה הקודמים, היו אלו המהגרים ממעמד סוציו-אקונומי נמוך שלא יכלו להתנגד להחלטות שקבעו עבורם השלטונות, שהופנו לעיירות הפיתוח בנגב, ועובדה זו תרמה לחיזוק התפיסה השלילית של הנגב כאזור שבו חיה אוכלוסייה חלשה, מוכת אבטלה ועוני (צפדיה, 2003; חננאל, 2009).

²¹ כתוצאה מהתגברות השפעתן של אידיאולוגיות ניאוליברליות המצדדות בהפחתת מעורבות הממשלה במשק, צמצום המגזר הציבורי וקיצוץ ההוצאה הציבורית (רזין, 2009).

²² זאת באמצעות הפשרתה של קרקע חקלאית לצורכי פיתוח. ההפשרה נועדה לתת מענה למשבר הכלכלי אליו נקלעה ההתיישבות החקלאית ולספק פתרונות דיור ותעסוקה לעלייה הגדולה ממדינות חבר העמים. פיתוח יזמות עסקית ותעסוקה לא-חקלאית בנחלות כפריות התקבלה כתופעה רצויה, נוכח המצב הכלכלי הקשה של היישובים החקלאיים ונוכח מגמת הירידה במספר העובדים בהתיישבות הכפרית המתפרנסים מחקלאות בלבד. החלטות אלה איפשרו לחקלאים להפשיר קרקעות חקלאיות לשם פיתוח תעסוקה, מסחר ומגורים בנחלות החקלאיות, ולהנות מהעלייה בערך הקרקע בעקבות שינוי הייעוד. מדיניות זו נועדה לסייע לחקלאים להחזיר את חובותיהם באמצעות הפיכת קרקע חקלאית, שאינה מניבה רווחים רבים, לנדל"ן (חננאל, 2009).

²³ עד היום המועצות האזוריות הינן אלו המקבלות ארנונה מפרוייקטים עסקיים רווחיים שמוקמים בהם (כגון: מפעלים, בסיסי צבא וכו'). בנושא זה מתקיים מאבק עכשווי בין ראשי המועצות האזוריות לראשי עיירות הפיתוח, שמעוניינות לקבל אליהן לפחות חלק מרווחי הארנונה הזו, במיוחד מפני שפעמים רבות הן אלה שמספקות את כוח העבודה לפרוייקטים וסובלות מהתוצאות הלא נעימות של השימוש בקרקע [רעש, ריחות וכו'], בגבול יישובן.

²⁴ "תכנית שרון" הקצתה שטחי קרקע מצומצמים לערי הפיתוח בעוד מרבית השטחים הפתוחים מצויים ברשותן של המועצות האזוריות הסמוכות להן. במדינת ישראל שורר חוסר שוויון קיצוני בהקצאת שטחים בעלי פוטנציאל מיסוי גבוה בין מועצות אזוריות, רשויות מקומיות ועיריות. למרות שמרבית אוכלוסיית המדינה היא עירונית (למעלה מ-90 אחוז), שולטות המועצות האזוריות, על אוכלוסיית הכפרית, בכ-80 אחוז מקרקעות המדינה. כך, המועצות האזוריות דלילות האוכלוסין שולטות על מרבית עתודות הקרקע במדינת ישראל, כולל שטחים בעלי פוטנציאל מיסוי גבוה ביותר. לעומתן, היישובים העירוניים הנמצאים סמוך למועצות האזוריות, נעדרים שטחים בעלי פוטנציאל מיסוי גבוה. חוסר שוויון זה בא לידי ביטוי במיוחד באזורי הפריפריה ומשפיע על האוכלוסיות המוחלשות בחברה הישראלית

נמצאות רשויות השלטון של עיירות הפיתוח בגרעונות תקציביים כבדים²⁵ (חננאל, 2009). בסופו של דבר לא מימשו רוב ערי ועיירות הפיתוח את מכסות האכלוס שיועדו להן, בעיקר עקב ההגירה השלילית מהן. אמנם באר שבע עוברת משנות התשעים תהליך של הפיכה למטרופולין וגם אשדוד, אשקלון וערד התפתחו לערים גדולות ויציבות (אפרת, 1995), אך בשנת 2005 בכמה מהעיירות כמות האוכלוסיה לא מגיעה אף ל-10 אלף תושבים, למשל בירוחם. במצפה רמון, כמות האוכלוסין אף לא חצתה את רף 5,000 התושבים. כמו כן, ברבות מעיירות הפיתוח, לגביהן היתה ציפייה שהן יאכלסו 40 אלף תושבים, נותרה האוכלוסייה עומדת על כ-20 אלף תושבים ואף פחות- כך במקרה של אופקים ונתיבות (אפרת, 2009). (ראו טבלה 1, של האוכלוסייה בערי הפיתוח בנגב לפי תקופות).

שם עיר פיתוח	שנת ייסוד	מעמד מוניציפלי	1961	1983	2005
אופקים	1955	עיר	4.6	12.6	24.2
אילת	1954	עיר	5.3	18.9	45.7
אשקלון	1950	עיר	24.3	52.9	106.6
באר שבע	1949	עיר	43.5	110.8	185.1
דימונה	1955	עיר	5.0	27.0	33.5
ירוחם	1951	מועצה מקומית	1.6	6.2	8.6
מצפה רמון	1951	מועצה מקומית	-	-	4.5
נתיבות	1956	עיר	2.9	8.1	24.3
ערד	1961	עיר	-	12.4	23.6
קריית גת	1951	עיר	10.1	25.5	47.6
שדרות	1951	עיר	3.5	9.0	20.0

טבלה 1 : האוכלוסייה בערי הפיתוח בנגב לפי שנת ייסוד, מעמד מוניציפלי בשנים 1961, 1983, 2005, מספר התושבים באלפים (על פי: אפרת, 2009: 69).

אם כן, להחלטה ליישב את הנגב באוכלוסייה שלא היתה לה ברירה אחרת, אשר חזרה על עצמה גם במקרה של העלייה בשנות התשעים, היה מחיר. דמותה של המדינה התעצבה כך שהוותיקים ובעלי היכולת התבססו באזור המרכז, בעוד החלשים יותר הופנו לנגב. הוותיקים יצרו מערכות חינוך ותרבות, כלכלה ושירותי רווחה ברמה גבוהה, כאשר נחיתותן של המערכות המקבילות בנגב הלכה והעמיקה (יפתחאל וצפדיה, 1999; צחור, 2001). מצב זה השפיע על הבניית הזהות של הנגב, כאזור נחשל ושולי, שהיישובים בו מהווים מוקדי אבטלה, עוני ומצוקות חברתיות.

(חננאל, 2009).

²⁵ בתחילת שנות האלפיים, עקב המשבר הכלכלי שליווה את האינתיפאדה השנייה, אשר פרצה בספטמבר 2000, התווסף למצוקות החברתיות ובעיית האבטלה, משבר תקציבי חמור ברשויות המקומיות של עיירות הפיתוח (רזין, 2009).

7.2.9. הדגשת ה"אחרות" של המהגרים תושבי הנגב בפרקטיקות הציבוריות

חוקרים חברתיים מתייחסים לחלוקה ההיררכית שנוצרה בחברה הישראלית, כשמחקרים על פערים חברתיים עוד בשנות ה-50 הראו כי ה"מזרחים" נמצאו במעמד חברתי-כלכלי נמוך, יחסית ל"אשכנזים". כמו כן, תושבי עיירות הפיתוח זכו ליחס מתנכר מצד הממסד ומצד הקיבוצים שבסביבתם, שהתייחסו אליהם בפטרונות (יפתחאל וצפדיה, 1999). זאת כיוון שהמהגרים הגיעו מארצות המזרח, מתרבויות שנתפסו פרימיטיביות ונחשלות לעומת התרבות האירופאית המערבית.²⁶ כך, למשל, יוחסו להם תכונות של העדר עניין לעסוק בעבודות יצרניות ונטייה למסחר ולרוכלות. השליחה לעיירות הפיתוח ולמושבים, נועדה למנוע מהם לעסוק בעבודות "הנחותות" שאליהן הורגלו (פיקאר, 2009).

בהקשר לכך, מאפיינים יפתחאל וצפדיה (2008) את המשטר הישראלי, כ"אתנוקרטיה מיישבת". על פי גישתם, הדפוס האתנוקרטי מונחה על ידי פרוייקט ייחוד המרחב, המדיר את האוכלוסייה הערבית-פלסטינית אל שולי החיים בישראל. בהתאם לתפיסה זו, קיימים הבדלים מעמדיים בולטים, המושפעים מהשאיפה להשתלט על המרחב, בין הקבוצה האתנית הדומיננטית, היהודים האשכנזים, ובין קבוצות יהודיות מוחלשות, ביניהן המזרחים בעיירות הפיתוח. יפתחאל וצפדיה, וכן חוקרים אחרים עכשוויים בתחומי מדעי החברה (שפיר, 1993; שנהב, 2000; סבירסקי וחסון, 2005; Kimmerling, 1985), מזהים את האוכלוסייה היהודית-אשכנזית, כבעלת דומיננטיות פוליטית, תרבותית וכלכלית. קבוצה זו נתפסת כמי שמבקשת לעצב את המרחב על בסיס אינטרסים וערכים תרבותיים אירופוצנטריים, המוגדרים בשיח הציבורי כ"ניטרליים", "ישראליים" ו"ציוניים". מהלך זה מסמן את ערי הפיתוח כמקום "המזרחי" של ישראל, ברוח התיאוריות הפוסט-קולוניאליות (Saïd, 1978).

הספר אוכלס גם על ידי הקבוצה האשכנזית, בעיקר ביישובים שהקימה התנועה הקיבוצית. אך שלא כקבוצה המזרחית, היוותה הקבוצה האשכנזית חלק מהמערך התרבותי השליט ואחד ממוקדי הכוח הדומיננטיים. דבר זה איפשר לשוות לקיבוצים ולתושביהם האשכנזיים את הצביון והסטטוס של הספר ה"אמיתי", הנשגב. (יפתחאל וצפדיה, 2008).

אביבה אביב (1990) קוראת את השינויים המעמדיים באופן אחר ופחות קונספרטיבי. לטענתה, למרות דגילה באידיאולוגיה שוויונית לפני הקמת המדינה, אשר טופחה בעיקר על-ידי אנשי העלייה השנייה והשלישית, במסגרות קולקטיביות ושיתופיות, ההגירה הגדולה לאחר קום המדינה השפיעה על אופן חלוקת המשאבים בחברה הישראלית. אביב מפתחת נושא זה ומסבירה כי בחברה של מהגרים, בתנאים של התפתחות מהירה של כלכלה ושל מסגרות חברתיות, כמו שקרה בחברה הישראלית לאחר הקמת המדינה, לאנשים שהגיעו ראשונים היתה קדימות על פני החדשים, להיאחז בעמדות מבוססות שהקנו להם עדיפות לטווח ארוך, במעבר מעבודות כפיים לתעסוקות של סמכות ושליטה, כפקידי ומנהלי החברה, מפני שהמדינה פיתחה שירותים, והיתה צריכה לאייש אותם. לכן, בשנות ה-50 וה-60 עברו על החברה הישראלית תהליכים של מוביליות.

²⁶ ראו ניתוח מפורט במאמרו של משה ליסק (1987).

לטענתה של אביב, הגל הבא של מוביליות כלפי מעלה, התרחש בעקבות תהליך התיעוש, ושוב לוותיקים, המבוססים, בעלי הקשרים עם המערך השלטוני, אלו שהם חלק מן התרבות ומן החברה, היה יתרון על פני כל האחרים. לעומתם, עברו רוב העולים החדשים תהליך של מוביליות כלפי מטה. מוביליות זאת כלפי מטה בלטה גם על רקע מצבם הקודם בחברות שמהן הגיעו, כשרובם הגיעו ממעמד חברתי המקביל למעמד בינוני או מעמד בינוני נמוך, אשר עסקו במסחר בארצות המוצא שלהם. בהגיעם למדינת ישראל הם מצאו את עצמם בעמדת נחיתות כלכלית וחברתית. כדי להתפרנס הם הועסקו במשרות המחייבות מעט ידע, מעט מיומנות והרבה מאמץ פיזי, כחקלאים או כפועלים במפעל. כלומר, בהתאם לגישה שמציגה אביב, משתנים אובייקטיביים הנובעים מהשינויים החברתיים, הם שיצרו הבדלים, שהפכו את החברה לבלתי שוויונית והקשו על האנשים המצויים ברבדים התחתיים להתקדם כלפי מעלה, ולא תחושת עליונות כלפי תרבות "אחרת".

למרות אי היכולת להכריע לגבי הסיבות שהביאו למצב של אי שיוויון חברתי זה, אין ספק שהחברה הישראלית מאז הקמת המדינה ועוד לפני כן, מתאפיינת בריבוד חברתי ובשסעים חברתיים שהולכים ומעמיקים עם השנים. במסגרת זו נראה כי ה"מזרחים" תושבי עיירות הפיתוח נדחקו למעמד נמוך ושולי בחברה הישראלית, דבר שהשפיע על הדימוי שלהם ושל מקום מגוריהם ועל דימוי הנגב בכלל.

7.2.10. המשך ה"מזרח" של הנגב בשיח הציבורי

היחס המתנשא כלפי המהגרים "המזרחים" וההרחקה שלהם כמייצגים של האוריינט ומזוהים עם המדבר האוריינטלי ו"האחר", החלה לבוא לידי ביטוי בשיח החברתי עוד בשנות החמישים והששים, במיוחד בעיתונות ובקולנוע. לקראת סוף שנות השבעים תופעה זו התגבר ותישאר שלטת עד שנות התשעים. במסגרת השיח החברתי בעיתונות של שנות החמישים והששים, ניתנה הצדקה של הבחירה ליישב את המהגרים מצפון אפריקה ואסיה באזורים הנידחים יותר ובמיוחד בדרום הארץ, כיוון שנתפסו כמי שהגיעו מאזורים בעלי אותם תנאים, כתושבי כפרים בהרי האטלס. כלומר, קרבתם של יהודי צפון אפריקה לחיי הכפר והחקלאות נתפסה כמשאב שיש לנצל (פיקאר, 2009). למשל מתוארת הקמת העיר דימונה בכתבה בעיתון דבר מספטמבר 1955, שם נכתב כי "מאה עשרים ושלושה עולים, מתוך קבוצה בת 616 עולים יוצאי אפריקה הצפונית, שהגיעו הבוקר לנמל חיפה על סיפון האניה "אגיון", הועברו עם בואם לדימונה בנגב" (סופרנו בדרום, 1955). מדובר ביישום שיטת האכלוס "מהאנייה לכפר". בהמשך הכתבה מצוין כי "צוות המיון של הסוכנות היהודית, הפועל בארצות המוצא של העולים, שקד על כך, שהמתישבים בדימונה יהיו צעירים בעלי כושר עבודה ובעלי מקצוע בשטח הבנין. הם הובאו מאזור שאקלימו דומה לזה השורר בדימונה" (שם). נראה כי המוסדות יוצרים זיקה בין המהגרים מן המזרח לבין המדבר המייצג את האוריינט ומניחים לכן שהמדבר הוא מקומם "הטבעי" של המהגרים מן המזרח (הכתבה מוצגת באיור 13).

החלה ההתישבות בעיר הנגב דימונה

ללא במקום שופת וזיל, דבר שיחיה בחדר שי הסתיו וענניאבאק בודלים ותאבבו אל על, הרבר תראיב את העולים וחלק מהם אף התנגד לרדת מהסכנות. אולם לאחר שקיבלו הסכרת האחר סיוד במקום שוכנעו וניאווע להשת" קע במקום.

בין העולים נמצאות משפחות אחרות המשתייכות לאיחוד הציוני-חלוצי, שהוקם בצפון אפריקה על ידי מסלנת פועלי ארץ ישראל. בדימונה נתקבלו העולים על ידי נציגי מחלקת הקליטה של הסוכנות היהודית, משרד העבודה ומחלקת הקליטה של מרכז ספאיי, לפנות ערב הניצת לסקום קבוצת פתי יישובים מכפר ירחם השכן שהביאו לעולים את ברכתם בשבת תישרד לחם קבלת פנים ופנישה עם ותיקי תאריך.

שום, רובם זוגות צעירים, ציוד התי- הלחי מדומה בורכבו לציוד הניתן לעולים בכספים החקלאיים. ציוד זה כולל מיטות וכלי מיטה, כלים-סכסכו, סגות סגון לימים אחרים וכד', העולים מצאו בבואם ציוד ציודי ארעיים ושי רותים צבוריים, כגון מרפאה, בית ספר, גן-ילדים, צרכנית וספודות. ויבי סוד מי שחית סקו הפים לדימונה, שהושלם לא מכבר על ידי הבדת "סקודות".

ראשוני העולים שהגיעו לסקום ידו צסקי בעיקר בחקמת מנורי הקבע שלהם. שיכללו שניים ושלושה חדרים מן הסגן האחרון של חשיכת העמסי, וכמוצד מאוחר יותר יעברו במפעלי הפיתוח של הסביבה, מחלקת הקליטה מינתה עובדי סיווד, שיחיה בקרב המתיישבים וישפס באיכותם כלפי המוסדות הציבוריים ביחס להפעלת שיוויח ותוינך, התעסקות הבריאות, קבוצת העולים שעלתה לדימונה סוד ווח את הנרצין הראשון של עולים מתיישבים במקום, שימנת עד סוף 1956 כ-250 משפחות עולים, הכול- לוח כ-1000 נפשות, יבויין, כי עם קליטת ראשוני העולים בדימונה פות' חת מחלקת הקליטה בשלב חדש כפר זוד העליה בכל רחבי המדינה: לא רק בסביבה קרובה לסקופות ישוב ער רדני וחקלאי, אלא פיהח ריכוזי אוכלוסית במקומות מרחוקים, 303 עולים אחרים נשלחו לאזורי הפיתוח של מגדל אשקלון, באר שבע, בית שמש, בית שאן ועכו. 43 משפד חות הושגו לנקודות התישבות רצד נפשות נוספות נקלטו על ידי קרובים ובקיבוצים.

סופרנו בדרום מרדכי: למני שהער לים תסיפק לרצח פאמסוניות, אנוער




איור 13. כתבה בעיתון דבר, למחרת ייסודה של דימונה בספטמבר 1955 (מתוך : אתר האינטרנט : העיתונות היהודית ההיסטורית).

גם בסרטים על המעברות ועיירות הפיתוח משנות החמישים והששים, תויגו המהגרים כאוריינטלים, "אחרים" ונחשלים, שגרים ב"לא-מקום" שולי (אברהם, 2000; בן-שאול, 2008, טלמון; 2009). מירי טלמון (2009) חוקרת את ייצוג עיירות הפיתוח בקולנוע הישראלי וטוענת שהן מהוות מקום מעבר, בספר שבין ישראל לבין המרחבים העוינים אותה, או נתפסים כלא שייכים. כמו כן, מציעה טלמון לראות את עיירת הפיתוח, כמקום לימינלי אליו נקלעו האנשים לא מרצונם, בין המקום אשר בו מצויים שורשיהם של האנשים, לבין המקום ה"ישראלי", בו ציפו להימצא.

בהיסטוריה הקולנועית המדבר מזוהה כמקום התרחשותם של המערבונים האמריקניים, שם מוצגים מרחביו האינסופיים והפראיים, כאתר לפעילות הגיבור הקאובוי (או השריף) המבקש להשליט חוק וסדר בתושבים, כמו במדבר עצמו. גם בסרטים עבריים ציוניים מודגש השינוי בנוף הארץ, ממדבר יבש ושומם אל ארץ מיושבת בכפרים, המוקפים בפרדסים ובשדות, כנוף מסודר אשר הפריחו החלוצים המייסדים מתוך הישימון הפרוע. טלמון מתבססת על ממצאיה של חוקרת ייצוג הנשים המזרחיות בקולנוע, אלה שוחט, כי הצבר והחלוץ נתפסים בקולנוע כמזוהים עם הפרחת הישימון, ככובשי המדבר, המבייטים אותו, ואילו העולים מצפון אפריקה מזוהים כבני המדבר הפרוע, ניגודו ה"אחר" המאיים של הצבר המיתולוגי. טלמון מדגימה ממצאים אלה באמצעות ניתוח הסרט פורטונה

של מנחם גולן משנת 1966. הסרט מספר את סיפורה של משפחה צפון אפריקאית הגרה בעיירה המדברית, דימונה. הסרט מדגיש את נחשלותה של העיירה, מזרחיותה, והתנהגות אלימה של תושביה. טלמון מוצאת כי המדבר בסרט הינו אתר סמלי המזוהה עם מוות, דרך שימוש בנופי ים-המוות (ים-המלח) ובמראות דאייתם של עופות דורסים. מיקומה של עיירת הפיתוח בדרום המדברי משמש לעיצוב הסמלי של "האוריינט" העלול בכל רגע לצאת משליטה, כאיום על ה"יישוב" האשכנזי ההגמוני. גם אלי אברהם (2000) מנתח את הסרט *פורטונה* וטוען שבסרט זה, כבסרטים נוספים על עיירות הפיתוח, מצטיירת עיירת הפיתוח כאתר של מסורתיות ופרימיטיביות, לעומת "ערכי הרציונליות והקדמה" אשר נקנים רק במרכז הארץ.

כך חוזק בשיח הציבורי ייצוג המדבר כ"אחר" האוריינטלי של החברה הישראלית, כאשר המדבר נתפס מלכתחילה כאיזור מרוחק ולבנטיני, בו נודדים הילידים הבדואים, ותפיסה זו התעצמה מעצם יישובו בעיקר במהגרים מארצות האיסלאם. נוצרה סגרגציה גאוגרפית על בסיס עדתי, כהמשך של המערכת הפטרנליסטית כלפי המהגרים המייצגים את "האחר" ומורחקים מהחברה הוותיקה אשר זהותה נבנתה על בסיס הזדהות עם המערב האירופאי. למעשה המדבר ממוקם מעבר לגבול טריטוריאלי שהוא גם גבול קטגוריאלי, כפי שטען אנדרסון (1983). דרך השמת גבולות טריטוריאליים, מחזקים חלוקה לקטגוריות מדומיינות, ומגדירים מי שייך לקהילה ומיהו הזר האחר. כך גם הנגב בתקופה מכוונת זו של הגדרת הזהות הישראלית קלט את המהגרים, שרבים מהם היו מארצות המזרח, ולכן היה "טבעי" לשכנם באזור המזוהה עם האוריינט ולקבעם בתפקיד האחר. למרות שבתקופה זו היתה עדיין התפעלות מן הפרוייקט של פיזור האוכלוסייה ו"כיבוש הקרקע" על ידי יצירת עיירות הפיתוח, כפי שראינו בהתבטאויות בשיח החברתי, בפועל, נוצרה הגירה שלילית של הצעירים, אשר פגעה בתדמיתן של העיירות, כשהדימוי של מדבר הנגב כאזור נחשל, התגבר.

יש לציין כי במהלך שנות השבעים ובתחילת שנות השמונים, מתוך כוונה לחזק את אזור הנגב ואת ההתיישבות בו, הוקמו בסמוך לבאר שבע, שקיבלה אף היא מעמד של עיר פיתוח, שלושה יישובי לוויין יוקרתיים. הראשון הינו היישוב עומר, שהיה קיים כבר כמושב משנות החמישים והשתנה ליישוב קהילתי בשנות השבעים. היישובים הנוספים שהוקמו בשנות השמונים הם מיתר ולהבים. יישובים פרבריים לבאר שבע אלה (שבכל אחד מהם כ-6,000 תושבים) מאופיינים בהרכב חברתי וכלכלי גבוה במיוחד יחסית לממוצע בישראל. הם היו אמורים למשוך אוכלוסייה איכותית ממקומות אחרים בארץ, אך בפועל משכו אליהם את האוכלוסייה המבוססת מבאר שבע. למעשה, גרמו יישובי הלוויין להחלשתה הכלכלית והחברתית של העיר באר שבע, כאשר עליבותה של באר שבע, על הרובעים העניים בה, הוקצנה, אל מול העושר והטיפוח של הווילות שביישובי הלוויין.

אוכלוסייה נוספת המאפיינת את הנגב הינה האוכלוסייה הבדואית. הדימוי השלילי של הנגב ותושביו, במיוחד הבדואים, התעצם בשנות השבעים של המאה העשרים, אז החלו לקום יישובי הקבע לבדואים ועמם ההפרדה בין יישובים "מוכרים" ליישובים "לא מוכרים", עליה נפרט בהמשך.

7.3. המדיניות כלפי הבדואים בנגב

אוכלוסיית הבדואים בנגב המהווה כיום 25 אחוז מכלל תושבי הנגב, התקיימה כחברת נוודים-רועים עד אמצע המאה ה-19, אז החלו בה לראשונה תהליכי התקבעות ונוודות-למחצה. חלק חשוב מכלכלת הבדואים התבסס על גידול גמלים וצאן וחקלאות לצרכים פרטיים. תהליכי ההתקבעות התגברו בשנות ה-30 של המאה ה-20, כאשר ההתיישבות היהודית חדרה אל שטחי המחיה של הבדואים בנגב. לאחר הקמת המדינה החלה מעורבותם בכלכלת השוק הקפיטליסטית-מערבית, ויחד עם זאת עדיין בולט כיום מרכיב הרעייה המסורתית בכלכלתם (שמואלי, 1980; סבירסקי וחסון, 2005; מאיר ובסקינד, 2006).

7.3.1 סוגיית הבעלות על הקרקע

הסוגייה העיקרית המעיבה על היחסים בין הבדואים למוסדות מדינת ישראל, מראשית היווסדה ועד היום, הינה סוגיית בעלותם של הבדואים על קרקעות בנגב. בעקבות הרקע ההיסטורי הנוודי שלהם, נושא בעלותם על הקרקע עליה נדדו העלה אופני התמודדות ומדיניות שונים מצד גורמים אשר שלטו בנגב במשך מאות השנים האחרונות. נראה כי לפני קום המדינה, הכירה ההנהגה היהודית בבעלות הבדואים על שטחים בנגב, כאשר הסוכנות היהודית רכשה אדמות באיזור זה מהבדואים, ששיתפו איתה פעולה, למרות האיסור מצד השלטונות הבריטיים (בן-דוד, 1996).

לפני הקמת מדינת ישראל, אוכלוסיית הנגב מנתה כ-70 אלף בדואים, אשר ישבו בעיקר באזור הצפוני והצפון-מערבי של הנגב. בעקבות מלחמת 1948, כ-50 אלף בדואים ברחו או גורשו מהאזור ואדמותיהם הופקעו. לאחר המלחמה הוגבלה תנועת הבדואים וצומצם שטח מחייתם, כאשר בשנת 1951, אף אולצו לעבור לאזור המכונה "אזור הסייג" - המשולש בין דימונה, ערד ובאר-שבע, עם החלת הממשל הצבאי על ערביי ישראל, שהתקיים עד שנת 1966.

בתום המלחמה החליטו ראשי השלטון לעגן בחוק את הבעלות הממשלתית על האדמות הנטושות, להלאים את עתודות הקרקע ולהתחיל במכירת שטחים פנויים לגופים המיישבים, ובראשם הקרן הקיימת לישראל. החלטה זו השפיעה על מעמדה של הקרקע שהוחזקה לפני כן על ידי הבדואים, והחלישה את תביעתם של השבטים לחזור ולעבד את אדמותיהם מלפני המלחמה. במקביל החלה הממשלה בפיתוח שטחים כאלה לצורך הקמת יישובים יהודיים, שמורות טבע, שטחי אש ומחנות צבא (פורת, 1993; 1997; בן-דוד, 1996; סבירסקי וחסון, 2005; מאיר ובסקינד, 2006; Yiftachel, 2002).

מאז קום המדינה מתנהל מאבק משפטי בין בדואים רבים למדינה, כאשר הבדואים טוענים לבעלות על אדמות בנגב, שהמדינה הפקיעה, אך המדינה לא מכירה בחוקיות טענותיהם. הדיעה הרווחת בקרב הציבור הישראלי הינה כי הבדואים אמנם נדדו על אדמות אלו, אך טענותיהם כי קנו את הקרקע הן מופרכות. הבדואים מצדם מציגים מסמכים המראים כי בתקופת השלטון העותומאני ובתקופת השלטון הבריטי הכירו באחיזתם באדמות נגב, עליהן נדדו. הם מנסים להוכיח כי שילמו על

האדמות האלה מכס, ורק כאשר מדינת ישראל החלה לחוקק חוקי אחזקת הקרקע, היא יצרה חוקים שמתוכם השתמע כי הבדואים אינם בעלי האדמות. הבדואים טוענים כי הדבר נעשה למען האינטרסים של המדינה, כך שתוכל לנכס את אדמותיהם, וכחלק מהפרוייקט הציוני להשיג אחיזה עבור היהודים בכמה שיותר קרקעות ועל ידי כך לשמור על צביונה היהודי של המדינה. למרות הטענות הסותרות של כל אחד מהצדדים, קיימת דינמיקה בעניין זה, כשעד היום הגיעה המדינה להסדר עם הבדואים על כ-140 אלף דונם (יפתחאל, 2000; סבירסקי וחסון, 2005).

בנוסף, המדינה מוכנה להכיר באופן עקיף בזכויות קרקעיות מסוימות של בדואים בפזורה. אך הכרה כזו תינתן רק במידה ויהיו מוכנים להסדר של מסירת הקרקע לידי המדינה בתמורה לקרקע חלופית בתוך עיירות הקבע, שהוקמו בתכנון ממשלתי. באופן זה מפעילה המדינה אמצעי פיתרון בדרך של פינוי בתמורה לפיצוי. אך נטען כי הפיצוי שהוצע לבדואים בתמורה ליותר על תביעות לאדמות לא היה גבוה. מעבר לכך, החלופה של יישוב עירוני, אשר הוצעה לבדואים המתפרנסים מחקלאות, לא נתפסה בעיני הבדואים כפיצוי הולם, במיוחד כשכבר היה ידוע שמדובר ביישובים מוזנחים וכושלים (סבירסקי וחסון, 2005).

מאבק זה הקיים בין הבדואים למדינת ישראל בנושא בעלות על קרקעות, מקום המדינה עד היום, משפיע על מדיניות פיתוח הנגב, כפי שנראה להלן.

7.3.2 היישובים הבדואים "המוכרים" והיישובים הבדואים "הלא-מוכרים" בנגב

עד תחילת שנות האלפיים, היו קיימים 7 יישובי קבע עירוניים בדואים "מוכרים", מאושרים ומתוכננים על ידי המדינה, אשר הוקמו בין השנים 1969 ו-1989. ברוב היישובים הללו, מאז הקמתם ועד היום, חסרים תשתיות עירוניות ותשתיות כלכליות ראויות. לכן, אין אפשרות לפתח בהם תעסוקה לתושביהם, ולכונן בהם שירותים עירוניים נאותים, והשירותים הממשלתיים שניתנים ביישובים אלה מתאפיינים ברמה נמוכה ביותר (סבירסקי וחסון, 2005). כיוון שכך, היישובים העירוניים הבדואיים אינם מהווים כיום אלטרנטיבה ראויה למגורים עבור תושבי היישובים הבדואיים הלא מוכרים.

כך נוצרה חברה בדואית דו-מרחבית במטרופולין באר שבע, ובתוכה המרחב המעויר-למחצה בשבע העיירות, שמנו בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת כ-80 אלף איש. עיירות אלה מאוכלסות בעיקר בידי בדואים-פלאחים חסרי קרקעות²⁷; והמרחב הכפרי הבלתי מפותח, המוכר כפזורה הבדואית, המורכב מעשרות כפרים בלתי מוכרים (כ-45) בהם חיים כ-80 אלף איש. רוב

²⁷ במאה ה-19 החלו פלאחים ערבים להגר אל טריטוריות הבדואים בצפון הנגב על מנת למצוא מחייה על קרקעותיהם. הם הסתפחו אליהם כאיכרים אריסים ונתינים ללא זכויות בעלות על הקרקע. מאז החלה החברה הבדואית להתפתח כחברה דו-מעמדית, כשהבדואים האמיתיים נחשבו אדוני המדבר, אשר באמצעות נוודות הרעייה חלשו על כל המרחב ומשאבי המים, הרעייה והקרקע בטריטוריות של המטות והשבטים השונים. מבנה סוציו-אתני זה ממשיך להתקיים למרות שבמשך הזמן הגבולות היטשטשו. כיום, כ-55 אחוז מהאוכלוסייה הבדואית הינם בדואים פלאחים במוצאם. היותם של אלה חסרי קרקע הביאה רבים מהם להשתכן בעיירות הבדואיות שנבנו על ידי המדינה החל מאמצע שנות ה-60, על מנת לזכות בבעלות על קרקע שניתנה להם על-ידי המדינה בחכירה ארוכה כמו לכל אזרחי ישראל. מהלך זה איפשר להם לשפר את מעמדם בחברה הבדואית. כמו כן, תהליך זה שימש להם מנוף לצמיחה כלכלית מהירה יותר ולחדירה לעולם הכלכלי המודרני, תוך זניחת העיסוק המסורתי בעיבוד אדמה ורעיית צאן, מוקדם יותר מהבדואים ה"אמיתיים" (מאיר ובסקינד, 2006).

תושבי הכפרים האלה הינם ממוצא בדואי "אמיתי", אשר מסרבים לעבור לעיירות ולהסתכן בכך באבדן זכותם לתביעת בעלות על הטריטוריה המסורתית שלהם, גם אם הדבר כרוך במגורים בתנאי מחייה נחותים יותר. בנוסף, בעיני בדואים רבים אורח החיים בעיירות אינו הולם את אורח החיים המסורתי וההיסטורי. המעבר לעיירות נתפס בעיני רבים כוויתור על הזהות ה"בדואית" שהיתה מקור גאווה והבחינה בינם לבין הערבים האחרים. כמו כן, משיקולים טריטוריאליים, פוליטיים וחברתיים פנימיים היו הבדואים מודאגים מההשלכות של עירוב שבטי שיווצר בעקבות העיור הכפוי (יפתחאל, 2000; מאיר ובסקינד, 2006) (באיר 14 ניתן לראות את פריסת היישובים הבדואים בנגב בשנת 1999, בציון נפרד של היישובים המוכרים והכפרים הלא מוכרים).

היישובים הבדואיים הלא מוכרים אינם מופיעים על מפות רשמיות של מדינת ישראל. כיוון שאינם מוכרים, הם מנועים מקבלת שירותים ממשלתיים מסודרים: תקציבים מוניציפליים; שירותי מים, חשמל וביוב; ושירותי חינוך, בריאות ורווחה. ליישוב בלתי מוכר לא קיימת תכנית מתאר ולא ניתן לקבל בו היתרי בנייה, כאשר כל בנייה של בתי מגורים, של מבני ציבור או תשתיות - היא בלתי חוקית ונתונה לסכנת הריסה בידי השלטונות²⁸. הדרכים הם דרכי עפר ואין מבני ציבור כמועצה, בית ספר או מתנס"ס. בקיצור, מסכמים סבירסקי וחסון (2005), כי המצב גרוע בהרבה מביישובים המוכרים.

מורכבותו של נושא חוקיות הקרקעות, משפיע על מצב ההזנחה הן ביישובים המוכרים והן ביישובים הלא מוכרים. זאת כיוון שהאדמות במחלוקת הוכרזו כאדמות מדינה, אך היא אינה יכולה לעשות בהן שימוש ללא הסכמת היושבים עליהן והסכמה כזאת תינתן רק בתמורה לפיצוי. מדובר במצב של שיתוק: מצד אחד, הבדואים מנועים מלפתח את אדמותיהם ולהקים בהם תשתיות, בתי קבע ועסקים; ומצד שני, המדינה מנועה מלעשות באדמות שימוש אחר, בלא לפצות את הבדואים - תוך השגת הסכמתם לכך תחילה. לכן, חוסר התקדמות בסוגיית הקרקעות גורם גם לחוסר התקדמות בסוגיות אחרות. הדבר משפיע גם על היישובים המוכרים, שבהם למרות תכניות המתאר המפורטות, יש חלקות קרקע עליהן לא ניתן לעשות דבר - לא לסלול כביש, לא להקים מבנה ציבורי ולא שכונת מגורים - כי מדובר באדמות שסוגיית הבעלות עליהן טרם נפתרה (סבירסקי וחסון, 2005).

²⁸ בשנת 1976 הוקמה "הסיירת הירוקה", אשר פעלה מטעם מנהל מקרקעי ישראל, הקרן הקיימת לישראל והסוכנות היהודית, כלומר הגופים המיישבים הלאומיים, כדי למנוע השתלטות על אדמות מדינה, על ידי הרס מבנים בלתי חוקיים בנגב. גם היום משמש ארגון זה לפיקוח על הבדואים, אך הוא מכונה כעת "המשטרה הירוקה" וכפוף למשרד להגנת הסביבה.



איור 15. צריפי יישוב לא מוכר בקרבת באר שבע, 2012 (תצלום מאוסף פרטי).

7.3.3. הדרה חברתית ומרחבית בנגב

הבדואים נחשבו במשך שנים רבות כבעלי הזדהות רבה יותר עם המדינה מאוכלוסיות ערביות אחרות, מעצם שירותם בצבא המדינה²⁹, ולכן זכו להטבות חלקיות (שמואלי, 1980). אך חוקרים עכשוויים של תהליכים חברתיים במדינה, המבקרים את גישת הממסד לרכישת וחלוקת קרקעות, טוענים כי מדיניות חלוקת קרקעות זו משקפת את הדרתו של המיעוט הבדואי מן החברה הישראלית. טענתם היא שההדרה החברתית של הבדואים באמצעות הפיקוח על חלוקת הקרקעות בחוק ועל ידי מוסדות מדיניים, כפי שפורט למעלה, תואמת לתהליכי הדרה מרחבית אחרים, שמתרחשים בכל העולם, בין שלטון מרכזי לאוכלוסיית ילידים מקומית, במיוחד כששלטון זה נכפה עליה (שפיר, 1993; יונה וספורטא, 2000; יפתחאל וקדר, 2000; שנהב, 2000; מאיר, 2006; Kimmerling, 1985; 2006)³⁰. את הבסיס לטיעוני גישת ההדרה אפשר למצוא במושג האוריינטליזם (Said, 1978), המבטא, כאמור, את ההתבוננות של ה"מערב" על "המזרח", כשדימויו של המזרח מובנה מתוך פרספקטיבה תרבותית מערבית במובן של עליונות הכוח והידע המערביים על פני סוגי הידע האחרים

²⁹ בכל שנה כ-450 בדואים בוחרים להתנדב ולשרת בצה"ל (מתוך האתר של הרשות להסדרת התיישבות הבדואים בנגב (ראו: http://www.moch.gov.il/rashut_beduim/Pages/rashut_beduim.aspx, נצפה בתאריך: 14/01/14).

³⁰ תופעות מסוג זה התרחשו במהלך המאות ה-19 וה-20, כשנוצר מפגש בין האדם המערבי ואוכלוסיות ילידים ראשוניות (שמתקיימות במקום מסוים, פרק זמן היסטורי ארוך לפני הגעת האדם המערבי לשם). במסגרת מפגש זה נכתה על האוכלוסייה הילידית מערכת תרבותית (ובמסגרתה חוקי קרקעות) אשר שיקפה את תרבות השלטון הכופה, בדרך כלל של אימפריה קולוניאלית מערבית. כפייה זו נעשתה תוך ניסיון לדחוק לשוליים את המערכת התרבותית המקומית ששררה שם במשך דורות. כך היה באזורי אמריקה הלטינית, בצפון אמריקה, באוסטרליה, באפריקה ועוד (מאיר, 2006).

הקיימים ב"מזרח". עמי המזרח מוצגים כאי רציונליים לעומת עמי המערב, וכמי שאינם מסוגלים לחולל קדמה, שהיא אחד היסודות המרכזיים של תרבות המערב וכלכלתו. לכן יש להחליף את אי הרציונליות של המזרח ברציונליות המערבית, המתבטאת גם במערכת החוקים. במקרה בו החברה האוריינטלית-ילידית אינה מקבלת את השינוי, ניתן אף לכפות עליה באמצעות חקיקה או לעודד אותה על-ידי תמריצים לעשות זאת. בישראל, הבדואים, כמו "הילידים" בקולוניות שכבשו האירופאים במאה ה-19, נתפסים בעיני החברה הישראלית היהודית כעם מסורתי, פראי וקדמוני. סביב זה נח קסם האוריינטליזם, אך גם פחד, חשש והרחקה. כך, גם בהקשר לקרקעות בנגב, באמצעות מערכת החקיקה הכביכול "רציונלית", מודרת מבחינה חברתית ומרחבית החברה הבדואית-הילידית, "הבלתי רציונלית".

השיח האקדמי על הדרה מרחבית של קבוצות מיעוט בישראל נשען על כותבים כסיבלי, המציין כי באירופה המרחב נוצל לקדם היררכיה המבדילה בין האירופאי התרבותי, לעמים הילידים הלא-מתורבתים (Sibley, 1995). גם אנדרסון אשר התייחס לגבול קטגוריאלי המתבטא באמצעות גבול טריטוריאלי, טוען לגבי אופן קביעת הגבולות כי:

כמו מפקדי האוכלוסין, גם המפות בסגנון האירופאי היו מבוססות על מיון מכליל, והובילו את משרטטיהן ואת צרכניהן בקרב הפקידים לנקוט במדיניות שהיו להן תוצאות מהפכניות [...] חוזה אחר חוזה, המפה והשררה התיישרו אלה לפי אלה (אנדרסון, 1983: 209).

כך, נראה כי גם בישראל, באמצעות שימור חלק מיישובי הבדואים מחוץ לחוק, במדבר, מוגדרים הגבולות הנורמטיביים של החברה. על ידי פיקוח מוגבר על אוכלוסיות חלשות, יוצר השלטון גבול ברור בין המרכז הנורמטיבי, שיש לשמור על ביטחונו מפני אוכלוסיית השוליים, לבין אוכלוסיית השוליים החלשה, שבה פועל חוק הג'ונגל (Devine, 1995).

ההדרה מתבטאת גם בתחומים אחרים מלבד התחום הקרקעי. הקהילה הבדואית בנגב, שרבים מחבריה אינם נהנים מזכויות אזרחיות מלאות, גם אינה שותפה מלאה בכלכלה הישראלית. התנתקותם של בדואי הנגב מנוודות הרעייה ואורח החיים המסורתי גרמה לכך שהם נותרו ללא משאבים כלכליים. השתלבותם במערכת הכלכלית האזורית, אשר היתה אמורה להוות תחליף תעסוקתי, עדיין שולית למדי. לכן, האוכלוסייה הבדואית סובלת מחוסר במקורות הכנסה ואחוז אבטלה גבוה. בדואים אשר לקחו חלק בשוק העבודה נותרו בשולי המשק, כשחלקם מתקיים מחקלאות וגידול צאן באמצעים דלים, ללא הסבסוד הממשלתי המאפשר לחקלאות יהודית לייצר מוצרים מבוקשים במשק. רבים אף מתקיימים מעבודות מזדמנות, דלות כישורים ושכר, בשולי התעשייה, המסחר והשירותים של יישובי הנגב (סבירסקי וחסון, 2005).

עוד ביטוי להפרדה בין הבדואים ליתר החברה הינו הקמתו של גוף ממשלתי בתחילת שנות ה-80, לטיפול בסוגייה הבדואית, ה"מנהלה לקידום הבדואים" (או בקיצור: מנהלת הבדואים). בדואים רבים שוללים את הלגיטימיות של גוף מיוחד זה, במיוחד כאשר מבחינתם כל קשר עם השלטונות הינו ממילא בלתי רצוי ובלתי מועיל (מאיר ובסקינד, 2006). כך למשל מצוטט מנהיג בדואי

שטוען בכתבה מעיתון הארץ במסגרת סדרת כתבות שנערכה על מצב הבדואים בנגב בשנת 2002, כי "מנהלת הבדואים היא גוף לא לגיטימי. הרי אין מנהל המרוקאים". הוא מלין על כך, שהבדואים למעשה הם נתינים ולא אזרחים והם רוצים לקבל סטטוס של אזרח בעל זכות על הקרקע. לטענתו, המאבק שלהם הינו מאבק אזרחי טהור (ציגלמן וסיני, 2002).

המדיניות המדירה את הבדואים במדינת ישראל משפיעה על תפיסת הבדואים בחברה, כשניתן לראות את הגישה הסטריאוטיפית של האוכלוסייה היהודית בנגב לבדואים, המבוטאת בכתבה שפורסמה בעיתון הארץ:

ב- 1996 ניצח ראש מועצת עומר על ניסיון הריסת הפחונים של שבט טרבין הבדואי, כדי לפנות מקום לשכונה חדשה. לאחרונה הושגה פשרה ובני הטרבין הסכימו להתפנות ליישוב קבע, שיוקם בשבילם ליד קיבוץ משמר הנגב. עכשיו הקיבוצניקים מקווים שבג"ץ "יגאל" אותם מהשכנים המיועדים, שמהווים לטענתם סכנה ביטחונית ועבריינית ומאיימים על קיום הקיבוץ (דיין, 2002).

כלומר, הצבת גבול ברור בין האוכלוסייה היהודית לבדואית בנגב נתפס בציבור ככורח המציאות, כיוון שהבדואים הם "מסוכנים".

גם במקרה של דימוי הערבי והבדואי בתרבות, בעשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה, שימשה "הספרות מטעם" לחיזוק ההדרה של הערבי/ הבדואי ולדמוניזציה שלו (Saquer-Sabin, 2002). הבדואי מתויג כישות פרימיטיבית, חייתית, משוללת חוק, הפועלת לפי האינסטינקטים ומנצלת כל הזדמנות להרע לאחר. כך בסיפור "בשוכרה" מאת חיים שורר מתוך ספר הנגב, משנת 1953. הסיפור מגולל מפיו של בחור יהודי מהגליל אשר הצטרף לקבוצת פועלים שיצאה אל המדבר. במהלך הסיפור הוא הולך לאיבוד ומגיע בטעות למערה מוארת ומיד נרתע לאחור, כי:

מסביב למדורה ישבה כנופיית בידואים שהרגישה בי תיכף. אחד יצא אלי וקרא לי. אחר כך ניגש ואחז בי ביד אחת: "מי אתה? מה לך פה? תן כסף חווג'ה!"... כבר היה פגיון כבד בידו השניה. העיפותי עין סביבי: חושך ואפלה, סלעי שממה, ישוב אין, אלא במרחק כמה שעות, חברי יושבים במערות- ומי יודע באיזה צד? וכאן- חבורת בידואים, שלקול צעקה יקיפוני ואף יעשו בי ככל העולה על לבם. מתוך אומץ של בדלית-ברירה- ניסיתי את כוחי בדיפלומטיה בשפתי הערבית הרצוצה: "מה רצונך? אני חייל! חייל הממשלה! והנה פה קרוב- הרבה חיילים יהודים! וכסף אין לי. לחיילים יש כסף"...

נראה הדבר שמנאומי זה הסיק הבידואי רק מסקנה אחת: שאפשר להסתדר אתי גם בלי פגיון; והשיב אותו אל אזורו. אז נמלאתי אומץ, ובעוד הוא מחזיק בבגדי בשתי ידיו- אחזתיו פתאום בכתפיו, ניערתי אותו בחוזקה מעלי וקפצתי אחורנית. התחלתי לרוץ בכל כוחי לצד שממנו באתי, בצעקות "יהודים! יהודים!" ואחרי רגעים אחדים באו חברי מהמערה אשר חיפשתי. יחד עם עוד חברים שבתי מיד על עקבי, אבל לא מצאתי כבר לא את המערה ולא את הערבי. (שורר, 1953: 54)

המספר מתייחס לבדואי בהתנשאות, תוך כדי האדרת עצמו על כך שהצליח להביס את ה"פרימיטיבי" באמצעות המחשבה והתרבותיות, החסרים לבדואי. הבדואי מוצג באופן סטריאוטיפי,

כדמות מסתורית, אלימה ופרועה, אשר כשם שהופיעה יש מאין כך היא נעלמת ללא הותרת זכר. ההיררכיה בין המערבי לאוריינטלי ה"אחר" וההצמדה בין סמל המדבר לבין הבדואים, מופיעה באופן בולט ביותר בקולנוע הישראלי של שנות ה-40 וה-50 בארץ ישראל. נורית גרץ (Gertz, 1999) מציינת כי הערבים תושבי פלסטינה ייצגו באופן מטפורי שממה ומוות. למשל בסרט "קללה לברכה" (בבימוי של הלמר לרסקי וג'וזף קרונגולד, משנת 1947), אשר נפתח בצילומי מדבר וערבי נוהג גמלים. המספר מציג את הערבים כחלק מהנוף של פלסטינה הישנה, שהמתיישבים היהודים הצליחו לחדש ואף משווה בין הבדואי ה"אחר" ליהודי הגלות, ששניהם עוסקים במסחר, מקצוע אשר המתיישבים האידיאליסטיים סולדים ממנו. המספר מציין כי הערבים הם חלק מהגבעות המתות של המדבר, אשר המתיישבים החיו. באמצעות אנלוגיה זו בין המדבר לבדואים, מתחזקת גם ההבנייה של מדבר הנגב כאתר של גלות, נחשלות, שממה מוזנחת וחוסר-סדר אנרכי.

לסיכום הדברים שהוצגו עד כה הן לגבי האוכלוסייה הבדואית והן לגבי עיירות הפיתוח, ניתן לראות כי נסינות הפיתוח של הנגב מצד המוסדות המדיניים, בשלושת העשורים הראשונים של קיום המדינה, ואף לאחר מכן, חיזקו למעשה את הדימוי השלילי של הנגב. הן הנסינות להתגבר על השממה באמצעות פיתוח אינטנסיבי, על ידי יצירת עיירות הפיתוח והקמת מפעלי תעשייה בו, והן הפיתוח הלקוי של יישובי הבדואים המוכרים והלא מוכרים, הובילו בסופו של דבר לתפיסת הנגב כאתר בו רוכזו יישובים שתנאי החיים בהם קשים, אשר האנשים היושבים בהם נמנים עם השכבות החלשות והמוזרות בחברה. זאת לעומת האוכלוסייה החזקה הגרה ביישובים במרכז ובצפון, כמקום האידיאלי של ה"ישראליות" המערבית.

למרות כל הטענות שניתן לייחס לאופן בו הנגב התפתח בעשורים הראשונים לאחר קום המדינה, יש לציין את העובדה שהושקעו בו משאבים ותכניות, כיוון שאתוס "כיבוש השממה" המשיך להדהד בשיח הציבורי. מצב זה השתנה בעקבות המיתון שחל באמצע שנות הששים, אשר הפחית את ההשקעות בתשתית הפיסית של הנגב. גורם משפיע עיקרי על ההשקעה בפיתוח הנגב היו תוצאות מלחמת "ששת הימים" בשנת 1967, שהותירו את מדינת ישראל עם שטחים מסופחים, שנכבשו על-ידיה במלחמה³¹. בעקבות כך הועברו רוב ההשקעות ותקציבי הפיתוח לשם. הנגב, כמו אזורים אחרים במדינת ישראל, נותר מאז בעדיפות פיתוח משנית.

החל מתקופה זו נדחק הנגב עוד יותר אל שולי החברה, והפך לאזור פריפריאלי תרתי-משמע, כשסוגיית הפיתוח שלו לא עניינה יותר כבעבר את קובעי המדיניות. כתוצאה מכך, חלה הפסקה

³¹ הניצחון היהודי במלחמה היווה נקודת מפנה ביחס לטריטוריה הארץ ישראלית, כשלמדינה נוספו שטחים מסופחים, שנכבשו על ידה. שטחים אלה קיבלו מיד משמעות של קדושה בקרב פלגים מסויימים בחברה הישראלית, עם נטיות דתיות, בעקבות הארועים ההסטוריים המיוחסים להם בהקשר להיסטוריה היהודית, כפי שהיא משתקפת בתנ"ך. אמנם גישה זו לא היתה הגמונית לחלוטין, כיוון שחלקים בציבור היהודי התנגדו לכיבוש ולהתנחלות בשטחים, אך כפי שמציינים יפתחאל ורודד גם "התרבות הפוליטית שהתפתחה מאז, ובעיקר בין השנים 1977 - 1992 (ימי שלטונה של מפלגת הליכוד), הייתה בעלת הדגשים פרימורדיאליים-אתניים של שיבה ליהדות אשר הביאה אל השיח הפוליטי דימויים וביטויים הלקוחים מהעולם היהודי-דתי" (יפתחאל ורודד, 2003: 55). כך, ההתיישבות היהודית בשטחים במסגרת ההתנחלויות הפכה להיות משאב פוליטי, כשהלגיטימציה לפעילות זו נבעה מתפיסתם כחלק מארץ ישראל השלמה, על בסיס המקורות הדתיים ביהדות.

בגידול העיירות, כשאוכלוסיית עיירות הפיתוח בכלל המדינה הגיעה באמצע שנות השבעים לכ-600 אלף. החל מאמצע שנות השבעים החלה ההגירה השלילית להיות בולטת יותר בעיירות הפיתוח. המעבר ממשק המבוסס על תעשייה פשוטה למשק המבוסס על תעשייה מתוחכמת, מחד, וההישענות על כוח עבודה זול (ערבים מהשטחים) ולאחר מכן עובדים זרים (מהגרי עבודה), מאידך, פגעו במצב התעסוקה בעיירות הפיתוח. כוחות השוק משכו את בעלי היכולת לצאת מהעיירות (פיקאר, 2009).

בנוסף, תוצאות מלחמת "יום הכיפורים" בשנת 1973 ונסיגת צה"ל מסיני בראשית שנות השמונים שינו את ייעודם של אזורים נרחבים בנגב והפכו אותם לשטחי אימונים, למחנות צבא ולמתקני ביטחון (אפרת, 1995; 2009; סבירסקי וחסון, 2005). לכך ניתן להוסיף את הנטייה לאכלס במרחבים הפתוחים של המדבר מוסדות חברתיים וציבוריים נוספים, שלא היו רצויים במרכז: הכור הגרעיני בדימונה, מפעלים מזהמים, אתרי פסולת ובתי סוהר³². כל אלו תרמו לעיצוב התפיסה של מדבר הנגב כאזור מזהם, מוזנח ושומם, שמגיעים אליו בעיקר כאשר חייבים לעבור דרכו למקום אחר.

7.4. ירידת ערך "כיבוש השממה" והשינוי בתפיסת המדבר - מ"ספר"

"ל"פריפריה"

למרות הניסיונות למשוך את הישראלים היהודים לנגב, גישת "כיבוש השממה" חיזקה את הדימוי השלילי של הנגב בשיח הציבורי, כמקום מוזנח ו"אחר", כ"פח הזבל של המדינה", אליו "זורקים" את אתרי הפסולת, מפעלי התעשייה המזהמים ובסיסי הצבא הרבים הפזורים בו. עיירות הפיתוח ויישובי הבדואים זוכים אף הם לדימוי שלילי, כאשר רמות השירותים, החינוך והדור נמוכים ו"מעטים סיכויי התושבים להתקדם" (אפרת, 1993: 127). אך אם עד שנות השבעים היה למדבר הנגב גם מימד הרואי, כמקום שבו מתגשמים הערכים הציוניים, נראה כעת שתפיסה זו של המדבר דעכה בעקבות שינויים פוליטיים בחברה הישראלית, ובראשם "המהפך" הפוליטי משנת 1977. במהפך זה, מפלגת השלטון הסוציאליסטית "העבודה" מהשמאל, הוחלפה על ידי מפלגת הימין הקפיטליסטית "הליכוד" ועם השינוי קרסו הערכים של ההגמוניה הציונית-הסוציאליסטית וביניהם הערך של "כיבוש השממה" וראיית המדבר כספר, המהווה אתגר להגשמת הרוח החלוצית. כפי שטוען מיכאל פייגה, ערך זה נותר בשימוש רק בפי פוליטיקאים המעוניינים ליצור רושם כי מורשתו של בן-גוריון עדיין קיימת. במקום שממה המחכה שיפריחו אותה, כפי שתפסו זאת בן-גוריון והחלוצים, המדבר הפך לשממה שאפשר להתעלם ממנה או להמשיך לנצל את שממונה, ללא אתוס לאומי (Feige, 2009).

³² לאחרונה גם נבחר הנגב כמקום הריכוז הגדול לבתי הסוהר העתידיים להיבנות (צחור, 2007).

7.4.1 המשמעויות החברתיות-פוליטיות של ה"מהפך" הפוליטי משנת 1977

לאורך עשרים השנים הראשונות לקיומה של המדינה, הדפוס המוסדי, על ההיבטים הפוליטיים, הכלכליים והתרבותיים שלו, נישא בעיקר על ידי תנועת העבודה. לכן, עד המהפך של 1977 הייתה נטייה להשוואה בין הממשלה לבין המדינה. עם המהפך, לראשונה בתולדות מדינת ישראל נוצר הבדל ברור בין הממשלה לאופוזיציה; בין מחנה ה"שמאל" שגרעינו תנועת ה"עבודה" מצד אחד, לבין מחנה ה"ימין" שגרעינו ה"ליכוד" ואנשי "גוש אמונים", מצד שני. בעבר, האופוזיציה הייתה שותפת-משנה בהסדר ההגמוני. עלייתה של אופוזיציה ממשית יצרה מצב חדש בפוליטיקה הישראלית, במיוחד ביחס ללגיטימציה של ביקורת על הממשלה (אייזנשטדט, 2004).

כל הגורמים הללו הביאו לפתיחת הדיון הציבורי על הנחות היסוד של הדגם ההגמוני, שהיה מלווה במאבקים פוליטיים וחברתיים סביב בעיות היסוד של החברה הישראלית. בין הבעיות האלו יש לציין את מרכזיות בעיית הסכסוך הישראלי-ערבי והאפשרות להגיע להסדר עם הפלסטינים ומדינות ערב, וכן את בעיית התערעות הזהות הקולקטיבית של החברה הישראלית בעקבות תהליכים חברתיים.

מדובר בתהליכים שכבר החלו קודם, אך התגברו בתקופה זו, כשהחשובים ביניהם: התהליך הראשון - מאבקים של מגזרים רבים בחברה הישראלית, לרבות המגזרים האזרחי והדתי, שהיו עד כה שוליים או משניים במסגרת הפוליטית והחברתית; הבלטתם של מגזרים חדשים כמו החרדים, המזרחיים, עולי ברית המועצות ועולי ארצות המערב; ומאבקו של המגזר הערבי על היכללותו המלאה במסגרות המרכזיות של החברה הישראלית; והתהליך השני - המאבקים של אליטות שונות, ותיקות וחדשות, על ההגמוניה בחברה.

בעקבות תהליכים אלו החלו לצוף על פני השטח הבעיות בנושאים של: הגדרת הטריטוריה של מדינת ישראל; היחס לערביי ישראל; והיחס ליהודי הגולה. בעיות אלו היו קשורות לבעיה מרכזית, היא בעיית טיבם של סמלי הזהות הקולקטיבית של החברה הישראלית, בהם סמלי ההתיישבות, החלוציות וכיבוש השממה, אשר היו כה מרכזיים להבניית הייצוג של המדבר כספר, עד לשנות השבעים. בעקבות שינויים חברתיים ופוליטיים אלה, הפך המדבר מספר המתגר את הרוח החלוצית לפריפריה נחשלת וזנוחה.

7.4.2 השינוי בייצוג המדבר בשיח הציבורי - מספר מאתגר לפריפריה נחשלת

כתוצאה מהתהליכים החברתיים והפוליטיים שתוארו לעיל, החלה להתבסס החל משנות השמונים תפיסה שונה של מדבר הנגב. לאור השינויים החברתיים שהובילו לירידת קרנו של ערך "כיבוש השממה" החלה דועכת תפיסת המדבר כספר אסטרטגי עבור ישראל. מתוך כך התגבר הדימוי השלילי של הנגב בשיח החברתי, כשהנגב החל יותר ויותר לקבל דימוי של "פריפריה", של המקום השולי והמוזנח "בקצה העולם", שאליו זרקו את כל הגורמים שלא רוצים לראות במרכז-

מפעלים מזהמים, אתרי פסולת, או אוכלוסיות חלשות, המזהות גם כך עם המדבר "האוריינטלי". לצורך בחינת השינוי שחל בייצוג המדבר, מספר מאתגר לפריפריה נחשלת, יש להגדיר את המושגים ספר ופריפריה.

7.4.2.1 מרכז ופריפריה

על פי המודל של מרכז-פריפריה, אשר פותח על ידי הסוציולוג אדוארד שילס (1910 - 1995) (Edward Shils), בכל מבנה חברתי קיים מרכז מוסדי וערכי, שהוא מוקד הסמכות, בו מגובשות, באמצעות האליטות המרכזיות המצויות בו - הכלכלית, הפוליטית, הדתית והאינטלקטואלית - האמונות, הסמלים והערכים המקודשים לחברה, על פיהם מתנהל הסדר החברתי. לעיתים המרכז מתבטא במסגרת טריטוריאלית³³, כמו במקרה של המרכז והפריפריה שבנגב ובגליל, בישראל. הפריפריה היא כל מה שסובב את המרכז ומושפע מסמכותו. בין המרכז לפריפריה מתקיימים יחסי גומלין, כשהמרכז מספק לפריפריה סמכות וערכים, וכך הפריפריה מקבלת מוסכמות מוכתבות מראש, מבלי להיות שותפה ליצירתן ולהפצתן. היא מנוכרת למרכז ולא מסוגלת לחדור לתוכו, אך יש בה כמיהה מתמדת להשתתפות בפעילות המרכז ולהתקבלות לתוכו. יחד עם זאת, המרכז תלוי בהיענותה לסמכותו ולכן גם מושפע ממנה. המרכז נתפס כמתקדם, חופשי ופולרליסטי, בעוד בפריפריה דבקה תווית ריאקציונרית, סגורה ונחשלת. לכן ניתן להתייחס, גם במקרה של הגדרות אלו, למושג האוריינטליזם של אדוארד סמיד, כבעל תרומה להבנת הדיכוטומיה ההיררכית בין מרכז ו"פריפריה", כשהמערב תפס את האזור בו מתגורר ה"אחר" כאזור נחשל ופריפריאלי, שם נפוצה תרבות "נמוכה" מזו של תרבות המרכז (קימרלינג וקופמן, 1995; אברהם, 2000; היילברונר, 2007; היילברונר ולוין, 2007).

7.4.2.2 תפיסת הנגב כפריפריה

הפריפריה כמונח המגדיר את אזור מדבר הנגב החל להיות בשימוש זמן קצר לאחר הקמת עיירות הפיתוח, ועל ידי כך בוטאה תפיסת שוליותו של המקום ובמיוחד של עיירות הפיתוח (צמרת, חלמיש, מאיר-גליצנשטיין, 2009). כך, תוך שנים מעטות, ספר הנגב שינה את דימויו בתודעה הקולקטיבית של החברה הישראלית. הדימוי של הנגב, שהיה פעם מקום אשר מיעוט תושביו היהודים זכו להוקרה ציבורית, שהביאה להם לגאווה עצמית, ספר שהיה פעם "מרכז"³⁴, השתנה. מעתה היה ספר הנגב לפריפריה גיאוגרפית רחוקה ונחשלת וכך גם הדימוי של תושביו (צחור, 2007). ההבנייה

³³ הנטייה לתייג כפריפריה אזורים מרוחקים וקשים למחייה היתה קיימת כבר בראשית העת החדשה המוקדמת באירופה (היילברונר, 2007).

³⁴ אין בהכרח חפיפה בין ספר לפריפריה, במובנה המרוחק גיאוגרפית והמוחלש חברתית. לעתים דווקא אזורי ספר ייהנו מתקציבים גבוהים ומהערכה חברתית ומדינית בשל התפקיד שהם ממלאים בעבור המדינה או הקבוצה השלטת בה, בעוד שמקומות קרובים יותר פיזית למרכז הפוליטי, ישארו מוזנחים ופריפריאליים. הספר הוא מרחב ששוררים בו יחסים אנטגוניסטיים בין אוכלוסייה אנושית ו"הטבע" או בין שתי אוכלוסיות, שאחת מהן תופסת את מקומה של השנייה בתוכו כבלתי מוסדר, מתוך היותה קרובה מדי ל"טבע", ועל כן מזהה בו יעד להתפשטות, להסדרה ולקידוד. העיוורון כלפי האוכלוסייה הנדחקת והאלימות המוסדית, הפיזית והשיחנית הם חלק אינהרנטי מפעולות הניכוס והנישול (הנדל, 2011).

הזאת של הדרום כפריפריה היא בעלת משמעות רבה כיוון שבאמצעותה הדרום מופרד לא רק מהמרכז הגיאוגרפי, אלא גם ממרכיבי הזהות הישראלית היהודית המודרנית. בעוד ישראל תפסה את עצמה כמדינה מערבית, מתקדמת, בעלת תעשייה מפותחת וכללי שלטון ומשפט נאורים, הדרום נתפס כמי שאינו מכיל מאפיינים אלו. להיפך, הדרום ה"מזרחי", נתפס כמפריע להגשים חלום נכסף זה של מערביות וקידמה בישראל (אברהם, 2009). כמו כן, בעקבות השינוי מגישה קולקטיביסטית וסוציאליסטית לגישה קפיטליסטית ואינדבידואליסטית, המרכז הגיאוגרפי הפך את איכות החיים הטובה יותר שעלה בידו להציע, לבשורה תרבותית ואידיאולוגית. אנו נראה בפרקים הבאים שבתחילת המאה העשרים אחת בעקבות שינוי נוסף בערכים ובתשתיות, יתהפכו היוצרות, ומדבר הנגב יזכה בתדמית של אזור שמציע לתושביו איכות חיים טובה יותר, ומעמדו כספר יושב אליו. אורן יפתחאל וארז צפדיה דווקא טוענים כי למעשה ראיית הנגב כספר לא נעלמה לגמרי מהדימוי הציבורי, אלא מתקיימת כפילות מתמשכת בראיית מדבר הנגב הן כספר והן כפריפריה. לכן הם מכנים את המסגרת החברתית-מרחבית שבה התגבשו עיירות הפיתוח "ספריפריה", כלומר: שילוב בו-זמני בין שיח לאומי הרואי לשיח חברתי מדי. השיח הלאומי מאדיר את הספר הלאומי ואת פרויקט בניו האומה, על הדפוסים המודרניסטיים שאימץ. השיח המדיר מנסח את הספר כפריפריה חברתית, גיאוגרפית, בטחונית וכלכלית (יפתחאל וצפדיה, 2008: 41).

באמצעות כפילות זו מיוצגת הפריפריה כ"אזור דמדומים", המצוי בתנועה מתמדת בין שייכות לניכור. בהתאם לכך, טוען היילברונר כי "הספריפריה" חושפת אזורים או קבוצות תרבותיות, שאמנם עדיין מעוררים נוסטלגיה או התפעלות, אך הם "נשארו מאחור" במרוץ לקדמה, לכלכלת שוק, לחידושים טכנולוגיים ותרבותיים (היילברונר, 2007). עם זאת, נראה בהמשך, כי ברגע שארגונים חברתיים בעלי כוח החלו להתייחס שוב אל המדבר כספר, חזר מאפיין זה להיות מרכזי בתפיסה ובדימוי של מדבר הנגב כיום. אך בטרם נפנה לבחון מגמה זו, נבחן כעת את ייצוג מדבר הנגב כפריפריה כפי שהתבטא בשיח הציבורי.

7.4.2.3 השיח הציבורי על הפריפריאליות של מדבר הנגב ועיירות הפיתוח

השיח הציבורי על הפריפריאליות של מדבר הנגב ועיירות הפיתוח מופיע הן בתקשורת והן בקולנוע ובספרות. בשלב ראשון ברצוני להתייחס להבנייה של הפריפריה בתקשורת, כיוון שבתקופה שבין סוף שנות השבעים לשנות התשעים סוקרו עיירות הפיתוח והתפתחות התעשייה בנגב באופן רב בעיתונות הכתובה.

7.4.2.3.1 הפריפריאליות של הנגב ועיירות הפיתוח בתקשורת

חוקרים רבים בישראל עוסקים בסיקור עיירות הפיתוח בעיתונות ובטלוויזיה ובאופן הצגתן כפריפריאליות. מבין הגישות השונות לנושא, קיימת גישה הרואה את הבניית הפריפריה בחדשות על בסיס המתח בין הדרתם של תושבי הפריפריה להכלתם כחלק מה"ישראליות". גישה זו מוצגת

במחקרה של נטע האילן (2009) על הסיקור התקשורתי של הבעיות הבטחוניות ביישובים העוטפים את רצועת עזה, הסובלים מנפילת רקטות קסאם בשטחם. היא מציינת כי תושבי היישובים מוכלים בסיקור התקשורתי כחלק מהקבוצה הלאומית, כיוון שהם סובלים מבעיות בטחוניות עקב הזהות הלאומית הזאת. אך עדיין, דווקא נסיונם להבליט פן של הרואיות לאומית בתקשורת, כדי לבסס עוד יותר את שייכותם לקולקטיב, מחזק את תפיסתם ותפיסת הנגב כמקום פריפריאלי-"אחר" למרכז הארץ, שבו מתרחשים ארועים של אי-סדר. לכן, בהקשרים מסוימים, הם מודרים באופן סמלי, כשהם מזוהים עם תרבות שולית ונחשלת.

לדעת אלי אברהם (2000), לעומת זאת, התקשורת היא האמצעי בעזרתו מנסה ההגמוניה להשליט את התפיסות האליטיסטיות, כיוון שהקבוצות הדומיננטיות בחברה שולטות בה וקובעות את התכנים שיפורסמו בה. גם סוזן גל (Gal, 1991) טוענת שהתקשורת, הנחשבת מהימנה, הינה אמצעי בידי גורמים המקורבים לשלטון "לעצב" עובדות, כך שיתאימו לדימוי הלאומי המבוקש. תוך שימוש במודל המרכז-פריפריה מציג אברהם (2000) את התקשורת כמרכז-משנה, בעזרתו מנסה המרכז לחדור אל הקבוצות הפריפריאליות, להשפיע עליהן, ולהפעיל עליהן לחצים וסנקציות. בהתאם לכך, הוא מצא כי המרכז והאליטות השולטות בו בוחרים לחזק את המשך הדימוי הפריפריאלי של עיירות הפיתוח, כדי לנסות לשמר את המצב ההגמוני של עליונותם ומרכזיותם, ולהמשיך להרחיק את ה"אחר" המאיים, מגישה למרכזי הכוח בחברה, דווקא בתקופה שמתאפיינת בהתערעות ההגמוניה ובנטייה לפלורליזם. זאת באמצעות שיעתוק מתמשך של סיקור "אירועי אי-הסדר" בעיירות הפיתוח. ההשלכות לסיקור של עיירות הפיתוח הן עצומות, כיוון שאנשים אינם מעוניינים להשקיע, לגור או לטייל במקומות שמכילים רק אירועים שליליים, אלימות ומצוקות חברתיות. כתוצאה מכך, לדעתו, לא מצליחות עיירות הפיתוח ותושביהן להתנער מדימוי שלילי זה, גם כשבפועל המציאות היא שונה. לכן ממשיכה הגירה שלילית מהעיירות וחוסר השקעה של בעלי הון, התורמים להמשך הדימוי השלילי השולי של עיירות הפיתוח כעיירות מוזנחות, מוכות פשע, אלימות ואבטלה (אברהם, 2000; 2009).

אין ספק כי קיימות השלכות של הסיקור העיתונאי על מצב עיירות הפיתוח והדימוי שלהן בציבור, אך המחקר הנוכחי לא מנסה להצביע על מגמה נסתרת של אנשי התקשורת להמשיך ולהציג את הפריפריאליות של הנגב כדי לשמור על ההיררכיה בין מרכז לפריפריה. מסקירת כתבות עיתונות מהעשור של שנות השמונים, נמצאו כתבות שבהם מואדרים ההתיישבות והמפעלים בעיירות הפיתוח, בגישה של הכלה, בצד כתבות שמהן משתמעת ההדרה של עיירות הפיתוח.

רוב הכתבות באותה תקופה הן אכן כתבות שמדווחות על קשיי עיירות הפיתוח. אברהם (2000; 2009) וחוקרים אחרים מביאים דוגמאות רבות לכתבות שכאלו, לכן תוצג רק דוגמה אחת לצורך המחשה. בכתבה מעיתון דבר, מאת אמיר רוזנבליט משנת 1983, כבר בכותרת נקבע כי "המיתון פוגע בכל אך בעיירה קטנה כמו ירוחם הוא מורגש ביתר-שאת". מוצג המצב הקשה בעיירה ירוחם ומתוארת השתלשלות העניינים שהביאה לכך:

מאז הקמתה ידעה ירוחם חבלי לידה קשים. [...] סלילת כביש הערבה לאילת בשנת 1967

הותירה את ירוחם בשולי הדרך. במשך השנים עברה העיירה משברים, בגלל ריחוקה מכל יישוב אחר, בגלל אספקת המים הבלתי-סדירה בה, בגלל תחלופת התושבים המתמדת, בגלל הצפתה במשפחות עולים חסרי מקצוע ובגלל מיעוט מקורות הפרנסה בה (רוזנבליט, 1983).

הכתב מקטלג את העיירה בשולי החברה, כשהוא משתמש בדימוי של עיירה שנמצאת "בשולי הדרך". מצוין שבשנת 1967 חל בה מפנה חשוב לטובה כשהוקמו בה מפעלים שסיפקו עבודה, אך בגלל המיתון במשק, נוצרו בה ובעיירות פיתוח אחרות כיסי אבטלה, גם עקב פשיטת רגל של מפעלים. המיתון במשק השפיע על הדרדרות המצב בעיירות הפיתוח בכלל, כאמור, כתוצאה מפשיטת רגל של מפעלים ואבטלה בעקבות כך. בכתבה נראית גם תמונה של מפגינים עקב סגירת מפעל, תמונה אופיינית בהקשר של שביתות והפגנות בעיירות הפיתוח, לאחר סגירת מפעלים (ראו כתבה באיור 16). תמונות אלו חיזקו עוד יותר את הדימוי של אי-סדר ואלימות בעיירות הפיתוח. כתוצאה מכך החריף הדימוי הנחשל שלהן, בשנות בשמונים בשיח הציבורי. הכתב מדווח כי כיום 20 אחוז מובטלים ביישוב ומעריך שהמצב אף יחריף ל-40 אחוז. על תיאור שלילי זה הוא עוד מוסיף:

אווירה קודרת שוררת בימים אלה בירוחם. [...] עשרות צעירים מובטלים, רובם משוחררים 'טריים' מצה"ל, מבלים את רוב שעות היום בבטלה בבתי-הקפה הספורים במרכז המסחרי היחיד בעיירה הקטנה (שם).

מתוארת העליבות של העיירה, שבה רק מרכז מסחרי אחד, כמוטיב חוזר בהרבה תיאורים של עיירות הפיתוח שיש בהן "מרכז מסחרי אחד", שבו מתרחש כל ה"אקשן" של היישוב, שהוא דל במיוחד ומעיד על שעמום התושבים³⁵. על פי הכתבה, כל שנותר להם לעשות הוא רק לשתות אלכוהול ולפרוע את החוק, כפי שבהמשך מאיים צעיר המצוטט כאומר כי אם לא תימצא לצעירים תעסוקה מתאימה, "רבים מהם עלולים להידרדר לעולם הפשע". כמו כן, מצוטט חברו האומר, כי עקב המצב הקודר הוא שוקל לעזוב את העיירה ולחפש את עתידו הכלכלי באיזור תל אביב, כמו ששת אחיו אשר עברו לגוש דן, כי לא מצאו עבודה מתאימה בירוחם. הכתב, לצורך הצגת האלימות המבעבעת כתוצאה מרגשות התסכול של התושבים, אף מצטט את ראש העיירה, ברוך אלמקייס, המגדיר את המשבר התעסוקתי כ"חבית חומר נפץ" וחרד לגורלה של העיירה. כמו כן, מוסר הכתב מידע על אלימות אשר כבר מתרחשת בעיירה, כשבלשכת התעסוקה בירוחם:

תופעות של אלימות ותקיפת עובדים הן כאן עניין כמעט של יום-יום. אחת העובדות מצביעה על שמשות חלון מנופצת. "המצב הקשה מביא את האנשים לידי התנהגות אלימה." (שם)

³⁵ המוטיב של "המרכז המסחרי" כ"מרכז העניינים המשמים" של יישובים מסוג זה חוזר על עצמו והופך למזוהה עם עיירות הפיתוח, גם בשירים וביצירות אמנותיות בכלל.

„בשביל עשרת אלפים שקל בחודש לא

המיתון פוגע בכל אך בעיירה קטנה כמו ירוחם הוא מורגש ביתר-שאת



מפוטרי, נגב קרמיקת" מפנינים בשער המפעל לאחר קבלת

מאז הפתחה ידעה ירוחם הכלי לידה קשים. היא הוקמה כדי לי שטח פתוח כגורים לעובדי מפעל הפוספטים באורן ומפעלי ים המלח. חילת כנרת הערבה לאילת בשנת 1967 התיירה את ירוחם בשולי הרדר. במדד הטנים עברה העיירה כמספרים. בגלל ריחוקה מן כל ירוחם אור, בגלל אספקת המים הגלמיסוריה בה. בגלל חלוקת החשבונים הממשלת. בגלל העמסה במספחות עולים אשר מצווע ד בגלל מיעוט כירות הפריכה בה. בשנת 1967 הל רמנה המכל ל-י סוגה נמצבה על ירוחם - חוקני בה מפעלי תעשיית סקניטו במסדר המים סנילים רבים, אז ירוחם. יצחק מלכה סמס על העי כה. מוקד ליום סיביר תעשיית. מסקוריט מנצב הקנה של תעשיית סיני המבולה התולדים יגורים. הם מסימול המונחקים של סקס המסנה נכנס יי ירוחן והאנה. כיום אלה מירישים בכל עיי התייהמות נגב, אך אם עיי שנה ובמספריתון. ליטול. יש

חזו מכלל המופקים בעיירה. לי הערכת, בעקבות צבאיים נטר פים המפיים בקרוב במפעלי התעי סיה ובשירותים באזור. יגיע יי צור הכובטלים לכיטו אחת. רכו המחלקה להרבות. נוער רי ספורט כפוצצת פעולי ירוחם, חיים נכון. כדגיש כי התולדים כלשהת התעמולה אינם משקפים נכונה את המציאות. עליה הערכתו יעויר האבטלה הסמויה בעיירה הוא כפיל בהסויו בריטוסים. רבים מתמכרים אינם פתייכים בי יחסת התעמולה. מפני שהם ידוי עים כי על רקע האנשה בפעילות הריקיות. סיכוייהם להשיג עבודה הם אפסיים. רבים מהם מצדיקים יחפשי תעמולה כנוחלת עשבים. איך למן. צוהרת קהילת שורית מינים אלה בירוחם. אהותיו של משבר תעי סוקי חבור ניכרים היטב ברוח מורת הראשיים. עשרות צעירים מצבטלים רוצם משוחררים. טריים מפעילי סבילים את רוב שעות היום בשטלה בבתי-הקפה האפורים

איור 16. חלק מהכתבה על ירוחם בעיתון דבר, 21.12.1983 (מתוך : אתר האינטרנט : העיתונות היהודית ההיסטורית).

אם כן, ניתן לראות כי הכתבה מתארת את עיירת הפיתוח כמקום נחשל, שיש בו רק מרכז מסחרי אחד, עם פוטנציאל לריבוי אבטלה, אלימות ופשע, אשר השאיפה היחידה הקיימת בקרב תושביו היא לברוח ממנו אל ה"מרכז". כאמור, כתבה זו היא אחת מיני רבות שהתפרסמו בתקופה זו. אך קיימות גם כתבות אחרות, שמתייחסות באור חיובי יותר ו"מכיל" אל המתרחש באזור הנגב. למשל, בכתבה מעיתון מעריב, משנת 1984, מאת שלמה גבעון, מתוארת הצלחתו של מפעל הפוספטים, עם מחזור מכירות שמדרג אותו במקום השישי בארץ, המעסיק כ-1,450 עובדים, תושבי האזור. בכתבה מתוארת בהתפעלות התפתחות המפעל כאשר "בתחילת שנות ה-50 היה רק מיפעל הפוספטים באורן, שעבדו בו כמה עשרות אנשים בשיטות ובכלים פרימיטיביים ביותר - בהשוואה להיום". על ידי כך מדגיש הכתב את הפוטנציאל הטמון בנגב, המעורר את הרוח החלוצית באדם, כשדווקא במדבר, כאשר האדם מתגבר על מכשולי הטבע, הוא יכול לנצלם ולהגיע להישגים מדעיים מרשימים. הנרטיב הזה מאזכר את התפיסה הסוציאליסטית של הנגב כספר המאתגר את הרוח החלוצית, למרות שכאן מתייחס הכתב כבר גם לערכים קפיטליסטיים של רווחיות. (ראו כתבה באיור 17).

מעבר לייצוג של מפעלים מצליחים, יש גם סיקור של פעילויות תרבות ותיירות בעיירות, הנמצאים בדרך כלל במדור המקומי של העיתון, בהם יש ידיעות קצרות ממקומות שונים בארץ. למשל, במעריב מקומי משנת 1986 מתואר תקליט אשר הופק בבאר-שבע במלאת 23 שנה לקיום תזמורת הנוער בבאר שבע (מעריב מקומי, "תקליט חדש לתזמורת הנוער", 02.06.1986). לגבי תיירות, במעריב מקומי משנת 1984, מדווח על פתיחה של פעילות טיולי ג'יפים באזור המכתש לבתי ספר ולקהל הרחב, מטעם בית ספר שדה במצפה רמון. עוד מצוין כי במסגרת זו ניתנות הרצאות על

הסביבה (מעריב מקומי, "טיולים של בית-ספר שדה", 22.10.1984). כלומר, יש התייחסות חיובית למפעלי תרבות ותיירות, אשר יכולים להעשיר את כלל האוכלוסייה בישראל, המעודדים תפיסה חיובית יותר של הנגב.

העשייה

שקיעות עונדי הריבוב, לפני ימים אחדים, מקרבת את תחומה-החלל החרטום המוקפים בגב, עשורת אלפי מוטות פח תחמושת זהה ממוקדת לזרועות הריבוב, וכל יום נוסף למסך וחבריה ממלתיים) זקן המיועץ ודולרים, זו החרטום המוקדת במיועץ רחם, במימלים, שמועצת מכוונתם מדרג אחרים במקום הרשמי בארץ.

מאת: שלמה בעזון

מה זה פוספט?

הפוספט הוא יסוד כימי חשוב מאוד, והוא נמצא בכל החיים. הוא משתתף בתהליכים ביולוגיים רבים, ונדרש לייצור חלבונים, חומצות שומן, חומרים צמחיים ובעלי חיים. הפוספט הוא גם חומר חשוב לייצור חומרים כימיים רבים, ונדרש לייצור חומרים אחרים. הפוספט הוא גם חומר חשוב לייצור חומרים אחרים.

המנכ"ל

המנכ"ל הוא ראש המנהל הכללי של החברה, והוא אחראי על כלל פעילותיה. המנכ"ל הוא גם אחראי על כלל הפעילות הכלכלית של החברה, והוא אחראי על כלל הפעילות המנהלית של החברה. המנכ"ל הוא גם אחראי על כלל הפעילות המחקרית של החברה, והוא אחראי על כלל הפעילות המיתרית של החברה.

החברה

החברה היא יחידה כלכלית עצמאית, והיא אחראית על כלל הפעילות הכלכלית שלה. החברה היא גם אחראית על כלל הפעילות המנהלית שלה, והיא אחראית על כלל הפעילות המחקרית שלה. החברה היא גם אחראית על כלל הפעילות המיתרית שלה.

איור 17. הכתבה על מפעל הפוספטים בעיתון מעריב, 21.02.84

(מתוך: אתר האינטרנט: העיתונות היהודית ההיסטורית)

ככל שהתפתח ענף התיירות הנושאת-לימודית בארץ, החל הנגב לקבל בו מקום של כבוד, כאזור של תופעות טבע מיוחדות, של מכתשים ומינרלים, וכמובן "נופי בראשית", אשר במקרה זה מקבלים את המימד הרומנטי של שהייה בטבע לצורך טיול, ואמצעי להתמזג עם הטבע. נושא זה יגבר עם השנים, כפי שנראה בהמשך, אך יש לו כבר ביטוי בראשית שנות השמונים. למשל בכתבה מעיתון דבר משנת 1981, בה מסופר על "דרך חדשה לטיילים בגבול נגב-סיני". מתואר כי הדרך "מעניקה לטיילים חוויה של היכרות עם נוף-בראשית, הרואי אוויר יבש של פסגות-הרים" (אלקן, 1981). ניתן לראות את ההתפעלות מנופי הנגב והתחלה של התייחסות לתנאים הטבעיים במדבר דווקא כיתרון ולא כמעמסה על האדם. מזג-האוויר המדברי מוצג כבעל השפעות טובות על האדם, בכך שהוא מפיג את החום ולא מזוהם. בנוסף, מתפתחת התייחסות המקבלת ומקבדת את נוף המדבר כפי שהוא, מתוך גישה כי אפשר להנות מטיול בנוף הבראשית המדברי, בלי לנסות לשנותו. אנו נראה בפרקים הבאים כי גישה זו תהפוך רווחת בסוף שנות השמונים ותתעצם משנות התשעים והלאה. (ראו כתבה באיור 18).



דרך חדשה למטיילים בגבול נגב-סיני

קבלנים אורחיים. כן שימשה פריצת הדרך הודמנות לאמן במשך כשנה יהודית-הנדסה ולהעשירין בסיון בפריצת הדרך אורחית באמצעות הפעלת ציור מכני הנדסי כבד, בשילוב פיצוץ של מטעני חומרי נפץ.

רוחב התוואי שנפרץ הוא 25 מטרים, טהם 9 מטרים לכביש. את עבודת זיפות הכביש, שתשלם עד החורף, תבצע מע"צ, אולם הדרך עבירה כעת לכלי רכב אורחיים.

הדרך עוברת לרגלי שלושה הרים על גבול נגב-סיני: חורסה - בצפון, חריף - במרכז, ושגיא - בדרום.

מזרחית ליד אסי הדרך הרי-חריף-הרי-שגיא מפכה כל ימות השנה מעין קטן ושמו עין-המערה. זהו מקור-מים יחיד בחבל ארץ זה והוא מטבש בעיקר את הרועים הבדווים באזור.

ראש אגף האספנות, אלוף יוחנן גור, גור את הפרט בכסם הנוכח הדרך החדשה: אלוף פיקוד הדרום, אלוף דן שיכון, שגיא דבר-יררכה, העניק מנג'ה-וקרה לפהנדס ישראל אלוך ולחמישה מקציני חיל-ההנדסה, על חלקם בעבודות.

מאת מרדכי אילון, כתב צבאי

דרך אורחית חדשה, שהשבש בעיקר לטיולי נוף בחבל ארץ שהיה עדינה בלתי-עביר לכלי-רכב אורחיים, נפתחה בסוף השבוע ליד גבול נגב-סיני, מערבית למצפה-ירמון.

הדרך החדשה, באורך כ-36 ק"מ, עוברת ליד הגבול הבין לאומי הישן בין הנגב לסיני, כ-40 ק"מ מערבית למצפה-ירמון. הדרך זו עוברת מעל רכסי הרי-הנגב המערביים בגובה של יותר מאלף מטרים מעל פני הים. היא מעניקה לטיילים חוויה של היכרות עם נוף-בראשית, הרווי אוויר צלול ויבש של פסגות-הרים.

הדרך החדשה תוכננה על-ידי הכהנדס ישראל אלוך מבני-ברק, בפיקוחה של רשות שמורות-הטבע ובביצוען של יח"י דות ציוד מכני הנדסי בחיל-ההנדסה.

היבטון של 25 אחוז

ביצוע העבודה על-ידי חיל-ההנדסה, הביאה לחיסכון של 25 אחוז מעלות ההוצאות, לעומת העלות הנדרשת על-ידי

איוור 18. כתבה על דרך המטיילים בעיתון דבר, 26.07.1981

(מתוך: אתר האינטרנט: העיתונות היהודית ההיסטורית)

גם נטע האילן (2009) בחנה את ההבדל בין ייצוג העיר תל-אביב בחדשות לייצוג ערי הפיתוח, מתוך היחס הדיכוטומי בין מרכז לפרפריה. אך לעומת אלי אברהם (2000; 2009), מחפשת נטע האילן דווקא להראות כיצד באמצעות הסיקור בתקשורת המצולמת, ניתנת הזדמנות לתושבי הפרפריה להשתתף ביצירת הדימוי שלהם. היא לא מקבלת את התפיסה לפיה החזקים משליטים ומקדמים את הדימויים שהם יוצרים. היא טוענת כי אינטרסים מגזריים בחברה יכולים להתבטא בשידורים עלידי הצגת ביקורת הצומחת בשוליים ומופצת באמצעות התקשורת. אך כיוון שהסיקור נעשה ממרכז הארץ לפרפריה, על ידי אנשי המרכז, אשר לא בקיאים מספיק בהיסטוריה של היישוב, גם כשהסיקור חיובי, הוא מוסיף ומחזק את שוליות ערי הפיתוח (האילן, 2009). מצב זה התקיים עד שנות התשעים, כשרוב הכתבים היו מאזור המרכז. בהמשך נראה כיצד כאשר הבשילו התנאים להעלאת יותר מחאה בתקשורת, וכשהחלו להתבטא יוצרים ואנשי תקשורת מקומיים מהנגב, הפציעו גם ייצוגים אחרים של עיירות הפיתוח ומדבר הנגב. מגמה זו באה לידי ביטוי משנות התשעים והלאה.

7.4.2.3.2 ייצוג הפריפריאליות של עיירות הפיתוח בקולנוע

גם בקולנוע, מציגים סרטי התקופה את עיירות הפיתוח כפריפריה של החברה הישראלית, ובאמצעותם מתבטא המתח שבין הפריפריה למרכז, בין הדרה להכלה ובהתאמה, בין מזרחים לאשכנזים (יוצאי אירופה). בסרטים אלו, ה"דרום" הקולנועי נושא קונוטציות של עוני, נחשלות, רעב, מעמד פועלים ועולם שלישי, כניגוד ל"צפון" התעשייתי, המפותח, הירוק והעשיר. עיירות הפיתוח מזוהות כריכוזים של יוצאי עדות המזרח ומצביעי הליכוד, והן מקושרות למסורתיות, לפולחנים מאגיים, להערצת רבנים ודברי תורה. טלמון (2009) מדגימה זאת באמצעות ניתוח של הסרטים *שחור* (שמואל הספרי, 1995) ו*סוף העולם שמאלה* (אבי נשר, 2004), כשה"שחור" (ביטוי בערבית-מרוקנית שפירושו חלומות, טקסים וכשפים) מהווה עיסוק אשר נשות העיירה משתמשות בו, ותושבי העיירה מאמינים בכוחותיו המאגיים. המסורתיות מופיעה בסביבה התרבותית של עיירות הפיתוח הקולנועיות, ומתבטאת בחנוכיות, פמוטים ומזוזות וריבוי אביזרים מסורתיים נוספים שמופיעים בצילומי הפנים בבית. לטענת טלמון, הקיטוב האידיאולוגי המעמדי בין צפון מפותח לבין דרום עני מתבטא בסרט *שחור*, בעיצוב עיירת הפיתוח הדרומית באסתטיקה מינימליסטית, אשר מתבטאת בצבעים ובמיזנסצינה סגפניים ובתנועות מצלמה חסכניות. עוד נקודה אשר משותפת לסרטים אלו, היא הצגתם את התחושה השלילית של חוסר מוצא, כמיהה לעתיד טוב יותר ודחיפות לברוח הרחק מהמקום הזה אל המרכז, הקיימת בקרב תושבי עיירות הפיתוח. גם בסרט פורטונה של מנחם גולן, שהוצג קודם בהקשר לייצוג המזרחים בקולנוע בשנות הששים קיים מוטיב "הבריחה צפונה" אל המרכז, כדרך לגאול את הגיבורים מגורל של פריפריה נידחת ומוכת בעיות. בתוך כך אפשר להבחין בהשוואה בין תל אביב- המרכז - לצרפת האירופאית והמתקדמת, כמו בין דימונה-הפריפריית והמזרח הפרימיטיבי והמאיים.

לסיכום, ניתן לראות כי הגישה אל הנגב כאזור נחשל ופריפריאלי, שאף מייצר עוד נחשלות לעומת המרכז, התחזקה, במיוחד בעקבות הזיהוי של הנגב עם עיירות הפיתוח ויישובי הבדואים שבו, בעלי הדימוי השלילי. כתוצאה מכך התחזקה עוד יותר התפיסה השלילית של המדבר כ"לא-מקום"/ כמקום ה"אחר" והשולי לחברה הישראלית. בו בזמן, החלו קבוצות חברתיות לצאת במחאה כנגד אידיאולוגיות ממסדיות ולערער דיכטומיות כיחסי מרכז-פריפריה, מערב-מזרח, יישוב-מדבר- בשיח החברתי. כל זאת כתוצאה מהתחזקות החברה האזרחית בעולם כולו ובחברה הישראלית, במקביל לתהליכי גלובליזציה וגלוקליזציה, כפי שנראה בחלק השלישי של המחקר, שיוצג להלן.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" ומדיניות

פיתוח הנגב בעשורים האחרונים

בפרקים הקודמים ראינו כיצד הובנה השיח של "כיבוש השממה", כאשר במסגרת השיח הציוני-הרציונלי קודשו מפעלי התיישבות ופיתוח במדבר, שפוזרו במרחב ללא חסכון, כחלק ממדיניות פיזור האוכלוסין. בד בבד ייצוג מדבר והנגב בשיח הציבורי הושפע מהאידיאולוגיה הלאומית, אשר בעיקר תפסה את המדבר כשממה שיש למגר, או כ"טבע" שיש לתחום - "אחר" ל"יישוב", ל"מערב" ול"קדמה". כמו כן, דימויו בעיני הציבור השתנה כתוצאה מפעולות הפיתוח המואץ שנעשו בנגב ומהתנאים החברתיים, הפוליטיים והביטחוניים. ראינו כי עד הקמת המדינה זכה הנגב לחשיבות רבה, כאזור אסטרטגי למדינת ישראל, כקפץ שיש להשקיע בו משאבים כדי להנות מהפוטנציאל הטמון בהשתלטות על אי-הסדר בו, על הטבע הפראי, על תנאי המחיה הקשים, על החום, על סופות האבק, על המחסור במים, על הבדידות ועל הריחוק. כל זאת תוך הדגשת ערך ההקרבה החלוצית של המתיישבים בו. אך לאחר כשני עשורים לקיום המדינה החל להשתנות הדימוי של מדבר הנגב בשיח הציבורי כתוצאה ממדיניות הפיתוח המואץ אשר הופעלה בו, שכללה הקמת מפעלים מזהמים, הגדרת שטחים נרחבים לצרכים צבאיים, ועוד. כך הפך מדבר הנגב, הצפוני בעיקר, לאזור המוכר כ"מזבלה" של ישראל, ל"נימבי" (NIMBY - Not In My Back Yard) שבו זורקים את כל מה שלא רצוי במרכז הארץ. תהליך זה השפיע לרעה על דימויו של הנגב, עם הזמן, מקפץ מוערך לפריפריה מוזנחת.

חלק זה של העבודה יעסוק בייצוג של מדבר הנגב בשיח הציבורי בעשורים האחרונים, מאז השינויים המשמעותיים שחלו על החברה הישראלית. ברצוני להראות כיצד בעשורים אלו השתנה שוב דימויו של מדבר הנגב בשיח הציבורי ובו בזמן החל להשתנות גם אופי פיתוחו. נראה כי שינוי זה נובע מתהפכות חברתיות ופוליטיות שעברו על החברה הישראלית, ומעבר לכך, מהשפעות עולמיות של חדירת אידיאולוגיות חלופיות לאידיאולוגיה הלאומית. נבחן כיצד השפיעו השינויים הגלובליים והמקומיים על היווצרות של שיח חברתי חדש בנוגע לפיתוח הנגב, הלא הוא שיח ה"פיתוח בר קיימא". לאחר מכן נבחן את ההשפעות של כל אלו ביחד על ההבנייה של הזהות המרחבית של המדבר כיום בפרקטיקות של הפיתוח וכן בשיח החברתי. לבסוף, יוצג מקרה המבחן של הבניית הזהות המרחבית בעיירה מצפה רמון.

פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערערות הסמלים הלאומיים

בחברה הישראלית

בפרק זה יסקרו השינויים הגלובליים והלוקליים בנוגע לתפיסות לאומיות וחברתיות. אתייחס לשינויים כלל עולמיים שהשפיעו על היחלשות מעמדה של מדינת הלאום ועליית כוחה של החברה האזרחית, גם בישראל. כמו כן, נראה את התערערות הסמלים הקולקטיביים - ה"חלוציות" ה"התיישבות" ו"כיבוש השממה" - בעקבות החלשותה של מדינת הלאום ההגמונית.

8.1. שינויים חברתיים-פוליטיים עולמיים ומקומיים משנות השבעים

ברמה הכלל-עולמית, נתייחס לתהליכי ההיחלשות של אידיאולוגיות לאומיות ושל מדינת הלאום, הקשורים בתהליך הגלובליזציה ובעליית כוחה של החברה האזרחית.

8.1.1. תהליכים כלל עולמיים: גלובליזציה והתחזקות החברה האזרחית

8.1.1.1. גלובליזציה

הגלובליזציה היא תהליך של התרחבות הפעילות הכלכלית בפרט והפעילות החברתית בכלל אל מעבר לגבולות מדינת הלאום (רם, 2004: 16).

משמעות הגלובליזציה היא, ראשית כל, התהוות שוק עולמי מאוחד וחלוקת עבודה עולמית כלכלית. אך במסגרת זו, בנוסף להון, לעבודה ולסחורות המועברים ברשתות העולמיות באמצעות טכנולוגיות התקשוב והתעבורה, מועברים גם רעיונות, סמלים ואידיאות.

במאה העשרים נודע תפקיד מרכזי למדינה בהסדרת היחסים החברתיים בתוכה והיחסים הבינלאומיים, שתווכו באמצעותה. מצב זה השתנה בעשורים האחרונים של המאה ה-20 ועם המעבר למאה ה-21, כשמעמדה המרכזי של המדינה התערער, בעקבות תהליכי הגלובליזציה.

החלת הגלובליזציה נעשית באמצעות יישום המדיניות הניאו-ליברלית של אידיאולוגיית השוק החופשי. מדובר במדיניות שבה המדינה נסוגה מהמחויבות החברתית של מדינת הרווחה, כשהיא מפסיקה להתערב במחזור הכלכלי, מאפשרת סחר חופשי, מפריטה את הרכוש הציבורי ומצמצמת את הפיקוח על הפעילות הכלכלית. הניאו-ליברליזם משמעו גם דה-קולקטיביזציה של יחסי העבודה, כאשר ההון הוא שמכתיב את תנאי התעסוקה החדשים. כלומר, הגלובליזציה מתממשת בשליטה בידי תאגידים גדולים ניאו-ליברלים, ובאותו זמן, בהיחלשות של הגורמים המאזנים או הבולמים שליטה זו. לכן, בניגוד למגמת השיוויוניות שהתפתחה במאה ה-20, בעיקר לאחר מלחמת העולם השנייה, משנות ה-70 של המאה ה-20 מתגבר אי-השוויון הכלכלי והחברתי. כתוצאה מהקצנת אי-השוויון הכלכלי מושפע המבנה המעמדי במדינות הלאום. תופעת הגלובליזציה הפכה מרכזית ברבע האחרון של המאה העשרים

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערעורת הסמלים

וממשיכה להתעצם (רם, 2004).

בתוך תהליך הגלובליזציה, יש לשים לב למגמה של **גלוקליזציה**. גלוקליזציה היא "הכינוי למצב הפוסט-מודרני החדש, המתהווה בשלהי המאה העשרים, שבו מגמות עולמיות ומגמות מקומיות, בשילובן הניגודי, מחלישות את יחידת הארגון והזהות המרכזית של המצב המודרני הקודם, היינו מדינת-הלאום" (רם, 1999: 44). מגמות-העל הגלובליות, כגון מערכות טכנולוגיות, פיננסיות, תקשורתיות ואקולוגיות, שוחקות את מדינת הלאום "מלמעלה", בעוד מגמות-נגד לוקאליות, הכוללות הזדהויות אתניות, דתיות ולאומניות, שוחקות את מדינת-הלאום "מלמטה".

בהקשר לשחיקת מעמדה של מדינת הלאום, יש להתייחס גם לתפקידי **החברה האזרחית** במדינה ולשינויים שחלו בהם.

8.1.1.2. החברה האזרחית

למושג החברה האזרחית ניתנו משמעויות שונות על ידי הוגים פוליטיים רבים. כיום מקובל להתייחס להשפעתו של גראמשי על חקר החברה האזרחית, בהקשר לעיסוקו במושג ההגמוניה¹. גראמשי השתמש בחלוקת החברה לאזרחית, המורכבת מקשרים התנדבותיים, ולפוליטית, המורכבת ממסודות המדינה, אשר השליטה בהם ישירה.

החוקר האמריקאי של הפילוסופיה הפוליטית, מישל וולצר (Walzer, 1997), מגדיר את החברה

האזרחית כך:

Civil society incorporates many of the associations and identities that we value outside of, prior to, or in the shadow of state and citizenship. (Walzer, 1997: 1).

מהגדרות אלו ניתן להסיק כי המושג "חברה אזרחית" מתייחס כיום לכל הפעילויות החברתיות הנעשות שלא בכפוף להוראות ישירות של המדינה ומחוץ למסגרות המשפחתיות והראשוניות. ההשתתפות בחברה האזרחית כוללת פעילויות בתחום הכלכלה, בתחום התרבות ובתחום הציבורי והפוליטי (למשל מפלגות, אגודות למען קידום אינטרס ציבורי או פרטי, תנועות לשמירת איכות הסביבה וכו'). החברות בהתאגדויות ובארגונים אלה מספקת לחברים בהם משאבים ארגוניים ואף כלכליים. בתוך החברה האזרחית קיימות קבוצות אינטרס, המשקיעות משאבים ביצירת קשרים עם גורמים בעלי השפעה ברמה הפוליטית. במסגרת החברה האזרחית מתקיימת גם פעילותן של קבוצות מחאה המוניות. הופעתן של אלו התגברה מאז שנות ה-50, כפי שקרה בארצות הברית ובמדינות המערב בכלל (קימרלינג וקופמן, 1995). במסגרת זו קמו גם תנועות לשמירת הסביבה, אשר השפעתן על האידיאולוגיות החברתיות בעולם ובישראל תידון בפרק הבא.

ההתעוררות המחודשת של מושג החברה האזרחית בשנים האחרונות נובעת, מצד אחד,

¹ לטענת גראמשי, כוחה של ההגמוניה נובע מ"שכנוע" החברה לגבי אמיתותה של מציאות מעוותת, המקדמת את האינטרסים של סקטורים בעלי כוח בחברה, אך נתפסת כבעלת יתרונות עבור החברה כולה (Gramsci, 1971).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערערות הסמלים

מניסיונות לעריכתם של שינויים חברתיים ופוליטיים במדינות מזרח אירופה, בהן התקיים שלטון קומוניסטי, כשהדגש הוא על יכולתה וחובתה של החברה לערוך שינויים כאלה ועל עוצמתה של החברה לעומת המדינה. מצד שני, קמה ביקורת גוברת על מדינת הרווחה, הן מן הימין הפוליטי והן מהשמאל, כלפי חוסר יכולתה להביא לאינטגרציה חברתית ולתרומתה בפועל ליצירת תהליכי הדרה. כמו כן, עלה צורך בהסדרים חברתיים חדשים שיתאימו לעידן המודרני, המאופיין בגלובליזציה, פרגמנטציה ושינויים טכנולוגיים, כלכליים ותרבותיים מהירים. זרם נוסף, שהחל לצמוח באותה תקופה במערב אירופה, הוא "הפלורליזם החדש". זרם זה מדגיש את חשיבות הימצאותם של גורמי עוצמה עצמאיים בחברה היכולים לשמש ככוח הבולם את המדינה ולפקח על פעילויותיה, בדמותן של התארגנויות בחברה האזרחית. חברה אזרחית נתפסת כמרחב שבו שותפים כולם, שבו מחוזקת סולידריות חברתית ופעילות המכוונת לקידום טובת הכלל. לטענת זרם זה, הצורה הטובה לפתרון קונפליקטים חברתיים, היא ברמת הפעילות של התארגנויות קהילתיות ולא דווקא על ידי המדינה (גדרון, כץ, בר, 2001). במסגרת זו, המדינה אינה אמצעי לתועלתה של קבוצה מסוימת, אלא מאפשרת הגשמה עצמית לקבוצות וליחידים לפי דרכם (רם, 1999).

מתוך כך נולדה החברה האזרחית כ"אידיאל" חדש, כאלטרנטיבה למדינה מחד ולכלכלת השוק החופשי, מאידך. תנועות חברתיות רבות בחברה האזרחית נתפסות כיום כמשמרות את "הצדק החברתי"² ובשם צדק זה ניתנת להן לגיטימציה רבה לפעולה מצד הציבור. מאז שנות ה-70 ארגוני החברה האזרחית יוצרים אלטרנטיבה פוליטית המשפיעה על המוסדות הפוליטיים המסורתיים ועל תהליכי קבלת ההחלטות החברתיות. יחד עם זאת קיימת ביקורת על תרומתה של החברה האזרחית, שאמנם מסייעת לחיזוק הדמוקרטיה, אך עדיין על בסיס אינטרסים פרטיים שונים של קבוצות וארגונים, בדרך כלל בעלי עוצמה בחברה. זאת בזמן שקיימים אינטרסים חברתיים, של קבוצות חלשות בחברה, שלא זוכות לייצוג.

8.1.2. שינויים חברתיים-פוליטיים ואידיאולוגיים בחברה הישראלית

השפעת השינויים העולמיים, שפורטו לעיל, על החברה הישראלית, היתה שלובה בשינויים פוליטיים וחברתיים משמעותיים במדינת ישראל, אשר חלו לקראת שנות השבעים של המאה העשרים ובמהלכן, בעקבות אירועים היסטוריים. מספר אירועים, שחלקם כבר הוזכרו, כוללים את: 1. מלחמת ששת הימים, שבה נכבשו/ סופחו שטחים, שהפכו ל"שטחים הכבושים", או בכינויים האחר: "הודה, שומרון וחבל עזה"³. מצב זה הפך את מדינת ישראל למדינה שצריכה להתמודד עם אוכלוסייה כבושה

² מושג הצדק החברתי זכה להתערערות מחודשת בדורות האחרונים על רקע הביקורת כלפי הגלובליזציה, ההפרטה ושלטון ההון, כשקיימת דרישה לצמצום הפערים החברתיים, לדאגה לשכבות החלשות בחברה ולהבטחת שיוויון הזדמנויות. המושג זוכה כיום לשימוש רב בחברה הישראלית, לאחר שהסיסמה העיקרית של המחאה הציבורית שנודעה בשם "מחאת האוהלים", בשנת 2011, כלפי שלטון ההון ויוקר המחיה, היתה "העם דורש צדק חברתי".

³ עם תחילת הקמת ההתנחלויות בשטחים המסופחים, סדר העדיפויות של ההשקעות לפיתוח במדינה השתנה לטובתן, עד אשר לקראת סוף המאה העשרים החלו המתנחלים לשים גם את הנגב והגליל כמטרות התיישבות לצורך הגברת

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערערות הסמלים

וכתוצאה מכך הוחרפה "הבעיה הערבית". 2. האכזבה מפעילות השלטון בהקשר למלחמת יום כיפור ותחילת המחאה נגד השלטון ההגמוני של מפלגת העבודה הסוציאליסטית. 3. "המהפך" בשנת 1977, כשבבחירות לממשלה, מפלגת הליכוד מגוש הימין גברה על המפלגה הסוציאליסטית מגוש השמאל, שהיתה בשלטון באופן רציף משנת 1948.

במקביל, החלו מקודמים ערכים חדשים בחברה של קפיטליזם, נהנתנות ואינדיבידואליזם, שיחלחלו ויסדקו את הערכים הקולקטיביסטיים של הציונות, ועמם הסמלים הקולקטיביים, שביניהם: ההתיישבות בקפרי, כיבוש השממה והחלוציות. ארחיב על כמה מההשפעות העיקריות על השינויים בחברה הישראלית.

8.1.2.1 השפעת הגלובליזציה

ישראל הושפעה מתהליכי הגלובליזציה בעשורים האחרונים של המאה העשרים ובמיוחד משנות התשעים והלאה. הגלובליזציה הכלכלית בישראל הביאה ל"הגדלת הפערים החברתיים ועלייתם של אליטה עסקית ומעמד פרופסיונלי של עשירים, ושקיעתן של השכבות הנמוכות לקראת מצב תת-מעמדי של תת-תעסוקה ותת-הכנסה" (רם, 2004: 22).

הפערים שהועצמו בחברה הישראלית שינו את המרקם הכלכלי והחברתי והפכו את ישראל לחברה בעלת סממנים מעמדיים, בניגוד לאידיאולוגיה הלאומית ההגמונית הסוציאליסטית והדמוקרטית, הדוגלת בסולידריות בין קבוצות שונות. הפער בין האידיאולוגיה לבין המציאות בשטח החרף את העימותים בין המגזרים השונים בחברה.

בנוסף, בעקבות חלחול האידיאולוגיה הניאו-ליברלית התגבר הפולרליזם, כשקבוצות שונות בחברה החלו תובעות ייצוג לאומי ותרבותי שווה בספירה הציבורית. הן החלו דורשות חלוקת משאבים שוויונית שתתחשב בזרות ובאינטרסים הייחודיים של כל קבוצה. כך, כבר בשנות השבעים, החל מאבק בין המסורת התרבותית "הצברית-האשכנזית", אשר היתה שלטת בזמן קום המדינה, לבין התרבויות שהביאו עמם המהגרים, ובעיקר "המזרחים", שדרכם אל מרכזי המגזרים ההגמוניים נחסמה מתוך גישה פטרנליסטית (אייזנשטדט, 2004). לכן, בשנים האחרונות האתוסים היהודיים הלאומיים של "כור ההיתוך" ו"מיזוג הגלויות" נעלמים. ברמה הפוליטית, ניכרת עלייתן של מפלגות חדשות, על בסיס זהויות תרבותיות, אשר נאבקות על קידום האינטרסים שלהן. המימד החברתי של התופעה מתקשר לעיסוק העכשווי בצדק חברתי במסגרת החברה האזרחית.

במיוחד לאחר "המהפך" בשלטון של שנת 1977 התפרקה עוד יותר הזהות הקולקטיבית החברתית, כשהמגמות הפרטיקולריות התבטאו ב: יחס חזק ביתר שאת, עד כדי קידוש הטריטוריה הארץ ישראלית על ידי מגזרים יהודיים רבים בתוך הקולקטיב הישראלי; זהויות "עדתיות" אשר נשאו עמם עולים

האוכלוסייה היהודית בהן, ועמם הגיעו שוב תקציבים לנגב, בנוסף לתקציבים שזרמו לצורך קליטת העלייה מברית המועצות ואתיופיה.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערערות הסמלים

מאמצות שונות, שהיו משניות בזהות הקולקטיבית ההגמונית מראשית המדינה ועתה ביקשו לכלול את סמליהם ואת מסורותיהם המיוחדים במאגר הכללי של סמלי הזהות הקולקטיבית; מרכיב דתי אשר התפתח בכיוונים שונים: ציוני בקרב קבוצות כגון "גוש אמונים", אנטי ציוני בקרב רבים מן החרדים, וא-ציוני אצל המזוהים עם מפלגת ש"ס; ועוד. לצד מגמות פרטיקולריות אלו, התגבשו מגמות אזרחיות ואוניברסליות חדשות, אשר שמו דגש רב יותר על שלטון החוק וזכויות האדם של האזרחים, גם האזרחים הערבים. כל אלו הביאו ליתר פלורליזם בחברה הישראלית, לאפשרות לביטוי ביקורת כלפי המדינה ולעליית כוחה של החברה האזרחית בישראל.

8.1.2.2. החברה האזרחית בישראל

משנות ה-70 חל בישראל גידול במספרן ובאופיין של קבוצות האינטרס במערכת הסוציו-פוליטית הישראלית. חוץ מהגידול במספר הקבוצות, הסתמנה בהן מגמה של החלשת התלות בגופים מפלגתיים שניצבו בעבר מאחורי התארגנויות מסוג זה. רם (1999) מקשר כל זאת לתהליך ההפרטה שעוברת כלכלת המדינה והחברה הישראלית בכלל, הגורמת לקריסת העולם הקולקטיביסטי הלאומי, הציוני-הסוציאליסטי. קבוצות האינטרס תפסו את מקומן של המפלגות כמעלות בעיות ציבוריות שונות על סדר היום, כך למשל במקרה של קבוצת "הפנתרים השחורים" (קימרינג וקופמן, 1995). כיום, קבוצות רבות, אשר החלו לפעול בשנות התשעים של המאה העשרים, פעילות בנושאים של מאבק לשוויון בחברה, בשם הצדק החברתי.

8.1.2.3. התערערות הסמלים הקולקטיביים בעקבות השינויים בחברה הישראלית

בדומה לחברות אחרות, קבוצות אינטרס בחברה האזרחית הישראלית מנסות ליצור סמלי זהות קולקטיביים אלטרנטיביים לסמלי הזהות הוותיקים, כשבמקרה של מדינת ישראל מדובר בין היתר על סמלי ה"חלוץ", "כיבוש השממה" וה"התיישבות". נקודה זו חשובה למחקר על הייצוג של הנגב ותושביו, שהושפע מחוזקם של סמלים אלו, ובזכותם זכו המתישבים בו ליוקרה ולהערצה בשל הקרבתם ה"חלוצית" בחזית האסטרטגית של הנגב, בעשרים השנים הראשונות שלאחר מלחמת 1948. אנו נראה את התהליך שאיפשר לקבוצות שונות בחברה לפרש באופן שונה את סמל ה"חלוץ" כך שיתאים לייצג את האינטרסים המקודמים על ידם.

כפי שצינו בראשית העבודה (בפרק השלישי על האידיאולוגיה הציונית, שם נעשה ניתוח של סמל החלוץ), התנועה הציונית שהיתה מקושרת לרעיונות סוציאליסטים מתחילת דרכה, קידשה ערכים מסוימים, על פיהם נתפס היהודי החדש בארץ ישראל, בשונה מהיהודי הגלותי. במיוחד קודשו ערכים כגון "כיבוש העבודה", "כיבוש האדמה", ו"קולקטיביזם". היהודי אשר הגשים ערכים אלו התממש בדמות הסמלית של ה"חלוץ". מבחינה פוליטית, השתייכו תנועות הנוער החלוציות לתנועות הקיבוציות, ובכלל זוהה החלוץ עם ה"קיבוצניק", עובד האדמה, החי בשוויוניות בקולקטיב (ניר, 1992).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 8: התרופפות הקולקטיביזם והתערערות הסמלים

האידיאליזציה של החלוץ נמשכה לאורך שנות היישוב בארץ ישראל ובשנים הראשונות לאחר הקמת המדינה, אך דימוי החלוץ במתכונתו המקורית איבד מזוהרו מיד לאחר מלחמת העצמאות. הישגי המלחמה יוחסו ל"צברים", דור ילידי הארץ, שחיו בקיבוצים, במושבים ובשכונות הותיקות, אשר השתייכו לתנועות הנוער ולפלמ"ח. אלו החלו לבטא תרבות ארצישראלית ילידית, כביטוי אידיאולוגי השונה מן האידיאולוגיה החלוצית. הם לגלגו על תפיסת החלוצים שעלו ארצה וראו את עצמם כשונים מן הסטריאוטיפ הגלוי. בעיני הצברים, נתפסו החלוצים כגלויים וכשייכים לעבר (אלמוג, 1997). כיום טוענים חוקרים רבים כי החברה הישראלית רחוקה עוד יותר מהסמלים והמיתוסים של העבר כיוון ש"הפוסט-ציונות הליברלית מעוגנת בזהות יחידאית, עכשווית, הישגית, צרכנית ונהנתנית, היפוכה של הזהות הלאומית, המגבשת, המגייסת, הסגפנית והמאחדת" (רם, 1999: 66).

לפי גישה זו נראה כי סמל החלוץ, המקריב עצמו למען החברה, נהיה לסמל לא רלבנטי, בחברה שהחלה לקדש ערכים של אינדבידואליות, צבירת הון ונהנתנות. אך בפרק הבא, נגלה כי בסופו של דבר הסמלים הלאומיים לא מתמוטטים, אלא מוצאים אפיקי ביטוי אחרים. כמו כן, נמשיך לעסוק בהשתנות ייצוג המדבר בשיח הציבורי, באמצעות כניסתו של שיח חדש בנושא המדיניות של פיתוח הנגב - השיח על "פיתוח בר קיימא", בהשפעת הארגונים הירוקים וסוכנים חברתיים בחברה האזרחית בישראל.

פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים: השיח

על "פיתוח בר-קיימא" בנגב

בפרק הקודם עסקנו בהשפעת הגידול במספרן ובאופיין של קבוצות האינטרס במערכת הסוציו-פוליטית על החברה הישראלית. ראינו שבעקבות ערעור מעמדה של מדינת הלאום, התערערו גם הערכים הלאומיים ואיתם ערך ה"התיישבות" וה"חלוציות". ברצוני להראות את הביקורת מצד קבוצות אינטרס כלפי מדיניות פיתוח הנגב. במיוחד אדגיש את הביקורת של קבוצות אינטרס אקולוגיות ישראליות, שהתבססו על ההתפתחויות בתפיסה האקולוגית הכלל-עולמית. בפרק זה תתואר התבססות מעמדן בחברה הישראלית ושימושן בנרטיב האקולוגי. נרטיב זה מאתגר את תפיסת התועלת שבפיקוח על אדמה באופן נקודתי, באמצעות התיישבות, בזמן שמתחוללת פגיעה באיזון האקולוגי הכללי לטווח ארוך (מזור, 2002). בזמן שכל קבוצות האינטרס בחברה האזרחית מעלות לשיח את נושא הצדק החברתי, ארגונים סביבתיים אף החלו להשתמש במונח צדק סביבתי. לכן תתואר חדירת מושג זה לשיח האקולוגי. יחד עם זאת, החברה הישראלית מתייחדת בכל זאת בקשר קרוב בין החברה האזרחית למדינה, שעליו נעמוד בהמשך הפרק. כתוצאה מכך, הביקורת על המדינה, נעשית בכל זאת במסגרת הערכים הלאומיים המוכרים מן העבר, אשר למעשה לא מתערערים לגמרי, אלא מתגמשים להכיל רעיונות אידיאולוגיים משלימים. אנו נראה כי כתוצאה מהקשר הקרוב המתקיים בין הלאומיות-הציונית וגופים אקולוגיים בחברה הישראלית, אשר מתקיים כנראה גם במדינות אחרות, השיח האקולוגי של פיתוח בר-קיימא, ממשיך לבטא הן את האינטרסים הלאומיים והן את האינטרסים של קבוצות בחברה האזרחית. לכן הופך שיח זה לשגור בפי כל בהקשר לפיתוח הנגב. לבסוף, נראה כיצד נרטיב זה מתבטא בשיח הציבורי על הנגב.

להלן תפורט ראשית פעילותן של תנועות אקולוגיות בעולם ובישראל והבחירה המודעת של הארגונים הסביבתיים להביע עמדה פוליטית כחלק מהמאבק לצדק חברתי, במסגרת מאבקם לצדק סביבתי. לאחר מכן תתואר הביקורת של החברה האזרחית בישראל על פיתוח הנגב והטענות של הגופים הירוקים במסגרת זו. יחד עם זאת, אתייחס לקשר בין אקולוגיה למדינה בישראל הנובע מהקשר הקרוב בין החברה האזרחית בכלל למדינה בישראל והן מהקשר בין האידיאולוגיה הציונית לאקולוגיה. נראה כיצד הערכים הקולקטיביים הציוניים של ה"התיישבות" ו"חלוציות", שטענו בפרק הקודם שמעמדם התערער, לא נעלמו, אלא שינו את תוכנם. כאשר השיח הממומש כיום לגבי פיתוח הנגב – "פיתוח בר קיימא" – מכניס תוכן חדש ועדכני לערכים הציוניים ולכן הוא זוכה לשימוש גם מצד מוסדות המדינה. לבסוף יסקרו ביטויי הנרטיב על פיתוח בר קיימא בנגב, בשיח הציבורי.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

9.1. האידיאולוגיה האקולוגית וצדק סביבתי בישראל

9.1.1. השפעת האידיאולוגיה האקולוגית על ארגוני שמירת טבע בישראל

גם בישראל, כמו בעולם כולו התחזקה החשיבה הסביבתית האקולוגית בעשורים האחרונים והיא מקבלת מעמד רב בשיח הציבורי. היא נחשבת כחווה באופן מהימן את ההשלכות ההרסניות של הפעילות האנושית על הטבע ובסופו של דבר גם על האדם, מתוך הידע המדעי שנצבר וכתוצאה מניסיון העבר.

קיימים כיום ארגונים סביבתיים רבים בישראל המקדמים נושאים אקולוגיים בשיח החברתי בכלל ובשיח על המדבר בפרט. הגופים הירוקים בארץ הושפעו מפעולות מחאה בעולם מצד גופים "ירוקים" בנושאים של איכות הסביבה. במיוחד נודעת ההשפעה של ועידת פסגת כדור הארץ, שנערכה בריו-דה-ז'נרו בשנת 1992 בחסות האו"ם, אשר דנה בהתגברות החשש ממשבר סביבתי קריטי. לשם מניעת משבר כזה חתמה גם ישראל על אמנה בשם "אג'נדה 21". מדובר במסמך עקרונות המיועד להתמודד עם האיום הסביבתי במאה ה-21, באמצעות יישום עקרונות פיתוח בר קיימא, כאשר פיתוח בר קיימא הוגדר כך:

...development which meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. (WCED, 1987 : 8).

בהתאם להגדרה זו מושם דגש על חשיבות שמירת הטבע למען האדם, ובעיקר למען הדורות הבאים.

נושא הסביבתנות בארץ התפתח עם השנים. מעיסוק בתכנון שמורות טבע, הגנה על החי והצומח ותחזוקת מסלולי הטיולים, כמאבקים נקודתיים של שימור סביבה, עדיין בגדר האינטרסים הלאומיים של המדינה, החלו להתייחס לסוגיות שמירה על איכות הסביבה, הגנת השטחים הפתוחים ובקרה על מפעלי פיתוח מצד המדינה באזורים רגישים. כך, לקראת שנות השמונים, כנגד השיח הציוני המסורתי, קם השיח האקולוגי (מזור, 2002), על ידי הארגונים הסביבתיים, כשיח מדעי-אובייקטיבי לכאורה, המערער על הסימבוליזם הלאומי (ניר, 1992) של "כיבוש הקרקע" על ידי התיישבות.

הגופים ה"ירוקים" רבים היום בישראל, אך הבולטת מביניהם הינה **החברה להגנת הטבע (להלן: החלה"ט)**, התנועה הסביבתית הוותיקה והגדולה ביותר בישראל, שחברים בה למעלה מ-65 אלף יחידים ומשפחות.

החלה"ט הוקמה בשנת 1954, על רקע המאבק נגד ייבוש ביצת החולה, ביזמתם של חוקרי טבע אקדמאים ונציגי חברות מדעיות בתחום הטבע, הבוטניקה והגיאוגרפיה. היא הוקמה כעמותה ציבורית הפועלת שלא למטרות רווח. בזמן הקמתה עסקה החלה"ט רבות בנושא הגדרת שמורות טבע ומיפוי, בנוסף לפעילויות הסברה וחינוך לצורך קירוב הציבור לרעיון הגנת הטבע. הבטחת קיומם של בעלי חיים, צומח ונוף נדירים היתה המטרה העיקרית של החלה"ט באותה תקופה בבואה להגדיר אתרים מסוימים

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

בתוך השמורות. בתחילת שנות ה-60 היו בחברה כאלפיים חברים פעילים (כץ, 2004). החלה"ט מגדירה את ייעודיה כיום בתחום השמירה על הסביבה, הטבע והנוף. לשם כך היא עורכת מחקרים, מפעילה תכניות חינוך בבתי ספר שדה, ועורכת מאבקים למען הגנת הסביבה, בשלוחותיה הפרושות בכל הארץ. באתר האינטרנט של החלה"ט נאמר שפעילויותיה ממומנות באופן עצמאי ובלתי תלוי.

9.1.2. צדק סביבתי כצדק חברתי - ההיבט הפוליטי של ארגונים סביבתיים

אם ניתן לומר כי תנועות חברתיות בכלל בחברה האזרחית פועלות כיום למען "צדק חברתי", טוען אבנר דה-שליט כי "בעיות סביבתיות הן בעיות של צדק חברתי, ולכן פתרון בעיות סביבתיות הוא גם חלק מיצירת צדק חברתי" (דה-שליט, 2004: 23). השיח על פיתוח בר קיימא מקובל כיום בכל ארגוני הסביבה בארץ ובעולם כמודל חלופי של פיתוח, המאפשר **צדק סביבתי**. הכוונה לשימוש נכון ויעיל במשאבי הסביבה, תוך חלוקתם באופן צודק בהתאם ליכולת הייצור שלהם. כך הפך הצדק הסביבתי לרעיון מרכזי בתנועה הסביבתית החדשה. התפיסה השלטת בקרבם היא כי כדי להסיר את האיומים על הסביבה, צריך להתמודד עם האינטרסים הכלכליים והפוליטיים שמולידים אותם. רבים מהפעילים בתחום הסביבה רואים כיום את הבעיות הסביבתיות כנובעות מהשתלטות של קבוצת בעלי ההון על משאבי הציבור, באופן הפוגע ביתר הציבור, ובמיוחד באוכלוסיות מוחלשות. התנועה הסביבתית המתנגדת לכך, לא מעוניינת עוד לשמש כמתנגדת בלבד, ללא השפעה על המהלכים. בכך נפרדה התנועה הסביבתית מה"א-פוליטיות" שאיפיינה אותה כביכול, למרות שגם מאבק בנושא שימוש במשאבי טבע "נטו" הינו פוליטי¹. בהתאם לתפיסה חדשה זו, יש לבקר את המדיניות הפוליטית שמקדמת את האינטרסים של בעלי ההון, אך לא להתנתק מפוליטיקה כחלופה לכך, אלא לייצר פוליטיקה אלטרנטיבית (חנין, 2004). למעשה דוגלות כיום תנועות אקולוגיות בזיהוי מקרים של "אי-צדק סביבתי", כשהטענה היא שמדיניות הרסנית כלפי משאבי הטבע פוגעת בעיקר באוכלוסיות המוחלשות². כך אף בישראל, ובמיוחד בנגב, הגופים האקולוגיים מקושרים גם לנושאים החברתיים הרגישים של זכויות מעוטות, ושל אפליה על בסיס השתייכות לאזור מרחבי מסוים.

9.2. השתלבות הגופים האקולוגיים בביקורת על מדיניות פיתוח הנגב מצד

קבוצות בחברה האזרחית

בנושא פיתוח הנגב, מבוטא המאבק לצדק חברתי מצד קבוצות שונות בחברה האזרחית כ"קשת

¹ השיח ה"מדעי-אקולוגי" מפריד בין "טבע" ל"תרבות", חלוקה שהיא גם פוליטית (Harvey, 1996). גם אבנר דה-שליט מצוין כי מה שמצטייר כבעיה של "טבע" או בעיה "טכנולוגית"- "מדעית", הינו למעשה בעיה חברתית, כלכלית ואף פוליטית. לכן, גם הפתרון לבעיות איכות הסביבה חייב להיות פוליטי (דה-שליט, 2004).

² במסגרת השאיפה לצדק סביבתי פועלים ארגונים סביבתיים ל"העצמה" פוליטית של אוכלוסיות מוחלשות שנפגעו מאי-צדק סביבתי, על ידי הקניית מיומנות פוליטית וחינוך (Harvey, 1996).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

הדמוקרטיה המזרחית³ ועמותת "במקום"⁴ בדמות טענות בדבר קיפוח אוכלוסיות, הן של מהגרים יהודים בעירות הפיתוח והן של הבדואים. מהנתונים שהצגנו בחלק הקודם של העבודה, בפרק 7, על עירות הפיתוח והבדואים נראה כי כתוצאה ממדיניות התיישבותית של חלוקת משאבים לא הוגנת, הפולו אוכלוסיות אלו לרעה במשך שנים. הטענות מצד ארגונים חברתיים הפועלים למען צדק חברתי כנגד גישת הפיתוח העכשווית בנגב הן בעיקר כנגד הבחירה של המדינה להשקיע משאבים, גם כיום, כשהמחדלים כבר ידועים, בפיתוח יישובים קהילתיים חדשים, מיזמי תירות ראוותניים ופרוייקט חוות הבודדים - "דרך היין", עבור קבוצות אליטיסטיות, בזמן שמצבן של עירות הפיתוח ויישובי הבדואים נשאר מוזנח ועגום, ואף מתדרדר עוד יותר כתוצאה מהדגשת הפערים בין היישובים המטופחים, ליישובים המוזנחים. לכן, ארגונים חברתיים אלו, דורשים הפניית משאבים לעירות הפיתוח ונאבקים בתמיכה הציבורית והממסדית בפרוייקטים של הפיתוח מצד המדינה, כמו פרוייקט "דרך היין". מאבקהם משפיעים ומוצאים ביטוי בהשקפות של אנשים שונים לגבי הפרוייקטים.

כמו כן, גם ה"ירוקים", מתנגדים לפרוייקטים החדשים של הפיתוח בנגב. הם טוענים כי הפרוייקטים הללו פוגעים בשטחים הפתוחים⁵ שעוד נותרו בארץ. טענה זו נראית כביכול כטענה אובייקטיבית-מדעית כנגד מפגע סביבתי. אך הארגונים הסביבתיים לא מסתפקים בכך וטוענים כי גם הם מונעים מתוך מניעים מוסריים של הגנה על "צדק סביבתי", כשהפגיעה של פעילות הפיתוח היא לטענתם גם כנגד האוכלוסיות שנחשבות מוחלשות בנגב, כביטוי של אי-צדק סביבתי. הגופים הירוקים מייצגים גם את האינטרסים של האוכלוסיות המוחלשות כאשר הם מדגישים כי יש לפתח ולחזק את מעמדם של היישובים שכבר קיימים בנגב ולא להקים יישובים חדשים ואטרקטיביים לאוכלוסיות חזקות, אשר רק גבירו את הפערים ואי-השוויון המרחבי.

ניתן לראות כי בנגב קיימת פעילות רבה מצד מספר ארגונים, בין היתר בנושאים של קיפוח מיעוטים בחברה ובנושאים של איכות הסביבה ושמירת טבע. פעילות זו מפריעה למדינה ליישם את המדיניות שלה בנגב, כולל בנושא תוכניות פיתוח מרחביות (Yiftachel, 2002). כתוצאה מכך מתרחשים מאבקי כוח בין המוסדות המדיניים וקבוצות שונות בחברה על אופן התכנון של משאב הקרקע היקר כל

³ "הקשת הדמוקרטיה המזרחית" הינה תנועה חברתית על-מפלגתית וחוף פרלמנטרית, אשר נוסדה בשנת 1996 ביוזמת בני הדור השני והשלישי של מהגרים יהודים מארצות ערב והמזרח ("מזרחים"). "הקשת המזרחית", כאמור באתר האינטרנט של התנועה "הציבה לעצמה יעדים רבים בכל תחומי החיים של החברה הישראלית. היא אוזנת בעמדה ביקורתית ביחס להסדרים הקיימים בתחומי הכלכלה, הקרקעות והשיכון, החינוך והתרבות, מתוך מטרה לעמוד על היסודות המבניים הגורמים לפגיעה בערכי הצדק, השוויון והדמוקרטיה. הקשת פועלת לחשיפתם של תהליכים ומנגנונים פורמליים ובלתי פורמליים, אשר אחראים לפגיעה כלכלית במזרחים ובאוכלוסיות אחרות, להנצחת הפער הכלכלי ולדיכוי התרבותי של המזרחים בישראל". (מתוך אתר האינטרנט של התנועה: <http://www.ha-keshet.org.il>, נצפה בתאריך: 01/02/14).

⁴ "במקום- מתכננים למען זכויות תכנון" הוקמה בשנת 1999 על ידי מתכננים ואדריכלים, במטרה לחזק את הקשר בין מערכות התכנון לזכויות האדם. העמותה פועלת כדי לקדם שוויון זכויות וצדק חברתי בתחומי התכנון, הפיתוח והקצאת משאבי קרקע, ומסייעת לקהילות המצויות בנחיתות מקצועית, כלכלית או אזרחית לממש את זכויותיהן בשדה התכנון. "במקום" מייצגת לטענתה "אינטרס ציבורי למען שקיפות בהליכי התכנון והקצאת משאבים הוגנת ושוויונית בתחומי התכנון והפיתוח" (מתוך אתר האינטרנט של העמותה: <http://bimkom.org>, נצפה בתאריך: 01/02/14).

⁵ נושא השמירה על השטחים הפתוחים מעסיק את אנשי החברה להגנת הטבע (החלה"ט) בכל הארץ. בשנים האחרונות מופק דו"ח שנתי מטעם אגף שימור סביבה וטבע בחברה להגנת הטבע בנוגע לאיומים על השטחים הפתוחים בישראל בתחום התכנון והבנייה. בדו"ח משנת 2011 דווח על כ- 100 איומים בכל הארץ.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

כך במדינת ישראל ועל אופן השימוש בו. אלישע אפרת מתייחס למאבקי הכוח על האדמה בנגב באומרו כי "ניכרות בו התנגשויות או חפיפות בשטחים בעלי יעוד שונה: בין אזורי תעשייה וגנים לאומיים, בין פרוזדורים למתקני הנדסה ובין שטחי צבא וכד'" (אפרת, 1978: 184). אין ספק כי ההתנגשויות שאפרת מתייחס אליהן מעידות על מאבקי כוח בין גורמים שונים במדינה בכלל ובנגב בפרט- צבא, רשויות הטבע, התעשייה וגם הבדואים. ברצוני לתאר את השימוש שעושים גורמים אלו בשיח הציבורי למען מאבקם, כשהטענה הינה כי בהשפעת ארגונים חברתיים וקבוצות אינטרס שונות בחברה, משתנים הערכים המרכיבים את הסימבולים הקולקטיביים של החברה. אך בשעה שערכים כ"כיבוש השממה", "חלוציות" ו"התיישבות", שהחדירה הצינונית-הסוציאליסטית ההגמונית לחברה מתחילים להתערער, חשיבותם לא נעלמת, אלא תוכנם משתנה ומתגמש כדי להכיל ערכים חדשים. זאת מכיוון שהחברה האזרחית בישראל עדיין נמצאת בקשר הדוק למוסדות המדינה, כפי שיפורט כעת.

9.3 יחסי הגומלין בין התנועות האקולוגיות בישראל למוסדות המדינה

9.3.1 הקשר בין החברה האזרחית למדינת ישראל

למרות התחזקות החברה האזרחית במדינת ישראל, כחלק מתהליכים גלובליים, החברה הישראלית מתייחדת בכל זאת ממדינות אחרות, בקשר הקרוב כל-כך בינה לבין המדינה. נמצא כי יש תחומים רבים יותר של השקה בין המדינה לחברה האזרחית מתחומים מפרידים. חוקרים רבים משייכים זאת לתחושת האיום הבטחוני הקיימת בקרב האזרחים, הגורמת להמשך המגויסות למען המדינה והקרבת האינטרסים הפרטיקולריים (רוניגר ופייגה, 1993; דה-שליט, 2004). פעילי ארגונים בחברה האזרחית בישראל טוענים כי אי אפשר לצפות למהפכה חברתית בישראל, כיוון שבישראל קיים טשטוש בין ה"מדינה" ל"חברה", בזמן שעדיין מדובר בחברה השבויה במיתוסים לאומיים (דה-שליט, 2004). כתוצאה מכך, הציבור הישראלי רואה את הביקורת על המדינה כבלתי לגיטימית. מכך עולה, שלמדינה יש עדיין כוח השפעה רב, במיוחד על ארגונים המרגישים הזדהות עם המטרות הלאומיות המקוריות, אפילו אם הם מבקרים את אופן פעולת המדינה. הזדהות זו משפיעה גם על התערעורת הסמלים הקולקטיביים במדינה, אליהם התייחסנו בפרק הקודם.

9.3.2 השינוי בסמלים הקולקטיביים בעקבות השינויים בחברה הישראלית

הראינו בפרק הקודם, כיצד בהשפעת ארגונים חברתיים וקבוצות אינטרס שונות בחברה, החלו להתערער הסימבולים הקולקטיביים של החברה, כ"כיבוש השממה", "חלוציות" ו"התיישבות", שהחדירה הצינונית-הסוציאליסטית ההגמונית. אך למרות התערעורתם, חשיבותם לא נעלמה, אלא תוכנם השתנה והתגמש כדי להכיל ערכים חדשים, של קבוצות אינטרס שונות בחברה. כפי שקובע אורי רם (1999), הטענות בדבר השינוי שחל בחברה הישראלית לכיוון הגלובלי והאינדיבידואלי הן חד צדדיות, כיוון שלאידאולוגיות לאומיות וניאו-לאומיות לוקליות, יש עדיין השפעה על החברה והן ממשיכות להשתמש

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

בסמלים הלאומיים ולעדכן אותם כך שיתאימו לחברה הישראלית היום. רם מכנה תהליך דו-סיטרי זה "גלוקליזציה" (רם, 1999; 2004).

למעשה, מוסדות מדיניים ולוקליים בעלי כוח בחברה הישראלית ממשיכים להשתמש בסמלים הציוניים הלאומיים, אשר החברה הישראלית עדיין חשה קשר רגשי אליהם, ואף יוצקים אליהם ערכים עדכניים, המקנים לאופן פעולתם לגיטימציה ציבורית. זה נכון במיוחד בהקשר למאבקי הכוח על שימוש בקרקע בנגב. בהתאם לכך, מסתבר כי לסמלים הקולקטיביים קיימת יכולת להתגמש ולהתאים לקבוצות בעלות אידיאולוגיות שונות המנסות לזכות בלגיטימציה, דרך עבודה אידיאולוגית⁶. העבודה האידיאולוגית נעשית באמצעות שימוש בנכסי צאן הברזל של חברת הלאום, אך תוך כדי יציקת משמעויות אידיאולוגיות שונות לתוכם. כך, גם סמל החלוץ, יכול להכיל משמעויות שונות בהתאם למסר המועדף, שמעוניינת להעביר הקבוצה הבוחרת להשתמש בו.

סמל ה"חלוץ" כיום, לטענתם של קימרלינג וקופמן (1995) הוא סמל לתפקיד חברתי, אשר כל פרט בחברה מסוגל לממש אותו, אפילו אם אינו חלוץ במשמעות המקורית הקולקטיביסטית החקלאית, כאשר במידה והצליח לזכות בתואר זה, הוא רשאי לתבוע לעצמו מעמד מועדף בזירה הסוציו-פוליטית ומשאבים בהתאם. כך למשל, מקימי מפעלי תעשייה בארץ אשר הצליחו להגדיר עצמם כ"חלוצים" על אף היותם בעלי הון⁷. אייזנשטדט (2004) טוען מצדו כי זהו אחד הדימויים המרכזיים של המהפכה הציונית ולמרות דעיכת היסוד המהפכני בו, עוד בשנות החמישים והשישים, ניכסו לעצמן השכבות החזקות את תואר החלוץ, כשהחלוציות הפכה באופן פרדוקסלי לסימנתם של רבים בשכבות המבוססות, ושימשה להם בסיס לדרישת הטבות.

רוניגר ופייגה (1993) חקרו את מרכזיות דימוי ה"לא-פראייר" בחברה הישראלית העכשווית שצמח "מלמטה", כניגוד לדמות החלוץ אשר הוכתבה "מלמעלה". אך לטענתם המעבר מדימוי החלוץ והצבר הקולקטיביסטיים, לדימוי ה"לא-פראייר" האינדיבידואליסטי, מבטא רק לכאורה את התערערות הסמל הקולקטיבי המקורי של החלוץ. רוניגר ופייגה מראים כי למרות שאידיאל ההקרבה למען החברה איבד מהאמינות שלו, עדיין חשים הישראלים באיום קיומי ורואים בציונות משימה אשר לא תמה ולכן ניתנת לגיטימציה לשלטון לתבוע מהציבור הקרבה, המתבטאת בעיקר בשירות הצבאי ובתשלום מסים גבוה. באופן זה, גם המסרבים להיות פראיירים, לא מוותרים על ערכים קולקטיביסטיים (שם, 1993). ניתוח אחר אשר נעשה בידי בן-אליעזר (1996), מתייחס ל"חלוצים החדשים", ה"מתנחלים",

⁶ מונח אליו התייחסו פרנקל, הרצוג ושנהב (1996). חוקרים אלה הראו כיצד השתמשו התעשיינים בתקופת היישוב בארץ ישראל וכיצד משתמשים התעשיינים כיום בעבודה אידיאולוגית כדי להצדיק את פועלם הקפיטליסטי במסגרת לאומית-ציונית-סוציאליסטית. זאת עשו על ידי הרחבת השיח הציוני, כך שיכלול את האינטרסים שלהם אל מול קבוצות בעלות אינטרסים מנוגדים, לצורך קבלת לגיטימציה לפועלם. מאבקם של התעשיינים להיכלל בשיח הציוני הוגדר על ידי הכותבים כ"עבודה אידיאולוגית", כאשר **לגיטימציה** "ניתנת לשיח של קבוצה מסוימת" ו"היא המאפשרת לה להפעיל פרקטיקות המשרתות את האינטרסים שלה ללא התנגדות" (שם: 19). בנוסף, "הצלחתה של קבוצה זו או אחרת לזהות עצמה עם סמלים או עם סימנים הסוחפים תגובה אמוציונלית, בהקשר חברתי רלבנטי, מביאה לכך שקבוצה זו יכולה להפוך את פרשנותה לפרשנות הדומיננטית, המגדירה גם עבור קבוצות אחרות, את האופן שבו עליהן לתפוס את המציאות" (שם: 21).

⁷ ראו הערה קודמת, בנוגע למחקר של פרנקל, הרצוג ושנהב (1996).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

המזוהים כמתיישבים "דתיים-לאומיים" בעיקר, הפועלים למען הקמת התנחלויות ב"שטחים", פעמים רבות ללא תיאום עם מוסדות המדינה הרלבנטיים. הם מיוצגים על ידי התנועה החברתית "גוש אמונים", המקדשת את "ההתנחלות" המחודשת ב"ארץ-ישראל השלמה" מאז שנות ה-70, כסמל חלופי לסמל ה"התיישבות" המקורי, מתוך מטרה "לקבוע עובדות בשטח". הם תובעים מתן עדיפות קולקטיבית לסמליהם הפוליטיים והקצאת משאבים חומריים, בדומה למשאבים החומריים שקיבלו בעבר ה"חלוצים". נראה שקבוצה זו מצפה להטבות בעקבות שימוש בסמלים הלאומיים המוכרים, ואכן זוכה לתמיכה וחיזוק מהמדינה⁸.

על ידי שימוש במושגים כגון אינדיבידואליזם, הפרטה ופוסט-ציונות, נראה כביכול כי השליטה הממסדית-הריכוזית פחתה. אשליה זו משרתת את המשך השליטה ההגמונית. הקול הנרטיבי החוגג את ה"קדמה" מופרע על ידי קול נוסטלגי סמוי יותר, הכמה לעבר המעוצב על ידי ערכים הרואיים, המפארים עבודה ידנית וקשר קרוב לאדמה כהגשמה רוחנית (Katriel, 1997).

לסיכום, למרות שהחברה השתנתה ומכילה ערכים שלא תואמים את הערכים שה"חלוץ" המקורי שיקף, סמל החלוץ עדיין קיים, אך התגמש להכיל בנוסף ערכים עדכניים לתקופה - של אינדיבידואליזם, התחדשות טכנולוגית ועוד. תהליך זה מעיד בו זמנית על התרופפות מסוימת במעמד מדינת-הלאום, ויחד עם זאת, באמצעות יכולתה להגמיש את ערכיה, על המשך השפעתה על החברה. זאת נראה כעת בהקשר להתפתחות נושא שימור הסביבה בישראל.

9.3.3. הקשר בין שימור הסביבה בישראל לאידיאולוגיה הלאומית הציונית

החברה להגנת הטבע (החלה"ט) הוצגה כגוף המרכזי הפועל למען איכות הסביבה בישראל, מאז שנת 1954, כשאפשר להבחין כי מדובר בגוף ותיק, הפעיל מאז השנים הראשונות לאחר קום המדינה בשנת 1948. כפי שכבר הזכרנו בפרק על האידיאולוגיה הציונית ונרחיב על כך כעת, בתקופת הקמתה, הגשימה פעילותה של החלה"ט ערכים מרכזיים באידיאולוגיה הציונית. בנוסף לכך, הציונות עצמה מכילה רעיונות אקולוגיים לא מעטים, הקשורים בהיותה תנועה מהפכנית, כאשר בצד תפיסה רציונלית, שראתה באדם כמי ששולט בטבע, גם התייחסה בקדושה אל נופי הארץ ודגלה בגישה של "החזרה אל הטבע" ופעילות חקלאית, כחלק משלילת הגלות. כמו כן, בין המנהיגים המוקדמים של הציונות נמנה א.ד. גורדון, אשר מכתביו עולה קשר של יראה וכבוד לטבע, המעידים על חשיבה אקולוגית בציונות המוקדמת (Tal, 2002). כך, ידוע חיבורו המפורסם "האדם והטבע" השופע רעיונות על קרבה בין האדם לטבע, כגון:

⁸ יש לציין כי בעשורים האחרונים מגיעה אוכלוסייה זו גם "ליישוב את הנגב" ואת הגליל, מתוך כוונות אידיאולוגיות דומות של הגנה על שטחי ארץ ישראל למען העם היהודי. אך במקרה של הנגב והגליל, לא זאת בלבד שהם מקימים גרעיני התיישבות חדשים, אלא הם אף בוחרים בהקמת גרעיני התיישבות בתוך ערי הפיתוח, כדי לחזק את ההתיישבות היהודית אשר כבר נמצאת במקום (רייכנר, 2009). על כך עוד יפורט בפרק הבא, לגבי התמורות בערי הפיתוח.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

יידעת ביום ההוא, בן אדם, את הטבע, כי יהיו עיניך וכל חושיך די גלויים, לבך די פתוח, מוחך די עמוק; אבל תדע גם את החיים - והבינות את הטבע. [...]

יידעת ביום ההוא, בן אדם, כיצד חיים את הטבע - כי תרצה לדעת.

(אהרן דוד גורדון, "האדם והטבע" [ללא תאריך], מתוך: גורדון, 1982: 56—60).

גם בשירתם של משוררים "חלוציים" כלאה גולדברג, נראית התייחסות עמוקה ומכבדת לסביבה הארץ-ישראלית, על המיזוג בין נופיה הפראיים והמתורבתים. כך למשל בשיר: "האמנם"⁹, שנכתב בשנת 1943, בתגובה לידיעות על מלחמת העולם השנייה. אולי דווקא בשל גילוי זוועות מעשה ידי האדם, נראה כי הנמענת בשיר מתמזגת בגופה, כמו מיטהרת, בתוך הטבע העוצמתי¹⁰.

...ומחשוף כף-רגלך ילטרף בעלי האספסת, או שלפי שבליים ידקרוך ותמתק דקירתם; או מטר ישיגך בעדת-טפותיו הדופקת, על כתפך, חזר, צארכ, וראשך רענן

(לאה גולדברג, "האמנם", 1943).

אך, כאמור, לצד הרומנטיציזם, היו קיימים בציונות גם גורמים אשר דגלו בגישה הרציונלית של זכות האדם לשלוט בטבע, כאשר כפי שראינו, בשנות ה-50 קודשו רעיונות האורבניזציה והבינוי. למרות שהרומנטיציזם הפך למשני בציונות, הקרבה לטבע ולנוף נשמרו כאתוס באידיאולוגיה הציונית. בשנות ה-30 אף החלה פעילות מאורגנת של מספר חוקרים ומורים בתחום הביולוגיה, זואולוגיה, והבוטניקה, המוכרים כאבות התנועה הסביבתית, מאותה תקופה. אך הפעילויות שנקטו בנושא הגנת הסביבה היו נקודתיות, כמו למשל השפעה על ממשלת המנדט ליזום תכנית להגנה על פרחי בר (Tal, 2002).

מבחינת מיסוד הפיקוח על הגנת הסביבה, רק בשנת 1958 הוקם המדור לשמירה על הטבע במשרד החקלאות, בעקבות לחצים של אגף התכנון והחלה"ט. לטענת יוסי כץ (2004), המדור לשמירה על הטבע היה למעשה זרוע ארוכה של החלה"ט בתוך הממסד הממשלתי. באותו זמן עסק המדור, בשיתוף עם החלה"ט, בקידום תכנון שמורות הטבע בישראל. במסגרת זו נערך המאבק בייבוש ביצת החולה, כשהפעילים הסביבתיים ניסו להגדיר את אזור הביצה כשמורת טבע.

גם פעילות הכרת הסביבה הארץ ישראלית, על הצמחייה והחי המיוחדים אותה, באמצעות טיול בנופי הארץ, ביוזמת החלה"ט השתלבה במטרות הלאומיות-ציוניות של ניכוס הארץ¹¹. כך, בעת הקמתה היא נחשבה ארגון בעל מטרות לאומיות, זהות לאלו של המדינה, של "כיבוש אדמת הארץ" והשגת זהות לאומית ואישית (אלמוג, 1997; Ben-David, 1997). בן-דוד אף מגדירה את מקורות החלה"ט בתנועות הנוער הצופיות האירופאיות, וביוצאי הפלמ"ח, שהיווה את הבסיס לייסוד צה"ל, ובכך מקשרת את

⁹ פורסם בחוברת בסער, 1943: 2.

¹⁰ ראו מחקרה של חמוטל צמיר (2006), על היחס אל הנוף בשירה העברית, מתוך קריאה אקו-פמיניסטית.

¹¹ הטיולים במסגרת החלה"ט נבחנו כפעילות חברתית סימבולית המבחינה בין 2 קטגוריות- "טבע" ו"חברה" ומארגנת את ההגדרה החברתית והלאומית שלהן מחדש. מעשה סימבולי זה מאפשר לחברי החלה"ט לקדש חלל, להפריד אותו מהחברה ומחיי היום-יום שהיא מייצגת, וכך לחזור שוב ושוב ולהצהיר מחדש על ההגדרות שלהם (Ben-David, 1997).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

החלה"ט לגופים פוליטיים, הגמוניים-ממסדיים¹².

גוף נוסף שאמון על שמירת הטבע במדינת ישראל, הקשור לחלה"ט, שכן היא קידמה את הקמתו, הוא דווקא גוף ממסדי, "רשות שמורות הטבע והגנים", שבדומה לחברה להגנת הטבע הוקם בתקופת ההגמוניה של הלאומיות הציונית-סוציאליסטית. בהתייחס לרעיונות המקוריים בהם דגלו בתקופת הקמתם, רב הדימיון בין שני הגופים. אף פעמים רבות קיים בלבול בקרב הציבור בנוגע לתפיסת שני הארגונים והשוני בתפקידיהם. אך הרשות הוקמה בהחלטת ממשלה בשנת 1964 במטרה להגן על הטבע ולטפח את שמורות הטבע בארץ. באותה שנה הוקמה גם רשות הגנים הלאומיים ושתי הרשויות אוחדו לבסוף בשנת 1998.

אלון טל (Tal, 2002), אשר חקר את הקשר בין הציונות לאקולוגיה, מבחין בקיומה של דואליות באידיאולוגיה הציונית מראשית קיומה, כאשר בצד רציונליות מערבית ושאפה לכיבוש הטבע על ידי האדם, התממשה בה גם גישה רומנטית של כבוד אל הטבע הסובב ובמיוחד אהבה לנופי ארץ ישראל, ברוח אקולוגית¹³. אך האקופמיניסטית עדנה גורני (2011) עומדת על הזיקה הקיימת בין הגישה הרומנטית של שימור הטבע באותה תקופה לבין הגישה הרציונלית של "כיבוש השממה", אשר שתיהן יצאו מאותה נקודת מוצא של כיבוש הטבע, אם זה בהתאם לגישה הרומנטית - לצורך תיחומו, כדי לשמור עליו, ואם זה לצורך מיגורו - בהתאם לגישה הרציונלית של "כיבוש השממה". גורני אף מוצאת כי גם החברה להגנת הטבע וגם רשות הטבע והגנים, שני הגופים הגדולים, בעלי תפקיד מרכזי בשמירת הטבע בישראל מיום היווסדם, פעלו תקופה ארוכה לאחר הקמתם, בהתאם לדגם של "שימור טבע" הנובע מתפיסה אידיאולוגית לאומית-ציונית-גברית-מיליטריסטית¹⁴. במסגרת זו, הם לא ערערו את המודל של יחסי כוח ושליטה בטבע. כמו כן, הם לא מחו על עצם ההפרדה בין "תרבות" ו"טבע". הייחוד שלהם היה באופן העיצוב של שליטה זו בלבד. כך, אם בהתאם לגישה הציונית הקלאסית של כיבוש השממה, ה"טבע" מופרד מה"תרבות" ויש להפריח את השממה ו"לתרבת" אותה באמצעות מודרניזציה, התיישבות ותיעוש, הלא בהתאם לגישת "שימור הטבע" בתקופה זו, יש "לכבוש" את הטבע, לדעת אותו ולהכיר אותו, כדי לשמור עליו, כשעדיין קיימת הפרדה ברורה בין "טבע" ל"תרבות".

אם כך, קיימת בתוך האידיאולוגיה הלאומית הציונית, ואולי בכל אידיאולוגיה לאומית, נטייה להכיל גם ערכים אקולוגיים בסיסיים של שימור וקידוש אדמת המולדת, כשגם הדיון ב"שימור הטבע" ואוצרותיו

¹² כאמור בפרק 3 על האידיאולוגיה הציונית במבוא, "מיסטיפיקציה של נוף הארץ", הינה חלק מן האתוס החלוצי, ואחר כך הצברי-ציוני. אתוס זה הילל את נופי הארץ באמנות, בשיעורי ה"מולדת" (שם נעשה קישור בין "ידיעת הארץ" האינטלקטואלית ל"אהבת הארץ" הרגשית, כמכשיר פדגוגי ליצירת הזדהות עם הארץ והמפעל החלוצי), בתנועות הנוער ובחינוך הסביבתי. באמצעות טיולים ברחבי הארץ ומסעות צבאיים עברה החברה סוציאליזציה לזיהוי ההתיישבות הכפרית כמקיימת מגע קרוב ויומיומי עם הטבע (אלמוג, 1997).

¹³ אלון טל (Tal, 2002) הדגים דואליות זו באמצעות סקירת התפתחותו של ארגון לאומי, הקרן הקיימת לישראל (הקק"ל), אשר נחשב אף הוא ארגון "ירוק", שהיה אמון הן על רכישת קרקע והן על פעולות ייעור. ראו גם: Zerubavel, 1996.

¹⁴ גורני (2011) מצביעה על כך כי הארגון הסביבתי – רשות הטבע והגנים, כמו "החברה להגנת הטבע", הוקם במתכונת צבאית-גברית-מצואיסיטית, אשר במסגרתו התייחסו לטבע במונחים צבאיים של "כיבוש", "מלחמה", "הגנה", "מאבק". לטענתה, "היחס האדנותי אל הטבע היה חלק מהגבריות הציונית החדשה על שני צדדיה. לייבש את הביצות או להיאבק על קיומן, לשפר את הטבע או להגן עליו, לפתח ולשנות את הקיים או לחקור ולדעת אותו, כל אלה פעולות המשקפות שליטה גברית." (שם: 99).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

משתלב ברעיון הלאומי של כיבושם וניכוסם של משאבי הטבע למען המדינה וכנגד מיעוטים בחברה ובעלי אינטרסים אחרים, המודרים ממשאבים אלו (גורני, 2011). לכן, בעקבות הקשר בין הגופים האקולוגיים לבין האידיאולוגיה הלאומית, אין זה פלא, שהארגונים הסביבתיים בחרו גם הם בסופו של דבר להשתמש בשיח לאומי-ציוני מורחב, כך שיכיל את הרעיונות האקולוגיים, כדי לקבל לגיטימציה לפעולות ההתנגדות שלהם. זאת ועוד, כאמור מקודם, הארגונים הסביבתיים בישראל, שנחשבו א-פוליטיים בעיני גורמים רבים בחברה ואף בעיני עצמם¹⁵, החלו להשתמש במימד הלאומי, במסגרת השיח האקולוגי המורחב, כתוצאה ממעורבות הולכת וגוברת של ארגונים סביבתיים בתהליכים פוליטיים. זאת מתוך החלטה כי המאבק הנכון למען הסביבה חייב להיות פוליטי ורגיש לנושא ה"צדק הסביבתי". גם מהלך זה השפיע על הופעתו של שיח חדש בנוגע לפיתוח משאבי הקרקע בישראל- הוא השיח על "פיתוח בר-קיימא", שלדעת חוקרים (שוורץ, 1999; גורני, 2011) מפרק את הדיכוטומיה בין "תרבות" ל"טבע", בין "כובש" ל"נכבש" ועוד, ומאפשר הרמוניה רבה יותר בין הטבע לאדם. לעניין העבודה, ברצוני להראות כיצד השיח בנושא פיתוח בר קיימא השפיע על הבניית הזהות של הנגב.

9.4. השיח על "פיתוח בר-קיימא" בנגב

הגיעה העת להכיר כי אין בארצנו עוד מקום לפיתוח בלתי מבוקר, לגישה של ניצול והפקת תועלת מיידית מן הקרקע לטווח קצר, ולתפיסה של כיבוש הקרקע. לנוכח המשאבים ההולכים ואוזלים, והבעיות החברתיות והכלכליות המאיימות עלינו מבית - נדרשת גישה של פיתוח בר קיימא- של זהירות, חסכון, וכבוד לכברת ארץ זו.

מתן מענה לצורכי הצמיחה והפיתוח תוך הגנה על ערכי המורשת הנופית, ההיסטורית והטבעית שהתברכנו בהם, וחתירה לערכים של צדק חברתי וסביבתי - הם לתפיסתנו האתגרים העכשוויים, העדכניים של הציונות בפתחה של המאה העשרים ואחת, למען שמירה על דמות הארץ גם לדורות הבאים. (האן, שגיא, בורל ושות', 2003: 3).

ציטוט זה לקוח מתוך חוברת אשר פירסמה החלה"ט בשנת 2003, המבטא את השימוש בשיח הציוני-אקולוגי של "פיתוח בר קיימא", על ערכי הציונות העדכניים הממומשים על ידי שומרי הסביבה. כלומר, ניתן לזהות את היחס המגשר בין הצרכים הלאומיים לצרכים הסביבתיים והמוסריים, כאלטרנטיבה לפיתוח "בלתי מבוקר", מתוך "כבוד לכברת ארץ זו", באמצעות פיתוח בר קיימא. נראה כי באמצעות ניכוס מניעים ציוניים, מנסה החלה"ט לזכות ביתר לגיטימציה. מדובר בדוגמא מובהקת של עבודה אידיאולוגית, שמבצעת קבוצה חברתית, לקבלת לגיטימציה ציבורית לערכים שהיא מייצגת בפעולותיה. החלה"ט, כמו ארגונים סביבתיים אחרים, הבינה שכדי להתנגד לשיח ולנסות לשנותו, צריך

¹⁵ מחקר זה דוגל בגישה כי בכל מקרה אי אפשר להפריד בין מטרות של שמירת טבע ופוליטיקה. מעצם הדרכים השונות שבהם מנסים לשמור על משאבי הטבע, המהווים משאב יקר המועד למאבקי כוח, מתבצעת הצהרה פוליטית ושאיפה לכוח ועוצמה. או כפי שמנסחת זאת יפה עדנה גורני (2011: 123): "הטענה ששמירת טבע אינה פוליטית משתיקה ומסווה את השיקולים הפוליטיים שקיימים בבסיס כל החלטה הקשורה למשאב הבסיסי ביותר- אדמה".

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

להיות חלק מהמערכת ולהשתמש באותם מושגים, בכדי להישמע¹⁶ (Wedeen, 1998). השתלשלות הרחבת השיח בנושא פיתוח בכלל ופיתוח הנגב בפרט עד לכדי שיח על פיתוח בר-קיימא אקולוגי-ציוני תוצג באמצעות ניתוח מאבק תקשורתי אשר התקיים בין ארגונים סביבתיים ובראשם החלה"ט, לבין המעורבים בפרייקט "דרך היין" של התיישבויות הבודדים במועצה האזורית רמת-נגב.

9.4.1. המאבק התקשורתי על פרייקט "דרך היין"

בצד פרייקטים שונים אשר ממשיכים גופי התיישבות לקדם ברחבי הנגב גם בשנים האחרונות, חקרתי במחקר מקדים את תופעת "התיישבויות הבודדים" או "חוות הבודדים" במועצה האזורית רמת-נגב. מדובר בחוות שהוקמו על קרקע חקלאית בקרבת יישובים קהילתיים, אך שלא במסגרתם. בכל אחת מהן חיה משפחה אחת, כשלרוב מדובר במשפחות יהודיות, ומתבצעים בהן פרייקטים חקלאיים כמטעי זיתים, כרמי ענבים וגידול חיות (פרות, עזים וגמלים). כמו כן, מתקיימים בחלקם פרייקטים תיירותיים של מסעדות ולינה כפרית (ראו תמונה של פעילות בציר בכרם בחוות בודדים באיור 19 וחליבת עזים בחווה ברמת-נגב באיור 20).



איור 19. בציר בכרם בחוות בודדים ברמת-נגב, 2003, תצלום מאוסף פרטי

¹⁶ גופים אקולוגיים מואשמים פעמים רבות בהיותם אנטי-לאומיים, וכך גם החלה"ט זכתה להיות מכונה אנטי-ציונית, ולכן הדגשת המניעים הלאומיים ברעיון הפיתוח בר-קיימא משרתת את מטרת הארגון למוסס האשמות אלו.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים



איור 20. חליבה של עזים בחוות בודדים ברמת-נגב, 2003, תצלום מאוסף פרטי

על המתיישבים הבודדים להסדיר בעצמם את הקמת התשתיות בחווה, כולל חשמל, מים, טלפון וסלילת דרכים, זאת במיוחד עבורם (ראו תצלום של חווה בראשית הקמתה באיור 21).



איור 21. חוות בודדים בראשית הקמתה, 2003, תצלום מאוסף פרטי

התיישבויות הבודדים הראשונות במועצה האזורית רמת-נגב הוקמו בשנת 1992¹⁷. כיום קיימות במועצה האזורית רמת נגב 23 חוות¹⁸ (ראו מפת חוות הבודדים באיור 22).

¹⁷ ההתיישבות בצורה של חוות בודדים היתה נפוצה עוד בשנות ה-50 של המאה העשרים בכל הארץ. קיימות חוות ידועות, אשר מתגוררים בהן אישים מפורסמים. כך למשל, חוות השיקמים של משפחת אריאל שרון הינה חוות בודדים. כמו כן, החווה של כושי רימון בדרך לאילת, שנקראת "הקילומר ה-201". הקמת חוות כאלו עוררה בדרך כלל התנגדות מסיימת כלפי מתן כה גדולה של אדמה למשפחה בודדת, אך קיימת גם נטייה לראות בסוג התיישבות שכזה- חלוציות, הגנה על אדמות הלאום, כיבוש השממה ועוד. אף היום, בשם ערכים אלו, זוכות החוות בלגיטימציה לקיומן.

¹⁸ בקישור הבא ניתן לבחון בטבלת התיישבויות הבודדים את מיקומן ותחום פעילותן של החוות: <http://www.carmey->

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

החלה"ט ניהלה מאבק מתוקשר במיוחד נגד המוסדות המדיניים המיישבים והמועצה האזורית רמת נגב, בתחילת המאה העשרים ואחת בנושא התיישבויות הבודדים בנגב. במאבק המדובר הביעה החלה"ט התנגדות לפיתוח הנגב באמצעות יישובים חדשים ומיזמים שגוזלים עוד שטחי טבע פתוחים מהמדבר.

החלה"ט הביעה את עמדתה בדבר התיישבויות הבודדים עוד בדצמבר 1989 והציגה טיעונים אקולוגיים מובהקים. בנייר עמדה היא טענה כי יש להתנגד לצורת התיישבות זו המהווה סיכון לשטחים הפתוחים, כיוון שכל נקודה מצריכה הקמת תשתיות, הפוגעות בטבע¹⁹. בנוסף לכך היא ביקרה את העובדה כי ההתיישבויות מוקמות בניגוד למדיניות תוכנית המתאר הארצית מס' 31 (תמ"א 31)²⁰, הקובעת כי יש להימנע מהקמת נקודות יישוב חדשות, ויש לאשרן רק במקרים חריגים. היא גם תבעה את הסרתן של נקודות התיישבות כאלו, הסותרות את עקרונות התכנון / או מוקמות באופן בלתי חוקי .

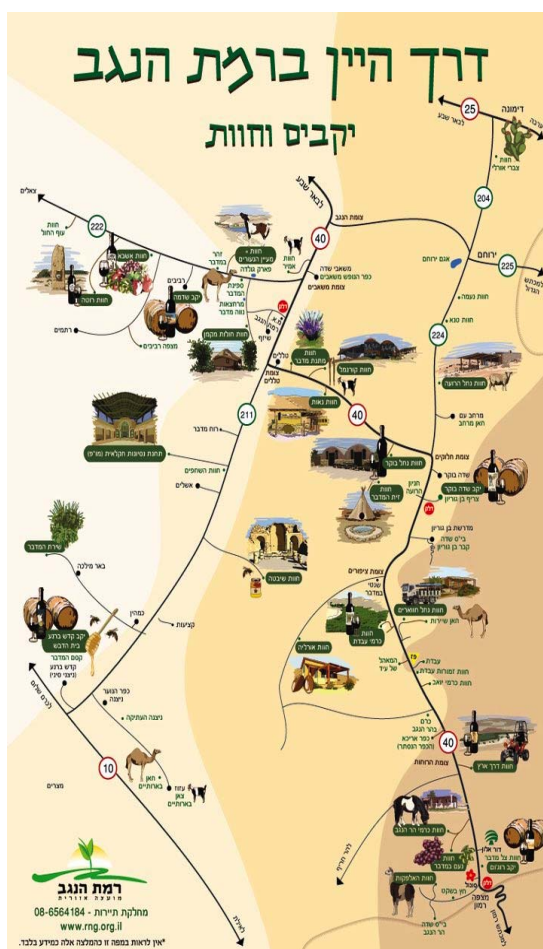
החלה"ט אף השתמשה בכלים נוספים שהמדינה מאפשרת לצורך ביטוי התנגדות לממסד, ובעיקר במערכת המשפטית, כשהגישה תביעה בנושא התיישבות הבודדים לבג"ץ (בית דין גבוה לצדק) ביחד עם ארגון סביבתי נוסף, "אדם, טבע ודין", המתמחה במשפט²¹.

avdat.co.il/63488/חוות-בודדים, נצפה בתאריך ה- 31/01/2014.

¹⁹ מתוך מסמך: "עמדת החברה להגנת הטבע לגבי התיישבות בודדים", מדצמבר 1989.
²⁰ מדובר בתכנית מתאר ארצית משולבת לבנייה, לפיתוח ולקליטת עלייה, אשר הוכנה בשנת 1992, לאחר העלייה הגדולה מברית המועצות, מתוך צורך לעדכן את התכנית הממלכתית הראשונה של תכנון פיזי בישראל משנת 1952 (מזור, 2002).

²¹ ארגון **אדם, טבע ודין** - הוקם בשנת 1990 על ידי אנשי מקצוע מתחומי מדע שונים ומתחום המשפטים, במטרה להיות גוף-מקצועי בלתי-תלוי הדואג לסדר היום הסביבתי והחברתי בישראל, באמצעות כלים משפטיים, מדעיים וציבוריים.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים



איור 22. מפת "דרך היין", כולל חוות הבוודדים, ברמת נגב (מתוך אתר האינטרנט של חוות כרמי עבדת)

לעומת השיח האקולוגי אשר הציגו הארגונים הסביבתיים, הציבו מוסדות המדינה את השיח הלאומי-הציוני-ההגמוני. כך, למשל, בתגובת המועצה האזורית, אשר ניתנה על ידי שמואל ריפמן, ראש המועצה האזורית רמת-נגב, שקידמה את הפרוייקט, באוקטובר 1999. במסמך זה הוא מציין כי "המועצה רואה חיוניות ומשימה לאומית ביישובו ובפיתוחו של הנגב, שכה דלה אוכלוסייתו". הוא מציין כי פרוייקט דרך היין לאורך כביש 40 השומם קיבל את ברכתם של השרים הנוגעים בדבר. על ידי כך הוא מנסה להדגיש את האינטרס הלאומי-הציוני-ההגמוני, שמגובה על ידי הממשלה.

לבסוף, עתירה זו נדחתה בשנת 2001 (בג"ץ 243/99). למרות דחיית העתירה, השיח האקולוגי מקנה יתרון לטענות החלה"ט, כמדעי-אובייקטיבי, לעומת השיח הציוני-לאומי-סובייקטיבי "הנתון להתקפה ומצוי בתהליכי פירוק" (פיגה, 1999: 111). מדובר בשתי אידיאולוגיות המתחרות זו בזו על הגמוניה (Gupta, 1995). המתיישבים הבוודדים והמוסדות המדיניים משתמשים בסימבולים החלוציים בעלי המטען הרגשי כדי לחבר בין אידיאולוגיות לאומיות, למעשה אותו הם מבצעים ועליו הם זוכים לביקורת, מצד גורמים כמו החלה"ט. לעומתם, מזהים הגופים האקולוגיים את הייצוג הסימבולי החלוצי

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

כבעל מטען שלילי של הרס הסביבה (Denich, 1994), ומנסים לערער על עדכניותו וחשיבותו.

אך המאבק לא מסתיים בכך, כיוון שכפי שהראינו, שני הצדדים מנסים לקבל לגיטימציה באמצעות שימוש בסמלים הקולקטיביים העדכניים, המכילים כעת הן ערכים של התיישבות וחלוציות ברמה הלוקלית, והן ערכים עדכניים גלובליים של איכות הסביבה, אינדיבידואליזם וצדק חברתי.

החלה"ט מצידה החלה משלבת בשיח על צדק סביבתי, טיעונים מתחום הציונות, של שמירה על אדמות הארץ למען הדורות הבאים. לעומתה, מוצגים המתיישבים הבודדים הן בעיני עצמם והן על ידי המוסדות התומכים בהם, כ"חלוצים-ציוניים-עכשוויים", המונעים ממניעים ציוניים של אהבת הארץ וכן ממניעים אקולוגיים. במסמך של החברה להגנת הטבע משנת 2003, נאמר:

לתפיסתנו, יעדי חיזוק הפריפריה, האיזון הדמוגרפי והשמירה על הקרקע לא יוכלו להתממש באמצעות הקמת יישובים חדשים והתיישבויות בודדים²² - אלא בעיבו, הרחבה וחיזוק כלכלי וחברתי של היישובים הקיימים ובאמצעות הקפדה מלאה ושוויונית של אכיפת חוקי התכנון והבניה והקטנת הפערים בין אוכלוסיות שונות, יהודים כערבים (האן, שגיא, בורל ושות', 2003: 3).

בנוסף, טוען מיקי ליפשיץ, אשר היה מנכ"ל החלה"ט בשנת 2003²³, כי החלה"ט "לא לבד" במערכה הזו כנגד "המדינה" למען קידום הערכים האקולוגיים, וכי במדינה עצמה יש גופים מוסדיים שמעוניינים בפיתוח "נכון" של הארץ, הפועלים בהתאם לחוק, ואותם החלה"ט אינה מבקרת, אלא אפילו יש ביניהם שיתוף פעולה. מדובר על גופי התכנון במדינה והמשרד הממשלתי להגנת הסביבה, אשר הוקם בשנות השבעים. הפעילות המשותפת של החלה"ט והמשרד להגנת הסביבה מזכרת גם בתקשורת. למשל, כתבה שהתפרסמה בעיתון ידיעות אחרונות (דראל, 2010), מתייחסת לתכנית האחרונה לבניית 11 יישובים חדשים בנגב וטוענים בה כי קיימת ביקורת מצד הארגונים הסביבתיים. אך המבקרים אינם רק ארגונים סביבתיים לא ממשלתיים, אלא ביניהם נכלל גם המשרד להגנת הסביבה. כך מצוטט השר להגנת הסביבה, גלעד ארדן, מתוך מכתב אשר שיגר למזכיר הממשלה בנושא: "אזור זה הוא מעבר ייחודי בין האזור המדברי לאזור הים תיכוני ורגישותו האקולוגית גבוהה ביותר". ניתן לראות כי קיים שיתוף פעולה בין החברה האזרחית לארגונים ממשלתיים במטרה להגן על הטבע המדברי. הם טוענים כי התכנית תגרום נזק לשטחים הפתוחים, תעלה הרבה כסף ותחליש את היישובים הקיימים באזור. אך אין מדובר בהבעת ביקורת בלבד כלפי היוזמה לפיתוח, אלא מוצגת אלטרנטיבה מצד

²² יש לציין שכנגד התיישבויות הבודדים התעוררה התנגדות חריפה מצד ארגונים כמו "הקשת המזרחית החדשה", המבקרים את אפליית עיירות הפיתוח, הטוענים כאמור כי יש לחזק את העיירות עצמן ולא להשקיע בהקמת יישובים חדשים, המעצימים את הפערים. התנגדות חריפה במיוחד אשר הובילה גם לתביעה בבג"ץ נגד המועצה הארצית לתכנון ובנייה ומינהל מקרקעי ישראל, בשנת 2006, היא מצד הארגונים "עדאלה", עמותת "במקום" ו"הפורום לדו-קיום בנגב", הפועלים לקידום האינטרסים של הבדואים. טענתם העיקרית הינה כי בזמן שהמדינה פועלת להריסת "חוות" של בדואים ביישובים הלא-מוכרים, ומתחמקת מלהסדיר את התביעות על בעלות על קרקע של בדואים, היא מעניקה שטחי אדמה נרחבים בנגב למשפחות בודדות של יהודים. גם עתירה זו נדחתה על-ידי בג"ץ בשנת 2010 (בג"ץ 2817/06).

²³ מיקי ליפשיץ היה אחד הדוברים בכנס "בנגב ייבחן" שהתקיים בחודש מאי 2003 במדרשת בן-גוריון, בעקבות המאבק של החלה"ט כנגד התיישבויות הבודדים במועצה האזורית רמת-נגב, אותו סיקרתי במחקר קודם (בן-דור, 2004).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

המבקרים. האלטרנטיבה אשר מציע השר "במקום לפגוע במרחבים פתוחים ורגישים, להחליש את הערים סביב ולהשקיע משאבים רבים בפיתוח נקודות ישוב חדשות ולא נחוצות", כטענתו, הינה לחזק את היישובים אשר קיימים מכבר באזור ולממש יוזמות שקיבלו אישור מהמוסדות האמונים על תכנון הקמת יישובים, באזורים שאינם רגישים מבחינה סביבתית.²⁴

גם בהקשר של חוות הבודדים, אשר הארגונים האקולוגיים התנגדו להן, פיתחו מוסדות המדינה והגופים המוניציפליים שיח אקולוגי בצד השיח הציוני-החלוצי, שנועד דווקא לתת לגיטימציה לביצוע ההתיישבות. למשל בתגובת המועצה האזורית לעתירה מנהלית לבית המשפט המחוזי בבאר שבע, משנת 2003, מועלת הצדקה אקולוגית לפרוייקט, לצורך צינון תגובותיהם הלא אוהדות של האקולוגים:

בין מיזמים אלה לבין פגיעה כביכול ב'ערכי הטבע והנוף, והמורשת ההיסטורית-תרבותית של האדם בארצו' אין ולא כלום אלא להיפך: מיזמים אלה שומרים על ערכים אלה ואינם 'פוצעים' את הנוף, להבדיל מכל צורת התיישבות אחרת, והם ללא ספק יוצרים 'איזון עם צרכי האדם והחברה', הכלול במטרותיה של העותרת.²⁵

לא רק המוסדות נוקטים בשיח מורחב זה. גם מתיישבים רבים בנגב, וביניהם המתיישבים הבודדים בחוות, מגדירים את עצמם כיום כ"חלוצים-אקולוגיים חדשים". כך, למשל, בכנס שהוזכר קודם בהקשר למאבק המדובר, התבטא אילן דביר, בעל חוות הבודדים "חוות האלפקות" בקרבת העיירה מצפה רמון: "אני מגדיר את עצמי ללא בוש כחלוצ, מתיישב בודד ומיסיונר לאהבת נגב". הוא מתאר את המתיישב הבודד כאיש עם שליחות, שגורם לכך ש"כשאנשים מגיעים אלינו, לנקודת התיישבות בודדים, במקרה הזה, צבעונית ותוססת, החיך על פניהם משתנה. אנשים רואים בזה כמשהו שאולי כן אפשר להתגאות בהתיישבות שלנו בנגב". את חוות הבודדים הוא אף מעמיד כנגד כל השימושים האחרים שיש באדמת הנגב, המחצבות, הבסיסים, שטחי אש, בתי כלא ובריכות ביוב, שמכערות את הנוף ו"משפיות". בתוך כל אלה התיישבויות הבודדים על ציר "דרך היין" הן "ערוץ ירוק" שגורם ל"הקלה". הוא חושב ש"כל מי שמתנגד להתיישבות בודדים, לא מבין את התפקיד" של המתיישבים הבודדים כשגרירים המוכיחים כי אפשר "לעשות לבד" פעולות שיכניסו "איכות למרחב הנגב".²⁶

ניתן לראות כי הוא מציג גישה ציונית חדשנית, המשקפת מהלך שנוקטים בו רבים מהמתיישבים בנגב, כאשר הם רואים עצמם "שגרירים" של אלטרנטיבה לאופי החיים העירוני, אשר רובם מאסו בו. הם מציגים עצמם כחלוצים חדשים, כיוון שאינם מעונינים בתפקיד החלוצי מן העבר של "כיבוש השממה", אלא רוצים לשמור על המדבר ומרחביו כפי שהוא, ומונעים מתוך צרכים אינדיבידואליסטיים ולא

²⁴ למעשה, בשנת 2003 התקבלה החלטת ממשלה מס' 246 בנושא תכנית אסטרטגית לפיתוח בר-קיימא בישראל, במסגרתה: מדיניות ממשלת ישראל תתבסס על עקרונות של התנהלות פיתוח בר-קיימא, המשלבים: כלכלה דינאמית, שימוש מושכל במשאבי טבע, הגנה על מערכות אקולוגיות ומתן שוויון הזדמנויות לכל.

²⁵ מתוך המסמך: תגובת המועצה האזורית לעתירה מנהלית לבית המשפט המחוזי בבאר שבע, לבקשה למתן צו ביניים-29 במאי 2003, עמ' 3.

²⁶ מתוך הכנס במכון למורשת בן-גוריון, שנערך בשנת 2003 במדרשת בן-גוריון.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

קולקטיביסטיים. כך, מגיב גם מתיישב בודד בהתאם, בכתבה בעיתון, אשר בה נשאל כיצד הוא מגשים את חזון בן-גוריון: "אני מניח שבשנת 2001 חזון בן-גוריון הוא שילוב בין המקום שבו אדם מגשים את עצמו, לחזון כזה או אחר שהטווה פעם. פעם יכולת לשלוח איש למדבר, כי שם המדינה צריכה אותו. היום זה לא עובד [...] אני כאן כי אני אוהב את המקום ואני חושב שצריך לטפח אותו ולשמור עליו. אני לא רוצה להתהדר [...] אני מנסה לעשות את הדברים, לא לדבר עליהם. באתי מבחירה ורצון ואהבה. אני אוהד שרוף של הנגב" (יבין, 2001).

לסיכום, נראה כי טענת ההגנה על השטחים הפתוחים אשר השתנתה מצד הגופים האקולוגיים הישראליים, מתקשרת למאבק הגלובלי המתרחש במדינות בעולם, באמצעות שיח אקולוגי חדש, השם דגש על ניהול בר-קיימא במדיניות הקרקעית, למען הצדק הסביבתי. בנוסף, החלה ט, כמו ארגונים סביבתיים אחרים בישראל ובעולם, אינה מעוניינת להתנגד לחלוטין לאינטרסים של פיתוח מצד המדינה. לכן בהקשר ספציפי למדינת ישראל, דנים כיום באופן "המושכל" שבו צריכה מדינת ישראל "לפתח" את הארץ, תוך תכנון נכון שלא יפגע בערכי הטבע והסביבה. תכנון מושכל שכזה יכול לייצר שמורות נושאות-סביבתיות, אשר יגדירו גם אתרים בהם יהיה שימור וגם אזורים שבהם תתאפשר פעילות אנושית ובנייה, שיתאימו לאופיו ה"טבעי" של האזור (מזור, 2002).

קעת נבחן כיצד בדיוק השפיעו תהליכים חברתיים אלו על ייצוג הנגב בשיח הציבורי ועל תפיסת האופן הראוי לפיתוחו.

9.4.2. ביטוי גישת "נגב בר קיימא" בשיח הציבורי

החיפוש אחר הרמוניה בין הטבע המדברי לאדם מתחיל לבוא לידי ביטוי בשיח הציבורי כתוצאה מגישה זו. למעשה ניתן לזהות התייחסות אל הערך הרב של הטבע המדברי וחשיבות שימור השטחים הפתוחים בו ונופיו הטבעיים, הן במסמכים רשמיים והן בעיתונות. שיח זה מופיע, כמובן, במסמכים מטעם הארגונים הסביבתיים. כך, למשל במסמך של החברה להגנת הטבע לגבי התיישבויות בודדים בנגב משנת 2004:

הנגב הוא האזור היחידי בארץ בו נותרו עדיין מרחבים גדולים יחסית הנדרשים לאדם ולטבע, פיסות קטנות של 'ארץ בראשית' (WILDERNESS) שבארצות אחרות משתרעות על פני שטחים גדולים בהרבה משטחה של מדינת ישראל כולה. למרחבים אלו, מעבר לחשיבותם האקולוגית העצומה, יש חשיבות עליונה בהיותם מפלט לאדם בארץ צפופה כמו ישראל. אך גם מרחבים אלו מופרים ע"י מספר גורמים: שטחי אש, מתקני צבא (קיימים ומתוכננים), התיישבות נרחבת ובלתי מתוכננת של הפזורה הבדואית, וכעת- גם התיישבות הבודדים.²⁷

בציטוט זה מתגלה מהלך פיזור הנגב כ"ארץ בראשית", כ"מפלט לאדם", בעולם עכשווי מלא

²⁷ מתוך המסמך: תכנית דרך היין, תמ"מ 4/42: עמדת החברה להגנת הטבע- לקראת דיון במועצה הארצית, 2004. מטעם האגף לשימור סביבה וטבע בחברה להגנת הטבע.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

בפיתוחים טכנולוגיים ותזזיות יתר. בדרך זו מתחדשת הזיקה אל מדבר הנגב, לא כפריפריה בלתי משמעותית, אלא כמקום עם משאבים מיוחדים, שיש לצמצם בו את נזקי הפיתוח המוגזם של צורות התיישבות מן העבר ומדיניות לא נכונה של טיפול בבדואים. כיוון שאלה גורמים לנזק שבסופו של דבר כולם נפגעים ממנו, ולא רק הבדואים או תושבי עיירות הפיתוח, מהסיבה שלא ניתן להנות מאוצרותיו. כלומר, לפי גישה זו, כנגד המצב העכשווי הקשה הקיים כיום במדבר, מוצבת אוטופיה אפשרית, הניתנת להגשמה, במידה ותתקבל האידיאולוגיה הסביבתית המוסרית ההרמונית והעכשווית יותר, על פני האידיאולוגיה הציונית המוכרת היוצרת הפרדה בין "טבע" ל"תרבות".

גישה זו מוצאת את ביטויה גם באתר האינטרנט של עמותה אקולוגית נוספת, הפועלת במיוחד למען קידום הפיתוח בר-קיימא בנגב: "נגב בר-קיימא"²⁸. באתר זה מובע הפוטנציאל התיירותי של הנגב, כאשר השימוש בפיתוח בר-קיימא מוצג כאמצעי להעלאת תפקודו הכלכלי:

הוכח מעל לכל ספק, כי רוב הנגב הוא משאב תיירותי ויש לפתחו תוך הדגשת איכויותיו, רק כך תגיע אוכלוסייה איכותית המעדיפה את המרחבים והשקט על פני שאון הכרך ותמצא להם פרנסה בשפע בתחומי התיירות או הרוחניות או פרנסה שאינה דורשת קירבה למרכזים גדולים, בעוד שתעשייה ותשתיות מזהמות, מרחיקות את התושבים ומונעות מתושבים חדשים להגיע. [...] המדבר על נופי הבראשית ואווירת הרוגע, הם המשאבים החשובים ביותר ולשם כך יש לשמור עליהם²⁹.

שוב, מובעת הצעה לפתח את הנגב, באופן שידגיש את איכויותיו, מתוך הרמוניה אפשרית בין האדם לטבע המדברי, כשהדגשת האיכותיות של הנגב, תמשוך אליו תיירות איכותית, ותגרום לתושבים להרגיש גאווה מקומית.

מאבק עדכני בתקשורת מתרחש גם לגבי סוג של פיתוח אחר שמקדמת המדינה בנגב, והוא הארכת מסילת הרכבת (המגיעה כיום כבר דרומה מבר-שבע) עד הקצה הדרומי של הארץ - אילת³⁰. באתר האינטרנט של החלה"ט פורסם בחודש אוקטובר 2013 קמפיין כנגד הפרוייקט, אשר התעדכן בחודש ינואר 2014. הקמפיין נקרא "עוצרים לפני שדוהרים"³¹, ומתייחס בביקורתיות כלפי הכוונה להקים את תוואי הרכבת באזורים הנחשבים כ"נופי ארץ בראשית". כמו כן, מנסה הארגון ליצור הזדהות בקרב אוכלוסייה ללא אוריינטציה סביבתית, אשר מוקירה את נופי המדבר, מתוך זווית ראייה ישראלית נהנתנית ואינדיבידואליסטית של שנות האלפיים. הקמפיין מתריע מפני "פגיעה קשה בהנאת האדם ממרחבי הטבע המדבריים" ומפני ההרס של "שונית האלמוגים הייחודית באילת"³². עוד נכתב, כביטוי

²⁸ עמותת "נגב בר-קיימא" הוקמה בשנת 1998 לצורך גיבוש עקרונות לתכנון ולפיתוח בר-קיימא בנגב ויישומם, דרך השפעה על מקבלי ההחלטות והציבור כולו. העמותה עוסקת בהגברת המודעות הציבורית לנושאי הסביבה, מניעת הפגיעה במשאבים הטבעיים וסיוע לגופים הפועלים בתחומים דומים.

²⁹ מתוך אתר העמותה: <http://www.negev.org.il/index.php?m=s.sa&ud=292>, נצפה בתאריך ה- 02/02/2014.
³⁰ רעיון הקמת קו רכבת לאילת כבר עלה בעבר לדין בכהונתם של שרי תחבורה שונים, כשהראשון שהגה אותו היה דוד בן-גוריון, עוד לפני חמישים שנה, אך הוא נגזז כל פעם, כיוון שמומחים לא מצאו את התכנית כדאית מבחינה כלכלית. בנוסף, הגופים הסביבתיים מתריעים מפני הנזק הסביבתי כתוצאה מפיתוח תשתיות עבור תוואי הרכבת.

³¹ ראו באתר האינטרנט של החלה"ט: <http://www.teva.org.il/rakevet>, נצפה בתאריך ה- 01/02/2014.
³² אילת היוותה מאז ומתמיד יעד תיירות נכסף, ללא קשר לכל שאר הנגב, על הים האדום שבקרבתה, הדגים, השוניות ובתי

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

להדגשת שיתוף הפעולה בין החברה האזרחית לממשלה, לצורך קבלת לגיטימציה להתנגדות מצד הארגון הסביבתי, כי גם השר להגנת הסביבה, עמיר פרץ, יוצא בביקורת כלפי תוואי הרכבת, למרות שהוא לא מתנגד לרעיון באופן גורף. אמירתו, כפי שמצוטטת בדף האינטרנט באתר של החלה"ט בנושא היא ש"אין סיבה שבדהירתה, הרכבת תרמוס אוצרות טבע שלא יסולאו בפז". הוא אף ממשיך בהאדרתו את הנגב: "מדובר בהרס הטבע האגדי של הנגב, שאין הרבה מקומות כמותו בעולם כולו. אי אפשר להרוס כזה אזור, שאלוהים נתן לנו במתנה". ניתן לזהות חיבור בין הנהנתנות התיירותית העכשווית לחיפוש אחר השורשים התרבותיים, כשהמדבר ממשיך לסמל יותר מכל את תקופת האבות המיתולוגית התנ"כית. החלה"ט ממשיכה וקוראת למדבר הנגב ומפרץ אילת "נכסי טבע ציבוריים", ובכך מחדירה את העיקרון כי המדינה לא יכולה לפעול ללא שקיפות ובלי שיתוף הציבור, כאשר הנגב כנכס טבע שייך לכל האזרחים וצריכה להיות מודעות ציבורית לחשיבות שמירת נופיו. בדף זה אף מבקרת החלה"ט את האופן בו גופים מסוימים במדינה משתמשים בשיח ההגמוני, שעדיין רואה כערך הגבוה ביותר את הערך ה"אסטרטגי", ובהתאם לכך משווקת הרכבת כיעד "אסטרטגי" שיהפוך את נמל אילת לנמל בינלאומי וגשר יבשתי בין אסיה לאירופה.

אף בספרות ה"מדעית" מפורטת החשיבות של השמירה על הטבע המדברי כחשיבות לאומית. כך למשל במאמרו של עזריה אלון (2001) הוא מסכם וכותב ש"מול האפשרויות המעטות בצפון המאוכלס בצפיפות, מהוות השמורות הגדולות של הנגב אוצר לאומי שאין ערוך לחשיבותו." גם הביולוג הראשי ברשות שמורות הטבע, עוזי פז (1978), מתייחס לחשיבות קיומן של שמורות טבע בצד פיתוח. הוא מציין כי :

אין כל סתירה בין ההצעות לקיים שמורות-טבע לבין תוכניות הפיתוח המיועדות לנגב. אישורן של שמורות-הטבע המוצעות ופיתוחן [...] לא זו בלבד שלא יפגעו בפיתוחו של הנגב, אלא שפיתוח זה אף יקבל מימד נוסף: על-ידי הפיתוח המוצע אפשר יהיה להשתמש באופן הגיוני וכלכלי במרחבים, שאין לגביהם כל סיכוי של שימוש סביר אחר. (שם: 788).

ניתן לזהות בהשתלשלות מאבקים אלו תהליך בו התנגדות גורמת לשינוי, למרות שהשינוי אינו בהתאם לציפיות של המתנגדים (Abu-Lughod, 1990). בעוד הארגונים ה"ירוקים" התנגדו וקיוו לעצור תהליכי בנייה בשטחים הפתוחים במדינה ובנגב, למעשה הם הצליחו בעיקר בשינוי השיח, לשיח ציוני-אקולוגי, הקובע כי יש לפתח את הנגב באופן בר-קיימא. במסגרת השיח על הפיתוח בר-קיימא פועלים הגופים האקולוגיים לקידום הקמת יישובים ומיזמים מתוך פגיעה מינימלית בערכי הנוף והסביבה למען הדורות הבאים.

באותו זמן, מוסדות המדינה מתחייבים מצדם על פיתוח התואם דרישות אלו. דוגמא לכך, מופיעה בכתבה אשר התפרסמה בעיתונות מנובמבר 2010 בנוגע לתכנית האחרונה לבניית 11 יישובים חדשים בנגב, בה טוענים, כאמור, כי קיימת ביקורת מצד הארגונים הסביבתיים. ניתן לראות כי גם משרד השיכון,

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 9: השפעת החברה האזרחית והארגונים הסביבתיים

אשר נגדו יוצאת הביקורת הסביבתית באמצעות השיח האקולוגי, משתמש בשיח האקולוגי בתגובה לביקורת זאת, כדי להצדיק את היוזמה לפיתוח, כשתגובתו היא כי היישובים החדשים "מתוכננים על עקרונות פיתוח בר קיימא ושמירה על טבעיות השטח ואיכות הסביבה" (דראל, 2011). כלומר, מדובר באימוץ של השיח האקולוגי גם מצד גופים ממשלתיים העוסקים בפיתוח אזורי. לטענת משרד השיכון, משאבי הטבע באזור "יישמרו ובמידת הצורך יקבלו שדרוג" וכך יהפכו "למוקדי תיירות ערכיים שאף יביאו להגברת השמירה על הסביבה, ביחס למצב הנוכחי בשטחים פתוחים אלה".

נראה כי דרך הייצוג בתקשורת, מובנית "המדינה" שוב, דרך גישור על דעות מנוגדות ויצירת שיח המתאים לקונצנזוס ומקובל על כולם (Gupta, 1995). כתוצאה מכך, בתקשורת בישראל לגבי התיישבויות חדשות בנגב, עולים מונחים ידועים מן העבר כמו: חלוציות וציונות, אך נוצקים בהם תכנים שונים, העונים על צרכיהם של בעלי אינטרסים שונים. כך משולבים גם רעיונות לגבי אינדיבידואליזם, הפרטה, אקולוגיה ושימור.

גם פנינה מוצפי-האלר (Mozafi-Haller, 2002) התייחסה למצב בו קיימת אי יציבות של קטגוריות חברתיות בבוצאנה אשר באפריקה, שם מתקיימים ניסיונות להגדיר מחדש, על ידי קבוצות אינטרסים שונות. היא מצאה כי גם אם לא התערערו התנאים והמבנים של השליטה שהם רצו להגדיר מחדש, בכל זאת הם הצליחו לדמיין מחדש דרך שונה של הוויה בעולם. מדובר בחזון אלטרנטיבי, קאונטר-הגמוני סובייקטיבי, שמושך את תשומת הלב למתחים שתמיד קיימים בין הבניות הגמוניות של המציאות והתקווה העקשנית לשינוי פוטנציאלי.

נראה כי בנגב מתרחש תהליך דומה, שבו הן המתיישבים החדשים והרשויות המקומיות התומכות בהם, והן הארגונים החברתיים הסביבתיים המוחאים כנגדם, הצליחו בסופו של דבר כל אחד מצדו לדמיין נגב ומדבר אחר, נגב המכיל אוצרות טבע ראויים להערכה ויישובים חדשים בהם מתקיימים מיזמים עסקיים, השומרים על הטבע ובאותו זמן מפריחים אותו. גם אם השינוי באופן הפיתוח לא מתממש בפועל והמדינה ממשיכה בדרכה כבעבר, בניגוד לפתרון הרצוי על ידי הארגונים הסביבתיים, החשיבות של מאבקים אלה הינה כי השיח על המדבר משתנה בעקבותיהם. כבר מעצם ההעלאה למודעות של הארגונים הירוקים את הצורך לשמור על השטחים הפתוחים של הנגב, כמשאב טבע נדיר וראוי להגנה, מתחדשת הבנייתו של המדבר כאזור נחשק וראוי להערכה ומתאפשר דיון מעמיק יותר בנוגע לגורל אוצרות הטבע בו והאוכלוסיות הפועלות בו. בעקבות המאבקים הללו נראה כי נוצרת הזדמנות חדשה לדמיין את המדבר כאזור דינאמי, אשר קיימת בו אוכלוסייה מקומית, הרגישה לערכי הטבע והמורשת בו, שמתוכה קמים יזמים של תרבות, רוחניות, תיירות וטבע, המקדמים פרוייקטים בעלי ערכי צדק חברתי וסביבתי. בפרק הבא נעקוב אחר התעצבות תפיסת הנגב כאזור בו מתקיימות פעילויות ברוח הפיתוח בר קיימא, באמצעות יזמים מקומיים, בשיתוף עם הרשויות המקומיות. ככלל, נראה כיצד השינויים בשיח הציבורי אשר הוצגו בפרק זה, משפיעים על הפרקטיקות השונות הנוגעות להמשך ההבנייה המרחבית של מדבר הנגב.

פרק 10: הבניית זהות מדבר הנגב כיום כ"נגב בר קיימא"

"הנגב ניצב כיום בעמדת זינוק טובה לקראת העתיד. הביקושים הגבוהים למגורים ולפעילות באזור המרכז, הפכוהו לאחד המקומות הצפופים ביותר בעולם [...] אין תימה, שאיכות החיים בו נפגמה כתוצאה מבעיות אקולוגיות וסביבתיות [...].

היפוכו של התהליך מתרחש עתה בנגב. השטחים הפתוחים הרבים הופכים ל'ריאות ירוקות' במרחבים בלתי מוגבלים כמעט. ההיסטוריה של תושבי הנגב לימדה אותם בדרך הקשה, שישועתם לא תבוא מהשלטון המרכזי. יש סימנים לכך שהולכים ונוצרים בנגב מוקדי פעילות עצמית וזהות קולקטיבית. תהליכי גיבוש התודעה העצמית המתרחשים עתה עתידים להצמיח בנגב קהילה גאה המקפידה על איכות חיים גבוהה והבוחרת מתוכה מנהיגות ראויה. באלו טמון הסיכוי הגדול של הנגב." (צחור, 2001: 20).

בתחילת שנות האלפיים נראתה אכן מגמה לקדם שוב את נושא פיתוח הנגב ותשומת הלב הציבורית הופנתה לכך. ההתפתחויות האחרונות בנגב ייבחנו מהזווית המוצגת בציטוט, תוך בדיקת מידת הצלחת הקהילות בנגב כיום לקדם את הזהות המרחבית המועדפת על ידן. כמו כן, תיבדק מידת המעורבות של החברה האזרחית ויזמים מקומיים בתהליכי הפיתוח העכשוויים ובפרקטיקות ההבניה של הזהות המרחבית לנגב. כל זאת בצד בחינת תפקידה של המדינה בפיתוח הנגב, בעשור האחרון במיוחד, והתמקדות במידת התחשבות מוסדותיה בצרכים של הקהילות החיות בנגב ובדרישות החברה האזרחית והסוכנים החברתיים בכלל בעת הפיתוח, כשהשאלה העומדת על הפרק הינה האם הפיתוח בפועל מתבצע בהתאם לדימוי המועדף בשיח הציבורי כ"נגב בר קיימא". בפרק זה נעסוק באספקטים שונים של פיתוח בשנים האחרונות בנגב ונציג את פעולתם של סוכנים חברתיים התורמים לשינוי תפיסת הנגב, הפרקטיקות המיושמות בו וייצוגו בשיח הציבורי.

10.1. פעילות מוסדות המדינה בנושא פיתוח הנגב כיום

המדיניות המתמשכת של גופים מסוימים במדינה הינה בעיקר לקדם פרויקטים בשם האינטרס של שמירה על אדמות המדינה "היהודית" והמשך פיזור האוכלוסין. גם היום, לאחר מעל 50 שנה מאז הקמת המדינה, הבטחת הבעלות הלאומית על הקרקע הינה יעד בעדיפות עליונה. מדיניות ישראל בתחום זה נועדה למנוע את סכנת הפגיעה בזכות המוסרית של מדינת ישראל לאחוז באדמות אשר בשליטתה ועקב כך, את אובדן השליטה עליהן. לכאורה מדובר במדיניות שמפלה רק את הסקטור הערבי במדינה. אך עצם העובדה שמדיניות זו מעניקה לגיטימציה לסוגי הקצאות קרקע, יוצרת אפליה גם בקרב סקטורים אחרים בחברה הישראלית, בעיקר המזרחיים. כל אלה תורמים לריבוד הכלכלי בישראל (יונה וספורטא, 2000). בהקשר למדיניות הפיתוח בנגב, הטענה הינה כי מדובר במגמה שתורמת להמשך הפערים בין יישובים קהילתיים לעיירות הפיתוח ויישובי הבדואים. מבחינת הארגונים הסביבתיים קיימת התנגדות לרבות מפעולות הפיתוח, כיוון שהן מבוצעות על שטחים פתוחים בנגב, שלא בהתאם לעקרונות הפיתוח בר-קיימא. בפרק זה יוצגו פעולות הפיתוח אך

לפני כן תינתן סקירה קצרה של המצב הדמוגרפי בנגב כיום.

10.1.1. המצב הדמוגרפי בנגב בתחילת שנות האלפיים

בנגב כ-48 קיבוצים, כ-78 מושבים ועוד כ-12 יישובים קהילתיים¹ אשר נוסדו בשנות השמונים. רוב הקיבוצים הוקמו בקרבת הגבול ובעיקר לאורך רצועת עזה, כחומת מגן, וכן במקומות מרוחקים ומבודדים, שהתאפשר ליישבם לאחר פתרון בעיית המים בשנת 1946.

אוכלוסיית הנגב מונה כיום מעל חצי מיליון איש, ומכילה בעיקר תושבי קיבוצים ומהגרים שהגיעו לארץ לאחר קום המדינה. העולים מברית המועצות לשעבר מהווים כחמישית מאוכלוסיית הנגב. 58 אחוז מאוכלוסיית הנגב מוגדרים כאוכלוסייה יהודית ותיקה, 19 אחוז - כעולים חדשים אשר הגיעו מאז 1990 ו-23 אחוז - בדואים². קיימות גם אוכלוסיות אחרות בעלות מאפיינים פחות מובהקים, כמו יזמים ותושבים אשר הגיעו מאזור המרכז לנגב בחיפוש אחר תנאי מגורים ותעסוקה מועדפים וקבוצות שהגיעו למדבר מתוך מניעים רוחניים-אידיאולוגיים.

10.1.2. המשך השימוש בשטחים הפתוחים בנגב

למרות התערעורת ערך "כיבוש השממה", המשיכה המדיניות של פיתוח הנגב כיעד לאומי מצד הממשלות וגופים מיישבים במדינה. כפי שמציין הגיאוגרף יהודה גרדוס (2001), הצורך להשאר שטחים פתוחים בנוסף על שמורות הטבע והגנים הלאומיים הוכר זה מכבר בציבור בכלל ובקרבת המתכננים. שימור נופי ישראל והותרת "ריאות ירוקות" הינם ערכים המחייבים התייחסות מיוחדת בתהליך התכנון. אך רבים ממקבלי ההחלטות במדינה, המרוחקים מאזור הנגב, אינם מגלים רגישות לצרכיו ומתייחסים עדיין אל שטחי הנגב כשטחים ריקים חסרי ערך אשר ניתן לזהמם. זוהי לדעתו הסיבה שסביב באר שבע הוקמו אתרי פסולת ארציים, עליהם מתנהלים עדיין מאבקים ציבוריים (אתר דודאים ואתר רמת חובב). בזמן שבנוגע למפעלים מזהמים אשר הוקמו בנגב בעבר קיים כיום קונצנזוס כי הם פוגעים בדימוי של הנגב ובסביבה ופעילות הפיתוח מועטה בכיוון זה, מדיניות יישוב הנגב ביישובים קהילתיים חדשים נמשכת חרף ההתנגדות של הגופים הירוקים וגופים אחרים בחברה האזרחית בשם הצדק החברתי והסביבתי.

עוד במהלך שנות השבעים הוקמו יישובים חדשים בנגב, בעיקר באיזור הערבה ואילת. כמו כן, שנות התשעים מאופיינות בהתרחבות עירונית גדולה, כתוצאה מההגירה הגדולה מברית המועצות לשעבר, בעיקר בעיירות פיתוח כדוגמת דימונה וירוחם. בנוסף, שכונות גדולות נבנו בשולי באר-שבע וערי הפיתוח, והבנייה הפרטית התפשטה במושבים ובשלושה יישובים קהילתיים סביב באר-שבע,

¹ יישוב קהילתי הינו צורת התיישבות כפרית לא-חקלאית ולא-שיתופית. יחד עם זאת מתקיים ביישוב שיתוף חברתי, כך שחיי החברה (חינוך, פעילויות ציבור ודת) מתנהלים תוך קבלת החלטות משותפות באסיפות או בוועדות השונות. אך אין הכוונה לתעסוקה המחייבת את התושב לעיסוק מסוים, או לשיתוף כלכלי כמו בקיבוץ ובמושב. האוכלוסייה ברוב היישובים קטנה יחסית (מאות עד אלפים בודדים של תושבים). קיים דגש על איכות מגורים גבוהה, רמת שירותים משופרת וחיי קהילה פעילים. בדרך כלל ישנו מנגנון סינון לחברים חדשים (אלמוג, 2010).

² לפי נתוני הלמ"ס תשס"ב, מצוטט מתוך: שילר, 2002: 117-118.

הנקראים כאמור "יישובי הלווין": עומר, מיתר ולהבים. בשנת 1999 כבר הכיל הנגב כ-180 יישובים ומנה כ-440 אלף איש.

גם היום מושם דגש רב על פיתוח הנגב מצד המדינה, למען פיזור האוכלוסיה ולצרכי ביטחון המדינה. לאחר 25 שנה מאז הקמת 28 המצפים בגליל עלו שוב בשנת 2003 תוכניות להתיישבות נרחבת בגליל ובנגב. התוכניות עלו ביוזמת משרד ראש הממשלה לקדם את הקמתם של כ-30 יישובים כפריים בצפון ובדרום, ובעיקר במקומות האמורים להבטיח את גבול ישראל מול הרשות הפלסטינית וכן באזורים הרריים ומדבריים, שבהם קיימת סכנה מבחינת המדינה לאיבוד קרקעות עקב השתלטות אפשרית של בדואים (אפרת, 2004). היתה זאת יוזמת ההתיישבות הגדולה ביותר בתחומי הקו הירוק מזה שנים, בנוסף לתוכניות להרחבת התיישבות הבודדים בחוות ברחבי הנגב והגליל על מנת לשמור על אדמות המדינה.

לצורך יישום התכנית ופיתוח הנגב בכלל הקימה הממשלה בשנת 2005 את המשרד לפיתוח הנגב והגליל. תפקידו של המשרד בתחום פיתוח הנגב הינו יישום התוכנית האסטרטגית לפיתוח הנגב. מטרת התכנית הינן: חיזוק ההתיישבות באמצעות סיוע לעסקים, הקמת מספר יישובים חדשים באזור, העברה של בסיסים ומחנות צה"ל לאזור, והשקעה בחינוך, כולל במוסדות להשכלה גבוהה בנגב. להלן נפרט על מספר פרויקטים של הקמת יישובים חדשים, ועל תוכנית העברת הבסיסים הצבאיים לנגב, הנמצאת בשלבי ביצוע מתקדמים. אתחיל בתיאור פרויקט העברת הבסיסים הצבאיים לנגב אשר לגביו נראה כי דווקא קיים קונצנזוס רחב בשיח הציבורי.

10.1.2.1. העברת בסיסי הצבא לנגב

במחצית הראשונה של שנות התשעים הכינו צה"ל (צבא ההגנה לישראל) ומשרדי הממשלה תוכניות להעברת חלק גדול ממחנות הצבא ממרכז הארץ אל ארבעה עד חמישה אתרים באזור מטרופולין באר שבע, שבהם יוקמו, בין היתר, שדה תעופה חדש אשר יקלוט את מערך התובלה של חיל האוויר מבסיס שדה בן-גוריון, בצמוד לשדה התעופה נבטים, שנבנה באמצע שנות השמונים. העתקת הבסיסים משרתת בעיקר יעד כלכלי, שכן פירושה המרת קרקע יקרה במרכז הארץ בקרקע זולה בדרום, כאשר מתוכננים לפינוי כ-120 מחנות ממרכזי ערים. בשנת 2007 גובה המהלך בהחלטת ממשלה והוחלט שבמסגרת זו תוקם קריית ההדרכה - עיר הבה"דים (בה"ד = בסיס הדרכה) - בצומת הנגב. הקרייה נמצאת בשלבי סיום בנייה על שטח של 2,500 דונם ואמורה לאכלס אלפי חיילים, אנשי קבע ואזרחים (צפדיה, 2009; אורן, 2012; מסמך הצעה למכרז של צה"ל ליישום הפרוייקט משנת 2008). (ראו הדמייה של קריית ההדרכה באיור 23).

בשיח הציבורי מודגשת תרומת הפרוייקט ל"פיתוח הנגב", כאשר הממשלה וגורמים בצבא מבטיחים שמהלך העתקת המחנות יביא עמו פריחה כלכלית אל הנגב, ובכלל זה: מקומות תעסוקה חדשים, תשתיות אשר ישמשו גם את האזרחים, ידע ומשפחות מבוססות יחסית של אנשי קבע. דווקא בנוגע ליחס הארגונים הסביבתיים, טוען עמירם אורן (2012) כי לארגונים הסביבתיים אין טענות כנגד

הפרוייקט, שכן הפרוייקט התחשב בהיבטים סביבתיים, כאשר נקבע כי המחנות החדשים יבנו בסביבה עירונית או בתוך מתקנים קיימים. כמו כן, מצוין על ידי אורן כי הבנייה של המתחמים החדשים תהיה "בנייה ירוקה", ידידותית לסביבה, "שתתאים לתקנים המתקדמים והמעודכנים של פיתוח בר-קיימא" (שם: 59). מעבר לכך, מצביע אורן על העובדה ש"הירוקים" דווקא מקווים שהקמת הקרייה תעזור להם במאבק אחר שלהם, להסרת מפגעים סביבתיים מתמשכים באזור התעשייה רמת חובב, הנמצא 9 ק"מ מדרום לקרייה, דבר אשר עלול לפגוע באוכלוסיית הקרייה. אמנם הסוגייה הפכה למאבק ציבורי, אך עדיין לא נמצא פיתרון.



איור 23. הדמיית קריית ההדרכה (מתוך: עמית, 2012)

10.1.2.2. הקמת יישובים חדשים

הרוב המכריע של תושבי הנגב כיום מתגורר בערים ובעיקר בבאר שבע, אשר אוכלוסייתה, המונה 185 אלף תושבים, מהווה 37 אחוז מכלל תושבי הנגב. האוכלוסיה הכפרית היהודית שמנתה בשנות החמישים כ- 34 אחוז מתושבי הנגב ירדה בשנות השמונים ל- 14 אחוז וכיום היא מונה פחות מ- 10 אחוז (שילר, 2002).

הפעילות הכלכלית העיקרית היתה ונשארה תעשיות המחצבים- ים המלח, רמת חובב, מישור רותם ואורון (גרדוס, 2001). התפקוד הכלכלי החזוי לערים ולעיירות בנגב הצפוני התגשם בדרך כלל, אם כי לא בהתאם למידה הרצויה. בקריית גת התפתחה תעשייה קלה, שירותים ותעשייה חקלאית; באשקלון - תעשייה קלה, נופש ותיירות ומינהל; בשלוש העיירות שדרות, אופקים ונתיבות - שירותים מקומיים ואזוריים; בערד - מחצבים, נופש ותיירות; בדימונה ובירוחם - תעשייה ומחצבים; וכן, נופש ותיירות במצפה-רמון. נמל התעופה הבינלאומי השני של ישראל עדיין לא הוקם כמתוכנן בין אשדוד לאשקלון, אך נתווסף שדה תעופה צבאי גדול בנגב ליד נבטים (אפרת, 1995), כאשר כיום קיימות

תכניות להפכו לשדה תעופה אזרחי בינלאומי³.

מעבר לפיתוח בעיירות הקיימות, עולות תכניות להקמת יישובים קהילתיים חדשים, המתפרסמות בעיתונות באופן תדיר. כך לדוגמא בשנת 2005 פורסמה כתבה בעיתון גלובס (גולן, 2005) המציינת כי 32 יישובים חדשים נמצאים בשלבי תכנון ועבודות פיתוח, כש- 22 מתוכם הינם עבור האוכלוסייה היהודית ועוד 10 יישובים עבור האוכלוסייה הבדואית. בין שמות היישובים המפורטים, שנמצאו בתכנון, חלקם הוקמו במהלך העשור הראשון של המאה העשרים ואחת. כך למשל היישוב הדתי – מרחב-עם; הכפר לנגמלים מסמים - רוח מדבר – אשר נחנך בשנת 2010 ומיועד ל- 210 דיירים; גבעות בר; היישוב הקהילתי -אליאב (שם קודם: חרוב); מושב באר מילכה; והיישוב הדתי - שלומית. לעומת זאת לגבי חלקם מצוין בתקשורת כי הם עדיין נמצאים בתהליכי הקמה. ביניהם נווה תמרים - המתוכנן לקום סמוך לקיבוץ רביבים ולקריית ההדרכה (עיר הבה"דים) בצומת הנגב ומתואר באתר האינטרנט Forbes Israel, כ"עיר לעשירים" (כהנים, 2013), עם מגרש גולף מקצועי; חירן -המיועד לציבור הדתי-לאומי; יתיר; כרמית; עומרית; פארן ב', נטע (שם קודם: מרשם); וניצנית. רובם יישובים קהילתיים קטנים. כמו כן, יש לציין את 10 היישובים החדשים לאוכלוסייה הבדואית (בעיקר יישובים לא מוכרים שהוחלט להכיר בהם ולשפר את תשתיותיהם)⁴.

גם בנובמבר 2010 פורסמה בעיתונות כתבה על תוכנית חדשה של משרד השיכון להקמת 11 יישובים כפריים חדשים בצפון הנגב (דראל, 2010). אף בכתבה זו מצוין כי קיימת ביקורת מצד הארגונים הסביבתיים. אך, כאמור בכתבה, רבות מתכניות הפיתוח הללו לא מבוצעות בפועל ונשארות רק בגדר תכנית "על הנייר"⁵.

בנוסף לכך, קיימים יישובים שדווח עליהם כי קיבלו אישור להקמה ובפועל לא זו בלבד שהם עדיין לא הוקמו, אלא מוגשת שוב בקשה להקמתם והם נכללים בתכניות חדשות להקמת יישובים בנגב. כך למשל היישוב עומרית, שהיה ברשימה בשנת 2005, מופיע שוב ברשימת 5 יישובים חדשים שאושרו להקמה מסוף שנת 2013, יחד עם היישובים גבעות עדרים, טלם, תלמה וטליה (חדשות 2, 2013).

אפרת (2004) קובע כי יישובים אלה תואמים את הקונספציה שכבר ננקטה בעבר בהקמת יישובי "הכוכבים" כקציר וחריש באזור עירון בראשית שנות ה-90, שאמורים היו ליצור רצף יהודי למניעת השתלטות בדואים על קרקעות בתחומי הקו הירוק וחיץ מול יישובים פלשתיניים מעבר לו. (ראו מפת היישובים המתוכננים לקום בכל הארץ בתחומי הקו הירוק, באיור 24).

³ פירוט על כך בהמשך, בהקשר לפיתוח העיר באר שבע.
⁴ על יישובי הבדואים הנוספים יפורט בהמשך הפרק.
⁵ גם אלישע אפרת מציין במאמרו משנת 2004 כי למעשה לא הוקמו יישובים רבים לאחרונה בתחומי הקו הירוק, וכי תהליך ההקמה הינו איטי למדי.



איור 24. מפת היישובים החדשים המתוכננים (מתוך: אפרת, 2004: 169)

לגבי רוב היישובים לאוכלוסייה היהודית המדוברים, הן אלו שהוקמו והן המתוכננים, מדווח בתקשורת על מאבקים שהתקיימו על הקמתם. ניכר כי הארגונים הסביבתיים וארגונים חברתיים אחרים בחברה האזרחית מעורבים בוועדות הבירוקרטיות ומביעים את התנגדותם הן בוועדות והן בתקשורת בהתאם לאידיאולוגיות שהם מנסים לקדם. ההתנגדות באה פעמים רבות על רקע פינוי בדואים לצורך הקמתם, או על רקע טיעונים אקולוגיים מצד ארגונים סביבתיים.

10.1.2.3. פרויקט "דרך היין" - התיישבויות הבודדים במועצה האזורית רמת נגב

כאמור בפרק הקודם, לקראת סוף המאה ה-20 ובעשור הראשון של המאה ה-21 נבנו כ-20 חוות בודדים במועצה האזורית רמת-נגב, במסגרת פרויקט "דרך היין". המטרות המוצהרות של הפרוייקט מטעם המוסדות המיישבים והמועצה האזורית הן לשמור על אדמות הלאום ולייצר אטרקציה תיירותית לנגב. מעבר להתנגדות הגופים האקולוגיים, התופעה של חוות הבודדים ברמת נגב ספגה הרבה ביקורת בנושא היחס כלפי הבדואים, אשר הביעו את כעסם בעיתונות על כך

שליהודים נותנים ביד רחבה, ולבדואים המופלים לרעה- לא. למרות הביקורת, יש לציין כי חווה אחת מבין 23 חוות הבודדים בנגב שייכת לבדואי, אשר בבעלותו גם המיזם התיירותי - "ספינת המדבר", מאהל בדואי הממוקם בסמוך למשרדי המועצה האזורית.

אך הביקורת כנגד מגמת הפיתוח של הקמת יישובים קהילתיים עם בתים צמודי קרקע וחוות בודדים, אינה רק מצד ארגונים אקולוגיים או בהקשר לאפלייה כנגד הבדואים. הביקורת הינה גם כנגד המגמה לחזק רק את המגזר הכפרי בצפון הנגב, מבחינת גידול האוכלוסייה ורמת הרווחה הכלכלית, בניגוד לשאר ערי הסביבה. ערן רזין (2009) מציג את התגובות המעורבות שנילוו לסוג פיתוח זה. מצד אחד, תהליך זה נתפס כגורם מקטב ומגביר פערים כלכליים פנים-אזוריים. כיוון שאוכלוסייה חלשה של עולים וותיקים נוטה להישאר בערי הפיתוח, בעוד שבעלי היכולת מהמעמד הבינוני באזור הדרום, מעדיפים את הבתים צמודי הקרקע במרחב הכפרי על פני הערים וכך נמשכת ההגירה השלילית מהערים. בעקבות זאת, אזור באר שבע והנגב עדיין מקוטב מבחינה ריבודית. יישובי הלוויין של באר שבע - עומר, להבים ומיתר - נמצאים בעשירון העליון במדרג פרופיל היישובים היהודיים בישראל, ואילו השכונות הוותיקות, שניבנו בעיר באר-שבע בשנות ה-50 וכן עיירות הפיתוח שמסביב לעיר - נתיבות, אופקים, ירוחם ודימונה - נמצאות בעשירונים הנמוכים (אפרת, 2004).

מצד שני, ניתן לטעון שהיצע של בתים צמודי קרקע במחיר נוח יחסית במגזר הכפרי באזור הדרום הוא יתרון תחרותי ייחודי של אזור זה, והוא מושך לדרום אוכלוסייה חזקה, שבהעדרו היתה ממשיכה להתגורר במרכז הארץ ונוסעת כל יום מהמרכז למקומות עבודה בדרום. ייתכן גם כי בעתיד תמשוך אפשרות דיור זו לדרום יותר תושבים אשר מקום עבודתם במרכז הארץ (במיוחד עם התרחבות תשתיות הרכבת והתחבורה הציבורית בכלל).

בנוסף, טוען רזין (2009) כי האתגר הינו לזהות את הדרך אשר תנצל את הפוטנציאל הטמון במגזר הכפרי לפיתוח אזור הדרום ולמשיכת אוכלוסייה חזקה אליו, ובאותה עת תמנע את התרחבות הפערים הכלכליים בין הכפרים לערי הדרום. לדעתו, תהליכי מטרופוליניזציה במדינת ישראל יוצרים הזדמנויות גם למגזר העירוני, להתמודד עם תהליכי פריפריאליזציה. מדיניות בכיוון זה תוכל להצליח רק בעזרת מנהיגות מקומית אפקטיבית במגזר העירוני, אשר תדע לנצל משאבים והזדמנויות, ושתזכה למעורבות ולתמיכה ממשלתית, שתאפשר לראשי ערים לקדם את עירם ולא לעסוק בהישרדות.

10.1.2.4. מטרופולין באר שבע

גיאוגרפים רבים תומכים בתוכניות פיתוח העיר באר-שבע למטרופולין ומקדמים את התממשותן. הגיאוגרף יהודה גרדוס (2001) מצביע על תהליכים מרחביים חיוביים, שעברה באר-שבע, אשר הפכו את כל האזור, על כל יישוביו, למרחב אינטגרטיבי אחיד: עיר מרכזית המשולבת באיזורה. היא אף כבר מוגדרת כמטרופולין הרביעי של המדינה. גישה מטרופולינית לפיתוח עירוני מיושמת כדי להתגבר על פיצול מוניציפלי ולעבור ממצב של תחרות בין היישובים למצב של שיתוף

פעולה ביניהם ושל שילוב מערכות. ההגדרה של באר שבע כמטרופולין בהיררכיית ערי ישראל, עשויה, לטענתו, להביא לחיזוק פסיכולוגי של העיר ולשיפור תדמיתה. גרדוס מעצים את חזון המטרופולין הרביעית אשר הוא רתום לקידומו וטוען כי במטרופולין צריך שיהיו לא רק תפקודים אזוריים, אלא גם לאומיים ובינלאומיים. לכן, מתכננים להקים שדה תעופה בינלאומי מודרני ומשוכלל בנבטים, ליד באר שבע, שיקשרה למדינות המזרח התיכון ולעולם כולו. גרדוס דוגל בהתחשבות בשיקולים הסביבתיים בעת תכנון המטרופולין, ובנוסף, הפניית אוכלוסיה למטרופולין באר שבע עשויה להקל על לחצים סביבתיים במרכז הארץ. כיום נחשבת באר-שבע "עיר מקיימת", כערים נוספות בנגב, המניפות את דגל ה"פיתוח בר-קיימא" וזוכות לתמיכת הארגונים הסביבתיים.

אך גם ללא מימוש חזון זה על כל פרטיו, לבאר-שבע יתרונות הגלומים באוניברסיטה המתפתחת בה, בית החולים "סורוקה" ומוסדות נוספים אשר הוקמו בה עם השנים. בנוסף, ברמה החברתית והתרבותית, קיימות מגמות מהשנים האחרונות אשר מצליחות לשפר את תדמיתה, שיפורטו בהמשך. באר-שבע הוכרזה כיישוב בעל עדיפות לאומית בכדי לבססה כמטרופולין אזור הנגב. אמצעי המדיניות הממשלתיים הללו נועדו לייצר כוח משיכה וכושר תחרות, עד אשר בהדרגה האיזור לא יהיה זקוק עוד לתמיכה ממשלתית ותושג בו צמיחה כלכלית מתמשכת. תוכנית המתאר הארצית, תמ"א 35, ממליצה לחזק את מטרופולין באר שבע, כך שהעיר וסביבתה יהוו מוקד עתיר ידע ושירותים לנגב בכללותו.

לפי מסמך מדיני זה גם העברת בסיסי צה"ל לנגב עשויה לחזק את העיר באר-שבע, כיוון שיחידות התקשוב יוקמו בסמוך לאוניברסיטה ויוקם בסיס חיל מודיעין סמוך לבאר שבע, בנוסף לקריית ההדרכה המוקמת קילומטרים מספר מדרום לבאר-שבע. מבחינה מדעית-טכנולוגית מקודמת כיום תכנית להפיכת באר-שבע ל"עמק הסיליקון של ישראל" (אזולאי, 2010), במיוחד לאחר הקמת קריית התקשוב ומעבר יחידות העילית של המודיעין הצה"לי לבאר-שבע. לשם כך נחנך באוגוסט 2013 "פארק גב ים בנגב", לתעשיית עילית עתירת ידע. מספר חברות מובילות בתחום ההיי-טק כבר הבטיחו את מקומן בפארק החדש.

בנוסף לכך, בשנים האחרונות הושקעו תשתיות בפיתוח דרכי התחבורה הציבוריות המחברות בין באר שבע ליישובים שבשכנותה ולשאר הארץ. ביניהן, הסתעפו קווי הרכבת המאפשרים להגיע לבאר שבע ביתר קלות מבעבר. כמו כן, לאחרונה נחנכה תחנת אוטובוסים מרכזית חדישה, המתאפיינת גם כאתר תיירותי כשלעצמו, מעצם העיצוב האסתטי וההצגה של השרידים הארכיאולוגיים אשר נחשפו בעת הקמתה. כך, מוזמנים העוברים והשבים בתחנה לחזות במורשת התרבותית העשירה של האיזור.

עיסוק המוסדות המדיניים בשיפוץ ועיצוב אתרים היסטוריים קיימים בנגב ובהקמת אתרים נוספים, מביא לידי ביטוי פן נוסף של פיתוח המקודם בנגב מזה שנים רבות, אשר חשיבותו כמשאב כלכלי פוטנציאלי התגברה - התיירות.

10.1.2.5. התירות בנגב

תחום התירות הינו בעל תפקיד מרכזי בהשפעה על שינוי דימוי הנגב בשיח הציבורי, מעצם השימוש הרב בפרסום ובמדיה, לצורך תיאור מעלותיו של הנגב כיעד להגשמת מאוויים נהנתניים. מעבר לתירות המונית, קידום פרוייקטים בתחום המלונאות - בעיקר באילת ובים המלח - ושיפור מצב הגנים הלאומיים ושמורות הטבע, שותפים גופים מדיניים, כמשרד התירות, גם בקידום פרוייקטים של תירות אקולוגית בעקבות התפתחויות בתחום התירות, בהשפעת השיח על פיתוח בר קיימא ובעקבות חדירת ערכים "אקולוגיים" לכל תחומי החיים⁶. כיום סוג תירות זה מקודם בנגב, תוך ניסיון לענות גם על הציפיות של הגופים האקולוגיים. גם החוות ברמת נגב שייכות לפרוייקט תירותי נושאי-אקולוגי, "דרך היין", המקודם על ידי גופים מסוימים במדינה, במסגרת מיזמים תירותיים וחקלאיים באזור המועצה האזורית רמת נגב, המוגדרים כמשחזרים את ההווי ההיסטורי של אזור כרמי הענבים מהתקופה הנבטית. כמו כן הם מציעים אטרקציות של תירות מדברית - שינה באוהלי טיפי, במאהל בדואי ועוד. כך, בזמן שהגופים האקולוגיים מתנגדים להן, החוות מוגדרות כמיזמים של תירות אקולוגית. אך לפני שייסקרו ביטויים נוספים של תירות אקולוגית בנגב, נגדיר מהי תירות אקולוגית, או בת קיימא.

10.1.2.5.1. תירות אקולוגית

התירות מהווה פעילות כלכלית, המקיימת אינטרקציה עם הסביבה בתהליך דו-כיווני. מחד, משאבים סביבתיים בעלי איכות וערכיות גבוהה מספקים מרכיבים בסיסיים עבור מוצר התירות: כמו אתרי מורשת היסטורית, טבע ונוף. מאידך, ככל שעולה ערכם, כך עולה רגישותם ופגיעותם. הבעיה היא שהתירות מייצרת תוצרי-משנה חיצוניים לא רצויים, המשפיעים על הסביבה באופן שלילי. הרצון לחשוף את אוצרות הטבע והתרבות לציבור רחב, בצורה של "תעשיית" נופש לתירות במובן המודרני, עשוי לפגוע במשאבים עצמם בסופו של דבר. ניצול יתר של משאבי התירות עלול להביא לפגיעה בהם, ואף להכחדתם.

לכן, כפי שהשיח על אקולוגיה בת-קיימא חדר לכל תחומי החיים, כך הוא חדר גם לתחום התירות. כיום התפיסה בענף התירות הינה כי מעצם הישענותו על משאבי הטבע והמורשת של הקהילה המקומית, הוא נדרש עוד יותר מענפים אחרים לשמור על עקרונות "פיתוח בר קיימא": שימור הסביבה, צמיחה כלכלית וצדק חברתי. תירות בת קיימא היא פיתוח תירותי, המצליח להקטין את הנזקים הללו, על ידי ניהול ומדיניות נכונים, דרך בקרה ופיתוח מאוזן, המנצל בצורה שקולה את המשאבים הקיימים. ניתן לראות כי ההגדרה של תירות "מקיימת", תואמת להגדרה של פיתוח בר-קיימא. להלן ההגדרה המדוייקת:

...development [which] meets the needs of present tourists and host regions while protecting and enhancing opportunity for the future (WTO/ WTTC, 1996 : 30)

⁶ הכוונה להשפעות של הגישה האקולוגית והן גישת הרוחניות, "הניו-אייג", אשר קיים בהן מימד רומנטי של חזרה לטבע ושמירתו, גם בנושאי תזונה בריאה ואורגנית, רפואה אלטרנטיבית, לבוש "טבעי", ניצול אנרגיה ועוד.

בין העקרונות הבסיסיים שהגדירו ארגון התיירות העולמי (WTO- World travel Organization) יחד עם איגוד חברות התיירות (WTTC-World Travel and Tourism Council) לפיתוח תיירות בת קיימא, נמצאים: הבטחת המשך פיתוח תיירותי תוך שמירה על המערכת האקולוגית; ושימור תהליכים חברתיים ומורשת תרבותית כדי להבטיח כי לצד תהליכי הפיתוח תוגבר תחושת השליטה של התושבים על חייהם ותישמר זהותם הקהילתית.

המודעות הסביבתית הן של הגורמים היצרניים בתעשיית התיירות והן של צרכני התיירות נמצאת במגמת עליה מתמדת והביאה לשגשוג של תיירות אלטרנטיבית כגון: תיירות טבע, תיירות מורשת, תיירות אקולוגית ועוד, כפי שניתן לראות גם בישראל ובנגב. כמו כן, הן בעלי מפעלים תיירותיים והן סוכני ממשל מבינים את החשיבות של סביבה טבעית ותרבותית איכותית כמרכיב הכרחי להצלחת התיירות כיום (קפלן, 1996). לכן, במסגרת החלטת ממשלה מס' 246 אשר התקבלה בשנת 2003 בנושא תכנית אסטרטגית לפיתוח בר קיימא בישראל, הכין משרד התיירות תכנית לפיתוח וניהול תיירות בת קיימא בישראל. מטרת התכנית הן תכנון ופיתוח תיירותי רגיש לסביבה; שימור המורשת התרבותית והחברתית; תכנון ופיתוח מקומות תעסוקה חדשים והזדמנות עסקית, תוך מעורבות תושבי המקום והתחשבות ברצונותיהם ובצרכי הסביבה; וחינוך התושבים והתיירים למודעות לחשיבותו של פיתוח בר-קיימא; נתינת תמריצים למיזמים ברי קיימא, בצורה של מימון והקצאת קרקע לעסקים; שיווק מדינת ישראל כמדינה המקדמת תיירות בת קיימא, על ידי פרסום בארץ ובחו"ל של מידע חיובי שממצב את ישראל כמדינה תומכת קיימות; הכשרה מקצועית בנושא תיירות בת קיימא במוסדות רלבנטיים (וימר-לוריא, 2006).

10.1.2.5.2. מקומה של התיירות האקולוגית בהיסטוריית התיירות בנגב

תפיסת הערך הייחודי של המדבר על נופיו הכוללים נאות מדבר ומכתשים; על המינרלים ועוד אוצרות טבע בו; על האיכויות המבריאות של מי ים-המלח והאקלים המדברי בערד ומצפה-רמון; ועל השרידים הארכיאולוגיים בו, היתה קיימת בישראל עוד בשנות הששים. כבר אז, כאשר הוכנו תכניות ארציות, נקבעו על ידי המתכננים שטחים נרחבים בנגב לשמש כשמורות טבע ומורשת ארכיאולוגית, או כאתרי תיירות ונופש. שימור האתרים הארכיאולוגיים היווה אחת ממטרות הציונות, עוד טרם הקמת המדינה, למען חיזוק הקשר לעבר ולתחושת הזכות ההיסטורית על מרחבי ארץ ישראל. לכן, עוד לפני חקיקת חוק הגנים הלאומיים, בשנת 1963, כבר עסקה המחלקה לשיפור נוף הארץ, מאז הקמתה בשנת 1955, במשרד ראש הממשלה, אשר לימים תהפוך לרשות הטבע והגנים הלאומיים, בפיתוח האתרים ההיסטוריים בנגב וביניהם מצדה, שבטה ועבדת במדבר הדרומי. בנוסף שוחזרו אתרי מורשת ממלחמת העצמאות, כמו בקיבוץ יד מרדכי בנגב, שם שוחזרו הקרבות בסביבה והוקם מוזאון המתאר את הקרב על הנגב. סוג אחר של מקומות היו אתרים יישוביים שהוקמו במאות ה-19 וה-20 בתחילת המפעל הציוני בארץ ישראל ובראשית ההתיישבות החקלאית בנגב, כמו מבני הביטחון של ה"מצפים" הראשונים בגבולות וברביבים, שרידי היישוב בית-אשל, הגשר התורכי בבאר-שבע, שהם עדות היסטורית-יישובית חשובה. החלו באותה תקופה גם בהתקנת גנים לאומיים בכל

הארץ, כשבנגב הוקמו הגנים בעין עבדת ובעין גדי. יסוד נוסף אשר המתכננים הציעו לפתח היה מרכזי ספורט, כבתי ספר שדה⁷, שהוקמו בעין גדי ובשדה בוקר, וכמרכז התיירות המדברית של נאות-הככר⁸. סיווגם היה למטרות נופש לימודי ולתיירות בלתי שגרתית באזורים מדבריים. כמו כן, מספר כבישים ארציים ואזוריים הוגדרו בתוכנית ככבישי תיירות שישמשו כצירים עיקריים למטרה זו עם מצפי-נוף (כץ, 2004; אפרת, 1995). בנוסף, הוקמו שבע שמורות טבע בנגב, כששטח כל אחת מהן עולה על 100 אלף קמ"ר. הגדולה ביותר היא שמורת הר נגב, שבה נכללים הרי מרכז הנגב ומכתש רמון⁹. אך עד היום מחצית משמורות הטבע בנגב מצויות בשטחי אימונים של הצבא, וכשליש משטחי האימונים מצויים בתוך שמורות טבע (אורן ורגב, 2008). עובדה זו יוצרת חיכוכים ומאבקי כוח בין הארגונים השונים.

בנוגע לפיתוח תיירותי למען נהנתנות לשמה, מלבד התחלה של פיתוח העיר אילת כעיר נופש, ופיתוח תיירות המרפא באזור ים המלח, בתקופה זו לא הושקעו מאמצים לחזק את דימוי הנגב כולו כאזור תיירות ומרפא ואולי גם התנאים החברתיים והפוליטיים לא הבשילו בעבר כדי לממש זאת. עזריה אלון, ממקימי החברה להגנת הטבע, מתאר זאת כך:

הנגב, לפי התפיסה של ימי ראשית המדינה, היה אוצר בלום של מחצבים [...] וכל תכנית אחרת בדבר יעוד אחר לחלקים מן הנגב נראתה כפגיעה בעתיד המדינה. (אלון, 2001: 87).

אך יש לציין כי החברה להגנת הטבע התנגדה ועדיין מתנגדת לפעילויות תיירותיות מסוימות בתוך השמורות, מחשש שיפגעו בשמורות ובנוף המקורי. כתוצאה מכך היו תמיד מתחים בין הגופים הסביבתיים לגופים שמטרתם פיתוח התיירות. כבר במחצית השנייה של שנות החמישים פעלה החברה להגנת הטבע נגד המגמות שמשמעותן היתה פיתוח אתרי נופש על חשבון פגיעה בטבע. חוק גנים לאומיים ושמורות טבע היה אמור לתת מענה לשתי מגמות סותרות אלו. החוק נחקק ואושר בשנת 1963 ונועד להסדיר את ייעודם, הכשרתם וניהולם של שטחים בתור גנים לאומיים שישמשו מקומות נופש, בידור, לימוד הטבע ותולדות הארץ. בנוסף, במסגרתן של שמורות הטבע ניתן לשמור על ערכי נוף, חי וצומח, אשר יש בהם עניין הן מהבחינה המדעית והן מהבחינה התרבותית, האסתטית והחינוכית. זאת כנגד הפיתוח המואץ של המרכזים היישוביים, שהתרחש במסגרת מדיניות הממשלה בעשורים הראשונים לאחר הקמת המדינה (כץ, 2004).

הנגב נחשב במשך עשרות שנים כ"ארץ רחוקה, מנוכרת ובלתי מוכרת, שאין בה לא מים, לא ישוב ולא עץ. חבל ארץ שומם וזרוע אבנים וחול, שהביקור בו כרוך בנסיעה אין סופית בדרכים משובשות." (שילר, 2002: 33). כמו כן הוא נתפס בדימוי הציבורי כאזור בו מבצעים "שירות מילואים" עקב ריבוי בסיסי הצבא שבו, ולא כאזור לתיירות. במשך שנים רבות המעטים שטיילו בו היו קבוצות

⁷ בתי ספר שדה הוקמו על ידי החברה להגנת הטבע בדרך כלל בלבו או בשוליו של אזור בעל חשיבות מבחינת הטבע, המתמחה בהכרת הסביבה ומבטא התמחות זו על ידי הדרכה, מחקר ושמירת טבע. בכל מוסד כזה מתגורר צוות קבוע של מדריכים ואנשי הפעלה, ועמו קבוצה של מורות-חיילות, המועמדת לרשות החברה על ידי צה"ל ומשרד החינוך. בית ספר השדה הראשון הוקם בעין גדי. במשך השנים הקימה החברה 24 בתי ספר שדה (אלון, 1990).

⁸ החברה הראשונה לתיירות מדברית אשר הוקמה בשנת 1962 בחוות הבוקרים נאות הככר, שקיבלה מעמד של מושב בשנת 1970.

⁹ מכתש רמון מיועד להפוך לאזור של שמורה ביוספרית, כפי שנראה בהמשך, בפרק 12 על מצפה רמון.

הנוער במסגרת תנועות הנוער ותרמילאים הרפתקנים. עד לאחרונה מרחבי הנגב שימשו בעיקר כמקומות אשר חולפים על פניהם ועוצרים רק להתרענות קלה בדרך לאילת או ים המלח, שהיוו את מוקדי התיירות היחידים בו. ל"עצירה בדרך" שימשו גם אטרקציות ספורות בנגב: באר שבע, עבדת, צריף בן גוריון, מצפה רמון, תמנע. לא ניתן היה לשער כי הנגב יהפוך ליעד תיירות אטרקטיבי בפני עצמו כפי שהוא כיום (שילר, 2002א; אבני, 2002).

המצב החל להשתנות לקראת סוף שנות השמונים. המדיניות השתנתה בעיקר בעקבות החלטת הממשלה על יישום התכנית "נגב 7" בשנת 1988, אשר העניקה לפיתוח הנגב עדיפות לאומית, והעמידה לרשות המשקיעים מענקים גבוהים. במסגרת התכנית אושרה הקמת "מנהלת הביצוע" לתכנון והקמת תשתית תיירות מדברית בנגב. "מנהלת הביצוע" אשר נקראה "המנהלה לפיתוח התיירות בנגב" הוכפפה לשרי האוצר והתיירות. הוענקו לה תקציבים רב שנתיים בהיקף חסר תקדים בתחום זה בנגב.

גם המצב הבטחוני הוסיף לתיירות בנגב, מכיוון שנחשב לאזור בטוח לתיירות, לעומת הצפון או איזור ירושלים¹⁰. משתנה נוסף אשר השפיע על השינוי לטובה במצב הינו השכלולים בטכנולוגיה ובתחבורה, כולל שיפור מצב הכבישים ומערך הרכבות.

כך הפך הנגב לאזור תיירות וטיולים מבוקש, הממשיך לגדול ולהתפתח. התיירות כענף כלכלי מרכזי בנגב הוכרה על ידי רוב הגורמים ההתיישבותיים והמועצות המקומיות והאזוריות. בכל המועצות כמעט נוסדו עמותות תיירות לטיפול בפרסום פעילויות התיירות וטיפול בעומס הביקוש לתיירות ולמידע בנושא זה. אלפי מבקרים פוקדים את מרחבי הנגב בעיקר בסופי שבוע ובחופשים, הן לאתרים מרכזיים ומוסדרים, והן לאתרי נוף מרוחקים וידועים פחות, אשר עד לפני שנים אחדות, רק מעטים והרפתקנים הגיעו אליהם, במסעות אשר היו כרוכים בלינה בשטח ובהתמודדות לעתים עם סכנות בטחוניות.

במקביל, מלבד עסקים קטנים, גם מיזמים גדולים יצאו לדרך, וביניהם הכנת תכנית הנדסית גדולה להגנת חופי ים המלח, חידוש הפיתוח של חופי ים המלח והוספת בתי מלון מהתקציבים המיוחדים שהוקצו לפיתוח התיירות בנגב. גם באילת נוספו בשנות ה-80 וה-90 בתי מלון מפוארים. בנוסף, הוחל במימוש תכנית פיתוח למצדה, למען קליטת מספר רב יותר של מבקרים לשהות ארוכה יותר באזור. גם בהר הנגב ובערבה שוחזרו ושוקמו אתרים ארכיאולוגיים רבים הקשורים בדרכי הבשמים: הגדול שבהם הינו עבדת - מצפון למצפה רמון, וכן ממשית - סמוך למכתש הגדול, ועוד.

מעבר לכך, היו תכניות להקים גם קזינו בנגב. הממשלה שקלה להקים את הקזינו בקרבת מצפה רמון על שטח של כ- 4,000 דונם, בתחום המועצה האזורית רמת-נגב. המועצה האזורית אף הכינה תכנית למיתחם שהיה אמור לשמש כמעין לאס וגאס קטנה בישראל. הקמתו הופקדה בידי מפעל הפיס והמועצה המקומית של מצפה רמון. פרויקט כזה היה יכול למשוך הרבה ישראלים

¹⁰ מצב הבטחון בנגב, באזורים כמו מצפה-רמון ואילת התערער לאחרונה, כתוצאה מנפילת רקטות באזורים אלו (ראו למשל כתבות בעיתונות: "שגרת רקטות באילת: 'בוטחים בכיפת ברזל'", מאת מאיר אוהיון, *בדיעות אחרונות*, 01.02.14; "רקטה התפוצצה ליד בנייני מגורים באילת", אהובה מאמוס, 05.04.12, *כלכליסט*; "טווח הירי מתרחב: שרידי רקטה באזור מצפה רמון", 16.06.12, יואב זיתון ואילנה קוריאלי, *ידעות אחרונות*). עדיין לא ידוע אילו השלכות יהיו לשינוי זה על התיירות בנגב ועל דימוי הנגב בכלל.

מהמרים לנגב, המוציאים את כספם על הימורים כיום בחו"ל. הדעות לגבי פרוייקט זה היו חלוקות. המתנגדים טענו כי סוג של פיתוח תיירותי כזה בנגב, עלול להרוס את אופייה השלו והפסטורלי של העיירה מצפה רמון והתומכים בפרוייקט גרסו כי פיתוח זה יגרום ליתר פריחה, בכל המימדים הכלכליים של העיירה ושל האיזור בכלל. אלישע אפרת מציין כי הקמת קזינו ואתר גולף (אשר אף הוא תוכנן להקמה בנגב) אינם מתאימים לדימוי של פיתוח הנגב:

הדימוי המקובל לגבי פיתוח הנגב הוא בכמה ענפים בולטים, שהם: בינוי, התיישבות, חקלאות, תעשייה, טכנולוגיה, מחצבים, תיירות אזורית ועתיקות, כאשר המאחד את כל אלה הוא חלוציות ואכלוס. קשה עדיין לשנות דימוי זה לגבי הנגב משום שהמציאות הגיאוגרפית שבו מכתובה את כל אלה באופן טבעי, נוסף על המסורת וערכי החינוך הקשורים בכיבוש השממה והאזורים הצחיחים בפיתוח בר-קיימא (אפרת, 2004: 202).

ובהתאמה, התיירות בנגב, נושאה קשורים בהיסטוריה של עם ישראל, בארכיאולוגיה, באתרי מדבר, בערכי נוף וטבע, בחי ובצומח, ולא במשחקי גולף, שאינם נראים טבעיים בסביבה תיירותית זו. פרוייקט תיירותי נוסף גרנדיוזי, אשר נגזז עקב התנגדות ארגונים סביבתיים, הוא פרוייקט "לב הנגב", ביוזמה פרטית של ישראלים מהארץ ומארצות הברית. לפי התכנית, הפרוייקט אמור היה להשתרע על שטח של 20 אלף דונם ולהכיל אגם מים מלאכותי בשטח של 1,400 דונם, ומסביבו רצועת חוף, עם חופי רחצה, באורך של 7 ק"מ. סביב האגם אמורים היו להיבנות 6 בתי מלון בני 3,000 חדרים וכ- 7,500 דירות נופש. בנוסף, תוכננו 3 מגרשי גולף על שטח של 4,000 דונם, מכללה ללימודי השלום והסביבה, מרכז כנסים בין לאומי, מוקד רוחני יהודי, מוקד אקולוגי, מוקד מדברי, מוקד בריאות הוליסטי, מוקד גולף, מוקד ספורט ופעילות לילדים. בכל אחד מששת המוקדים אמורים היו לפעול שירותי מסחר ושירותים ציבוריים. בסיועה של המועצה המקומית רמת נגב אותר שטח להקמת מיזם זה בנחל בוקר כ- 3 ק"מ ממערב לקיבוץ שדה בוקר. פרוייקט לב הנגב, התקבל על ידי שר התשתיות ומנהל מקרקעי ישראל שאישר את שלב א' על ידי הקצאת כ- 11 אלף דונם לתכנית.

אך הארגונים הסביבתיים התנגדו לתכנית זאת, כשלטענתם מדובר בהקמה של עיר חדשה בלב הנגב, "המבוססת על בזבז משווע של משאבי מים וקרקע, רומסת ברגל גסה את הישובים הקיימים ומתעלמת מקיומם". לטענתם, מלבד הבעיות הטכניות וההנדסיות לעניין קידוחי המים, התפלתם, אנרגיה, טיפול בשפכים ועוד, הפרוייקט הינו בניגוד לכל חשיבה סביבתית ולרעיון של פיתוח בר-קיימא. הארגונים הסביבתיים ובראשם "נגב בר קיימא" אף התקוממו כנגד הטענות של יזמי הפרוייקט, שמדובר דווקא בפרוייקט אקולוגי, וקבעו כי מדובר ב"זילות המושגים הללו, שלנו הם כה חשובים, בעיקר כשהם באים בנשימה אחת עם 'חזון ישוב הנגב והפרכתו'", כשמטרת היזמים היא להשתמש בנגב כ"מנוף לעשיית רווחים על חשבון משאבי הסביבה הייחודיים אשר יפגעו פגיעה בלתי הפיכה כתוצאה מפרוייקט מגלומני זה".

הגופים הסביבתיים אף מזהירים כי הפרוייקט יפגע לא רק בסביבה אלא גם בהתפתחות הערים הקיימות בנגב: כירוחם, מצפה רמון ודימונה. בשם הצדק החברתי והסביבתי הם טענו שוב כי

יש מקום למיזמים תיירותיים בנגב, אך לא באתר בו אמור הפרוייקט לקום ולא בסדר הגודל המוצע: ניתן להשתמש ביוזמה זו ולהפנות את מרצם של הוגיו לצורך פיתוחה של ירוחם למשל, המשוועת למקומות עבודה ופרוייקט כזה עשוי לשמש מנוף להוצאתה ממעגלי האבטלה והניוון. יתר על כן, בירוחם קיים כבר פארק עם אגם בתוכו המושתת על מי שיטפונות ומים מושבים. למה לא להשתמש בקיים? מצפה רמון גם תשמח לקבל דחיפת פיתוח עם פרוייקט כזה במיוחד מכיוון שהעיר מבססת מעמדה כעיר תיירות מדברית. המיזם המוצע יוכל להשתלב היטב במגמה זו ולחזק את העיר¹¹.

לעומת פרוייקט זה אשר נגזז לבסוף, בעשורים האחרונים החלו לשווק תיירות אקסקלוסיבית בנגב, למעמד הבינוני-גבוה, כאשר כיום קיימים בנגב "צימרים" ומלונות "בוטיק" רבים, המציעים פינוקים מסוגים שונים או דווקא פעילויות מאתגרות ברחבי הנגב, בשם הכולל: תיירות מדברית. ה"מוצר" התיירותי בדמות "התיירות המדברית" הגיע להצלחה כה גדולה עד כי בשנת 1993 הקימה חברת "ישרוטל" מלון מודרני במצפה רמון ונערכה להקמת מלון נוסף, אשר הוקם בשנת 2011 כמלון בוטיק ל"נופש מדברי"¹². באגן משאבי שדה- רביבים הוקמו מרחצאות מרפא (ראו פרסומת למרחצאות באיור 25), והאכסניה בקיבוץ משאבי שדה הפכה לכפר נופש. גם באזור אילת נעשה פיתוח תיירותי ורעיונות למיזמי ענק סביב פארק תמנע, סביב נושא הכרייה והחקלאות העתיקה אשר יתנו מענה לבעיית חוסר האטרקציות באילת. בנוסף, באר שבע, הנמצאת במהלך של הפיכה למטרופולין, מקדמת את ענף התיירות בתוכה.

כמו כן, המשבר בחקלאות, שהשפיע גם על הדרום, עודד יישובים רבים, לחפש חלופות במיזמים תיירותיים. כתוצאה מכך, קרוב למחצית מ- 46 הקיבוצים ורבים ממושב הדרום מציעים שרותי תיירות ואירוח. ברבים מהם גם מוצעים גידולים חקלאיים מיוחדים ופינות ליטוף בעלי חיים, אומנות וטיפולים הוליסטיים. אטרקציות תיירותיות חדשניות נוספות בנגב כוללות סיורים במסלולים באמצעות גמלים וחמורים, לינה במאהל בדואי ועוד.

בשנים האחרונות נפרצו דרכים, הוכשרו אתרים, נבנו אכסניות וחדרי אירוח למאות אנשים¹³. הוקמו חברות תיירות וטיולים, ונוספו שרותים למטיילים בשטח, גם במקומות לא שגרתיים, כיוון שסיורי הג'יפים (רכבי 4X4) צברו תנופה בשנים האחרונות, וכן הרכיבה על אופני שטח עם מסלולים מיוחדים נהייתה פופולרית בקרב הישראלים. כיום קיימים אפילו בתי מלון מיוחדים בנגב לרכבי אופניים, עם מתקני אחסון ויציאה ישירות מהמלון למסלול מסומן.

אך עדיין, בתחילת שנות התשעים, היה צורך לשנות את הדימוי של הנגב בקרב הציבור הרחב ולהציג בפניו את אפשרויות התיירות הגלומות בו. על כן, בסיוע מוסדות התיירות, שעודדו את האוכלוסייה להגיע לנגב לחופשה, במשך כשנתיים הופקו בחופשות פסח וסוכות ארועים המוניים בנגב וניתן להם הד ציבורי רחב באמצעות יחסי הציבור והתקשורת. גם הרשות לפיתוח הנגב פעילה

¹¹ מתוך אתר האינטרנט של העמותה נגב בר קיימא: <http://www.negev.org.il/index.php?m=s.sa&ud=292>, נצפה בתאריך 31/01/14.

¹² ראו פירוט נוסף בפרק 12 על מצפה רמון.

¹³ סך כל החדרים בצימרים ובבתי מלון בנגב (לא כולל אילת וים המלח) עומד על כ- 7,200 והם מפרנסים ישירות כ- 2,500 איש (שילר, 2002).

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 10: הבניית זהות הנגב כיום כ"נגב בר קיימא"

עד היום, ותורמת להעלאת הדימוי של הנגב בקרב הציבור, למרות שהיא מקבלת תקציבים צנועים יותר (אבני, 2002; שילר, 2002א).



איור 25. פרסום של נווה מדבר ברמת נגב.

ניתן לראות כי במקביל לשינוי הדימוי בשיח הציבורי כתוצאה מראיית מדבר הנגב כמשאב יקר ערך, מבחינת האקולוגיה והמורשת, תרמו לפיתוח התיירות בנגב הפרסומים ויחסי הציבור בתחום, הנמשכים עד היום, ומעלים את ערכו אידיאלי לתיירות מדברית, לתיירות מרפא, ולנופש נהנתני אקסקלוסיבי.

10.2. דימוי הנגב בשיח הציבורי בעקבות פרסומי התיירות המדברית

העלייה בעיסוק בתיירות המדברית, הינה גורם למוטיבציה הן בקרב היזמים ובעלי העסקים בתחום התיירות בנגב והן בקרב מוסדות מדיניים ומועצות מקומיות, לפרסם את המיזמים כדי למשוך קהל וליצור דעת קהל חיובית. לכן גם עולה המעמד של דימוי הנגב בכלל בשיח הציבורי. קיימים כיום

אתרי תיירות רבים באזורי הנגב והערבה שמבססים את פעילותם על גישה של תיירות מדברית, השמה דגש על פעילות נופש מיוחדת ואוטנטית במדבר. באמצעות פעילותם וקמפיין הפרסום שלהם מועלה ערכו של הנגב כאתר נופ ייחודי המגלם פוטנציאל להגשמת מאויים נהנתניים עבור אוכלוסיות רבות-התרחקות מהמולת העיר, תיירות אקולוגית אלטרנטיבית, מרכזים לרפואה אלטרנטיבית ולהתפתחות רוחנית, בצד טיולים בנופים קדומים ובאתרים ארכיאולוגיים, דהירה ברחבי המדבר על גבי ג'יפים, מסלולי אופניים וספורט אתגרי בכלל, ועוד. במסגרת זו המדבר משודרג כיום גם כמקום תיירות אידיאלי לאוכלוסייה ממעמד בינוני-גבוה, עם דגש על נהנתנות ומותרות ב"צימרים" מפנקים ויקרים¹⁴.

למשל באתר האינטרנט של חוות זית המדבר, אחת מהתיישבויות הבודדים בנגב, מוזמנים אורחים פוטנציאליים לאטרקציה התיירותית של לינה באוהלי טיפי אינדיאניים, אותם הם מכנים "הכפר האינדיאני", ומספרים כי "הכפר מציע חוויה וחיבור לאדמה ולטבע". על ידי כך הם משתמשים בדימוי של המדבר כ"מערב פרוע" "לא מתורבת", שדרים בו שבטים אינדיאנים ילידיים, כדי למשוך תיירים ל"חוויה אותנטית" אקסקלוסיבית ויוקרתית, כשבנוסף ללינה באוהלי הטיפי, מתוארת הבריכה, המסעדה, ג'קוזי צמוד ואפשרות לרכיבה על סוסים ועוד (ראו פרסומת לחווה באיור 26).

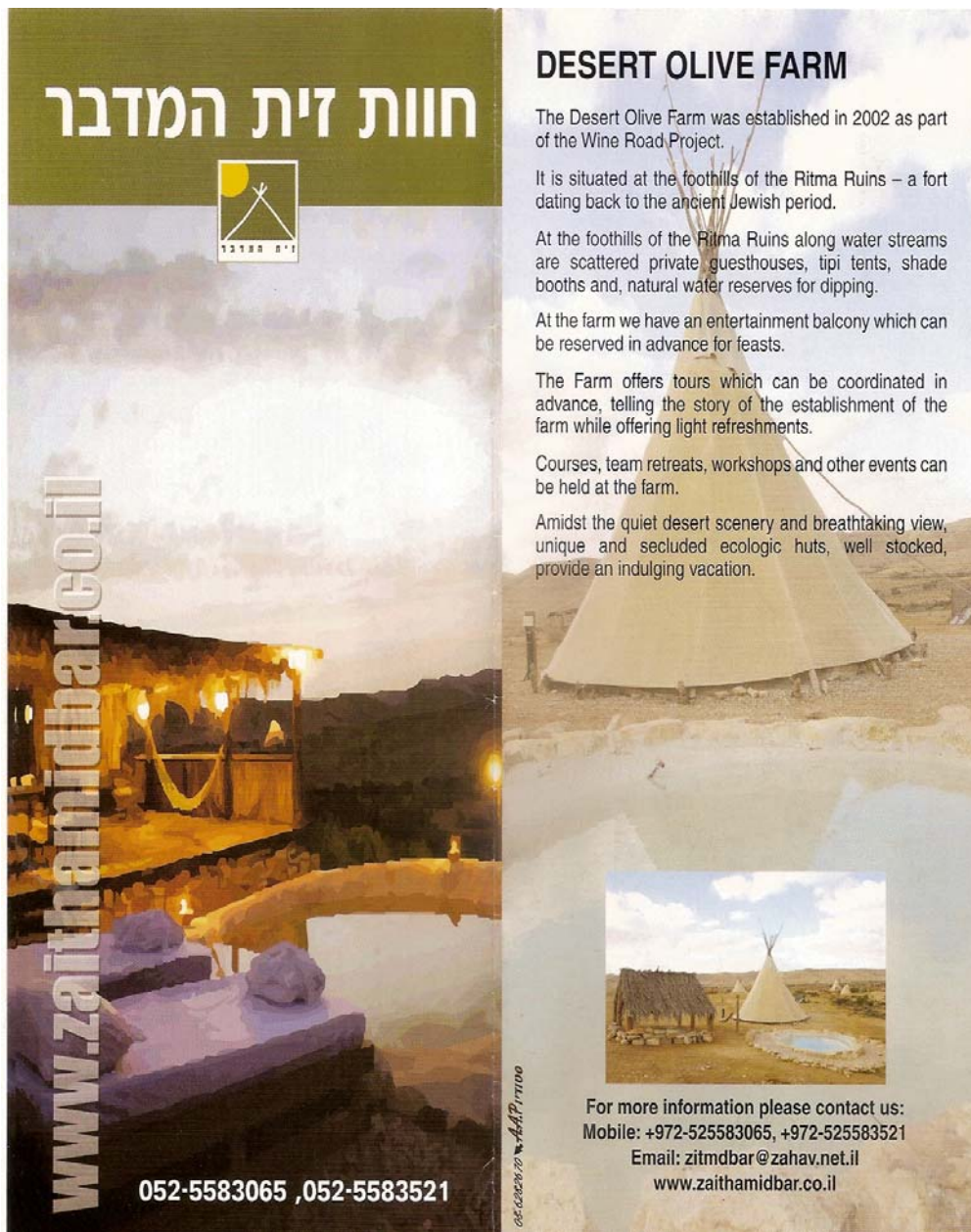
באתר אינטרנט רבים נוספים מתפרסמות כתבות הממליצות בחום לתיירים לפקוד אזורי תיירות ייחודיים אלה, העוזרים אף הם לחיזוק הדימוי החיובי של הנגב כאתר אותנטי-אוריינטלי המאפשר חופשה מיוחדת הרחק מן המרכז הרועש, המתועש והמזוהם. כך למשל מתואר האזור באתר אינטרנט תיירותי, בפוסט שפורסם בדצמבר 2010:

מצפה רמון: שלווה מדברית קסומה

[...]נתוני הפתיחה המצוינים של המקום, השוכן על הר הנגב לצד מכתש רמון המרהיב, החי והצומח הייחודיים [...] הופכים את מצפה רמון ליעד מוצלח לחופשה קצת אחרת. עירת העולים הדרומית נהפכה בשנים האחרונות למרכז תיירות מדברית ואקולוגית. בתי מלון, צימרים ובתי אירוח המשלבים פעילויות שטח צצו כאן, לצד גלריות, חנויות מיוחדות ושלל סדנאות אמנות ורוחניות. גם האוכלוסייה משתנה והרבה אמנים, אנשי רוח והרפתקנים קבעו כאן את ביתם¹⁵.

ניתן לראות את השינוי שנוצר בדימוי של הנגב בשיח החברתי. לא עוד מקום שולי, חסר חיים, "פריפריה" המהווה איום על ה"מרכז", אלא אזור ספר נדיר באוצרותיו הטבעיים ובנופי הטבע שבו, המסמל איכות חיים, אפשרויות לנהנתנות וגם מקום אידיאלי לעיסוק בריפוי וברוחניות. בזמן שהשיח משתנה, משתנה גם אופי פיתוח הנגב, ובאותו זמן שמשתנה אופי פיתוח הנגב, זה משפיע על השיח. כך שמדובר בפעילות גומלין, שמתקדמת, אמנם בצעדים איטיים וקטנים, לקראת שינוי הזהות המרחבית. ההשלכות באות לידי ביטוי הן בשיח והן במדיניות בשטח.

¹⁴ עלות לינת לילה ב"צימר" במדבר הינה בסדר גודל בין 500 ל-1000 ש"ח לזוג, ואף יותר.
¹⁵ מתוך אתר האינטרנט: <http://www.motke.co.il/SelectedArticle.aspx?ArticleID=6855>, נצפה בתאריך 28/01/11.



חוות זית המדבר

www.zaitamidbar.co.il

052-5583065 , 052-5583521

DESERT OLIVE FARM

The Desert Olive Farm was established in 2002 as part of the Wine Road Project.

It is situated at the foothills of the Ritma Ruins – a fort dating back to the ancient Jewish period.

At the foothills of the Ritma Ruins along water streams are scattered private guesthouses, tipi tents, shade booths and, natural water reserves for dipping.

At the farm we have an entertainment balcony which can be reserved in advance for feasts.

The Farm offers tours which can be coordinated in advance, telling the story of the establishment of the farm while offering light refreshments.

Courses, team retreats, workshops and other events can be held at the farm.

Amidst the quiet desert scenery and breathtaking view, unique and secluded ecologic huts, well stocked, provide an indulging vacation.

For more information please contact us:
Mobile: +972-525583065, +972-525583521
Email: zitmdbar@zahav.net.il
www.zaitamidbar.co.il

איור 26. פרסום החווה זית המדבר, עם אוהלי הטיפי והצימרים.

בעשורים האחרונים, נראה כי בעיקבות חיזוק הדימוי החיובי של המדבר והאידיאולוגיה האקולוגית הנקשרת אליו, מגיעה אל יישובי הנגב גם אוכלוסייה חדשה של אנשים העוסקים במקצועות חופשיים, באמנות, בתירות וברפואה הוליסטית. הם דוגלים בעקרונות הסביבתיים ומפתחים ביישובים בהם הם מתיישבים, עיירות הפיתוח המקוריות או יישובים חדשים, מיזמים המושפעים מעקרונות השיח האקולוגי בדבר פיתוח בר-קיימא- בדמות התירות האקולוגית כאמור, וכן בפיתוח התיישבות אקולוגית מחומרים ממוחזרים, ועיסוק בחקלאות אורגנית.

דוגמא לפיתוח אזורי מסוג זה מהווה קיבוץ נאות סמדר שהוקם בדרום הנגב בשנת 1989, העוסק בחקלאות אורגנית. באתר האינטרנט של היישוב מצוין כי הכוונה המרכזית של הקמת היישוב "באיזור מדברי הרחק ממערכות תעשייתיות ומקורות זיהום אחרים" היתה להקים קהילה הבוחנת

בעיקר את שאלת היחסים בין האדם לבין סביבתו, המקבלת ביטוי מעשי בתחום החקלאות האורגנית והמיחזור. כיום חיים בנאות סמדר כתשעים חברים (בעלי משפחות ורווקים), וכן מתנדבים מהארץ ומחו"ל¹⁶.

באופן כללי, מסתמן שינוי בגישה כלפי הנגב, הנתפס כיום כמקום המאפשר חיים אלטרנטיביים מהחיים האורבניים במרכז, מתוך מודעות רבה יותר לאיזון בין האדם לטבע. זוהי גישה התואמת את הצרכים האינדיבידואליסטים בציבור, כשאנשים רבים מעידים על עצמם כמי שמחפשים כיום איכות חיים המתבטאת בשלווה וקרבה לטבע, באמצעות שינוי מקום המגורים מהעיר לאזורי הספר והתרחקות מהמתחים והלחצים של ה"מרכז" המודרני.

נראה כי גם תושבי עיירות הפיתוח מרוויחים מהדימוי החיובי שמייצר השיח על פיתוח בר קיימא בנגב, כשהאוכלוסייה שבהן נעשית מגוונת וחזקה יותר והדימוי החיובי שלהן בקרב הציבור גובר. רובם חשים "גאות מקום" אשר התפתחה בהם עם השנים. (יפתחאל וצפדיה, 1999). כמו כן, בהרבה עיירות פיתוח בוחרים להגדיר מחדש את אופי העיירה כבת קיימא. כך למשל מתאר ראש המועצה של מצפה-רמון (כ- 5,000 תושבים) את היישוב באתר של מרכז המידע להתיישבות בנגב:

"מצפה-רמון היא 'בירת תיירות המדבר'. [...] הנוף המדברי הקסום, מזג האויר הנוח בכל ימות השנה וההון האנושי מעניקים למצפה-רמון יתרונות יחודיים אשר על בסיסם מתוכנן הפיתוח העתידי של היישוב. היישוב נמצא על מסלול המראה והופך מעיירת פיתוח ליישוב קהילתי סביבתי תוסס בעל איכות חיים גבוהה ומיוחדת.

מצפה רמון נכנסה לתהליך תכנון כיישוב בר-קיימא שמטרתו לפתח את המקום תוך כדי שמירה על משאבי הטבע לדורות הבאים.

הישוב גאה בהישגיו והתקדמותו לאורך כל שנות קיומו כיישוב בלב המדבר"¹⁷.

ניתן לראות את הגאווה המקומית המבצבצת מבין השורות מתוך התיאור החיובי של השינויים בעיר. גם אם שינויים אלו קיימים בעיקר בשיח ולא במעשה, ההשפעה שלהם יכולה להיות חיובית על התודעה הציבורית, בה ההבנייה המרחבית של הנגב מקבלת מימד חיובי יותר. נראה שהן השלטון המקומי והן קבוצות חברתיות ויזמים פרטיים מכירים בחשיבות השימוש בשיח החברתי להעצמת הגאווה המקומית והדימוי החיובי, כנקודת פתיחה לקראת שיפור המדיניות ודעת הציבור בכלל בקשר לדימוי של הנגב.

אם לחזור למודל המרכז והפריפריה, תופעות של הפיכת אזור פריפריאלי ליעד תיירותי, ידועות בכל העולם. ההתרחקות מהמרכז לעבר הפריפריה ה"אותנטית" אפיינה תיירות עוד מראשיתה ועמה גם הרצון לחקור ולגלות ארצות נידחות שנתפסו כאקזוטיות (מעוז, 2007). נראה כי הפריפריאליות הגיאוגרפית נחלצה ממעמדה הנחשל כספר חד-גוני ויבש, והפכה לאזור רווי פנטזיות על חזרה לטבע, אתגרים ספורטיביים ונהנתנות באשר היא, במסגרת של תיירות מדברית אקולוגית. אך מה לגבי הפריפריאליות התרבותית? מה לגבי מעמדם של תושבי עיירות הפיתוח ויישובי

¹⁶ הנתונים לקוחים מאתר האינטרנט של היישוב: <http://www.neot-semadar.com>, נצפה בתאריך 29/01/11.
¹⁷ מתוך אתר האינטרנט: <http://www.negev-net.org.il/HTMLs/article.aspx?C2004=12597>, נצפה בתאריך 24/01/2011.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 10: הבניית זהות הנגב כיום כ"נגב בר קיימא"

הבדואים? נושא זה הינו מורכב ביותר, ועדיין קשה מאוד לדבר על שינויים כשהפערים בכלכלה, בחינוך, ובשירותים הם כל-כך משמעותיים ונגזרים ממעגלים אינסופיים של הזנחה וההשלכות שלה וחוזר חלילה, אך יש מגמות של שינוי ודינמיות כל הזמן, כפי שנראה מיד.

10.3. האמנם עדיין פריפריה לעומת מרכז?

להלן יתוארו הפרקטיקות בהן משתמשים תושבי הנגב בדרכם לחלץ עצמם מהמעגל האינסופי של סטריאוטיפים המיוחסים לתושבי עיירות הפיתוח ויישובי הבדואים. נראה כי הם משתמשים במינוף שחל בדימוי הנגב בקרב הציבור ומצטרפים פעמים רבות לנסינות ההבנייה של מקום מגוריהם כך שינטרלו התוויות של "נחשלות", "פשע" ו"עוני". עם השנים נחשפות תופעות תרבותיות ייחודיות שמקורן ביישובי הנגב. כמו כן, רבים מתושבי העיירות וגם מיישובי הבדואים הופכים ליזמים עסקיים בתחומי התיירות המדברית, או בכלל במיצוב הזהות של הנגב כאזור של תרבות אותנטית ישראלית-ים תיכונית. נתאר את תפקידם של סוכנים חברתיים שונים ביצירת ההבנייה המחודשת של הנגב ובהעצמה של הקהילה המקומית בתוכו. אך ראשית יסקרו תיאוריות המציגות באופן אלטרנטיבי את המודל של יחסי מרכז-פריפריה, מתוך התייחסות לדינאמיות ולגמישות שביחסים בין הקטגוריות שנחשבו כבינריות. לאחר מכן, נראה כיצד הקטגוריות הבינריות של מרכז ופריפריה משתנות במקרה של הנגב באמצעות פעילויות מקומיות של יזמים וקבוצות בחברה האזרחית, המבנים את הזהות המקומית מחדש. בנוסף, נראה כיצד המגמות החדשות, שמקדמים בעיקר נציגי הקהילות המקומיות ופעילים חברתיים מהחברה האזרחית כסוכני שינוי חברתי, של פיתוח בר קיימא, החלו לפרוץ את מעגל הדימוי השלילי הנמוך שהיה קיים לגבי הקהילות בנגב, ולהעצימן, עד לקבלת דימוי גבוה יותר, המשפר את הדימוי של הנגב בכלל בשיח הציבורי. בהתאם לכך נסקור את השינויים בעיירות הפיתוח ויישובי הבדואים ולסיכום תוצג השתקפות שינויים אלו בשיח הציבורי ובעיקר בתוצרי תרבות עדכניים מתחום המוסיקה והקולנוע.

10.3.1. הדינאמיות ביחסי מרכז פריפריה

אלה אינם מושגים של סטרוקטורה וחלוקה יציבים בלבד, אלא מושגי תנועה ופעולה. המרכז אינו מקום ידוע מראש, אלא תנועה אל המרכז [...]. ואילו הפריפריה היא תנועה החוצה לשוליים, שהיא גם ביטוי להיזרקות מהמרכז, הדחה, גירוש, הרחקה, וגם יסוד (רצוני ונשאף) של התפשטות והתרחקות, כמו התנועה מהעיר אל הכפר, התנועה הרומנטית אל הטבע (גורביץ', 2007: 76)

השוליים הם פראיים, פרומים, בלתי אסופים למרכז. מצד שני, המרכז אינו מרכז בלעדיהם. הם הופכים למושג בעל עוצמה ופוטנציאל פורה, יוצר, מרחיב דעת, הפועל ביסוד תנועת החיפוש, הסקרנות והמחקר (גורביץ', 2007: 80).

מחשבות פילוסופיות-תרבותיות אלו מעוררות תשומת לב לדינמיות של הדיכטומיה מרכז-פריפריה. למעשה, הן שוברות את הדיכטומיה הזאת לגמרי, כיוון שכפי שממשיך לטעון זלי גורביץ'

אין למעשה מרכז אחד ופריפריה אחת מנוגדת לו, אלא ש"בכל מרכז עובר קו שוליים, ובכל שוליים עובר קו בין השוליים למרכז" (שם: 80). כך, אפשר להסתכל אחרת על מערכות יחסים קוטביות בכלל, שלא דווקא מתקיימת היררכיות ביניהן, כפי שמנסה להראות התיאוריה הפוסט-קולוניאלית. בהמשך לקו מחשבה זה נטען כי למרות שנראה שהפריפריה תלויה לחלוטין במרכז ואינה יכולה לקבוע את גורלה, אפשר להסתכל על מערכת יחסים קוטבית זו באופן אחר, דו-כיווני. על פי מודל דו-כיווני, המרכז, המבקש לדחות, לשלוט או להעלים את תרבות הפריפריה, מגלה שהוא תלוי בה. הוזה אומר, ש"האחר", אשר על פי תפיסת המרכז מאכלס את תרבויות ואזורי הפריפריה, נשלט על ידי התרבות הדומיננטית, ובאותו זמן הוא נדברך מכונן בדמיון שלה (היילברונר וליון, 2007).

ה"פריפריה" הנה ישות נגדית-מדומיינת אשר קיומה ומערכות היחסים שלה עם המרכז יוצרים מרחב תרבותי בעל מימד טריטוריאלי, המשלב בתוכו אלמנטים הנוצרים במהלך סיפוק צרכי הפריפריה על ידי המרכז, ובמהלך התנגדות הפריפריה למרכז. מרחב תרבותי זה הינו דינמי, מתחדש כל הזמן תוך הזנה תמידית של צרכי המרכז והפריפריה, שהם שליטה (המרכז), התנגדות (הפריפריה) ושיתוף פעולה בין שני המרחבים, מתוך עמדת העליונות של המרכז.

היילברונר (2007) סקר בהתאם למודל זה ערי פריפריה רבות באירופה וארצות הברית, אשר הפכו במהלך הזמן למרכזי תרבות. הוא גורס כי פעמים רבות תנאי החיים הקשים באזורי הפריפריה, הרחוק מהמרכז ובעיות כלכליות מקומיות יצרו קבוצות בעלות אורח חיים יצירתי. הטענה הינה כי לחיים בפריפריה יתרון: דווקא בהיותה מחוץ למעגלי המידע והאופנה של המרכז מאפשרת הפריפריה לתושביה עצמאות, חופש ומקוריות.

מצד אחד יש תנועה מן המקומי, הפריפריאלי והשולי אל המרכז, כאשר אוכלוסיית העולם השלישי ומזרח אירופה נעה לאירופה המערבית וצפון אמריקה. מצד שני, ניכרים סימני פחד, עייפות, כעס ואכזבה מהמרכז, מקצב החיים האורבני, מהלחץ הכלכלי-חברתי המלווה את החיים בצומתי הכוח הפוליטיים והכלכליים, מההתפרקות של החברה העירונית והשאיפה לאחידות וכוחניות. התיירות לאזורים "נידחים", המעבר למגורים מחוץ לעיר, החיפוש אחר האוטנטיות וההתרפקות על עבר מדומיין שבו כולנו היינו "עם אחד" והחיים היו "פשוטים" יותר, אינן רק תופעות ישראליות.

מגמת החזרה לפריפריה ומגמת ביזורו של עולם התרבות הן מן המגמות הבולטות של עולם התרבות בשנים האחרונות ומעורבים בו אמנים מאזורים שונים בעולם. כך למשל בצרפת, חל משנות ה-90 של המאה ה-20 שינוי במדיניות הקצאת המשאבים לתרבות, כשהממשלה עברה ממדיניות של חיזוק המרכז למדיניות של פיזור אזורי ותמיכה מסיבית במוסדות תרבות בערי שדה. אנו עדים למגמה עולמית של פתיחת סניפים של מוזיאונים מרכזיים בפריפריה, כחלק ממאמץ מכוון של הממשלה לפיצוי באמצעות השקעה מאסיבית וראוותנית בתחום התרבות והזרמת תיירות לעיר.

כיום, הפריפריה הישראלית "מככבת" בעיקר בשדה התרבותי. מעקב אחר הידיעות בנושאי תרבות בעיתונות הישראלית והמספר הגדל של אירועי תרבות אשר התרחשו בשנים האחרונות באזורים המרוחקים ממרכז ישראל הצביעו גם על מגמה להחזיר את הפריפריה למרכז. פסטיבל תרבותי ידוע הינו "ימי שירה במדבר", כשבמהלך מספר ימים נערכים אירועים תרבותיים שונים

בנושא שירה עברית ועוד, ביישובים שונים במרחב רמת-הנגב, המושכים אליהם הן יוצרים ישראליים, והן קהל שוחר תרבות מכל רחבי הארץ. המטרה המוצהרת של מארגני הפסטיבל, המתקיים מזה 10 שנים, הינה להפסיק את ההתבדלות של המרכז התרבותי בתל-אביב.

היילברונר (2007) מזכיר מספר תופעות המעידות על ערעור הגבולות התרבותיים בין המרכז לפריפריה בישראל. ביניהן הצלחת התחרות של סדרת המציאות בטלוויזיה "כוכב נולד", אשר שמה דגש על משתתפים מן הפריפריה התרבותית, רובם ילידי הפריפריה הישראלית, מזרחים ומאמינים. דוגמה נוספת היא הסינמטק בשדרות, שהוקם בשנת 1999, השואף להעניק לתושבי הפריפריה אפשרות להיות מעודכנים תרבותית, כמו תושבי המרכז. בצד שדרות הוקמה גם מכללת ספיר, שבשנת 1998 קיבלה מעמד של מוסד מוכר להשכלה גבוהה, ואחד מיעדיה הינו צימצום הפערים בין המרכז לפריפריה¹⁸.

עם זאת, בעשר השנים האחרונות נוספה בעיה ביטחונית, שמקשה על היישובים אשר הוקמו בקרבת רצועת עזה, וביניהם שדרות. יישובים אלה נמצאים תחת איום תמידי של מטחי רקטות, הנורות על-ידי ארגוני מחבלים מרצועת עזה לעבר ישראל. בתגובה לכך, ניכרת מגמה של אזרחים הגרים באיזורים אחרים בארץ, לעבור לגור בשדרות, לפחות באופן זמני, לצורך הזדהות עם התושבים. דוגמה בולטת היא זו של אשת התקשורת והסופרת אבירמה גולן, שעברה להתגורר בשדרות בשנת 2008 ובמהלך השנה שבה גרה בעיר פרסמה רשמים מחוויותיה בבלוג שניהלה לצורך כך, בשם: "השקד 12, שדרות"¹⁹. אך מעבר לנעשה בעיר שדרות, נראה שברבות מערי הפיתוח מתקיים תהליך של ערעור הדיכוטומיה בין מרכז לפריפריה, המתבטא באספקטים התרבותיים ובנושא היזמות המקומית, כפי שיוצג להלן.

10.3.2. הבניית זהות תרבותית חדשה בעיירות הפיתוח וביישובי הבדואים

למרות שרמת החיים בעיירות הפיתוח וביישובי הבדואים בנגב נמצאת עדיין בתחתית בהשוואה ליישובים אחרים בארץ מבחינת תעסוקה, שירותים, חינוך ותשתיות ועדיין קיימת ביקורת רבה כלפי הזנחת עיירות הפיתוח ויישובי הבדואים, נראה כי חלקם מצליחים להנות מפירות השדרוג של הנגב כאזור תיירותי וכמקום אידיאלי ליצירה והתפתחות. להלן יסקרו השינויים שהביאו למצב זה, במיוחד בעיירות הפיתוח. אתחיל עם יישובי הבדואים, שם לא היתה התפתחות רבה, אך בכל זאת יש השפעה כלכלית מסויימת ואחר כך אתאר יותר בפרוטרוט מספר שינויים בעיירות הפיתוח.

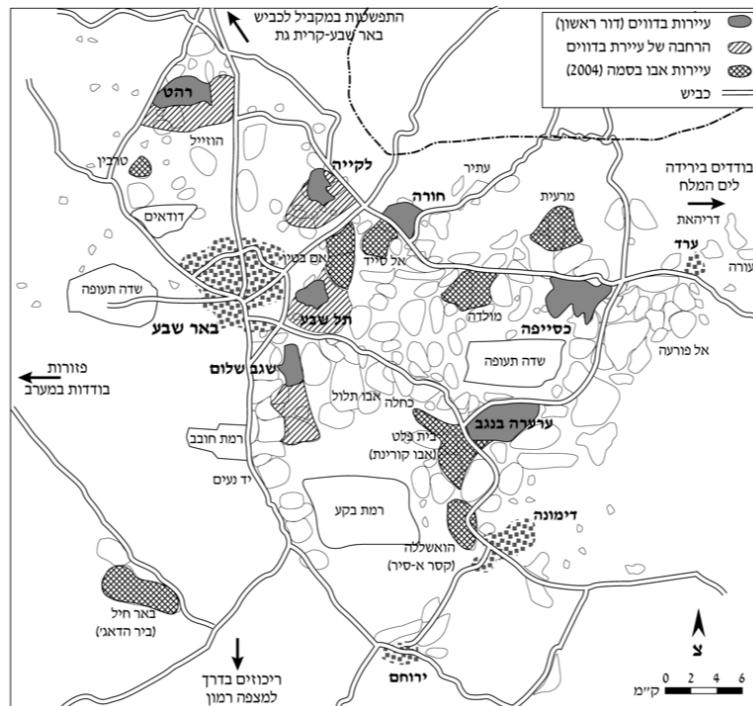
10.3.2.1. יישובי הבדואים כיום

בנוסף לפיתוח שנעשה בנגב לאחרונה עבור היהודים, וכחלק ממדיניות של שמירה על אדמות

¹⁸ במכללה לומדים כ- 8,000 סטודנטים, שרובם מתגוררים בעיר שדרות. זאת למרות שרוב סגל המרצים לא מתגורר באזור. המכללה מארגנת שני כנסים ואירועים שנתיים מרכזיים הזוכים לתשומת לב ציבורית כלל ארצית – כנס שדרות לחברה, הנערך משנת 2003, שמטרתו לזמן את הצמרת הפוליטית והכלכלית לדון בנושאים חברתיים. בנוסף מתקיים משנת 2001 פסטיבל קולנוע דרום הבינלאומי. כמו כן, מפעילה המכללה תחנת רדיו - "קול הנגב", במסגרת הרדיו החינוכי של קול ישראל.

¹⁹ ראו את הבלוג באתר האינטרנט, שנצפה בתאריך 07/04/2014: <http://cafe.themarker.com/blog/152899>.

הלאום עבור העם היהודי, יש להתייחס גם לפיתוח, או במקרה זה נכון יותר לומר לאי-פיתוח בתחום יישובי הבדואים. חלק מהשינויים שייפורטו כעת מושפעים מהתערבות ארגונים חברתיים בחברה האזרחית למען הטבת תנאי חייהם של הבדואים בנגב ומניעת אי-צדק חברתי.



איור 27. מפת פריסת הבדואים בנגב, 2006 (מתוך: סופר, 2010: 5)

כ- 206 אלף בדואים חיים כיום בנגב, מתוכם כ- 130 אלף ביישובים המוכרים והוותיקים, 70 אלף ביישובי הפזורה וכ- 6,000 איש ביישובי המועצה האזורית החדשה, אבו-באסמה. בעיר הבדואית, רהט, הגדולה בארץ, יש כ- 55 אלף תושבים²⁰. באיור 27 ניתן לראות את פריסת הבדואים בנגב בשנת 2006, בציון נפרד של היישובים המוכרים והכפרים הלא מוכרים בפזורה. המפה ממחישה את פיזור הכפרים הרבים בשטח הנגב, המרוכזים מסביב לשלושה יישובים יהודיים ומסביב ליישובים הבדואים הוותיקים. התוספת של המועצה האזורית אבו-באסמה כרוכה בתהליכים שחלו בשנים האחרונות שנבעו מן המאבקים בין הבדואים וארגונים חברתיים למסד, שיתוארו להלן.

10.3.2.1.1. המועצה האזורית אבו באסמה

כחלק מהמאבק של הבדואים במוסדות המדיניים, בנוגע להכרה ביישובים הבלתי מוכרים, הוקמה בשנת 1997 המועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים בנגב. המועצה מורכבת מראשי ועדים מקומיים מן היישובים השונים במטרה להשיג הכרה ב- 45 היישובים הלא מוכרים. בשיתוף עם המרכז היהודי-ערבי לפיתוח כלכלי, הכינה המועצה תכנית אב אלטרנטיבית לתכנית הקיימת מטעם המדינה, הנקראת "תכנית ערביי הנגב 2020" והגישה אותה למוסדות התכנון ולמשרד הפנים.

²⁰ הנתונים הסטטיסטיים לקוחים מתוך אתר האינטרנט הממשלתי של הרשות להסדרת התיישבות הבדואים בנגב, במשרד הבינוי והשיכון: http://www.moch.gov.il/rashut_beduim/Pages/rashut_beduim.aspx, נצפה בתאריך 14/01/2014.

המועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים סימנה תפנית משמעותית בדרך ניהול המאבק על ידי הבדואים בנגב, למרות שגם לפני כן היו גופים שהוקמו על ידי הבדואים ופעלו בשמם. התפנית כרוכה בכך שהבדואים עצמם נהיו יותר מעורבים בהיבטים של תכניות הפיתוח. כל אלה תרמו לשינוי שחל בעשור הראשון של המאה ה-21 במדיניות הממשלתית. בנובמבר 2000 החליטה ממשלת אהוד ברק להכיר בחלק מהיישובים הבדואים הלא מוכרים. כבר קודם היו ממשלות שהיו מוכנות להירתם לפיתוח ההתיישבות הבדואית. אך פריצת הדרך היתה בנכונות להעניק הכרה לחלק מהיישובים הבלתי מוכרים, בנכונות לוותר על ההתנייה של הענקת שירותים והכרה ביישובים חדשים בהתקדמות תהליך הסדר הקרקעות, ובהחלטה לשתף בדואים תושבי היישובים הבלתי מוכרים בתהליך קבלת ההחלטות (סבירסקי וחסון, 2005).

בשנת 2003 הוקמה המועצה האזורית אבו בסמה עבור יישובי הבדואים החדשים. נכון לשנת 2013, חיו בה כ- 20,000 תושבים בדואים ב- 11 יישובים: ביר הדאג', דריגאת, קסר א-סר, אבו קרינאת, מכחול, אום בטין, מולדה, אל-סייד, כוחלה, אבו תלול ותרובין²¹. הרעיון מאחורי הקמתה היה להבדיל את היישובים החדשים מיישובי הבדואים הוותיקים ולתת להם מענה מוניציפאלי קהילתי על פי צרכיהם. כל אחד מהיישובים שהוכרו יועד לקהילה מוגדרת, בדרך כלל במקום מושבו ההיסטורי של שבט בדואי מסוים. מעבר לכך, הקימה המדינה את מולדה, כיישוב חדש שלא נועד לאוכלוסייה מוגדרת, אלא לכמה קהילות שבטיות (טל, 2006). בראיון שנערך בשנת 2002, טענה רותם דשא, האחראית על מדור התכנון במנהלת הבדואים, כי אחת ממטרות הרחבת והוספת יישובי הקבע, היתה נתינת שירותים מוניציפליים חיוניים, כמו מים, חשמל, חינוך, רפואה ותשתיות, שלא נמצאו בצורה נאותה ביישובים, הן המוכרים והן הלא-מוכרים. המועצה האזורית אבו באסמה פעלה ממשרדים בעיר באר שבע, ובראשה הוצב עמרם קלעג', לשעבר מנהל מחוז הצפון במשרד הפנים. בניגוד למועצות אזוריות אחרות בישראל החולשות על תחום שיפוט מסוים בעל רצף טריטוריאלי ולהן כוח שלטוני רב, הרי שהמועצה האזורית אבו בסמה שלטה רק בשטחי השיפוט המוגדרים של כל אחד מהיישובים הבדואיים הכלולים בתוכה וללא כל שליטה על השטחים הלא מיושבים שבין היישובים (סבירסקי וחסון, 2005). בשנת 2013 חדלה מועצה זו להתקיים לאחר שבשנת 2012 החליט שר הפנים, בתוקף סמכותו להחליפה בשתי מועצות אזוריות נפרדות- נווה מדבר ואל קסום²².

מלבד החידוש שבמועצה האזורית, בשנת 2007 הוקם במשרד הבינוי והשיכון גוף שהחליף את מנהלת הבדואים מטעם הממשלה, ושמו הרשות להסדרת התיישבות הבדואים בנגב (או בקיצור: רשות הבדואים). מטרתו הסדרת תביעות הבעלות על הקרקע, הסדרת מגורי הקבע, כולל תשתיות ושרותים לציבור, וכן סיוע בתעסוקה, בחינוך וברווחה. בסרטון תדמית של הרשות הנמצא באתר האינטרנט של הרשות נאמר כי "ממשלת ישראל קיבלה החלטה היסטורית להסדיר את

²¹ הנתונים לקוחים מאתר האינטרנט של המועצה האזורית אבו-באסמה: <http://abubasma.org>, נצפה בתאריך 13/02/2014

²² מתוך פרסום מסמך "רשומות קובץ התקנות", של מדינת ישראל מתאריך ה- 6/11/2012. ראו עמ' 148-153. המסמך ניתן לצפייה באינטרנט: <http://www.justice.gov.il/NR/rdonlyres/98ECE5FB-EF21-4C1D-8E15-1B1961FAFA98/38369/7177.pdf>, נצפה בתאריך 13/02/2014.

התיישבות הבדואים בנגב במגוון צורות התיישבות תוך מתן מענה ראוי למסורתם ולתרבותם²³. אך מבחינת בדואים רבים ההסדרים שמציעה המדינה עבורם אינם ראויים, ובסופו של דבר בדואים רבים נאלצים לפנות שטחים עקב הפעלת כוח מידי המדינה באמצעות הסיירת הירוקה, פעמים רבות כמו שראינו, למען הקמת יישוב יהודי חדש על האדמות המפונות. יחד עם זאת, אין מטרת עבודה זו להיכנס לעומק מורכבות הבעייתיות ביחסים בין הבדואים למדינה. אציין רק שמערכת יחסים בעייתית זו משפיעה על השיח הציבורי ובאה לידי ביטוי גם בתחום היצירה האמנותית.

10.3.2.1.2. השיח הציבורי על מצב הבדואים כיום

דוגמא לאחת מהיצירות האמנותיות הנוגעות במערכת יחסים זו, היא ההצגה "בדואים" משנת 2008, בבימויה של נולה צ'לטון, שקיבלה בשנת 2013 את פרס ישראל באמנות הבמה. בנימוקי הועדה נאמר כי היא הטביעה דרך התיאטרון וההוראה שלה חותם עמוק על החברה הישראלית והוכיחה כיצד האמנות יכולה להשפיע על חיינו בארץ²⁴. נאמר שהיא קידמה את התיאטרון החברתי בישראל. יש המגדירים את ההשפעה שלה בצורה יותר דרמטית כמקדמת "התיאטרון הלוחמני והביקורתי". היא נחשבת לחלוצה בתחום ההצגות הדוקומנטריות-פוליטיות-חברתיות בתאטרון הישראלי, שהשתמשה במסגרת של איסוף חומר תיעודי ותיאור התרחשויות מהחיים. ואכן ההצגה "בדואים" תוארה בפרסומים באתר האינטרנט "הבמה", בשנת 2008 כך:

תיאטרון תיעודי, המונע ממחויבות אזרחית לחשוף עוולות ואי צדק חברתי ולפעול כנגדן באמצעי הבעה תאטרוניים. בעזרת מסמכים, קטעים דרמטיים ושירים ההצגה מעלה בפני הקהל עובדות ונתונים שלוקטו מדיווחים בעיתונות, מדוחות רשמיים של מינהל הבדואים והוועדה לתכנון אזורי ומראיונות אישיים עם תושבי הכפרים הלא מוכרים. החומרים נאספו על ידי קבוצת סטודנטים מהחוג לאמנות התיאטרון בהנחייתו ותמיכתו של ד"ר אבנר בן-עמוס מפורום דו קיום בנגב לשוויון אזרחי²⁵.

ההצגה הועלתה בהשתתפות תלמידי ובוגרי החוג לאמנות התיאטרון באוניברסיטת תל-אביב. בהצגה עצמה נעשה שימוש בחומרים מתוך סרטים דוקומנטריים על היישובים הלא-מוכרים בנגב. אחד מהם הוא הסרט של יעל קיפר-זרצקי, "סוואוין", משנת 2001, באורך של 52 דקות, על כפר לא מוכר בשם זה, בו גרים 700 איש בלא תנאי מחייה בסיסיים. עוד סרט הוא "מוכרים" של אורי קליינר, משנת 2007, על כמה סיפורים אישיים טראגיים של תושבי כפרים בלתי מוכרים.

גם בעיתונים מוצאים בשנים האחרונות התייחסות למצב המורכב של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים בנגב, שמתוכן עולה תמונה על עליבות הכפרים הבלתי מוכרים בנגב. כך מתואר ביתם של סמאהר וסלמן אבו ג'לידן בכתבה "בעזה יותר טוב", מאת אביבה לורי, שהתפרסמה בעיתון הארץ,

²³ ניתן לצפייה באתר האינטרנט של הרשות (נצפה בתאריך 14/01/2014):

http://www.moch.gov.il/rashut_beduim/Pages/rashut_beduim.aspx

²⁴ מתוך אתר האינטרנט של רשת ב': <http://www.iba.org.il/bet/?entity=909191&type=1>, נצפה בתאריך 29/01/2014.

²⁵ מתוך אתר האינטרנט: <http://www.habama.co.il/Pages/Event.aspx?Subj=1&Area=1&EventID=19308>, נצפה בתאריך 29/01/2014.

בשנת 2007. שם היישוב הלא מוכר שבו הם גרים לא נכתב, רק מתואר ש"קצת אחרי מדרשת שדה בוקר, באחד מפיתולי הכביש המוביל אל מצפה רמון, עומד פח זבל ירוק. פח גדול. מאחוריו מסתתרת דרך עפר המובילה אל נחלות הבדואים" (לורי, 2007). תיאור האמצע שום-מקום והמוזנחות מודגש באמצעות נקודת ציון שניתנת לפי מיקומו של פח אשפה, ובאופן אסוציאטיבי מתחבר המקום כולו לפח האשפה הזה, למקום שרוצים לזרוק אותו ולהעלים אותו. ה"בית" מתואר בעליבותו: הכתבת מתארת את קליטת חושיה את המקום, כמו מדובר ב"פאטה מורגנה": "ארבעה ילדים על זוג אופניים אחד באמצע המדבר, אחד על גב חברו, שניים מלפנים ושניים מאחור. מרחפים באוויר בין האוהלים והפחונים, העזים והתרנגולות, מעל האדמה הצחיחה והצהובה". ה"בית" הוא אוהל גדול עם ארבעה כיווני אוויר, על רצפתו שטיח מהווה וכריות צבעוניות ובמרכזו פינג'ן הקפה המסורתית. "זה הסלון שלנו", אומר סלמן, "זה בשביל האורחים" (שם). בכך מדגישה הכתבה את הפערים בין היישובים הבלתי מוכרים שבנגב, שמצבם עלוב ומוזנח לבין יישובים קהילתיים שהמדינה מפתחת. כך, ממשיכים להיות מושמעים בשיח הציבורי גם קולות הביקורת כלפי מצב ההזנחה בנגב הנובע ממדיניות לא-שיוויונית.

הבדואים ונציגיהם בחברה האזרחית, אף מוחים בגלוי, כאמור, נגד מדיניות הפיתוח שבזכותה מוענקים שטחים נרחבים בנגב למשפחות יהודיות ולא לבדואים, שאת מרחביהם מנסים עדיין לצמצם. על כן יצאו הבדואים בביקורת נוקבת כלפי מפעל חוות הבודדים, אשר באה לידי ביטוי בין היתר בכתבות שהתפרסמו עוד בשנות ה-90. בסדרת כתבות שיצאו בסוף שנות ה-90 ובתחילת שנות האלפיים, מציגים הכתבים מצד אחד את עמדת השלטונות לגבי תרומת ההתיישבות לנגב ולגבי החלוציות שמפגינים המתיישבים הבודדים, ומצד שני מביעים את הדעה שמדובר בביטוי לקולוניאליזם ישראלי ולאפלייה בחלוקת הקרקעות. כך למשל בכתבה של דניאל בן-סימון בעיתון הארץ משנת 1998. כבר מהכותרת "בוקי וגולי בארץ הבדואים", אפשר לזהות את התפיסה על פיה המדבר הינו ארצם של הבדואים, ארץ אחרת, לא ממש שייכת למדינת ישראל, שהמתיישבים הבודדים פלשו אליה. כמו כן, הוא מציין ש"קשה שלא להבחין בסיטואציה הכמו-קולוניאליסטית: המתיישב הלבן המאובטח בגדרות תיל ובכלבי שמירה מול הילידים". ובסיכום הכתבה ניתן שוב לזהות נימה ביקורתית כלפי ההבדל שבין שתי האוכלוסיות והיחס שהן מקבלות: "מזדקרת לעין המזיגה הלא טבעית בין החוות רחבות הידיים והמוריקות של המתיישבים החדשים לבין הבדואים, שאוהליהם פזורים באי סדר מופגן על פני המדבר. אלה מחפשים חיים עם אתגר, ואלה מבקשים לחיות את חייהם כתמול שלשום" (בן-סימון, 1998). הבדואים מצדם מכנים את העיירות שאליהם מעבירים אותן הן הוותיקות והן החדשות יותר "שמורות", "מכלאות", "גטאות", "ערי ריכוז" ו"סלאמס" ובכך מבטאים את המצוקה והכעס.

בנוסף, ניתן למצוא כתבות רבות המתפרסמות בזמן של מחאה מצד הבדואים כלפי ניסיונות לא הולמים לדעתם להסדיר את התיישבותם בנגב. למשל, לאחרונה, בעקבות תכנית פראוור העכשווית להסדרת ההתיישבות הבדואית, שידועה בציבור כתכנית שלא מקובלת על רוב הבדואים וקיימת ביקורת רבה כלפיה בחברה הישראלית. הכתבות מזהירות מפני המצב המסוכן, על סף התפוצצות, הקיים בנגב, כיוון שהמחאה של הבדואים מתבטאת באלימות שחלק מהכתבים טוענים

שהיא "לגיטימית" עקב מצבם. למשל, בכתבה של רועי כ"ץ, עורך החדשות של הטלוויזיה בכבלים HOT בדרום, אשר התפרסמה במגזין *וואלה חדשות* האינטרנטי, משנת 2006. רועי כ"ץ "מסתכל סביב ורואה את הנגב והדרום מתדרדרים למצב של פשיעה ואנרכיה, בשל חוסר טיפול בבעיה הבדואית" (כ"ץ, 2006). הוא מתייחס לניסיון של המדינה והמועצות האזוריות בנגב לחזק את הדימוי החיובי של הנגב, על ידי הגברת התיירות והפיכתו לאטרקטיבי יותר, אך טוען שהבעייה הבדואית נושפת בעורף התכנית הזו:

בין שלל האטרקציות התיירותיות אותן מספק הנגב למטיילים בזמן החגים, כלולה גם חוויה תיירותית מפוקפקת במיוחד. מספר מכוניות שנסעו בשבועיים האחרונים בין ב"ש לצומת הנגב נרגמו באבנים, שנזרקו ככל הנראה בידי צעירים בדואים מהכפרים הסמוכים לכביש 40 (שם).

הכתב טוען כי "שנים של קיפוח אכזרי על ידי כל ממשלות ישראל הביאו רבים מהבדואים לאיים במעשיהם על ריבונותה של מדינת ישראל ולשים ללעג את החוק והסדר הציבורי" (שם). בין יתר העבירות המיוחסות לבדואים בנגב, הכתב מפרט את "תופעת גביית דמי החסות, השתלטות על אדמות מדינה וסחר בסמים ובאמצעי לחימה" (שם). בעקבות הדגשת עמדה שלפיה קיים איום מפני חוסר הטיפול ב"בעייה הבדואית", דרך פירוט הפעילויות הלא חוקיות שמיוחסות לבדואים, ממשיך להיות מוצג הנגב כ"מערב פרוע" תמידי, למרות הניסיון לשפר את תדמיתו על ידי הממסד.

סבירסקי וחסון (2005) מוצאים כי הדרך לשבור את המעגל הסגור שבו הנגב נשאר בעמדת נחיתות מצד המדינה ובעמדת נחשלות הוא על ידי שיתוף פעולה בין כל הקהילות השונות של הנגב, שצריך לצמוח משילוב של אינטרסים קהילתיים, במטרה ליצור רשת אזורית של קשרים פוליטיים, כלכליים ותרבותיים. תמיכה בין הקהילות תבנה יחסי אמון ושיתוף פעולה ובו בזמן תחזק את כל היישובים בבואם לדרוש סיוע ממשלתי, למשך משקיעים פרטיים או לבחון את האפשרויות המקומיות לפיתוח כלכלי. לדעתם, תכניות המתגבשות מתוך אינטרס של חיבור הנגב למרכז, שבו המרכז ממשיך להיות מוקד המשיכה אינן מועילות. לעומת זאת, רשת אינטרסים ותקשורת אזורית של גופים מקומיים תדגיש את הצרכים האזוריים ואת החיבור בין הקהילות והיישובים בנגב. כמו כן, הם מדגישים, כי ברשת זו צריכים הבדואים להיות חברים מלאים ושווי מעמד, ופעילות זו צריכה להוביל לא רק להפעלת לחץ משותף על הממשלה, אלא גם ליצירת חלופות פיתוח אזוריות משותפות, המכוונות לחיזוק האזור כולו ולחיזוק בו-זמני של כל אחת מהקהילות. שיתוף פעולה כזה, שבו הבדואים הם חלק אינטגרלי, יכול לחזק את הנגב, שאם לא כן, הנגב כולו, ולא רק הבדואים, ימשיך להיות חלש. שוב, גם אם בפועל לא מתגשמות התחזיות הללו, עצם העלאתן על הפרק, יוצרת שינוי, ונראה שכיום בנגב יש יותר שיתוף פעולה בין יזמים מקומיים שונים, הן יהודים והן בדואים, לחיזוק האיזור כולו.

10.3.2.2 התגברות היזמות הבדואית בנושא הפיתוח בר קיימא בנגב

למרות שהמאבק בין הבדואים למוסדות המדינה נמצא בשיאו בימים אלה, סביב תכנית פראוור, הנחשבת מצד הממשלה כתכנית שאמורה להסדיר את הסכסוך רב השנים על הקרקעות, בעוד שמבחינת רוב הבדואים מדובר בעוד מדיניות של כפייה על הבדואים לפנות שטחים נחשקים בנגב למען "יהוד הנגב", יש לציין כי מבחינה כלכלית, מהווה הפריחה התיירותית בנגב הזדמנות עבור הבדואים להשתלב, כיוון שתמיד היתה סביב החיים המסורתיים של הבדואים הילה נערצת בעיני היהודים, עוד מימי טרם הקמת המדינה, עת רצו החלוצים להידמות לבדואים. שרידי חיי המסורת של הבדואים גם נקשרים לאופן החיים בארץ ישראל של עם ישראל מתקופת התנ"ך (Zerubavel, 2008a; Katriel, 1997). מדובר בפוטנציאל אדיר למשאב תיירותי, כי למרות התערעורת הדימוי של הבדואי בחברה הישראלית כתוצאה מהמגורים ביישובים המוזנחים בנגב, כתוצאה מהמאבק על הקרקעות וכתוצאה מתפיסת התרבות הבדואית כפרימיטיבית ולא מכירה בחוקי המדינה, ממשיכה להיות כלפיה גם משיכה כלשהי, בהתאם לתיאוריית ההיברידיות של הומי באבא (1994) אשר הוזכרה במבוא.

לכן, ניתן לראות כיום בפרקטיקות הכלכליות שמבצעים הבדואים, כחלק ממחאה חברתית כוללת מצדם, "התפתחות מלמטה של ארגוני פעולה [...]", נטיות צנטריפוגליות תרבותיות ופוליטיות ואף תכנון מתקומם ואלטרנטיבי של הבדואים" (מאיר ובסקינד, 2006: 19). מאיר ובסקינד מזהים, כי כחלק מהמאבק של הבדואים הם מטפחים מרכיבים אתניים בולטים ביזמות העסקית הבדואית. הבדואים מפעילים אותם באופן אינטנסיבי כאסטרטגיה להישרדות כלכלית תוך כדי מאבקם להשתלבות בתוך הכלכלה הקפיטליסטית האזורית-מטרופולינית, שאינה ידידותית אליהם אך גם אינה מאפשרת את שיבתם אל אורחות חייהם המסורתיים של רעיית צאן ועיבוד אדמה.

כך, בצד העיסוקים הכלכליים האחרים, כמו עסקי מסחר קטנים, קיימת בקרב הבדואים יזמות עסקית בעלת מאפיינים אתניים ייחודיים. הכוונה ב"יזמות אתנית" היא למיזם עסקי "אתני" המתרחש בדרך כלל בהקשר חברתי של יחסי רוב-מיעוט. המיזם העסקי כרוך בשילוב של מרכיבים ושיקולים תרבותיים-מסורתיים ייחודיים למדי בהיבטיהם החומריים והאידיאיים, אשר מבחינים בין קבוצת המיעוט האתנית לבין קבוצת הרוב. פרקטיקות תרבותיות ממוסדות, אשר היסטורית ומסורתית היו פעילות בקרב הקבוצה, נשמרות במאגר החלופות שלה, מגויסות על-ידי היזמים האתניים בבוא העת, מובאות אל הזירה הכלכלית העסקית ומופעלות בה, תוך התאמתן לנסיבות של הכלכלה המודרנית. הבדואים כיום מנסים לפתח מרצונם תיירות מוכוונת תרבות בדואית אשר נסמכת באופן אינטנסיבי על חידוד ההבדלים התרבותיים בין קבוצות הרוב והמיעוט בישראל ועל ייחודיותה של המורשת הבדואית בתוך ערביותם (מאיר ובסקינד, 2006).

קיימים גם קבוצות ופרטים הפועלים להעצמת האוכלוסייה הבדואית בנגב, המסייעים להם בהקמת המיזמים. כך למשל, בכתבה שהתפרסמה במגזין "מסע ישראלי" משנת 2012 מתאר תומר כהנא כיצד יזם בשנת 2001 סקר ייתכנות, אשר בדק את פוטנציאל התיירות במגזר הבדואי עבור משרד התיירות והרשות לפיתוח הנגב. בסקר זה הוא מצא כי המגזר סובל מתנאי חיים קשים ומדימוי

שלילי בציבור, אך אפשר לשנות את המצב, באמצעות העצמת האתוס הבדואי החיובי ובאמצעות הקמת מוקדי משיכה בדמות אוהלי אירוח וטילוים, שבהם תיחשף התרבות הבדואית בהרצאות ובפיתוח אמנויות מסורתיות. הוא מתאר את פעולותיו בעשור האחרון בליווי עשרות יזמים בדרכם ליצירת עסקים קטנים לקהל תיירים. בנוסף, הוכנו תוכניות לתיירות ביישובים מוכרים כרהט וחורה. הוא טוען כי מאז אלפי תיירים מישראל ומחו"ל ביקרו בהם. עוד מיזם שקם בעקבות הפרוייקט הוא בית-ספר ללימוד השפה הערבית המדוברת, בו לומדים ומתארחים ישראלים ותיירים מחו"ל בכפר דריג'את, קרוב לעיירה ערד.

ואכן, נראה שמאמצי הפעילים החברתיים נושאים פרי וקיים כיום יותר שיתוף פעולה עם מוסדות המדינה בסיוע ליזמים בדואים. בכתבה משנת 2003 במקומון באר שבע והנגב בעיתון ידיעות אחרונות באינטרנט, מתוארת תכנית עבודה לקידום התיירות הכפרית במגזר הבדואי לשנים הקרובות, שמקודמת על ידי הרשות לפיתוח הנגב, והוגשה לאחרונה לאגף התיירות הכפרית במשרד התיירות. על-פי התכנית תוכן רשימת אתרי תיירות פוטנציאליים במגזר, שתיכלל באתר האינטרנט של פורום תיירות נגב, וכן יתקיים קורס יזמות עסקית תיירותית וייערך פסטיבל בדואי. נאמר כי מנהל מקרקעי ישראל השקיע כסף בפרוייקט וכי משרד התיירות מתכוון לתקצב פרוייקט של עידוד יזמות תיירותית מצד הבדואים בנגב. לצורך כך נכתב כי מונה רכז תיירות כפרית במגזר הבדואי מהאוכלוסייה הבדואית, שאמור לקדם את תכנית האב בנושא. כלומר, מדווח כאן על שיתוף פעולה בין הממסד ליזמים הבדואים, להגברת הפעילות התיירותית שלהם. משרד התיירות מצא כי מבין מוצרי התיירות המוצעים על ידי הבדואים ניתנת העדפה לתחומי המלאכות האתניות, טיול על גבי בעלי חיים, ביקור בשוק הבדואי וביקור באתרי מורשת ותרבות אותנטיים. מנכ"ל הרשות לפיתוח הנגב מצוטט כמי שאומר שלתיירות הבדואית:

"יש פוטנציאל רב, ובכוונתנו לשלבה במסגרת התיירות הכלל נגבית וליישם את תוכנית האב שהוכנה בפורום תיירות נגב בשיתוף משרד התיירות. הנושא מהווה מנוף ליצירת מקומות עבודה במגזר מוכה אבטלה זה ויוצר דינמיקה שמשפיעה על מגזרים כלכליים נוספים" (כל הנגב, 2003).

עוד נאמר כי בכוונת הרשות לפיתוח הנגב לקדם את התיירות במגזר הבדואי, תוך שיתוף בין משרדי ממשלה שונים וסיוע כספי מקרנות בארץ ובחו"ל. גם באתר שנקרא "גו-נגב", של הרשות לפיתוח הנגב, גוף מטעם המדינה, מתוארת ומשווקת יזמות התיירות הבדואית בנגב:

במשך שנים רבות חיי הבדואים היו ידועים למעטי מעט שרקמו קשרי ידידות וחברות. לא אחת נשאל האם הם מסוכנים, האם כולם חיים באוהלים ועוד. הבדואים החלו לפתוח את דלתם ולתת לנו המבקרים הצצה נעימה לחיי מסורת ארוכת שנים והכרות אמיתית עם חייהם של נוודי המדבר²⁶.

מעניין שההתמקדות היא "דווקא בבדואים המתגוררים ברמת הנגב ובחרו בחיים האוטנטיים (עד כמה שאפשר) ובחרו להמשיך את חיי המסורת בכפרים הבלתי מוכרים". נראה כי למרות שברמה הפורמלית קיימת התנגדות לקיומם של הכפרים הלא מוכרים, ברמה הלא-פורמלית נהנית החברה

²⁶ לצפייה באתר: <http://www.gonegev.co.il/תיירות-בדואית-ברמת-הנגב.html>, נצפה בתאריך 31/01/2014.

הישראלית משירותים המוצעים בהם מבחינת תיירות, ופתאום הם הופכים בשיח למקומות "אותנטיים" נעימים ופסטורליים, בעוד בשיח הפורמלי הם מוצגים כמקומות מוזנחים ומסוכנים בגלל הפשע והאלימות המפעפעת בהם. בכתבה מוצדקת הבחירה של הבדואים להישאר בכפרים הלא מוכרים ולבנות בהם ללא היתר, עקב המדיניות הבעייתית של טיפול המדינה במצב הרגיש שלהם ומובטחת "חוויה יחודית ואוטנטית לביקור בכפר המסורתי ובאוהל העתיק" ב"יזמות תיירותיות לאורך כביש 40".

הלגיטימציה לחשיפת ועידוד יזמות ביישובים הלא מוכרים של הבדואים מופיעה גם בכתבה שפרסם תומר כהנא במגזין *מסע* ישראלי משנת 2012, בה הוא מזכיר כמה מבין העסקים והיזמים, הנמצאים ביישובים הלא-מוכרים ב"פזורה". כך מתוארת בכתבה היזמות הבדואית בכפרים הלא מוכרים, במונחים מאוד אוהדים, הצובעים את כל היחס לבדואים בנגב באור מאוד חיובי, בניגוד לעבר. הקורא את הכתבה מתרשם מהפעלתנות, מהיצירתיות, ממהשכלה ומהתחכום המודרני של היזמים הבדואים בתחום התיירות בנגב. למשל:

סלמאן אבו חמיד, נשוי ואב לחמישה ילדים, איש חינוך, בעל תואר ראשון במדיניות ציבורית, מתגורר בכפר ביר הדאג', דרומית-מערבית לקיבוץ רביבים (כהנא, 2012: 28).

כהנא מתאר את דמותו של אבו חמיד בצורה חיובית, אף באופן מוקצן, כשהוא מציין את השכלתו וטוען שבצד המסורתיות של האירוח, בה הוא מספר על המורשת הבדואית בעבר ובהווה, הוא "ירשים אתכם לא פחות בידע הרב על מצבה החברתי-פוליטי של החברה הבדואית בישראל" (שם). מצד אחד, ניתן לחשוב כי עצם הדגשת הבדואי "יוצא הדופן" - המשכיל, רק מחזקת את הסטריאוטיפ שבדרך כלל הבדואים הם מסורתיים ונחשלים. אך מצד שני, הבעת הדוגמאות החיוביות מאפשרת את שבירת הסטריאוטיפ ועירעור הדיכוטומיות המפרידות בין הקבוצות האתניות בחברה. הכותב גם מסכם בכך שבמסגרת הביקור והלינה במאהל הבדואי תוכלו להעביר "לילה רגוע במדבר" (שם) ושוב מחזק את הדימוי החיובי של המדבר ומאהל בדואי בנגב, כמאפשר מרגוע ושלווה, לעומת הדימוי השלילי של "המערב הפרוע" של הנגב.

גם פעילות של יזם אחר מתוארת בחיוביות רבה: "סלמאן, בוגר בית הספר התיכון במצפה רמון", מדבר ב"עברית עשירה" (שם). שוב, נראה כי הצורך להדגיש שהעברית שלו "עשירה" הוא כנגד סטריאוטיפים ידועים על אי התאקלמותו של הבדואי בחברה ובחינוך הישראלי, עד כדי אי יכולת לתקשר בשפה עברית "עשירה מספיק". עוד נאמר, שיזם זה "מקדם לאחרונה יוזמה להפיכתו של הכפר לכפר אקולוגי המשמר את המסורת ואת המורשת הבדואיות. חשמל סולרי כבר יש לרבות מהמשפחות" (שם). קיימת כאן אירוניות, כיוון שגם כך נשללים מהם שירותים מודרניים, ובאמצעות הפתרונות האקולוגיים הם יכולים לעקוף את בעיית המחסור בשירותים ביישובים לא מוכרים. בנוסף, בזמן שמקדמים את הכרתו של הכפר ככפר אקולוגי, מבחינת המדינה הוא לא מוכר בכלל ואפילו אין לו שם, רק נאמר שהוא "בנחל אריכא סמוך למצפה רמון. במקום נסתר לאורך ערוץ הנחל" (שם: 29) ובו מתגוררות 40 משפחות בני שבט אחד המשמרות במידה רבה את המבנה האוטנטי של

ההתיישבות החמולתית הבדואית. למרות האירוניה המתקבלת, מדובר בניסיון להראות כי הבדואים מעודכנים בהלכי הרוח המודרניים, ושואפים גם הם לאמץ את השיח על פיתוח בר קיימא לגבי יישוביהם ומיזמיהם.

גם הנשים הבדואיות נכללות כיזמיות מוכשרות בכתבה. הכתב מתאר את היזמות של סלימה אל-עזאזמה, שעליה נאמר כי היא נשואה לג'ומעה ולהם שבעה ילדים בכפר פזורה קטן ליד ירוחם. גם לגביה מצוינת השכלתה הלא פורמלית בתחום הספרות העברית עד ש"בעולם אחר ובזמן אחר היתה סלימה יכולה להיות ד"ר לספרות, בשל הידע הרחב שלה בספרות עברית" (שם). עוד נאמר שסלימה היא "אישה מיוחדת, המשלבת אורח חיים מסורתי עם חזון ומוטיבציה המתאימים לחברה מתקדמת וליברלית" (שם) ונראה שלדעת הכתב מדובר במודל להצלחת הבדואים, כיזמים המעצימים את עצמם בתוך החברה הישראלית באמצעות שילוב המסורת עם חזון ליברלי ומתקדם. ניתן לראות שצורה זו של הצגת הבדואים, גם אם נשענת עדיין על סטריאוטיפים, או מתייחסת לסטריאוטיפים שקיימים בחברה הישראלית לגבי בדואים, מהווה שינוי מהדימוי השלילי שדבק בהם בחברה הישראלית לאור מצבם השולי והמוזנח. כמו כן, התרומה שלהם לדימוי של הנגב כמקום מעניין ואותנטי היא רבה במקרה זה.

קיימים גם אירועים תרבותיים, במסגרת קידום מעמד הנגב כזירה תרבותית אלטרנטיבית למרכז, המתקיימים במאהלי אירוח בדואים. כך, למשל בשנת 2011 התקיימו אירועים לרגל שבוע הספר השנתי בשם "קוראים בקפה", אשר במסגרתם נערכו מפגשים עם יוצרים ברחבי הארץ מטעם משרד התרבות והספורט. לרגל המאורע התארח המשורר רוני סומק עם המשפטן הבדואי והסופר ח'ליל אבו רביע במאהל של סלמאן סדאן בקרבת מצפה רמון, כשמצוין בכתבה כי מטרה נוספת לעריכת המפגש במאהל הינה "להכיר את השכנים..."²⁷.

אותו סלמאן סדאן הופיע בכמה הקשרים בתקשורת בשנת 2012, לגבי מחאתו על כך שמאשימים אותו כי הוא רועה במדבר באופן המזיק לטבע. סלמאן סדאן ופעילים חברתיים יצאו במאבק "לטהר את שמו". בדף הפייסבוק של האירוע נכתב כי הוא "מנהיג קהילתי [...] הבדואי הראשון בהר-הנגב שנחקר באזהרה בעקבות הפשע החמור של רעיית גמלים במדבר. כי גמלים, כך אומרת רשות שמורות הטבע, הם לא חלק מהטבע ולא חלק מהמדבר"²⁸. מוצגת הביקורת כלפי המדינה, המאשימה מצד אחד את הבדואים כמזיקים לחוקי הסביבה, ומצד שני מתייחסת אליהם כ"אחר" שחייב לחדול ממנהגיו הקרובים מדי לטבע ולמסורת, בכדי להיכלל בחברה הישראלית.

באתר חדשות אינטרנטי אחר (My-Say, 04.07.2012)²⁹, נמצאת כתבה בשם: "הגמלים שלנו הם חלק מהמדבר", המתארת ברוח דומה את הזעזוע שנגרם לסלמאן סדאן, מהעובדה שהוא הוזמן לבית המשפט בעקבות הפשע של רעיית גמלים. הכותבים דרור ודן שוחט, מצטטים אותו כמי שטוען: "אנחנו בכפר שומרים על המדבר יותר מכל אחד אחר, אנחנו חלק מהמדבר- ובוודאי שגם

²⁷ באתר האינטרנט: <http://www.portalramon.co.il/קוראים-בקפה-אצל-סלמאן-סדאן>, נצפה בתאריך 29/01/2014.
²⁸ ניתן לצפייה באתר: <https://www.facebook.com/events/260360944069966>, נצפה בתאריך 29/01/2014.
²⁹ הכתבה הוסרה מהאינטרנט, אך ניתן לצפות בה בדף הפייסבוק הבא: <https://www.facebook.com/notes/dror-12/03/2014>, נצפה בתאריך 12/03/2014, 10151891597981866/חלק-מהמדבר/שלנו-הם-חלק-מהמדבר

הגמלים שלנו הם חלק מהמדבר". כלומר, בהתאם לתפיסה של הבדואים כמזוהים עם הטבע המדברי, נראה שגם הבדואי מזהה את עצמו כמי שמתמזג עם הטבע יותר מכל התנועות השומרות על הסביבה. הכתבה מעלה את הבעייתיות שבהכרזה על שטחים בנגב כשמורות טבע, כשהיום זה מבטא עוד סוג של הגבלת צעדיהם של הבדואים התובעים שטחים אלה לעצמם. כך, בשם הגנה על השמורה, מחוקקים חוקים אקולוגיים כביכול, כדי למנוע את פרנסתם של הבדואים³⁰. כדי להצביע על הקשר העמוק בין סלמאן לערכים אקולוגיים, מצוין כי דווקא בשנים האחרונות הוא מוביל את הכפר לתהליך של הכנת תוכנית מתאר מסודרת לכפר והכנסתו למועצה האזורית רמת-הנגב, בתור יישוב אקולוגי ומרכז חינוכי ותיירותי המוקדש לשימור המורשת הבדואית. מצוין כי זה נעשה בשיתוף עם תושבים מהיישובים היהודיים שבסביבה, כשבעקבות כך הצליח סלמאן לשכנע את המועצה האזורית ביתרונות המהלך- לרבות הכדאיות הכלכלית שלו. כלומר, מודגש יתרון שיתוף הפעולה בין קבוצות התושבים השונות בנגב, כמוביל לתוצאות חיוביות עבור כל התושבים.

בסוף הכתבה מסכמים הכותבים כי לא הצמחייה והאקולוגיה הם הנתונים בסכנה, אלא "היכולת של סלמאן לשמר את המורשת הבדואית, את אורח החיים המסורתי שכולנו מקשרים עם המדבר, המתקיים בהר-הנגב מזה אלפי שנים". הכתבה מאדירה את אורח החיים הבדואי, על בסיס הרומנטיקה שהבדואי מייצג, כמי ש"משמר דרך חיים מסויימת, חוכמת חיים עתיקה, שהולכת אחורה עד לימיו של אברהם אבינו ועוד הרבה קודם לכן" והכתבים שואלים: "האם אנחנו רוצים לחיות בעולם שבו אף בדואי לא רועה יותר את גמליו?" בנוסף, מעלים הכותבים את הפגיעה בפוטנציאל הכלכלי והתיירותי שבהפסקת הרעייה של סלמאן, הן עבורו באופן אישי, הן עבור כל הבדואים והן בכלל עבור החברה הישראלית. הם כותבים:

כאשר סלמאן רועה את הגמלים שלו בשטחים הפתוחים שמסביב לכפר, הוא הופך למעשה לגורם יצרני ומועיל בכלכלת האזור- שצמאה למיזמים תיירותיים חדשים כמו טיולי גמלים, או לאפיקים כלכליים חדשים כמו תרופות מחלב נאקות, נקבות הגמל (שם).

כלומר, מוצגת כאן נקודת מבט המעצימה את הבדואים הן מההיבט הרומנטי של היותם חברה מסורתית ייחודית וחשובה והן כיצרנים של משאב ה"תיירות המדברית" שכוחו הכלכלי בנגב מתגבר, ובלעדיהם לא היה מתקיים כהלכה. האתרים אשר מציעים הבדואים מתפרסמים בהקשרים נוספים בעיתונות, המדווחת על אפשרויות הנופש והתיירות בנגב ומקנים גוון חיובי לעשייה הקיימת כיום בנגב, שפעילים בה גם הבדואים. כך, למשל, בכתבה *מידיעות אחרונות* באינטרנט, במדור הטיולים, מציעה אילנה פישר בשנת 2008 לקוראי המדור את הסיור הבא:

בעקבות אחרון רועי הגמלים: מסע אותנטי בבוקר שבת למפגש בלתי אמצעי עם התרבות הבדואית

³⁰ דוגמא זו מבהירה את היכולת להשתמש בטיעונים אקולוגיים ברמה פוליטית כדרך נוספת להגבלת צעדיהם של מיעוטים בחברה, ולכן קיימת גישה אמביוולנטית כלפי הגדרת חוקים בהתאם לערכי הגנת הסביבה, שלעתים הם משמשים את המטרות הלאומיות של המדינה. כך גם בנוגע לסוגיית החרמת העז השחורה, שבעבר טענו כי היא נעשתה ממניעים אקולוגיים, אך כיום טוענים כי היא נועדה לפגוע בפעילות הכלכלית המסורתית שרבים מתושבי הנגב הבדואים עסקו בה (ראו: גורני, 2011).

בנגב. ניפגש עם סלמאן סדאן, רועה גמלים מאזור נחל אריכא, שיוביל אותנו לביקור בכפר בדואי קטן ולא מוכר. נשמע מפיו סיפורים, הסברים על צמחי המדבר ושימושם, וביחד נבחן את השינויים העוברים על החברה הבדואית. בהדרכת בי"ס שדה הר הנגב (פישר, 2008).

כלומר, מתואר שיתוף הפעולה עם ארגון יהודי, אך הביקור הוא בכפר בדואי לא מוכר. בכתבה אחרת באתר ידיעות אחרונות, במדור התיירות, משנת 2008, מפורסם חאן בארות, הנמצא במיקום אידיאלי בתוך מכתש רמון:

בחאן מאהלי אירוח בדואיים אותנטיים גדולים, מוגנים מרוח עם מזרנים ומחצלות (יש להצטייד מראש בשקי שינה ובמצעים). במקום גם שירותים ומקלחות עם מים חמים, חדרי אירוח ואתר ללינת שטח. בזמן שהותם בחאן יוכלו בני ישראל גם להכיר את התרבות הבדואית באמצעות סיפורים על חיי המדבר, אפיית פיתות, טיולי גמלים ועוד (בן-ארי, 2008).

נוצר חיבור בין המסורת הבדואית לחיפוש של הישראלים אחר המורשת ההיסטורית של בני ישראל. קיים שימוש בנטייה של הישראלים לזהות את הבדואים בצורה חיובית כממשיכי דרכם של האבות - בני ישראל במדבר.

אתרים נוספים מפנים ישירות למיזם שבבעלות בדואים. כך במקרה של המאהל הבדואי "ספינת המדבר", המציע סיורי גמלים באזור, ארוחות בדואיות ולינה במאהל, ואף ב"צימרים", בשביל הציבור המחפש להתפנק. כל זה מפורסם באתר אינטרנט חדשני ומרהיב המתאר את מגוון הפעילויות, תוך שימוש במוטיבים המסורתיים האוריינטיים "האותנטיים" של מוסיקה בדואית, כליווי לאתר, ותמונות פסטורליות של גמלים במדבר ובמאהל³¹.

תיאור המדבר בפרסומים התיירותיים מעצים את הדימוי החיובי בהתייחסות לנופים האותנטיים הפסטורליים, למרות שגם מתוארת בכל זאת ההזנחה, אך זאת כתוצאה מהמדיניות של הממסד, שניתן לתקן. למשל, לגבי המיזם של אירוח במאהל בדואי המנוהל על ידי אישה "יוצאת דופן" ביישוב "לא מוכר" שזוכה פה לשם "רחמה" קרוב לירוחם, מתואר כי:

בדרך לביתה של סאלימה אנחנו עוברים דרך כפר הפזורה הבדואי בו מתגוררות משפחות ממטה העזאזמה. האיזור שומם, מנוקד בתילי אשפה, צינורות המים המגיעים מנקודה לא רחוקה מהיישוב נמתחים לאורך השבילים והגבעות ומתפצלים אל הבתים המאולתרים מפח, עץ ויריעות פלריג ויוטה. לא קשה לדמיין איך נראו חייהם של הבדואים לפני כמאה שנה, אותו הדבר, רק באוהלים דלים עשויים שיער עיזים שחור. באר רחמה נמצאת כארבעה קילומטרים משם ממערב לירוחם העיר המודרנית. בעבר היה זה מקור המים היחידי באזור ומימיו התקיימו משפחות הבדואים שהתגוררו בסביבה. על גבעה מעט מבודדת יותר נמצא ביתם של סאלימה וג'ומעה בעלה, בית קטן במדבר. אנחנו עוצרים במבוא לחצר. תרנגולות מנקרות סביב, ארנבון שחור מקפץ לו ביניהן. רוח קרירה ומדברית נושבת. כחצי קילומטר מערבה בולט איזור התעשייה ומפעל הזכוכית של ירוחם³².

³¹ ניתן לצפות באתר האינטרנט, בכתובת: <http://www.sfinat-hamidbar.com/index.html>, נצפה בתאריך 31/01/2014.

³² ניתן לצפות באתר האינטרנט (נצפה בתאריך 31/01/2014): <http://www.desert->

כלומר, ניתן לראות את ההתרשמות מהמאהל הפסטורלי בצד התייחסות לזוהמה, שמקורה במדיניות של הממסד, שאינו מפנה את הזבל, ועסוק בהקמת איזורי תעשייה מזהמים. עוד כתוב בצורה חיובית על היזמית, המוצגת כבעלת ערכי מוסר "מודרניים-מערביים" חברתיים וסביבתיים כך: המדינה לדבריה של סאלימה מעוניינת להעביר אותם מהפזורה ליישוב קבע ליד ירוחם. סאלימה מאמינה בתכנית ורוצה שהילדים שלה ילמדו במוסדות חינוך מסודרים הקרובים לביתם ולא ייסעו רחוק לבית הספר בקסר אלסיר. עתיד ילדיה ואיכות הסביבה חשוב לה, היא מקווה לעתיד טוב יותר עבור בתה הקטנה שהד (דבש בערבית). היא חושבת שהחברה בה היא חיה צריכה לקחת צעד קדימה בנושא איכות הסביבה והשלכת הפסולת. היא לא יכולה לסבול את הזבל שזרוק ליד הכפר. הגבעה המבודדת עליה חיים סאלימה וג'ומעה נקיה למופת. סאלימה באופן אישי נוסעת למזבלה הקרובה וזורקת שם את האשפה.

תחום נוסף הקשור לפיתוח בר קיימא וכרוך בהישענות על המסורת הבדואית והתפעלות ממנה הוא תחום התזונה והרפואה האלטרנטיבית, הנשענות על תפיסות מסורתיות עם התאמה לזמן הנוכחי. בנושאים אלו מסתמכים היהודים הישראליים על הידע העשיר של הבדואים באורחות המדבר, כפי שהיה בימי החלוצים הציוניים, שלמדו מהבדואים שיטות מסורתיות לשרוד במדבר. מצב זה מעצים אף הוא את דמות הבדואי. כך למשל בכתבה משנת 2013, אשר התפרסמה במעריב, במקומון האינטרנטי של הדרום, מאת הכתב אורי בינדר, על פטריות הכמהין שלא צצו רבות מהן בנגב השנה. הכתב פונה אל הבדואים לשאול מדוע לדעתם זה קרה.

עם בוא האביב, מתחילה בהלת הכמהין בדרום הנגב ובמערבו. מי שמסייר בשוק בבאר-שבע במהלך העונה יכול למצוא בדואים רבים מוכרים לעוברים והשבים את "פטריות הזהב", שמחירן יכול להגיע למאות שקלים לקילוגרם (בינדר, 2013).

ההסבר של הבדואים למחסור הינו כיוון שבשנה זו לא היו סופות ברקים ורעמים. למרות שהכתב מתייחס להסבר זה כקוריוז, הוא גם מביע כבוד כלפי הבדואים ומציג את המונופול שבחזקתם, כמי שיודעים לאתר את צמיחתן של הפטריות בתקופה הנכונה ובמקומות הנכונים ולאחר מכן למכור אותן במחיר רב בשוק הבדואי. בכתבה זו שוררת אידיליה בין היהודים לבדואים, ואפילו שיתוף פעולה והשוואה לראשי מועצות יהודיים באזור המחפשים אף הם אחר הפטריות ומודעים לכך שהשנה לא צמחו כרגיל. נראה כי דרך התיירות והעיסוק במלאכות מסורתיות, בחקלאות קדומה ובחיפוש שכזה אחר פטריות, אפילו המחיצות בין הממסד לבדואים נופלות. מכך מתקבל תיאור אידילי ומאוזן של הנגב על יחסי השכנות הטובה שכבר מתקיימים, חלקית, ויכולים להמשיך להתקיים בין כל תושביו.

גם בתחום האריגה המסורתית, הנשים הבדואיות מועצמות מבחינה אישית, חברתית

וכלכלית במסגרת הפרוייקטים העסקיים, המעוררים לתחייה את המסורת הבדואית, בשנים האחרונות. כך למשל המיזם של אריגה מסורתית ביישוב הבדואי לקיה, הנקרא "לקיה אריגת הנגב". באתר האינטרנט של המפעל, מוגדרת מטרת הקמתו בסיוע עמותת סידרה, כדי לאפשר לנשים הבדואיות להתפרנס מאומנות האריגה. מתואר כיצד "במקצועיות רבה טוות הנשים צמר כבשים טהור באמצעות פלך (כלי המשמש לטוויה) ואורגות שטיחים ייחודיים על נולי קרקע ביתיים". התיאור הזה אמנם טבול ברומנטיקה מדברית, אך מגביר את היחס החיובי אל הבדואים בנגב. עוד נאמר כי המפעל מציע חוויה תיירותית הכוללת סיורים אשר במסגרתם אפשר להתבונן בשלבי האריגה. המוצר מתואר ברוח עכשווית כמשלב מסורת עם אופנה מודרנית ומודגש הפן האורגני-אקולוגי, כשהמוצרים עשויים ללא חוטים וסיבים סינתטיים. לבסוף מצוין כי:

מעבר להצלחה עסקית, יש לפרוייקט לקייה משמעות חברתית עצומה. הפרוייקט מאפשר להחיות את המורשת הבדואית ולמנף ידע רב שנים לטובת העצמה אישית לנשים. הנשים, זוכות לפרנס את המשפחה באופן מסורתי ולחזק את ביטחונן העצמי. "מאחורי השטיחים של לקייה", אומרת חדרה המנהלת, "מרגישים את העוצמה של הנשים שעמלו עליו"³³.

כך מתעצמת זהותם של הבדואים וראיית הנגב בכלל באור חיובי רומנטי, המתאים לשאיפות האידיאולוגיות העדכניות של שימור מסורות קדומות בצד המודרניות והטכנולוגיה. ניתן לראות כי באותו זמן שהנרטיב לגבי המצוקה של הבדואים בנגב ממשיך, וקיימות האשמות מצדדים שונים כי עומדת להתחולל מלחמה, אינטיפאדה בדואית, כשהכל סוער ומתפוצץ, שיח אחר מתייחס למצב האידיאלי היכול להתקיים, של שיתוף פעולה בין המגזרים והגברת היזמות התיירותית בקרב הבדואים, למען האינטרסים של כל הנוגעים בדבר.

10.3.3. עיירות הפיתוח כיום

במהלך השנים התפתחו כמה אופני התנגדות להבנייה החברתית-תרבותית של ערי הפיתוח והמזרחים בשולי החברה, באמצעות יצירת מוקדי כוח תרבותיים חדשים. נראה כי בכל הערים חלה עלייה בפעילויות תרבותיות מגוונות בנגב. כך, בראש ובראשונה בעיר הבירה של הנגב- באר שבע, העוברת כאמור תהליך הפיכה למטרופולין הרביעי בישראל. אכן נראה כי בשנים האחרונות מתחילה להיחשב באר שבע כעיר בעלת מעמד תרבותי מכובד ביותר. ראשית- העיר העתיקה מפותחת לאחרונה כיעד תיירותי ייחודי, שאף זוכה לאתר אינטרנט מיוחד ל"עיר העתיקה החדשה", המציע שפע של פעילויות תרבותיות במתחם- בבית האמנים, במרכז האמנויות, בתיאטרון הפרינג' של באר-שבע ועוד³⁴. העיר העתיקה ממותגת כמרכז תיירותי-מזרחי-אותנטי בנגב, המפגיש יזמים יהודים וותיקים מבאר-שבע עם יזמים בדואים. אך גם מעבר לפעילות במתחם זה מקבלת באר שבע יותר ויותר מעמד של עיר מגוונת מבחינת אירועי התרבות בה, כאשר נפתח בה מתחם לאמנויות במה חדיש, מועדוני מוסיקה רבים נותנים במה לנגנים מהאיזור ומארחים נגנים מאיזורים אחרים, ביניהם

³³ ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://lakiya.jasmine.org.il/www.lakiya.org>, נצפה בתאריך 31/01/2014.

³⁴ ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://www.oldcity7.co.il>, נצפה בתאריך 11/02/2014.

גם חנות הספרים/ בית הקפה "עשן הזמן" - מוסד תרבותי אטרקטיבי בעיר, ועוד.

מתוך כך, נראה כי תדמיתה של העיר בעיני הציבור עולה. גם איתן כהן (2006), המבקר את הפיתוח של באר-שבע לאורך שנות קיום המדינה ואף לפני כן, מציע להתמודד עם הבעיות המיוחדות של האזור הצחיח, בשולי תהליך הגלובליזציה, באמצעות בניית מערכת אזורית אשר העיר העתיקה במרכזה. לדעתו, על ידי הדגשת ההרמוניה בין מזרח למערב במתחם, אפשר יהיה לשקם תרבותית וחברתית ציבור רחב- יהודי ובדואי כאחד. הוא אף מציע, כמו סבירסקי וחסון (2005), את הפיתרון של שיתוף פעולה עם היישובים הקהילתיים בסביבה, שיאפשר היווצרות של זהות ייחודית לנגב, אשר תעניק לאזור באר שבע תדמית חיובית ותוציא אותה מנחשלותה.

העובדה הברורה היא כי לערי הפיתוח מאפיינים ייחודיים: מצוי בהן ריכוז אתני-מזרחי ומיקומן מרוחק מהמרכז. על רקע זה צמחו בהן תופעות תרבותיות ייחודיות המהוות חלק מהתרבות של החברה הישראלית. אחת מהן היא הערצת צדיקים וקדושים, שנחקרה על ידי יורם בילו (בילו, 2009). התופעה מקורה במרוקו והיא התחדשה בערי הפיתוח, במיוחד בעיר נתיבות. היא תורמת לפירוקה של הזהות הישראלית ומשתתפת בעיצובה מחדש תוך קירובה למציאות חברתית פלורליסטית יותר, תוך חיזוק הקשר של התושבים המקומיים אל יישוביהם, ותוך הוספת ערי קודש חדשות למפה באזורי הספר של ישראל. מעבר להיבט התרבותי, לתופעה היבט פוליטי, כשהעיריות הפכו לאתר בו ניתן לטפח זהות עדתית מזרחית ולהפכה למשאב פוליטי.

גם צפדיה ויפתחאל (2008) מזהים את עליית כוחה של הדת בקהילות ערי הפיתוח כנתיב התנגדות בו בוחרים תושביהן. עוצמתה של הדת באה לידי ביטוי בכוחן המתגבר של המפלגות הדתיות ביישובים הפריפריאליים. לטענתם, כיוון שהדת שימשה את הציונות החילונית להגדרת השייכות האתנית ללאום, זיהו תושבי עיירות הפיתוח הזדמנות להיחלץ מסימונם כיהודים-ערבים על ידי פרויקט דתי-ספרדי "חיובי", ה"מתפקד כצורה של מיזרוח מחדש ומעודכן של המרחב התרבותי המוכלל במסגרת הפרויקט הציוני" (שם: 43). כמו כן, מנסים התושבים "המזרחים" הוותיקים לחזק את מעמדם בחברה ולהגן על הדומיננטיות שלהם בעיר הפיתוח על ידי הגברת המימד היהודי-דתי בזהותם, כניגוד לזהותם היהודית המוטלת בספק של "הרוסים" - יוצאי ברית המועצות לשעבר. הדגשת הטלת ספק ביהדותם נותנת לגיטימציה לקריאה להרחקתם, במסגרת יחסי הכוח בין "מזרחים" ל"רוסים" בעיירות (צפדיה, 2009: 230). אך צפדיה ויפתחאל (2008) טוענים כי אופן התנגדות זה לא מועיל לתושבי עיירות הפיתוח כיוון שהציונות החילונית זנחה מאז שנות ה-70 את ההגדרה הדתית של סימון הגבול הלאומי. תחת זאת אימצה הציונות החילונית הגדרות תרבותיות המבוססות על שלילת הערביות ובמידה חלקית על שלילת החרדיות. כך, באופן פרדוקסלי, מעמיק המופע הדתי-ספרדי את המילכוד בו נתונה זהותו של המעמד האתני המזרחי בפריפריה.

אלישע אפרת (2004) מצוין כי התופעה בולטת במיוחד בעיר באר שבע. הוא מציג נתונים המעידים על כך שחלה בבאר-שבע עליה במגזר החרדי המזרחי, המזוהה עם ש"ס, כנגד המגזר הרוסי, המיוצג על ידי המפלגות הרוסיות "ישראל בעליה" ו"ישראל ביתנו", עד כדי כך שש"ס נכון לשנת 2004, היתה המפלגה המובילה בגודלה בעיר, ובהפרש קטן אחריה נמצאו מפלגות האוכלוסיה

הרוסית.

ניתן לקשור מגמה זו לתופעה אחרת שהתגברה בשנים האחרונות בעיירות הפיתוח והיא התיישבות של אוכלוסיות אידיאולוגיות בעיירות, שלא בהכוונה ממשלתית. קבוצות אלו הגיעו לעיירות הפיתוח מתוך רצון להביא לשינוי חברתי בעיירות. פעמים רבות מדובר באוכלוסיות דתיות. כך, למשל, ברבות מהעיירות התיישבו קבוצות של חרדים. לחלק מהקבוצות היתה מטרה מוצהרת של הפצת לימוד התורה בקרב קבוצות של יהודים מסורתיים, בצד מניע כלכלי, של הוזלת יוקר המחיה הגבוה בריכוזים החרדיים של בני ברק וירושלים. בעיירות אחדות הצליחו החרדים הליטאים לקרב אליהם חלק מוותיקי העירה יוצאי צפון אפריקה. הללו היוו מאוחר יותר את ראש הגשר לפעילותה של תנועת ש"ס.

מגזר אחר אשר התיישב בעיירות היה הציבור הדתי-לאומי, החל מסוף שנות השישים, עם התחלת הקמת ישיבות ההסדר בעיירות הפיתוח (פיקאר, 2009). המטרה של קבוצות אלו היתה הגברת התודעה הדתית של תושבי עיירות הפיתוח. אולם בשונה מהקבוצות החרדיות, חלק מהקבוצות הדתיות-לאומיות ראו בצמצום הפערים החברתיים מרכיב במשימה הדתית שלהן. קבוצות מסוימות אף ראו בהתיישבות בעיירות הפיתוח דרך לקרב את תושביהן הוותיקים יוצאי צפון אפריקה לעמדות הפוליטיות של הציבור הדתי-לאומי, ובעיקר לעמדה המחייבת את ההתיישבות בשטחים. בשנות התשעים נוצרה תנופה רבה בהתיישבות של קבוצות דתיות-לאומיות בעיירות הפיתוח בעזרת תרומות, כשרוב מוחלט בקרב חברי הגרעינים הדתיים הזדהה עם מפעל ההתנחלויות. כיום רוב חברי הגרעינים של הציונות הדתית בעיירות הפיתוח מחזיקים בתפיסת עולם ימנית. גם צבי צמרת (2009) מקדיש תשומת לב לחדירת הגרעינים הדתיים אל עיירות הפיתוח ומציין כי בעשור הראשון של שנות האלפיים התעצם החינוך החרדי בהן. לסיכום, רבים מתושבי העיירות, שהיו גם כך בעלי נטייה למסורתיות דתית, התחזקו עוד יותר באמונתם הדתית, כתוצאה מהשפעות אלו.

נוסף על הקבוצות הדתיות אשר התיישבו בעיירות הפיתוח, נרתמו למשימת ההתיישבות החברתית קבוצות חילוניות המזוהות עם התנועה הקיבוצית. קיבוצים עירוניים הוקמו בשנת 1987 בבית שמש ("תמוז") ובשדרות ("מגוון"). כחמש עשרה משפחות מתגוררות כיום בכל אחד משני הקיבוצים. קבוצות אחרות של עוזבי קיבוצים התיישבו בעיירות שונות, כמו במצפה רמון. רבים מחברי הקיבוצים העירוניים הם בני דור שני ושלישי מקיבוצים ברחבי הארץ. חברי הקיבוצים העירוניים ביקשו לקדם מחדש רעיונות סוציאליסטיים ודגלו במעורבות חברתית (פיקאר, 2009; רייכנר, 2009).

גרעיני התיישבות נפוצים נוספים לאחרונה שיש להתייחס אליהם הם גרעיני הסטודנטים, המתיישבים בעיירות ובשכונות מצוקה או מקימים כפרים קטנים בסמוך ליישובים. מדובר ביוזמה של עמותת איילים, שהוקמה בשנת 2002, על-ידי חבורת צעירים, במטרה "לחזק את מפעל ההתיישבות והמעורבות החברתית בנגב ובגליל", כפי שמצוין באתר האינטרנט של העמותה. באמצעות העמותה הוקמו עד היום 14 כפרי סטודנטים, בהם חיים כ- 600 סטודנטים, מתוכם 7 בנגב, למשל: בדימונה, בירוחם, באופקים, בערד ובבאר שבע - בעיר העתיקה. תמורת מלגות ללימוד באוניברסיטה ומגורים

מוזלים מתחייבים הסטודנטים להוות חלק פעיל מהקהילה, באמצעות פעילות חברתית, חינוכית ותרבותית. גם עמותה זו מצינת בין מטרותיה את הפן של "חידוש רעיון הציונות - בדגם המתאים למאה ה-21", כפי שמצוין באתר, ומפורט כי מדובר ב"דרך חינוך לערכי ציונות, יזמות צעירה באזורים מועדפים, וטיפול ערכים כגון: חיבור בין אדם לאדמה, ובין האדם לחברה"³⁵. כלומר, גם במקרה זה רואים את הרחבת השיח הציוני להכלת השיח האקולוגי של "חיבור בין אדם לאדמה".

דרך התנגדות אחרת בעירות הפיתוח, אליה מתייחסים צפדיה ופיתחאל (2008) הותוותה כ"מזרחיות חדשה" שנוסחה על ידי "הקשת הדמוקרטית המזרחית". "הקשת" מאתגרת את ההגמוניה המערבית הכופה זהות מערבית על החברה הישראלית. הזהות של "המזרחי החדש" מעוצבת מחוץ לבינריות בין מזרח למערב. אך לדעת צפדיה ופיתחאל, האתגר שמציבה "הקשת" נתפס כמאיים על תושביה המזרחיים של הפריפריה, אשר עדיין חשים נאמנים לדומיננטיות של ההגמוניה הציונית. כך, הרעיונות של "הקשת" מייצגים בעיקר את המעמד הגבוה המזרחי שמתגורר במרכז. אך גישה זו שרירה וקיימת בעירות הפיתוח, במיוחד מצד יוצרים מקומיים, כפי שנראה בהמשך.

גישה זו חוברת לסוג ההתנגדות האחר שאותו מצינים צפדיה ופיתחאל של פיתוח זהות קהילתית לוקאלית בעיר הפיתוח עצמה. הם טוענים כי "מהלך זה אמור לחלץ את הפריפריה מן המתח הקיים בין הספר הלאומי לבין הספר החברתי-תרבותי-כלכלי" (שם: 44). גישה זו בולטת בעיקר בקרב מעמד הביניים המזרחי שבחר להמשיך לחיות את חייו בעיר הפיתוח, בבתים צמודי קרקע, המעידים על איכות חיים טובה. הכותבים מצינים כי אף על פי שקבוצה זו מודעת לאופנים שבהם מיוצגת עיר הפיתוח בדמיון הקולקטיבי, היא מייצרת איכות חיים מקומית הנשענת על פיתוח פעילויות קהילתיות מגוונות. הם מונים בין היתר את הסינמטק שהוקם בשדרות, את פרויקט 'במדבר', אשר פיתח בית מדרש מצליח וייחודי בירוחם, שנוסד גם מתוך ההשפעה החיובית של הגרעינים הדתיים ביישוב.

נראה כי פעילויות אלו תורמות רבות לפיתוח השירותים בעירות, לחיזוק הדימוי של הנגב בכלל בקרב הציבור והן להגברת תחושת "גאווה מקומית" בקרב תושבי עירות הפיתוח. ביטוייה הם פיתוח סמלים תרבותיים-מקומיים, המגבירים את זיקת התושבים למקום ואת ההזדהות עמו, לצד הצמחתה של מנהיגות מקומית חזקה יותר (צפדיה, 2009). הדוגמא הבולטת ביותר לפעילות תרבותית שהחלה בעירת פיתוח והעלתה באור חיובי את התדמית של העירה, היא הפעילות המוזיקלית הענפה בעירה שדרות. שדרות נחשבת משנות התשעים כזירה בה צומחים מוסיקאים מקומיים יצירתיים. גלית סעדה-אופיר (2009), חקרה את הפעילות המוסיקלית האינטנסיבית, אשר התקיימה בשדרות משנות השבעים והלאה, כשבשנות התשעים היא הפכה לנכס תרבותי של כל החברה הישראלית. סעדה-אופיר מצאה כי המוסיקה היוצאת מעירות הפיתוח, ובמיוחד משדרות, יונקת מן העבר, ובו בזמן מתמרדת נגד ה"ישראליות" הישנה.

פעילות זו החלה משיתוף פעולה בין אנשי קיבוצי שער הנגב וצעירי שדרות, בני הדור השני של עולים מצפון אפריקה, והמשיכה כשילובים בין מוסיקה ישראלית, מוסיקה מערבית פופולארית ומוסיקה מרוקאית שנרכשה במסגרת משפחתית. שילובים אלה יצרו מודלים מוסיקליים חלופיים המראים כי המזרחי בישראל מעצב את זהותו ככזו שאינה סותרת את הזהות הישראלית הראשית: הוא מקבל חלקים ממנה, אך במקביל סודק אותה בדרגות שונות של עוצמה. כינונה של זהות מזרחית מתרחש במתח בין קבלת ערכי הישראליות הדומיננטית לבין הרצון למרוד בערכים אלה ולגבש זהות חלופית. כך, המוסיקה אשר יצאה משדרות מדגימה תהליכים של כינון זהות מזרחית חדשה (צמרת, חלמיש ומאיר-גליצנשטיין, 2009).

שמעון אדף, משורר ומוסיקאי שגדל בשדרות, מוסיף מנסיונו האישי וכורך בו את שאר היוצרים משדרות, כשהוא טוען שבשבילם "היצירה מעולם לא הייתה מקום מפלט. היא הייתה הכרח קשה ומסוכן" (אדף, 2009: 376). שירו *שדרות*, מתחיל במשפט: "לקח לי עשרים שנה לאהוב את החור באמצע שום מקום הזה" (אדף, 2009 [1997]: 5)³⁶.

האמנים של שדרות מייצגים ממקום מודע את התרבות המקומית שסיגלו לעצמם, תרבות היברידי, המשלבת מאפיינים מזרחיים, כחלק אינטגרלי מהמציאות הישראלית המוכרת, כשילוב ביניהם, לא כהפרדה ברורה בין קטגוריות: מזרחי=פריפריה=מסורתיות ומערבי=מרכז=מודרניות. כך למשל מסביר זאת שמעון אדף:

התרבות היא זירה שבה רעיונות ומושגים נאבקים על מרכזיות ועל לגיטימציה. יצירה היא המרחב שבו הם נולדים, ורק שם אפשרית סינתזה. התרבות היא מערכת של קבלת החלטות, של שכפול והטמעה. אבל הכלים האמיתיים של השינוי מחושלים בעומק היצירתי. כשאני מדבר על יצירה בהקשר הישראלי, אני חושב על שני ענפים מרכזיים: ספרות ומוסיקה. [...]

למזלם של רוב בני גילי משדרות, המוסיקה, כעיקרון, הינה חוטר יצירתי מידי יותר מן הספרות. האוויר הוא התווך שלה, לא הנייר. לפיכך הסינתזה הפרטית שעמל עליה כל אחד מהם, החיבור בין המוסיקה ששמע בבית ובין המוסיקה שבאה מן העולם [...] התקבלה בקלות, חדרה, במרוצת שנות התשעים, אל אב העורקים של התרבות הישראלית והוכרה כאחד מסממניה המובהקים. דיברו אז על הצבע, על הריחות, על השזירה האורגנית, על העבר, על העתיד, על אותנטיות (אדף, 2009: 376-377).

כלומר, אדף מסביר את תהליך היצירה של אמנים מערי הפיתוח כתהליך המאפשר סינתזה, חיבור היברידי בין מזרח למערב, ליצירת ישראליות עכשווית אותנטית.

במקביל, מתקבלת בציבור תובנה מעמיקה יותר של מצב עיירות הפיתוח והכלה רבה יותר בחברה הישראלית, כשכיום ברור לרבים שהעיירות הן בעצם תופעה מקומית-ישראלית, שהינה חלק בלתי נפרד מהזהות ה"ישראלית". זאת נראה בתת הפרק הבא על הייצוג המורכב של הנגב והעיירות בתקופה העכשווית ביצירה האמנותית.

³⁶ השיר הופיע לראשונה בקובץ השירה מאת שמעון אדף, *המונולוג של איקרוס*, בהוצאת גוונים, בשנת 1997. לעיון בשיר בשלמותו, ראו נספח 1.

10.3.4. הייצוג העכשווי של עיירות הפיתוח בזמר ובקולנוע בעקבות השיח על

פיתוח בר קיימא

פרק זה ינעל תוך סקירת הדימוי המתחדש של עיירות הפיתוח בזמר ובקולנוע בשנים האחרונות. נראה כי דימוי זה מבטא את השינויים האחרונים בתפיסת הנגב בכלל ובייצוג שלו בתודעה הישראלית. לאחרונה יש ביטוי רב יותר למצוקות, אך גם לגאווה המקומית של תושבי עיירות הפיתוח ביצירה האמנותית של תושבים שגדלו בעיירות הפיתוח, המבטאים את ה"מקומיות" המיוחדת שלהם, במובן מסוים כסוג של מחאה תרבותית וזוכים להצלחה.

10.3.4.1 ייצוג עיירות הפיתוח בנגב בזמר העברי

מעירות הפיתוח יצאו יוצרים מוזיקליים רבים אשר העלו את המצוקות הקיימות, אך גם העצימו את מעמדן של העיירות כמקור לגאווה ולזהות מקומית ישראלית "אמיתית". גם בשירים של אמנים שמוצאם לא בעיירות הפיתוח ניתן לראות יחס זה, כמו בשירו של מאיר אריאל, "בצהרי היום", המעיד על המתח בין הנסיון לשוות לישראל זהות מערבית, לבין המציאות בשטח כפי שתושבי עיירות הפיתוח תופסים אותה, מתוך גאווה, שהם מייצגים את הישראליים האמיתיים, וישראל האמיתית היום היא יותר מזרח-תיכונית מאשר מערבית, או לפחות שילוב בין שניהם.

השיר של מאיר אריאל "בצהרי היום"³⁷ נכתב בשנת 1991, לאחר ביקור במסגרת מסע הופעות בכל הארץ בשנת 1987, בעירת הפיתוח ירוחם. שם השיר הינו ריפור לטרטי המערבונים האמריקאים ובמיוחד לטרט הנושא אותו שם: "בצהרי היום", אשר יצא לאקרנים בשנת 1952 (שמו באנגלית *High Noon*), בבימויו של פרד זינמן ובכיכובו של השחקן גארי קופר. בסרטי המערבונים הקלאסיים וכך גם בסרט זה, מבוטא המבט המערבי המתנשא על המדבר, כשהשריף, ה"זר", מגיע למדבר, כנציג המערב המתורבת, להשליט חוק, סדר ותרבות בעיירות המדבר משוללות החוק. השיר מראה את היחס הבעייתי ההיררכי בין התושבים של ה"מרכז" ה"מערבי", והתושבים של ה"פריפריה" ה"מזרחית". השיר מתאר את תושבי המרכז, המגיעים לבקר בנגב, כאילו זו ארץ אחרת, זרה להם, מרוחקת שנות אור מעולמם. הם נעצרים בעיירה כדי להתרענן בדרכם, בהתאם לגישה אשר הייתה קיימת כי עיירות הנגב אינן יעד לביקור כשלעצמן. מהשיר לא ברור בכלל מהו היעד- אך סביר להניח כי מדובר באילת, עיר התענוגות הדרומית, שנחשבה במשך שנים ליעד הנכסף של מי שרק עובר במדבר בדרך אליה. באותו זמן שהמבקרים רק עוצרים להתרענן הם מדווחים על תחושת השעמום שלהם מהמקום הצחיח מדי, והחם מדי, בו השמש קופחת ושום דבר מעניין לא מתרחש: "העיירה עושה את עצמה מתנמנמת / אותנו זה אפילו לא מצחיק".

אך כיוון שמכונותם התקלקלה, עליהם להאריך את השהות בעיירה. בשלב זה מופיעה "מקומית" מירוחם, המבטאת את הלעג של תושבי עיירות הפיתוח לגישה הפטרנליסטית והמערבית של תושבי המרכז, המתנהגים בהתנשאות מערבית כלפי התושבים המקומיים, כמו השריפים

³⁷ לצפייה במילות השיר באתר שירונט (נצפה בתאריך 14/04/2014):
<http://shironet.mako.co.il/artist?type=lyrics&lang=1&prfid=2820&wrkid=734>

במערבונים - ה"גארי קופרים" וה"קלינט איסטוודים" - במקום להבין שישראל האמיתית, המיוצגת על ידי תושבי עיירות הפיתוח נמצאת עמוק במזרח התיכון. היא מעמידה בעצם את מראת המציאות מול פניהם כשהיא דוחקת בהם ש"הגיע הזמן שכבר תוציאו את הלשון הארוכה שלכם מתרבות המערב". שיר נוסף עכשווי על עיירות הפיתוח נכתב על ידי קובי אוז, אשר גדל בעיירת הפיתוח שדרות. בשיריו הוא מביע את רגשות התושבים הראשונים בעיירות הפיתוח, החשים קורבנות של אפליה מתמשכת, אשר כתוצאה ממנה הם מורחקים ממוקדי הכוח בחברה הישראלית, מעצם תיוגם כ"מזרחיים". שיר זה אשר נקרא "מעלה אבק"³⁸, נכתב בשנת 1995, ומתאר את תהליך בנייתן של עיירות הפיתוח, מנקודת המבט הביקורתית של השנים האחרונות. השיר מבטא את ההרגשה של תושבי עיירות הפיתוח החשים שהם נזנחו על ידי הרשויות. שם השיר עצמו "מעלה-אבק" הוא ביטוי מטאפורי למשהו שנשכח ולכן צובר אבק. באותו זמן, שם זה הוא שמה של עיירת הפיתוח המדומיינת בשיר, כשהשם מזכיר שמות אחרים של יישובים בישראל, עם הצירוף "מעלה", כמו "מעלה אדומים", למשל. יש בשיר גם ביקורת כלפי הפוליטיקאים, שמשתמשים בסיסמאות ובהבטחות לגבי פיתוח הנגב, רק לצורך האינטרסים הפוליטיים שלהם ומוליכים שולל את תושבי עיירות הפיתוח הנאחזים בתקוות שוא. בסופו של דבר מה שנשאר לתושבי הפיתוח זה להיאסף "בצד הדרך/זוכרים חלום של נשכחים", אחווה של נידחים", של מי שהושלכו בחצר האחורית של המדינה וכל מה שנשאר להם זה לחלום "על יום בו יעברו את הכביש משום מקום" ויברחו מהעיירה הזנוחה.

המוזיקה של השיר מביעה אף היא את היחסים בין ה"מזרח" ל"מערב" כשבבית הראשון של השיר, הסגנון המוזיקלי הוא רוקיסטי, אך לאחר מכן המוזיקה משתנה ללחן של מוזיקה מזרחית ים-תיכונית. שינוי זה במוזיקה, נראה כמייצג תהליך שעברו ה"מזרחיים", עד לקבלת זהות היברידית, שגם מזוהה עם סממנים מערביים וגם גאה יותר להציג את הסממנים המקוריים המזרחיים שבתרבותם.

10.3.4.2 ייצוג עיירות הפיתוח בקולנוע

הסרטים על עיירות הפיתוח מהשנים האחרונות מציגים את עיירות הפיתוח מזווית שונה מן העבר. חוקרת הקולנוע, מירי טלמון (2009), המתחקה אחר ייצוג עיירות הפיתוח בקולנוע הישראלי בתקופות שונות, קובעת כי נושא מיקומה הסימבולי של עיירת הפיתוח במדבר מופיע בסרטים דוקומנטריים אישיים אשר נעשו לאחרונה על ידי יוצרים שנולדו ובגרו בעיירות פיתוח כמו ירוחם (בסרטו של דוד דרעי, *תגיד אמן*, 2005) ודימונה (בסרטו של מיטל אבקסיס, *קירות לבנים*, 2005); בסדרות הטלוויזיה על המציאות הישראלית, כמו למשל בסדרה *הדימונאים*, משנת 2002 בבימויה של ניצה גונן, וגם בסדרה על עיירת הפיתוח הדרומית ירוחם: *המשאית* בבימויו של ערן ריקליס, משנת 2002; וגם בסרטים העלילתיים *סוף העולם שמאלה* בבימוי אבי נשר משנת 2004, *שחור* בבימויו של שמואל הספרי על פי תסריט של חנה אזולאי הספרי משנת 1994, וביקור *התזמורת* בבימוי ערן

³⁸ לצפייה במילות השיר באתר שירונט (נצפה בתאריך 14/04/2014): <http://shironet.mako.co.il/artist?type=lyrics&lang=1&prfid=429&wrkid=2205>

קולירין משנת 2007. טלמון טוענת שבסדרות ובסרטים אלו שהוזכרו, תמיד מצולם הכביש השחור החוצה את השממה הצהובה, בדרך מהמרכז דרומה, כשנראה שאף פעם לא מגיעים ליעד, ותמיד נמצאים "בדרך".

הסרטים העכשוויים על עיירות הפיתוח, במיוחד כאלה שמעורבים בעשייתם יוצרים שחוו את השוליות הזו, כמו במקרה של הסרט *שחור*, שמעורבת בהפקתו חנה אזולאי-הספרי ונטען שהסרט מספר את סיפור חייה, מראים מציאות של היקרעות בין שני העולמות של מי שמנסה להשתלב בחברה הישראלית. כך, ב*שחור* נקרעת חלי שושני הגיבורה בין עברה בעירת הפיתוח הדרומית והמדברית לבין ההווה שלה כאשת טלוויזיה בצפון התל אביבי הקר והמנוכר. עירת הפיתוח של ילדותה נתונה תמיד בין גבולותיו הפרוצים של המדבר המאיים מזה, לבין הכביש הסואן, המודרני, מזה (טלמון, 2009) אבל היא נותרת על הסף ובמתח בין העולמות, בכמיהה ליישב ביניהם, בין מסורת לקדמה, בין שוליים למרכז, בין משפחה ושורשיות לאינדיווידואליזם.

עיירת הפיתוח בקולנוע הישראלי העכשווי היא כבר ייצוג "גלוקאלי" של העיירה הקטנה בפריפריה, השואבת את דימויה מתרבות קולנועית ותקשורתית גלובלית, המייצרת דימויים של עיר קטנה, וחלומות הפריצה ממנה אל העולם הגדול, אך בכל זאת יש בה משהו מאוד ישראלי עכשווי, כמו שניתן לראות בסרט *ביקור התזמורת*. עוד קובעת טלמון (2009) כי הסרטים העכשוויים על עיירות הפיתוח מבטאים שילוב ייחודי של ריאליזם נטורליסטי מצד אחד, ושל קסם אגדה וכישוף אנטי-ריאליסטי מצד אחר. זהו שילוב המאפיין את זרם הריאליזם המאגי באמנות ובספרות, אשר מבטא סוג של אותנטיות אתנית מקומית חדשה, שלא נודעה כמוה קודם בקולנוע הישראלי. כך, גם בקולנוע, עירת הפיתוח נעשתה מקומית, והיא מיוצרת מתוך תחקיר מדוקדק וזיכרונות ביוגרפיים של אנשים החיים בה באופן ממשי. זהו מקום בו הדור השני מתמודד עם הטראומות של ילדותו הישראלית, של התבגרות בשוליים הגיאוגרפיים, של הגירה, של התנגשות ערכים, של חריגות היחיד מול חברה ישראלית תובענית. כך אנו רואים כיצד גם הקולנוע מייצר זהות מורכבת יותר של עיירות הפיתוח בנגב, המהוות חלק מהפסיפס התרבותי המייצר את הישראליות, ומערער על הדיכוטומיות ההיררכית בין "מזרח" ל"מערב" ו"פריפריה" ל"מרכז".

לסיכום, ניתן לראות כי המדינה ממשיכה לפתח אזורים בנגב, בגיבוי של האתוס-הלאומי של שמירה על אדמות הלאום, הפרחת הנגב ופיזור אוכלוסין. כמו כן, הנגב ממשיך להתפתח בהתאם לצרכים דמוגרפיים וערכים לאומיים. יחד עם זאת, בסמלים הקולקטיביים, הממשיכים לשרת את המוסדות המדיניים, נוצק תוכן חדש, כאמור, בהתאם לאידיאולוגיות עדכניות. כך, למרות המשך מדיניות מפלה כלפי האוכלוסיות החלשות בנגב, עולה מעמד הנגב כאזור בו יכולה להתרחש העצמה מקומית על ידי הקהילות המקומיות, על ידי תושבים חדשים המגיעים לנגב, על ידי יזמים בנגב ועל ידי פעילים חברתיים. מדובר בפעילות "מלמטה", בשיתוף עם הבדואים ותושבי עיירות הפיתוח וקהילות מקומיות אחרות, למנף את האזור. בסופו של דבר נראה כי השיח עצמו והאקטיביזם של אנשים פרטיים וקבוצות חברתיות חוללו כבר שינוי בדימוי של הנגב. בכך ניתן להבחין בהשפעה "מלמטה" על

הדימוי והפיתוח של הנגב.

את ההשלכות של פעילות גומלין זו אפשר לראות הן בשיח והן במדיניות בשטח בעיירות שונות. בפרק 12 יוצגו ממצאי המחקר בעיירה מצפה רמון אשר נבחרה כמקרה מבחן לבחינת תהליכי השינוי והבניית הזהות המרחבית. נראה כי בעיירה קיימת כיום פעילות של סוכנים חברתיים: כיזמים פרטיים ובהתאגדויות כקבוצות חברתיות, תושבי העיירה בעיקר, אשר באמצעות פרקטיקות שונות מנסים להשפיע על שינוי בדימוי העיירה ולהעלות את תחושת הגאווה המקומית בקרב התושבים, בצד הפעילויות של המוסדות המדיניים ולעתים כפעולות של התנגדות לפרקטיקות שמפעילים גופים אחרים. כל אלה משמשים יחדיו בתהליכי הבניית הזהות של המקום. אך לפני הצגת מקרה המבחן, נפנה להצגת התפתחות דימוי המדבר בספרות העברית, כולל הצגת תמונת המצב בנגב דרך בחינת יצירות ספרותיות שונות מהעשורים האחרונים.

פרק 11: ייצוג המדבר בספרות העברית

ראינו עד כה במחקר כיצד הבניית הזהות של מדבר הנגב בחברה הישראלית השתנתה במהלך השנים, מאז תחילת מימוש המפעל הציוני בתחילת המאה ה-20, אז החל להתעצב השיח על "כיבוש השממה", דרך הפיכתו ל"פריפריה" וכלה בשינוי שחל לאחר שנות ה-70, עם הפיכת האיזור ל"נגב בר קיימא". ייצוג המדבר בספרות העברית משקף אף הוא תהליכים חברתיים, שאובחנו במציאות ובשיח הציבורי.

מבין החוקרים שעסקו בנושא, ראוי לציין את דב ניר שניתח במאמרו משנת 1990, את תפיסותיהם של שלושה סופרים מרכזיים: ש"י עגנון (1887 - 1970), יצחק שנהר (1902 - 1957) וס. יזהר (1916 - 2006), בכדי לזהות יסודות מנטאליים, שהשפיעו על החלטות פרגמטיות של האוכלוסייה ומעשיה בעיצוב הנוף המוחשי. ממצאיו מראים כי כל אחד מהסופרים מייצג תפיסת מדבר שונה, בהתאם להלך הרוח בדורו. יחד עם זאת, קיים מכנה משותף לשלושתם והוא חיוב הפיכתו של המדבר לארץ נושבת. לטענתו, ביצירותיו של עגנון, המדבר כמעט לא מוזכר וברוב המקרים לא מדובר באזכור של מקום, אלא במטאפורה, תוך התייחסות שלילית אל המדבר כשממה, שיש לברך על הפיכתה לארץ נושבת. שנהר, לעומת זאת, מציג לדעתו תפיסה רומנטית של המדבר בספרו *כענבים במדבר* (1960), שמקורה בנהייה של סיירים ותיירים לנופים המדבריים. במקרה של ס. יזהר, טוען דב ניר כי בספרו *בפאתי נגב* (1945), הגישה היא ייעודית, והיא מבטאת את הצו המוסרי של התקופה שלא להשאיר אדמה להפקר ולהפוך את המדבר למולדת.

חוקרת התרבות יעל זרובבל (2004) דנה באותה יצירה של ס. יזהר, וביצירות נוספות של סופרים בני דורו, ביניהם יצירתם של יונת סנד (1926) ואלכסנדר סנד (1921 - 2004), *אדמה ללא צל* (1951), שהציגו את ראיית המדבר בתקופת קום המדינה. היא מתארת תפיסה יותר מורכבת בקרב דור סופרים זה המשתייך מבחינה כרונולוגית לדור תש"ח, שביטא ביצירותיו את האידיאולוגיה הציונית-הסוציאליסטית, שהיתה שלטת באותה תקופה. המכנה משותף לכל היצירות הללו, השניות של סמל המדבר, שהיתה קיימת בציונות (ראה בפרקים הראשונים של העבודה). מחד נתפס המדבר באופן שלילי: כשממה שיש לכובשה; ומאידך, הוא נתפס באופן חיובי - מתוך הגישה הרומנטית לטבע הפראי, ולמהותו כמקום מעבר בהתאם למיתוס הרווח בתרבות המערבית.

רנן עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006), המציג אף הוא תפיסה מורכבת של סמל המדבר בספרות היהודית, תוך שימת דגש על היחס היהודי והישראלי לגולה, בהסתמכות על המקורות היהודיים בעיקר. יש לציין כי עומר-שרמן מנתח ספרות עברית מהתקופה המאוחרת יותר, שדב ניר ויעל זרובבל לא התייחסו אליה: יצירותיהם של עמוס עוז (1939), *מנוחה נכונה* (1982); של דוד גרוסמן (1954), *יאני על ההר* (1983); ושל שולמית הראבן (1930 - 2003), *צמאון* (1996).

במחקר הנוכחי ינתחו, בנוסף לאחדות מהיצירות שהוזכרו לעיל, גם יצירות ספרות מהעשורים האחרונים. יחד עם זאת, אין בכוונת מחקר זה להדגיש רק מכנה משותף, אלא להצביע על גישות שונות. כמו כן, המטרה היא להציג מגוון המאפיין את המגמות השונות ולכן לא יוזכרו כל הטקסטים שנבדקו במהלך העבודה. יש לציין שלגבי רבות מהיצירות הנדונות (ח.ג. ביאליק, ס. יזהר,

עמוס עוז ושולמית הראבן) קיימת ספרות מחקר עשירה, שאין באפשרות מחקר זה לסקור את כולה. למעשה, האספקטים הצורניים, האסתטיים והסגנוניים של היצירות וכן התייחסות אליהן כחלק ממכלול ספרותי לא נדונו במחקר זה, שהוקדש בעיקר לתרומתן לשיח הציבורי בנושא המדבר. הגישה במחקר זה מבוססת על תיאוריות הרואות בטקסטים הספרותיים השפעה ברורה של הבניית המציאות החברתית ובו בזמן, מקור השפעה על ההבנייה החברתית והעיצוב המרחבי של המדבר. זאת בהתאם לעקרונות הביקורת החברתית (sociocriticism) שחוקרי הספרות המזוהים עמה, (Amossy, 1992; Duchet, 1979) טוענים כי קיים קשר בין הטקסט הספרותי לזרמים האידיאולוגיים וההיסטוריים שבתוכם הוא פועל, כשתפקיד הביקורת לחשוף את יחסי הגומלין שביניהם (Neef et Ropars, 1992). כאמור, גישה זו תואמת גם את השקפתם של חוקרי ספרות עברית כגרץ, 1988; שקד, 1998; גוברין, 2002; שוורץ, 2007; וחבר, 2007א - השמים דגש על ההקשר החברתי שבו נכתבה היצירה.

בפרק זה אציג ראשית יצירות בהן המדבר מופיע כמיתוס מכונן. נבחרו שלוש יצירות: מתי מדבר (1903) מאת ח.נ. ביאליק (1873 - 1934); במדבר (1923), מאת דוד פרישמן (1859 - 1922); וצמאון (1996), מאת שולמית הראבן. ניתן לראות כי היצירות נכתבו בתקופות שונות ובז'אנרים שונים: הראשונה – ז'אנר אפוס-שירי; השנייה - סיפורים; והשלישית - נובלות. הבחירה במגוון יצירות אלה נובעת משום חשיבותן לתחום הספרות העברית בכלל והיותן ייצוגיות בהקשר למיתוס המדבר. בפרקים שלאחר מכן, אתייחס למימד הלאומי המקשר את המדבר לערכים האידיאולוגיים המרכזיים של "כיבוש השממה", "חלוציות" ו"התיישבות", תחת הכותרת "גוף ראשון רבים". בהמשך, אדון בספרות שבה המדבר הוא סמל לאתר בו האדם האינדיבידואל יכול להתבודד ולהתנתק מהנורמות הנכפות עליו, תחת הכותרת "בודדים בערבה". ולבסוף, בחלק שנקרא "תמונת-מצב", יתוארו יצירות המתמודדות עם המציאות של עיירות הפיתוח, תוך כדי התייחסות ישירה לפעולות הפיתוח שנעשו עם השנים בנגב.

11.1. מיתוס המדבר בספרות העברית

למדבר מקום מיוחד בזיכרון הקולקטיבי של החברה הישראלית. נושא זה נידון במבוא, בפרק בחלק המוקדש לתפיסת המדבר במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית, שבו התייחסתי למיתוסים מכוננים הקשורים בהיווצרותו של הלאום, ובראשם סיפור יציאת מצרים ועלילות עם ישראל בנדודיו במדבר במשך 40 שנה. כבר ציינתי כי בטקסט מכונן זה מוצג המדבר כאתר התרחשות לגיטימי ואף אידיאלי לטרנספורמציה רוחנית של קבוצת אנשים - מקבוצת עבדים, ללא מסגרת חוק ומוסר משלהם, לעם בעל ריבונות עצמאית וחוקים מוגדרים. בהתאם לתפיסה רוחנית זו, המדבר נתפס הן בתרבות היהודית והציונית והן בתרבויות אחרות כמרחב מעבר, קדוש ובראשית, המאפשר התעלות רוחנית ליחידים (ביניהם אנשי רוח ודת שמתבודדים במדבר) או לקבוצות (כמו במקרה של עם ישראל)¹. אניטה שפירא (2007) מציינת כי "במשך קרוב למאה שנה היה התנ"ך הטקסט מעצב

¹ ראו: פרק 3 על תפיסת המדבר וכן: גורביץ' וארן, 1991; זרובבל, 2004.

הזהות הראשון במעלה בחברה היהודית הנוצרת בארץ-ישראל². התרבות העברית החדשה נתגבשה בצלו. השפה העברית המודרנית ספגה ממנו ניבים ומכתמים, דימויים ואסוציאציות [...]. ואולם מאז שנות ה-70 של המאה ה-20 חל פיחות במעמדו הנישא של התנ"ך כטקסט מעצב זהות" (שם: 161). אנו נראה שדווקא לקראת סוף המאה העשרים חזרו סיפורי התנ"ך להוות מקור השראה ליצירות ספרות³, וכך גם בשנות ה-80 וה-90 חזרה שולמית הראבן למיתוס המדבר בטרילוגיה צמאון. לפני שאפנה להצגת מיתוס המדבר ביצירות מהספרות העברית, אגדיר בקצרה מהו מיתוס.

11.1.1. מהו מיתוס?

"מיתוס" ביוונית הוא סיפור, שמשעתקים אותו שוב ושוב מהזיכרון. מירצ'ה אליאדה (Mircea Eliade) מוצא כי ההגדרה המכלילה ההולמת ביותר למיתוס היא שהוא מספר סיפור קדוש, המקושר לאירוע קמאי, שקרה בזמן קדום (פרימורדיאלי), ועל כן נתפס כ"סיפור אמיתי". מדובר תמיד בעלילה, שמעורבים בה כוחות על-טבעיים וגם גיבוריו נתפסים כמשתתפים בתהליך של "בריאה". יחד עם זאת האירוע נתפס כדבר אמיתי לחלוטין, שהתרחש במציאות, מכיוון שהוא מהווה מקור לתופעות האנושיות והתרבותיות, שמתמשכות עד היום (Eliade, 1963: 16-17). הזיכרון המיתי מקנה ערך למה שנחשב לתקף וראוי להערכה בחברה ולהשמעה חוזרת. בתרבות היהודית, מדובר בסיפורים בעלי משמעות, שצברו חשיבות לאורך זמן, התפתחו, השפיעו ונטבעו בזיכרון הקולקטיבי. מדובר בסיפור מעצב, המשפיע לאורך זמן על החברה. המשכיותו בהווה תלויה בחיבור של בני הדור הנוכחי אל סיפורי המשועתקים מהעבר.

ניתן לחלק את המיתוסים לשני סוגים. האחד, שבו כלולים המיתוסים הקוסמוגניים, המספרים את סיפורה של המציאות הטבעית ואת היווצרותה, ואת סיפור מעמד האדם ויחסיו עם העולם ועם האלוהות. בהקשר המקראי ניתן לכלול בהגדרה זו את מיתוסי הבריאה, גן עדן והגירוש ממנו, והמבול. מיתוסים אלה מעניקים למאמין התמצאות בעולם ומקנים ערך לחייו כאדם. בשני, נכללים המיתוסים ההיסטוריים, ובראשם, בהקשר המקראי, סיפורי האבות ויציאת מצרים. סוג זה של מיתוס משתמר כזיכרון היסטורי, הנטבע בחותמו של סיפור, שעצם החזרה עליו נתפסת כבעלת ערך וכמקדשת את ההווה. כך, במקרא שב זכרון יציאת מצרים ומופיע פעם אחר פעם כגורם פולחני וכגורם מעצב מבחינה חברתית, דתית ומוסרית. אם כן, מיתוס אינו דווקא סיפור על עולם האלוהות, אלא סיפור הנתפס כמקודש, המבקש לעצב ולקדש את ההווה (עמיר, 2004).

² הספרות העברית, לאורך כל התפתחותה, עד המחצית הראשונה של המאה העשרים ובשנות המדינה, חוזרת ומבטאת את הקשר העמוק והמורכב עם העבר ועם ספרות-העבר, שאותו חשים הסופר העברי והעם העברי, במיוחד כשהמושא הוא ספרות המקרא. בעוד שהחברה היהודית המסורתית במאות האחרונות במזרח אירופה דחקה את לימוד המקרא למקום שהוא שני בחשיבותו לאחר לימוד התלמוד, הספרות העברית החדשה מאז תקופת ההשכלה טיפחה את הקשר אל המקרא. טיפוח זה התבטא בשימוש גובר והולך בלשון המקראית ובכתיבה על תכנים מקראיים. ההתרפקות על המקרא, ובמיוחד על אישים ונושאים מקראיים מסוימים, הפכה אותו למעין ספר קודש של היצונות החילונית. בעצם הבחירה של החומר המקראי המסוים ובצורת עיצובו אמנם חזרו ונחשפו לא אחת עמדה ביקורתית ואף חתרנית כלפי העמדה המקראית והעדפות הסותרות את ההעדפות שבמקרא, אך גם אלה נבעו מהקשר העמוק אל המקרא. (שקד, 2005: 11 – 12).

³ אציין רק עוד 2 דוגמאות של יצירות מבין הרבות שהופיעו בשנות ה-80 וה-90 והאירו את התנ"ך מזוויות שונות: מ"י נביא (1996), מאת עמוס מוקדי (1931), טרילוגיה על חיי הנביא עמוס; מלחמת בני ארץ בבני שחת (1992) מאת דן צלקה (1936). בנוסף קיימת היום סיפורת נרחבת המבוססת על התנ"ך בקרב סופרים מהמגזר הדתי ואף החרדי.

אך כיוון שמדור לדור הערכים החברתיים משתנים, משתנה עמדתם של מספרי המיתוס, משתנות דרכי הסיפור ועולות פרשנויות שונות למיתוס. בו בזמן, מתעורר קושי במפגש בין האדם הליברלי לבין המיתוס, שפתרונו הוא שלילתו של המיתוס עצמו (דגן, 2003). כיום, "מיתוסים" הינה מילה הנמצאת בשימוש גם כדי לציין אמונות כוזבות בעיני אלה שבאים לנתץ אותם. בכל היצירות שאליהן אתייחס בפרק זה, נעשה שימוש במיתוס המדבר, כמרחב מעבר, שבו מתחולל שינוי בקרב כל אלה השוהים בו. בכולן ניתן ביטוי למימד הסמלי של המדבר כמחולל טרנספורמציה בנפשו של היחיד או בחברה כקולקטיב. ציינתי כבר את היצירה הספרותית המאוחרת, של שולמית הראבן, צמאון, שאליה אתייחס בסוף פרק זה. אך ראשית ברצוני להתייחס לשתי יצירות ספרותיות מתחילת המאה העשרים, שנכתבו בעת התגבשותה של המהפיכה הלאומית הציונית, עת תחיית הלשון והספרות העברית נועדו לסייע לתחיית הרוח הלאומית (בר-יוסף, 2005; Saquer- Sabin, 2002), בתקופה היסטורית ותרבותית המכונה תקופת "התחייה". יש לציין כי בתקופה זו רוב מנהיגי הציונות היו בעצמם סופרים, משוררים ומבקרי ספרות, בהתאם למסורת הרוסית שירשה התנועה הציונית:

מדובר במסורת תרבותית שבה הזהות הלאומית נתפסה כהתנסות רוחנית מקודשת, שהספרות היא כלי מבעה ראשי. לסופר, למשורר, ולהוגה הדעות מיוחסת סמכות על-פוליטית של "נביא"⁴, ואידיאולוגיה פוליטית אמורה לקבל ניסוח לאו דווקא רציונלי-מעשי אלא להיות חזון נבואי, שלפחות חלק מניסוחיו הם ספרותיים-שיריים. [...] מכאן התפקיד המיוחד שמילאה הספרות וההגות העברית בעיצוב הנחות-היסוד של הציונות המדינית בשלבי התחלתה (בר-יוסף, 2005: 100).

לצורך הבנת המשמעות של מיתוס המדבר בשתי יצירות אלו, יש להתייחס למאפייני תקופה היסטורית זו ולתווים כלליים המשותפים לכלל יוצריה.

11.1.2. תקופת "התחייה"

המונח "תחייה" היה מושג מפתח בתרבות האירופית הרומנטית במחצית הראשונה של המאה ה-19, ללא קשר ל"רנסנס" האמנותי, שמקורו באיטליה, במאה ה-14. בעקבות הרומנטיקה הוא נתפס כתחייה הן של הפרט והן של הלאום. אך הוא לא הצטייר כהליך של התעוררות משינה או של התעוררות כוחות הטבע, גם לא כהליך של היטהרות וצמיחה מחדש בעקבות התחברות למקורות חיוניים ראשונים שנסתיימו. בסוף המאה ה-19 הפכה התחייה לגאולה, כאירוע בעל מימדים

⁴ על רקע תפיסות גאולה נוצריות, נתפס הסופר לא רק כנביא אלא אף כגואל או משיח, שיצירתו אמורה להפעיל תהליכים של תחייה רוחנית בקורא ובעם כולו, והוא מקריב את חייו למען הייעוד הקדוש של גאולת העם. מדובר בתפיסה שלא הפרידה בין סופר, מנהיג פוליטי ונביא-מושיע גואל-קורבן. על כן הוכתר ביאליק על ידי קלזנר כ"משורר הלאומי". קלזנר ראה בשירת ביאליק המשך של הנבואה המקראית, הכוונה למושג הנבואה במובן הרוסי: מי שנותן ביטוי ספרותי לתוכן הרוחני של תנועה עממית-פוליטית. האמונה בגאולה משיחית והלכי-רוח מיסטיים איפיינו את התנועה הספרותית והניאו-דתית הסימבוליסטית הרוסית, וחדרו לציונות דרך סופרים והוגים שביקשו להתחבר אל האקלים הספרותי-אינטלקטואלי הזה באופן יהודי. מדובר באמונה בקדושתו ונצחיותו של רוח העם היהודי (בר-יוסף, 2005: 122 – 123).

מיתולוגיים או מיסטיים. מדובר באירוע מכאיב ומחתרתי של בריאה-מחדש של האדם, עם מכאניזמים גופניים ונפשיים חדשים. כך גם סופרי התחייה היהודיים עסקו בתחייה הלאומית כגאולה אפוקליפטית הכרוכה בסבל, כאירוע מיסטי על-טבעי, שבו משתתפים כוחות מיתיים אכזריים שלפרט אין שליטה עליהם (בר-יוסף, 2005). סופרי תקופת "התחייה" היהודיים, וביניהם ביאליק ופרישמן הנידונים בחלק זה של העבודה, עסקו בנושא השינויים המהותיים שהביאה עמה תחיית הלאומיות היהודית והמעבר מיהדות גטואית הנסמכת רק על הרבנות המסורתית, ליהדות מודרנית-לאומית-נאורה, שיוצאת אל העיר הגדולה ומחפשת שורשים יהודיים-לאומיים חלופיים לשורשים שנתלשו. בהתאם לכך, מתחקים סופרים אלו אחר שלבי חניכתם של צעירים בתקופתם, החווים בכרך הגדול, שאליו עברו כדי לרכוש השכלה חילונית, בדידות, ניכור ותלישות.

ספרות התחייה הלאומית עומדת בסימן הקונפליקט שבין אמונה באפשרות של תחיית העם היהודי לבין הפסימיזם והסובייקטיביזם של הדקדאנס, תוך שאיפה לחקות את המודרניזם בספרות האירופית ובכך להתנתק מהשורשים הלאומיים והעממיים של התרבות היהודית. מדובר בהתנוודות בין השאיפה ליצור ספרות תחייה לאומית "בריאה" ומוסרית, היונקת משורשיו של העם העברי, שתתרום לתהליך התחייה הלאומית ולהבראה מוסרית, לבין הספיגה של אווירת ה- fin de siècle הדקאדנטית (פרוש, 1991). על כך אומרת חמוטל בר-יוסף (2005):

מטרתה העיקרית של תנועת התחייה הלאומית הייתה החייאת התכונות המוסריות שאפיינו את העם היהודי בנעוריו, כשהיה חי ובריא, ורק תנאי החיים בגלות גרמו להתנוונות החולנית, ולכן הבודלריזם הדקאדנטי החולני שהציף את הספרות האירופית בזמנם נראה להם כאיום על מטרותיה הרצויות של הספרות העברית. [...] עם זאת, הספרות העברית בתחילת המאה הפנימה את הרעיון שהעם היהודי והאדם היהודי שרויים במצב של התנוונות פיזית נפשית ומוסרית. תפיסה זו הצדיקה ואף חייבה לתאר את המצב החברתי והנפשי היהודי הנוכחי כמצב של דקאדנס, וזה בדיוק מה שקורה בשירת ביאליק העוסקת במצב היהודי החברתי-תרבותי (שם: 186 – 187).

במובן מסוים, לפחות לגבי סופר כברנר, ניתן לציין שהיתה לסופרי התחייה שאיפה להשתחרר מהדקדאנס, שהינו תוצאה של תנאי החיים בגלות, על ידי חיי עבודה בארץ-ישראל, שיהפכו את הספרות העברית לספרות בריאה, המבטאת את הוויית התחייה, אך שאיפה זו התבדתה אצל ברנר, כאשר גילה שגם בארץ-ישראל פושעת אווירת הדקדאנס (פרוש, 1991). אנו נראה כיצד מתחים וניגודים אלו התבטאו בשימוש במיתוס המדבר ביצירותיהם של ביאליק ופרישמן.

11.1.3. מתי מדבר, מאת ח. נ. ביאליק, 1903

הפואמה של חיים נחמן ביאליק (1873 – 1934) "מתי מדבר", התפרסמה בשנת 1902 ועוסקת במיתוס המדבר. גם שירו הקודם של ביאליק "מתי מדבר האחרונים" עוסק במיתוס המדבר, כשהוא מתאר בהשראת הפרק הראשון של ספר *יהושע*, את כניסתם של בני-ישראל לארץ כנען, לאחר מותו של משה. ניתן לזהות בשיר זה שחציית המדבר מושווית לחציית אלפיים שנות גלות, המאופיינים במוות. אך חוקרי ספרות (לחובר, 1988 [1944]) מוצאים הבדלים בין שיר זה לפואמה

"מתי מדבר", כאשר השיר הראשון מתרכז בדור ששרד את השהות במדבר, כמסמל את הדור היוצא מן הגטו היהודי בגולה, שיש בידו למצוא את החופש שלו בארץ ישראל ("וְהַשְׁמַשׁ תִּשְׁמַח אֶל־יְגִיל לְשֵׁלֶחַ/ בְּרֵאשׁוֹנָה אֹרֶעַל-פְּנֵי דוֹר כְּבִיר כֹּחַ. [...] קוּמוּ אַפּוֹא, נְדִים! עֲזְבוּ אֶת-הַשְּׂמֵמָה!") [ביאליק, 1973 [1897]: עמ' נט – 0).

לעומת זאת הפואמה "מתי מדבר" מתרכזת במתים, דור המדבר, שנשארו מאחור. היצירה עוסקת בכוחותיהם העל-טבעיים של המתים שנשארו במדבר. היא מבוססת על אגדה של חז"ל, שלפיה גופותיהם של בני ישראל, דור המדבר, שמתו במדבר בדרך ממצרים לארץ כנען, כעונש על חטא פקפוקם⁵ בכוחות האלוהיים, לא התפוררו, אלא שרדו מול כוחם של איתני הטבע והפכו לחלק מנוף המדבר. בנוסף, הם מתוארים באגדה כענקים השרועים באדמה הצחיחה, שכוחם כה גדול, עד שאיש אינו יכול לפגוע בהם גם במותם, והם הינם מוטלים בחול וממתינים לשעתם⁶.

זוהי רק פרשנות אחת מפרשנויות רבות של הוגים יהודים על אופיו של דור המדבר. פרשנות אחרת, שמציגה אילנה פרדס (2001), היא של אברהם אבן-עזרא, שמאשים את דור המדבר במנטליות של עבדים, שהפנימו את היחס הפרעוני אליהם, ולא יכלו שלא לראות בעצמם בריות נחותות, באופן שלא איפשר להם ליהנות מהחירות או להתנגד לאויביהם. אך לאחר הצגת פרשנות זו קובעת פרדס כי פרשנויות מסוג זה לא מביאות בחשבון את העוצמה הנטועה בהתמרדות נגד אלוהים. לעומת זאת, הפרשנות של חז"ל, שמאמץ ביאליק, מחזקת את תפיסתם של דור המדבר כאמיצים, אשר ניהלו מאבקים ולא בחלו אף בהתמרדות כנגד האל, מה שגבה מהם בסופו של דבר מחיר כבד וגרם למוות טרגי. הבחירה של ביאליק להאדיר את דור המדבר כענקים מיתיים, נובעת מהיחס שהיה קיים בציונות אל דור המדבר, כדור של אבות קדמוניים לאומיים⁷, מושא להערצה ולחקיוי. היצירה שהתפרסמה ב"השילוח" בשנת 1903 הדהימה את קוראיה בלשונה הנשגבת ובכוחה הציורי והרטורי.

העובדה שביאליק הסתמך בכתיבת הפואמה על אגדה פנטסטית זו, מקנה ליצירה מימד אפי-מיתולוגי א-היסטורי. על עובדה זו מסכימים חוקרי הספרות הרבים שהתייחסו ליצירה. היצירה נשענת על מקורות תנ"כיים ותלמודיים, שעוצבו מחדש והוצאו מהקשרם, כדי לחזק את תחושת הא-היסטוריות של האפוס. ניתן למקם את הפואמה כמטא-היסטורית, כיוון שאין בה שום רמז למקום ולזמן ספציפיים.

ביאליק, בעקבות האגדה, מתאר את המתים כענקים: "על-יד אהליהם הקודרים מוטלים

⁵ מקורות האגדה: בספר "במדבר" נקבעה פרשת המרגלים וסיומה הטראגי של ההתלוננות המתמשכת של דור המדבר על משה ועל אלוהים, שהביאה לעונש: "במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מן עשרים שנה ומעלה אשר הלינותם עלי" (במדבר יד, כט – לה).

⁶ רבה ב' בר-חנה מספר סיפור ששמע מערבי נודד: "בוא אראה לך את מתי מדבר. הלכתי, ראיתי אותם ונדמו כמבוססים, שוכבים פרקדן על גבם והיתה זקופה ברכו של אחד מהם ונכנס ערבי תחת ברכו כאשר הוא רוכב על גמלו ורומחו זקוף בידו ולא נגע בה. חתכתי קרן פינה אחת של תכלת קצה טלית ובו ציצית של אחד מהם. ולא היינו יכולים ללכת. אמר לי הערבי: שמא לקחת דבר מהם, החזר אותו שאנו יודעים היטב במסורת שמי שלוקח דבר מהם אינו יכול ללכת. הלכתי החזרתי אותו, את קצה הטלית ואחר-כך יכולים היינו ללכת." (בבא בתרא עג, ע"ב - עד, ע"א) (מצוטט אצל פרדס, 2001: 99).

⁷ למרות שאילנה פרדס (2001) מזהה אצל דור המדבר נטיות אנטי-לאומיות, מעצם פקפוקם בנכונות קיומה של "ארץ מובטחת" ודרישתם מהאל לשוב אל "סיר הבשר" במצרים, שעל כך נענשו במיתה במדבר, ללא יכולת להיכנס לארץ המיועדת.

בחמה ענקים, בין חולות המדבר הצהובים כאריות לבטח ירבצו" (ביאליק, 1973 [1903]: שמ) ומצייר נוף מיסטי, יפה ומחריד כאחד, ובו שישים אלף הלוחמים הענקים, שכמו נרדמו לנצח ונשקם עליהם: "זָרְחָה וּבָאָה הַשְּׁמֶשׁ, וַיּוֹבְלוּ עַל-יּוֹבְלוֹת יַנֶּק'פוּ, וַשְּׁקֵט הַמִּדְבָּר וְסָעַר, וְשָׁבָה הַדְּמָמָה כְּשֶׁהִיְתָה; [...] וַיַּעֲזֹר הַמִּדְבָּר נְשָׁמְתוֹ וַיִּישָׁן מֵעַזְנָיו לְנִצְחַח" (שם: שמא). המשורר מדגיש את הנצחיות, את המחזוריות של השמש ואת הנוף החדגוני, המחזירים אותנו אל המימד המיתי שמחוץ לתחום ההיסטוריה. על האווירה המיתית הזאת מוסיפה הופעתם של שלושה יצורים סמליים, המסמלים כוח מלכותי, הקרבים אל המתים אבל אין בכוחם להרע להם: הנשר, הנחש והאריה. זאת מכיוון שהם מזהים את העוצמה העל-טבעית שמשוקעת בהם, גם בעודם שרועים קפואים בין החולות. הם כמו באים להביע את הוקרתם לחיל הגיבורים הזה. בשיאה של היצירה חורגים המתים מקיפאונם, מתנערים לחיים ונושאים נאום גיבורים חדור יצר נקמה, עד שדממת המדבר סוגרת עליהם שוב.

פרשני ספרות עברית רבים חקרו את תעלומותיה של יצירה חידתית זו⁸. לכולם ברור שזירת ההתרחשות המדברית ומשתתפיה, מתלכדים למערכת סמלית סבוכה, אך האופי העמום והמורכב של הסמל הוליך את המפענחים בכיוונים שונים, כפי שמדגיש זאת הולצמן (2009). מיד לאחר כתיבתה, הובנה הפואמה בעיקר כאלגוריה לאומית, ופורשה כייצוג סמלי של תולדות עם ישראל במדבר הגלות. הגורמים המפריעים את מנוחתם של מתי המדבר הוסברו כהתנכלויות מצד אויבי ישראל ההיסטוריים או כתנועות גאולה ומהפכה שזעזעו את הקיום היהודי אך לא ערערו את נצחיותו. התנערותם של המתים ונאום המרד שלהם: "אֲנַחְנוּ גְבוּרִים! דוֹר אַחֲרוֹן לְשִׁעְבוֹד וְרֵאשׁוֹן לְגֵאֻלָּה אֲנַחְנוּ!" (ביאליק, 1973 [1903]: שמו), הובנו בזיקה להתעוררות הציונית של סוף המאה התשע עשרה. אך פירוש זה לא הסביר מדוע למרות המרד מתי המדבר מובסים שוב וצונחים אל קיפאון-המוות.

לכן, הוצעו גישות שונות להבנת סמליה הפתוחים של היצירה. היא הוארה מזוויות שונות - מיתולוגיות, קוסמולוגיות, מבניות, בלשניות ופסיכו-אנליטיות, ועוד פירושים אוניברסליים⁹. ניתן לזהות גם בתיאורי החורבן וההרס בעלי הממדים המיתולוגיים המופיעים בפואמה תחושות אפוקליפטיות המבטאות חרדה, זעם ובמיוחד התפרצות רגשית נקם¹⁰. אך למרות שמבקרי ספרות אלה (ביניהם קורצווייל, 1988 [1960]; שקד, 1988 [1960]; צמח, 1988 [1969]; לוז, 1988 [1984]; וברזל, 1988 [1986]) נטו להדגיש הלכי רוח אישיים של המשורר המבוטאים בה, או דווקא ביטוי לתהליכים קוסמיים, נראה שאי אפשר לנתק יצירה זו מההקשר של אידיאות לאומיות (לחובר, 1988 [1944];

⁸ ראו את קובץ המסות על הפואמה שערך צבי לוז (1988) בו כונסו מחקרים שונים (משנת 1944 עד שנת 1986), וכמובן שעל כך ניתן עוד להוסיף פרשנים רבים אחרים.

⁹ השינוי שעבר על מחשבת הספרות משתקף בביקורת ובפרשנות על שירת ביאליק. כיום לא רואים בביאליק נביא. ביאליק היום נתפס בעיני פרשנים מסוימים כאמן הרטוריקה המניפולטיבית, או משורר התת-מודע, החושף תסביכים אדיפליים וסקסואליים, ושירתו היא תהליך של תרפיה עצמית. הדוגמא של ביאליק היא הוכחה שלא כל מה שהביקורת לא רואה אינו קיים ואי אפשר להפוך את ההיבט המוסרי של היצירה הספרותית לשטח מת (בר-יוסף, 2005).

¹⁰ על המוטיבים האפוקליפטיים הקושרים בין חורבן לגאולה המופיעים בפואמה זו ובשירים אחרים שכתב ביאליק בעשור הראשון של המאה העשרים, בהשפעת הסימבוליזם הרוסי, ראו: בר-יוסף, 2005: 137 - 160. התווה ובוהו המתחולל ב"מתי מדבר" נועד "להינקם באחת נקם שממותו מיוצרו". אך ב"מתי מדבר" מובעת הערצתו לעוצמה המכובדת שבחוסר התנועה, יחד עם חוסר-אמון בפעולות הנובעות מדחפי מרד ומהפכה.

קלזנר, 1988 [1950]; שטראוס, 1959; קרמר, 1988 [1964]; שביד, 1988 [1968]; שהם, 1988; בר-יוסף, 2005; שפירא, 2007), בהתאם לרוח המהפכה הלאומית הציונית שהתרחשה בעת כתיבת פואמה זו¹¹. כך קורה, שלאחר מאה שנות דיונים על היצירה, חוקרים חוזרים לבחון את היצירה בהקשר הלאומי והאוטוביוגרפי, ומתעמקים מחדש בנסיבות הפוליטיות, ההיסטוריות, התרבותיות והאישיות שמתוכן התהוותה.

עניינה של הפואמה, בשינוי דרמטי שמתחולל לפתע, כשדומיית הנצח מתנפצת לשעה קלה. המתים מתעוררים משנת הנצח שלהם ומתמרדים בסופת מדבר נגד יד-האלוהים שכלאה אותם בשממה הנצחית הזו, שבין החיים לבין המוות:

יְדֵנוּ לְבִדָּה, יְדֵנוּ הַחֲזָקָה
אֶת-כֹּבֶד הַעַל מֵעַל גְּאוֹן צְוֹאֲרֵנוּ פְּרָקָה.
[...]
עַל-רֵאשֵׁי הַצּוּרִים בֵּין מְפֹלְשֵׁי עֵבִים
שְׁתִּינוּ מִמְקוֹרוֹ הַדְּרוֹר עִם כָּל-נִשְׁכָּרֵי שְׁמַיִם-
וּמִי אֲדוֹן לְנוֹ?
גַּם-עֵתָהּ- אִם-סָגַר עֲלֵינוּ מִדְּבָרוֹ אֵל נֶקֶם,
כְּמַעַט נִגַּע בְּנוֹ שִׁיר עֲזִיז וְמָרִי- וְנֶקֶם!
[...]
עַל-אֵף הַשְּׁמַיִם וְחֻמָּתָם-
הִנְנוּ וְעֲלֵינוּ-
בְּסֻעָהּ!" (ביאליק, 1973 [1903]: שמו).

נראה כי ביאליק מתאר את כוחו הייחודי של דור שהוא "אחרון לשעבוד וראשון לגאולה", דור שעובר מטמורפוזת, שבכוחו לחולל שינוי מהותי, בזמן שהמדבר כולו סוער, והוא מתמרד כנגד כל צורה של שעבוד מידי פרעה או מידי אלוהים. תחייה זמנית זו, מסמלת את השלב המהפכני של ההיסטוריה, כנגד תהליכי הטבע. היא מסמלת את המחזור ההיסטורי של גלות ושיבה. לפיו, חיי אנשי דור המדבר לא פסקו מעולם, למרות שהיו חבויים בחולות המדבר. שם, במדבר, החל הסיפור הגדול, ושם מן הראוי שתתגשם תכליתו.

תחייה זו מסמלת גם את השלב המהפכני הנוכחי של ההיסטוריה, כשהתנועה הציונית הלאומית פועלת כנגד תהליכי הטבע וכנגד "הצו האלוהי". מדובר בצו האלוהי, שגזר כביכול על עם-ישראל לצאת לגלות, ונקבע כי רק בכוחו להוציא את היהודים מן הגלות ולהחזירם לארץ הקודש. דרך חידוש מיתוס "דור המדבר", בפרשנות חילונית, יש התמרדות נגד הסדר הדתי, שהיה קיים בגלות, וביטוי לשינוי המהפכני של הציונות, שיצרה יהודים שלא מוכנים עוד להיות פסיביים, ומתמרדים כנגד

¹¹ ספרות הנכתבת בסיטואציה היסטורית של שחרור לאומי, אפשר להגדירה גם כ"ספרות לאומית". פרדריק ג'יימסון בספרו הלא מודע הפוליטי (JAMESON, 1981), קובע שכל הטקסטים ב"עולם השלישי" (יישות לאומית בשלב של התגבשות ומאבק), הם "אלגוריים בהכרח", כשגם הטקסטים הנתפסים כאישיים ביותר יש בהם השלכה של מימד פוליטי בצורה של אלגוריה לאומית. "סיפורו של הגורל האישי הוא תמיד אלגוריה למצב של התרבות והחברה בעולם השלישי" (גנוסר, 1997: 575).

הערכים והנורמות שהיו מוכרים להם בחייהם בגולה. הציונות החילונית, בשלילת הגלות שלה, שללה את הציפיה לחסדי שמים, שהיא כשלעצמה מיצוי תכונתה הפסיבית, השלילית של הגלות. לכן נשמעת בספרות הציונית פעמים רבות נימה תקיפה ונסערת של המרי כלפי שמים, וכך גם בפואמה של ביאליק, שלדעת שביד (1984) הינה ביטוי למוטיב זה. הוא מחזק את טענתו בהקשר לפואמה במילים הבאות:

המרד נגד הגלות מתפרש איפוא לא כמאמץ להחזיר לעם את מנהיגותו הישירה של האל, כי אם כמאמץ לפעול "על אף השמים וחמתם", דהיינו, להתקומם נגד הציפיה הפסיבית לחסדי שמים, למרוד נגד הגורל שדת ישראל כמו השלימה עמו בחינת גזירה משמים שאין לה תקנה (שם: 121).

המרד אינו רק נגד יד-האלוהים, אלא כנגד עוצמות הטבע האדירות של המדבר, האבות הקדמונים, המייצגים את הדור העכשווי בגלות באירופה, מעוניינים להיחלץ מכבליו ומהשעבוד לנצחיות הסטטית שנכפתה עליהם במדבר הגלות, גם אם במחיר מוות: "לְחַרְבוֹת! לְרַמְחִים! יִתְפָּרְקוּ הַהָרִים, יִשְׁתַּבְּרוּ הַגְּבָעוֹת, או יִפְלוּ פְּגָרֵינוּ" (ביאליק, 1973 [1903]: שמז).

ביאליק משתמש בתפאורת המדבר ובסמליותו, תוך התייחסות אל אופיו המיתי, רב העוצמה, המחיה ומחריב כאחד, של המדבר, כדי להצביע על המהפכניות הדרמטית של התקופה, שממנה צומח יהודי חדש, המשתחרר מהגלות על חורבותיו של יהודי גלותי. בפואמה, ביאליק הזמין את הקורא שלו להיות מודע לכאב הכרוך בנטישת העבר. הולצמן (2009), המתייחס למחקרים הקודמים, טוען כי מבין כל הרבדים של היצירה, נראה כי היא עוסקת בעיקר במושג העבריות החדשה, היורשת את מקומה של היהדות הישנה הנדמית כגוועת. הולצמן עומד על כך, שבדרך כלל הוצבו בדיון זה שני דימויים מנוגדים זה מול זה:

היהדות הגלותית הוצגה בדמות זקן נוטה למות, עמוס משא ספרים, או בגווייה כבירה המוטלת למעצבה. מן הצד האחר תוארו דמויות של צעירים רעננים רבי אונים, מלאי עיזוז וגבורה, המגלמים את בשורת התחייה הלאומית (הולצמן, שם: 116).

אך מתי המדבר של ביאליק ממוקמים מעבר להנגדה זו משום שהם מכילים את שני הקטבים יחד. הם "ספק חיים ספק מתים, ספק ישישים קדמונים ספק צעירים נצחיים כבירי כוח, ספק מורדים ספק נכנעים לגורלם, ספק כפופים למעגל הקיום היהודי העל-זמני ספק פורצים מתוכו אל ההיסטוריה" (שם). מתי המדבר הם חופשיים ומשועבדים, ממושעעים ומתמרדים, אך מעל הכל - הם בלתי מנוצחים, ועל כן נצחיים¹². כך, הכוח של מתי המדבר הוא דווקא ביכולתם להכיל את הניגודים, בהיותם מתים-חיים, האוצרים את עוצמתם הפנימית והרוחנית.

תיאורי המדבר בפואמה גם הם מבטאים את היכולת להכיל את הניגודים שנמנו עד כה. כך, מודגש אופיו הפראי והמקודש של המדבר, שיכול להידמות כשליו ודומם, ובאותו זמן קיימת בו סכנת

¹² תפיסת השינוי ההיסטורי כמהפכה, מופיעה בפואמה זו, לדעת בר-יוסף (2005) יחד עם סימן שאלה גדול לגבי יכולתן של מהפכות לחולל שינוי במציאות ולגבי עצם הצורך בשינוי מצבו ה"קפוא" אך אפוף הגדולה של העם היהודי. תפיסה זו עומדת בניגוד לאופי הפוזיטיביסטי והאוטופי של הציונות המדינית נוסח הרצל, "ואולי יש בכך כדי להסביר את חוסר ההתלהבות מהציונות המדינית ההרצליאנית מצדם של סופרים כמו פייארברג, ביאליק, ברנר וגנסין שחיו בתוך תוכה של האווירה הרוסית האנטי-פוזיטיביסטית". (שם: 105).

הסערה האדירה, כשהוא מכיל יופי ואימה כאחד. מצד אחד מודגשת הנצחיות המחזורית החדגונית של המדבר, שהאדם הוא חלק ממנה, כחלק מכוחותיו של הטבע, כפי שניתן לראות בסצינה הסוריאליסטית המתארת את שישים אלף הלוחמים הענקים, המתים-חיים, שנרדמו לנצח במדבר. אך דווקא הנצחיות הסטטית של המדבר מעצימה את השינוי שמתחולל בו. עוצמות הטבע האדירות של המדבר מתוארות בכוחן המחיייה והמעצים, שמחולל באדם את השינוי שגורם לו להתעורר לפעולה. יחד עם זאת, המדבר גם סוגר ומקפיא, מעצם תחושת הנצחיות הסטטית והמוות האורב בכל פינה. בנוסף, המדבר מסמל את המחזוריות של הגלות והשיבה, כשבניגוד לתפיסה היהודית המסורתית, המציגה את ההיסטוריה כמתקדמת בקו ליניארי, לקראת תכליתה הגאולתית, הציעה הציונות התפתחות מחזורית, שבה הדרמה של תקומה, חורבן וגאולה שבה ומתרחשת. נראה כי ביאליק מאמץ את הדיאלקטיקה התנ"כית, על פיה, המדבר הוא סמל למקום של מוות ושל תחייה כאחד (פיש, 1996). עקב מצב זה, נראה שהלוחמים, מיד לאחר מרדנותם, מוצאים שוב, כמו מחזוריות הטבע, מנוחת נצח בין חולות המדבר¹³, כשאפשר להניח שיום יבוא ושוב יתעוררו לתחיה וחוזר חלילה:

וְפִי הַכְּבֶתְחֵלָה נְטוּשִׁים בְּחֹל שְׁשִׁים רְבּוּא פְּגָרִים
וְעַל-פְּנֵיהֶם כְּעֵין אֹרֶ: הַשְּׁלִים אוֹתָם הַמָּוֶת גַּם עִם-אֶל הֵיָהֶם.
וְאִישׁ אֵין בְּאַרְץ שְׂיַדַע מְקוֹמָם וּבְנֶפֶלָם וּבְקוֹמָם-
צָבְרָה הַסְּעֵרָה הַרְרִים סְבִיבָם וַתִּסְגֹּר עֲלֵיהֶם. (ביאליק, 1973 [1903]: שמז)

יצירה ספרותית ידועה נוספת מאותה תקופה, שבה יש התייחסות למיתוס המדבר ולדיאלקטיקה התנ"כית, על פיה המדבר הוא בזמנית סמל למוות ותחייה, היא אוסף סיפוריו של דוד פרישמן במדבר. אנו נראה שלמרות קווי הדמיון בהתייחסות למיתוס, בעוד ביאליק הציג את בני ישראל, מתי המדבר, כקבוצה, פרישמן הרומנטיקן מתמקד בסיפורם של פרטים בתוך הקולקטיב של בני ישראל.

11.1.4. במדבר, מאת דוד פרישמן, 1923

דוד פרישמן (1859-1922), נמנה עם מחוללי תהליך ההחייה וההתחדשות של הספרות העברית החדשה. נודעה לו חשיבות כמבקר, כמתרגם, כפובליציסט, כסופר וכמשורר. סיפוריו, שקובצו בספר במדבר (1990 [1923]), התפרסמו בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים¹⁴. הם כתובים בסגנון "הסיפור המקראי" ונמנים עם הז'אנר של הסיפור המקראי החדש, שהשתמשו בו יוצרי דור התחייה. הוא מיוסד על התקשרות לעולם המקרא, תוך החייאת הלשון, הנושאים, התבניות

¹³ אניטה שפירא (2007) מציגה פירוש ריאליסטי על פיו מתי המדבר מייצגים את החלוצים הציונים הבאים מהגולה למצוא את מקומם בחברה היישובית המתגבשת, אך מתגלים בחולשות אופיים להתמודד עם המציאות החדשה וקשיי המחיייה שציפו להם בארץ. הפואמה של ביאליק, על האפופיאה המקראית של "דור המדבר", אשר מרחוק יראה את הארץ ואליה לא יבוא, עשתה שימוש בתבנית זו ונתנה ביטוי פואטי לתחושה שרק הדור שייולד לחיי חירות הוא שיזכה להתנחל בארץ. כך, פרוייקט בניית האומה על ידי התנועה הציונית נאחז במושגים התנ"כיים כדי לשרטט תהליך היסטורי שאינו חידוש, אלא מערכה נוספת בדרמה ההיסטורית בת אלפי השנים, שחוזרת על עצמה.

¹⁴ רוב סיפורי במדבר התפרסמו גם ברבעון ליצירה העברית "התקופה", שיצא לאור בעריכתו של דוד פרישמן.

והסמלים של הסיפור המקראי במציאות חדשה. מגמה זו החלה על בסיס הקשר שנוצר בין יצירתה של שפה עברית חילונית והמגמות המשכיליות המבקשות לשנות את דמותו של היהודי ואת תפקודו של הקולקטיב היהודי, לבין התנ"ך, שסיפוריו מספקים מודל לדמותו של יהודי-עברי חדש. קשר זה בא לידי ביטוי אצל יוצרים שונים, שהשתמשו בסיפורי התנ"ך להעברת המסרים המבוקשים. הז'אנר היה מקובל במאה ה-19 הן בזרם הניאו-מקראי הכלל-אירופאי, עמו נמנים יצירות כמו *מנגינות עבריות* (1815) מאת לורד ביירון (1788 – 1824) ו*נעימות עבריות* (1851) מאת היינריך היינה (1797 – 1856), והן בספרות ההשכלה העברית, במיוחד ביצירה *אהבת ציון* (1853) של אברהם מאפו (1806 – 1867). אך בעוד מאפו השתמש בלשון מקראית נשגבת, פיתח פרישמן סגנון מודרני-הומניסטי, כשהשתמש בלשון מקראית חופשית ומובנת לכל. זהו אחד מהשגיו שהתאפשר בשל התפתחותה של העברית והשימוש ההולך והגובר בה, גם כשפה מדוברת.

זווית-הראייה המודרנית והקוסמופוליטית של פרישמן היתה בניגוד ללאומיות הציבורית, שאיפיינה בדרך כלל את ספרות ההשכלה במחצית השנייה של המאה ה-19. הבחירה של פרישמן במגמה אסתטית של כתיבת "ספרות לשם ספרות", נתפסה כריאקציה לספרות ההשכלה, שהיתה דידיקטית, קונקרטי, ריאליסטית ואקטואלית, בעוד ספרותו של פרישמן, הניאו-רומנטיקן היתה אנטי-דידיקטית והומניסטית-כללית. פרישמן אף הושפע, כמו ניאו-רומנטיקנים אחרים וביניהם מ. י. ברדיצ'בסקי (1865 – 1921) מסיפורי עם פולקלוריסטיים, לעומת ספרות ההשכלה שהתנערה מהם ונטתה לראות בהם סימן לבערות. תפיסתו היתה כי על הסיפור להיות מלהיב ויפה, ולכן בחר להציג את סיפורי *במדבר* כאגדות או מעשיות, שלדעתו בכוחן לחדור אל נפשם של ההמונים ולמשוך אותם לקרוא בעברית ודרך כך להתחבר לתרבות העברית המתחדשת¹⁵. הוא ראה באגדות אלה, כפי שראה בתרגום אגדות אנדרסן והאחים גרים לעברית, אמצעי לרפא את הנפש היהודית, "הנגועה בפקחות-יתר ובפיכחון-יתר" (קרמר, 1984: 71).

בהתאם לכך, בהתייחסות של הביקורת, שמאמרים מרכזיים ממנה נכללים באסופה שערכה מנוחה גלבע¹⁶ (1988), הדעות בנוגע לסיפוריו היו חלוקות. לפי קו ביקורת אחד נראו סיפוריו כנקודת מפנה בספרות העברית, כשרבים ראו חשיבות בז'אנר הפסיכולוגיטי של פרישמן. בקבוצת מבקרים זאת אפשר לכלול את מ. י. ברדיצ'בסקי (1988 [1901]), יעקב רבינוביץ (1988 [1947]) ויעקב פיכמן (1988 [1952]). בקו הביקורתי השני בוטא מעין זלזול כלפי סיפוריו וביטול חשיבותם, לרבות סיפורי *במדבר*, שנטען כי נמצא בהם עודף פאתוס וחוסר מקוריות. בגישה זו החזיקו גרשם באדר הכהן (1988 [1895]), יוסף קלזנר (1988 [1910]) ושולם קרמר (1988 [1953]). יחד עם זאת, סיפורי *במדבר* נחשבים לשיא יצירתו הפרוזאית (גלבע, 1988; כגן, 1990). בשנות 1950 חזרה הביקורת לעסוק בסיפורי פרישמן, מתוך המגמה הקיימת אז של האמנות כמגויסת למען הרעיון הלאומי.

¹⁵ מירון (1988א) מציג את הפרדוקס שבעשייה הספרותית העברית של דור התחייה בתחילת המאה העשרים, כשמצד אחד היתה פעלתנות ספרותית נמרצת, שהתבטאה בנכונות ליצירה ולפרסום, אך מצד שני היתה ספקנות לגבי המשך קיומה של הספרות העברית עקב נתונים שהראו כי קיים מיעוט של קוראי ספרות זו ומספרם נראה כהולך ומצטמצם. נראה היה שהספרות העברית באותה תקופה לא הצליחה למשוך את הדור הצעיר להתעניין ולקרוא ספרות עברית. דבר זה הביא את פעילי הספרות של דור התחייה, וביניהם פרישמן, לתחושות ייאוש ותסכול.

¹⁶ אסופת מחקרים שהתפרסמו בין השנים 1883 – 1986 על כלל יצירתו של פרישמן וכן על פעילותו כמבקר.

כתוצאה מכך, מבקרים כיוסף אורבך (1988 [1952]) ראו בסיפורים אלה מעשיות שלכאורה התחוללו בתקופת יציאת מצרים, אך ציינו שהאינדיבידואליזם והמודרניות שבהן מתאימים גם לרוח התקופה של אמצע המאה ה-20. עם זאת, אורבך מבקר את עמדתו של פרישמן, המבטל את כוחם הגואל של החברה והתרבות.

בספרו *תלושים וחלוצים*, שפורסם בשנת 1983, טוען אורציון ברתנא כי בסיפורת העברית החדשה ניצחו הדרכים הספרותיות בעלות האידיאולוגיה, שעסקו בקולקטיב החברתי ודרכו הלאומית, ולכן, סיפוריו של פרישמן, שהבין את הספרות כפנייה של אינדיבידואליסט (מחבר) אל אינדיבידואליסט (קורא), לצורך תיאור הנושא הכללי - אדם, ובכך הקדים את זמנו, נדחקו למקום צדדי בהיסטוריה של הספרות העברית החדשה (ברתנא, 1983: 142).

אכן, ברתנא עצמו התייחס אל פרישמן כניאו-רומנטיקן אינדיבידואליסט. ברתנא מאפיין את ספרות דור התחייה שפרישמן שייך אליה, כחוקרי ספרות נוספים החל משנות השישים (גרץ, 1980), כספרות של "תלושים" נואשים, לעומת ספרות ההשכלה שהיתה רציונלית-דידקטית-אופטימית, שראתה את ישועת החברה במידת הרציונליזם. בניגוד לכך, הספרות הניאו-רומנטית השתמשה בתיאור מצבים שבהם היחיד והחברה הם חסרי אונים מול כוחות הקיימים בהם – כוחות גורל, כוחות מטפיזיים או דחפים נפשיים שמעבר להכרה. זאת מכיוון שהניאו-רומנטיציזם הבליט את עליונות הדחפים היצריים (במקביל לעליונות הרגש הרומנטית), בהמשך לפילוסופיה של פרידריך ניטשה, מהמחצית השנייה של המאה ה-19 (ברתנא, 1983). על כן, התכונה הניאו-רומנטית הבולטת ביותר ביצירתו של פרישמן היא אינדיבידואליזם קיצוני. גם הבחירה של פרישמן בז'אנר הספרות העממית האגדתית נועדה לתאר את יוצא-הדופן המתנגד לקבוצה. על רקע זה מתבלטת שייכותו של פרישמן לספרות "התלוש הניאו-רומנטי".

במאמר "כרוח המדבר", כגן (1990) מסכימה שפרישמן שייך לזרם הניאו רומנטי, והיא מוסיפה כי האסתטיציזם, הרומאנטיזם והסימבוליזם – הם זרמים שרווחו בספרות הפולנית באותה תקופה והשפיעו על הספרות העברית החדשה בפולין בהנהגת פרישמן וי"ל פרץ. כולם הושפעו מניטשה, שתבע להעדיף את הכוחות החיים שבנפש על פני מוסר דתי וחברתי. בהשפעה זו נשללו מוסכמות מיושנות על ידי הוגים יהודים צעירים, שמרדו נגד קנאות דתית וכל צורה של כפייה ממסדית על רשות הפרט. בעיני אלו שהושפעו מפרישמן, חירות היחיד נתפסה כתנאי להתפתחות החברה והתרבות היהודית. אך כגן טוענת כי הביקורת עד לעת האחרונה, התייחסה רק לפן הרומנטי ביצירת פרישמן ולא עסקה ביסודות הקלאסיים בסיפורי *במדבר*, ובכך היא כוללת גם את הניתוח של ברתנא (1983) ליצירתו של פרישמן. לטענת כגן (1990), פרישמן אינו מבטא רק גישה רומנטית, אלא הוא בנה את המציאות הבדיונית של סיפורי *במדבר* על מיזוג של שני יסודות פואטיים מנוגדים: קלאסיציזם ורומנטיזם. העיצוב האפי-הקלאסיציסטי הוא בעל זיקה מימטית לסיפורי המקרא, העוסקים בנדודי העם, במלחמותיו ובתהליך קבלת חוקי תורת משה. ואילו העיצוב הרומנטי-הלירי נותן ביטוי לחוקי הנפש של הגיבורים. ההכלאה של היסודות מרמזת, לדעת כגן, כי סיפורים אלה נטועים בקרקע הרוחנית של הזמן והמקום שבהם נכתבו. הם מבטאים את התמרדות התרבות היהודית המודרנית,

המבקשת לעצב אדם יהודי חדש, כנגד התרבות הרבנית המסורתית ושלטון ההלכה בחיי העם ובעיקר תובעת את שחרורו של היחיד היהודי מעול של קיום עדתי ממושטר. גם אניטה שפירא (2007) גורסת כי סיפורי במדבר של פרישמן נתנו ביטוי "להתקוממות נגד היהדות הממוסדת, מתוך 'שחזור' כביכול של האנרכיה היצריתית ששררה בקרב שבטי ישראל בטרם קיבלו עליהם את עול חוקי התורה" (שפירא, 2007: 161). כגן ושפירא מייצגות עמדה שונה מזו שהובעה על-ידי ברתנא (1983). לדעתו, המדבר עשוי לשמש רקע למיתוס לאומי, אך הוא נבחר על ידי פרישמן דווקא משום שהוא מאפשר להשתחרר מכל קונקרטיזם ובעיקר מהקונקרטיזם הלאומי, כשהריקנות של המדבר מרחיקה אותו מהריאליזם והופכת אותו לסמל או לאלגוריה. עוד טוען ברתנא, כי פרישמן בחר למקם את העלילות במדבר הריק, כדי להדגיש את הראשוניות הטבעית של האדם המחובר לייצרו, לעומת ההתגבשות המלאכותית של החברה לעם.

העובדה כי סיפורי במדבר נסמכים על המיתוס המקראי של נדודי עם ישראל במדבר, מבליטה את התהליך המטמורפוזי שאמור להתרחש בקרב האינדיבידואלים או בקרב הקבוצה כעם. בהתאם לכך, ייתכן שדרך סיפורים אלה מבטא פרישמן את התהליך המטמורפוזי שעובר על העולם היהודי-המודרני בימיו, של התנתקות מהשורשים היהודיים-רבניים וחיפוש אחר לאומיות-יהודית-מודרנית. אולם בנוסף לכך, ייתכן שהוא מבטא את תחושת התלישות של היחיד המתמרד כנגד המוסכמות החברתיות ומוצא עצמו נודד במדבר, שאמנם מבטא מרחבים וחירות, אך גם נדודים, סערות חול ומלחמות.

בסיפורי במדבר של פרישמן מייצג המדבר ניגודים שנובעים ממיתוס המדבר, כמו בפואמה של ביאליק. המדבר מסמל את מקום המאבק בין טבע ותרבות ובין היחיד לחברה. כמו כן הוא מסמל את הכאוס, את הבלתי צפוי ואת החופש ללא הגבלה. כך, בסיפור "המורדת", המדבר מתואר במלוא עוצמתו, כאנלוגיה לטבע החופשי של האדם, לפני שהחוקים נכפו עליו:

בימים ההם עוד היה המדבר איתן ונורא שבעתיים מעתה, ההרים היו קשים ומוצקים שבעים ושבע מעתה והאדם היה עז וקשה ואוהב מרי ומתקומם ומתפרץ ושונא כל-עול שבע מאות ושבע מעתה. (פרישמן, 1990 [1923]: 54).

באמצעות תיאור ההתמזגות של האדם עם סביבתו המדברית, כמו בתיאור זה ובתיאורים נוספים בסיפורים, מעוצבות הדמויות על בסיס היסודות הרומנטיים, כדמויות מורכבות, מרדניות, מיוסרות וטראגיות. הדמויות המרכזיות בסיפורים מציגות טיפוסים אינדיבידואליסטים, נאיביים, המנותקים מן הסביבה החברתית, ולכן לא יכולים להיכנע לחוקיה, אלא נשמעים לצו מוסרי עליון. הם מותחים את קווי חייהם עד קיצוניות, לפי האידיאלים הגבוהים שאימצו להם. מכאן נובעת הבדידות התמימה שלהם, שהיא טבעית וקיומית כאחד. הם חיים בטבע בראשית ייצר, הן גיאוגרפי והן נפשי. למשל בסיפור "עיר מקלט" מתוארת הדמות הראשית כך:

כאשר באו בני ישראל לעציון גבר, בשנת השלושים ושש למסעיהם במדבר, נראתה בקרב המחנה נערה צעירה, קטנת קומה ודקת בשר...לא ידע איש מי היא ומאין באה. כרוח פרצים סוערה פרצה אל המחנה פתאום בבוקר יום אחד עם השלולים יחד, ויהיו יודעים רק את שמה, כי ייקרא לה נועה. ואם יש כי שאל

איש את פיה לאביה או לאמה, ותהי עונה: אבי המדבר, אמי הערבה - ותשחק בקול גדול [...]. וכאשר תישב ברוח פיה, והיתה כרוח זלעפות אשר חלף פתאום מן הנגב [...]. ואף אמנם היתה הילדה כמו מדבר: פניה כנחושה חרוכת יקוד שמש, גרמיה כסלעים להוטים וחדים, והיא פרא אדם כמו הרוח הפושט מן הצפון. ואולם כחלקת האדמה החרבה אשר בין פארן ובין תופל, כן צמאה הנערה לנטפי טל מעט יומם ולילה - והיא מחכה (שם: 89).

החיבור בין הנערה לטבע המדברי הוא כה חזק, שהיא אף מזהה את עצמה כדמות מיתית ללא הורים בשר ודם, אלא כילדת הטבע המדברי. נראה כי הנוכחות במדבר מסמלת גם את הצמא הקיומי והאינסופי שלה, שהוא הצמא הרוחני של האדם, כמו אדמת המדבר החרבה, המחכה להזין את נפשו.

כגן (1990) מזהה את ייצוגו של המדבר בסיפורים אלו כביטוי של חיוניות והתחלת החיים: "המדבר בסיפורי פרישמן איננו עונש, אלא ערש התרבות; איננו שם נרדף לחטא, אלא לחופש ולכוחות טבעיים, ראשוניים, באדם ובנוף" (כגן, 1990: 198). אך בסיפורים של פרישמן נוכחים גם סכנת המוות והשגעון, שיכולים להיות מנת חלקם של מי שמוותרים על העצמיות שלהם. הביטוי של המדבר כמקום מאיים, שבגבור כוחו, יכול להביא כלייה על הנוכחים בו, מתואר למשל, בסיפור "במרצע":

מסביב היה המדבר הנורא - חול צהוב ועמוק, אשר אם תשקע בו רגל לא תשוב עוד לעלות והחול לוהט וקודח ויוקד ושכן עליו כקיטור תכלת מלמעלה. ואם יש אשר על אחד הסלעים הבודדים יעלה שיח קטן או עשב נאלח או צמח פרא, לא יהיה הצמח ירוק למראה, כי אם צהוב לבן, וצמח רגע קטן וערג ושאף רגע קטן, ואחרי-כן ימולל ויאמל ויגוע (ימולל ויאמל ויגוע - יבול, ייחלש וייכרת [תהילים צ:6]). ואולם לרגעים ייעור רוח זלעפות חזק וגדול, וניהג הרוח הזה עמודי חול חדשים וכיסו העמודים את עין הארץ, ובן-רגע יחלוף והיה הכל כשהיה. והדממה גדולה וכבדה, עד למחנק ועד להתעלף. ורק לרגעים יש אשר תישמע יללת שחל רעב ואחריו ישאג כפיר בודד ואחריו ינהק אוח בקול פחדים ארוך וממושך ופתאום יצרח גם העיט מן ההרים. ובן-רגע תשוב הדממה להיות כבראשונה והיה הכל כשהיה. והמדבר גוע בלהט הצהריים והכול מסביב עייף ויגע וגווע (פרישמן, 1990 [1923]: 19).

תיאור דרמטי זה מבטא את התפיסה הרוחנית של המדבר ביהדות, על הקיום הדואלי בו זמנית, של החיות העוצמתית ונוכחות המוות. כך, הצמח שצומח ומיד קמל. כמו כן, שוב מופיע האיום בדמות חיות טרף, משחרות לצייד. ובנוסף, הדממה המוחלטת, שמופרת רק לעתים, על ידי קולות נוראיים של יללה, שאגה וצרחה, שמעצימים בניגודיותם לשקט את עוצמת הדממה. השימוש במילים "עד למחנק ועד להתעלף", וכן "והכול מסביב עייף ויגע וגווע" מעידים גם הם על מאבק בין החיים למוות וניצחון המוות. בהתאם לכך, הסיפורים של פרישמן מסתיימים לרוב בסוף טראגי. מדובר בדרך כלל באובדן השפיות או אובדן החיים של הגיבור, או בהרחקתו של היחיד ה"חריג" מהחברה. למשל, בסיפור "עיר המקלט" שהוזכר קודם, הנערה הפראית והשוקקת חיים, המזדהה עם הטבע, כולאת את עצמה לבסוף מבחירה בעיר המקלט, בבדידות, כתגובה על התאבדות האהוב שלה, "עד יום

מותה, ותמת שם ושם נקברה" (שם: 99). לדעת ברתנא (1983), הסיום השלילי של הסיפורים מעיד על חוסר מוצא אידיאולוגי ומקרב את סיפוריו של פרישמן אל ספרות הדקדנס. אכן, נראה כי המדבר על עוצמתו הפראית בסיפורי פרישמן, כמרחב מעבר, מסמל את המקום שבו ניתנת אפשרות לעבור ממערכת נורמטיבית אחת לאחרת, תוך כדי התמרדות נגד הנורמות המוכרות ואף נגד הנורמות החדשות – הלא-מוכרות, ובחינת הטבע הראשוני של האדם. אך מוצגת גם הסכנה, שבמידה ולא מתרחש גיבוש של זהות חדשה אלטרנטיבית, לאחר שהזהות הישנה הושלה, הסיום הוא טראגי. מרחב המעבר המדברי אמנם מאפשר את החופש לאדם ולחברה לעבור שינוי, אך שינוי זה לא ייתכן ללא מציאת מסגרת ערכים ברורה שמחליפה את המסגרת הקודמת. מבחינה זאת, הן הסיפורים של פרישמן, והן הפואמה של ביאליק, מציגים את הדואליות שבמדבר כמרחב מעבר, על היסודות המחיים והממיתים שבו. שניהם מעצימים את הסכנה שבחוסר הסתגלות לזהות חדשה, אם זו הסתגלות קבוצתית קולקטיבית, כמו בפואמה של ביאליק, או הסתגלות היחיד לקולקטיב, כמו בסיפוריו של פרישמן. יש לציין ששניהם, למרות התייחסותם למיתוס המדבר מרובד חילוני, דבקים בתווים הכלליים של הסיפור המקראי שעליו מושתת המיתוס.

11.1.5. צמאון: שלישיית המדבר, מאת שולמית הראבן, 1996

הספר של שולמית הראבן (1930 - 2003), *צמאון: שלישיית המדבר*, הינו טרילוגיה שפורסמה בשנת 1996, שבה כונסו שלושת הנובלות: "שונא הניסים" (1983), "נביא" (1988) ו"אחרי הילדות" (1994). הן עוסקות, בדומה לסיפוריו של דוד פרישמן (במדבר), בתקופת התעצבותו של עם ישראל במעבר מחברה שבטית לעם, החל מתקופת יציאת מצרים, בתקופת ההתנחלות בימי יהושע ועד תקופת השופטים. למרות אופיה הבדיוני של היצירה, בניגוד ליצירתו של פרישמן, היא נאמנה להשתלשלות הכרונולוגית של המאורעות כפי שהיא נבנית במיתוס המקראי, שמתאר את התפתחותו הרוחנית של עם ישראל, על התמודדותו עם מושגי יסוד הכרוכים במעבר מדת פנתאיסטית לדת מונותאיסטית (אמונת הייחוד, עבודת האלילים, הנבואה) (אברון, 2003).

כמו בסיפורים של דוד פרישמן, מאמצת הכותבת את סגנון הסיפור המקראי, אך סגנונה מתייחד ביכולתה לייצר פרזת שירית, המשתמשת בלשון שנשמעת בו בזמן שורשית-מקראית וגם עכשווית (אבישי, 1996). רוב האמצעים ליצור סגנון מקראי בספרות גם אצל יוצרים אחרים, בפרזת או שירה, נועדו בדרך כלל לצורך שחזור. הראבן יוצרת סגנון שמאפשר לה לשחזר ולשכתב את הסיפור המקראי בו זמנית, בהתאם להבנתה האישית:

שתי מגמות אלה, הבאות לידי ביטוי בראש ובראשונה בבניית המבדה, מגדירות את הפואטיקה של היצירה כולה. מלאכת השחזור מבוססת בעיקרה על מילוי הפערים שהותיר הסיפור המקראי ואילו פעולת השכתוב עומדת בסימן של שינוי פרספקטיבות ובסטייה מתמדת מהעיקר לטפל, מהמרכז לשוליים. (אברון, 2003: 9).

ניפוצו של המיתוס מתאפשר באמצעות שכתובו ושחזורו האמנותי, בהתאם למסורת

המדרשית ביהדות. נראה כי המחברת משכתבת את העבר, מתוך תקווה ששינוי הגישה יבטל את הקישורים הנעשים בשם המיתוס בין ההווה ובין העבר. זאת באמצעות טכניקה של "שתילת" הנובלה, באמצעים לשוניים, כטקסט היסטורי-בדיוני בתוך המיתוס, כפי שהוא מגולם בתנ"ך, כדי להפר אותו ולהפכו שוב ממיתוס להיסטוריה: מתבנית גדולה, נשגבת וריקה – אל מעשיהם של בני-אדם, שהם המניעים את ההיסטוריה. שיינפלד מזהה בכך השפעה פוסט-מודרניסטית, שהחלה לאפיין את הספרות העברית מראשית שנות השמונים, לאחר שהמודרניסטים נסוגו מהאידיאות בדבר הינתקות מרצף היצירה וההיסטוריה היהודית, שהנחו אותם בשנות החמישים והשישים (שיינפלד, 1994).

בניגוד לפרישמן, התיאור של הראבן אינו נשען על תפיסה רומנטית, המאדירה את המיתוס. היא אמנם מתארת את עלילותיהם של גיבורים אינדיבידואלים קיצוניים במסגרת ההתרחשות ההיסטורית. אך היא מנתקת את הסיפור מהאלמנטים הדתיים-מיסטיים ומעניקה לו נופך היסטורי רצינאלי (Avran, 2006). המחברת אינה חוזרת על אירועים מן התקופה המוקדמת הזו מנקודת מבט של ניצחון, שחרור והרואיות (כפי שמופיעה בטקסט התנ"כי המקורי). במקום היצמדות לתיאור המיתוסים ההרואיים עצמם, היא מציגה את סיפוריהם של אנשים חיים, על בעיותיהם הקיומיות. במילותיה של אורנה קזין (2009): "היא לא משאירה שום סימן של אגדה, של סיפור מופת, של גבורה או של נס. היא מתארת אנשים בשר ודם בעלי תשוקות, מגבלות ואכזבות". מעבר לכך, היא מעניקה פרשנות אחרת, להשתלשלות המאורעות, מהם נעדר לחלוטין האל המונטיאיסטי.

הראבן משנה את הפרספקטיבות, על ידי הבחירה להבליט אירועים מסוימים ולהתבונן בהם מנקודת מבט לא שגרתית. זאת כאשר היא בוחרת להציב במרכז העלילה, בדומה לפרישמן, גיבור או גיבורה אינדיבידואלים, שאינם דמויות ידועות מסיפורי התנ"ך. מדובר בדמויות חריגות בחברה, שסיפור חייהם המיוחד השפיע על התפתחותן הפסיכולוגית, וגרם להן למרוד בחשיבה החברתית המקובלת ולדבוק באמת נאורה ומתקדמת יותר. בדרכם העצמאית הן מגלות ערכים הומניסטיים, שמשחררים אותן מהיענות עיוורת לצווים דתיים ומאמונה כנועה בכוחות אי-רציונליים ובנסים. אך בגלל אי היותן מובנות לחברה הסובבת אותן, הן מגיעות להתנגשות עימה ועם אמונותיה המושרשות (אורן, 1996). בסיפור "שונא הניסים" מדובר בדמות אנטגוניסטית למשה – דמותו של אשחר, הקרוב אולי באינדיבידואליזם שלו ובערך המוסר הגבוה והצדקני שלו, וכן בייסוריו לדמויותיהם הרומנטיות של פרישמן, אך הוא נותר השפוי ביותר מבין כל יתר החברה, וסופו לא טראגי, כיוון שהוא לא מת במדבר. אשחר מזהה כי החוויה הדתית לכאורה, שחווים העברים במידבר, היא "מירמת הנס". זוהי מירמה כפולה, כי נסים לא ארעו, ומי שנחשב כבעל הנס (משה) לא היה אלא בעל החוק. נושא זה יפורט בהמשך. בסיפור "נביא", מתוארות ההתרחשויות מנקודת מבטו הפנתאיסטית של הגר הגבעוני "שואב המים וחוטב העצים" – הנביא חיואי, שקורות חייו המצטלבות עם אלו של עם ישראל נפרשות בפני הקורא, כשבהשפעת המפגש עם המונותאיזם, מתחוללת בו התמרה רוחנית. ובסיפור "אחרי הילדות", מוצגת מורן כגיבורה נשית, באופן הסותר את הטקסט התנ"כי הפטריארכלי. שלושת הגיבורים המצויים בעמדה של פרישות מהחברה, מגלים דווקא משום כך הבנה נכונה של המצב החברתי שבו הם צופים.

גם המדבר עצמו הופך בטקסטים ממקום מקודש, מיתי, למקום שבו מתרחשים אירועים יומיומיים. בהתאם לכך מתגלה בנובלה הראשונה, כי המדבר אינו אימתני ונורא כל-כך, כפי שנטען על פי המיתוס, כאשר מצוינות התכונות החיוביות שלו, כמעורר תחושת חופש, שיוויון ושלווה:

חופש עצום, גדול, למעלה ממידת אדם, עמד באויר. לא היה סדר יום, ודומה היה כאילו אין עוד סדרי עולם. לא היה צורך לקום לעבודה בוקר-בוקר. לא היה אדון ולא עבד. היה מדבר שאינו מאיים, ונקיקים. היו בקרים טריים, פתוחים, ערפל דק מן הדק עולה מן השיטה ומפרחי הזוגן שבמישור. היה שקט מוחשי. היה אין-סוף שמים (הראבן, 1996: 21).

אך במהלך הנובלה, בעקבות השיטוט המתמשך במדבר, מתוארת היטשטשות המציאות על ידי המיתוס, כשעם ישראל כבר מוטש מהשהות הארוכה במדבר, בתנאי מחייה קשים, ללא מים, ולא זוכר קיום אחר מעבר לשהות זאת במדבר. הוא מובל על ידי משה מתוך אמונה שאלוהים הוא אל נוקם והמדבר איום ונורא - ללא גבולות - כשאי אפשר להשתקע בו ונגזר הגורל למות בו:

המשיכו ללכת. איש לא שאל עוד מדוע הם עדיין מתמהמהים במדבר, [...] קשה היה להם לתפוס שאי-פעם היה משהו בעולם חוץ ממדבר זה, הוא נחלתם, הוא אהבתם, מקום הלידה והקבורה. רוב היוצאים ממצרים כבר לא היו בחיים, ונותרו אנשים ונשים בלי זכרון אחר, כאילו הם בתים בלי חלון ודלת. חווית המדבר אכלה אותם עד כלות, לבלי הותר דבר. וכי יש בעולם דבר מחוץ למדבר הזה. (שם: 59).

לעומת זאת, אשחר האינדיבידואליסט, הפורש מהמחנה, הוא היחיד שזוכר ויודע את האמת, שהמדבר אינו "שומם" ו"נורא" כל-כך, שאין הם מוכרחים לסבול בו, אלא יש אנשים שחיים בו מבחירה, בתנאים נאותים לבני האדם. הוא מגלה עוד ועוד עדויות לכך שלמעשה במשך שנות הנדודים במדבר, נמצא עם ישראל כל הזמן בקרבה רבה ל"ארץ המובטחת".

בניגוד למיתוס שהחל להתבסס כבר בעת הנדודים במדבר, הוא מודע לאמת הפשוטה, שהמדבר מיושב, ושיש לו גבולות. בתיאור זה מתערער למעשה המיתוס על הנדודים במדבר ה"פראי", וה"נורא" ומועלת ביקורת נוקבת על הנהגתו של משה את עם ישראל במדבר, המוליך את העם שולל במדבר, בלי מטרה ברורה, על סמך טענות שאין להן ביסוס, והם הולכים אחריו באמונה עיוורת. המיתוס נפגם גם מעצם העובדה שאין שום עדות לנוכחות אלוהית בכל מהלך שהותם במדבר, ויש אף עדויות הסותרות את העובדות הממחישות את נוכחות האלוהות בסיפור המקורי.

שולמית הראבן מציעה פרשנות שונה לסיפור המקראי, ניתן לומר בפירוש פרשנות פמיניסטית, אך זו פרשנות אפשרית, מבין רבות, שהמקרא מרמז עליהן. היא קוראת תיגר על האופן שבו זרם מסוים מכריז על פרשנות אחת בלבד של הסיפור המקראי, בהתאם למודל הפטריארכלי, שמשרת את יחסי הכוח, החיפוש אחר עוצמה, והגדרת האני לעומת האחר, כקטגוריות היררכיות. דרך השימוש במיתוס המדבר, הנובלות של שולמית הראבן מתארות את ערעור הקטגוריות הפטריארכליות בין "טבע" ל"תרבות" ובין "מדבר" ל"יישוב", וכן בין "מדבר קדוש ואיום" לבין "מציאות חולין". הבחירה לספר את סיפורם של הגיבורים במסגרת מכוננת, לפני היותה אומה, משקפת את

התפקיד המקובל של סמל המדבר כתפאורה אידיאלית לביטוי מאוויים אינדיבידואליסטיים, כנגד המוסכמות וכמקום שבו יכול להתחולל שינוי לטובה במהותו של היחיד ובסופו של דבר גם בהתמרת הערכים של הקבוצה.

לסיכום, בחלק זה נסקרו שלוש יצירות שמתארות את מיתוס המדבר. היצירות כמובן הן חשובות כל אחת בדרכה ותרמו כל אחת בתקופתה להתפתחות התרבות העברית ולשימוש בסמל המדבר. בכל הנוגע לקשר בין ייצוג המדבר בטקסטים שונים לבין אידיאולוגיות רווחות בתקופת כתיבת הטקסטים, שבהן דן המחקר הנוכחי, נראה כי קשה להצביע על הקבלה ברורה בין הלכי רוח אידיאולוגיים של תקופה מסויימת ואופן תפיסת המדבר בה, לבין יצירות ספרותיות אלו. זאת מכיוון שהמיתוס הינו סיפור מחוץ להיסטוריה, שאינו קשור לזמן ולמקום.

מעניין לציין את ההתפתחות שחלה בתפיסת היצירות על ידי הביקורת, שמעידה על השינויים בתפיסת הלאומיות בחברה הישראלית. בנוגע לפואמה של ביאליק, ראינו כי בתחילה, הייתה נטייה של הביקורת לפרש את הפואמה כאלגוריה לתקומתו של העם בהתאם לאידיאולוגיה הלאומית (לחובר, 1988 [1944]; קלוזנר, 1988 [1950]). לאחר מכן, בביקורת משנות ה-1960 ועד שנות ה-1980 הפרשנות והביקורת התרכזו בהיבטים האוניברסליים והפסיכולוגיסטיים של היצירה (קורצווייל, 1988 [1960]; שקד, 1988 [1960]; צמח, 1988 [1969]; לוז, 1988 [1984]). ושוב, בעשורים האחרונים, חלה נטייה לפרש את היצירה בהקשרים לאומיים (בר-יוסף, 2005; שפירא, 2007; הולצמן, 2009). תהליך דומה התרחש לגבי הסיפורים של פרישמן. בתחילה הם זכו לביקורת כיצירות ייחודיות רומנטיות, אך צדדיות בקורפוס הספרות העברית שזוהתה כחלק מביטויי הלאומיות המתחדשת בעת כתיבתם (ברדיצ'בסקי, 1988 [1901]; רבינוביץ, 1988 [1947]; אוורבך, 1988 [1952]). לאחר מכן, בשנות ה-1980, הם זכו להערכה כיצירות מודרניות אקספרסיביות-אינדיבידואליסטיות (ברתנא, 1984). כאשר לקראת העשורים האחרונים יש נטייה מצד חוקרים כגון (1990) ושפירא (2007) לראותם בזיקה ללאומיות המתחדשת בתקופת כתיבתם.

עם זאת, ניתן להבחין גם בהתפתחות מסוימת בזיקה ללאומיות ביצירות עצמן. בעוד בסיפוריו של פרישמן קיימת התייחסות לתפיסה הלאומית דרך העיסוק בחוק ובדת, בנובלות של הראבן לא מתקיים אזכור ללאומיות כלל.

11.2. גוף ראשון רבים

בפרק 6 שדן בהתפתחות השיח על המדבר והתבססות גישת "כיבוש השממה", הוצג השילוב בין גישה מודרניסטית השוללת את קיום המדבר ורואה בו כ"אחר" שיש למגר, לבין הגישה הרומנטית של ההיטמעות במדבר, אשר מבטאת בסופו של דבר עוד אמצעי "לכבוש" את המדבר, באמצעות סגידה לנופיו, טיולים בו והכרת תופעות הטבע שבו. השילוב בין שתי הגישות מגיע לשיאו בתקופת מלחמת העצמאות, בתמיכת הממסד, בזמן שרבים מהקרבות התחוללו בנגב. זאת כיוון שהמצב המלחמתי עצמו מייצר דואליות בין מודרניזם ורומנטיציזם. מצד אחד, נעשה שימוש בכלים מודרניים של מכונות מלחמה ואמצעים אחרים להשתלטות על הטבע המדברי. מצד שני, הלוחמים

נדרשים להתמזג בסביבה הטבעית המדברית, כדי לשרוד במדבר בתנאי שטח בסיסיים ביותר, עד כדי חזרה לשלב קיום קמאי-חייתי. בפרק זה, תוצג השתקפות השניות בין הגישה המודרניסטית לגישה הרומנטית, ביצירות הספרות על המדבר, שנכתבו בעשור הראשון לאחר קום המדינה ושעלילתן מתרחשת בתקופת המלחמה. יצירות הספרות שנבחנו הן: *אדמה ללא צל* (1951), מאת אלכסנדר ויונת סנד וימי *צקלג* (1958), מאת ס. יזהר. אך ראשית, אתייחס למשקל הרב שהיה בתקופה זו לקשר בין ספרות לאידיאולוגיה, תוך התבוננות בשלושה מרכיבים – הסופרים, הביקורת והקהל.

11.2.1. ספרות ואידיאולוגיה בעשור הראשון לאחר הקמת המדינה – דור בארץ

ברצוני לאבחן את דור הסופרים שפעלו בארץ-ישראל בתקופה המעצבת של הקמת מדינת ישראל, בשנות ה-1940 וה-1950, שס. יזהר ויונת ואלכסנדר סנד נמנים עמם - "דור בארץ", שזכה לכינויים נוספים: "דור תש"ח", "דור הפלמ"ח" ו"דור המאבק לעצמאות". סופרים בולטים נוספים בקבוצה זו הם משה שמיר (1921 - 2004), אהרון מגד (1920), חנוך ברטוב (1926), יגאל מוסינזון (1917 - 1994), נתן שחם (1925), יהודית הנדל (1921) ועוד. למרות שכיום קיימת ביקורת בקרב חוקרי הספרות כלפי הנטייה להכליל הכללות לגבי דור ספרותי באשר הוא ובמיוחד דור זה¹⁷, אי-אפשר שלא להתייחס למאפיינים המייחדים את העשייה הספרותית המרכזית באותה תקופה.

ראינו בפרק המוקדש לספרות התחייה, כי לספרות העברית היה מקום מרכזי בהתגייסות לשם יצירת תרבות עברית. לאחר התבססות המפעל הציוני בארץ, התפתח "המרכז הספרותי בארץ ישראל", כשבימי העלייה השנייה נוצקו יסודותיה של המערכת הספרותית, שהלכה והתפתחה בתקופת היישוב ותחת שלטון המנדט הבריטי. בעת הקמת מדינת ישראל היו קיימים זרמים שונים במערכת הספרותית, אך ביניהם התגבשה קבוצה של יוצרים צעירים, שחלקם היו ילידי הארץ, אשר החלו לפרסם בתחילת שנות ה-1940 והושפעו ממאורעות מלחמת העולם השנייה ושנות המאבק שקדמו למלחמת העצמאות. הם שאפו להינתק מחסותם של אבותיהם הספרותיים ולהבליט את ייחודם שלהם, כבני דור ראשון שחוויות היסוד שלו נטועות בלידות הארץ-ישראלית. בהופעה זו היה משום מימוש של ציפיות חברתיות להופעתה של סיפורת חדשה של בני הארץ, כביטוי לעולמו הרוחני של "דור ראשון לגאולה", ברוח האידיאלים העבריים החלוציים של היישוב בין שתי מלחמות העולם. בנוסף ציפו הקוראים למצוא בסיפורת העברית השתקפויות של האקטואליה החברתית הפוליטית באותן שנים, ואמנם, אירועי התקופה טבעו את חותמם בסיפורת זו והם התקבלו באהדה על ידי ציבור הקוראים (יער ושביט, 2003; הולצמן, 2006; 2012). עוז אלמוג אף מתייחס להשפעתו של דור ספרותי זה על עיצוב המציאות עצמה:

עם שיקוף המציאות ביצירותיהם הם גם השפיעו עליה ועיצבו אותה. בכושר המצאתם וברגישותם הם חיזקו את הרגשות ואת השקפת העולם המוסרית של בני דורם, ניסחו את ערכיהם והביאו לידי השרשתם בתודעת הצברים והציבור כולו. (אלמוג, 1997: 26).

¹⁷ ראו: גוברין, 2008: 11-19; הולצמן, 2012.

המאפיין העיקרי של סופרים אלו היתה תחושת הייעוד הלאומי שלהם והזדהותם עם האידיאולוגיה הלאומית הציונית הסוציאליסטית השלטת, בתיאור המציאות הארצישראלית. נוצרה הלימה בין יצירתם לאידיאולוגיה לאומית-פוליטית, שהינה טיפוסית לשלב הכריזמטי-המעצב בחייה של תנועה חברתית. הדומיננטיות של ספרות זו נתמכה, מההיבט הארגוני, על ידי מסגרות ההוצאה לאור שהקימו גופים שונים של תנועת העבודה, כהוצאת עם עובד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, והוצאת ספרית פועלים. כמו כן, ראו אור זכוכיות לביקורת ספרותית יצירות אלו במוספי העיתונים הסוציאליסטיים הדומיננטיים - מוסף הספרות של העיתון דבר והמוסף "משא" של העיתון למרחב.

מבחינת סגנון הכתיבה, מעבר לסגנון האישי של כל סופר, ניתן לאפיין את ספרות הדור כסיפורת ריאליסטית, המשקפת את מעורבותם הנפשית של יוצריה בחוויות ההיסטוריות ואת המחויבות הטבעית של רובם לסיפור הציוני "גם אם קיימים בכתיבתם נסיונות למרוד בו ולסטות ממנו" (הולצמן, 2006: 322). בנוסף, במימד הלשוני, רוב היצירות שילבו בין שפה גבוהה לבין דיאלוגים בשפת דיבור הכוללים גם ביטויי סלנג. מאפיין נוסף כללי היה בעלילות שנסבו סביב המתח בין היחיד לכלל, כשהדמויות האינדיווידואליות והמאווים הפרטיים הוצגו מול הרקע החברתי והצורך להיענות לצויה של המסגרת הקולקטיבית: הקיבוץ, הצבא, המדינה, האידיאולוגיה הציונית או המורשת היהודית. חבר (2007א) טוען כי בספרות זו הדמות של היחיד מוצבת דרך קבע בקונפליקטים עם סביבתה החברתית, שהיא כמעט תמיד בעלת סמכות מוסרית כלפי היחיד. גם כשהקונפליקטים האלה נראים לכאורה כעימות לא מתפשר, הם נפתרים בדרך כלל בדרך שהולמת את הסיפור הציוני: הסיפור הפרטי משתלב בסיפור ההתקדמות של התערות העם הריבוני בארץ, שהיחיד מצווה לקחת בה חלק ולהשתלב בה. הנושאים העיקריים שבהם עסקו סופרי דור בארץ, עד סוף שנות החמישים, היו: מלחמת העצמאות, העבר ההיסטורי הקרוב והרחוק, ומציאות היום-יום הישראלית בשנים הראשונות למדינה.

הביקורת, לעומת ציבור הקוראים הרחב, המעיטה פעמים רבות בערכם של סופרי דור בארץ, בתקופת פרסום היצירות. המבקרים "הוותיקים", ובראשם שלמה צמח וברוך קורצווייל תלו בהם האשמות של אגוצנטריות, מוגבלות בהיקף הראייה, ריקנות מערכים, וניתוק מן ההיסטוריה ומהמורשת היהודית. המבקרים "הצעירים" בני דור המדינה (כגון גבריאל מוקד, דן מירון, אליעזר שביד וגרשון שקד), מצאו בספרות זו קונפורמיזם אידיאולוגי, סטריאוטיפיות בבניית הדמויות והעלילות, צמצום האופק האינטלקטואלי ועיצוב לשוני מגושם. אך לקראת שנות ה-1980 הקבוצה האחרונה חזרה בה, והצטרפה לביקורת העכשווית, המגלה היום שמדובר בספרות מגוונת ומורכבת בדרכי עיצובה הרבה יותר מכפי שהיה מקובל לחשוב. בנוסף, חשיבותה הינה בעדות שהיא מעידה על זמנה (הולצמן, 2006; גוברין, 2008).

בשנת 1958, עת הופיע הרומן מאת יזהר סמילנסקי (1916 – 2006), הידוע בכינויו הספרותי ס. יזהר, כבר החל להתערער המעמד המרכזי של קבוצה ספרותית זו. זאת כיוון שבאותה שנה פורסמו סיפוריהם הראשונים של א"ב יהושע (1936), של עמליה כהנא-כרמון (1926), של אהרן

אפלפלד (1932), שביטאו רגישויות שונות והעידו על צמיחתו של דור ספרותי חדש. דור זה ביקר את הכתיבה המגויסת של יוצרי תש"ח, המתמקדת בקולקטיב, והעריך את היצירה הביקורתית האנטי-ממסדית והאישית, המתמקדת בעולמו של היחיד, על מועקותיו וניכורו (גרץ, 1983; אלמוג, 1997). בין השאר נדחה "המודל הריאליסטי" והוחלף בספרות מצועפת, ובהעדפת האינדיבידואליזם על פני "הקולקטיביות" של דמות הצבר¹⁸ (גוברין, 2008).

הרומן *ימי צקלג*, מהווה מעין סיכום של עשרים השנים העיקריות הן ביצירת ס. יזהר, והן בסיפורת מלחמת העצמאות ו"דור בארץ". ברצוני להתחיל בניתוח רומן זה, למרות שהרומן *אדמה ללא צל קודם* לו מבחינה כרונולוגית (פורסם בשנת 1951). הבחירה לפתוח ברומן של ס. יזהר נובעת מכך שרומן זה מציג את המאבק על כיבוש הנגב ושאלת הלגיטימיות של הנוכחות בנגב, ורק במעט מוצגת בו אפשרות ההגשמה הממשית של הפרחת השממה באמצעות התיישבות, בגדר פוטנציאל שאינו ממומש עדיין. לעומת זאת, ברומן *אדמה ללא צל*, מבוטאת לגיטימיות מוחלטת לרעיון יישוב המדבר ומתוארת בפרוטרוט ההגשמה שלו בפועל, תוך השרשת הנוכחות היהודית בו וכהקדמה להמשך עיצובו של הנגב בשנים שלאחר מכן.

11.2.2. ימי צקלג מאת ס. יזהר, 1958

הקרבות בנגב בתקופת מלחמת העצמאות זכו להתייחסות רבה הן בעיתונות והן בספרות ובשירה הארץ ישראלית. נושא מלחמת העצמאות היווה נושא מרכזי בכתיבתם של יוצרי דור בארץ. ס. יזהר היה מבין הכותבים המרכזיים והמשפיעים של דור זה (מירון, 1962; שקד, 1988). הוא נודע בסגנונו הייחודי וביכולתו לבטא את רחשי ליבם של בני תקופתו. הרומן *ימי צקלג*, מתאר בשני כרכים עבי כרס (כ-1000 עמודים בסך הכל), 7 ימי לחימה על גבעה בנגב, שנקראת צקלג. במרכז העלילה מוצגות דמויות שונות של לוחמים צעירים. הקורא נחשף ללבטים וספקות שהיו לדור ה"צברים" לגבי הרעיונות האידיאולוגיים ההגמוניים, דרך תיאור פעולותיהם של הגיבורים במדבר והגיגיהם לגבי הנגב, התיישבות בו, הכרחיות המלחמה וקורבנו של היחיד למען הקולקטיב. שקד (1993) טוען, כי למרות שבסוף שנות ה-50, עדיין חשו הסופרים קשורים לאידיאולגיה הממסדית, החלה כבר התמרדות כלפי אידיאולוגיה זו, ובמיוחד אצל ס. יזהר, שתמיד היה דו-משמעי ביחסו לענייני הכלל. לטענת המבקרים בימינו (הולצמן, 2006; 2012; גוברין, 2008), ביטוי הספקות כלפי האידיאולוגיה הציונית קיים ברוב היצירות של דור בארץ.

אל יצירה זו התייחסו מבקרי ספרות ותרבות כה רבים שקצרה היד מלהזכיר את כולם¹⁹. המבקרים נטו לדון בסגנון המיוחד שבא לידי ביטוי ביצירה, כאשר תוך שימוש בטכניקה של מונולוגים פנימיים הצליח יזהר לתאר בפרוטרוט ובעושר רב את נפתולי נפשו של הישראלי הצעיר. נבו (2005) מחלק את הטווח התמטי של המונולוגים הפנימיים ברומן לשני מוקדים. האחד, המוקד ההגותי-קיומי-

¹⁸ גוברין (2008) טוענת שדמות "הצבר" נוצרה מאוחר יותר על-ידי עיתונאים ופוליטיקאים, בפזמונים ובשירי הזמר ולא מצויה כמעט בספרות זו.

¹⁹ לסקירת הביקורת ורשימה ביבליוגרפית ראו: מירון, 1962; נגיד, 1972; מן העבודות המאוחרות יותר יצינו: שקד, 1993: 189 – 229; לאור, 1995; נבו, 2005.

פילוסופי-אידיאולוגי, כולל עמדות, רגשות, שאיפות, והתלבטויות של הדמויות לגבי מעמדם, גורלם, ותפקידם בחיים באופן כללי. זאת על רקע שאלות הדור לגבי מעמד הפרט בקולקטיב החלוצי המיישב ובקולקטיב הלוחם, אתגרי התקופה והמערכות האידיאולוגיות והחברתיות שבתוכם גדלו. מדובר במחשבות שמגיעות אף לרמה כללית אוניברסלית, של ההצדקה או חוסר ההצדקה המוסרית של המלחמה ושבריריותם של החיים האנושיים. המוקד השני כולל מחשבות, רגשות, שאיפות, זכרונות ותשוקות הקשורים לתחום הארוטי.

גרשון שקד (1970) מתאר את השימוש של יזהר ב"זרמי-תודעה מסאיים", כאמצעי לביטוי הפקפוק והטלת הספק של הגיבורים בצדקת המעשה, שעליהם לבצע בהתאם לדרישות הקולקטיב. על-ידי כך הצליח יזהר, לדעתו, להעצים את רעיון בדידותו של היחיד, שגם התקשורת הכנה בינו לבין האינדיבידואלים האחרים שסביבו, נמנעת ממנו. התייחסות ללשונו המיוחדת מבוטאת גם בחיבור שהופיע בתוך האנציקלופדיה *זמן יהודי חדש* (2007א), המסכם את הפעילות הספרותית הישראלית עד ימינו מאת חנן חבר, שמציין כי "בעושר לשוני מדהים הוא חתר לייצוג מוחשי ומדוקדק של פרטי המציאות" (שם: 232). אכן, רבים החוקרים אשר ציינו את הווירטואוזיות של הלשון ברומן, העוברת מדיבור של סלנג בדיאלוגים, לשפה פיוטית ושירית במונולוגים ובתיאורי הנוף. לאור (1995) מתייחס למשל לאופן שבו השימוש בלשון ביצירה הוא וויזואלי עד כדי כך שהוא מתעלה מעל היכולות של שיקוף המציאות באמצעות המצלמה.

אך אין כוונת פרק זה לעסוק בסגנון היצירה, שהוא נושא לדיון בפני עצמו. יחד עם זאת, חשוב להתייחס לאופן ההתקבלות של היצירה, שכן הביקורת הספרותית היתה חלוקה בדעתה לגבי הנושאים הערכיים והתפיסות האידיאולוגיות שהועלו ביצירה, דווקא כתוצאה משימוש באמצעים סגנוניים ייחודיים ובמיוחד השימוש בטכניקה של "זרם התודעה". זרם זה נחשב כמתאר בפרוטרוט את הלכי הנפש של הגיבורים, אך מסכן את המהלך התקין של סיפור העלילה. אך הסיבה העיקרית לביקורת, היתה החריגה מהגישה הספרותית של התקופה, שדגלה בחשיבות תיאור הלחימה והלוחמים, תוך חיזוק ההרואיות שלהם וביטחונם בצדקת הדרך הלאומית. לעומת זאת, דמויותיו של יזהר, שנמנות עם הדור של "הצברים", שנולד בישראל, מפקפקות בערכים שהתוו עבורם החלוצים ומטילות ספק בהכרחיות המלחמה.

כבר במחקרו של נגיד (1972) נעשתה אבחנה בין מבקרים שראו ביצירה זו את פסגת הישגיו של יזהר ולעומתם, אלו שהוקיעו את חולשותיה האמנותיות והאידיאיות. התייחסות מקיפה יותר, ממרחק הזמן, לנושא התקבלות יצירתו של יזהר ניתן למצוא בספר מחקר של גידי נבו, שמוקדש כולו ליצירה, *שבעה ימים בנגב* (2005). נבו מתייחס לביקורת בשתי תקופות שונות, האחת, מיד לאחר הפרסום, והשנייה, בסוף שנות ה-80, לאחר פרסום מהדורה מחודשת לרומן. נראה שמיד לאחר פרסומו, זיעזע הרומן הן את קהל הקוראים והן את המבקרים, כאשר גם אלו שאהבו את הספר וגם אלו שסלדו ממנו הגיבו אליו באופן קשה. מבקרי הספרות מצאו בגיבורים- הנערים היגיעים, המאובקים, העירומים למחצה, הקלויים מחום, שרבעו במשך שבוע בשוחות צקלג - מבוכה, ייאוש, ריקנות ודכדוך. הם גילו בהם סקפטיזם, ציניקניות והלקאה עצמית. הם ראו בהם דור אבוד שאינו יודע

למען מה הוא נלחם, ללא שורשים וללא מצע תרבותי. הם מצאו הרהורים אירוטיים חולניים, זיהו היעדר השקפה אידיאית מקיפה, והיעדר זיקה לערכים נעלים. הם זיהו בו גם זלזול כלפי הגלות והיהדות, זרות בין דור האבות והבנים, וסלידה מן העולים ומהמזרחים. עוד הם ראו בספר סימפטום לריקבון נפשי בדור השני לגאולה ומצאו בו תלישות משורשי העם והמדינה. באופן כללי, ניתן לומר, שהפרשנות אשר ראתה את התמונה העולה מן הרומן לגבי הלוחמים והדור כולו כתמונה שלילית בלבד, נטתה לשלול את האותנטיות שלו כייצוג נאמן של המציאות (למשל אצל המבקרים אברהם בלאט, 1967 [1958]; וישראל אלדד, 1958). גישה זו נטתה גם לשלול את ערכו הספרותי של הרומן. לעומת זאת, הרומן התקבל כמייצג הלכי רוח אותנטיים, כביטוי להווייתו של דור צעיר ומורכב המתלבט מתוך ייסורים, אבדן האמונה באידיאות מוחלטות וניתוק מן ההיסטוריה והתרבות היהודית, הדבק למרות הכל בערכים של הקרבה, מסירות, גבורה, כנות, הגינות, הומניזם ואהבת שלום (בהקשר זה מוזכרים מבקרים כיצחק ברזילי, 1959; ושלום קרמר, 1959).

נבו (2005) מוצא כי גם הגל השני של הביקורת כלפי הספר, אחרי הוצאה מחודשת שלו ב-1989, ממרחק הזמן, התמקד בפן ההגותי-אידיאולוגי. ההבדל המרכזי לדעת נבו בין הביקורת המוקדמת לזו המאוחרת הוא בהיפוך המושלם של תפיסת הרומן: בעוד שהביקורת המוקדמת ראתה ברומן כמהווה דה-מיתולוגיזציה של לוחמי תש"ח, הביקורת המאוחרת ראתה ברומן את המיתולוגיזציה האולטימטיבית של מלחמת השחרור (למשל: שקד, 1993; לאור, 1995). שוב, כמו במקרה של היצירות שהוצגו לגבי מיתוס המדבר, ניתן לראות את ההתפתחות של הביקורת הספרותית עצמה בכל הקשור לזיקה הלאומית, בעקבות השינויים שחלו בחברה הישראלית.

לגבי הנושאים הנידונים ברומן, ניתן לראות כי כמו רבות מיצירות סופרי דור בארץ שהנושא העיקרי בהן היה המלחמה, מוצג תיאור ריאליסטי ומפורט של מהלכי הקרב. אך היצירה נתפסה כחדשנית בז'אנר סיפורת הקרבות, שהיתה אופיינית לאותה תקופה. סיפורת הקרבות נטתה להתמקד בתיאור מהלך הקרבות עד לרגע ההכרעה והתייחסה רק במעט לעולמות הרגש של הלוחמים. לעומת זאת, בחר יזהר "להיכנס לתודעה האנושית, העומדת מול עצמה, מול הנוף המקיף אותה ומול הפחד מהמוות" (מירון, 1962: 302). הולצמן (2006) מוצא, כי גם מבחינה זו לא שונה יזהר משאר כותבי דור בארץ, שנושא המוות הוא שהעסיק אותם במיוחד. והוא אף מציין כי בניגוד לתפיסת הספרות המקובלת לגבי המלחמות, אצל כל הכותבים הללו תיאורי המוות אינם הירואיים אסתטיים, אלא נוטים להיות נטורליסטיים, מכוערים ודוחים.²⁰

מעבר לתיאור המלחמה וחרדת המוות, בעניין הייצוג של הנגב, תיאורים נרחבים ברומן מיועדים לנוף המדברי עצמו, בפעם הראשונה מאז הז'אנר של הסיפור המקראי. התקופה הארוכה שבה לא היתה כמעט התייחסות למדבר בספרות - בין ראשית המאה העשרים לשנות 1950 - יכולה להעיד גם על הגישה השוללת את המדבר באידיאולוגיה הציונית, עד כדי התעלמות מתיאור

²⁰ בר-יוסף (2005) מציגה עמדה שונה וטוענת כי "תהליכי התפוררות, מחלה, גסיסה ומוות מעסיקים אמנם את הספרות הארץ-ישראלית לכל אורכה, אך העמדה האופיינית לספרות בשנות הארבעים והחמישים המוקדמות (אם נוציא מהכלל את עגנון) היא של אמונה בהכרחיותם של החורבן והמוות כחלק מתהליך התקומה והתחייה. המוות על אדמת הארץ הוצג כחוויה דרמטית, פולחנית ומפרה, ולא כהתפוררות." (בר-יוסף, 2005: 201).

נפיו. גם יגאל שוורץ מתייחס לעובדה זו בספרו *הידעת את הארץ שם הלימון פורח*, משנת 2007, כשהוא מנתח את תיאור המרחב הארצישראלי בספרו של בינימין זאב הרצל (1860 - 1904), אבי הציונות - אלטנוילנד. בספר זה משתקפת לטענתו של שוורץ המדיניות הטופוגרפית-ספרותית של העליות הראשונות לממש רק את המרחב הארצישראלי מצפון לתעלת הימים. הוא מקשר זאת לדגם המחשבה האורבני שהרצל מייצג, כשהוא בוחר לממש רק את המרחב המיושב והמעובד "עד שנדמה שלמחבר הספר היתה חרדה ממקומות לא מעובדים [...] מכל פיסת נוף שידו של האדם לא ניכרת בה" (שוורץ, 2007: 103).

ניתן לראות את השינוי בגישה כלפי המדבר, כשברומן *ימי צקלג* הנוף מקבל תפקיד מרכזי והופך לאחד הגיבורים הראשיים ביצירה. כפי שציין זאת אלמוג (1997), הנוף המדברי אף מואנש באופן שיש בו מן הארוטיקה, ונראה כי האדם, שכמעט תמיד נמצא בתנועה בתוך המרחב, נמצא בקשר אינטימי עם הנוף, חודר לתוכו, צועד בשביליו ולא רק מתבונן בו מן הצד. על כך כותב גידי נבו: "הנוף הארצישראלי, ובמיוחד נוף השפלה הדרומית ונוף הנגב, הופך אצל יזהר לאחד האובייקטים האפייניים המורכבים, העשירים, רבי-הפנים, הצורות והגוונים בספרות העברית כולה" (נבו, 2005: 214). הלוחמים בסיפור חשופים לנוף - הרוח מכה על פניהם והאור מסנוור אותם. הם גם מתמזגים באופן פנתיאיסטי עם הטבע, הן כשהם מתחפרים בתוך האדמה, והן כשהם חווים הלך רוח מיסטי מעצם השותפות בתופעות הטבע (כגון בעת הזריחות והשקיעות). תיאור הנוף, פעמים רבות, מתקשר להלך הנפש של הגיבור. בנוסף, הקורא מתוודע עם הגיבורים לכל דרגות הדחיסות של השטח - מן השכבה הצפופה של הסלע, דרך שכבת האדמה הסידינית, דרך האבק הקל הנישא באוויר, ועד לרוח הממלאת בעוצמות משתנות את המרחב. מדובר בעיקר בחידוש אופן ההתייחסות אל המדבר בספרות העברית. לאחר שבתקופת ראשית הציונות, ההתייחסות אליו בספרות היתה רומנטית ודרמטית במיוחד, אך די מופשטת, כמו שראינו בסיפורי *במדבר* של פרישמן, תיאוריו של יזהר מצטיינים בגישה מדעית אל הנוף המדברי הישראלי, על תוואי הגיאולוגיה והצומח שבו. התיאור הבא מן הרומן מסכם את כל ההיבטים שהוזכרו בהתייחסות אל נוף המדבר ביצירה, על ידיעתו המדעית, ועל תחושת ההיטמעות בו, המתגלים לגיבור תוך כדי הליכה:

אכן, שני ערוצים עמוקים ונרחבים הם, ושם משמאל הם מתחברים. חותרים עד מחשוף הסלע, טעונים לבנות גב-גרף כרסנני, ועושים בין שתי שוקיהם משולש מתרומם לאטו ומתגבע בהדרגה. על מדרגתו התחתונה יושבות תאומות-בקתות אבן כפולות חצר, וצמתי-שבילים מתאספים שם; מעליהם, בהמשך הגבעה הזאת, הופך המדרון למצוק תלול, מקוער מכוח זרמי מים קמאיים, ומעבר להן מתעלם הואדי הרחוק, ברוב נפתולים, ובכל מקום שהוא מתחכך בצלע גבעה, ממהרת זו ופורקת לבושה וניצבת לפניו חשופת חזה גיר לבן, בוחק בצחיתו כנגד השמש עד סמאון כחלחל. שלושה מצוקים כאלה, בזה אחר זה, ועל גב כל אחד חטוטרט גבעה שחומה. מיד אחר-כך נוטה כל העמק ומתקפל לו, כמי שגמר דבריו, ונעלם בתוך סבך גבעות אין-קץ, אשר רק ברקקים, כמין חומה מופרשת לעצמה, התגבהו ההרים התכולים ואליהם ולקראתם המתה כל-כך הרוח בכנפיים גדולות, שאתה נכמר יוצא אחר מהלכה הסוחף, מלוא רוחב הארץ. אבל מושך את הלב יותר מכל הוא דווקא השביל הזה היוצא ופונה דרומה-מזרחה, במרחב הפנוי בין הגבעות, וקורא לבוא וללכת על-פניו, לצאת

בפשטות ישר הלאה, לרדת עמו ולעלות עמו, לפנות פעם כה ופעם כה, בתוך השלווה הפרושה, מסע שביל עפר רוהט, קייצי ועליז ללא דיבור, שדות חרושים ושליפי-קייץ מזהירים, וכנשימת גלי ים שליו, כבטרם היות כל מאומה, ללכת הלאה, ופולי-עפר תמימים נשחקים מתחת כפותיך אין-רטינה (יזהר, 1989 [1958]: 33-34).

תיאור המדבר בקטע זה, כמו בקטעים אחרים, מציג עושר של ידע מורפולוגי ובוטני, כמעט כאילו מדובר בכתיבת ערך באנציקלופדיה. יזהר מבחין בפרטי הפרטים של הנוף המדברי, כמתבונן דרך מיקרוסקופ. בכך ניתן לזהות את גישת הבעלות המדעית של "הצבר" על הנוף המדברי. לכן אין זה פלא כי ס. יזהר מוכר על ידי המבקרים ככובש הגדול של המרחב הארצישראלי, מאחר שבבואו לתאר את הנוף על כל פרטיו, הוא מספח את מרחבי הנגב השוממים אל הספרות והתרבות העברית (נבו, 2005). מבחינה זאת, התיאור הנרחב של נוף המדבר ביצירה מבטא את האידיאולוגיה שהיתה קיימת לאחר הקמת המדינה של היטמעות בשטחי הארץ תוך היכרות מעמיקה עם נופיה, לצורך הזדהות לאומית איתה. ההתפעלות מנופי המדבר וההתמזגות בהם, נעשים בהתאם למסגרת של הגישה הממסדית, שמבקשת לכבוש את המדבר ולתרבת את הטבע הפראי שבו, באמצעות ההיטמעות בו, כפי שטענו בפרק 3, וכך באה לידי ביטוי ההיררכיה בין התרבות לטבע ובין היישוב למדבר.

חשוב לציין, למרות שרומן זה דן בתיאור הקרב בנגב ולא בהגשמה של כיבוש השממה באמצעות התיישבות, יש התייחסות רבה לשאלת ההכרחיות של הנוכחות היהודית בנגב וניכוס השטח לצרכי המדינה היהודית. הדיאלוגים בין הדמויות השונות מציגים השקפות מגוונות לגבי המדבר ולגבי הלגיטימיות של הקיום הישראלי בתוכו. בחלקים רבים של הרומן מפקקות דמויות שונות בנוגע לחשיבותו של הנגב בכלל והכרחיות המלחמה. כך למשל בדיאלוג הבא:

"[...] אבל, מה סוף-סוף הוא הנגב הזה? שטחים ריקים. שמש בוערת, מדבר אין-מים. מבחינה משקית אפס, מבחינה חברתית אין אדם, שעמום חם גדול כל הנגב הזה, שעמום חם ומאובק! מי יבוא לגור כאן? אתם? למי תספרו? אני - לא". (יזהר, 1989 [1958]: 81).

בהקשר לכך, מוצגת חוסר הלגיטימיות לנוכחות היהודית בנגב, לעומת זו של הערבים המקומיים. למרות שהבדואים, ילידי המקום, הם כמעט אינם-נראים ברומן. נוכחותם נחוות לרוב כצללים ודרך העדויות שהם משאירים אחריהם. כשיש עדויות לנוכחות בדואית, תמיד מודגשת הנחיתות התרבותית שלהם, כנציגי האוריינט, כנחשלים, ואף כחייתיים, כייצורים שיותר קרובים לטבע מאשר לעולם התרבות האנושי, כאשר אף המבנים שבהם הם מתגוררים, מתוארים כמבנים פשוטים ומוזנחים, עם רמת היגיינה נמוכה. עם זאת, הילידים נתפסים כשייכים למקום, כאותנטיים, כמזוהים עם הטבע המדברי, בניגוד ללוחמים, שמרגישים זרים למקום:

מדורה רחוקה. בהרים. עושים להם קפה. או ארוחה. המקומיים ההם. מחלקים שלל. מספרים על הגבורות. איך ברחו היאהוד (מקומיים? ...ומה אנחנו, איפוא?)... (שם: 281).

כך מוגברת תחושת הזרות של היהודים בתוך המדבר האוריינטלי הזה, ושאלת הלגיטימיות של הנוכחות היהודית בו. למרות ביטוי ספקנות זה, מתחילת הרומן מועלת לדיון ההיפותזה לגבי הזהות של הגבעה שעליה הם מגנים, כגבעה התנ"כית "צקלג", המתקשרת למלכותו של דוד. אפשרות כזו, אם היא נכונה, מעניקה בעיני חלק מהדמויות משמעות רבה ולגיטימציה לכיבוש הגבעה, שלכאורה נראית שולית באפרוריותה, עם קרום אדמתה הדל המכסה על סלע אבן, שקשה אפילו לחפור בו שוחה. וזאת בניגוד לדמויות אחרות, האדישות לתגליות מסוג זה. כפי שניתן לראות מהדיאלוג הבא:

'היה נפלא אם נגלה כתובת!' אומר ברזילי והופך מכיתת-חרס אחרת - 'הכל כאן עתיק סביב. לא רחוק מכאן - אמר ברזילי - לכיש, בצד ההוא, ושם מצפון - גת, והתל ההוא, ממערב, הוא עגלון, כנראה, - ואם ככה, הלא כאן צקלג!'

'צקלג', - שנה נחום בהתפעלות - 'אולי! - התפעל מאוד ברזילי - למה לא? אולי כאן צקלג! וגחן להגביה יד של כד, גם הגישה בעיון אל חטמו, והשתדל להטות אור נכון על פניה. - 'תל-צקלג או תל-בטיח - מקום מחורבן, פסק ואמר נחום. - 'הו, אם באמת צקלג - טען ברזילי - ואנחנו נלחמים על צקלג - הרי הכל מצלצל אחרת!' [...]. לא נראה לך שיפה לדעת כי שוב נלחמים יהודים בצקלג של דויד? - 'יופי חי' - פטר לו נחום וסטה מעליו. (שם: 26 - 27).

תיאור זה של נסיון למצוא קשר בין הגבעה למורשת של העם היהודי יכול להיחשב כהתייחסות אירונית לנטייה שהיתה קיימת בכלל לקשר את הנופים למאורעות המתוארים במקרא. אך בכל מקרה, הוא מבטא מגמה שהיתה אופיינית לאותה תקופה, לבסס זהות מיוחדת למקום מסוים, על סמך קישורו לעבר מקראי הרואי. הקישור לעבר של מקומות בארץ ישראל סייע לחלוצים הראשונים להתקשר אל נוף הארץ, שהיה זר לחלוטין ושונה ממה שהורגלו בו (גורביץ' וארן, 1991). הגיבורים בימי צקלג נוטים לזהות בגבעה את צקלג המקראית. פעולת זיהוי זו מקלה עליהם לפתח רגש שייכות למקום והזדהות עם המשימה על הגנתו, שהיא למעשה הגנה על המורשת היהודית והזהות היהודית המתחדשת. כמו כן, מציאת עדות לנוכחות יהודית במדבר מן העבר הרחוק, בהתאם לסיפור מן המקרא, נועדה להוכחת הזכות ההיסטורית של העם היהודי להקים מדינה בארץ ישראל ובנגב. כך מובעת גישת ה"כיבוש הרגשי" (אלמוג, 1997: 252) שנדרשה מהצברים, והנלווית לכיבוש הפיזי. אם כך, העיסוק בהיפותזה נובע מהגישה הממסדית של נתינת הצדקה לניכוס הגבעה והטריטוריה המדברית בכלל, בשם המורשת ההיסטורית היהודית המפוארת, שטמונה בחול המדבר. על בסיס קשר היסטורי זה שהאמונה בנוכחותו הולכת ומתחזקת בקרב חלק מהלוחמים, מתגברת בהם גם תחושת החשיבות של ההגנה על הנגב והמורשת היהודית כולה. על ידי כך הם אף מחזקים את הרגשתם כי קורבנם אינו לשווא:

' [...] עובדה היא שדווקא אנחנו אחראים לצקלג. [...] וכשאנחנו אחראים לנקודה אחת - אנחנו אחראים לכל הנגב, אם זו נופלת זה נופל. [...] וכך לכל הארץ. לעם היהודי ולתקוותיו, להיסטוריה כולה!...' (יזרה, 1989 [1958]: 714).

בנוסף, בולטת בין השורות גם ההתלהבות של חלק מהדמויות מהקריאה להפריח את השממה. הפרחת השממה נתפסת בעיניהם כמאפשרת לאדם להראות את הרוח החלוצית שבו, שבכוחה לשנות את המדבר ולתרבת אותו, בהתאם לאידיאל אירופאי של כפר מוריק. דמותו של הלוחם בְּנֵי, מייצגת את הגישה של ה"צבר", המתמרד כנגד דור ההורים החלוצי, ומעוניין להיות בעצמו הבורא של מקום חדש, כשהמקום האידיאלי לכך, הוא המדבר ה"ריק":

'ונלך דרומה [...] אל מקום שלפנינו היה בלתי-קיים, בלתי-ניתן, בלתי-נתפש, בלתי נמצא כמקום לבני-אדם. נותנים עשר שנים מחיינו הצעירים ויקום שם פלא. מקום חדש. שדמיון ואהבה ורצון טוב הקימוהו [...] הכל פתוח. מרחבים ריקים. הכל חשוף כאן. אבל יכול להיות אחרת. ומביט אלינו: אם אנחנו. שכן אנחנו יכולים. בידינו להפוך הכל לירוק אחד ענקי. [...]'. (שם: 728 – 729)

בקטע זה בולטת התלהבותו של בני מרעיון ההתיישבות כאמצעי להפרחת השממה. כל מילות השלילה - ה"בלתי" - שבציטוט, מעידות על תפיסת המדבר כמקום שראוי לתרבתו. כלומר, מבוטאת פה השאיפה הציונית הממסדית, ליצור תרבות במקום שאין בו שום תרבות אנושית מלכתחילה, וכך לכבוש את השממה.

11.2.3. אדמה ללא צל מאת יונת ואלכסנדר סנד, 1951

הרומן *ימי צקלג* עוסק בעיקר בחווית המלחמה של הגיבורים. ברצוני להציע ניתוח לרומן אחר, שעוסק באופן יותר נרחב בניסיון התיישבות והיטמעות בנגב. מדובר ברומן *אדמה ללא צל*, הסוקר את ראשית ההתיישבות במצפה רביבים, לימים קיבוץ רביבים, ועמידתו בקרבות מלחמת העצמאות. התייחסתי כבר בפרק 6 לתפיסת ההרואיות של מעשי ההתיישבות בנגב והקמת המצפים הן בזמן הקמתם והן בעשורים שלאחר הקמת המדינה, שזכו לסיקור נרחב בשיח הציבורי ובעיקר בעיתונות. הרומן שנכתב על ידי יונת סנד (1926) ואלכסנדר סנד (1921 - 2004), חברי קיבוץ רביבים ומראשוני מקימי הקיבוץ, התפרסם לראשונה בשנת 1951. מהדורה מחודשת יצאה לאור בשנת 2001, במלאת 50 שנה למהדורה הראשונה וכנראה גם לרגל ההתעניינות המחודשת של הקהל והמבקרים ביצירתם של סופרי דור בארץ. היצירה זכתה להצלחה רבה כבר בעת פרסומה. זו הייתה אחת מן היצירות הראשונות של הספרות העברית החדשה, שהוכנסו לתכנית הלימודים הממלכתית. פרקים מהספר תורגמו גם לשפות אחרות, ושימשו לפעולות חינוכיות בגולה. הקוראים שיבחו את החיבור שבין "אפוס הרואי" לבין כתיבה ללא פאתוס רומנטי, וכן העריכו את הצלחת היוצרים בעיצוב דמות של גיבור קולקטיבי שמצליח להגשים את מטרות הכלל. הגיבור הקולקטיבי מתואר בעיקר מבחוץ ורק באמצעות עלילותיו ופחות מובעים הגיגי הנפש. בכך נבדל רומן זה מ*ימי צקלג*, העמוס ברבדים פילוסופיים ופסיכולוגיים רבים. הרומן שייך לספרות שנכתבה בידי אנשי ההתיישבות העובדת. כתיבת סופרי הקיבוץ התגבשה בשנים הראשונות לאחר קום המדינה כתופעה של ספרות לוקאלית המיועדת לקהל ההתיישבות העובדת עצמה (חבר, 2007).

שולה קשת (2010), שחקרה את הספרות הקיבוצית, מציינת כי *אדמה ללא צל* נכלל בין

הרומנים, שניתן לזהות בהם יסודות דוקומנטריים מובהקים. מדובר ביצירות שהתבססו על אירועים מחיי העבודה וההגשמה, שבהם המספר "מתעד" את תקופת הראשית של "השבט החלוצי". המבט הרטרוספקטיבי מאפיין את הז'אנר האמור, כמו את הכתיבה הסיפורית של סופרי דור תש"ח על מלחמת העצמאות. היצירות משחזרות את הפולחנים שנתקדשו על ידי החברה הקיבוצית, וביניהם כיבוש השממה. בהקשר לכך, מציינת קשת, כי ברומן *אדמה ללא צל*:

המאבק עם כוחות המדבר מתואר כמאבק מיתי בכוחות הכאוס. תימת הבריאה ממקמת את החלוצים בתוך מסגרת-על של המתח בין המדבר לתרבות, בין התלישות היהודית להשתרשות העברית, ומשייכת את המאמץ החלוצי לקוטב התרבותי המקדם של האנושות. (קשת, 2010: 246).

קשת מזהה ברומן זה את המאבק בין תרבות לטבע, וקובעת כי בסופו של דבר, המאמץ החלוצי משוייך לקוטב התרבותי, קוטב הקדמה. ניתוח מדוקדק של הרומן מראה אכן על קיומם של יסודות סמליים בתיאור המציאות, החופפים את אלו שנימנו אצל יזהר ברומן *ימי צקלג*.

ראיית היישוב כנקודת אור חיובית אל מול השממה החשוכה שהוא מוקף בה מהווה סמל מרכזי, המבטא את השקפת המחברים. המחברים משתמשים בסמל זה בתיאור החגיגות הראשונות במצפה של חנוכה²¹, חג האור. אי אפשר שלא לזהות את הסמליות של הלפידים שהודלקו במצפה, המצליחים לגבור על כוחות הטבע המדבריים, עם הרוח החזקה הנושבת, ולהוות מקור אור לכל הנגב:

על גג הבית, שטרם נשלם, הועלו לפידים בוערים, נרות חנוכה. [...] הרוח נאבקה עם הלהבות, פרעה בהן, שיטחה, מיעכה, חזרה והעלתה כדי לשוב ולהחניקן - אם כי למסתכלים מן החצר היה ברור שהלפידים יוכלו לה לרוח, שאורם חודר למרחקים עצומים, לכל הנגב, וכל עובר ושב בלילה הגדול נושא עיניו לאור הזה (סנד וסנד, 2001 [1951]: 59).

במשפט השני שבציטוט באה לידי ביטוי תחושת הייעוד והשליחות שבמעשה החלוצי של הפרחת השממה, כשהמטרה - הבאת האור אל אזורי החושך הריקניים והשוממים, שמפריעים להתנהלות חיי בני-האדם. גם השם שניתן לקבוצה "אילתה", מבטא את רוח התקופה. המספר אף מתעכב על משמעות השם, למי שלא הבין, "משמע חץ המוליך אל אילת" (שם: 16). מטרת-העל של פיתוח הנגב, אם כן, והקמת המצפים, לפי הרומן, תואמת את גישתו של דוד בן-גוריון, בעניין פיתוח אילת, הדורשת תשתית של יישובים בנגב, בדרך לאילת, כדי שלא תהיה מבודדת מדי.

בהתאם לגישה זו מתוארים מאבקייהם היומיומיים של המתיישבים בכוחות הטבע ההרסניים שבמדבר. ניסיונותיהם של המתיישבים להפריח את השממה, נוחלים כישלונות חוזרים, שנה אחר שנה, ועד לסופו של הרומן, לא נשלם השלב הניסויי של המצפה והוא עדיין אינו הופך לנקודת יישוב ממשית, שבה גרות משפחות עם ילדים. הוא נשאר עד סוף הרומן ללא שירותים בסיסיים ותנאים הכרחיים לחיים תקינים ובריאים.

המכשולים העיקריים שעמם מתמודדים התושבים כרוכים בהפרחת השממה, שהופכת

²¹ חנוכה הוא החג הראשון מבין החגים המסורתיים-דתיים, שעבר בעת המודרנית תהליך של "הלאמה", ששיאו במהלך התגבשותה של התנועה הציונית, שראתה במכבים ובמאבקם מקור השראה למאבקה שלה (מלצר, 2007).

לפעולה הרואית, הדורשת תעצומות נפש. האדמה המדברית מאכזבת את התושבים ו"מסרבת" להניב פירות, למרות האמצעים הטכנולוגיים שמשוקעים בניסיונות לחולל בה שינוי. בתיאור הבא אף נראה כי הטבע המדברי מנסה להתנגד להתערבות שנכפית עליו על ידי הקדמה:

הטרקטורים זחלו כבדים, מגושמים, וסגרו את האופק מצפון בסוללות עפר. דחפורי פלדה נעצו בקרקע היבשה להבים בוטחים. היא פלטה אל מולם גלי אדמה שצבעה אחיד, אינו משתנה עם העומק, משמע: רק בקליפה תגעו, אל חובי לא תחדרו, לא אתם ולא שכמותכם. (שם: 151).

האדמה בקטע זה מואנשת, כאשה הדוברת אל המתיישבים הגבריים, עד לכדי זיהוי של יחסים רומנטיים-אירוטיים בין גבר לאשה, הבאים לידי ביטוי בקשר שבין האדמה המדברית למתיישבים החלוצים. מוטיב זה מופיע בטקסטים רבים באותה תקופה, שבהם האדמה-אשה מנהלת מאבק נגד החלוץ-עובד האדמה, המנסה להפרות אותה, אך בסופו של דבר היא נכנעת למרותו (ברנשטיין, 1993; רוגני, 2009). גם ברומן *אדמה ללא צל* מוצגת ארוטיות מעוותת, כוחנית, כיחסים של שליטת תרבות "גברית" מערבית פטריארכלית בטבע "נשי" אוריינטלי. האדמה המדברית מתוארת כאישה מנמנמת, אדישה מהחום, שלא שמה לב שכובשים אותה וחורשים בה: תלם משולש, כהה, נחרת בחמוקי גבעות מנמנמות, מוכות שרב. המחרשה פילחה תלים שפלי קומה וגאיות שטחיים, אדמה עקרה הצופנת סוד עבר וסוד עתיד. (סנד וסנד, 2001 [1951]: 19-20).

אך בניגוד לטקסטים חלוציים אחרים, בהם בעקבות האקט המיני הכובש והאלים יש תוצר של פרוין האדמה, ניסיונותיהם של החלוצים במצפה "אילתה" לכבוש את האדמה המדברית ולהפרותה נידונו לכישלון, כי בכל מקרה היא עקרה, וכל הפוטנציאל הטמון בה מתמצה ביכולתה לצפון סודות, כאשה בוגדנית. גם ברומן *ימי צקלג*, האדמה מתוארת במערכת יחסים שכזו, כעקשנית וסרבנית, כשהלוחמים מנסים לשווא לחפור בה שוחות והיא אינה מתמסרת לניסיונותיהם לחדור אל מעמקיה: אינה נעתרת לא לפיתוי ולא לאונס, לא למכוש ולא לאַת, לא לקללות אף לא לחבטות שצף-קצף, להוציא נדבת פירורים בטלים ומעליבים, קרקע מתנכרת בקשיחות לכל המשימות, בוגדת בצד הצודק, נופלת אל מחנה האויב, מתעלמת מעומס הכובד הרובץ במלחמת המעטים נגד המרובים, החלשים נגד החזקים מהם (יזהר, 1989 [1958]: 593).

האדמה המדברית הבוגדנית, מזדהה יותר עם האויב נציג המזרח ולא עם צדקת דרכם של הלוחמים הציוניים. במקרה של הלוחמים *ימי צקלג* בוגדנותה של האדמה המדברית מתבטאת בכך שהיא מסרבת לשמש עבורם כמחסה, ומותירה אותם בעמדת סכנה, ובמקרה של *אדמה ללא צל*, זה מתבטא בכך שהיא לא משתפת פעולה עם ניסיונות הפרחתה, בניגוד למה שמצופה ממנה. כך חווים המתיישבים והלוחמים שוב ושוב אכזבות מהניסיון לשנות את אופי המדבר.

למרות חוויות שליליות אלו הנובעות מקשיי יישום הפרחת השממה, ניכרת גם ההתפעלות של המתיישבים החדשים ושל המבקרים במקום מתופעות מיוחדות במדבר, כמו הפריחה בחורף, צבעי המדבר בשעת השקיעה והשטפון רב העוצמה. חווית השיטפון מתוארת באופן מפורט ברומן, מתוך

השתוממות מהניגוד שבין תפיסת המדבר כיבש וחסר חיים, לבין פרץ החיות שקיימת בו באופן טבעי, שלא זוהה על ידם עד כה, כהוכחה ליכולתו של המדבר לספק מים:

ערוץ הואדי נחשף לעיניהם, ולא היה זה עוד ערוצו הרגיל. מים אפורים-חומים מילאו אותו, הרחיבו, טישטשו את גדותיו. [...] געש מים נישא. קול רעם התגלגל במרחק. הזרם גאה, קצפו הלך והלבין. מים ומים. אבן נעקרה בקול חבטה עמומה. שוב מים ומים. כוח מתגבר והולך, משתולל והולך. קצב, דהרה, סערה, פראות.

בן-זונה! - סינן אבנר אל הזרם.

משמע, עוד שלוט נשלוט בך, תירגם לעצמו שרגא (סנד וסנד, 2001 [1951]: 52).

מעבר לתחושת החגיגות שהם חווים לנוכח פרץ חיוניות זה, יש גם רוממות הרוח מהתחושה שבאמצעות הידיעה וההכרות עם תופעת טבע זו, יוכלו עכשיו לפענח בכלים מדעיים, ואחר כך באמצעות המידע הזה, ובכוח המדע, יצליחו סוף סוף לשלוט במדבר. כלומר, לאורך כל הדרך, מתבטא פרגמטיזם נוסח דוד בן-גוריון: התמוגגות מתופעות הטבע של המדבר, אך לא מתוך התלהבות תמימה של תייר, אלא מתוך המטרה לפצח את מיסתורי המדבר.

גם את סודות המסורת הבדואית מבקשים המתיישבים לפצח כדי לכבוש את השממה. קטעים רבים ברומן מוקדשים לקשר שנוצר בין תושבי המצפה לבין שכניהם. עמדת המתיישבים היא אמביוולנטית. הבדואי נתפס כנחות ונערץ בו זמנית וקיים פוטנציאל לשבירת ההיררכיה ביניהם, בהתאם לעיקרון ההיברידיות אותה תיאר באבא (1994)²². בדומה לספרות הנכתבת באותה תקופה²³, תיאור הבדואים סטראוטיפי. ראייתם כעם נחשל וכ"פראיים" מזכירה את התייחסותו של האדם המערבי/האירופי/ה"לבן" אל השבטים הילידים במדינות קולוניאליות. הבדואים מזוהים עם הטבע המדברי הפראי, שתפקיד החלוצים לבייתו.

אמנם המחברים נותנים ביטוי לעמדה הבדואית הרואה ביהודים נטע זר במדבר - ניסיונם לכבוש את השממה בדומה לזרים אחרים שקדמו להם, צפוי לכישלון ואף למוות מידי כוחות הטבע של המדבר - אך עמדת הדמויות חוזרת שוב ושוב לתפסיה הציונית. בויכוח שמנהל נחום עם הבדואים על הסיכויים של הפרחת השממה, הוא אומר: "אנחנו לא זרים לערבה הזאת [...] בערבה הזאת נולד עמנו. אנחנו חוזרים עכשיו אליה." (סנד וסנד, 2001 [1951]: 105). ניכר מדבריו אלו, שאין לו שום פקפוק בלגיטימיות של הנוכחות היהודית במדבר ובהגשמת הפרחת השממה.

גם כאשר הסופרים מציינים את העובדה שהמתיישבים היהודיים יכולים ללמוד מהפתרונות המסורתיים של הבדואים, בהתמודדותם עם המדבר - אגירת מים, עמידה מול סופות חול ושיטפון וכו', הם מדגישים שלכל צד יש אינטרס משלו. הבדואים מעוניינים להרוויח מנוכחותם של המתיישבים היהודים: לקבל כסף תמורת אדמות, לקבל מים וגם ללמוד על שיטות חקלאות מודרניות. הם מתארים את החשדנות וההסתייגות של שני הצדדים, המלווה באופן תמידי את מערכת היחסים ביניהם, ומפירה את הפוטנציאל של האיזון האפשרי במערכת יחסים זו. למרות שברור ברומן שקיימת

²² לפירוט נרחב בנושא ההיברידיות החלוצית-בדואית, ראו: Zerubavel, 2008a.

²³ להתייחסות מקיפה לדמותו של הבדואי בספרות העברית, ראו: Saquer-Sabin, 2002.

חשדנות הדדית בין שני הצדדים, התיאור שב ומדגיש את עמדת המתיישבים. האירועים מתוארים תמיד מנקודת מבטם. הבעיות הביטחוניות הקשות הצצות במהלך העלילה משקפות את העובדה שהקרע בין המתיישבים לבדואים אינו ניתן לאיחוי. המספר מתאר את התנכלויות הבדואים, המשתפים פעולה עם צבאות ערב.

קשיי החיים במצפה מחריפים עם התדרדרות המצב הבטחוני. בשלב זה מחוזקת התפיסה ההרואית של המתיישבים, המוכנים להקריב את חייהם במטרה להגן על המצפה ועל הנגב כולו. בשלב זה אילתה דומה לאותה גבעה בימי צקלג, ספק מוצב - ספק נקודת יישוב מנותקת. המסקנה המתבקשת באה לידי ביטוי בעמדתו של המתיישב שרגא המאמין שבעתיד יהיה צורך לבחון מחדש את הדרך בה התחילו, והמאבקים עדיין לא הסתיימו:

"חזיתות ישנות שלא התקדמו בהן, חזיתות עיקריות. הן נשארו קשות כפי שהיו, ואולי קשות עוד יותר, משום שאינן מבריקות ומושכות, הן מאובקות, צריך נשימה ארוכה בשבילן. המלחמה עושה את בני-האדם קצרי-נשימה. נשארים מעטים בשביל חזית כזו שלנו, כאן." (שם: 265).

שימת הדגש על המשימה הצבאית של המתיישבים באמצעות גיוס נוער ומשאבים רבים להחייאת השממות תואמת את גישה האידיאולוגית הצינית הקלאסית של דוד בן גוריון שדגלה גם ב"כיבוש השממה" וגם ב"פיזור האוכלוסין". ניתן אולי לראות כאן רמז להמשך דרכה של ההתיישבות בנגב. למרות שהרומן מתאר את תחילת ההתיישבות, את שלב "העלייה על הקרקע", הוא משקף במידה מסוימת את המציאות, בתקופת כתיבת הרומן: יישוב הנגב באמצעות העלייה הגדולה, כשמבחינה מדינית הגעתם של המהגרים הרבים לנגב נתפסת כאקט צבאי לחיזוק החזית. אין ספק כי קיים מכנה משותף בין ימי צקלג ואדמה ללא צל, למרות השוני הרב בסגנון, במבנה ובנושאים המועמדים במרכז העלילה שכן שני הרומנים נכתבו בתקופה בה האידיאולוגיה הצינית-הסוציאליסטית ורעיונות קולקטיביסטיים היו כה מושרשים בחברה, עד כי גם יצירות הספרות ביטאו ערכים חלוציים שהדגישו את תפקידן החשוב של ההתיישבות וכיבוש השממה.

בשתי היצירות ניתן גם ביטוי לדחף להיטמע בטבע, אך גם דחף זה נובע ממניעים הקשורים ברעיון הכיבוש: האדם מנסה להשתלב בטבע, מתפעל ממנו אך בסופו של דבר מנסה להכניעו. כך מיוצגת הדיכוטומיה בין טבע ותרבות והיחסים ההיררכיים ביניהם. עם זאת, בשעה שמי צקלג מציגה עמדה יותר סקפטית לגבי החשיבות של כיבוש השממה בעיצובן של דמויות שונות המייצגות גישות שונות לגבי הלגיטימיות של הקיום הישראלי במדבר הנגב, הרומן אדמה ללא צל מחזק חשיבות זו בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. בשתי היצירות מודגשת בסופו של דבר האמונה בצדקת הדרך. הקרבה בין ספרות לאידיאולוגיה לאומית בתקופה זו מתגלה בשתי היצירות, אך בולטת יותר ברומן של יונת ואלכסנדר סנד, המאמץ ללא כל הסתייגות את העמדה הממסדית תוך חפיפה כמעט מוחלטת עם הלכי הרוח הלאומיים בעשורים הראשונים לקיומה של המדינה²⁴. להצלחתן של היצירות

²⁴ גם רומן אחר של ס. יזהר משנת 1944 על הנגב, בפאתי הנגב, נחשב כמשקף את תפיסת המדבר הממסדית (כפי שעמדו על כך חוקרים שניתחו יצירה זאת בהקשר לייצוג המדבר בה: ניר, 1990; זרובבל, 2004).

בקרב ציבור הקוראים ובעיקר לאהדה בה התקבל הרומן *אדמה ללא צל* היתה ללא ספק השפעה על השיח הציבורי בנוגע לפיתוח המדבר וכיבוש השממה.

חשוב לעמוד שוב על הפער הקיים בעת פרסום היצירות בין התגובה החיובית של הקוראים, שראו בהן את הייצוג האידיאלי של ה"צבר" והביקורת המסוייגת של אנשי הספרות, שהדגישו את החפיפה המוגזמת בין המבדה לרעיונות האידיאולוגיים וראו בעיקר באדמה ללא צל רומן מתעד מציאות ללא השראה מקורית. בדומה למקרים אחרים של התקבלות יצירות ספרותיות על ידי הביקורת חל גם כאן שינוי משמעותי בסוף שנות ה-1980, כאשר המבקרים נטו להעריך את היצירות ולראות בהן עדויות מרתקות למחשבותם ולפועלם של אלה שחיו בישראל בעת הקמתה ולקחו חלק פעיל ביישובה.

11.3. בודדים בערבה

לקראת שנות השבעים של המאה העשרים ובמהלכן, חלו שינויים חברתיים ופוליטיים משמעותיים בחברה הישראלית, בעקבות השתלשלות היסטורית, כפי שתואר בפרק 8. במסגרת זו, החלו לקדם ערכים חדשים בחברה ובראשם ערכים אינדיבידואליסטים, שסדקו את הערכים הקולקטיביסטיים של הציונות. בו בזמן, הספרות עברה שינויים משמעותיים אף היא, והחלה להתגבש בדמות שונה מן העבר (שקד, 1998; שיפמן, 2007).

יסודות שינוי זה החלו להיבנות כבר בשנות ה-50, למרות שאז עוד בלטה החפיפה בין הרעיונות המובעים ביצירה הספרותית, לאידיאולוגיה הציונית-הסוציאליסטית. בעקבות אירועים פוליטיים בשנות ה-60, כבר החלו הן סופרים, הן מבקרים והן קהל הקוראים הרחב לערער על התפיסות והערכים שהושרשו בחברה באמצעות האידיאולוגיה הציונית (גרץ, 1980). בהשפעת תהליכים אלו מתעצבת תודעת דור-סופרים חדש - "דור המדינה", וביניהם עמוס עוז, א"ב יהושע, עמליה כהנא-כרמון, יורם קניוק (1930 - 2013) ועוד רבים אחרים. זאת גם בהשפעת תיאוריות מחקר חדשות, המגמות האקזיסטנציאליסטיות המודרניות בספרות המערבית וההשראה מהספרות העברית בדורות הקודמים לדור תש"ח. סופרים אלו פיתחו טון אינדיבידואליסטי אלטרנטיבי, שממשיך להיות בעל נוכחות בספרות הישראלית גם כיום. כך, התחילה להופיע דמות של גיבור ספרותי פאסיבי, בודד, ומנוכר לחברה ולסביבה בכלל, כאנטיתזה לדמות הגיבור הנערץ ההרואי בספרות הפופולרית, שהיה מזוהה עם המנהיגים הלאומיים. מבחינה סגנונית, שללו סופרי הדור את המבע הקולקטיבי המגויס והעדיפו לשון פרואית על לשון מליצית (חבר, 2007א). בצד כתיבה אישית, אוניברסלית ואף מופשטת, המשיך כינון הזהות הישראלית החילונית, שהתרחב להכיל גם את הזהות היהודית, כמרכיב משני. כך החלה להתפתח תודעה ספרותית מורכבת יותר בנוגע לישראליות. כותבי דור זה החלו להשתמש בז'אנר הסיפור הקצר, בשונה מהדור הקודם. היצירות התפרסמו בכתבי עת שערכו חוקרי תרבות, שהיו ביקורתיים אף הם כלפי ההקשר בין הספרות לאידיאולוגיה הלאומית, כגבריאל מוקד ודן מירון, עורכי כתב העת *עכשיו* ואהרון אמיר, עורך כתב העת *קשת*.

בשנות ה-70, צורת הכתיבה המקובלת עברה מהסיפור הקצר לרומן. זאת ניתן לראות

ביצירותיהם של יהושע קנז (1937), אהרון אפלפלד ועמוס עוז. לאחר מלחמת 1967, מתוך ייאוש ותחושת חוסר הרלבנטיות של המעשה הספרותי, החלה גם כתיבה ספרותית אוטופית, בה נעשו ניסיונות והצעה לתיקון בהוויה הישראלית ונטייה לנתק את הקשר בין הייצוג הספרותי למציאות הישראלית (אצל סופרים כעמוס עוז וא"ב יהושע). אך אל מול השבר בחברה הישראלית לאחר מלחמת 1973, הציב הטקסט האוטופי הישראלי פתרון נוסטלגי, שבו משוחזר העבר הארצישראלי. הכתיבה הנוסטלגית-אוטופית היא חלק מתהליך של התקרבות מחודשת של הספרות אל המציאות החברתית הפוליטית, בניסיון להגיב עליה מתוך מחויבות פוליטית (כפי שמתבטא בספרות של שולמית הראבן, יהושע קנז, עמוס עוז, יצחק בן-נר).

ראוי לציין כי בשנות ה-80 חזרו להגדיר את הספרות הישראלית על פי קווי מתאר המבליטים את המימד היהודי, כשבעיקר נדחתה לחלוטין שלילת הגולה בספרות והתקיימה הרחבה של הזכרון הקולקטיבי (למשל אצל הסופרים יעקב שבתאי ודוד שחר). בנוסף, דווקא לאחר חילוף השלטון בשנת 1977 ולאחר מלחמת לבנון בשנת 1982, חזרו סופרים שהיו מזוהים עם הקו הפוליטי של תנועת העבודה, אך נהגו בה עד כה כבנים סוררים, לתבוע את החזרת המדינה והחברה בישראל לשורשיהן הצינוניים המסורתיים. יחד עם זאת, התגוון מרחב הזהויות שפורשת הספרות הישראלית.

בתקופה זו עמדה הספרות העברית בסימן של מעברים בין מודרניזם לפוסט-מודרניזם, כשאימיתות מוחלטות התערערו, והוענק מקום למספר נרטיבים, ולא רק לנרטיב אחד שהוא ה"אמת", כשהמחיצות ההיררכיות בין קטגוריות נשברו, וביניהן המחיצות בין "טבע" ל"תרבות" ובין "מזרח" ל"מערב". אך בניגוד לפוסט-מודרניזם האירופאי והאמריקאי, שהתנתק לגמרי מהתפיסות הלאומיות ומערער על קיומן של אידיאולוגיות, הספרות העברית, בהיותה מושפעת ממגויסות גבוהה של החברה גם בימינו לרעיון הלאומי, עדיין מתנדנדת בין מודרניזם לפוסט-מודרניזם (שיפמן, 2007). הספרות בעשורים האחרונים ספוגה בהתייחסות אל המשבר בערכים, אל ההתמרדות כנגד החלוצים והצברים, אל חדירת הגלובליות והאינדיבידואליזם, אל הקרעים בחברה הישראלית ואל הסכסוך הישראלי-פלסטיני הנושף בעורפה של החברה. המאורעות החברתיים והפוליטיים, שהשפיעו על החברה הישראלית כולה, השפיעו גם על הסופרים, ואופן הצגתם את החברה הישראלית על שלל גווניה ביצירותיהם. הספרות ממשיכה להיות במובנים רבים בתקופה זו קשורה לפוליטיקה הישראלית, אך מדובר כבר בקשר של מרידה בעקרונות הנורמטיביים הקולקטיביים וחיפוש אחר ערכים חלופיים. בנוסף, ממשיכים רבים מהסופרים להיות מעורבים גם במסגרות פוליטיות, כשבצד הכתיבה האמנותית, הם גם כותבים מסות פוליטיות על מצב החברה הישראלית. הטענה במחקר היא כי הספרות וייצוג המדבר בספרות בין שנות השמונים לשנות האלפיים, משקפים את השינויים המשמעותיים שקרו בחברה הישראלית ובמערכת הספרות העברית, כפי שתוארו בקצרה בהקדמה זו והיצירות שיוצגו בפרק הנוכחי מדגימות זאת.

החל משנות ה-80, ניכרת עלייה בשימוש בסמל המדבר בספרות. זאת על רקע התגברות הצגת הדילמות האנושיות של היחיד מול החברה. לטענתו של עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006), הסופרים היהודיים בימינו מושפעים מהגישה המערבית המסורתית בספרות לשמר את

הדימוי של המדבר כמרחב של התגלות רוחנית והארה. המדבר נתפס כמרחב שבו ניתן להגיע להארה בנוגע לזהות עצמית אותנטית, כשהמודעות האינדיבידואלית מתגבשת ומתבהרת במרחק מהכלל, במרחב מעבר לימינלי. כך, מהווה המדבר יעד בנתיב מסע הבריחה של היחיד בן ימינו, שלא משתלב בחברה הנורמטיבית. ביצירות שיוצגו בפרק זה, *מנוחה נכונה* (1982), מאת עמוס עוז, ובביתו במדבר (1996), מאת מאיר שלו, מופיע המדבר באופן בולט כאיקונוגרפיה למקום הלימינלי ה"אחר", שבו מבקש היחיד להגיע למיצוי העצמי. במרחב מעבר זה, שאליו בורחים הגיבורים הם מתעמתים עם האמיתות ששלטו בחייהם במשך שנים ומנסים לפרוץ את המוסכמות החברתיות שנכפו עליהם.

11.3.1. מנוחה נכונה, מאת עמוס עוז, 1982

הרומן של עמוס עוז (1939), *מנוחה נכונה*, יצא לאור בשנת 1982, אך עלילת הרומן מתרחשת בסוף שנות הששים, סביב ימי מלחמת ששת הימים. כמו עוד סופרים בני דורו, בתקופה זו של שנות ה-80, כתיבתו היא ריאליסטית אלגורית ומבטאת קשר הדוק למציאות האקטואלית, כפי שמבקרי הספרות מציינים (גרץ, 1980; שקד, 1998; שפרן, 1999; שוורץ, 2007; Avran, 2004). שקד כולל רומן זה בין יצירות אחרות של עמוס עוז, שאותן הוא מכנה רומנים מטאפוליטיים. הכוונה ליצירות ש"מנסות לחדור אל שורשי ההוויה הפוליטית, לחשוף את המתחים הארכיטיפיים שבחברה ולהבין באמצעותם את מצבה של זו כאן ועכשיו" (שקד, 1998: 221). נורית גרץ כבר הבחינה לפני צאת רומן זה בנטייתו של עוז ביצירותיו והן במאמרו, לארגן את העולם שבו הוא מתבונן במסגרת של ניגודים שבין "תחום מושך והרסני לבין תחום מוגן מסודר ושומם." (גרץ, 1980: 24). ואכן, ביצירה זו, הגיבור חש שעליו לברוח ממקום מוגן, מסודר ושומם - הקיבוץ, למקום אחר, מושך והרסני - המדבר, כסוג של התמרדות כלפי החברה. שקד מציין כי באמצעות הבחירה בקיבוץ כמקום התרחשות העלילה, שממנו מעוניין הגיבור לברוח "עוז שתל את האי-רציונלי השואף ל'מקום אחר' בטבורה של החברה האידיאולוגית והרציונלית ביותר" (שקד, 1998: 228). על ידי כך מודגש המתח בין המחויבות לערכים הבסיסיים הקולקטיביים בחברה הישראלית, המיוצגים על ידי המסגרת הקיבוצית, לבין החיפוש אחר הגשמה אישית ואינדיבידואליזם, שמתאפשר באמצעות הבריחה אל המדבר. *במנוחה נכונה*, מתח זה מזין ומניע את העלילה וסמל המדבר הינו מרכזי בהתפתחותה.

סמל המדבר מתקשר במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית לגלות, כפי שראינו בפרק 3 בעבודה. שוורץ (2007) מזהה בהקשר ליחס הספרות העברית אל הגלות כי בכל יצירתו של עוז מופיע "וקטור התשוקה", המעורר בגיבורים מתח בין ה"כאן" - "המקום" האידיאי של ארץ ישראל, לבין ה"מקום האחר" - הגלות. הוא טוען כי "השכל והאידיאולוגיה נוטים ל'כאן', להתיישבות העובדת בארץ ישראל, לקיבוץ. אבל הלב והדמיון נוטים ל'שם', לאותו 'מקום אחר', לכפרים, לערים, לשדות וליערות של אירופה; אותו 'שם' עוין ומסוכן, ובה במידה קוסם." (שוורץ, 2007: 391). מדובר בוקטור התשוקה שאיפיון את היהודי בימי השהות בגולה, שהשתוקק אל ארץ-ישראל כאידיאה, בזמן שישב בגולה. אך לדעת שוורץ, ביצירתו של עמוס עוז משתקף ההיפוך בוקטור התשוקה, שהתרחש עם

מימוש הפרוייקט הציוני, שהפך את הישראלי ל"גולה בארצו". בהתאם לתפיסה זו, הישראלי ממשיך להשתוקק, אך וקטור התשוקה מכונן כעת כגעגועים אל הגלות. כך, עמוס עוז מציג ביצירה זו וביצירות נוספות את המתח שהוא בבסיס הזהות היהודית-הישראלית, שמשתוקקת תמיד אל הגולה ואל ה"אחר". טענה זו תואמת את הגישה של עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2006), על-פיה, השימוש בסמל המדבר, הינו כחלק מחיפוש השורשים היהודיים בזהות הישראלית, כשהשהות של היחיד במדבר חוזרת לייצג את היהודי הנווד בגולה.

מרבית העלילה מתרחשת בקיבוץ בצפון הארץ. העלילה מספרת בעיקר את סיפורו של יונתן, קיבוצניק צעיר, ה"צבר" ה"לוחם" (קצין בצבא), שמוצא עצמו לחוץ ומדוכא במסגרת הקיבוצית המשמימה. יחסיו עם מרבית מקורביו נמצאים במשבר - עם אשתו הקרה והמנותקת מהמציאות, רימונה; ועם הוריו, יולק וחוה, שמייצגים את דור החלוצים. במיוחד מתגלה נקודת שבירה ביחסיו עם אביו, שאף מעורב פוליטית כאחד ממנהיגי מפלגת העבודה "המייסדים". כבר בתחילת הרומן מתברר שיונתן מתכנן את בריחתו מהחיים המשמימים בעיניו בקיבוץ והקשר הבעייתי עם אשתו ל"מקום אחר". לפני עזיבתו אנו רק יודעים שהוא רוצה לברוח למקום ה"לא דומה" (עוז, 1982: 9) ביותר, ה"אחר" ביותר, מהמקומות שהוא מכיר. על ידי כך מציג המחבר את ה"בית" והתרבות, שהחברה מתייחסת אליהם כאקסיומה, כמושג יחסי ולא ודאי, לעומת הטבע הנצחי. אפשר לומר שעוז חוזר לעסוק בתפיסה הגלותית של המהות חסרת הבית והשורשים של האדם כיסוד רוחני-פילוסופי, ובאמצעות כך מערער על הדיכטומיות בין "תרבות" ל"טבע":

באמת יש רק כוכבים וחושך. המדבר הוא באמת. [...] אין לנו בית. שם בואדי בין הרי אדום משוטטים הנדדים. גם אני כבר נד. כל מה שיש חוץ מזה הוא טעות או בדיחה. (שם: 344).

עומר-שרמן (Omer-Sherman, 2004) מזהה בתפיסה גלותית זו גם התחלה של קבלת היהדות הגלותית, ותחושת הזדהות עם חווית הגלות, שהיתה בלתי מותרת בישראל בשנותיה הראשונות.

כפי שמציין שוורץ (2007), בצד המשיכה ל"מקום אחר", הנמצא תמיד "מעבר לכאן", מבטא עוז גם כמיהה בתרבות הישראלית אל דמויות "אחרות". במקרים רבים כמיהה זו מתבטאת בספרות של עוז בדמות הבדואי, אך ברומן הנוכחי, את האחר, שאתו מתמזג ה"צבר", מייצגת דמות נוספת מרכזית בעלילה, היא דמותו של עזריה, משארית הפליטה, ששרד את השואה. הוא מתואר כ"נשי" ו"גלותי", בניגוד לדמותו הלוחמנית "מצ'ואיסטית" של יונתן. בתחילה, עת הגעתו לקיבוץ ובקשתו להתקבל לתוכו, עזריה זוכה לביקורת מלגלגת מצד הקיבוצניקים, אך עם הזמן תופס את מקומו של יונתן בעבודתו, בקרב משפחתו וחבריו ואפילו בקשר עם בת זוגתו. במובנים רבים נראה שמבין כל הדמויות בסיפור, עזריה הוא הכי קרוב ליונתן ומבין ללב, למרות השוני ביניהם והיותו של עזריה דמות-אנטגוניסטית ליונתן. בשלב מסוים הוא מאשים את לוי אשכול ויולק, אביו של יונתן, שהתרחקו מהטבע ומצפונות הנפש ומתעסקים בתכנות ובצבירת רכוש חומרי ויוקרה, ולכן ברח יונתן אל המרחבים "לואדיות בהרים", כדי להציל את נפשו מפניהם "והלואי שיברח מפניהם עד סוף העולם

ולא יחזור אף פעם" (עוז, 1982: 292). עזריה הקרוב ליונתן, כהתגלמות של ה"אחר" שאליו יונתן נמשך, מבין לנפשו, שהיה צריך את החופש המוחלט בבריחה אל המדבר כדי לאמץ ערכים מוסריים, שחסרים לו.

אך המחבר גם מבנה את המדבר כסמל ל"אחר" שהינו מורכב, המעורר בגיבור דחפים ורגשות אמביוולנטיים של משיכה ודחייה. מצד אחד המדבר מסמל מיסטיקה, קדושה דתית, גם בנוסח יהודי וגם בנוסח קמאי, של אמונות של שבטים פראיים - "קסמי צ'אד". כמו כן, למדבר הממשי, מדבר הנגב, שמור יחס חיובי בזכרון של יונתן, כמקום לטיולים אתגריים בשטח, מקום לרומנטיקה וגם לביטוי גבריות מיליטריסטית במסגרת אימוני הצבא. מצד שני, המדבר מסמל את השממה, את הריק, את האין, את החידלון, ובסופו של דבר - את המוות. גם בזכרונות הממשיים הטראומטיים של יונתן מן הקרבות שחוה בנגב, מסמל המדבר את המוות. בנוסף, כל פעם שיונתן רוצה להביע את תחושת תסכולו מחייו בקיבוץ ומייחסיו עם אשתו, רימונה, הוא מבטא זאת במושג "מדבר שממה". למשל: "אלה הדברים הפשוטים והחזקים שצריך לחולל אותם מפני שבלעדיהם החיים דומים למדבר שממה" (שם: 65).

הדואליות שבתפיסת המדבר מתקשרת לאורך כל הרומן לקשר שבין יונתן לרימונה אשתו, במיוחד בדיכטומיה שהמדבר מכיל של יצר החיים (הארוס) ויצר המוות (טנטוס), כשרימונה כמו המדבר, מסמלת את השילוב והסינתזה ביניהם (בלבן, 1986). סיפור אהבתם החל במדבר, ואף רימונה זוכרת זאת, אך בזכרונות של יונתן מתחילת הקשר שלהם ברומנטיקה המדברית, מתגלמת אמביוולנטיות כלפי רימונה, שמחד הינה "אם כל חי" ומאידך "מדבר שממה" ו"גופה כמעט גופתה". (עוז, 1982: 69). כלומר, המחבר מעוניין להצביע על התמזגות סמלית בין החיים לבין המוות, בקשר האהבה שבין רימונה ויונתן, המתבטאת גם ביחס של יונתן למדבר. בהקשר לכך חוזרים ומופיעים שני ביטויים בהצמדה, שיונתן הוגה בהם לרוב - "קסמי צ'אד" ו"מדבר שממה" - שמבטאים את הקוטביות שבמחשבה על המדבר והקשר לרימונה, אך גם שמתערבבים אחד בשני, עד כדי בלבול הקטגוריות. ההתייחסות הזאת למדבר שבו מתמזגים באופן כה טוטאלי יצר החיים ויצר המוות מבטא את השאיפה של יונתן להיולד מחדש, להשתחרר מכבלי הנורמות ההתנהגותיות המקובלות ולהתמזג עם המדבר. אך המחבר מעוניין להצביע על כך שביסוד הכמיהה הרומנטית ל"מקום אחר" קיימת גם סכנה להרס עצמי (שקד, 1998: 220).

בבחירה של יונתן לברוח דווקא לפטרה - עיר המתים הנבטית בממלכת ירדן, מתבטא המימד ההרסני שבשאיפתו של יונתן והאבסורדיות שבבריחה ל"מקום האחר", המסמל את המוות (בלבן, 1986), לצורך החיפוש העצמי. מצד אחד מדובר באתר שהיה מחוז כיסופיהם של "צברים" הרפתקנים בשנות החמישים והששים, שיצאו לחפש אתגרים ולהגשים את מיתוס הגבורה, וזכו על כך ליוקרה בקרב הציבור. מצד שני, זהו מקום שמסמל מוות, כ"עיר מתים", וגם "שאיש ממנו חי עוד לא חזר", כמו שנכתב בשירו המיתי של חיים חפר (1925 – 2012) משנות ה-50, "הסלע האדום", שהוא אפילו "מעבר להרים ולמדבר", בממלכת הבדיון, או בממלכת האופל. דווקא בדיבור הפנימי הזה שלו על "היכן מחכים לו" ו"המקום הממתין לו" (עוז, 1982: 228), נראה שהוא מכוון לממלכת המוות

והמתים, שאליה הוא נמשך. לכן הרהוריו לפני היציאה לפטרה כוללים גם מחשבות על מותו הקרב: אבל מה שנשאר לי לעשות עם עצמי אחרי שנתתי להם כל מה שהיה לי, זה ללכת הלילה או מחר בלילה לפטרה ולמות לטובת הענין. (שם: 279).

יחד עם זאת, ראוי לציין, שהמחבר מציב את מדבר הנגב, כאתר ביניים, בין החברה הנורמטיבית ה"מתורבתת", ל"כאוס" המדברי הקמאי, המייצג את מקום המוות והלידה מחדש. במדבר הנגב, אזור הספר שבין היישוב לשממה, חש יונתן באמת בנוח להתיר את כבלי הנורמות החונקים אותו. זאת נראה במיוחד בעת שהותו בעין-חוצוב, ספק יישוב ספר - ספק בסיס צבאי. יונתן כבר מכיר את המקום הזה משירותו הצבאי, וחש בו בנוח. אין ספק שבהתאם לסטריאוטיפ ה"צבר", מזוהה יונתן מאוד עם ההווי הצבאי הגברי ומחפש אותו במסגרת הנסיונות שלו להגיע למימוש עצמי: "כך עמד רגעים אחדים, ספק חייל, ספק נוד, פייטר בוקמי מיוגע, ליד תעלה מזוהמת שנחפרה בין שני צריפים" (שם: 280). כל הדמויות הללו שמתגלמות ביונתן בעת השהות בעין-חוצוב מעידות על גבריות מוקצנת, שמתעוררת בו במסגרת החייאת יצרו. כן מתחזק בעין חוצוב יצר המין/ הארוס, כשהוא חווה מפגש ארוטי עם חיילת בבסיס, שיש בו גילוי של חופש, הסרת מוסכמות ותעוזה מינית, עד כי נראה מהתיאור שייתכן ומדובר בכלל בפנטזיה. הוא מתמלא חיוניות ועוצמה ומכריז: "אני בחיים, לגמרי, אף פעם לא הייתי כל-כך כל-כך בחיים" (שם: 282).

אך יחד עם תחושת החיות והארוס המתגברים, אנו עדים להתגברות תחושת המוות הקרוב, כשהוא נותן ליצר המוות לשלוט בו וממשיך בתוכניתו להגיע אל פטרה, אל מחוז הטנטוס. כך נראה שהמחבר לא מוותר על המסע ללא פשרות של הגיבור ולא מסתפק בתחושת החופש שהוא מגלה במדבר הנגב, אלא מוביל את גיבורו אל המדבר הקמאי והבלתי מתפשר, שרק שם יגלה את צפונות נפשו בדרך לתהליך ההשלמה עם העצמי.

לקראת תום הרומן, בסופו של דבר - מחוז חפצו של יונתן, המדבר, על כוחות ההרס שבו מעורר בו פחד ורתיעה ברגע שהוא מניח בו את כף רגלו. הוא מתחיל לחוש את משמעות הבריחה שלו אל עבר המוות, כשהוא מדמיין דמויות של חיים-מתים בקרבתו (הן של אנשים שאכן מתו - החיילים שהרג בקרבות, ההרפתקנים שהלכו לפטרה לפניו, התינוקת המתה שלו ושל רימונה; והן של הקרובים לו, החיים - הוריו, רימונה, הוא עצמו), בכעין מסדר של רוחות-רפאים במקום הנורא הזה, שם אפילו הירח החיוור מתואר כמת²⁵. אך נראה גם שבאמצעות הקרבה הזאת למוות ולאפלה, הוא מתיר את האופל סביב רגשות-האשמה המלווים אותו בנוגע לדמויות שהוא חש כי הוא אחראי למותן, בין אם באופן ממשי, ובין אם באופן של מוות רוחני/פסיכולוגי. מבחינה זו הוא מגיע לשחרור רגשי וללידה המחודשת שאליה ייחל.

המחבר מקיים על ידי מסע גאולה זה דיאלוג עם סיפורי המיתולוגיה בהם יוצא הגיבור למסע במרחבים ה"אחרים", בממלכת השאול, כדי לפגוש שם את עצמו ולהיגאל. בכך מובע הרעיון שרק מתוך המסע אל מחוץ ל"בית", מתוך המפגש עם העצמי במקום ה"אחר" ביותר, יכול אחר-כך הגיבור

²⁵ ראו את ניתוח הקשר בין המדבר למוות ביצירה אצל זיוה אברן (Avran, 2004 : 349-350). אברן אף מנתחת את המופעים של השורש מ.ו.ת. ברומן, בהקשר לסמל הארכיטיפי של המדבר.

לחזור "הביתה", אל המנוחה הנפשית, כמו בסיפורים המיתולגיים. וכך, הגיבור של עוז חוזר קודם כל אל המדבר הישראלי, שמהווה עבורו את שטח ההפקר שבין ה"יישוב" - ה"חיים", ל"טבע" הדמוני - ה"מוות". הוא עובר בו מסע היטהרות, מעין טקס חניכה והתבגרות, אצל מעין אב רוחני, פרופסור "משוגע", שבעצמו הינו טיפוס אינדיבידואליסט הפועל בתוך הגבולות הקולקטיביים אך גם מרשה לעצמו לחרוג מהם כשהוא חפץ בכך. הגיבור בונה בעזרת אב רוחני זה את אישיותו מחדש, מתוך כוונה לחזור לחייו הרגילים, ורק כך נראה שהוא מגיע ל"מנוחה הנכונה", שאליה שאף, מתוך חזרה לקיבוץ, אחרי תקופת התבגרות והתגברות על הקרעים שבנפשו. גם הדמויות האחרות ברומן עוברות אותו תהליך, כשנראה שכולן הגיעו להשלמה עם נפשם המסוכסכת, ואף עברו שינוי פיזי-קונקרטי מסוים (Avran, 2004): רימונה הפכה מנערה לאשה-אם, עזריה מנער חלש ל"כמעט איש, כמעט לא מכוער עוד" (עוז, 1982: 363) הפך לגבר, וחווה, אמו של יונתן, השילה את המרירות מעליה. אברהם בלבן (1986) אף מתייחס לכך שמרבית הדמויות בסיפור הופכות דומות זו לזו יותר ויותר באמצעות טכניקה של הקבלות עקיפות. התהליך מתגבר לקראת סוף הרומן ויוצר התלכדות מיסטית בין הדמויות, תוך מיזוג בין ניגודים: החיים והמוות, הקדושה והטומאה.

אם בתחילת הרומן היה נראה שהגיבור מחפש מנוחה לנפשו במקום ה"אחר", שמסומל על ידי המדבר, בסופו של דבר, לאחר חוויותיו הממשיות מחוץ לביתו, הוא מבין שמחוז חפצו הוא לשהות בקרב משפחתו, שם הוא שואף למצוא את "המנוחה הנכונה" ל"לב הנכון", שמקבל את המסגרת החברתית, אך לא מוותר על רחשי הלב (בלבן, 1986). זאת במסגרת "שילוש קדוש", עם אשתו רימונה ועזריה שמגדלים ביחד את ילדתו-ספק ילדתו של עזריה, במשולש האהבים שנוצר ביניהם, שיש בו השלמה היברידית של אישיותו "הפגומה" של יונתן, באמצעות יצירת קשר אינטימי עם הדמות הגלותית, שהיוותה עד כה דמות-שכנגד ל"צבר" (שקד, 1998: 221). בהסתמך על אפשרויות פרשנות שונות שהציעו חוקרים לחזרתו של יונתן לקיבוץ (בלבן, 1986; צורף, 1988; שקד, 1998; שפרן, 1999; Avran, 2004), נראה כי החזרה אל הקהילה שממנה כה התאמץ לברוח, משקפת את האמונה של המחבר שגאולתו של היחיד תלויה בסופו של דבר בהשתייכותו לקהילה. דמויות אחרות אצל עמוס עוז מחפשות מנוחה במדבר כמו למשל נועה ותיאו באל *תגידי לילה* (1994), או דמותו של רפאל ברומן של מאיר שלו *בביתו במדבר*, בה אתמקד כעת.

11.3.2. בביתו במדבר, מאת מאיר שלו, 1998

הרומן *בביתו במדבר*, שיצא לאור בשנת 1998, הוא הרומן הרביעי של מאיר שלו (1948), לאחר *רומן רוסי*, *עשו וכימים אחדים*. לעומת הרומנים הקודמים לו, שבמרכז עלילתם עמדה הסביבה הכפרית-חקלאית, והם התנהלו על הגבול שבין מציאות לפנטסיה, העלילה של הרומן *בביתו במדבר* מתנהלת בעיר ירושלים ובמדבר, ולמרות נוכחותם של אספקטים לא-מציאותיים בסיפור, הוא ריאליסטי למדי (הולצמן, 2005 [1998]). כמו כן, מוצא הולצמן שברומן זה, לעומת אלו שקדמו לו, בולטת נימה קודרת, מדוכדכת, מסוגפת, מונוטונית ועייפה, לעומת הספרים הקודמים של שלו שיש בהן אווירה קרנבלית והמצאתית. לכן לדעתו, הבחירה בתפאורת נופי המדבר "הצחיחים" מתאימה

ל"הלך הנפש העולה מהסיפור" (שם: 180). הולצמן טוען שיש ברומן פתח לשאלות מהותיות גדולות כמו טיבה של הנשיות, כוחו של הגורל או משמעותו של העיוורון, אך לדעתו השאלות הגדולות, החידות, הסמלים, נותרות תלויות באוויר. סמדר שיפמן (2007), לעומת זאת, מוצאת שהרומן עוסק בערעור הדיכוטומיה שבין נשים לגברים והדיכוטומיה שבין ראייה לעיוורון. אין ספק שרומן זה עוסק בעיקר בקשר המשפחתי הסבוך של הגיבור, רפאל, בן ה-52, ובריחתו למדבר 15 שנים קודם לתחילת הסיפור, לצורך ניסיון להשיג אוטונומיה ושליטה על חייו. מדובר בדמות ראשית חריגה ומתבודדת מהחברה, כמו כל גיבוריו של מאיר שלו. הוא מחפש למצוא במדבר פשטות וטוהר, כנגד התסבוכת והתחלואים שבחיי העיר ירושלים, "עיר של עיוורים ושל יתומים ושל משוגעים" (שלו, 1998: 29), שבה שוכנת משפחתו הנשית, שסודות אפלים מאגדים אותה. העיר התרבותית מתוארת כמחוז המוסכמות, היצרים המעוותים והשאיפות הכוחניות, מהן מעוניין הגיבור לברוח אל המדבר שבו הדברים פשוטים וישבו הוא מוצא שלוה לנפשו ומשמעות אחרת לחייו (סרנה, 1998). ציפיותיו של רפאל למציאת אושר במדבר מתקשרות לדרישות צנועות ובסיסיות, כפי שהוא מצהיר: "קמתי והלכתי אל המדבר הזה, בו די במעט רוח ובקצת צל לעשותני מאושר" (שלו, 1998: 270). במיוחד מתואר גב חבוי במדבר, נחלתו הפרטית של רפאל, אותה נהג לפקוד בילדותו עם משפחתו, כמעין גן עדן סמוי, האוצר בחובו תמימות ואינסטנקטיביות, שטרם ההתבגרות וההתפכחות. עם גן עדן מדברי זה של ילדותו שואף הגיבור להתמזג. כחלק מההתמזגות שלו עם הנף הוא מנתק כל קשר עם המציאות שבחוץ, כולל אמצעים טכנולוגיים ומתמכר לדממה של המדבר, שנותנת לו להעמיק אל תוככי עצמו, ולברוח מהמציאות. מבחינת רפאל ברור שהוא לא מתכוון לחזור לירושלים כי הוא מציין שיום יבוא והוא ימות במדבר הזה: "מיום מותי במדבר הזה- אף-על-פי שהוא מתמהמה" (שם: 11).

משפט זה מסביר את הדואליות שקיימת כלפי השהות במדבר כמחוז השלווה מחד, אך גם כמקום שהמוות מאיים בו, כשעד תום הרומן, השהות במדבר היא מתוך משחק תמידי והתגרות עם המוות. כמו ביצירה *מנוחה נכונה*, גם ברומן זה נראה שהמדבר מסמל מצב ביניים, מרחב מעבר, שבו מתקיים טשטוש בין יצר המוות, הטנטוס, ליצר החיים, הארוס, שגיבור היצירה מתנדנד ביניהם. בהתאם לכך, בשיאו של התיאור של הגב, הוא מזהה את בבואתו ניבטת אליו מן המים "הנה גם אני, נשקף מן המצולה. חיכית לי, רפאל? התגעגעת?" (שם: 8), ככשבבואתו מחכה להתאחד איתו במותו. מצב זה קשור בהרכב המשפחתי הסבוך שבו שרוי רפאל, כיוון שכל הגברים במשפחתו מתו במיתות משונות בגיל מוקדם והעובדה שהוא היחיד שהאריך חיים כנגד התחזיות של הנשים במשפחה, נחשבת כנס. נשות המשפחה מתוארות כגוש אחד, קולקטיבי, אותו הוא מכנה "האשה הגדולה", עם 5 ראשים ו-10 ידיים. הן מטפלות בו מילדותו ומנסות לשלוט בחייו. הוא מכנה אותן בכינויים, כמו "הדודה האדומה" ו"הדודה השחורה" וכמעט עד סוף הרומן איננו יודעים את שמותיהן האמיתיים. למרות ניסיונותיו להשתחרר מהשפעתן, גם בבגרותו, עד המדבר, הן רודפות אחריו. שם הן פוקדות אותו מדי פעם, וכאילו היה עדיין ילד הן שולטות בו: "הן מביאות לי מאכלים, הן בודקות את מראה פני, את בריאות חניכי ואת נקיון ארונותי, הן מעירות לי הערות ומתעניינות בכל ענייני" (שם: 10).

כך, הביקור בגב מקבל משמעות כפולה. מצד אחד, של עוצמת החיות- על המפגש עם הטבע שבו והאושר שהוא מעורר ברפאל. מצד שני, קיימת משיכה למנוחה ולגאולה מן הלחצים החברתיים, המגולמים במוות. אך לעומת הפתרון והמנוחה שבסוף הרומן של עמוס עוז – *מנוחה נכונה*, נראה שברומן זה אין הכרעה ודאית בין שני צדי ה"נדנדה"²⁶, והגיבור נשאר עד לסוף הרומן באי ודאות לגבי המשך חייו ובנסיגות בלתי פוסקים למתוח את הגבול הדק בין החיים למוות, עד קצה היכולת.

לסיכום, למרות שקיימים הבדלים רבים בין היצירות שנסקרו כאן, נראה שהן מייצגות את הדימוי הארכיטיפי של המדבר כמרחב מעבר, כפי שהוגדר בפרק 3 על המדבר במסורת היהודית ובאידיאולוגיה הציונית. נראה כי הספרות, מתוך הבחירה להכיל את הזהות היהודית והחיפוש אחר הערכים היהודיים, משתמשת בסמל בהתאם להקשרים התנ"כיים, כמקום היטהרות מהתחלואים החברתיים שנובעים מחיים של מאבקי כוח על שררה, הישגיות, תחרותיות ואובדן ערכים מוסריים ב"מרכז". אך בשונה מהתפיסה היהודית הסימבולית-אבסטרקטית של המדבר, שלא יכול להוות מודל לחיים קבועים ומתמשכים, נראה שבספרות העכשווית מאומץ הרעיון, שדווקא מתוך שהות במדבר המקוטלג כ"אחר" יכולים להימצא דרכים להפיס את ההיררכיות בין הקטגוריות של "טבע" ו"תרבות" וקטגוריות אחרות שנובעות מהן, כמו "מזרח" ו"מערב"; ו"מסורתיות" ו"קדמה". בהתאם לכך, המדבר הוא המרחב האידיאלי, שבו יכול האדם למצוא שלוה מאי הנחת האישית והחברתית שבתוכה הוא מתקיים. בשתי היצירות, באמצעות פרישה אל מרחבי הבדידות שבערבה המדברית, מצליח הגיבור בהליך אינדיבידואלי להתמודד עם תסבוכות שכבלו את חייו, עת שהה במסגרת הנורמות הקולקטיביות שעיוורו אותו מלראות את אמת חייו.

11.4. תמונת מצב

בפרק זה יוצגו יצירות ספרותיות המתארות את המציאות החברתית בנגב בעשורים האחרונים בעקבות ההתפתחויות במדיניות עיצוב המדבר. במיוחד ייבחן הייצוג בספרות של עיירות הפיתוח וכן של מדיניות ה"פיתוח בר קיימא". ראשית נפתח בייצוג "הנגב בר קיימא" בספרות, מתוך הדגשת הבעייה הבדואית. לאחר מכן, יוצגו ארבע יצירות ספרותיות על עיירות הפיתוח שבהן ניכרת ההתפתחות החיובית בשיח הציבורי ביחס לעיירות.

11.4.1. נמר בהרים מאת צור שיזף, 1988

השיח על "פיתוח בר קיימא" חדר בעיקר לספרות המסעות. בספרות זו אפשר למצוא התייחסות למדבר כמשאב אקולוגי, ולקשר של האדם עם הטבע. כך במקרה של הסופר וכתב המסעות צור שיזף (1959), שפרסם גם מדריכי טיולים למקומות אקזוטיים ואל מדבריות רחוקות וקרובות²⁷. כבר ברומן הביכורים שכתב, *נמר בהרים* (1988), מביע שיזף דעות מגוונות בנושא פיתוח

²⁶ גם השיר "נדנדה" של חיים נחמן ביאליק, החוזר מספר פעמים בהקשר לסיפור ילדותו של רפאל, ממחיש את תחושת ההתנדדות הזו בין החיים למוות, או בכלל בין קטגוריות: קולקטיביזם-אינדיבידואליזם, ירושלים-מדבר.

²⁷ כתב ספרי מסע וטיולים *כהדרך לאושר*, מסע במדבריות, 1994; *סיני ומצרים*, 1994. ספרו *סוף הדרך: מותה של מדינה*, 2007, עוסק בסביבתנות בישראל ולתפקידה של החברה להגנת הטבע בהגנת הסביבה יש מקום נכבד בו.

הנגב והיחסים בין יהודים לבדואים. שוורץ (2005) טוען שברומן זה מבטא שיזף באמצעות דמות הנווד, שהצטרפה לסיפורת הישראלית בשנות ה-80, את הכמיהה למרחבים הבתוליים של מדבר סיני. זאת לאחר הסכם השלום עם מצרים והפרידה ממדבר סיני כשטח מסופח לישראל. כיוון שלדעתו של שוורץ, בעיני דור שלם, שהתבגר בין מלחמת ששת הימים (1967) לבין מלחמת יום כיפור (1973) וחווה את "שכרון סיני", שכלל את השיטוט במרחבים הענקיים של חבל ארץ זה, נתפס האיזור לאחר הסיפוח בשנת 1967 כסמל למרחב חופשי. שוורץ מוסיף כי גם מאיר שלו מבטא ברומן *ביתו במדבר* את הכמיהה הזו אל המרחב הבתולי והטהור, בהשפעת חוויית כיבוש מדבר סיני והפרידה ממנו.

באמצעות הצגת השקפת עולמן של ארבע דמויות: שני בדואים ושני יהודים, עובדי רשות שמורות הטבע והגנים, מציג מחבר הרומן *נמר בהרים* את מערכות היחסים המורכבות בין אדם-לסביבה ובין הבדואים ליהודים בנגב. הז'אנר של הרומן משלב בין ריאליזם לאלגוריה. בהקשר לכך מציין מנחם פרי (1988) על גב עטיפת הרומן, שכל אחד מהגיבורים מחפש לגעת באמת גרעינית, אך כולם חיים למעשה "מיתולוגיות", מחוות סימליות, כשהם עושים מטאפוריזציה של המציאות ושל הגיבורים האחרים וכל מיתולוגיה שבויה בניגודיה. כל אחד מחמשת הפרקים בסיפור נכתב בגוף ראשון, כמעין מונולוג, המוסר את השתלשלות העלילה מנקודת מבטה של הדמות לה מוקדש הפרק. בסיפור מוצגות מערכות היחסים הטעונות בין היהודים לבדואים באזור הנגב. שני הגיבורים הבדואים, המייצגים את ה"בדואים האמיתיים", שלא הפכו למשרתים של היהודים, מתוארים בהתאם לסטריאוטיפ הרומנטי לגביהם, כמי ששומרים על אורח חיים מסורתי, במנותק מהחברה הכללית. הם מוצגים כמי שנטמעים בטבע המדברי, ומזוהים עם המדבר ההולך ונעלם עקב פעולות הפיתוח האינטנסיביות של היהודים.

החיבור בין הטבע לבדואי מופיע לכל אורך הסיפור, במיוחד באמצעות השוואה של הבדואי לנמר, במוטיב חוזר שמתאר את הנמר כחיית מדבר אצילית, שלמרות החופש הוא עלול להילכד במלכודת. ראמאד, בדואי צעיר, אינדיבידואליסט, המעיד על עצמו ואף מתואר כבדואי האותנטי האמיתי האחרון שנשאר בנגב, מנסה ללכוד את הנמר האחרון שמסתובב במדבר, כמוהו, דווקא כפעולה שנועדה לשמור על החופש של הנמר, לשחררו מידיהם של אנשי רשות שמורות הטבע והגנים, שבשם חוק המדינה מעוניינים "להגן על הנמר" וכך לביית אותו. גם באמצעות השקפתו של מוסא-עלי, הבדואי המבוגר, שמצד אחד שומר על נאמנות למסורת, אך מצד שני חש כמי שכבר התרחק ממסורת זו בהשפעת המודרניזציה שמסביבו, מציג המחבר את ההקבלה בין הבדואי לנמר, כאשר מוסא-עלי מתייחס לביות שנעשה לבדואים מצד הממסד היהודי:

היהודים בנו דרכי טשטוש וגדר חשמלית, שמי יודע איזה מלכודות אדם מחוכמות הטמינו בה. והג'יפים שמסיירים בלי מנוחה. אין מוצא. לכוּדים כמו חיות בכלוב, מדוכאים מהישיבה הארוכה, הם מבייתים אותנו; נותנים לנו מדים ועבודה. ואנחנו נכבשים לקסם וזונים לזנוח את האוהל ואת הגמל בשביל ג'יפ וטרקטור ובית שהופך מבית-פח לבית לבנים בנוי כמו של היהודים. ואין יותר בדואים בארץ (שיזף, 1988: 32).

ההפרדה הקטגוריאלית בין היהודים לבדואים נמסרת ברומן גם בהקשר לשמות השונים שמעניקים הבדואים והיהודים לאותם אתרים, כפעולה המבטאת גם ניסיון לנכס את הטריטוריה, כל אחד לתרבותו. ניתן לראות את הקונפליקט בין הבדואים ליהודים המיוצג בסיפור, כפי שנראה היה גם בספרם של יונת ואלכסנדר סנד, לגבי הלגיטימיות של הנוכחות היהודית במדבר, אך כאן מוצגת בצורה בולטת עמדתם של הבדואים והאופן שבו הם תופסים את הקונפליקט הזה. הצגת הקונפליקט מגיעה לשיאה במיוחד באמצעות מערכת היחסים הנרקמת בין שתי הדמויות המנוגדות ביותר זו לזו. מצד אחד מציג המחבר את יונתן, פקח חדש בנגב, המייצג את הממסד והרשויות, כשבבואו להגן על הטבע המדברי, הוא מתנהג בהתאם ל"חוק היבש" בלבד. הוא אף מבצע הפרדה בין הקטגוריות של האדם והטבע, כשהבדואים נכללים בתוך הקטגוריה של הטבע. לעומת זאת כל הפעולות של האדם זורעות רק הרס בטבע:

אני אחראי על האיזור הזה. מהמכתש הקטן ועד שולי מכתש רמון. כל השטח הגדול והיפה הזה, עם היעלים, והצבאים והזנבנבים והפוספטים והוואדיות שחורצים פה את הכל. והמעיינות הבודדים שיש פה, ומעט הבדואים שעוד מסתובבים פה. המלחמה האין-סופית בכל מסיגי הגבול: במיפעלי הפוספטים שמנסים כל פעם לכרסם שטח חדש, ובקבלנים ששופכים זבל בכל מיני מקומות, ובחבורות החיילים של הצבא שעוברות בדרכים לא להם והורסות את קווי היסוד של הבריאה בשרשראות ובגלגלים (שם: 24).

ניתן לראות שהוא מתייחס אל העובדות בשטח בלבד, של פריעת החוק, שעליו לאכוף בלי הבדלה בין הגופים השונים או אוכלוסיות מקומיות והנסיבות שהביאו אותם לפריעת חוק זו. לכן, כשהוא מגלה שהבדואי האינדיבידואליסט, ראמאד, בנו ה"לא חוקי" של מוסא-עלי, שמנסה לחיות על פי מסורת האבות, תוך כדי מרידה בחוקים ובכללים שמציבה המדינה, גר בקרבת מעיין נסתר בתוך שמורת טבע, הוא יוצא למלחמת-חורמה כנגדו.

דרך הקונפליקט הזה מוצג הבדל ביחס השונה בחברה הישראלית לטבע ולאוכלוסיות מקומיות ששוכנות בו. ליונתן, הפקח המייצג את המדינה ואת חוקיה, אין ספק לגבי הצורך לפנות את ראמאד "הפולש". לעומתו, יגאל, ששייך אף הוא לארגון רשות שמורות הטבע והגנים, כחוקר טבע, המוצג כמי שאוהב את הטבע בנשמתו ומזדהה יותר עם הקהילה המקומית, מתוך רגש של כבוד למקום, ולא רק לצרכי פיקוח, רואה את מורכבותו של המצב. יגאל עצמו מעיד על ההבדלים בהשקפה בינו לבין יונתן:

יונתן היה חייל ביחידת המילואים שלי. איש בלי פשרות. סיפרתי לו שאני עוזב את חציבה ומחפשים פקח במקומי. ידעתי שירצה בזה מאוד. הוא היה פתוח לפני כמו ספר. שנינו היינו מאותו עמק, הוא-צעיר ממני בכמה שנים, אבל היכרתי אנשים כמוהו. חדים ונמרצים, יודעים בדיוק את הגבול בין טוב לרע, בין מותר לאסור, ואילו אצלי, ואצל מוסא-עלי, הגבולות מטושטשים. (שם: 77)

נראה שהמחבר רוצה להצביע על דרכי התמודדות שונות של הדמויות עם הקונפליקטים שמעלה שאלת הנוכחות בנגב ואופן השמירה עליו ופיתוחו. באמצעות הדמויות השונות מציג שיזף את

המתח בין השאיפה לפיתוח הנגב, מצד גורמים ממשלתיים, המקימים מפעלים ואזורי תעשייה בשטח הנגב, לבין הצורך שחשים נציגי ארגונים סביבתיים, לשמור על אופיו המדברי המקורי. ובתוך, הבדואים שנחשבים חלק מהטבע אך גם כגורם הרסני בנושא שימורו ושמירת החוקים במדינה. חשיבות רבה ניתנת להצגת זווית הראייה הבדואית, שבאמצעותה מציג המחבר את העמדה המצרה על העלמותה של התרבות המסורתית הבדואית, בגלל ההתמערבות והתירבות. כמו כן, מובעת פה ביקורת על ההתרחקות של היהודים מן הטבע ועל הניסיונות לשנות אותו ולתרבת אותו, תוך השמת הגבולות הברורים בין "טבע" ל"תרבות" ובין "בדואים" ל"יהודים". אמנם שני הגיבורים היהודים הם עובדי רשות הטבע והגנים, המייצגים את אותו מוסד של "שמירת טבע", אך הם מייצגים עמדות שונות בנוגע לאופן שבו שמירה זו אמורה להתבצע. נראה שבאמצעות דמותו של יגאל משקף שיזף את איש הטבע האמיתי, הדוגל בצדק סביבתי, שאצלו הגבולות בין קטגוריות בינריות מיטשטשים. יונתן, לעומתו, מייצג באופן אקטואלי את עובדי הרשות, שלא מזדהים עם האוכלוסייה הבדואית כלל, אלא רואים בהם אויבים המפרים את חוקי המדינה בנושא שמירת הטבע ומוכנים לעשות הכל כדי לעצור את הפרת החוק מצדם. הוא מייצג את הפן הכוחני שבשמירת הטבע ותיחומו, כעוד צורה של הממסד לשלוט בקרקע ובאוכלוסיות הילידיות שבה. אפשר לראות שהסופר מציג את גישת ה"ירוקים" על כל המורכבות הקיימת בה, כפי שהוצגה בפרק 9, כשומרי הטבע, אך גם כבעלי זיקה לאידיאולוגיה הלאומית. לכן אין פלא שבספר זה יש שיתוף פעולה בין הארגון הסביבתי אותו בחר להציג, לבין הממשל. כלומר, בסופו של דבר נראה כי הסופר מזדהה עם הגישה של "פיתוח בר קיימא", הבאה לידי ביטוי ברומן, באמצעות דמותו של יגאל, אוהב הטבע האמיתי, השואף לעמעם את האבחנה בין היהודים לבדואים ובין האדם לטבע.

11.4.2. מקומן מאת שולמית לפיד, 1989

הייצוג של הנגב כ"פריפריה" והפערים בינו לבין ה"מרכז", מתוארים בספר של שולמית לפיד (1934), *מקומן*, שהתפרסם בשנת 1989. מעבר לפערים בין פריפריה למרכז מועלים ברומן זה גם ההבדלים בין ערי הלווין העשירות שמסביב לבאר-שבע (על ידי הייצוג של היישוב עומר), לבאר-שבע "המוזנחת", שמדגישים עוד יותר את השוליות של תושבי עיירות הפיתוח. זאת כיוון שיישובי הלווין בנגב (וכן גם קיבוצים, מושבים ויישובים קהילתיים אחרים בנגב ובערבה, בהם גרה אוכלוסייה המזוהה עם הקבוצות הדומיננטיות בחברה²⁸), למרות הימצאותם הגיאוגרפית בנגב, אינם מוכללים בפריפריאליות זו.

רומן זה היה הראשון מבין סדרת ספרים בלשיים שבמרכזם דמות נשית המשמשת כציר מרכזי בעלילה. בבחירה בז'אנר מסוג זה מחפה העיצוב הריאליסטי של הדמויות והמצבים על תשתית ספרותית-פסיכולוגית הקרובה במהותה אל האגדה (מירון, 1990). עיקר התכנים הפסיכולוגיים ה"אגדתיים" מגולמים בדמות הגיבורה (המצטיירת כמעין סינדרלה-כיפה אדומה), ליזי בדיחי, כתבת במקומן של העיר באר שבע, שתוך כדי סיקור החדשות פותרת תעלומות בלשיות. בספר עולים

²⁸ראו יפתחאל וצפדיה, 2008.

תיאורים סטריאוטיפיים של עיר פיתוח ותושביה, למרות שנראה שלפיד מקצינה את הסטריאוטיפים הללו, מתוך כוונה ליצור אמפטיה אצל הקוראים אל תושבי העיר הפריפריאלית. ליזי בדיחי הינה אנטי-גיבורה המתוארת כדמות עילגת, מגושמת ומצועצעת, שכפות רגליה גדולות מדי, היוצרת רושם מוטעה כאילו היא לועסת מסטיק כל הזמן, וסימן ההיכר שלה הם עגילי הפלסטיק הצבעוניים והגדולים והליפסטיק השמנוני. מדובר בתיאור המנציח את הסטריאוטיפים על יוצאי עדות המזרח היושבים בעיירות הפיתוח. יחד עם זאת, מודגשת המסירות שלה לעבודתה והמוסריות שלה. זאת לעומת הכוחניות הארסית של המעסיק שלה, ששולח לה הוראות, צולף בה בביקורתו ומתייחס אליה בפטרוניות ממרומי המשרד הראשי, שבמרכז העניינים - בתל-אביב. באופן זה, נראה כי המחברת מעוניינת לאבחן את ליזי, כדמות טהורה ומוסרית, כאשר תכונות אלו נובעות דווקא מהפשטות שלה ומהיותה מרוחקת מהאינטרסנטיות ותאוות הכוח של עמיתה במרכז. זאת בניגוד לבעלי ההון, תושבי המרכז ויישובי הלווין, המוצגים אף הם באופן סטריאוטיפי, כמושחתים תאבי יוקרה. במיוחד מועצמת ההנגדה הזו על ידי הבחירה דווקא בדמותו של השופט כ"נבל" הרוצח. בהקשר לכך, דן מירון (1990) טוען כי גם בהצגתו של השופט יצרה שולמית לפיד דמות קריקטורית, לשם מיקוד המסר החברתי של סיפורה, כשהשופט הורנשטיין מעוצב כסמל המגלם את כל הסיאוב שפשה בעילית הישראלית האשכנזית החילונית. מירון טוען שלפיד משתמשת בדמותה של ליזי בדיחי כדי לגלם "חלום" על תיקונה של החברה הישראלית באמצעות האלמנט האתני-העדתי-המדוכא, המתעמת עם העילית האשכנזית המסואבת בכדי לחסלה ולהחזיר את הטוהר החלוצי הראשוני שאבד לה. בעקבותיו מצביע הולצמן (2006) על כך כי מדובר בתופעה שחזרה על עצמה בספרות הבלשית, שהתפתחה בישראל בסוף שנות ה-80, להציב דווקא שופט נכבד העומד לכאורה מעל לכל חשד, בדמות הרוצח המבוקש.

הפערים בין המרכז לפריפריה מומחשים במיוחד בתיאורים המנוגדים של מראות העיר באר שבע והיישוב עומר. באר שבע, מיוצגת על ידי שכונתיה הדלות, שבהן ליזי מסקרת בדרך כלל בעיות כגון סגירת ברז מים או כביש שסלילתו לא הסתיימה. לעומת מראות אלה ניתן תיאור מפורט של הווילה שבה גר השופט המחוזי, ביישוב הקהילתי עומר. וכך מתוארת הווילה, כטירה אריסטוקרטית: הבית עמד על גבעה בעומר (...) שני שבילים מעוקלים חיבקו את דלת הכניסה ונעלמו אי שם בירכתי הבית. ג'קי [הפסנתרן שאת הופעתו באה ליזי לסקר] וליזי עמדו רגע בפתח הבית, (...) מחליקים בסוליותיהם על השיש השחור, מניחים לעיניהם להתרגל לאורן המסנוור של הנברשות הגדולות. (לפיד, 1989: 7).

מעבר לתיאור הניגודי של הסביבה העירונית של באר שבע המוזנחת ולעומתה הטירה המפוארת, מתוארות גם התפיסות החברתיות כלפי ההבדלים בין התושבים. לגבי השופט הורנשטיין הגר בטירה, מצוין כי "כולם ידעו שלו רצה הורנשטיין, הוא היה יושב בירושלים או בתל אביב, ואם הקריירה שלו זחלה, זה רק מפני שהוא בחר- כן, בחר- לגור דווקא כאן." (שם: 8). על ידי כך מונצחת הדיעה שתושבי עומר הם ממעמד גבוה בחברה, שבחרו לגור בפריפריה מתוך מודעות ושלו רצו, היו

יכולים להצליח אפילו יותר במרכז הארץ. לעומת זאת מוצגת ליזי כמי שמודעת לכך שמתייחסים אליה כ"מטורללת, מלכת הסמרטוטון המקומי." (שם: 7). מדובר בתיאור מוכר של הדיעה השלילית הרווחת כלפי מגורים בפריפריה, שמתייחסת בספקנות ליכולתם של תושבי עיירות הפיתוח המקוריות להגיע להישגים ולהשתחרר מהתדמית השלילית שדבקה בהם ובעיירות המוצא שבהן הם גרים. האימוץ מצביע בבירור על רצונה של לפיד לחזק בסופו של דבר את דמותה של בדיחי כדמות מוסרית יותר מיתר הדמויות ברומן, היא מעלה למעשה גם את הדימוי של תושבי ערי הפיתוח בשיח הציבורי, למרות השימוש בסטריאוטיפים הרבים, ומצביעה על אפשרות של ערעור הקטגוריות שבין ה"אני" וה"אחר", תושבי ה"מרכז" וה"פריפריה".

כפי שנראה, גם ברומן של עמוס עוז, אל תגידי לילה, המתרחש בעיירת פיתוח בדרום, משתקפת הביקורת כלפי מדיניות הקמת עיירות הפיתוח ואופן המשך ההתייחסות הפריפריאלית אליהן מצד הציבור, שנים אחר הקמתן.

11.4.3. אל תגידי לילה, מאת עמוס עוז, 1994

הרומן של עמוס עוז, אל תגידי לילה, פורסם בשנת 1994, ומתאר את קורות חייהן של דמויות שונות בעיירה קטנה במדבר הנגב²⁹. הסיפור מועבר בשלושה קולות-קולה של נועה, קולו של תיאור וקולו של המספר, שדרכם אנו מתוודעים לנקודות מבט שונות בנוגע לחיים בעיירה "תל-קידר". נועה היא מורה לספרות בתיכון של העיירה, שברחה מהחיים הנורמטיביים בתל אביב ביחד עם בן זוגה, תיאור, המבוגר ממנה ב-15 שנה, לאחר שהציעה לו לפני שבע שנים לעבור ל"סוף העולם", בו "המדבר כמו אוקיאנוס והכול פתוח" (עוז, 1994: 122). נראה שגם ברומן זה, כמו ברומן מנוחה נכונה של עוז, מופיעות דמויות אינדיבידואליות המתרחקות מהמוסכמות החברתיות אל המדבר. אך בסיפור זה, כמו במקרה של רפאל, גיבור הרומן בביתו במדבר של מאיר שלו, בוחרות הדמויות הראשיות שכבר הגיעו לשלב של בשלות בחייהן להתיק את מגוריהן אל עיירת פיתוח בנגב, לא כבריחה ספונטנית וזמנית, בחיפוש אחר העצמי של דמות צעירה, אל המדבר. יחד עם זאת, בשונה מבביתו במדבר, ברומן זה הדמויות הראשיות מעורבות בחיי העיירה ולאופי העיירה יש ייצוג מרכזי בעלילה. אופן הצגת העיירה המדברית בסיפור, תואם לאבטיפוס של עיירת פיתוח. בהתאם לכך, העיירה מתוארת כמקום שולי ושומם, שתושביה עלובים:

הכיכר על יד הרמזור היתה ריקה וחרוכת חום. באמצע ערוגת הרוזמרין החרבה עמד עולה חדש, שמנמן, מבוגר, במשקפיים, בכומתת צמר שחורה, נשען על מעדר בלי ניע כאילו התעלף בעמידה. מעליו השמש עצמה נראתה גם היא מעולפת באובך לוחט (שם: 8-9).

המספר אף מתייחס לנסיבות הקמתה של העיירה, בהתאם לחזון הפרחת השממה, כשהוא מציין כי "בשנות השבעים נערכו בסביבה קידוחים שעוררו תקוות, והוחלט להקים עיר. אחר-כך

²⁹ עמוס עוז מתגורר בעצמו בעיר הפיתוח ערד בנגב, אליה עבר מקיבוץ חולדה בשנות השמונים.

הכזיבו הקידוחים, התקוות נשכחו והעיירה נעצרה." (שם: 29). נראה כי המספר לועג לשאיפות הללו של פיתוח אזורי שלא מתחשבות בערכים הסביבתיים ומפקפק במידת יעילותן והצלחתן. המספר מזהה את הגורל הבלתי נמנע של העיירות, שהן הקורבן של הגחמות התכנוניות האלה, שסופן שנעצרו ונתרו עלובות למראה:

בין גושי השיכונים יש פרצות רחבות, אולי לפני שנים שוטט כאן מתכנן הלום חום ומרוב דמדום יצא לו תרשים של קריית גנים עם שטחים פנויים לחורשות ולמשקי עזר, עם חלקות עצי פרי שתפקידם יהיה לבלבב בין בלוק לבלוק. בינתיים המגרשים הריקים האלה הם פיסות מדבר מנומרות ציבורי גרוטאות וקצת שיחים שחצו את קו הגבול שבין צומחים לדוממים. (שם: 30)

כמו כן, המדבר מתואר כבר בעמוד הראשון של הרומן, בהתאם להשקפה של המתכננים של עיירות הפיתוח, מעבר לגבול היישוב, על פי ההפרדה בין ה"תרבות" ל"טבע": "הלאה משתרעות גבעות ריקות: שם המדבר" (שם: 5). אנו מתבשרים שגם הבית של נועה ותיאו נמצא בקצה היישוב וממנו נשקף הטבע הפראי של המדבר. המגורים של נועה ותיאו בקצה היישוב, מעידים על הבריחה שלהם מהקולקטיב, על החיפוש שלהם אחר זהות אינדיבידואלית, על כך שגזרו על עצמם בדידות³⁰, ועל כך שהם מנסים להתקרב כמה שיותר לשלווה של הרי המדבר.

למרות החרیגות שלהם, ברור שתיאו ונועה בחרו בה, שלא כמו תושבים אחרים בעיירה שהגיעו אליה מכורח הנסיבות. הם בחרו לברוח מה"מרכז", כשמבחינת המאפיינים הראשוניים שלהם, הם דווקא שייכים בהגדרתם ובעבר שלהם לקבוצה הדומיננטית ה"אשכנזית" של החברה, בניגוד לרוב תושבי עיירות הפיתוח. במיוחד תיאו, שהיה איש הממסד בעבר, שעבד 32 שנה כמתכנן, והגיע לעמדה בכירה במינהל הפיתוח, עד שברח לדרום אמריקה. בעיני תיאו המקום הזה הוא סוף העולם. הוא מתייחס בזלזול, כמו המספר, לאופן שבו בנו את עיירות הפיתוח וכן אינו אופטימי לגבי היכולת שלהן לצאת ממעגל הנחיתות והדימוי השלילי. בהתאם לכך, הוא דוחה את מועד העבודה שיש לו לבצע למען תכנון של קריית-נופש בעיירה מצפה-רמון, שהוא מעורב בו:

שיחכו. בשבת ודאי לא יבנו את קריית-הנופש שלהם, ובעצם לא יבנו אף פעם. לו רק היה אפשר למחוק כל מה שנעשה שם עד היום ולהקים הכל מהתחלה, בלי שיכוני הכיעור ובריתמוס ארכיטקטוני מאופק, שיתייחס בענווה ראויה אל דומיית המכתש ואל קווי הרכסים³¹ (שם: 62)

ביקורת זו תואמת את גישת התכנון היום, שהבנייה צריכה להתחשב בנוף ולהשתלב בו בהרמוניה, בניגוד לבנייה של שנות ה-50 וה-60 בישראל, כאשר לא היתה מודעות לצורך לשמור על הרמוניה עם הטבע. בהמשך הרומן מתברר שתיאו היה מעורב בתכנון היישוב שבו הם גרים - תל

³⁰ זיוה אברן (Avran, 2004 : 324) אף מנתחת את אופן הצגת מראן של הדמויות, שמדגיש עוד יותר את הבידוד שלהן, כאשר הרבה פעמים מתואר חלק מסוים בגוף של דמות, כבעל חיים אוטונומיים משל עצמו. כך לתיאו יש "שפם [...] סמכותי" ו"פנים גאליים איכריים" (עוז, 1994: 6) וכפות ידיה של נועה "זקנות" ואצבעותיה "עמלניות" (שם: 13).

³¹ בפרק 12 על מצפה רמון נראה כי גישה זו לגבי הבנייה של מצפה רמון משקפת את דעתם של יזמים הבונים מיזמי תיירות במצפה רמון כיום. חלקם אף הפכו לתושביה של מצפה רמון, ומנסים לשנות את הבניית המרחב של היישוב שבו הם גרים.

קידר, וניסה לעצב אותה כעיירה בת-קיימא מדברית, אך הממסד לעג לו וגנז את תכניתו. למרות שתיאו "ברח" מהקונפורמיזם שנכפה עליו, סופו שחזר אל המקום שעורר בו את הקונפליקט – אל היישוב שנבנה בהתאם לתכנית שהיתה מנוגדת להשקפתו.

גרשון שקד טוען כי למרות שעמוס עוז מציב בסיפוריו דמויות שקוראות תיגר על הנורמות החברתיות, בסופו של דבר, האי-רציונלי מנוצח, "ו'האדם החושב', המבקש להגן על נחלתו הקטנה בלב הציוויליזציה הציונית, ניצח" (שקד, 1998: 228).

כניגוד לגישה האירונית והפסימית שמוצגת על ידי תיאור המספר כלפי עירת הפיתוח, הגישה של נועה חיובית יותר. היא מוצאת אותה צעירה עדיין, כך שדברים עוד יתפתחו בה והיא כמעט יפה בעיניה "זאת אומרת, בתנאי שזוכרים מתי וממה היא התחילה. ממחנה צבאי מגודר באמצע השממה. היא התחילה מחול ופנטזיות" (עוז, 1994: 134). כמו כן, זאת היא, ולא תיאור המתכנן, שנרתמת לעמוד בראש פרוייקט תכנון יומרני, להקמת מרכז גמילה מסמים לנוער בעיירה, לזכרו של תלמיד שלה, עמנואל, בן השבע עשרה, שמת ממנת יתר. גם אברהם אורבייטו, אביו של עמנואל, שיזם את פרוייקט ההנצחה, מתואר כדמות שמתייחסת בחיוביות לעיירה, למרות שאינו גר בה אך מגיע אליה לביקורים קצרים. הוא מסביר ברוח התקופה, מדוע העיירה מתאימה להקמת מרכז גמילה שכזה:

"תל קידר היא עיירה שקטה, המדבר עצמו יכול להשפיע, רואים את המרחבים ונתפסים להרהורים שונים, אולי אפשר להציל לפחות אחדים." (שם: 24)

עמדה זו מייצגת תפיסה רומנטית רווחת של עיירה במדבר, כמקום שקט, שאפשר להיתפס בו להרהורים ולהרגע ואולי להגיע לתובנות מסוימות לגבי משמעות הקיום. זאת בהתאם לתפיסות רוחניות-ניו-אייג'יות הנפוצות כבר מאז שנות התשעים. אך נראה שתפיסה זו מתערערת ברומן, כי עד סופו, אף אחת מהדמויות הגרה ביישוב לא מגיעה לתובנות שכאלה, ואף להיפך, במדבר החשוף כשלעצמו נראה שיותר ויותר נחשפת גם אי-הוודאות הבסיסית של הקיום והפיתוי ליצר המוות, כפי שהיה קיים ברומן *מנוחה נכונה*, מאיים ומושך גם כאן. לכן גם חוזר השימוש בצירוף "אין לי מושג" (שם: 69) או "לא היה לי מושג" (שם: 98). הדגשת אי-וודאות קיומית זו ברומן, היא כהתרסה כנגד החיפוש אחר אמיתות גדולות או שינויים משמעותיים בסביבה הפיזית, כדוגמת הקמת מרכז הגמילה ביישוב. הפרוייקט נגנז לאחר שעורר התנגדות מצד תושבי העיירה והפקידים הבירוקרטים, שחששו מהדימוי השלילי. הסיפור מסתיים ללא התפתחות רבה בתחום הפיתוח העירוני ועם תחושה של החמצה, בהתאם לתחושת החמצה הקיימת בציבור לגבי הקמת עיירות הפיתוח.

התרת העלילה של הרומן מתאפשרת דווקא כאשר שתי הדמויות הראשיות מגיעות לשלווה פנימית כלשהי, מתוך התחושה של השלמה עם המציאות, ללא צורך לחפש משמעויות גרנדיוזיות, בהתאם לתפיסה ש"מי שיש לו קצת חסד ימצא חסד בכל מקום" (שם: 163). כך, שלמעשה מתגלה כי החיפוש האמיתי של הדמויות בסיפור הוא אחר החסד (Avran, 2004).

ניתן לראות כי מדובר ברומן ריאליסטי. אמנם נראית השפעה של אידיאולוגיות חברתיות

ביצירה, גם אם אין כבר התאמה ברורה לרעיון הלאומי. להיפך, ברומן מועלית ביקורת על מגמה זו. למעשה, משקף עמוס עוז דיעות שונות לגבי הקמת עיירות הפיתוח, כשנועה ואברהם אורבייטו מתייחסים אל אופיין הנוכחי בצורה חיובית, ואילו תיאור והמספר מציגים גישה ביקורתית כלפי שיטות הפיתוח המקובלות. כך עולה הדימוי העקר של מדבר הנגב: על עיירות הפיתוח הקיימות, בעלות הדימוי השלילי והסטריאוטיפי; ועל תוכניות הפיתוח שמנציחות את הדימוי השלילי, על ידי העברה של אוכלוסייה בעייתית מהמרכז לפרפריה. יחד עם זאת, ניתן לראות ברומן זה התחלה של התייחסות לתחושותיהם של התושבים המקומיים, ולפעילויות של קבוצות ואזרחים "מלמטה". מצד אחד פועלים אלו ששותפים בהקמת מרכז הגמילה מסמים ומאמינים בתרומתו ליישוב, ומצד שני מוצגות פעילויותיהם של אלו המתנגדים להקמת המרכז, מתוך חשש לפגיעה בתדמית היישוב. תהליך זה הלך והתגבר במציאות, לקראת המאה ה-21, כאשר גדלה מעורבותן של קבוצות חברתיות ותושבים מקומיים מעיירות הפיתוח והנגב בכלל בשיח החברתי על הנגב, והם החלו להשתתף בקביעת מדיניות הפיתוח.

11.4.4. בעין החתול, מאת חביבה פדיה, 2008

חביבה פדיה (1965), היא חוקרת תרבות ויהדות, משוררת, סופרת ופעילה חברתית. היא רואה עצמה כשליחת הוראה וידע החוצים חלוקות חברתיות ומגזרים. בהתאם לתפיסה חברתית זו, היא חברה בתנועת "תיקון" שהקים ד"ר מאיר בוזגלו. היא אף פעילה בתחום הפייטנות, שירת הקודש, ובקידומו כענף מוזיקלי-תרבותי, היוצא אל מעבר לגבולות המוסדות הדתיים ומשלב בין מזרח למערב, יהודים וערבים.

פדיה פירסמה את ספר הפרוזה הראשון שלה בשנת 2008, *בעין החתול*, שבו היא שוטחת את משנתה לגבי היחסים בין טבע לאדם בעיר באר-שבע, באמצעות קטעי סיפורים ריאליסטיים, אלגוריות והגיגים פילוסופיים, המתבססים על המקורות והמיסטיקה היהודיים.

היצירה עוקבת באמצעות סיפורים קצרים אחר הווייתם של חתולי הרחוב ונדכאי החברה, המשוטטים ברחובות ובסמטאות העיר באר-שבע שנדחקו אל שולי העיר, המטפלים בהם באנושיות רבה, למרות קשיי החיים הסובבים אותם. כפי שמציין אריאל הירשפלד:

הספר הזה, שרוב 'דמויותיו' הן חתולי רחוב, אינו ספר על חתולים דווקא, אבל החתולים הם במרכזו. [...] כשהחתול במרכז אזי באמת, באמת, האדם אינו במרכז (הירשפלד, 2009).

הבחירה להעמיד במרכז הסיפור את החתול היא, לדעתו, מעשה רדיקלי בתרבות העברית, שעיוורת לטבע הסובב את האדם.

המספרת מבכה את דחיקת הטבע לגבולה של העיר ואת השחתתו ואת סבלה של העיר כתוצאה מהררי האשפה המצטברים בה. העיר מתוארת כמי שגונחת מכאב התעללות הבנייה וייבוש הטבע, כאשר לפי העקרונות הציוניים המודרניסטיים ראוי לייבש את הבארות ואת הנחלים בבאר שבע, כפי שייבשו את החולה. אך פדיה מצביעה על בעיה חמורה יותר, שעם ייבוש חומרי הגלם

יובשה גם תודעתם של התושבים, שהפנימו לא רק את חוסר המשמעות, אלא גם את חוסר הצדק ועל כן העיר כואבת בעיקר את דחיקת האנושיות והמוסר ממנה. כך בתיאור הבא מתוך הסיפור "הר הזבל":

העיר מחריבה תוך כדי שהיא בונה. מכניעה ומדחיקה את הקרקע. מדרס לרגלי אנשים. משטח לבניית בתים. מִבצת יערות, שדות ושטחי פרא ומהדקת אותם הדק היטב. הבתים הנבנים מחריבים את עולמן של החיות. הן מסולקות לשוליים או אל מחוץ לעיר. (פדיה, 2008: 30)

ההפרדה המלאכותית שיצר האדם בין היישוב לטבע, יצרה קטגוריות מלאכותיות. פדיה מציעה ערעור על הקטגוריות המלאכותיות האלו, כשהיא מציעה לחזור ולראות את העולם מנקודת מבטו של החתול:

החתול אינו חיה מסתגלת לנדודים אלא חיה שיש לה קצבת "מקום" קבועה שהיא נועדה לה. [...] כשנבנו הערים הראשונות בתרבות האנושית המשיך החתול להתייחס לשטח העיר כשלו. מה שהיה חשוב לו הוא השטח, המקום, שעליו עומדים הדברים. הרי מה שעניין את שושו, החתול הסיאמי של מִתִּי וְזָלִי מעומר, לא היה מה שנמצא על השטח אלא השטח עצמו. הם עברו דירה והשכירו לנו את דירתם, והוא נשאר בדירה למרות רצונם. ייתכן שכך גם נאחז חתול הבר הקדמון במקומו משנבנתה עליו העיר. לא עניין את חתולי הבר הקדמונים אם עומדים סביבם עצים עם קופים או בתים עם אנשים. השטח בשבילם הוא כמו דף ומה שרשום עליו הוא טפל לחלוטין. (שם: 39)

מכך עולה שלחתול לא משנה אם הוא חי ב"מרכז" או ב"פריפריה", באזור יוקרה כמו עומר או בעיר מוזנחת כמו באר-שבע, אלא שהוא נמצא במקום שאותו הוא מזהה כ"בית". גם המספרת עצמה מערערת על ההיררכיה בין היישובים ה"נחשבים" של העשירים לבין היישובים ה"לא-נחשבים", כשהיא מתארת בסיפור "שחורה" את ההשתקעות של משפחתה בעיר הטורקית, ב"שטח ההפקר" בשולי באר שבע, שהיא עצמה כולה "עיר הפקר". כך התאפשר להם לגור בקרבה לטבע ולא בבניין מגורים, בשיכונים הכעורים, שאותם היא מכנה חוסמי-חיים, רכבות אפורות ארוכות שלא נוסעות לשום מקום. אך באותה נשימה, מבקרת המספרת גם את עומר, בין היישובים היוקרתיים בארץ, שרחובותיו מסודרים מדי. לאחר תקופת נסיון של מגורים שם, העדיפה משפחתה של המספרת לחזור לבאר שבע. זאת בניגוד לתפיסה המקובלת, כי אלה שנחשבים לאוכלוסייה ה"חזקה" של באר-שבע, עוברים לעומר, בעוד ה"חלשים" נשארים בעיר. בתיאור היחס של החתולים למקום, המספרת מערערת גם על הפרדה קטגוריאלית זו בין "חוזק" ל"חולשה":

קשה להעריך מי מהם החלשים ומי מהם החזקים; האם החזקים הם שנשארו בעיר כי הצליחו להסתגל לתנאי העיר ולא הסכימו בשום אופן לפנות את מקומם ולהורישו לאדם, או שמא החזקים הם שנדדו מעט הלאה והסתגלו לתנאי מקום חדש (שם: 39-40).

על ידי נקיטת נקודת המבט של החתול מערערת פדיה על הדיכוטומיה בין טבע לתרבות ומרכז לפריפריה. המחברת אף חושפת בפני הקורא את ההרמוניות שייחסו חכמים ליחס בין האדם

לבין הטבע, מעבר למחיצות היררכיות של דיכוטומיות: "אין לך חיה שאינה מרביצה בך תורה לו רק תפקח את עיניך, כך אמרו". (שם: 45). פדיה מדגישה, שביהדות עצמה קיימים ערכים המצויים על האדם לחיות בהרמוניה עם הטבע, ולא ליצור הפרדות מלאכותיות. תפיסה זו, מציעה פדיה כאלטרנטיבה, כהזדמנות לשבירת המחסומים בין קבוצות בחברה ובין קטגוריות, למען חברה צודקת יותר, דווקא במקום שולי כבאר-שבע.

לכך מתייחסת גם הביקורת שהתפרסמה בעקבות הספר. כך למשל, מתי שמואלוף, סופר, משורר ומבקר ספרות, כתב בבלוג שהוא מנהל, "המבוקש מס' 2":

בתוך שברירים של סיפורים עדינים שמלקטת חביבה מתוך דמעות הבריאה, עולה באר שבע מדומיינת אחרת הרחוקה מזו הממשית, כזו שעדיין אפשרית, למרות אובדנה בתוך הדיכוי הממשלתי, הזיהום הסביבתי והשחיתות המקומית. (שמואלוף, 2008).

אם כך, גם המבקרים מזהים כי חביבה פדיה, הסופרת והפעילה החברתית, מציעה באמצעות רומן זה, דרך חדשה להבנות את המקומיות הבאר-שבעית והנגבית בכלל. תפיסתה המיסטית של פדיה משיקה לתפיסה האקולוגית, הדוגלת בצדק סביבתי. התיקון החברתי אפשרי רק באמצעות תיקון היחס בין האדם לטבע. תיקון זה כולל את מחיקת הזיהוי של הדרום והפריפריה כאזורים נחשלים והסרת התדמית השלילית מעל המקום והבנייתו מחדש באמצעות השיח, הן בקובץ עצמו, הן בדברי הביקורת, הן באקדמיה והן באמצעי התקשורת, כאשר פדיה מדגישה את עמדתה גם בראיונות שהעניקה לאחר פרסום הקובץ³².

11.4.5. במדבר מלון אורחים, מאת גילית חומסקי, 2008

בניגוד לספרים קודמים שנותחו עד כאן, הרומן במדבר מלון אורחים (2008) של גילית חומסקי (1978) מדגיש דווקא את הפן החיובי של העיירות במדבר הנגב. הסיפור מתרחש בעיירה קטנה, נידחת ומדברית, אך בעלת ערך תיירותי בגלל קרבתה לים המלח. העלילה מתמקדת בתיאור הוויתו של מלון קטן על חוף ים המלח. העיירה והמלון מתוארים מנקודות מבט של דמויות שונות המגיעות לביקור בו או החיות בו דרך קבע. תיאור הדמויות השונות מאפשר לסופרת לייצג אוכלוסייה מורכבת בעלת מוטיבציות שונות ביחסן למדבר.

ראשית, אנו מתוודעים לדמות המספר, יונתן, בן השש, שנולד במלון, וכמתנת יום הולדת זכו הוא ואמו החד-הורית בחופשה שנתית לכל חייו. את המאורעות הוא מספר בגוף ראשון ומנקודת מבט תמימה. גם כאשר הוא מתאר את חוויותיה הרחוניות נוסח הניו-אייג' של אמו:

שמונה חודשים קודם לכן הגיעה אמה לאותו מלון בדיוק, לסדנה השנתית הקבועה של גורו ששמו

³² כך למשל היא מסבירה את משנתה בראיון שהתפרסם באוקטובר 2013, במקומון הבאר-שבעי של מעריב (חכם, 2013): "הפריפריה מאפשרת פתיחות, רוחב. מאפשרת את המקום הזה ש'מדבר מתנה'. חז"ל דרשו שאם אדם שם עצמו מדבר אז באה לו המתנה, בא לו השפע. אני חושבת שיש שפע מאוד ברור בפריפריה. אבל השאלה היא איך להפוך את העושר הזה לטובת אנשי המקום. איך להכניס את זה לכלים וליצור מזה צמיחה."

טריפ. אז עוד לא קראו לה אמא אלא רק דריה, וגם זה לא היה השם האמיתי שלה. שמה האמיתי היה משעמם מדי ולא התאים לשמלות הלבנות ולמעגלי ריקוד הירח, הם היו שייכים למישהי אחרת. [...] דריה נולדה לרקוד (חומסקי, 2008: 10).

במרכז העלילה מציבה הסופרת שתי דמויות המייצגות, הן בסיפור חייהן והן בדעותיהן, גישות ושאיפות מנוגדות בנוגע למגורים בעיירה מדברית קטנה ופריפריאלית. הן מגלמות את המתח הקיים בין תפיסת העיירה כמקום נחשל לראיית הפוטנציאל החיובי הטמון בה.

הדמות המרכזית ברומן היא דמותה של מימי, עובדת המלון המקומית, שיחסה לעיירה שבה נולדה וגדלה משתנה במהלך הסיפור. בהתחלה היא מוצגת כמי שבדומה לרוב תושבי המקום, שואפת לעזוב את העיירה "המנוממת" (שם: 20) ולעבור לעיר הגדולה, שבמרכז: "באזור ים המלח האוויר עומד. רוב בני גילה של מימי כבר עזבו מזמן בחיפוש אחר אותו מקום חמקמק ששמו חיים" (שם). מבחינתה, תל אביב היא "מרכז הפעילות, מרכז העסקים של המדינה. יש שם הרבה יותר אפשרויות להתקדם" (שם: 97). לעומת העיר הגדולה, העיירה בה היא חיה נראית עלובה: "אין באמת מקומות להסתובב בהם באזור המלון- רק מרכז מסחרי קטן ומוזנח, והחוף". (שם: 23). מיכאל הצעיר, בן-זוגה של מימי, בחר דווקא לעזוב את העיר הגדולה, לעבוד בספא של המלון ולחיות בעיירה, כי לדעתו זה המקום האידיאלי לזכות באיכות חיים גבוהה, כי הוא מוצא במדבר שקט נפשי. מיכאל שוטח בפני מימי את השקפת עולמו לגבי ההבדל בין המרכז לפריפריה, כשלדעתו תל אביב היא רק אשלייה:

"תאמיני לי, תל אביב לא זוהרת כמו שהיא נשמעת. הדירות יקרות ומוזנחות, האנשים מחפשים את עצמם. הם היו מתים למצוא שלווה כמו שיש כאן. לך היה מזל להיוולד לתוך זה, את שייכת לכאן, את פורחת. למה לך לוותר על זה [...] את אמיתית, מימי, ויש לך פה משהו אמיתי. את לא צריכה את הזיוף של המרכז" (שם: 207).

בסיפור מתוארות גם דמויות אחרות שמגיעות לאזור ים המלח והשקפותיהן לגבי המקום שונות. כך למשל, אשתו של חוקר מגילות מערות הקומראן, מחד, שבאה איתו לאיזור בעקבות עבודתו מתל אביב ולא מסתגלת לאזור. מבחינתה מדובר במעבר "אל מעבר להרי החושך" (שם: 72). היא רואה את ההרים מסביב כ"הרים המאובקים" ותופסת את מציאות חייה כ"מציאות הצחיחה" (שם: 74). מאידך, אלישע הבעל מרוצה מבחירתו להשתקע במדבר, המאפשרת לו לשקוד על מחקריו ולברוח מהתחרותיות של המרכז.

העלילה נבנית סביב ניגודים נוספים, שהמרכזי ביניהם הוא הניגוד בין ים המלח לים הכינרת. ים המלח, למרות היותו האטרקציה המרכזית של האיזור, מתואר על ידי מימי, שמואסת בחיים בעיירה המשמימה, כתמונת תשליל של ים כנרת, שאין בו חיים ולכן נקרא ים המוות:

הים עצמו רירי וסמיך, תשליל דהוי של ים כנרת שנמצא במרחק ארבע-חמש שעות נסיעה. בעוד אורחי הכנרת בצפון מפזרים פירווי לחם וצופים בדגים [...] אורחי ים המלח יכולים להיות בטוחים שהם צורת החיים היחידה במים. נפקדותם של הדגים היא שהעניקה לים את שמו המורבידי, ים המוות. (שם: 23)

למרות תיאור שלילי זה של ים המלח, הוא מוצג גם כבעל יתרונות, במיוחד מנקודת מבטו התמימה של ילד בן שש. לדעתו הכינרת מסוכנת וקיימת בה סכנת טביעה תמידית: "הכנרת היא בוגדנית. היא רק נראית רגועה, אבל יש בה סכפים תת-קרקעיים" (שם: 243). לכן מקווה יונתן להמיר חופשה משפחתית בכינרת, בחופשה השנתית המוכרת בים המלח: "אם אתרכז תיעלם הכנרת הבוגדנית ומבעד לחלון השקוף תופיע דמותו הדוממת, חסרת ההפתעות, של ים המלח" (שם: 246).

גם עמדתה של המספרת, מדגישה את הפן החיובי של המדבר. מעבר לכך, היא מתריעה מפני נזקי הפיתוח באיזור, הגורמים לתופעות סביבתיות שליליות, כשהיא מתארת תופעה אמיתית של בולענים בים המלח, כפי שטוענים ארגונים אקולוגיים:

באותה שנה האדמה לא מחלה על עלבונותיה. קצת אחרי יום הכיפורים נפערו באזור ים המלח שני בולענים. זו לא היתה הפעם הראשונה שבה חומדת אדמת הדרום את יושביה- אחת לכמה שנים היא קצה במפעלים הבוזזים את אוצרותיה [...] ומחליטה לשאוב לתוכה כל גוף שייקלע אל מעבר לקווים הידועים רק לה. [...] (שם: 139).

מתואר כאן שוב חזון "אחרית הימים" לפי התפיסה האקולוגית, והמחיר שמשלם האדם עבור חוסר ה"כבוד" כלפי הטבע, שסופו להתמרד ולהביא לתוצאות הרסניות כלפי האדם. במסר הכללי של הסיפור בולטת הגישה שהותוותה ברעיונות ה"נגב בר קיימא", תוך הקניית ערכים חיוביים לפריפריה ואף העדפה של הפריפריה על פני המרכז. היחס של הדמויות השונות למדבר משקף את המציאות בשטח - הפער בין השקפת עולמם של תושבי עיירות הפיתוח ה"ילידים", שלא בחרו לגור במקום, לעומת תפיסותיהם של תושבים חדשים שמגיעים לעיירות אלה מבחירה. כך, דמותו של הילד מייצגת השקפת עולם תמימה ורומנטית כלפי המדבר ונופיו השלווים. גם אמו, דריה, מייצגת את התפיסות הרוחניות הניו אייג'יות, שמוצאות יתרונות למגורים במדבר לצורך התפתחות אישית ורוחנית. אלישע, חוקר מערות הקומראן, מייצג אף הוא סוג של אוכלוסייה של בעלי מקצועות חופשיים, שהגיעה ליישובי המדבר בעשורים האחרונים, לצורך התפתחות אישית ומקצועית. לעומתם, מימי המקומית, מייצגת את התושבים ה"ילידים", כשבתחילת הרומן, גישה נובעת מהתפיסה ההיררכית המקובלת של מרכז לעומת פריפריה. אך גישה זו משתנה בעקבות שתי נקודות מפנה. האחת, המפגש עם בן-זוגה מיכאל, המייצג את עמדתם של הפעילים החברתיים והתושבים החדשים בפריפריה, שמסייעים להעצמת הקהילה המקומית. השנייה, לאחר עזיבתה של מימי לעיר הגדולה, בה היא עובדת כפקידת קבלה במלון מפואר, שם מתגבשת החלטתה לשוב לעיירה בה גדלה, ובה תוכל להתקדם בעתיד:

מקום קטן שבו חדרנית יכולה להפוך לפקידה ראשית ואפילו למנהלת אדמיניסטרטיבית. מקום שבו אנשים כמו מיכאל יכולים להגשים חלום ולהקים ספא פרטי (שם: 251).

באמצעות עלילה בעלת מבנה ריאליסטי ורובד סמלי ברור, ממחישה הסופרת את הגישה

שהחלה להתפתח בעשור האחרון, והפכה לרווחת כיום בשיח החברתי, לפיה היישוב במדבר הוא בעל יתרונות רבים לאיכות חייו של האדם לעומת החיים ב"מרכז".

החפיפה בין ספרות למציאות וספרות לאידיאולוגיה אינה חד משמעית, בעיקר כשמדובר ביצירות בעלות מימד מיתי מובהק, כמתי מדבר של ביאליק, במדבר של פרישמן וצמאון של הראבן. אף על פי כן ניתוח היצירות שפורסמו במהלך המאה העשרים והמאה העשרים ואחת מורה על תפקידה של האמנות בשיח הציבורי. הסקירה הדיאכרונית מצביעה אכן על שינויים בתפיסת המדבר הן כסמל והן כמקום מוחשי. מבין השינויים שחלו יש לציין את המעבר מאידיאולוגיה לאומית ציונית, בגוף ראשון רבים, לאינדיבידואליזציה, כפי שבאה לידי ביטוי בעיצובו של הנושא. השינוי ניכר במעבר מסופרים כס. יזהר ויונת ואלכסנדר סנד לסופרים כעמוס עוז, מאיר שלו, חביבה פדיה וצור שיזף. בד בבד, בשלב מאוחר יותר, נספגו ביצירות הספרותיות גם הלכי רוח חדשים כ"נגב בר קיימא", הגשמה עצמית, חיפוש רוחני, "ניו-אייג" ועוד. בעשורים האחרונים קיימת נטייה להעמיד במרכז היצירות את הפרפריה ואת עיירות הפיתוח, תוך גינוי תוכניות הפיתוח כפי שהן מתבצעות על ידי המדינה. סופרים כעמוס עוז, צור שיזף ושולמית לפיד מצביעים על הפן השלילי אך מרמזים גם ליסודות חיוביים. מצד שני, סופרים כגילית חומסקי מדגישים בעיקר את הפן החיובי. אצל חביבה פדיה מסתמנות שתי המגמות בו זמנית.

השיח הציבורי והפרקטיקות המרחביות השונות השפיעו, ללא ספק, לא רק על העיצוב הספרותי של הנגב, אלא גם על התקבלותן של היצירות. זאת ניתן לראות באמצעות בחינה מחודשת של היחס המשולש היוצר-הקהל הרחב-והמערכת הספרותית. יצירות מסוימות התקבלו מיד על ידי קהל הקוראים, אך נדחו תחילה על ידי המבקרים, ואחר כך אומצו גם על ידי המבקרים (ראה התקבלות היצירות ימי צקלג ואדמה ללא צל). בנוסף לכך, חשוב להדגיש שחלו תמורות גם בתפיסת היצירות עצמן. אם בתחילת המאה ה-20 נטו לפרש יצירות מסוימות בעלות מימד מיתי כיצירות לאומיות, פרשנות שנדחתה אחר כך בשנות ה-70, מבקרים מסוימים נוטים כיום להבליט שוב את היסוד הלאומי.

פרק 12: מקרה מבחן: מצפה רמון- עיירה "מקיימת" ו"בירת התיירות המדברית"

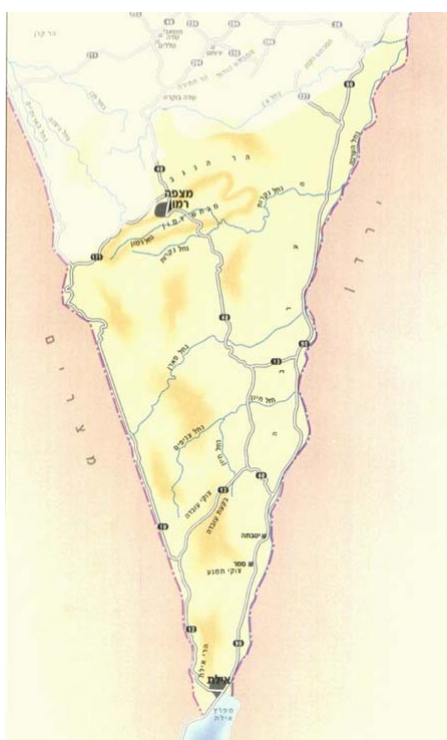
בפרק 10 תיארנו את האופנים שבהם החל הנגב לקבל מיתוג כאזור בעל איכויות של טבע בראשיתי רב ערך, של אירועים תרבותיים ייחודיים ושל אפשרויות תיירות מגוונות ואלטרנטיביות לתיירות ההמונית באילת ובים המלח. מותג זה התגבש סביב התיירות המדברית וראיית ההתיישבויות בנגב כיישובים ברי-קיימא. ראינו, שמיתוג זה של הנגב קודם הן באמצעות מוסדות המדינה, והן ובעיקר באמצעות פעילות של יזמים אקטיביסטים מתוך הנגב עצמו או מתוך קבוצות אינטרס הפועלות בנושא איכות הסביבה בנגב, צדק חברתי וצדק סביבתי. רבות מתופעות אלה שתיארנו, מתרחשות גם במיקרוקוסמוס של מצפה רמון. נראה כי דווקא בשל בידודה של מצפה רמון מעיירות וערים אחרות, בשל היותה קרובה לנכס הנופי של מכתש רמון וכן בשל היותה עיירה קטנה מבחינת האוכלוסייה, ליזמים המקומיים בה, בתחום התרבות והתיירות בעיקר, יש כוח השפעה רב על הדימוי של העיירה. קיימת קבוצה ניכרת של תושבים בה, אשר הפכו עם השנים למעורבים יותר ויותר, כסוכנים חברתיים, בקביעת הזהות של העיירה והעלאת תחושת הגאווה של כלל התושבים. הבחירה להתמקד במצפה רמון נובעת גם מכך, שבין השנים 1999 עד 2006, בעקבות מגורים בסמיכות למצפה רמון, ביישוב מדרשת בן גוריון, כבר אז משכו תהליכים אלו את תשומת ליבי. מסיבות אלו בחרתי לבצע במצפה רמון עבודת שדה, בחודש מרץ 2013, בה נבחנו השימוש בדימויים של פיתוח בר קיימא בכלל ביישוב. כמו כן, נבחנה המעורבות של היזמים המקומיים ביישוב, בתהליכים תכנוניים והגדרת החזון של העיירה כ"עיירה מקיימת" ו"בירת התיירות המדברית". להלן יפורט לגבי כמה מן היוזמות הללו, אך קודם תינתן סקירה קצרה על התפתחות העיירה.



איור 28. מבט כללי על העיירה מצפה רמון, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)

12.1. הצגת מצפה רמון והתפתחותה ההיסטורית

מצפה רמון שוכנת במרכז הר הנגב, בגובה 900 מטר מעל פני הים, על שפתו הצפונית של מכתש רמון, בלב שמורת הטבע הלאומית "ארץ המכתשים" ועל גבול שמורת הטבע "הר הנגב". היא נמצאת על ציר כביש 40, בין באר-שבע לאילת, כ-80 ק"מ מבאר-שבע וכ-150 ק"מ מאילת (שילר, 2002). נתונים אלו מקנים אומדן על מידת ריחוקה של העיירה ממוקדים עירוניים, יחסית ליישובים אחרים בארץ. העיירה אף מתאפיינת בהיותה בין היישובים המבודדים ביותר במדינת ישראל, כשהיישוב הקהילתי הקרוב ביותר אליה, מדרשת בן-גוריון (בעל המספר המצומצם של כ-1,500 תושבים¹), נמצא במרחק של כ-30 ק"מ ממנה. (ראו מיקומה של מצפה רמון על מפת הר הנגב והערבה באיור 29).



איור 29. מפת אזור הר הנגב והערבה (מתוך: מרקוס, 2001: 7)

ההיסטוריה של המקום החלה במחנה לעובדים שסללו את הכביש לאילת, בראשית שנות ה-50. בשנת 1956 נוסד במקום קואופרטיב, אגודה שיתופית לכריית מחצבים במכתש הסמוך למצפה רמון. הקואופרטיב לא התקיים זמן רב ובתחילת שנות ה-60 הפך המקום לעיירה עבור מהגרים מצפון אפריקה. מקורות התעסוקה הראשונים ביישוב התבססו על כריית חרסית, חול וגבס מהמכתש ומתן שרותי דרך, במסלול לאילת וממנה. בשנת 1961 מנתה אוכלוסיית המקום 370 איש, מתוכם 160 ילדים. העיירה היתה בתנופת בנייה, אך לא נוצרו מקומות עבודה לתושבים פוטנציאליים ועקב מיעוט התושבים לא התאפשר פיתוח ראוי של שירותים בעיירה- חינוך, בריאות, מסחר ומלאכות

¹ לפי נתוני הלמ"ס נכון לשנת 2012: http://www.cbs.gov.il/reader/?Mival=cw_usr_view_SHTML&ID=807, נצפה בתאריך 20/02/2014.

שונות. מציאות זו הכבידה על החיים בעיירה וגרמה לחוסר שביעות רצון אצל התושבים. באותה תקופה היו תוכניות להקים בצד העיירה עיר קואופרטיבית, אך חברי הגרעין שאמנם החלו להשתלב בפעילות הפיתוח של העיירה, התפזרו לבסוף בשנת 1963 (גרינברג, 1994). בנוסף, באמצע שנות ה-60 תוכנן להקים באזור מצפה רמון את עיר הבה"דים. בפועל הוקם באיזור בשנת 1968 רק בה"ד 1, עקב פרוץ מלחמת ששת הימים, אשר קטעה את הפרוייקט, ושלאחרי תוצאותיה הופנו המשאבים לשטחים החדשים שנכבשו. בסוף שנות ה-60 הופנו אליה עולים חדשים מרומניה ומרוקו, אך ענף המחצבים שבה לא התפתח כמעט. כמו כן, בין השנים 1964 - 1967 נסלל כביש הערבה מים המלח לאילת, שהפך לדרך הראשית לאילת וגרם להזנחת כביש מצפה-רמון- אילת. כתוצאה מכך העיירה הפכה ל"עיר קצה דרך מרוחקת", עם כ- 2,000 תושבים, כשהיישוב סבל מקשיים כלכליים ועמד בפני קריסה (זיוון, 2002; שילר, 2002). עד היום שיעור האבטלה במצפה רמון הוא גבוה (נכון לשנת 2013 - כ- 15 אחוז²), כשממוצע ההכנסה החודשית של השכירים והעצמאיים עמד בשנת 2010 על כ- 5,500 ש"ח³) כששכר המינימום באותה שנה היה כ- 4,000 ש"ח). כך נותרה מצפה רמון במשך שנים רבות הקטנה שבין ערי הפיתוח, עם מדדי שירותים ותעסוקה נמוכים. המרחק ממרכז הארץ והעדר תעסוקה ושירותים הביאו לתחלופה מתמדת של תושביה (זיוון, 2002).

האוכלוסייה לא התפתחה הרבה, כשבשנת 1981 היו במצפה רמון רק כ- 3,000 תושבים (פנסטר, לוטקר, ניב ושות', 1981). למרות כל זאת, לאורך כל השנים היו אנשים אשר בחרו להתיישב במצפה רמון, דווקא בזכות הנוף המדברי שלה, קרבתה למכתש רמון המרשים וריחוקה מ"המרכז". על כן נראה כי זכתה כל השנים ליחס רומנטי חיובי בציבור הישראלי, למרות היותה משויכת לקטגוריה של "עיירות פיתוח", שזכו לתדמית שלילית בציבור.

ניסיונות לפתח את המקום התרחשו בשנות ה-80, לאחר הסכם השלום עם מצרים, כשמצפה רמון תוכננה להוות מקום מגורים למאות משפחות אנשי צבא הקבע ששרתו בבסיסים באזור, בעקבות פינוי סיני וימית. הוקמו בה שכונות של בתים צמודי קרקע, אך בעקבות מלחמת לבנון, יחידות צבא רבות נעו צפונה. גם בסיס חיל האוויר "רמון" שנבנה באזור עם פינוי סיני, הביא למקום כמה מאות של משפחות צבא קבע, בין היתר כתוצאה מהנחה בתשלום מס הכנסה שהוענקה למתיישבים שהם אנשי צבא הקבע במצפה רמון, החל משנת 1982. חלק מאנשי צבא הקבע שהשתחררו השתלבו בחיי היישוב. אך בשנת 1988 מנתה אוכלוסיית היישוב עדיין כ-3,000 איש.

יחד עם זאת, מסוף שנות ה-80 החל להתפתח ענף התיירות, בעקבות החלטת ממשלת ישראל בשנת 1988, להקנות עדיפות לפיתוח התיירות בנגב, בדגש על הציר באר-שבע- מצפה רמון ועד אילת. כתוצאה מכך, התפתחו במצפה רמון פרויקטים ציבוריים בתחומי התיירות, המדע, החינוך והאמנות. בעקבות ההשקעה הממלכתית בתכנון, שיווק ופיתוח תשתית התיירות במצפה רמון,

² הנתונים לקוחים ממסמך על נתוני ההכנסה בשנת 2013 בישראל. מתוך אתר האינטרנט של שירות התעסוקה הישראלי: <http://www.taasuka.gov.il/Taasuka/Employment+Statics/2013>, נצפה בתאריך 21/02/2014.

³ הנתונים לקוחים ממסמך על הרשויות המקומיות בישראל בשנת 2010, פרסום מספר 1498, של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, עמ' 601-603. ניתן לצפייה באתר האינטרנט של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה: http://www.cbs.gov.il/publications12/local_authorities10/pdf/601_0099.pdf, נצפה בתאריך 15/04/2014.

ומענקי הסיוע הישירים לענף התיירות בנגב, פתחו משקיעים עסקי תיירות בתחומי המלונאות, האטרקציות התיירותיות ושרותי הדרך (פסטרנק, 1995).

כתוצאה מהדגשת הייחוד של מצפה רמון והעלאת המודעות לפוטנציאל התיירותי המדברי שבה ולעיסוק באמנות, מסוף שנות ה-80 התגברה ההגירה החיובית ליישוב של אמנים, מטפלים אלטרנטיביים, יזמים בתחום התיירות ומדריכי טיולים. כך, למשל, הרקדנים ליאת בן-דרור וניר גל, הקימו ביישוב את המרכז למחול "אדמה", בהאנגר באזור התעשייה. יתר על כן, מסוף שנות ה-80 הופעלה במצפה רמון "מושבת האומנויות", ששילבה בין חינוך לאמנות. בית הספר התיכון ביישוב ששימש גם כפנימיה לנוער מחוץ למצפה רמון, הדגיש את מקצועות המדע והאמנות. אכן, באותה תקופה כבר קודמו פרויקטים המשלבים בין תיירות ואמנות. כך, למשל, פרויקט אשר קיים עד היום, הינו גן הפסלים המדבריים של אמנים ישראלים, שהוקם על מצוק המכתש בשנת 1986, על ידי עזרא אוריון, לאחר שנחנך כבר בשנת 1962 בסימפוזיון בינלאומי שיזם האמן מחברי קבוצת אופקים חדשים - קוסו אלול. בסמוך לפארק נסללה טיילת באורך קילומטר המשקיפה אל מעמקי המכתש (ראו מפת היישוב באיור 30). ניתן להבחין במפת היישוב כי מיזמים תיירותיים כמרכז המבקרים והטיילת משיקים למכתש ולנוף, בעוד רוב הרחובות ובתי התושבים, מרוחקים מנוף המכתש.

בשנות ה-90 גדל עוד יותר העיסוק באמנות ומוזיקה ביישוב, בעקבות הגעתם של מהגרים רבים ממדינות חבר העמים בגל ההגירה הגדול. בתקופה זאת נבנתה עוד שכונה חדשה לעולים ביישוב. קהילה נוספת שהחלה להיראות ביישוב, כמו ביתר ערי הפיתוח באותה תקופה, היא הקהילה הדתית. החדירה של גרעינים דתיים ליישוב השפיעה בעיקר על תחום החינוך. בשנת 1991 הוקמה בעיירה ישיבה תיכונית לחינוך תורני סביבתי, אשר שמה דגש על חינוך דתי, דמוקרטי וסביבתי. הגרעין התורני מונה כיום כ-250 משפחות. ניתן לראות שגם ברמה הדתית, שילבו בין רעיונות הדת לרעיונות סביבתיים כבר בשנות ה-90.

בבסיס החשיבה התכנונית של היישוב כבר אז היה הניסיון להעמיק תהליכי שינוי שמתחוללים במצפה רמון, שיביאו לעיצובה "כעיירה שלה איכויות שאינן בנמצא באזורי הארץ האחרים" (שם). כלומר, הפיכתה לעיירה בעלת צביון סביבתי, עיירה מקיימת, עם עיסוק עיקרי בתיירות מדברית-אקולוגית, במדע ובאמנות.

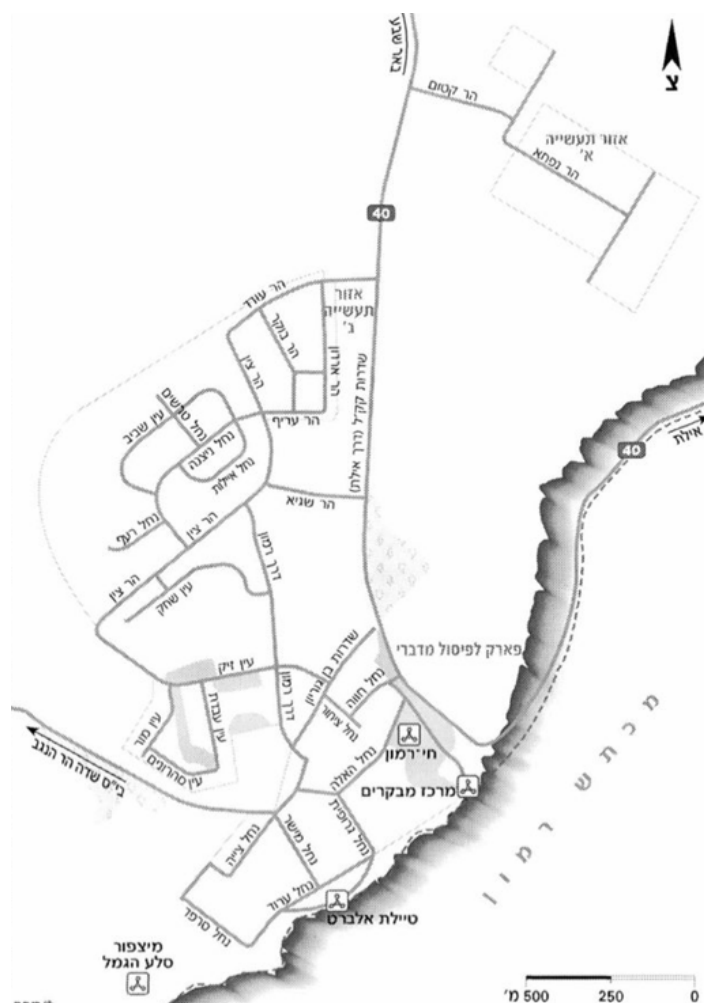
לכן מתייחס המסמך לצורך בעיצוב מרקם עירוני, כשחשוב להקפיד על יצירת "נכסים אורבניים בני קיימא" (שם: 12). עוד כתוב במסמך זה, בהתאם לגישת פיתוח בר קיימא:

סביבת המדבר הייחודית העוטרת את מצפה רמון הולכת ומתגלה כפוטנציאל חשוב לפיתוח. העיירה מצפה רמון משנה צביון ותדמית והולכת ותופשת מקום בתודעת הציבור במדינת ישראל כעיירת תיירות בעלת אופי יחודי וכמקור השראה ויצירה בתחומי האמנות השונים.

מיקומה הייחודי של מצפה רמון הרחק מהריכוזים האורבניים הצפופים במרכז הארץ, מקנים לה מעמד יחודי (שם: 4).

נראה כי שיח זה בתכניות הפיתוח, כבר בשלב מוקדם של שנות ה-90 ואף עוד קודם בשנות ה-80, נבע הן מהשפעת הגעתם של תושבים חדשים, עם אוריינטציה אקולוגית ותיירותית ליישוב, והן בשל מעורבותו של הגיאולוג, בעל הגישה הסביבתנית, עמנואל מזור. מזור היה מעורב בחקר מכתש רמון, בהקמת מרכז המדע במצפה רמון, וכבר בשנות ה-80 התבקש על ידי המועצה המקומית להכין פרוגרמה ליישוב, והמליץ לפתח את מצפה רמון בהתאם לשילוב בין ערכים של תיירות ואיכות סביבה, לפי עקרונות של פיתוח בר-קיימא, למרות שאז המושג עוד לא היה מוכר בשיח. אך באותה תקופה לא קודמו מספיק הפרוגרמות האלו, מבחינה רשמית, במוסדות התכנון, מעבר להמלצות בלבד. עם זאת, כבר לפי המסמך משנת 1995, שם נאמר כי "מצפה רמון לובשת צביון של עיירת קיט מדברית, בירת תיירות המדבר בישראל, אותה פוקדים יותר מ-600,000 תיירים וישראלים בשנה" (שם), ניתן לראות שהחלו להשתמש במונח "בירת תיירות המדבר", כתדמית למצפה רמון שהלכה והתחזקה עם השנים. עוד מצוינים הרעיונות המובילים המייחדים את מצפה רמון כאזור תיירותי ייחודי: "תיירות המדבר, האמנות, החינוך ו'בית שני' במצפה רמון" (שם: 5). הרעיון של ה"בית השני" נסב על התפיסה כי:

הצפיפות והגודש במרכז הארץ יביאו למודעות גדלה והולכת של ערך השטחים הפתוחים [...] אוכלוסיות ייחודיות יחפשו פתרונות לנופש באזורים ייחודיים. רמת החיים הגבוהה מוליכה כבר היום ותפתח ביתר שאת בעתיד לרכישת 'בית שני' באזורים בעלי תדמית מושכת [...] יש להניח כי בכלל אוכלוסית ישראל תמצא קבוצה חברתית, הנמנית עם המעמד הבינוני הגבוה והמשכיל, אשר תעדיף נופש במקום ייחודי איכותי על פני נהירה אל מוקדי הנופש הגדולים והצפופים כמו אילת, חופי הכנרת או ים המלח. (שם: 13).



איור 30. מפת מצפה רמון, 2002 (מתוך: שילר, 2002:ב:148)

נקודה זו התגלתה כתחזית נכונה, כשמצפה רמון הפכה מצד אחד למרכז של תיירות מדבר אנתנטית לאוהבי טבע ורוחניות ומצד שני, ליעד לתיירות "יאפית" של המעמד הבינוני-הגבוה- במיוחד לאחר פתיחת מלון "בראשית" האקסקלוסיבי בשנת 2011. תחושת ההתחדשות באה לידי ביטוי גם בסקירה של אלי שילר, שציין במאמרו, שב"שנים האחרונות הופכת מצפה רמון מעיירת פיתוח אופיינית ליישוב קהילתי תוסס, בעל מערכת חינוך איכותית ואיכות חיים" (שילר, 2002:ב:149).

12.2. מצפה רמון כיום

לפי אתר האינטרנט של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, אוכלוסיית מצפה רמון, נכון לשנת 2012, מנתה כ- 5,000 תושבים. ניתן לפלח את האוכלוסייה המגוונת בהתאם לנסיבות הגעת כל קהילה ליישוב. קיימת אוכלוסיית התושבים הוותיקים - יוצאי צפון אפריקה ורומניה וצאצאיהם - שחיים בעיירה משנות ה-60, אשר לא בחרו לחיות במצפה רמון מרצונם החופשי; כך גם אוכלוסיית אנשי צבא הקבע, אשר גרים באופן זמני ביישוב בתקופת שירותם, למעט חלק שהחליטו לקנות בית ביישוב ולהמשיך לגור בו באופן קבוע; גם המהגרים מברית המועצות לשעבר, שהגיעו בשנות ה-90, הגיעו

מחוסר ברירה בעיקר, בשל ההטבות לעולים חדשים בעיירות מסוג זה; יחד עם זאת, משנות ה-90 מגיעים תושבים, בעיקר יזמים בתחום התרבות, החינוך והתיירות, שבחרים להעתיק את מקום מגוריהם למצפה רמון, מיישובים אחרים, בעיקר בגלל הימשכות לייחודו של היישוב המבודד, הקטן, השקט והקרוב לנופי הטבע הבראשיתיים; עוד קהילה שמייחדת את מצפה רמון מיישובים אחרים היא קהילת העבריים- אפרו-אמריקאיים, שקיבלו מעמד של תושבי קבע, החשים הזדהות עם ערכי התורה ועם בני ישראל, ומנהלים אורח חיים צנוע, טבעוני ורוחני⁴; אוכלוסייה רוחנית נוספת הם הדתיים הלאומיים והחרדים החב"דניקים, שהקימו במקום כאמור ישיבה תיכונית לחינוך תורני סביבתי בשנת 1991, ישיבת הסדר שהוקמה בעיירה ובית חב"ד; והבדואים. תחומי העיסוק העיקריים הם במסגרת הצבא, המפעלים, יזמות, מערכת החינוך, ענף התיירות, אמנות, מדע ורפואה אלטרנטיבית.

בנוגע לתחומי העיסוק, מעבר לעיסוק התיירותי, המרקם הכלכלי ביישוב הוא מגוון וכולל את אזור התעשייה, המבוסס על מפעלים עתירי ידע ועל ניצול אוצרות הטבע בסביבה. כמו כן פועלת ביישוב שלוחה של מרכז מדע ים המלח ערבה, מצפה כוכבים של אוניברסיטת תל-אביב ומושבת אמנויות הכוללת פנימיה תיכונית, מרכז אמנות וטבע. קיימים גם מהלכים להקמת שלוחה אוניברסיטאית במצפה רמון, שתעסוק בעיקר בחקר הגיאולוגיה, וכבר נקבע לה שם: "רמוניברסיטה" (מזור, 2005). בהקשר לכך, הביעו כל היזמים שראיינו למחקר את הדעה כי קיימת חשיבות רבה לכלכלה ביישוב המושתתת על ענפי תעסוקה מגוונים, כיוון שבהסתמכות רק על תיירות יכולה להיות סכנה להפסד וגרעונות במידה וכתוצאה ממצב בטחוני תהיה ירידה בכמות המבקרים וגם מעצם היות התיירות ענף כלכלה עונתי.

תחום נוסף שצביונו השתנה ביישוב הוא תחום החינוך, כתוצאה משיתוף פעולה בין הקהילות השונות ביישוב. שיתוף פעולה מסוים מתקיים בין האוכלוסייה החילונית לבין האוכלוסייה הדתית, על רקע של ערכים רוחניים וסביבתיים משותפים. לאחרונה נפתחה בבית הספר הדתי כיתה חילונית של הורים המעוניינים בחינוך אלטרנטיבי-דמוקרטי לילדיהם, והצליחו לממש זאת הן בגן ילדים מיוחד והן בכיתה המיוחדת הזו לילדים בגיל החינוך הבית-ספרי היסודי.

עוד תחום חינוכי שעבר שדרוג הוא הפעילות החינוכית לנוער. מדובר בפנימייה התיכונית, שהתנאים בה נחשבו מאוד נמוכים, והיא נחשבה כמקום אשר מגיעה אליו אוכלוסייה בעייתית. כמו כן, גם רמת החינוך בבית הספר התיכון נחשבה לא גבוהה. בשנים האחרונות מנסים לתקן זאת, כשבשנת 2011, החלה לנהל את הפנימיה ענבל רון, יוצאת תנועת הנוער העובד והלומד, בעלת אידיאלים חברתיים ומוסריים, בעקבות פנייה ממושבת האומנויות ומשרד החינוך. היא משתייכת כיום לתנועת הבוגרים של הנוער העובד והלומד - "דרור ישראל". במסגרת זו הפכה הפנימיה ל"פנימיה למנהיגות", בדגש על מנהיגות ומעורבות חברתית, וקיים ניסיון לשדרג את הרמה של התלמידים המגיעים אליה, תוך שימת דגש על תלמידים המגיעים מרצון ולא מהכרח, כאלו המחפשים אחר מצוינות ומסגרת איכותית. ענבל רון טוענת כי המטרה היא שתלמידי הפנימיה, שילמדו בתיכון

⁴ מרכזי מחייה נוספים של הקהילה, המונה כ-2,000 איש, שהחלה להתיישב בארץ בשנת 1969, הם בדימונה ובערד (מתוך אתר האינטרנט של הקהילה: http://africanhebrewisraelitesofjerusalem.com/?page_id=2, נצפה בתאריך 21/02/2014).

"השלום" למדעים ואמנויות "יעשירו ויחזקו את בית הספר שם" (בראף, 2011). הפנימיה קיבלה את השם "חברת הנוער", מושג שיש לו אסוציאציה לאורח החיים הקיבוצי ולעקרונות של קיום חיים דמוקרטיים ועצמאיים.

פעילות נוספת של חברי תנועת "דרור-ישראל" הגרים במצפה רמון במסגרת של קיבוץ עירוני, הינה הפעלתו של סופרמרקט אלטרנטיבי לסופרמרקט היחיד שפועל ביישוב, החל משנת 2012, מתוך מחאה נגד מחירי המוצרים היקרים מדיי בו. הסופרמרקט האלטרנטיבי, הנקרא "העגלה", מאורגן כקואופרטיב, שחבריו אחראים על הפעלתו, ניהולו והזמנת המוצרים הנמכרים בו במחירים כמעט סיטונאיים. בעקבות כך, נשבר המונופול של הסופרמרקט היחיד ביישוב וכדי להמשיך להתקיים, הורדו בו המחירים. מכך נהנים כל תושבי מצפה רמון. תופעה זו הינה בין היחידות בארץ, וזוכה לתהודה רבה בתקשורת, שכן היא משקפת את ערכי הצדק החברתי, שאליהם כיוונו מארגני המחאה החברתית אשר התרחשה בישראל, בקיץ 2011⁵. ניתן לראות שקיימות תופעות שונות במצפה רמון על ידי יזמים מתחומים שונים הממתגות את מצפה רמון כיישוב איכותי וייחודי, ששמים בו דגש על ערכי צדק חברתי וסביבתי.

גם ענף התרבות, כמו בעיירות אחרות בנגב, קיבל צביון ייחודי כתוצאה מהשילוב בין הקהילות השונות ביישוב הקטן. כך, בתחום הפעילות התרבותית המוזיקלית, מתבטאת הייחודיות של המגוון התרבותי של הקהילות, כששיתוף פעולה בהיבט המוזיקלי מתקיים בין כל הקהילות ביישוב- כולל העולים מברית המועצות לשעבר, שרבים מביניהם הם יוצרים מתחום המוזיקה, יוצרים מקהילת העבריים וכן יוצרים דתיים. כך למשל מציין בלוגיסט, אשר הגיע להופעה של יוצר דתי חוזר בתשובה הגר במצפה רמון, את הקהילתיות של מצפה רמון, בפוסט משנת 2012:

מצפה רמון יצרה קהילה רבגונית של חוזרים בתשובה, חרד"לניקים [חרדים-לאומיים] לפי החזות החיצונית, ואמנים, 'זרוקים', בלשון המקומיים. רבגונית, שבמקום אחר בקלות יכלה להתדרדר למתיחות. אולם כאן כולם מתמזגים יחד במין הרמוניה נינוחה. הקהל בהופעה היווה עדות אנתרופולוגית לחיים המשותפים. קבוצת מזוקנים וארוכי פאות שציציותיהם משתלשלות מבעד לחולצותיהם, הלוגמים היישר מבקבובי הגולדסטאר כדי להימנע משתייה בכוסות שאינן טבולות, נשים בנעלי אצבע ועטויות כיסויי ראש בסגנון בראשיתי, לצד צעירים ארוכי שיער. כולם יושבים צפופים, כבמעין דבוקה (הררי, 2012)⁶.

כלומר, גם תיאור הקהילתיות המיוחדת של מצפה רמון בתקשורת, כמקום קטן המאחד קהילות שונות, מייצר תשומת לב בשיח הציבורי, ומהווה סיבה לעלייה לרגל, גם מצד המשתייכים לקהילות דתיות ורוחניות. לכן, קיימת זיקה בין קהילות מצפה רמון גם בתחום היזמות של האירוח

⁵ מספר כתבות שהתפרסמו לגבי הקואופרטיב: בעיתון גלובס, 24/09/13, אפרת אהרוני, "מצפה רמון: קואופרטיב 'העגלה' זול משמעותית מ"שופרסל שלי"; בעיתון מעריב, 22/09/13, יובל גורן, "הקואופרטיב הצרכני של תושבי מצפה רמון עובד"; בעיתון מגפון, 20/03/2012, שחם דוראן מלכה, "העגלה", צרכניה קואופרטיבית במצפה רמון, יצאה לדרך".

⁶ לקוח מכתבה של יחיאל הררי, שכותרתה "רוחן שטרן וה'סצנה' של מצפה רמון", המציגה זמר חוזר בתשובה הפועל במצפה רמון.

וה"צימרים", כשמתוך התחשבות בצרכי הקהילה הדתית, נפתחו ביישוב מגוון "צימרים" שומרי מסורת ומתקיימות פעילויות שונות בתחום הרוחניות והדת. הוכחה להתפתחות ענף התיירות גם בקרב הקהילה הדתית היא, ששליח חב"ד הקים לאחרונה (בשנת 2011) בעיירה מרכז מטיילים ובית הארחה. ייחודיותו של המבנה הוא בכך שהוא העתק חיצוני לבית מרכז חב"ד העולמי שבניו יורק- 770 .

יחד עם זאת, ענף התיירות הוא בכל זאת הענף הכלכלי עליו מושם עיקר דגש הפיתוח של מצפה רמון כיום⁷. כראייה לכך, מקומות לינה נתווספו ונפתחו בעיירה בשנים האחרונות, וכיום פועלים בה מספר בתי מלון (ביניהם מלונות ישרוטל- "פונדק רמון" ו"בראשית", מלונות בוטיק ולאחרונה הוקם גם מלון מיוחד לרוכבי אופניים) ואכסניות (ביניהן בית ספר שדה "הר הנגב" של החברה להגנת הטבע), לצד מפעלי תיירות פרטיים של נופש מדברי, טיולי ג'יפים, טיולי גמלים, טיולי אופני הרים, גלישת צוקים ועוד.

חלק נרחב מהפעילות התיירותית מנוהל על ידי רשות שמורות הטבע והגנים הלאומיים, במסגרת "קריית פארק הרמון". המתחם העיקרי שבקרייה הינו מרכז המבקרים המחודש על-שם אילן רמון, הממוקם על צוק על שפת המכתש, ששופץ לאחרונה (בין השנים 2010-2012), ואל עיסוקו בתחום הגיאולוגיה והטבע של המכתש נוסף אגף לזכר האסטרונוט שנספה- אילן רמון. הרשות מפעילה ב"פארק הרמון" גם את הגן הארכיאולוגי, סדנת "יצירמון" ואת "חי רמון" - גן זיאולוגי, בו כ- 40 מינים של בעלי-חיים קטנים מדבריים, כנחשים, לטאות, זיקיות וצבים, בפינות מחייה המדמות את סביבות מחייתן הטבעיות. סביב "חי רמון" גן בוטני-אקולוגי, בו מודגמים שישה בתי גידול אופייניים לאזור, על מגוון הצמחים, המסלע והנוף שלהם.

בשנת 2004 הוחלט במשרד התיירות והמועצה המקומית מצפה רמון אף לחדש את אזור מרכז המבקרים והטיילת. לצורך כך הוסיפו לפארק הפסלים שהיה שם כבר משנות ה-80, גם מתחם של פסלים מוזיקליים, הנקרא "פארק צלילי המדבר", וביחד הם מהווים חלק מ"טיילת המכתש" שכיום כלולים בה גם מרכז המבקרים של מכתש רמון, כאמור, המרפסת התלויה, טיילת אלברט עד מצפור הגמל ובית ספר שדה "הר הנגב" (ראו תמונה של טיילת המכתש והמרפסת התלויה באיור 31). ב"פארק צלילי המדבר" יש שמונה פסלים המפיקים צלילים בסיוע של הרוח הנושבת או בהפעלה ידנית של המבקרים ומתחם למדיטציה המשקיף על המכתש. הפסלים כוללים נדנדות תופים, פעמוני רוח וקסילופון מניפה שהוצבו על ידי הפסלים רון בן יעקב וניצן רפאלי. הפסלים המוזיקליים אמורים להעניק "צלילי מרגוע של הטבע", כאמור באתר התיירות SYT⁸. ניתן לראות כי ברמת השיח קיימת חשיבה סביבתית בתכנון התיירות במצפה רמון מצד הגופים הממסדיים, שהרציונאל שלה מועבר גם בתקשורת וכך מתגבשת תדמית של העיירה כעיירה תיירותית-מקיימת-איכותית - "בירת התיירות המדברית".

⁷ מראיון שנערך עם דינה דיון, האחראית על מדור התיירות במועצה המקומית, שנערך בחודש מרץ 2013, עולה כי 40 אחוז מתושבי מצפה רמון מועסקים בענף התיירות.

⁸ ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://www.syt.co.il/showAttraction.asp?id=655>, נצפה בתאריך 18/02/2014.



איור 31. טיילת אלברט והמרפסת התלויה הצופה אל נוף המכתש, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)

גם בתוך המכתש וסביב היישוב חל פיתוח של תיירות מדברית. כך למשל בחניון בארות- על המאהל בסגנון בדואי - בתוך מכתש רמון, שרשות שמורות הטבע והגנים מפעילה. בנוסף, קיים גן לאומי גיאולוגי בתוך המכתש, "צבעי הרמון", שהרשות מפתחת וגם מבצעת בו שיקום של אזורי חציבה. לאחרונה גם נוספו שבילי אופניים, שבילים לטיולי סוסים במכתש ונסלל תוואי שביל ישראל לאופניים סמוך למכתש. בסביבת היישוב נמצאות חוות בודדים שונות, בעיקר לגידול ענבי-יין וזיתים. חוות האלפקות הינה מבין הוותיקות, בה מגודלות לאמות ואלפקות לתיירות ולצמר.

בעיירה חודש לאחרונה אזור תעשייה נטוש של האנגרים ישנים- שמכונה "רובע דרכי הבשמים"⁹, בסיוע המשרד לפיתוח הנגב והגליל, שהוכרז על ידי מועצת מצפה רמון כאזור המיועד לפעילויות הקשורות בתיירות ונופש. באזור זה ממוקמים מספר מוסדות מרכזיים בתחום: האנגר "אדמה" - מרכז המחול של ליאת דרור וניר בן-גל, המקיים גם מסיבות ואירועים שונים, בו גם חדרי אירוח; מלון האופניים iBike; מועדון הג'אז; בית הקפה והמעדנייה "הדסער חיים טבעי", שם מתקיימים גם אירועים חברתיים: הקרנת סרטים, הרצאות, מסיבות והופעות מוזיקה; מאפיית "לשה"- "מאפיית בוטיק בריאותית" עם חנות, בה מתקיימות גם סדנאות אפייה; "תוצרת מצפה רמון" - חנות-גלריה של שלוש אומניות מקומיות לממכר תוצרתן בתחום עיצוב האופנה, עיצוב תכשיטים וקרמיקה. כמו כן משמש המתחם לסדנאות אומנות של יוצרים שונים במצפה רמון בתחום הקדרות, הבנייה בבוץ, עיצוב אופנה ועוד; ומפעל-חנות הסבונים ומוצרי הקוסמטיקה הטבעיים - "ניחוח טבע". נציגי היזמים מצהירים בגאווה כי הם מספקים מקומות עבודה לתושבי מצפה רמון וכמובן שנראה כי

⁹ שם זה יוצר זיקה לדרכי הבשמים הנבטיות העתיקות שעברו בנגב, ומחבר את מצפה רמון לעבר התרבותי העשיר של האזור.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 12: מקרה מבחן: מצפה רמון- בירת התיירות

פעילויות אלו מעלות את הדימוי של העיירה בקרב הציבור הישראלי ויוצרות סקרנות ועניין בקרב הציבור כלפי קונספט זה של תיירות (ראו תמונות של מיזמים מקומיים באיורים 32 ו-33).



איור 32. בית הקפה "הדסער" ברובע דרכי הבשמים, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)



איור 33. מאפיית "לשה" ברובע דרכי הבשמים, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)

בראיון עם האחראית על ענף התיירות במועצה המקומית של מצפה רמון - דינה דיון, שנערך בחודש מרץ 2013, התקבלו בעיקר פרטים נוספים על תכניות התיירות שהמועצה מקדמת מדי שנה ועל הקשר עם המיזמים השונים. במסגרת הראיון הסבירה דינה דיון כי היא עובדת לפי תכנית שנתית. התכנית השנתית מבוססת על ההבנה שלמצפה רמון תיירות עונתית, כשהעונה התיירותית הנמוכה היא בקיץ, ולכן עומלים בעירייה על ריכוז אירועים אטרקטיביים בקיץ, בשיתוף עם ועדת היגוי הנפגשת פעם בחודש, בה משתתפים גם נציגים של עסקים תיירותיים. קיימים כיום 3 אירועים רב שנתיים, המיועדים לקהל רחב. הראשון הינו פסטיבל מוזיקה "אינטימדבר", המתקיים בחודש אוגוסט, ברובע דרכי הבשמים. השני, הינו "גשם של מטאורים", כשמצפה רמון ידועה כמקום בו ניתן להבחין באופן הברור ביותר בנפילת המטאורים בקיץ. לצורך המאורע מחשיכים את מצפה רמון לגמרי. סביב אירוע זה מגיעה למצפה רמון כמות תיירים משמעותית ביותר, בין 15-20 אלף איש. אירוע נוסף הוא "חג המכתש", חג קהילתי-תיירותי, שהתקיים במצפה רמון כבר פעמיים, ביוזמה משותפת עם בית-ספר שדה הר הנגב, החברה להגנת הטבע ועמותת "קשת"- עמותת תושבים במצפה רמון. האירוע, לפי חברי עמותת קשת, נועד לגבש את הקהילה המקומית סביב "הנכס הנופי" שלצדה- מכתש רמון- בסדרה של פעילויות מעשירות לכל המשפחה. מעבר לכך, נערכים כנסים אקדמאיים במצפה רמון- האחד הינו "כנס מצפה לשוויון בבריאות", בשיתוף עם המחלקה ללימודי רפואה באוניברסיטת בן-גוריון. מדובר בכנס המקדם שוויון בבריאות בין הפריפריה למרכז. עוד כנס שהתקיים בשנה האחרונה

הוא "הר כרכום-הר סיני?", שדן בסברה כי הר סיני התנ"כי הוא למעשה הר כרכום הנמצא במכתש רמון. במקביל מקדמים במועצה המקומית כפר נופש חדש באזור רובע דרכי הבשמים. אך דינה דיין טוענת כי בינתיים מצפה רמון לא ממותגת מספיק, למרות שהקמת מלון בראשית עזרה למיתוגה של העיירה, כשבעקבות הקמתו יש יותר התייחסות לעיירה בתקשורת.

בהתאם לפעילויות ייחודיות אלו מתקבל הדימוי של מצפה רמון בשיח הציבורי כעיירת תיירות מדברית ייחודית. למשל, אלי שילר מסכם את סקירתו על העיירה מצפה רמון בכך שבשנים האחרונות מתפתחות יוזמות של שרותי דרך בצורת "צימרים" לאורך כביש 40 החוצה את העיירה, ש"הינו הכביש הנוח, היפה והמעניין לאילת". (שילר, 2002: 149). עוד טוען שילר בהתאם לשיח המחזק את התיירות והחקלאות באזור הנגב: "הסתבר שהאקלים של מצפה רמון וסוג האדמה מאפשרים לגדל את ענבי היין האיכותיים ביותר בארץ" (שם). ולבסוף קובע שילר ש"מכתש רמון הוא גדול המכתשים ומהאתרים היותר מרשימים בנגב. לאחרונה מושקע רבות בפיתוח האזור, המוגדר כמקום השלישי בחשיבותו מבחינה תיירותית בדרום (אחרי אזור ים המלח ואילת)" (שם: 150). בהתאם למגמות אלו של תיירות מדברית ואקולוגית, המועצה המקומית מקדמת ושותפה בתכניות סביבתיות, כשיקום נחלים בסביבה, ובשנים האחרונות אף מגדירה עצמה כיישוב בר-קיימא, כפי שציינה ראש המועצה היוצאת¹⁰, פלורה שושן, בשנת 2011 באתר האינטרנט של המועצה:

"אני מזמינה אתכם לפגוש ישוב בר קיימא אשר בחזונו שילוב בין אדם לאדם, בין טבע לאדם, תוך הבטחת המורשת לדורות הבאים. אנו במצפה רמון נמצאים בתהליך משמעותי לכיוון הפיכת היישוב למוקד מרכזי המרכז בתוכו תיירות וחקלאות, אמנות וחינוך, מדע וסביבה, מסחר ותעשייה; שילובים יוצאי דופן וייחודיים אלה הופכים את מצפה רמון לארץ אחרת - בגבולות המדינה!"¹¹[...]

יחד עם זאת, עולות בכתבות בעיתונים¹² גם ביקורות כלפי חוסר בפיתוח התשתיות ביישוב, מעבר לבניית עוד בתי מלון ואטרקציות. הטענה היא כי היישוב נראה מוזנח, כי אין בו אזורי בילוי ושירותים מספקים לטיילנים, ועל מבקרי מלון "בראשית", נטען כי הם נשארים לבלות בתוך המלון בלבד ולא משפרים את יכולת ההכנסה של עסקים אחרים ביישוב.

לעומת זאת, מובעת בתקשורת גם דעה הפוכה, הטוענת כי המלון מספק תעסוקה לתושבי מצפה רמון ושינה את התדמית המוזנחת של העיירה. למשל, בכתבת האינטרנט של עיתון ידיעות אחרונות, מאוקטובר 2012, מביאה אילנה קוראל נתונים, על פיהם 50 אחוז מעובדי המלון, הם תושבי מצפה רמון. בנוסף, מספק המלון תעסוקה גם לבעלי עסקים אחרים ביישוב- כמו המאפייח

¹⁰ באוקטובר 2013 נבחר ראש מועצה חדש ליישוב- רוני מרום, אלוף משנה במילואים, המתגורר בעשור האחרון בעיירה ולו כרם זיתים סמוך לבית הספר לקצינים (בה"ד 1). הוא פעיל בנושאי חינוך וקהילה ביישוב. מצעו כולל את המטרה לשפר את הקיים במצפה רמון בתחומי החינוך, הכלכלה, הקהילה ופני העיר. בכתבה באינטרנט מצוין כי "מרום אמר שה'אני מאמין' שלו מתבטא בפוטנציאל העצום והבלתי ממומש של מצפה רמון וברצון לפעול למען יישוב קהילתי סביבתי קטן וצעיר בעל מירקם אנושי מגוון, שתושביו חיים בו מתוך בחירה ושהוא מצטיין בחינוך איכותי ובחיי תרבות פעילים" (בר-מאיר, 2013).

¹¹ ניתן לצפייה באתר האינטרנט של המועצה: <http://mitzpe-ramon.muni.il/articles/show/158>, נצפה בתאריך 18/02/2014.

¹² למשל בכתבה מאת שמעון איפרגן, שהתפרסמה באתר האינטרנט MAKO, בנובמבר 2013, עם כניסתו לתפקיד של ראש המועצה החדש.

"לשה", המייצרת את הלחם למלון, וחוות הכרמים "ננה", ש- 80 אחוז מלקוחותיה מגיעים מהמלון. מהנהלת המלון גם מעידים כי הם דווקא מעודדים את המבקרים לצאת לפעילויות באזור ולא מפתים אותם להישאר סגורים במלון כל זמן שהשות (קוראל, 2012).

בסך הכל, הדעה הכללית היא כי פתיחת המלון היוקרתי של ישרוטל "בראשית" הועילה ליישוב, בכך שהזרימה השקעות כלכליות נוספות לאזור, יצרה הד תקשורת סביב התפתחות התיירות בעיירה ועודדה את ההשקעה בפיתוח המקום. למרות שהיו מבין תושבי היישוב אשר התנגדו להקמת המלון היוקרתי על שפת המכתש, וחששו שהוא ייפגע בנוף המכתש, רבים מהתושבים טוענים כי מעצבי המלון דווקא התחשבו בתוואי הנוף וכי המלון מתמזג עם נופי המכתש בצורתו האסתטית. צור שיזף¹³ משבח את המלון, בכתבה במגזין כביש 40, משנת 2011 (שיזף, 2011), ורואה באופן בנייתו השראה לצורת הבנייה שהיתה צריכה להיות במצפה רמון עבור כל התושבים (ראו תמונות של החזות החיצונית של מלון בראשית באיורים 34 ו-35). לדעתו, העיצוב במצפה רמון לא מתחשב בצרכים האנושיים של האנשים הגרים בו, והוא שואל מדוע תושבי מצפה רמון לא זכאים אף הם לראות נוף יפה מחלון ביתם, כמו תושבי מדרשת בן-גוריון השכנה או קריית טבעון בצפון. הוא יוצא כנגד הגופים האינטרסנטיים המעוניינים להעלים את היישוב מצפה רמון, אם זה הצבא, על שטחי האימונים הנרחבים שהוא מחזיק בהם, אם זו רשות שמורות הטבע והגנים, המחזיקה בשמורות הטבע מסביב למצפה רמון ואם זה מינהל מקרקעי ישראל או נציגי חברות נדל"ן, המעוניינות להרוויח לפי ראות עיניהם מהשטחים שבמצפה רמון.



איור 34. חזות חדרי מלון בראשית המשקיפים על המכתש, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)

¹³ צור שיזף הוא סופר ומדריך טיולים, שאל ספרו נמר בהרים (1988) התייחסתי בפרק 11. מעבר לכך, הוא גם אחד היזמים העיסוקיים הפעילים כיום בתחום התיירותי במצפה רמון, המחלק את מגוריו בין מצפה רמון ליפו.



איור 35. בריכת המלון המשקיפה על נופי המכתש, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)

בראיון שנערך עמו בביתו ביפו במרץ 2013, מסביר צור שיזף את תפיסתו כי מצפה רמון הינה "קטסטרופה אורבנית, המובילה בבזבז, בחוסר יחס למכתש ולקהילתיות של האנשים". לדעתו "הצליחו לעשות בה כל טעות אפשרית" מבחינת התכנון והבינוי, כשבנו את השכונות בה "עם הגב למכתש ועם מרחק גדול מדיי בין השכונות, שאנשים צריכים לנסוע במכונית", כדי לעבור ביניהן. לדעתו היה צריך בכלל "להרוס את מצפה רמון ולבנות אותה מחדש לגמרי". כמו כן בכתבה האמורה, הוא טוען שהקונספציה של בניית מצפה רמון, על בסיס גישה תכנונית פונקציונלית משנות ה-60 וה-80, משאירה את היישוב עם בניינים מכוערים על עמודי בטון, שאין שום חיבור בינם לבין הנוף (ראו תמונה של המבנים משנות ה-60 הקיימים ביישוב באיור 36). הוא מסכים עם הגישה של שיתוף הציבור, על-פיה התושבים הם אלו האמורים להגדיר מחדש את הצרכים של מצפה רמון ולהילחם בכל בעלי האינטרסים באזור, כדי שלקהילות השונות המאכלסות את מצפה רמון יהיה מקום נעים לגור בו, וכך גם מי שגיע לבקר במצפה רמון ירגיש שהגיע למקום שאנשים נהנים לחיות בו, לא רק כי הוא על יד המכתש היפה, אלא כי הוא בעצמו מקום יפה ונעים. רק באופן זה של מעורבות התושבים והגדרת הזהות של המקום, הוא מסכם את הכתבה: "מצפה רמון תהיה מקום מצוין לא רק בתיאורה- אלא ביומיום, לתענוגם של תושביה ומבקריה".

גישה זו של צור שיזף, אחד היזמים שרואינו לצורך המחקר, מאפיינת את תפיסת עולמם של היזמים האחרים במצפה רמון אשר רואינו. נראה כי היזמים פועלים באופן יומיומי למען קידום חזון משותף ליישוב, אשר יהווה מקור לגאווה ותחושת מקומיות מספקת.

התחושה הכללית המרוממת בקרב תושבי היישוב והמועצה המקומית לגבי החזון המתגבש של העיירה, הגיעה לשיאה כשבסוף שנת 2012 הופקדה במשרד הפנים "תכנית מתאר 2030" מעודכנת ליישוב, שהמירה את ייעודי הכרייה והחציבה המקוריים של היישוב בייעודים של תיירות,

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 12: מקרה מבחן: מצפה רמון- בירת התיירות

תרבות, מדע והיי-טק. כפי שניתן לקרוא באתר האינטרנט של המועצה המקומית¹⁴, מפוסט שהתפרסם בסוף שנת 2012, מצוין כי היו קיימות כבר גרסאות לשינוי תכנית המתאר המקורית מלפני 15 שנה, אך הן נדחו. כלומר, עד עתה היו "דיבורים בתאוריה" כפי שטען גם צור שיזף בכתבה, וכעת נראה כי הם מקבלים גושפנקא חוקית ותכנונית. במסגרת תכנית המתאר החדשה יקודמו גם פרויקטים של בנייה בעיירה, לאחר שעשרות שנים לא הוקמה בה שכונה חדשה, שוב בהתאם לביקורת מצד התושבים והיזמים עמם דיברתי, אשר מוחים על כך שמינהל מקרקעי ישראל "לא שיחרר קרקע לבנייה במצפה רמון כבר 20 שנה, כי הוא רוצה להשאיר את הנגב בשביל להיות פח זבל של המדינה", כפי שאמר אחד המרואיינים.



איור 36. ה"שיכונים" של מצפה רמון, 2013 (תצלום מאוסף פרטי)

לפי הפוסט באתר האינטרנט של המועצה המקומית, המועצה מקדמת את תכנית "שפת המדבר" שהינה יוזמה של תושבי היישוב, להקמת התיישבויות בודדים במועצה, בהיבט של תיירות מדברית המשולבת בחקלאות. בנוסף, מקדמת המועצה את פרויקט "רוח דרומית" באזור התעשייה של היישוב בשיתוף קבוצת טייסים, בראשם בנו של נשיא המדינה, שמעון פרס, הידוע בעצמו כממשיך דרכו של דוד בן-גוריון בקידום מעמד הנגב. היזמים הציעו להפוך את איזור התעשייה הנטוש לשכונה המשלבת מלאכה והיי-טק. כלומר, נראה כי כיום קיימים יותר ויותר אזרחים וביניהם בעיקר תושבי היישוב, המעורבים בתכניות הבינוי של היישוב. על כך, נאמר גם בפוסט שהוזכר למעלה, באתר האינטרנט של המועצה המקומית, ששינוי תכנית המתאר נעשה בשיתוף הציבור:

ניתן היה לחוש את מעורבותם האישית והאינטימית הן של השותפים לתכנית והן של אנשי המקצוע האמונים על קידום ובקרה של התכנית ממשרדי הממשלה השונים וכמובן הציבור שהיה שותף מלא בהליך של שיתוף ציבור כאשר התייחסות הציבור וההערות המאירות של תושבים

¹⁴ ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://www.mitzpe-ramon.muni.il/site/articles/1869>, נצפה בתאריך 21/02/2014.

הוטמעו בתכנית בפרקיה השונים, התקבל מוצר ראוי ומתאים אשר ייתן מענה לצרכים וביקושים עתידיים לטובת פיתוח היישוב בכל התחומים לעוד שנים רבות.

נראה כי המועצה מדגישה את החשיבות של שיתוף הציבור בתהליכי התכנון, ובהמשך ניוכח כי היזמים אכן מרגישים מעורבים ומשפיעים על תהליכי התכנון. המועצה תולה תקוות רבות באישור שהתכנית קיבלה, לגבי יכולת המשך הפיתוח של מצפה רמון בהתאם לחזון אשר התגבש, כעיררה איכותית שתושביה מועסקים בענפי התיירות, האמנות, המדע וההיי-טק, תוך התחשבות בערכי הפיתוח בר קיימא. הפוסט באתר האינטרנט של המועצה ממשיך בתיאור העתיד החיובי הצפוי לעיררה בעקבות אישור התכנית:

מצפה רמון נמצאת היום בתנופת פיתוח אדירה בתחומי התיירות, התשתיות הפיסיות והחברתיות. אנחנו יכולים להצביע על הגירה חיובית של משפחות צעירות שנקלטו לאחרונה במצפה רמון. כחלק מתהליך העובר על הישוב בשנתיים האחרונות, תוספת של למעלה מ-400 מקומות עבודה בתחומים שונים בעיקר בתיירות. פרויקטים מחוללי שינוי, מרכז הנצחה לאילן רמון, ציר צבעי הרמון, תוכניות פיתוח חניונים במכתש, רובע דרכי הבשמים, הכרמים המוריקות, מאגר המים, חוות סולריות וכמובן מלון "בראשית", [...] בתחום הקהילה והחינוך הקמנו תשתיות להעצמת הקהילה כגון מרכז צעירים שתפקידו למשוך צעירים ולהחזיר צעירים למצפה רמון. בתחום החינוך הטמענו תוכניות יחודיות בגנים ובבתי הספר השונים בתחומי הקהילה, מנהיגות, חברה, אומנות ומדעים מדויקים. כל אלה מביאים את ילדינו להוביל בהישגים בבחינות המיצב והבגרות בצבא ובאקדמיה ומתחברים לחזון אותו אנו מגשימים ביחד.

גם היזמים שרואינו חשים כי הדבר החשוב שנעשה הוא שהוגדר חזון לעיררה והוגדרה זהות רצויה, אחרי שנים שאלו היו כה חסרים, ומכאן הם מאמינים כי יבוא שינוי שיקדם גם את המצב הכלכלי והחברתי של העיררה.

אישור תוכנית המתאר התפרסם בתקשורת בכתבות שונות. בכתבות אלו מודגש השינוי של הגדרת היישוב מיישוב של מפעלי כרייה וחציבה, ברוח הציונית הסוציאליסטית-קולקטיביסטית, ליישוב העוסק בתיירות אקולוגית בקנה מידה עולמי¹⁵. כך, נראה שמתחזקת המודעות לשינוי הדימוי והזהות של מצפה רמון והנגב בכלל. ניתן לראות כי בעיררה קיים שילוב של פעילות לשינוי התדמית של המקום, כתוצאה הן מיוזמה של אנשים פרטיים והן כתוצאה מפיתוח של מוסדות המדינה, כנראה בהשפעת ההתגברות של היזמות באזור, כשכמה דוגמאות של יזמות שכזו כבר הוזכרו קודם ויתוארו בצורה יותר מסודרת להלן.

12.3. יזמות מקומית בעשורים האחרונים של פעילים חברתיים ביישוב

כיכר תנועה, משמאלה חורשה, אחריה תחנת דלק, אחריה מעין כפר של בתי אבן שהוא מלון. ואחר כך חוצה הכביש השחור מתחת לגשר וצונח לתוך המכתש. העיררה עצמה נמצאת מימין: מי

¹⁵ בדיעות אחרונות (חדשות תיירות, 2013); בישראל היום (גולן, 2013); בכלכליסט (ששון-עזר, 2013).

שלא נוסע אליה, עובר על פניה בלי להרגיש, למרות כיכר התנועה. מצפה אינה נראית- לא להכביש ולא מהמכתש. אפשר לראות אותה רק ממרכז המבקרים של רשות הטבע והגנים, שרואה במדבר את הארץ שלה. מצפה רמון תקועה לרשות באמצע השטח, והתחושה היא שיש לבלוע אותה על קרביה ולהפוך אותה לחלק מהמדבר. היחידים שלא מסכימים עם הרעיון הזה הם כמה מתושבי מצפה רמון, שלא משוכנעים שהעיירה צריכה להיבלע על ידי השמורה. יכול להיות, הם אומרים, שיש מקום לעיירה מדברית שתקבע ותנתב את התיירות המדברית. אבל איך עושים את זה?

[...] נדמה שאף פעם לא הושקעה מחשבה תכנונית ארוכת טווח במצפה רמון. תמיד היו ציפיות, כוונות, רעיונות ומאבקים (בעיקר בתוך היישוב הקטן). מצפה רמון היא אכן בירת הטילים והתיירות של הנגב, אבל מה זה אומר? איך זה מתבטא בשטח? איך נתפסת העיירה בעיני הגוף הדומיננטי שמנהל את שמורות הטבע הגדולות שמדרום ומצפון? או בעיני משרד הביטחון וצה"ל, שמנהלים את רוב הנגב, מכל כיווני העיירה? ואיך זה יפעל מול כוחות שרואים בעיירה פוטנציאל נדל"ני או תיירותי, או כל משהו אחר שאינו מתחשב בדבר הקטן שקוראים לו אנושיות? (שיזף, 2011).

תיאור זה לקוח מכתבה של צור שיזף במגזין *כביש ארבעים*. צור שיזף הינו בעצמו כיום יזם שהקים חווה חקלאית-תיירותית במצפה רמון. התיאור משקף את השיח הקיים כיום במצפה רמון, על הצורך להבנות זהות וחזון ליישוב, שנבלע וכמעט "לא-קיים", בצל התחושה כי בעלי אינטרסים חזקים באזור, אף מאיימים על המשך קיומו.

ברצוני להציג מספר מיזמים המקודמים בשנים האחרונות במצפה רמון, ונוגעים לשינוי התדמית שמנסים תושבים בעיירה לבצע ולסחוף אחריהם את המועצה המקומית ותושבים נוספים, לצורך הגברת הגאווה המקומית ומינוף הדעה הציבורית על הנגב בכלל ועל מצפה רמון בפרט. נראה כי רבים מהיזמים ביישוב, שהגיעו אליו מבחירה ומתוך משיכה ל"קסם המיוחד" של האזור מעוניינים לשמור על הצביון האקולוגי של מצפה רמון ומקדמים את המיזמים והתכניות, המסייעים בהפיכת מצפה רמון ליישוב בר קיימא, עם דגש על פעילויות של תיירות אקולוגית, תרבות, אמנות ומדע. המיזמים שיוצגו הם אחדים מיני רבים, אך הבחירה להרחיב דווקא עליהם נובעת מכך שבפעילות שלהם יש התייחסות ישירה לקידום התדמית של מצפה רמון ועיצוב הזהות שלה. במהלך המפגש עם היזמים, הראיון כוון לכך שהיזמים יתארו את החזון שיש להם לגבי פיתוח מצפה רמון והנגב, ואת האופן שבו הם מקדמים חזון זה. במסגרת זו נשאלו המרואיינים לגבי הדרך הנאותה ביותר לדעתם לפתח את הנגב, ובעיקר הושם דגש על המיזם שהם מבצעים: כיצד התחילו בו, האם השתנתה מטרתו עם השנים, האם היו להם שאיפות להשפיע על עיצוב הקהילה באמצעות יישום המיזם, ובכלל האם הם תופסים את עצמם כפעילים אקטיביסטיים ועד כמה לדעתם קיים שיתוף פעולה בינם לבין המוסדות והמועצה ובינם לבין שאר הקהילות במצפה רמון.

12.3.1. יזמות תיירותית-חקלאית – "מבדד רמון"

מיזם אחד שנחקר הינו כאמור של צור שיזף, המפרסם כתבות, כמו זו שראינו קודם, וכן תכנים על מצפה רמון באתר האינטרנט שלו. מעבר להיותו בקי בסוגיות הנגב וידוע כסופר הכותב על הנגב, צור שיזף מפתח בעצמו יוזמה תיירותית-חקלאית בנגב, במסגרת חוות הבודדים שבפרוייקט "שפת המדבר" במצפה רמון, הנקרא "מבדד רמון". המתחם שהוא מקים עדיין לא הושלם, אך כרם ליין כבר נשתלה באוגוסט 2011 על 20 דונם. ניטעו גם עצי זית, תאנים וגינת ירקות. כמו כן נחפר בור שמשמש לאגירת מי שטפונות והשקייה. בית האירוח "בית הכרם" החל לקבל מבקרים בספטמבר 2013. (ראו תמונה של הכרם באיור 37).



איור 37. כרם "מבדד רמון" (באדיבות צור שיזף)

האירוח הינו אקולוגי, בסגנון של סוכות האירוח האקולוגי המיתולוגיות של האזור, הנמצאות במתחם אתר התיירות האקולוגי - "סוכה במדבר", שהוקם בשנת 1990. הרעיון הינו לקיים יחידות אירוח ללא כניסת רכבים למתחם הלינה, ללא חיבור לרשת חשמל ועוד עקרונות אקולוגיים. ראו תמונות "בית הכרם" באיורים 38 ו-39. בתמונות ניכר העיצוב הפשוט והמשתלב עם הטבע של יחידת האירוח. להלן החזון של צור שיזף לגבי "מבדד רמון", כפי שמפורט באתר האינטרנט שלו:

מבדד הוא התרגום העברי למה שמכונה באנגלית **Retreat**- מקום שפורשים אליו על מנת לעסוק בפעילויות מנותקות מהעולם החיצוני. המבדד ירכז בתוכו פעולות של יוגה, טאי צ'י טיולים חוצי נגב על השבילים העתיקים תוך הליכה נכונה בנוף [...] המבדד בנוי כעמק בוסתנים בעל אופי חקלאי. זוהי חווה שעובדת על עקרונות אקולוגיים - מדבריים: בורות מים, התאמת סוגי עצים וצמחיה, שימוש בקולחין להשקיה, בנייה מאבני המקום, שימוש באנרגיית שמש ורוח [...] למקום יגיעו קבוצות קטנות לתקופה של שבוע עד חודש על מנת לעסוק בפעילויות שהמקום יציע בתוך הסביבה המדברית.



איור 38. "בית הכרם", ב"מבדד רמון" (באדיבות צור שיזף)



איור 39. פנים "בית הכרם" (באדיבות צור שיזף)

ניתן לראות שהמיזם המתואר חופף במהותו לרעיונות הפיתוח בר-קיימא, של תיירות מדברית וכן מקדם פעילות תרבותית איכותית, כשמצויין באתר האינטרנט שאחת לשנה יערך במקום פסטיבל ספרותי "שיוכל למשוך קהל מתעניינים משובח למצפה רמון". כמו כן, ייערכו במבדד כינוסים בנושאים שונים¹⁶.

התכנית של "שפת המדבר" עוד לא הוסדרה לחלוטין עם מוסדות המדינה וצור שיזף שותף לתושבים אחרים הנאבקים בבירוקרטיה הממסדית לצורך אישורה הסופי. בנוסף, קיימת עמותת תושבים של מצפה רמון, הנקראת עמותת "קשת", ובה פעילים כ-40 חברים כיום, אשר הוקמה במטרה לקדם את דרישותיהם של התושבים מול מוסדות המדינה. 3 אקטיביסטים מבין חברי

¹⁶ ראו אתר האינטרנט: <http://shezaf.net/מבדד-רמון.html>, נצפה בתאריך 21/02/2014.

העמותה הזו רואינה במסגרת עבודת השדה במרץ 2013. לפני יוצגו הפעילויות החברתיות שלהם, תוצג במספר משפטים עמותת "קשת", בה הם פעילים.

12.3.2. התאגדות היזמים המקומיים במסגרת עמותה – עמותת "קשת"

העמותה נוסדה בשנת 1999 על ידי תושבי מצפה רמון ממגוון קהילות ביישוב, כשבצוות המוביל של העמותה חברים אמנים, תיירנים, אנשי מדע, אנשי חינוך ושוחרי סביבה. מטרת העמותה העיקרית, כפי שמוצגת במסמך עמדה שפרסמו בשנת 2014, היא לממש את יתרונותיו הגיאוגרפיים והקהילתיים של היישוב, דרך יצירת מסלולי חינוך ייחודיים במצפה רמון ויזום קידום פרויקטים מתחום החינוך, התרבות והפיתוח הסביבתי של מצפה רמון. העמותה מקבלת שירותי ליווי ויעוץ מארגון שתי"ל ורוב פעילותה נעשה בהתנדבות. היא נתמכת על ידי משרד המדע, מנהל תרבות, מפעל הפיס, קרן פורד, קרן של"י, קרן מיראז' לפיתוח הנגב וארגון שתי"ל.

העמותה ייסדה את מרכז "אדם ואדמה במדבר" המהווה פלטפורמה לפיתוח ויישום תכניות ויוזמות בנושאי חברה, תרבות, מוזיקה וסביבה. המרכז פועל בשיתוף פעולה עם גופים, ארגונים, מוסדות ועסקים באזור: המועצה המקומית, המתנ"ס, מערכות החינוך, רשות הטבע והגנים, בית ספר שדה הר הנגב, החברה להגנת הטבע, מרכז מדע "ארץ המכתשים", אוניברסיטת בן גוריון, הרשות לפיתוח הנגב, האנגר "אדמה" ועוד. חברי העמותה טוענים כי היא ידועה כמחוללת שינוי חברתי ובמסגרת זו מוזמנים נציגיה לתת הרצאות בפני ארגונים שונים על אופי פעולתה ובנוסף, זכתה העמותה, מטעם קרן פורד, בשנים 2005 ו-2006 במענקים כספיים, עבור שיקום מבואות נחל חווה באזור התעשייה בעיירה, כפרוייקט קהילתי חינוכי, ועבור הכשרת שבילי אופניים ביישוב ובסביבתו.

בהתאם למטרותיה, העמותה פעילה במספר תחומים: בתחום החינוך- יוזמת ומפעילה תכניות חינוכיות במוסדות הלימוד ופרוייקטים חינוכיים בלתי פורמליים לילדים ולמבוגרים; בתחום התרבות והקהילה- מייסדת ומפעילה מוסדות ופעילויות להעשרה תרבותית ולהעצמת הקהילה המקומית; בתחום הפיתוח הסביבתי - פועלת העמותה למען פיתוח מצפה רמון כיישוב בר-קיימא. העמותה פעילה גם בקרב הקהילה הבדואית, כאשר היא מהווה פלטפורמה תומכת ביוזמות של הקהילה הבדואית, בניהן, היוזמה להקמת כפר אריכא - פרויקט שימור מסורת ופיתוח תיירותי של הכפר הבדואי השכן אריכא והפיכתו ל"כפר מורשת"; עמותת "כוכבי המדבר"- מרכז להעצמה ופיתוח מנהיגות בדואית צעירה בשיתוף עם הרשות לפיתוח הנגב והמועצה האזורית רמת-נגב. העמותה גם תורמת ליוזמות תרבותיות באזור, כמו: פסטיבל ימי-שירה במדבר, המתקיים כל שנה במדרשת בן-גוריון ובמצפה-רמון.

12.3.3. יזמות תרבותית – מועדון הג'אז

במסגרת הפעילות של עמותת קשת פועל בעיירה מועדון הג'אז שהיזם שלו הינו גדי לייברוק, החי מזה 15 שנה במצפה רמון עם משפחתו, וגם בת זוגתו אפרת לייברוק, פעילה בעמותה – היא

אף האחראית על תחום התרבות והקהילה. לבני הזוג גם מיזם תיירותי בעיירה - 2 "צימרים" משפחתיים "בית דניאלה".

מועדון הג'אז הוקם בשנת 2007, במטרה לשמש במה למוזיקאים רבים הפועלים במצפה רמון, וכן למען העשרת חיי התרבות והאמנות במצפה רמון וסביבתה, כמקום בילוי לתושבי האזור ולמבקרים. המועדון מקיים מגוון רחב של פעילויות הכוללות הופעות מוזיקה, אך גם הצגות לילדים, הקרנות סרטים, הרצאות, מפגשי חינוך ופעילויות קהילתיות. לצד המועדון הוקמה יחידת אירוח המאפשרת למוזיקאים, אמנים, מרצים, חוקרים, מנחי סדנאות ועוד להתארח וללון במצפה רמון, לקחת חלק בפעילויות של המועדון והעמותה ולתרום לעשייה החינוכית, התרבותית והסביבתית שהעמותה מקדמת. במסגרת מועדון הג'אז התקיימה פעילות של תזמורת ג'אז לילדים ולמבוגרים. בין חברי התזמורת היו נציגים של קהילות שונות ממצפה רמון ויישובי הסביבה: עולים חדשים, ילידי הארץ, חברים מקהילת העבריים של מצפה רמון ונגנים מקיבוץ שדה בוקר וממדרשת בן-גוריון. התזמורת נתמכה על ידי המועצה המקומית, משרד הקליטה ועמותת קשת. פעילות התזמורת לאורך השנים שימשה מקור לגאווה מקומית של תושבי היישוב וכן יצרה מודעות כלפי מצפה רמון כיישוב המקדם את מוזיקת הג'אז. כתוצאה מכך החלו להתקיים פסטיבלי ג'אז במצפה רמון, והשנה התקיים שם בפעם השנייה (בחודש אוגוסט 2013) פסטיבל אינטימֶדֶר ב"רובע דרכי הבשמים" בעיירה. בפסטיבל התקיימו הופעות אינטימיות בחללים קטנים ברחבי הרובע, מתוך התפיסה "שמשוהו אחר נוצר במפגש של המוזיקה עם השקט של המדבר" (עמותת קשת, 2014: 20). כמו כן, מדבריו של גדי לייברוק עולה כי כל המוזיקאים, המגיעים להופעות במצפה רמון, מציינים כי המדבר כמקום ליצירה ותרבות הוא מיוחד, כיוון ש"הקשבה כמו שיש פה הם לא חווים בשום מקום", השקט הפיזי הוא אחר עד כדי כך שבהופעות מאוד שקטות הוא אפילו "מכבה את המקרר שלא יעשה רעש". במהלך שני ימי הפסטיבל האחרון התקיימו 30 אירועים אמנותיים אשר חשפו בפני הקהל יוצרים שונים בעיקר ממצפה רמון, בתחומי המוזיקה, המחול, התיאטרון, האמנות הפלסטית ועוד¹⁷. מעדכונים אחרונים, נראה שהפסטיבל יתקיים בחודש אוגוסט הקרוב זו הפעם השלישית. כמו כן, בשנה האחרונה הוגברה הפעילות במועדון הג'אז, כשיש יותר הופעות ויותר קהל. בכל יום חמישי מתקיים במועדון ג'אם סשן שהפך למפגש קהילתי, המושך הרבה אנשים מהיישוב וגם תיירים. לאחרונה, מקודמת תוכנית ללימודי מוסיקה לילדי היישוב, במסגרת "תוכנית סולמות", תוכנית משותפת לאוניברסיטת תל-אביב ולתזמורת הפילהרמונית¹⁸.

12.3.4. קידום עקרונות של שקיפות בתכנון - "שיתוף הציבור"

העמותה יוזמת ומובילה דיונים ציבוריים בתכניות מתאר הנערכות ליישוב וכן מפגשים עם מתכנני תכניות ונציגי מוסדות, למען שיפורן או ביטולן לפי הצורך, כלומר, העמותה מקדמת את שיתוף הציבור בהליכי תכנון במסגרת תכניות הנערכות למצפה רמון. כמו כן מקיימת העמותה סדנאות

¹⁷ לצפייה באתר האינטרנט של מועדון הג'אז: <http://jazzramon.wordpress.com>, נצפה בתאריך 18/02/2014.
¹⁸ לצפייה באתר התכנית: <http://www.ipo.co.il/heb/KeyPlan/Articles,303.aspx>, נצפה בתאריך 23/02/2014.

לקהילה בנושאי תכנון ופיתוח בר קיימא. פעילי העמותה רואים עצמם כ"שומרי הסף" בתחום התכנון של היישוב וסביבותיו, למען פיתוח אחראי ומניעת פגיעה בלתי הפיכה בערכי הסביבה ומוציאים מכתבי התנגדות לתכניות במידת הצורך.

הפעילים חשים שהם מהווים גורם בעל השפעה, הנלקח בחשבון כיום על ידי המוסדות והרשויות. העמותה פעילה בגיבוש מסמכי מדיניות ליישוב, להכוונת הרשות המקומית ומוסדות התכנון. במסגרת זו גובש חזון תיירותי בשנת 2007; סדר יום ירוק בשנת 2008; יום עיון במצפה רמון בנושא פיתוח בסימן חברה-כלכלה וסביבה בשנת 2010; וקמפיין למען "מצפה מקיימת" בשנת 2011. העמותה גם נאבקה לאורך שנות הפעילות בקיום המחצבות לצד היישוב, על מפגעי הזיהום, הרעש והבטיחות שתושבי היישוב סבלו מהם, בעקבות קיומן של מחצבות אלה. לקראת תפוגת התוקף של רשיון החציבה בשנת 2014, פועלת העמותה לקידום תכנית שיקום המחצבות במבואה הצפונית של היישוב תוך שיתוף הציבור ורתימת גורמים אחראיים- הרשות המקומית, הממונה על המכרות והקרן לשיקום מחצבות.

כלומר, ניתן לראות כי לעמותה יש כוח רב והרבה יוזמה בהשפעה על תהליכים תכנוניים וסביבתיים שמתרחשים ביישוב והיא מצליחה גם לרתום לפעילותה מוסדות ציבוריים שונים. לכך אחראי במיוחד היזם איתי ענר, המתגורר מזה 12 שנה במצפה רמון ועוסק בהדרכת טיולי ג'יפים ובהארכה¹⁹. הפעילות האקטיביסטית ההתנדבותית שלו כוללת את היותו גזבר עמותת קשת ואת היותו נציג הציבור בוועדה המקומית לתכנון ולבנייה ובצוות ההיגוי הארצי לתכנית מתאר של היישוב, שהוגשה בסוף שנת 2012 להפקדה. הוא מצהיר על עצמו כמי ש"בעיקר מוביל את הנושא של שיתוף ציבור בהליכי תכנון". הוא מדגיש שבאמצעות התהליכים של שיתוף הציבור שהוא מקדם, התושבים יכולים לתת "רוח גבית לרשויות השונות" לקדם את התכניות שיש לגביהן הסכמה בין הרשויות לתושבים. הדבר הכי חשוב לדעתו בכך שנבנתה תכנית המתאר החדשה ליישוב היא ש"הגדרנו איזושהי זהות ליישוב". לטענתו, 20 שנה היישוב מנסה להגדיר את עצמו, מהו? עיר בה"דים? אזור תעשייה? תיירות? וגם לגבי תיירות, צריך היה להגדיר איזו תיירות? תיירות שתהיה בתחרות עם אילת וים המלח, או תיירות ייחודית? והוא מסכם בשביעות רצון - "אז הגדרנו סוף-סוף דרך התכנית מתאר איזושהי ראות, איזושהו חזון!". איתי ענר גם מחדד את ההחלטה להגדיל את היישוב עד למקסימום של כ-8,000-11,000 תושבים, כך שיהיה כוח קנייה מספיק גדול בשביל לפתח יותר את שירותי המסחר בעיירה, שכרגע אין בה אפילו חנות נעליים. לפי דעתו של איתי ענר, דברים רבים, כגון נושא פיתוח בר-קיימא, שהמדינה מקבלת כיום כמובן מאליו, לפני 10 שנים, כשהתושבים ניסו לקדם דברים, המדינה עדיין לא הכירה בהם ולכן לא טיפלה בהם. הכוונה לנושא התיירות המדברית והמרחב הביוספרי. הוא מבצע אנלוגיה בין היזמים לבוני מגדלים, או עובדים בשדה, שכל אחד מניח לבנה או שותל זרע, ומדובר בתהליכים שלוקח זמן למדינה לקבל, אך בסוף, אם המאבק הוא עיקש, המדינה תקבל את השינוי המוצע. ניתן לראות שאיתי ענר רואה בתפקידו כנציג הציבור שליחות חשובה מעין כמוה, לקידום האינטרסים של התושבים מול אינטרסים של המוסדות.

¹⁹ המיזם התיירותי שלו הינו "צימר" הנקרא "וילה 900".

12.3.5. יזמות אקולוגית – "המרחב הביוספרי"

ד"ר נעה אבריאל-אבני, מתגוררת 22 שנה ביישוב, ומנהלת את שלוחת מצפה רמון של מרכז המדע ים המלח והערבה. הפעילויות האקטיביסטיות שלה כוללות את ניהול תחום החינוך בעמותת קשת וגם קידום פרוייקט הפיכת מצפה רמון למרחב ביוספרי.

במסגרת תחום החינוך בעמותת קשת, עליו היא אחראית, ייסדה העמותה בשנת 1999 את גן "קשת" לילדים בגיל 3-6, בדגש על חינוך סביבתי, תוך מעורבות של ההורים ובתמיכת המועצה המקומית ומשרד החינוך. העמותה גם יזמה בשיתוף עם מרכז מדע ים-המלח והערבה ולפני כן בשיתוף עם מרכז מדע רמון, שנסגר, תכניות למוסדות-הלימוד, למשל: תכנית אמנות וסביבה בבית-הספר התיכון "השלום" בשנת 2006; שיקום המבואה הצפונית עם ילדי בית-הספר היסודי "רמון", בית-הספר התיכון "השלום" והישיבה התיכונית לחינוך תורני-סביבתי - במסגרת זו מופעלים התלמידים בתכניות חינוכיות לשיקום טראסות חקלאיות (בשיתוף רשות העתיקות), ותכניות לפיתוח שבילי אופניים סביב העיירה, המלווה בסקרי נוף; ועוד. העמותה גם ארגנה עשרות הרצאות לאוכלוסייה הבוגרת, במתכונת שבועית רב-שנתית בנושאי סביבה, תכנון, קיימות, חינוך ועוד. העמותה אף מוזמנת להרצות בפני קבוצות-חוץ בנושאי סביבה, קהילה ופעילות סביבתית.

בנוסף, כאמור, מקדמת ד"ר נעה אבריאל-אבני, באמצעות העמותה ובשיתוף עם מרכז מדע ים המלח והערבה את ההכרה ביישוב מצפה רמון כחלק מ"מרחב ביוספרי". על פרוייקט זה יפורט להלן, כיוון שהוא מתיימר לשלב בין צרכי קהילות שונות ביישוב ובסביבתו, ובין גורמים מוסדיים ומדינתיים, ובראשם המועצה המקומית, לצורך העצמת התדמית של המקום ותחושת השייכות והגאווה של כל תושבי היישוב.

איתי ענר, טוען בכתבה שהתפרסמה במגזין *כביש ארבעים* בחודש דצמבר 2012, בנושא כנס שהתקיים על המרחב הביוספרי במצפה רמון באותו חודש, בנוכחותו של פרופ' עמנואל מזור, שמקדמי הפרוייקט שואבים את השראתם ממשנתו של הגיאולוג פרופ' עמנואל מזור. הוא מצטט את מזור, שכתב בפרוגרמה רעיונית למצפה רמון, אשר הוזמנה על ידי המועצה המקומית עוד בשנת 1989, כי:

במצפה רמון יש לראות נאת מדבר. כלומר, על העיר להיות ירוקה, סוגונית ובעלת אווירה של קייט, תרבות ורווחה טכנולוגית. חזון מצפה רמון כעיירת תיירות, נופש, מדע ואמנות, תרבות... יש בו הרבה אצילות. והאצילות מחייבת... יש לגייס את האומה כולה לבניית נגב של ערכים חיוביים, המפרנס יושביו בכבוד (ענר, 2012).

עוד מפרט איתי ענר בכתבה מהו בדיוק מרחב ביוספרי:

מרחב ביוספרי מהווה שיטת ניהול מוניציפאלית אזורית ששמה דגש על המשך התפתחות האדם בסביבתו, תוך מחויבות גדולה לשמירה על ערכי טבע ונוף ודאגה להעברתם גם לדורות הבאים.

המרחב הוא אזור מוגדר המוקם על ידי בעלי עניין וקניין ומוכר על ידי תוכנית האדם והביוספירה" [MAB - Man and the Biosphere Programme] של אונסק"ו (שם)²⁰.

כיום קיימות כ- 620 שמורות ביוספריות ב- 117 מדינות בעולם. איתי ענר אף מוסיף כי "זהו אחד הכלים לקידום פיתוח בר-קיימא המבוסס על פעילות ומעורבות הקהילות המקומיות וכן על הפעילות הסביבתית והמדעית באזור". בארץ מתקיימים מספר תהליכים כאלה, כששמורת הכרמל הוכרה כמרחב ביוספרי בשנת 1996 ורמות מנשה, הנמצאת בשטחי המועצה האזורית מגידו, הוכרה על ידי אונסק"ו בשנת 2011.

לטענת חברי עמותת קשת, הכרת היישוב כמרחב ביוספרי על ידי ארגון אונסק"ו "תאפשר ליישוב להתנהל מתוך קיימות ודיאלוג אמיתי עם הסביבה הטבעית המיוחדת שבו הוא ממוקם, תוך איזון בין צרכי הפיתוח לצרכי השימור" (עמותת קשת, 2014: 31), כשנקודת המוצא היא חברתית-אקולוגית. המצדדים בהפיכת המרחב לביוספרי, רואים את מהות תרומתו בכך שהוא מאפשר יצירת יחסי גומלין מאוזנים בין פעילות האדם והסביבה, מתוך התייחסות לכלכלה מקומית מקיימת כעמוד התווך של הפיתוח האזורי.

התהליך הוא בעקבות תמיכת המשרד להגנת הסביבה שהוביל להירתמות המועצה המקומית ורשות ניקוז ים המלח בשנה האחרונה ליוזמה. כמו כן שותפים לפרוייקט בית ספר שדה הר הנגב ורשות שמורות הטבע והגנים. החזון של מקדמי פרוייקט המרחב הביוספרי סביב מצפה רמון הוא כי מצפה רמון תהפוך לבירה ולמרכז של המרחב הביוספרי, באופן שיאפשר מינוף של פיתוח כלכלי וחברתי, יחד עם שמירת טבע וחיזוק הקשר והגאווה של התושבים למקום. הטענה היא כי באמצעות תהליך כזה, בו מעורב הציבור בהחלטות לגבי אופי ההתנהלות של היישוב, במסגרת גישה סביבתית של פיתוח בר-קיימא, תעלה תחושת השייכות למקום של הקהילות והגאווה המקומית וכך יועצמו הקהילות השונות- היהודים, הבדואים, והעבריים.

מטרת התהליך היא לפתח ולקדם את יכולת הרשות המקומית בפרט ואת הקהילות השונות בכלל, להאמין בשינוי וביכולת לחולל אותו. התהליך הקהילתי שבבסיס המרחב הביוספרי הוא כלי לפיתוח ולחיזוק תהליכים של לקיחת אחריות, שותפות ושוויון הזדמנויות, שקיפות וחיזוק תהליכי שלטון דמוקרטי.

אמנם עמותת קשת והגורמים המעורבים בפרוייקט המרחב הביוספרי מודעים לכך שבמצפה רמון קיימות מחלוקות סביב נושאי סביבה, שימור, פיתוח, שימושי תיירות, שמירה על ערכי טבע ושימושים מסורתיים של רעייה. מחלוקות אלו נובעות מקיומן של קבוצות אינטרסים שונות, המשפיעות על אופן התנהלות היישוב. בין בעלי האינטרסים השונים נמצאים התושבים הבדואים בסביבת היישוב, שמורות הטבע המוכרזות סביב היישוב, גורמי ביטחון, מחנות צבאיים וכו'. בשל כך, טוענים המצדדים בקהילה ביוספרית מקיימת, כי קיים צורך בתהליכים הבונים יכולת הידברות בין

²⁰ אונסק"ו (UNESCO), הינו ארגון החינוך, המדע והתרבות של האו"ם.

הקהילות והגורמים השונים, המפתחים ומחזקים את הייחודיות של כל אחד מבעלי האינטרסים השונים ומאפשרים יצירת שיתופי פעולה בדגש על שימור האזור. האתגר הוא גדול כיוון שחלק מהקהילות ביישוב לא מזדהה עם הערכים של שימור הסביבה ואף קשור אליה באופן שלילי.

במסגרת הפרוייקט של המרחב הביוספרי, מצאו המעורבים בפרוייקט כי ההיסטוריה של היישוב יצרה מבנה חברתי מורכב של קהילות המקיימות מגוון קשרים עם הנוף, החל בניכור וחשש מהנוף הפתוח, דרך תפיסתו כמקור למחצבים או שטחי אימונים ועד תפיסה של הנוף כמקור השראה (מתוך מסמכים בנושא המרחב הביוספרי, וכן מראיונות שערכנו עם חברי העמותה בחודש מרץ 2013). יחד עם זאת, המצדדים בפרוייקט מאמינים שתהליך שיתוף הציבור יניב תוצאות חיוביות בנושא הפיתוח בר-קיימא, כפי שכבר קרה בעבר בתוכניות נוספות שהציבור היה שותף להן, שמהן צמחו פרוייקטים קהילתיים, כדוגמא: שיקום הנחלים וקיום חג המכתש.

בהקשר לכך מציינת ד"ר נעה אבריא-אבני כי תהליך הפיכת האיזור למרחב ביוספרי והן של שיתוף הציבור בוועדות התכנון של המועצה המקומית השפיע מאוד על אופי תכנית המתאר שגובשה ואושרה, וכך היא מספרת:

"התחילו שימועים ציבוריים והם היו בהלם שיש אנשים שיש להם מה להגיד כאן. [...] הכנסנו מאוד חזק את הרעיון של המרחב הביוספרי ורגע לפני שהם גמרו את התכנית היה כנס ביוזמה של רשות הניקוז, זה היה בדצמבר 2012, כנס התנעה של המרחב הביוספרי. [...] המתכננים של משרד התכנון שלחו נציגה שלהם ששמעה את הכל ורשמה, בעקבות זה הם הכניסו פרק לתכנית המתאר שמדבר על המרחב הביוספרי. [...] מה שהם עשו נורא יפה, הם אמרו, אם יש לנו יישוב שנמצא ליד שמורה ביוספרית, צריך לחשוב איך היישוב ניגש אל ערכי הטבע. [...] מה המגבלות של הבנייה בתוך היישוב. כלומר משרד המתכננים זה משהו נפרד אך הוא היה בקשר עם החברה והכניס את זה בתוך תכנית המתאר. זה כמובן משרת אותנו בהגשה של המרחב הביוספרי".

מתיאור זה ניתן לראות כיצד פרקטיקות שונות משתלבות, וכיצד נועה אבריא-אבני, מגדירה את הפעילות שלה כפעילות של אקטיביזם ושינוי הזהות המרחבית של מקום, שהתושבים שותפים אליו. תיאור זה של היחס של היזמים, חברי עמותת קשת, לבעלי אינטרסים שונים מתקשר לאופן שבו מתארים היזמים את מה שמאחד את התושבים באיזור. ניתן לסכם זאת בדבריו של אחד היזמים:

"יש כאן תחושת קהילה מאוד חזקה ויש אנשים שאוהבים את המקום בגלל זה. [...] זה לא פחות טוב או יותר טוב מלאהוב את הסביבה הפיזית. ויש אנשים שמרגישים ניכור, שמרגישים שהם פה מכורח הנסיבות. כי זה זול או כי הם לא הצליחו עדיין להתארגן ולצאת מפה. כשאנחנו מגישים את ההצעה שלנו [...] אנחנו מנסים לפעול כדי לחבר את כל הקהילות, לנסות להבין מה הנקודות שיכולות לחבר אנשים ולחזק אותם [...] שאלה שלא מרגישים בבית, בוא נראה מה כן יחזק את הקשר ונפעל יחד איתם. ניתן להם את ההרגשה שיש להם מה להשפיע ומה לחגוג במקום הזה."

כלומר, היזמים העוסקים בקידום פיתוח מצפה רמון כעיירה בת קיימא, מדגישים כי הגורם שצריך לאחד בין בעלי האינטרסים השונים הוא התחושה שמצפה רמון זה "הבית" שלהם לעוד הרבה שנים, ולא רק כתושבים זמניים בלבד מכורח הנסיבות. הם חושבים כי בסופו של דבר הפתרון של המרחב הביוספרי מציע חזון משותף להרבה תושבים במצפה רמון, כיוון שהוא מתייחס הן לעיסוק בתיירות מדברית, הן לעיסוק בתרבות ובאמנות והן לחינוך סביבתי.

לסיכום, מתוך הראיונות עולה כי הפעילים היזמים בהחלט תופסים את פעולתם כפעילות חברתית אקטיביסטית. הם רואים עצמם כמי שהשפיעו ומשפיעים על השינויים שמצפה רמון עברה בעשורים האחרונים ועל עיצוב הזהות שהיא מקבלת כעיירה מקיימת- בירת התיירות המדברית. הם מרגישים שהם עזרו בכך שדחפו את המועצה לקבל החלטות נכונות לגבי עיצוב החזון של העיירה. חלקם התייחסו לקושי של מועצה שאין לה הרבה אמצעים לבצע שינויים בעצמה ובעצם שיקפו את המצב לפיו המועצה זקוקה לתושבים חזקים. כפי שאחד היזמים טען בפניי, תושבי הנגב ומצפה רמון הבינו, כי אין טעם לבכות על מר גורלם בלי לפעול לשנות את מצבם, ואכן נראה שכיום יותר ויותר תושבים בנגב הופכים לפעילים ושותפים בתהליכים שקורים ביישובים השונים בנגב. כך, אין צורך להסתמך על כוונות הרשות המקומית וכמות הכוח שיש ליושב בראשה, אלא לכוח שהתושבים יכולים להפגין, ושבאמצעות נחישותם הם יכולים לסחוף אחריהם את המועצה המקומית ומוסדות שונים במדינה, כמו במקרה של התערבות החברה לניקוז ים המלח. נראה כי כל הפעילים אופטימיים לגבי עתיד מצפה רמון והנגב, כשלדעתם מתחולל שינוי הן ברמה התודעתית וברמת השיח והן ברמת הפיתוח בפועל, ליצירת זהות של יישוב איכותי בר קיימא, שכולם יכולים להזדהות עם החזון שלו.

כל זה מסתכם לכך, שבפועל, התושבים והיזמים שאינם תושבים, משמשים כסוכנים חברתיים פעילים המשפיעים על הבניית הזהות של המקום שבו הם חיים, וכתוצאה מכך, מעלים את התדמית של המקום ותורמים לשינוי השיח החברתי והפיתוח בפועל.

12.4. העלאת דימוי מצפה רמון והנגב בתקשורת – מגזין כביש 40

הפעילויות של היזמים החברתיים משפיעות על הייצוג של מצפה רמון בתקשורת. להלן קטע מתוך רישומיו של יגאל סרנה, סופר, עיתונאי ובלוגר, על מצפה רמון המתחדשת, מתוך הבלוג שלו עד ראיה, מאוגוסט 2012:

ברחוב הפשוט שפעם הכיל האנגרים כעורים של בתי מלאכה, דלקו אורות של כמה בתי מלון קטנים לרוכבי אופניים ולתיירים. נצץ בית קפה. מאפיה בשם "לשה". שני מועדוני מוסיקה. עסקי מסעות מדבריים. תחת השלט "אדמה" נכנסתי אל ממלכה בת 5 דונם, עשויה פשטות שמשובבת נפשו של אדם במדבר. המתחם של הרקדנים ניר בן גל וליאת דרור הוא מסוג המקומות שבהם רק חצית דלת וכבר נכנסת כמו אליס אל ארץ פלאות.

מקומות כאלה שצמחו במצפה, כולם בידי צפוניים שירדו למדבר, מלמדים איך באמצעים פשוטים, עבודת יד ואהבה, ניתן ליצור חיים שמתקיימים בהרמוניה עם מקום, ולא מתנקשים בטבעו כמו

העיר השיכונית עצמה. צמחי תבלין בערוגות קטנות, סככות קלות ושולחנות עץ גדולים ורחבות מעוגלות מרוצפות ביד, חדרי בוץ וחומרים ממוחזרים. הכל נבנה משך שנים, נצבר עד שהיה לבית מדברי נוח.

כך גם החדר בו ישנתי שני לילות. רק נכנסת ומיד כמו נשכח העולם שבחוץ. משכן נוח ופשוט שצבעו אדמה. מיטה נמוכה ומאוורר. בלי מזגן. בלילה ישנתי מכורבל שמיכה קלה, כי בערב מצטננת מצפה רמון גם באוגוסט עד כדי סתויות. זו מעלת הנוף הדרמטי שבו היא יושבת: מדברי יבש וגבוה מאד מעל פני הים. הלילות קרירים.

מול ההאנגר שלי דלק בית הקפה של הדס וסער שעצרו פה מנדודיהם. פתחו מקום וילדו את התינוקת איילי. אכלתי פיצה ביתית ושתיתי קפה טוב והלכתי למועדון הג'אז של גדי שניהל פעם סטודיו לצילום בשינקין. נשענתי לקיר והקשבתי לבלוז של מרק רשקו שניגן פעם עם כל הגדולים בארה"ב עד שנזכר באהבת נעוריו וחזר לארץ וגם בא לנגן במדבר עם "השיקגו בלוז בנד" הנהדרת שלו. בדרך למלון בראשית נהמו ג'פים. מכוניות עצרו לרענון בתחנות הדלק כאילו היו עיניהם קשורות לראות את העיר. כשהאיר הבוקר נסעתי במדבר אל כתם ירוק שצץ ליד שטחי בהד 1 וישבתי בצל סככה לדבר עם צור שיזף שמגדל שם ארבעת אלפים גפנים שבעוד שנתיים יתנו יין. בואדי יבש הראה לי שיזף היכן יקים בריכה קטנה, איפה יבנה חדרי אירוח. בואו למדבר (סרנה, 2012).

ניכר כי הפרסומים בתקשורת על מצפה רמון תורמים לדימוי של העיירה בשיח הציבורי. מעבר לפרסומים כלליים, קיימת חשיבות מיוחדת למיזם של תושבת המקום, מיכל רומי, העורכת מגזין בו היא כותבת על מצפה רמון והנגב בכלל, הנקרא *כביש ארבעים: מגזין התרבות של הדרום* (על שם כביש מספר 40 העובר מהמרכז, דרך באר שבע ומצפה רמון ועד אילת). במסגרת המחקר נערך ראיון עם מיכל רומי במצפה רמון, מתוך ראיית החשיבות של מיזם זה בהקשר למחקר, כיוון שמעצם היותו מיזם תקשורתי, הוא שואף להשפיע באמצעות שימוש בשיח על תדמית העיירה והנגב בכלל, ובכך בדיוק עוסק המחקר. באתר האינטרנט של המגזין²¹, מוצג המגזין כך:

כביש ארבעים הינו מגזין לתרבות, חברה וסביבה המחולק חנים בנגב ובמרכז הארץ.

הירחון הוא פרויקט ייחודי מסוגו בישראל, שנערך ומופק על ידי מיטב הכותבים והעיתונאים בארץ במשך קרוב לעשר שנים. הוא מהווה במה לתושבי הדרום, ומטרתו ליצור קשרים תרבותיים וחברתיים חדשים בין המרכז לפריפריה.

כבר מעצם ההגדרה הזו ניתן לראות כי המטרה של המגזין היא להוות במה, אשר תחשוף את ההתרחשות ב"פריפריה" בפני תושבי הנגב, אך במיוחד בפני "המרכז". הנושא החשוב של חלוקת המגזין במרכז מובע בהמשך הצגת המגזין, כשמפורט כי הוא מופץ:

²¹ ניתן לצפות באתר האינטרנט בכתובת: <http://www.kvish40.co.il/about>, נצפה בתאריך 15/04/2014.

מבאר שבע ועד הערבה- בקיבוצים, מלונות, חוות בודדים, אתרי תיירות, ייקבים ומרכזי תרבות. בנוסף, הוא מדוור באופן ישיר לכ-300 אנשי עיתונות, טלוויזיה ורוח ממרכז הארץ, ומחולק במקומות נבחרים בתל אביב. צורת הפצה ייחודית זו יוצרת חיבור מידי בין מעצבי דעת הקהל לתושבי הנגב ולקהל האיכותי המבקר בו: חובבי טבע ויין, אנשי טיולי השטח, והמתארחים בצימרים ובמלונות החדשים של הדרום.

כלומר המשולש היעיל כנראה לדעת היזמית כדי להעלות את התדמית של הנגב, הוא לחבר בין תושבי הנגב-מעצבי דעת הקהל במרכז-והקהל האיכותי המבקר בנגב. היזמית משקיעה רבות ברמת העיצוב ואיכות הנייר עליו מודפס המגזין, כפי שמצוין באתר האינטרנט:

בכביש ארבעים 40 עמודים, והוא מודפס על נייר נטול עץ, בעיצוב ייחודי שתוכנן על ידי המחלקה לתקשורת חזותית בבצלאל.

בעקבות כך נוצר "חלון ראווה" איכותי לתכנים המגיעים מן הנגב. כמו כן, גם המרואיינים למגזין מתוארים כ"גיבורים מהדרום או כאלו בעלי נגיעה לדרום: סופרים, מוזיקאים, אנשי רוח ועוד, יוצרים הפועלים בנגב, המבקרים בו או העוסקים בו". כלומר, נראה כי קיים ניסיון ליצור ייצוג איכותי של הדרום, של הצגת אישים החיים ופועלים בנגב, החושפים עושר ועומק רב מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית, כדי לחזק את הדימוי החיובי של הנגב. כמו כן חושף המגזין בפני הציבור ואף "יוזם", כמפורסם באתר, "מאבקים ויוזמות מקומיות, החל מהמלחמה בחציבה בשטחי נוף במכתש רמון, דרך המאבק למען הסדרת שירותי הבריאות לתושבי הדרום ועד לארגון פסטיבלים, אירועי תיירות ותרבות מקומיים".

לשם בחינת הנושאים בהם עוסק המגזין, נסקרו גליונות המגזין, משנת 2000, משנת 2004 ומשנת 2012. באמצעות בחירת טווח השנים הזה ניתן היה לבחון את אופיו של המגזין בתקופות שונות, מזמן הקמתו בשנה הראשונה, כמקומון העוסק בעיקר בנושאים על הפרק של מצפה רמון, דרך התבססותו, כמגזין הסוקר נושאים של מצפה רמון והסביבה, ועד ימינו, כשהוא מוגדר כמגזין תרבותי של הדרום כולו. זוהו מספר נושאים החוזרים בגליונות: נושא מרכזי אחד, הוא הקשר בין הפריפריה למרכז, כשברבות מהכתבות מוצגת הראייה של סלבריטאים מהמרכז את הנגב ומצפה רמון. לאורך השנים 2004 ו-2005 היה מדור מיוחד הנקרא "24 בפנים", ובו כל פעם הגיע סלבריטאי אחר מהמרכז להתארח במצפה רמון ושיתף בחוויותיו מן הביקור. בדרך כלל, התיאור היה מאוד סוריאליסטי, עם חוויות המתרחשות כמו בתוך חלום. הוא היה מתחיל במעבר החד מהמרכז התוסס, הלחץ, התזזיתי והעירוני אך גם מלא חיים, אל השקט של המדבר שבמצפה רמון המבודדת, כמשהו שקשה להתרגל אליו. במסגרת זו כתבו סלבריטאים כאורי גוטליב, שרון קנטור, יוני בלוך ועוד.

מעבר לכך, קיימות כתבות רבות של ידוענים החיים כיום בנגב, אך הם במקור מתל אביב, וכותבים על הבחירה שלהם לעבור לנגב, על כל יתרונותיו, ובכך מעלים את הדימוי של הנגב ומצפה רמון, כמקומות אלטרנטיביים נחשקים למגורים של "מצליחים" מ"המרכז". כך למשל בכתבה מחודש דצמבר 2012) גיליון מס' 136) עם השחקנית טינקרבל הזוכה בכותרת הכתבה בתואר הנמלץ "פיית

המדבר". בכותרת המשנה מצוין כי "דווקא אחרי שהפכה לשחקנית מצליחה ומוערכת, בחרה טינקרבל לעזוב את חיי הזוהר בתל אביב לטובת היישוב צוקים בערבה." ואף יותר מכך, הכתבה נכתבה על ידי נועה קנולר, "תל אביבית בעבר והמנהלת האמנותית של תיאטרון דימונה בהווה", כלומר עוד מפורסמת שעברה מהמרכז לגור בדרום. הכתבת מתארת את טינקרבל, אשר:

עברה לפני חמש שנים להתגורר בצוקים, יישוב קהילתי בערבה התיכונה, כנראה מאותם הטעמים שגם אני עזבתי את המרכז לטובת המדבר: אפשר לנשום והרוח רצתה להתרומם (קנולר, 2012).

ניתן לראות הצגה של התפיסה הרומנטית של המדבר, תפיסה רוחנית ניו-אייג'ית. הפגישה בין השתיים נערכה לרגל פסטיבל סרטים ראשון בערבה שיזמה טינקרבל עם בעלה (המפורסם אף הוא) המפיק והבמאי אייל שיראי. קנולר מתארת בציוריות רומנטית את היישוב, בעל הנוף המרשים:

אחרי הכניסה לצוקים אני מגיעה למתחם צימרים, המתפרש על כ-90 דונם ומשקיף על נוף עוצר נשימה. כל מה שמתחשק לי הוא להתכנס באחת המרפסות הנהדרות ולשתוק במשך חודש (שם).

בצד כתבות כאלה ישנן כתבות העוסקות במחאה וביקורת כנגד הזנחת הדרום מצד מוסדות במדינה. בכתבות מסוג זה מטיפים הכתבים לתושבים, מתוך מחויבות ציבורית להיאבק על הזכויות שלהם. כך, למשל בכתבתו של איתן מיכאלי (2012). הוא טוען כי הדרום הוזנח מכיוון שהדרום נדחק לתחתית סדר העדיפויות של ממשלות ישראל בשנים האחרונות. לכן גם מצפה רמון, הרחוקה מבית-החולים סורוקה שבבאר-שבע, היתה צריכה להיאבק במשך שנים במאבק ציבורי, ורק לאחרונה "הופעל הסדר למתן שירות רפואי במקום עד חצות ובסופי שבוע". הכותב טוען שתושבי הדרום צריכים להמשיך להיאבק על מרכזיות השיח החברתי- "להתארגן סביב דרישות וצרכים המשותפים לתושבי הדרום בבריאות, ברווחה, בחינוך ובתעסוקה הוגנת". לטענתו "רק חתירה לשוויון, צדק חברתי ושלום תבטיח את חיינו ואיכותם". מעבר לכך, כאמור, מוצגים פרוייקטים המקדמים את נושא איכות הסביבה, התרבות, החינוך, הכלכלה והצדק החברתי בתחומים מגוונים, הן במצפה רמון והן בנגב בכלל. כך למשל בכתבות במגזין מדצמבר 2012 מוצג פרוייקט המרחב הביוספרי (ענר, 2012), והן קואופרטיב "העגלה" (שוני, 2012), שעליו הוסבר קודם בפרק זה.

ההתייחסות למעורבותה של היזמית ב"מאבקים ויזמות מקומיות" עולה גם בכתבה אשר התפרסמה בעיתון גלובס בשנת 2010 (טרצ'יצקי, 2010) וכן בראיון שנערך עמה לצורך המחקר בחודש מרץ 2013. מיכל רומי טוענת כי חשוב לה לקדם במגזין נושאים הקשורים לדרום, שלא מתייחסים אליהם מספיק בתקשורת הארצית, כמו בענייני הבדואים. כמו כן, עם השנים, נהיה חשוב עבורה להציג במגזין אספקטים תרבותיים וסביבתיים בנגב, שיעלו את התדמית של הנגב בעיני תושבי המרכז. מעבר לכך, כאמור, דרך המגזין נרתמת מיכל רומי למאבק בסוגיות חברתיות "בוערות"- כמו המאבק על מס הארנונה על קרקעות ציבוריות בין המועצות האזוריות לעיירות הפיתוח, והקמפיין שניהלה למען פתיחת מוקד שירות רפואי בלילה במצפה רמון.

גם באמצעות פעילות זו נראה כי היזמית מפגינה אקטיביזם חברתי, שבא לייצר שינוי חברתי ושינוי תדמית של הנגב בכלל ומצפה רמון בפרט בקרב הציבור, כשעיקר האקטיביזם מתבטא בהעלאת המודעות לנגב בשיח הציבורי, בהקשר של צדק חברתי, צדק סביבתי וענייני תרבות בעיקר. כמו כן, המגזין מהווה שופר להשמעת קולות היזמים והאקטיביסטים הן של מצפה-רמון והן של האזור כולו, וביניהם היזמים והאקטיביסטים הסביבתיים, שפעילותם תוארה קודם - צור שיזף, איתי ענר וד"ר נעה אבריאל-אבני. במגזין הם מביעים באמצעות כתבות או ראיונות את עמדותיהם המשיקות לנושאים של צדק סביבתי וחברתי ואת החזון על פיו הם מאמינים כי יש להבנות את הזהות של הנגב ושל מצפה רמון.

המגזין עבר שינוי רב מאז החל לפעול לראשונה בשנת 2000. בתחילה היה מוגדר כמקומו של היישוב מצפה רמון. אפילו בעמוד השער הופיע שם המגזין: "כביש 40" ולצדו כותרת המשנה: "העיתון של מצפה רמון". אך נראה כי מלכתחילה היו למיכל רומי מטרות אקטיביסטיות, להשפיע על אופי היישוב ולהשמיע דעות שונות מקרב קהילות שונות ביישוב. כהוכחה לכך יתואר השער של הגיליון הראשון של העיתון, מחודש יולי 2000. על השער נפרשת תמונה גדולה של מכתש רמון ביום חורף מעונן, אך לא סגרירי, כשאת נוף המכתש מקשטת קשת צבעונית ואופטימית (ראו תמונת השער הראשון של המקומון באיור 40). על שער זה הודפס דבר המערכת המכיל את החזון של המגזין עם לידתו לאוויר העולם במתכונתו המקורית:

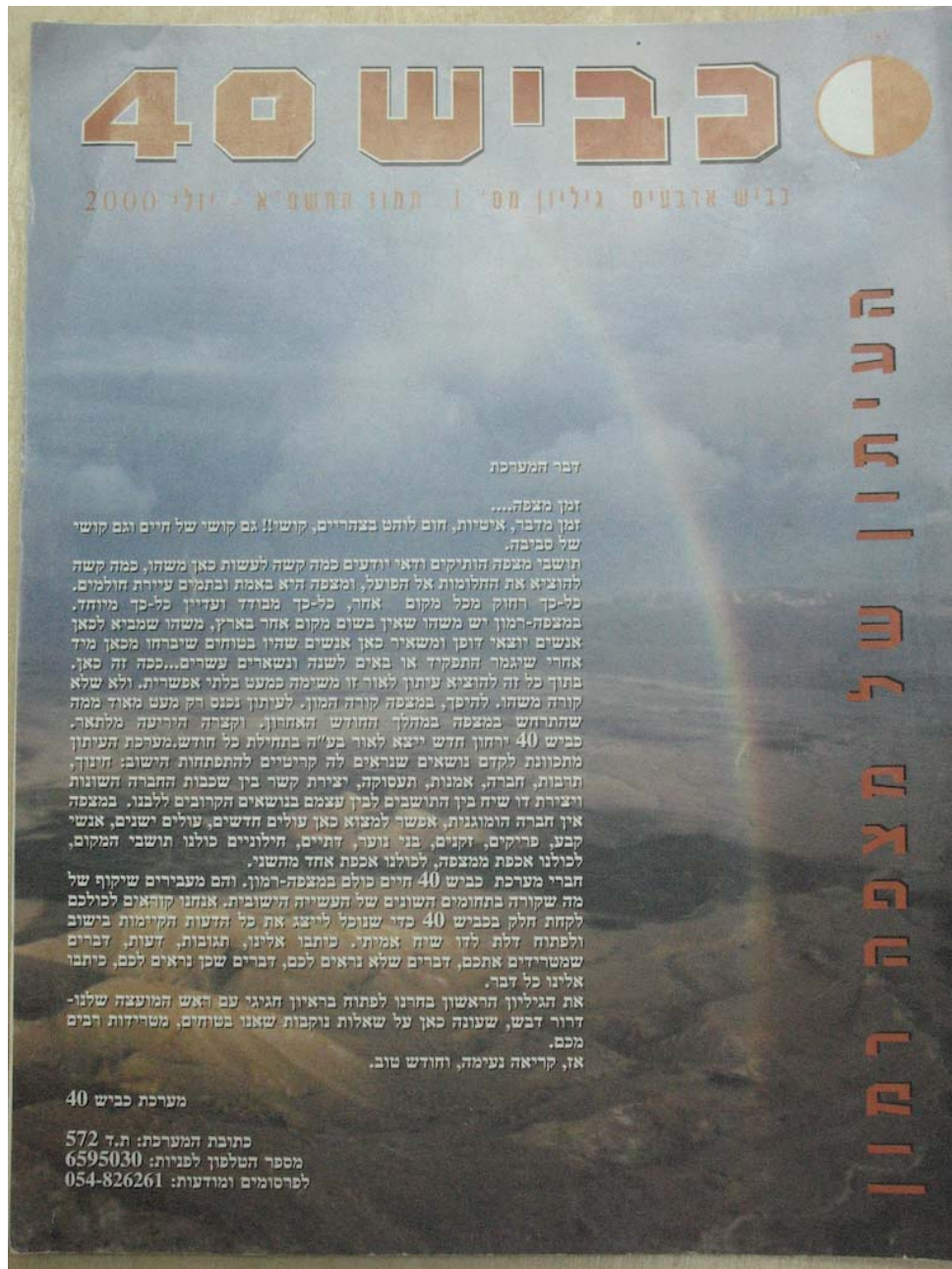
זמן מצפה...

זמן מדבר, איטיות, חום לוחט בצהריים, קושי!! גם קושי של חיים וגם קושי של סביבה.

תושבי מצפה הוותיקים ודאי יודעים כמה קשה לעשות כאן משהו, כמה קשה להוציא את החלומות אל הפועל, ומצפה היא באמת ובתמים עיירת חולמים. כל-כך רחוק מכל מקום אחר, כל-כך מבודד ועדיין כל-כך מיוחד. במצפה-רמון יש משהו שאין בשום מקום אחר בארץ, משהו שמביא לכאן אנשים יוצאי דופן ומשאיר כאן אנשים שהיו בטוחים שיברחו מכאן מיד אחרי שיגמר התפקיד או באים לשנה ונשארים עשרים...ככה זה כאן. [...] מערכת העיתון מתכוונת לקדם נושאים שייראו לה קריטיים להתפתחות היישוב: חינוך, תרבות, חברה, אמנות, תעסוקה, יצירת קשר בין שכבות החברה השונות ויצירת דו-שיח בין התושבים לבין עצמם בנושאים הקרובים ללבנו. במצפה אין חברה הומוגנית, אפשר למצוא כאן עולים חדשים, עולים ישנים, אנשי קבע, פריקים, זקנים, בני נוער, דתיים, חילוניים. כולנו תושבי המקום, לכולנו אכפת ממצפה, לכולנו אכפת אחד מהשני. [...] אנחנו קוראים לכולכם לקחת חלק בכביש 40 כדי שנוכל לייצג את כל הדעות הקיימות ביישוב ולפתוח דלת לדו שיח אמיתי (מערכת כביש 40, 2000).

נראה כי מראש היו שאיפות אקטיביסטיות, לגשר בין קהילות ביישוב, ולקדם נושאים חשובים ליישוב. אך באותה תקופה היו בכל מהדורה 8 עמודים בלבד, אשר מחציתם שימשו לפרסומות ומודעות של המועצה המקומית. בכל זאת, בשאר העמודים היו מספר כתבות על אירועים מקומיים, וכן ראיונות עם התושבים, כשעל התוכן היתה אחראית בעיקר מיכל רומי. הכתבות כללו מדור של משאל רחוב בו נשאלו כל פעם תושבים לגבי נושא שעמד על פרק היום הציבורי- החינוך במצפה

רמון, התעסוקה, אלימות הנוער, תפקוד המועצה המקומית, פיתוח סביבתי וכו'. בשנת 2001, כותרת המשנה של שם המקומון, הפכה כבר ל"ירחון מצפה רמון והסביבה". בשנת 2002 כבר ניתן להבחין כי נוספו מדורים בנושאי תרבות- על יוצרים במצפה רמון ומדור דו"ח ירוק, בנושא איכות הסביבה במצפה רמון. בתקופה זו משולבים כתבות של תושבי מצפה רמון במגזין. יחד עם זאת, כבר מראשית דרכו מזכיר המגזין אנשים מפורסמים הבוחרים לעבור לגור במצפה רמון ונותן במה לתחושות המלוות אותם וחלקם אף כותבים באופן קבוע טורים במגזין, כמו עדן הראל, אשר היתה מגישת טלוויזיה ב-MTV והזמר אביתר בנאי, שגרו תקופה מסוימת במצפה רמון.



איור 40. השער הראשון של מקומון כביש 40 (באדיבות מיכל רומי)

נראה כי 4 שנים לאחר הקמת המגזין, בשנת 2004, השתנה עיצובו, וכן התרבו העמודים בו והוא החל להקיף נושאים רבים יותר וכלליים בנגב, כולל אישים ותופעות תרבותיות בכל הנגב וכך הוא הפך לממוקד פחות במה שקורה במצפה רמון. בשנת 2006 קיבל המגזין את העיצוב והפורמט של בצלאל, הממשיכים לאפיין אותו עד היום²².

רבים מזהים את השינוי שעבר המקומון ממקומון סטנדרטי למגזין עם ערכים כלליים יותר של ייצוג הנגב, התרבות שבו והערכים הסביבתיים ואף עם מטרות אקטיביסטיות, דווקא לאחר מעבר של מיכל רומי לתל-אביב, שם החלה להכיר דמויות מפתח מהמרכז ולחבר בינם לבין הפרוייקט של המגזין. לכן, קיימות טענות בקרב תושבי מצפה רמון, כי המגזין לא משקף את מה שבאמת קורה במצפה רמון ובנגב, כי הכתבות בו כיום נכתבות בעיקר על ידי סליברטאים מן המרכז. יחד עם זאת, טענת המחקר היא כי אין זה משנה את העובדה, שלמגזין יש אג'נדה להשפיע על אופן ייצוג הנגב בתקשורת. כמו כן, נטען בכתבה בעיתון גלובוס, שרומי בוחרת את הנושאים לכתבות גם לפי הצעות של תושבי אזור מצפה רמון והנגב, המעדכנים אותה בדברים שלדעתם צריכים להיות על סדר היום. כך שנראה כי דווקא הכפילות בזהות שלה, כמי שהיא חלקית "תל אביבית" עם קשרים במרכז, וכמי שהיא חלקית "מצפאית מקומית", מאפשרת לה לייצר "חלון ראוה" מגוון ומעמיק על הנגב ומצפה רמון, כאמור, תוך השפעה על הייצוג של הנגב בכלל ומצפה רמון בפרט בשיח הציבורי.

בנוסף, מיכל רומי היתה מעורבת בפתיחת "מקאן ואלי", סוכנות הפרסום הדיגיטאלית של משרד הפרסום "מקאן אריקסון", אשר נפתחה במצפה רמון בתחילת שנת 2013, בניהולה של מיכל רומי. "מקאן ואלי" מגדירה את עצמה בדף הפייסבוק שלה ובפרסומים בתקשורת כמיזם עסקי-חברתי, תוך שימוש במניע אידיאולוגי לפתיחת השלוחה דווקא במצפה רמון. החברה טוענת כי בכך שמה לה מטרה לעודד הגירה חיובית למצפה רמון של צעירים ולספק מקומות עבודה איכותיים לתושבי מצפה רמון. כך, כפי שזה מנוסח בדף הפייסבוק:

בחרנו להתמקם באחד מהמקומות היפים בארץ - באמצע המדבר הקסום של ישראל, במטרה לספק הזדמנויות תעסוקה בתחומי עבודה מובילים לתושבי המקום, ולהוות מגנט לאוכלוסייה חזקה מרחבי ישראל להגירה דרומה. אנו מאמינים בכל ליבנו שעסקים היום חייבים לתרום ולהיות חלק מהקהילה שבתוכה הם פעילים, ואנו מחוייבים לאמונה זו²³.

הסוכנות אמורה להעסיק כ-100 עובדים, כשכיום מועסקים בה 18 עובדים, מחציתם תושבי מצפה רמון, רובם תושבי מרכז הארץ שעברו למצפה רמון, בעקבות הצעת העבודה. המחצית השנייה הינם תושבי באר-שבע. בגלל מצוקת הדיור במצפה רמון, נראה כי יוכלו להעסיק עד סוף שנת 2014 רק 40 עובדים. כך מצהירה בבלוג שלה חנה רדו, חברת ההנהלה במשרד הפרסום בתל-אביב, אשר יזמה עם מיכל רומי את הקמת הסוכנות. היא גרה בתל-אביב אך מצהירה על עצמה כבעלת "בית שני" במצפה רמון (רדו, 2014). בלוג זה משמש גם לפרסום הפרוייקט ולהעלאת המודעות לגבי

²² ראו דוגמאות של שערים שונים של המגזין בתקופות השונות בנספח 2.
²³ ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <https://www.facebook.com/MccannValley/info>, נצפה בתאריך 22/02/2014.

חלק 3: התפתחות השיח על "נגב בר-קיימא" פרק 12: מקרה מבחן: מצפה רמון- בירת התיירות

העיירה מצפה רמון והתדמית החיובית שלה, למרות שהיא גם מעלה ביקורת לגבי התשתיות החסרות בעיירה עצמה וגם כנגד המחסור בדיוור.

מקרה מבחן זה שירת את מטרת המחקר לבחון ברמה פרטנית את התהליך העובר על החברה הישראלית בכלל, של מעורבות גדולה יותר מצד הציבור בתהליכים מדיניים, של נטילת אחריות והפיכת פרטים בחברה לסוכנים חברתיים אקטיביים. נושא זה מוביל אותנו לסיכום ולמסקנות של עבודת מחקר זו.

סיכום ומסקנות

העבודה הנוכחית עסקה בהבניית הזהות של מדבר הנגב, כאתר התרחשות ממשי וסימבולי, שדרכו נחשפים יחסי הכוח החבויים בשיח הציבורי ובפרקטיקות המרחביות. זאת במסגרת מחקר תרבותי בינתחומי הנשען על גישות אנתרופולוגיות וגיאוגרפיות-תרבותיות, הבוחנות את אופן הבנייתו של מקום בשיח הציבורי ובמישור הפרקטי. בהתאם לטענה כי גם הפרקטיקות המרחביות של פיתוח המדבר, על ההחלטות התכנוניות והעיצוביות, נובעות משיקולים אידיאולוגיים עם השלכות סימבוליות וכי מדובר בתהליך של סוציאליזציה מרחבית (Paasi, 1996), ראינו כי הזהות המרחבית משתנה בעקבות שינויים חברתיים ואידיאולוגיים. המחקר ניתח את תהליך הסוציאליזציה המרחבית של אזור מדבר הנגב, תוך בחינה הן של ייצוג המקום באמצעות השיח, והן של תהליכי שינוי גיאוגרפי קונקרטי. ראינו כי המוסדות המדיניים, קבוצות חברתיות ותושבי המדבר כפרטים שותפים בהבניית הזהות של מדבר הנגב בישראל ותורמים לשינויים החלים בה. השערת המחקר היתה כי סוכנים חברתיים שונים בחברה משתמשים בשיח ובפרקטיקות מרחביות שונות, לצורך התנגדות "מלמטה" להבניית הזהות המרחבית הנכפית "מלמעלה" על ידי הממסד, וכך מושפעת הבניית הזהות המרחבית של המדבר. ואכן נמצא במחקר כי הבניית הזהות של מדבר הנגב בחברה הישראלית השתנתה במהלך השנים, מאז תחילת מימוש המפעל הצינוני בתחילת המאה ה-20, אז החל להתעצב השיח על "כיבוש השממה" בהקשר למדבר הנגב, דרך הפיכת הנגב ל"פריפריה" וכלה בשינוי שחל לאחר שנות ה-70, עם הפיכת הנגב ל"נגב בר קיימא". ארחיב על ממצאים אלה כעת.

מבחינת שורשי הדימוי של המדבר, ראינו כי למדבר מקום מיוחד בזיכרון הקולקטיבי של החברה הישראלית. בעבודה הוצגו המיתוסים והערכים שהעשירו את הסמליות של המדבר החל מהמסורת היהודית ובהשפעת הארכיטיפ של המדבר בכלל, בתרבות המערבית, וכלה בסמליות של המדבר באידיאולוגיה הציונית. טענת המחקר, שהוכחה כנכונה, היא כי עד היום הבניית הזהות המרחבית של הנגב מושפעת מאידיאולוגיות קולקטיביות מושרשות במסורת היהודית ובציונות. האחת, נוגעת בתפיסת המקום הארץ-ישראלי בכלל, והשנייה נוגעת בתפיסת המדבר. ראינו כי המדבר מזוהה כ"לא-מקום" (גורביץ' וארן, 1991), כ"הטרוטופיה" (Foucault, 1994 [1984]) או כמרחב מעבר (זרובבל, 2004; חבר, 2007). בהקשר לכך, הנגב בראשית הציונות נחשב כאזור ספר, שיש "לכבושו" ולאכלסו ביהודים (פורת, 1996; Kimmerling, 1985). מעבר לזאת, הגדרת הארץ בכלל כ"מדבר" שראוי להופכו ל"יישוב", שימשה להענקת לגיטימציה לביסוס המפעל הצינוני בארץ שקיימת בה כבר אוכלוסייה מקומית. בהתאם להגדרה זו, חוזקה ההפרדה הקטגוריאליית בין התרבות לטבע, כאשר מדבר הנגב זוהה לחלוטין בקטגוריה של טבע, שצריך לשנותו ולתרבותו, מתוך תפיסה היררכית, שקובעת כי התרבות נועדה לשלוט בטבע. יחסים היררכיים אלה בין הקטגוריות תואמים לטענות של הגישה הפוסט-קולוניאלית, שמאתרת חלוקה לקטגוריות בין ה"אני" ל"אחר", ה"אוקסידנטלי" ל"אורינטלי" ובהקשר לכך גם בין ה"תרבות" ל"טבע", כקטגוריות שמשעתקות יחסי-שליטה והיררכייה. כך נחשפים יחסי הכוח והשליטה שבחברה בתהליך הבניית הזהות החברתית

והזהות המרחבית של "מזרח" ו"מערב" כחלק ממערך יחסי הכוח החברתיים (Saïd, 1978). בעקבות כך, זוהו יחסי השליטה וההיררכיה המשועתקים בהבניית הזהות המרחבית של מדבר הנגב כ"לא-מקום" אוריינטלי. זאת כתוצאה מהיותה של החברה הישראלית חברת מהגרים, שמצויה בקונפליקט תמידי בהגדרת זהותה המחודשת, בין השורשים האירופאיים המערביים של הציונות, לבין מגוון תרבויות המוצא של המהגרים והימצאותה של ישראל במציאות הלבנטינית של המזרח התיכון. המחקר בדק כיצד השפיע המתח הזה, שבבסיס הזהות הישראלית, על אופן ייצוג מדבר הנגב לאחר טווח של עשרות שנים, שבהם שינויים רבים חלו בחברה הישראלית.

לאורך העבודה התקיים מעקב אחר השינויים שחלו בתפיסת המדבר, כתוצאה ממאפיינים שונים של כל תקופה, סביב הציר של הדיכוטומיה תרבות-טבע או מערביות מול מזרחיות, כשהמדבר מייצג את האחר. בתחילה, ראינו כי בתקופת התעצבות הלאומיות, בעיקר בימי הציונות-הסוציאליסטית בשנות הארבעים, מדובר באחר שרוצים להתרחק ממנו, או לשנות אותו, עד כדי כך שיהיה זהה לאידיאל המערבי.

יחד עם זאת ראינו כי כבר התפיסה של המדבר בידי הציונות, עוד בראשית כינונה של החברה הישראלית, לא תואמת חד משמעית את הבינריות המרכזית של מזרח-מערב, וכך גם כיום, הקטבים בין "מזרח" ל"מערב" לא כל כך מתוחמים. בהתאם לכך, מצד אחד, המדבר אכן מהווה טריטוריה שמעלה רגשות של דחייה והכחשה באידיאולוגיה הציונית, השואפת למגרו. מצד שני, הטריטוריה המדברית היתה והינה מושא של תשוקה רומנטית ורוחנית, על הנופים הבראשיתיים ועל הילידים האותנטיים שמתמזגים במראותיה. בנוסף, במיוחד כיום, קיימת השפעה רבה יותר לסוכנים החברתיים בחברה האזרחית, כתוצאה מהשינויים שחלו בהתערערות המעמד ההגמוני של המדינה, וכך בזמן שהממסד קובע את הנורמות "מלמעלה", ניכרת גם השפעה "מלמטה" של גופים ציבוריים-אזרחיים, וכן של אנשים פרטיים, בעיקר אלו המתגוררים בנגב, המאתגרים את הנורמות הקיימות. לכך התכוון פאסי כשהתייחס לזהות המרחבית במשמעות של זהות אזרחית של תושבי המקום, וקבע שאקטיביזם אזרחי יכול ליצור זהות חדשה של הטריטוריה, שתוצג בשיח הציבורי (Paasi, 1986).

בהתאם לתיאוריות פוסט קולוניאליות ולגישה הביקורת הירוקה (אקוקריטיסיזם), המחקר ביקש לבדוק האם באמצעות עבודה אידיאולוגית יכול להתרחש שינוי בהיררכיה שהתקבלה לגבי הבניית הזהות של המדבר, כ"לא-מקום", המייצג טבע פראי, שצריך לכובשו. זאת בהתבסס על התיאוריה של הומי באבא (1994) לגבי "המרחב השלישי" שנוצר בין הקטגוריות הדיכוטומיות. בעיקר נבחנה במחקר תקפותה של ההיררכיות בין הקטגוריות הבינריות של תרבות-טבע, מרכז-פריפריה, ומערב-מזרח בימינו, ותפקידם של סוכנים חברתיים מהחברה האזרחית בערעור על קטגוריות אלו באמצעות שימוש בשיח אלטרנטיבי לשיח ההגמוני.

חשיבות רבה ניתנה להצגת השינויים שעברו על החברה הישראלית בכלל כתוצאה מתהליכים חברתיים-כלכליים-פוליטיים גלובליים ומקומיים. זאת כיוון שעד שנות השבעים של המאה העשרים, היתה החברה שרויה תחת השפעה חזקה של האידיאולוגיה הציונית הסוציאליסטית, שערכיה

ההגמוניים זכו לקונצנזוס ניכר בציבור. במסגרת אידיאולוגית זאת קודשו ערכים של קולקטיביזם, התיישבות, כיבוש השממה, הקרבה עצמית וחלוציות. בעקבות השינויים החברתיים והפוליטיים שתוארו בעבודה, החלו להתערער ערכים מרכזיים אלה, ובמקומם עלו ערכים של גלובליזציה, אינדיבידואליזם, קפיטליזם, צבירת הון, נהנתנות, וכן גם צדק חברתי וצדק סביבתי. כך, התרופף המעמד ההגמוני שהיה עד אז לאידיאולוגיה הציונית-הסוציאליסטית והחלו להישמע קולות הסודקים את ההגמוניות של הערכים הלאומיים.

בעבודה הוכח כי ארגונים חברתיים ואנשים פרטיים מהווים סוכנים חברתיים המשתמשים בשיח החברתי לצורך הבניית זהות מקומית חלופית, כסוג של התנגדות "מלמטה" לפרקטיקות של מוסדות המדינה, באמצעות שימוש בעבודה אידיאולוגית (פרנקל ושות', 1996) המציעה ייצוגים תחליפיים לשיח החברתי, בהתאם לאידיאולוגיות הרווחות בתקופה הנדונה, לצורך קבלת לגיטימציה לאינטרסים שהם מנסים לקדם. בהתייחס למושג **עבודה אידיאולוגית**, ראינו שלמרות התערערות הערכים הלאומיים, חשיבותם לא נעלמה, אלא תוכנם השתנה והתגמש כדי להכיל ערכים חדשים, של קבוצות אינטרס שונות בחברה. זאת מכיוון שהסמלים הקולקטיביים יכולים להתגמש ולהתאים לקבוצות בעלות אידיאולוגיות שונות המנסות לזכות בלגיטימציה, דרך עבודה אידיאולוגית. העבודה האידיאולוגית נעשית באמצעות שימוש בנכסי צאן הברזל של חברת הלאום, אך תוך כדי יציקת משמעויות אידיאולוגיות שונות לתוכם. על ידי כך נוצר שינוי "מלמטה", שמשפיע על המדינה עצמה להשתמש בייצוגים החדשים בשיח כדי לקדם את מטרותיה. הטענה היא כי מוסדות מדיניים וארגונים מקומיים בעלי כוח בחברה הישראלית, ממשיכים להשתמש בסמלים הציוניים הלאומיים, שהחברה הישראלית עדיין קשורה אליהם רגשית, רק שהם יוצקים ערכים חדשים לתוך הסמלים האלה, המקנים לאופן פעולתם לגיטימציה ציבורית. תהליך זה מעיד בו זמנית על התרופפות מסוימת במעמד מדינת-הלאום, ויחד עם זאת, באמצעות יכולתה להגמיש את ערכיה, על המשך השפעתה על החברה. טענה זו נקשרה לקביעה של אורי רם (1999), כי ההבחנות בדבר השינוי שחל בחברה הישראלית לכיוון הגלובלי והאינדיבידואלי הן חד צדדיות, כיוון שאידיאולוגיות לאומיות וניאו-לאומיות לוקיות, עדיין משפיעות על החברה באמצעות שימוש בסמלים הלאומיים ועידכונם כך שיתאימו לחברה הישראלית היום. רם מכנה תהליך דו סטרי זה כאמור "גלוקליזציה" (רם, 1999; 2004).

מצב זה נכון במיוחד בהקשר למאבקי הכוח על שימוש בקרקע בנגב, כשממשיכים להשתמש בערכים של התיישבות, פיזור אוכלוסייה, חלוציות וכיבוש הקרקע. המוסדות המדיניים ומתיישבים שונים בנגב משתמשים בסימבולים החלוציים בעלי המטען הרגשי כדי לחבר בין אידיאולוגיות לאומיות, למעשה אותו הם מבצעים ועליו הם זוכים לביקורת, מצד ארגונים בחברה האזרחית ובמיוחד הארגונים הסביבתיים. בהתאם לכך בוחרים הארגונים הסביבתיים גם להשתמש בשיח לאומי-ציוני מורחב, כך שיכיל את הרעיונות האקולוגיים, כדי לקבל לגיטימציה לפעולות ההתנגדות שלהם. אך המאבק לא מסתיים בכך, כיוון שכמו שכבר ראינו, שני הצדדים מנסים לקבל לגיטימציה באמצעות שימוש בסמלים הקולקטיביים העדכניים, שמכילים עכשיו הן ערכים של התיישבות וחלוציות

ברמה הלוקלית, והן ערכים עדכניים גלובליים של איכות הסביבה, אינדיבידואליזם וצדק חברתי. הארגונים הסביבתיים מצדם, החלו משלבים בשיח שהם מציגים על צדק סביבתי, טיעונים מתחום הציונות, של שמירה על אדמות הארץ למען הדורות הבאים. לעומתם, מוצגים מתיישבים על ידי עצמם ועל ידי המוסדות התומכים בהם, כ"חלוצים-ציוניים-עכשוויים", שמונעים גם ממניעים ציוניים של אהבת הארץ וגם ממניעים אקולוגיים. גם מהלך זה השפיע על הופעתו של שיח חדש בנוגע לפיתוח משאבי הקרקע בישראל ובמיוחד בנוגע לנגב - הוא השיח על "פיתוח בר-קיימא", שנראה לדעת חוקרים (שוורץ, 1999; גורני, 2011) כמפרק במידה מסוימת את הדיכוטומיה בין "תרבות" ל"טבע", בין "כובש" ל"נכבש" ועוד, ומאפשר הרמוניה רבה יותר בין הטבע לאדם, בהתאם לתפיסת ההיברידיות של באבא (1994).

במסגרת השיח על הפיתוח בר-קיימא פועלים הגופים האקולוגיים לקידום הקמת יישובים ומיזמים מתוך פגיעה מינימלית בערכי הנוף והסביבה למען הדורות הבאים. באותו זמן, מוסדות המדינה מתחייבים מצדם על פיתוח עם מטרות אלו. נראה כי דרך הייצוג של הנגב, מובנית "המדינה" שוב, דרך גישור על דעות מנוגדות ויצירת שיח שמתאים לקונצנזוס ומקובל על כולם (Gupta, 1995). כעת שולטת בשיח הציבורי על הפיתוח, גישת הפיתוח בר קיימא, המהללת את הטבע המדברי ומכירה בערך של השטחים הפתוחים שעוד נותרו בו, ובו בזמן מאפשרת בו פיתוח בשיתוף עם האוכלוסייה המקומית. השיח על פיתוח בר-קיימא מעלה את ערכו של ספר המדבר, כאזור עם נופים מרשימים שיש לשמור עליהם, בניגוד לגישת הציונות הקלאסית שרצתה לחסל אותו. מדובר בשיח שמטשטש את הגבולות בין הקטגוריות של מדבר ויישוב, טבע ותרבות ובין מזרח למערב. על ידי כך מתאפשרת העצמה של המקום הגיאוגרפי כמקום שבו ניתן לפתח גאווה מקומית וזהות אותנטית, כפי שראינו שמתרחש במצפה רמון על ידי התושבים והיזמים. כמו כן, קיימת הגירה חיובית מרצון של אוכלוסייה "חזקה" ליישובים שנחשבו עד כה שוליים, המתבטאת גם במשיכה של יזמים פרטיים, שפועלים להגשמת רעיונות אלה במדבר הנגב ורוצים ליצור במקום מגורים בסגנון אקולוגי ותיירות אקולוגית בדגש על האותנטיות המדברית. מעבר לכך, גם המדיניות של מוסדות המדינה, בנושא ההתיישבות החדשה והעברת בסיסי הצבא לנגב, מתחשבת בכל זאת בהיבטים סביבתיים וחברתיים מסוימים, ומנסה ליישם תובנות מנסיונות הפיתוח הקודמים, כשהתוצאה הממשית הינה בנייה איכותית ומיזמים אסתטיים. כך, הנגב מתפתח בכל מיני כיוונים וערכו בציבור משתנה מ"פח הזבל של המדינה" למקום אטרקטיבי כ"נגב בר קיימא".

אך עדיין מדובר בעיקר בשינוי ברמת השיח החברתי והנרטיבים. ההשפעה של שינוי זה על הגופים המדינתיים עדיין אינה חד משמעית. נראה כי כרגע עיקר המאמצים לשינוי הדימוי וליזומות הפיתוח בר קיימא מגיעים מיזמים פרטיים, מארגונים חברתיים או מהמועצות המקומיות, כפי שראינו במקרה המבחן של מצפה רמון. יחד עם זאת, גם אם השינוי באופן הפיתוח לא מתממש בפועל והמדינה ממשיכה בדרכה כבעבר, בניגוד לפתרון הרצוי על ידי הארגונים הסביבתיים, החשיבות של המאבקים האלה היא בכך שהשיח על המדבר מושפע מהמאבקים ומשתנה. כבר מעצם ההעלאה

למודעות של הארגונים הירוקים את הצורך לשמור על השטחים הפתוחים של הנגב, כמשאב טבע נדיר וראוי להגנה, מתחדשת הבנייתו של המדבר כספר נחשק ומתאפשר דיון מעמיק יותר בגורל אוצרות הטבע שבו והאוכלוסיות הפועלות בו. בסופו של דבר, המתיישבים החדשים והרשויות המקומיות התומכות בהם, והן הארגונים החברתיים הסביבתיים המוחאים כנגדם, הצליחו כל אחד מצדו לדמיון נגב ומדבר אחר. זהו נגב שבו מצוי טבע ראוי להערכה ויישובים חדשים עם מיזמים עסקיים, ששומרים על הטבע ובאותו זמן מפריחים אותו. זהו נגב שקיימת בו אוכלוסייה מקומית, הרגישה לערכי הטבע והמורשת שבו, שמתוכה קמים יזמים של תרבות, רוחניות, תירות וטבע, המקדמים פרויקטים בעלי ערך של צדק חברתי וסביבתי.

הנגב אמנם מהווה עדיין אזור "אחר", השאלה אם מדובר כבעבר באזור "פריפריאלי" ו"נחשל"? המחקר מראה שלפחות בקרב הציבור דעה זאת השתנתה. נראה כי עם השנים התבססה ראייה שונה של האחר. זוהי תפיסה של אחר מועצם, שהינו בעל יתרונות ואינו עוד נחשל. היתרונות הגלומים בו קשורים באיכות חיים גבוהה יותר, נהנתנות ותנאים אקולוגיים מועדפים. הגישה הרווחת כיום היא שיש לחזק את היתרונות הללו ועל ידי כך לקרב עם הזמן את מעמדו לזה של המרכז. מבחינה זאת מצטמצם המרחק התרבותי בין האני לאחר ונוצרת אפשרות למיזוג היברידי, בזהות תרבותית שמאחדת בין מזרח למערב ובין טבע לתרבות. אך עדיין לא מסתמן שינוי משמעותי ברובד המדיני של הפניית יותר משאבים לנגב ושינוי המדיניות של פעולות לאכלוס שטחי הנגב, שלא מתחשבות בשיקולי הצדק הסביבתי והחברתי. בנוסף, לא ברור אם קיים תיאום בין הדימויים החדשים בשיח החברתי, שמייצגים את שאיפותיהם של אלו שלא היו תושבי הנגב המקוריים, עם ציפיותיהם של תושבי הנגב המקוריים.

העבודה בחנה את הבניית הזהות הן באמצעות השיח והן באמצעות פרקטיקות מעשיות ומדיניות הפיתוח בפועל. בחינת השיח נעשתה באמצעות ניתוח טקסטואלי של מסמכים רשמיים, כתבות תקשורתיות, פרסומים באינטרנט, וכן באמצעות יצירות ספרות מתקופות שונות. ההתייחסות לספרות כזירת שיח ציבורי נבעה מתפיסת הטקסטים הספרותיים כמושפעים מהבניית המציאות החברתית, ובו בזמן, כמקור השפעה על ההבנייה החברתית והעיצוב המרחבי של המדבר. המחקר יצא מתוך ההשערה כי זירות שיח שונות בחברה, ובכללן זו של הספרות, מייצגות את הזהות המרחבית הסימבולית הקיימת וגם משפיעות על המשך עיצובה בתודעת חברי הקהילה.

שיטות המחקר בהן נעשה שימוש הן שיטת ניתוח התוכן ושיטת ניתוח השיח הביקורתי (ה-CDA). בהתאם לגישת ניתוח השיח הביקורתי, נותחו הן השיח על פיתוח מדבר הנגב והן הביטויים הפרקטיים של פיתוחו בפועל, ונבדקו הסתירות וההתאמות שביניהם. זאת מתוך תפיסת החשיבות שבחשיפת הקונטקסט החברתי והאידיאולוגיות הטמונות בתוצרי השיח השונים על המדבר וביניהם השיח הספרותי, כפי שמבחינה בה גישת הביקורת החברתית. נמצא כי החפיפה בין ספרות למציאות וספרות לאידיאולוגיה אינה חד משמעית. אף על פי כן ניתוח היצירות שפורסמו במהלך המאה העשרים והמאה העשרים ואחת מורה על תפקידה של האמנות בשיח הציבורי. הסקירה הדיאכרונית

הצביעה אכן על שינויים בתפיסת המדבר הן כסמל והן כמקום מוחשי.

בוודאי במהלך השנים הבאות תתווסף ספרות בה יהיה ביטוי נוסף לשינויים אלו. גם נושא הספרות האקולוגית המאפשר ניתוח אקו-ביקורתי מקיף יותר, עדיין נמצא בשלבים בוסריים. ניצנים שלו נראים בספרות של צור שיזף, כדוגמת *נמר בהרים*, והן ביצירת הפרוזה הראשונה של חביבה פדיה, *בעין החתול*. כדאי לעקוב אחר התפתחות של ספרות "אקולוגית" בעתיד כדי להבין עוד יותר את השינוי ביחסים ההיררכיים הדיכוטומיים שבין טבע לתרבות.

לסיום, ניתן להבחין ביחסי הגומלין בין השיח הציבורי לפרקטיקות של פיתוח אזורי, כחלק ממערך יחסי הכוח בחברה. בעבודה נמצא כי קיימים יחסי גומלין בין הפרקטיקות שמבוצעות בשטח, בעקבות אידיאלוגיות התואמות את התקופה, לבין ההבנייה של הזהות המתרחשת בשיח הציבורי. פעמים רבות הבניית הזהות בשיח מאשרת את הפרקטיקות המעשיות, כמו שקרה בעיקר בשנים שטרם הקמת המדינה ובעשורים הראשונים שלאחר הקמת המדינה, כשהיתה חפיפה רבה בין הגישה של המדינה לשיח הציבורי ולפרקטיקות שישמו על ידי תושבי הנגב. לעומת זאת, בעשורים האחרונים, אנו רואים כי השיח הציבורי ואף הפרקטיקות המעשיות של המתיישבים והסוכנים החברתיים משפיעים גם על אידיאלוגיות מתחרות, מטעם מוסדות המדינה. התהליך שעבר הן על השיח והן על מדיניות הפיתוח מעיד על הגמישות של מנגנוני המדינה להתרחב ולהכיל גופים המבקרים את פעילות המדינה, באופן ששומר על המעמד ההגמוני של המדינה. באותו זמן, ארגוני החברה האזרחית, ובתוכה גופים סביבתיים ופעילים חברתיים, שביקרו את דרכי פעילותה של המדינה, משיגים חלק ניכר ממטרותיהם. כך יוצאות נשכרות גם האוכלוסיות המוחלשות בחברה, שיוצגו על ידי הארגונים החברתיים והסביבתיים.

מבחינת השימושים האפשריים בממצאי העבודה למחקרים עתידיים, כיוון שהעבודה עסקה באופן שבו מובנית זהותו של מרחב, שתפיסתו כ"מקום" מאותגרת באופן תמידי, ממצאי העבודה יכולים לשמש לבחינת מקומות נוספים בעולם שזהותם כ"מקום" מאותגרת. בנוסף, ההבנייה התרבותית של מדבר הנגב מהווה דוגמה לבחינת ההשפעה של תהליכים פוליטיים ולאומיים על תפיסה של מקום והמדיניות כלפי הפיתוח שלו ועל תפיסת ה"אחר" בחברה. נראה שבאמצעות ההזדמנות לגשר על ההיררכיות שבדיכוטומיה שבין "טבע" ל"תרבות", ובעקבותיה גם על אחרות - בין "מזרח" ל"מערב", בין "נחשלות" ל"קדמה", בין "פריפריה" ל"מרכז" - עלה המעמד של אזור מאותגר זה, לפחות מבחינת הדימוי שלו בציבור ויחס הציבור אליו, בהתאם לגישת הביקורת הירוקה (אקוקריטיסיזם). לכן, כדאי להמשיך ולחקור מקומות שבהן נוצרת הבנייה חדשה באמצעות ערעור ההיררכיות של הקטגוריות, ואף לזהות מקומות שבהם רצוי ליישם גישה כזאת, כדי לחלץ מקום מעמדה של מוזנחות, שוליות וכפיפות ל"מרכז".

נושא מרכזי, שחשיבותו מתבהרת הן בחברה הישראלית והן בחברות אחרות, הוא עליית מעמדה של החברה האזרחית בשנים האחרונות כמובילת רעיונות של צדק חברתי וההשפעה של ערכים אלו על החברה ועל פעילויותיהם של סוכנים חברתיים. מעניין במיוחד הקשר שעולה בין צדק

חברתי לצדק סביבתי. כאשר דה-שליט (2004) טוען כי בעיות סביבתיות הן בעיות של צדק חברתי, ופתרון הינו גם חלק מיצירת צדק חברתי. דה-שליט קובע כי עוד לא ניתן להכריע לגבי פעילותם של ארגונים לשינוי חברתי, אך הוא מצביע על כך שנראה כי לארגונים הסביבתיים ולארגונים לשינוי חברתי הפועלים בנושאי סביבה יש השפעה מרחיקת לכת, בנושא צדק סביבתי. גם בעבודה זו המסקנה היא שערכים של צדק סביבתי וצדק חברתי שלובים כיום זה בזה בפעילותם של סוכנים חברתיים ובשיח החברתי והם באים לידי ביטוי בפרקטיקות שמנסים הסוכנים החברתיים ליישם בפועל – כך עולה מבחינת שדה המחקר של מצפה רמון. אך את התפתחותו של נושא זה צריך יהיה לבחון שוב בשנים הקרובות, כיוון שרק בשנים האחרונות החלו להתייחס אליו, והוא צובר יותר תאוצה ויותר תהודה, כפי שניתן לראות גם מהשימוש הנפוץ יותר במושגים צדק חברתי וסביבתי בשיח הציבורי בכלל. לכן, יהיה מעניין להמשיך ולבחון כיצד באות לידי ביטוי בשיח הציבורי ובפרקטיקות המעשיות, השפעות מצד ארגונים הדוגלים בצדק חברתי וסביבתי.

מקורות ראשוניים

- א. ת., נגב. דבר, 18/09/1953.
- אדף שמעון. מי נתן לך שפה, מי אמר לך: "דבר עכשיו"? "אם נבוא על האמת": לשיח האותנטיות. *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 375-378.
- אדף שמעון. שדרות. *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009 [1997], עמ' 5.
- אהרוני אפרת, מצפה רמון: קואופרטיב "העגלה" זול משמעותית מ"שופרסל שלי" [מקור אלקטרוני]. *גלובס*, 24/09/2013. ניתן לצפייה באתר: <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000880748> [נצפה בתאריך 15/04/2014].
- אוחיון מאיר, שגרת רקטות באילת: "בוטחים בכיפת ברזל" [מקור אלקטרוני]. *ynet ידיעות אחרונות*, 01/02/2014. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4483447,00.html> [נצפה בתאריך 07/05/2014].
- אזולאי יובל, באר שבע תהיה עמק הסיליקון של ישראל [מקור אלקטרוני]. *גלובס*, 30/11/2010. ניתן לצפייה באתר: <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000604625> [נצפה בתאריך 07/05/2014].
- איפרגן שמעון, איפה מסתתרת לאס וגאס של ישראל? [מקור אלקטרוני]. *mako מבית קשת*, 05/11/2013. ניתן לצפייה באתר: [http://www.mako.co.il/travel-](http://www.mako.co.il/travel-israel/vacation/Article-e26ad07aaab0241004.htm) [נצפה בתאריך 21/02/2014].
- אלון עזריה. מה היה מדבר יהודה עבורנו? זכרונות והערכות. *ים המלח ומדבר יהודה: 1900 – 1967*. בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1990, עמ' 270-275.
- אלקן מרדכי, דרך חדשה למטיילים בגבול נגב-סיני. דבר, 26/07/1981.
- אשכנזי שוני, העגלה דוהרת [מקור אלקטרוני]. *כביש ארבעים*, דצמבר 2012, גיליון 136. ניתן לצפייה באתר: <http://www.kvish40.co.il/2012/12/2519/> [נצפה בתאריך 15/04/2014].
- ביאליק ח. נ. מתי מדבר. *שירים*. תל-אביב: דביר, 1973 [1903], עמ' שמ – שמת.
- ביאליק ח. נ. מתי מדבר האחרונים. *שירים*. תל-אביב: דביר, 1973 [1897], עמ' נט-ס.
- בינדר אורי, תעלומה בנגב: לאן נעלמו פטריות הכמהין? [מקור אלקטרוני]. *nrg ממעריב*, 04/04/2013. ניתן לצפייה באתר: <http://www.nrg.co.il/online/54/ART2/457/564.html> [נצפה תאריך 30/01/2014].

בן-ארי מיכל, חוזרים לבראשית: אירוח מדברי נוסח המאה ה-21 [מקור אלקטרוני]. *ynet ידיעות אחרונות*, 10/10/2008. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3605375,00.html> [נצפה בתאריך 31/01/2014].

בן-גוריון דוד. דוד בן-גוריון והנגב. *יישוב הנגב, 1900-1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985, עמ' 4 - 10.*

בן-גוריון דוד. *חזון ודרך – כרך ה. תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1957.*

בן-גוריון דוד. *בעיית הנגב*, 10.07.1955.

בן-גוריון דוד. *נאום "משמעות הנגב"*, 17/01/1955, שדה בוקר (נמצא בארכיון בן-גוריון בתת חטיבת נאומים ומאמרים), 1955.

בן-גוריון דוד. דברים בוועד הביטחון היישובי – 03/02/1948. *במערכה, ה. תל-אביב: עם עובד, 1955, עמ' 277 – 278.*

בן-גוריון דוד. *אנחנו ושכנינו. תל-אביב: דבר, 1931, עמ' 285.*

בר-מאיר עווד, רוני מרום: "מעכשיו, חובת ההוכחה היא עליי" [מקור אלקטרוני]. *my-net יישובי הנגב*, 28/10/2013. ניתן לצפייה באתר: <http://www.mynet.co.il/articles/0,7340,L-4445804,00.html> [נצפה בתאריך 07/05/2014].

בן-סימון דניאל, בוקי וגולי בארץ הבדואים. *הארץ*, 04/03/1998.

בראף יאיר, הנוער של מחר [מקור אלקטרוני]. *כביש ארבעים, אוגוסט 2011, 120*. ניתן לצפייה באתר: <http://www.kvish40.co.il/2011/08/1516> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

ברקאי מרדכי, פרשת המים של רביבים. *דבר*, 23/04/1965.

גבעון שלמה, תעשייה. *מעריב*, 21/02/1984.

גולדברג לאה. האמנם. *בסער: מאסף מוגש לחיל ולחילת העברים מאת סופרי ארץ ישראל/ בעריכת יעקב פיכמן. תל-אביב: אגודת הסופרים העברים, 1943, עמ' 2.*

גולן גדי, מצפה רמון: מחצבות אוטו, תיירות אין [מקור אלקטרוני]. *ישראל היום*, 04/02/2013. ניתן לצפייה באתר: http://www.israelhayom.co.il/site/newsletter_article.php?id=26556&newsletter=

04.02.2013 [נצפה בתאריך 15/04/2014].

גולן גדי, ההתיישבות החדשה בנגב: הרשימה המלאה [מקור אלקטרוני]. *גלובס*, 07/08/2005. ניתן לצפייה באתר: <http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=942371> [נצפה בתאריך 07/05/2014].

גורדון אהרן דוד. *מבחר כתבים. ירושלים: הספריה הציונית, 1982, עמ' 420.*

גורן יובל, הקואופרטיב הצרכני של תושבי מצפה רמון עובד [מקור אלקטרוני]. *nrgמעריב*, 22/09/2013. ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/508/294.html> [נצפה בתאריך 15/04/14].

דיין אריה, חשוב שהבדווים יעברו ליישובי קבע. יותר חשוב שזה יהיה ליד מישהו אחר [מקור אלקטרוני]. *הארץ*, 07/08/2002. ניתן לצפייה באתר:

<http://www.haaretz.co.il/misc/1.815477> [נצפה בתאריך 07/05/2014].
דראל יעל, הקרב הסביבתי הבא: 11 יישובים חדשים בנגב [מקור אלקטרוני]. *ynet* ידיעות אחרונות,
07/11/2010. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3977877,00.html>
[נצפה בתאריך 07/05/2014].
האן איריס, שגיא יואב, בורל רענן ושות'. התיישבות חדשה: יישובים חדשים והתיישבות בודדים.
עמדת החברה להגנת הטבע. תל-אביב: החברה להגנת הטבע, 2003, 17 עמ'.
הסוכנות היהודית לארץ-ישראל. 11 שנות קליטה: עובדות ומספרים לתקופה 15 למאי 1948 - 15
למאי 1959. תל-אביב, הסוכנות היהודית, מחלקת הקליטה, 1959.
הראבן שולמית. *צמאון: שלישיית המדבר*. תל-אביב: דביר, 1996, 213 עמ'.
הררי יחיאל, רונן שטרן וה'סצנה' של מצפה רמון [מקור אלקטרוני]. *התבוננות- יהדות לאנשים*
חושבים 27/08/2012. ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://hitbonenut.net/archives/5540>
[נצפה בתאריך 18/02/14].
וימר-לוריא מיכל. *תוכנית לפיתוח וניהול תיירות בת-קיימא*. ירושלים: משרד התיירות, 2006, 33 עמ'.
זיתון יואב, קוריאל אילנה, טווח הירי מתרחב: שרידי רקטה באזור מצפה רמון. [מקור אלקטרוני].
ynet ידיעות אחרונות, 16/06/12. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4243118,00.html> [נצפה בתאריך 07/05/2014].
חברת "תור נגב" פותחת נתיבות למפעלי הנגב ולאילת. *הצופה*, 06/01/1953.
חדשות 2, 5 יישובים חדשים יוקמו בין ב"ש לדימונה [מקור אלקטרוני]. *mako* חדשות,
27/10/2013. ניתן לצפייה באתר <http://www.mako.co.il/news-israel/local/Article-4cfaddc0e48f141004.htm> [נצפה בתאריך 07/05/2014].
חדשות תיירות, על מפת התיירות? תוכנית מתאר למצפה רמון [מקור אלקטרוני]. *ynet* ידיעות
אחרונות, 03/02/2013. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4340325,00.html> [נצפה בתאריך 21/02/2014].
חומסקי גילית. *במדבר מלון אורחים*. תל-אביב: משכל, 2008, 280 עמ'.
חכם בתאל, מאמינה בדרום: אשת הרוח שרוצה לחולל שינוי בבאר שבע [מקור אלקטרוני].
nrg מקומי, 21/10/2013. ניתן לצפייה באתר:
<http://www.nrg.co.il/online/54/ART2/515/523.html> [נצפה בתאריך 04/05/2014].
חפר חיים. *ספר הפזמונים של חיים חפר*. ירושלים: ידיעות אחרונות, 1981, 184 עמ'.
טרצ'צקי יאיר, חשיפה לדרום: המקומון "כביש 40" יוצא מהפריפריה [מקור אלקטרוני]. *גלובס*,
23/01/2010. ניתן לצפייה באתר:
<http://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1000532132> [נצפה בתאריך
15/04/2014].
יבין יונתן, בביתם במדבר. *מוסף הארץ*, 01/05/2001.
יזהר ס. *ימי צקלג*. תל-אביב: זמורה, ביתן, 1989 [1958], 1156 עמ'.
כהנא תומר, שיר אהבה בדואי: צבעי מדבר/ אירוח בדואי. *מסע ישראלי*, פברואר 2012, עמ' 28–29.

כהנים אהוד, וילות יוקרה ומגרש גולף: עיר לעשירים אושרה לבנייה בנגב [מקור אלקטרוני]. *Forbes Israel* (פורבס ישראל), 23/06/2013. ניתן לצפייה באתר: <http://www.forbes.co.il/news/new.aspx?Pn6VQ=K&0r9VQ=JlJJ>, [נצפה בתאריך 25/01/14].

כל הנגב, מקדמים את התיירות במגזר הבדואי [מקור אלקטרוני]. *ynet ידיעות אחרונות*, 10/08/2003. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2722519,00.html> [נצפה בתאריך 30/01/2014].

כ"ץ רועי, שטח ההפקר [מקור אלקטרוני]. *וואלה! חדשות*, 09/10/2006. ניתן לצפייה באתר: <http://news.walla.co.il/?w=/4101/987566> [נצפה בתאריך 31/01/2014].

לורי אביבה, בעזה יותר טוב [מקור אלקטרוני]. *הארץ*, 08/08/2007. ניתן לצפייה באתר: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.1432700> [נצפה בתאריך 07/05/2014]. לפיד שולמית. *מקומון*. ירושלים: כתר, 1989, 186 עמ'.

מאמוס אהובה, רקטה התפוצצה ליד בנייני מגורים באילת [מקור אלקטרוני]. *כלכליסט*, 05/04/12. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4212757,00.html> [נצפה בתאריך 07/05/2014].

מזור, עמנואל. *רמוניברסיטה: מכון הטבע והאדם בנגב - פרוגרמה רעיונית*. הוגש למועצה המקומית מצפה רמון. רחובות: מכון ויצמן, 2005, 4 עמ'.

מיכאלי איתן, כשהתותחים יורים המוזות שותקות [מקור אלקטרוני]. *כביש ארבעים*, דצמבר 2012, גיליון 136. ניתן לצפייה באתר: <http://www.kvish40.co.il/2012/12/2529> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

מערכת *כביש 40*, דבר המערכת. *כביש ארבעים*, יולי 2000, גיליון 1. מקומי, תקליט חדש לתזמורת הנוער. *מעריב מקומי*, 02/06/1986. מקומי, טיולים של בית-ספר שדה. *מעריב מקומי*, 22/10/1984. סופרנו בדרום, החלה ההתישבות בעיר הנגב דימונה. *דבר*, ספטמבר 1955. סלע אליהו. עולים במעברת תל-ירוחם. *ספר הנגב/ בעריכת אפרים תלמי*. תל-אביב: עמיחי, 1953, עמ' 228 – 231.

סלע-סלדינגר אליהו, הקמנו דור ובנינו ארץ; הם לא הכניעו אותנו [מקור אלקטרוני]. *ynet ידיעות אחרונות*, 30/04/2008. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3536762,00.html> [נצפה בתאריך 07/05/2014].

סנד יונת ואלכסנדר. *אדמה ללא צל*. ירושלים: אריאל, 2001 [1951], 266 עמ'. סרנה יגאל, שני לילות במדבר. מצפה רמון [מקור אלקטרוני]. *עד ראיה*, 31/08/2012. ניתן לצפייה באתר: <http://igalsarna.wordpress.com/2012/08/31/שני-לילות-במדבר-מצפה-רמון/> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

עוז עמוס. *אל תגידי לילה*. ירושלים: כתר, 1994, 216 עמ'.

עוז עמוס. *מנוחה נכונה*. ירושלים: כתר, 1982, 382 עמ'.

עמותת קשת -מצפה רמון - מתחדשת [מקור אלקטרוני] [מצפה רמון]: עמותת קשת, 2014 [נצפה בתאריך 15/04/2014]. ישראל. ניתן לצפייה באתר: http://jazzramon.files.wordpress.com/2009/05/d7a2d79ed795d7aad7aad7a7d7a9d7aa_d799d7a0d795d790d7a8-2014-d79ed7a6d792d7aa.pdf

עמית חגי, חמש דקות מירוחם: עמק הסיליקון הבא של ישראל [מקור אלקטרוני]. דה מרקר, 01/03/2012. ניתן לצפייה באתר: <http://www.themarker.com/news/1.1653951> [נצפה בתאריך 12/03/2014].

ענר איתי, המרחב הביוספרי מתניע [מקור אלקטרוני]. כביש ארבעים, דצמבר 2012. ניתן לצפייה באתר: <http://www.kvish40.co.il/2012/12/2548/> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

פדיה חביבה. בעין החתול. תל-אביב: עם עובד, 2008, 367 עמ'.
פישר אילנה, לאן נטייל בסוף השבוע? [מקור אלקטרוני]. *ynet* ידיעות אחרונות, 03/04/2008. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3526660,00.html> [נצפה בתאריך 30/01/2014].

פנסטר ט., לוטקר ע., ניב ז. ושות'. תיק פיתוח - מצפה רמון. תל-אביב: תה"ל מהנדסים יועצים בע"מ, 1981, עמ' 6-10.

פסטרנק אהוד. מצפה רמון: עדכון תכנית הפיתוח. ירושלים: ת. י. ק. פרוייקטים, 1995, עמ' 4-15.
פרישמן דוד. במדבר: מעשיות ביבילות, סיפורים ואגדות. תל-אביב: דביר, 1990 [1923], עמ' 224.
פרס שמעון. הנגב קורא! רשמי מסע לאילת, ינואר 1945. יישוב הנגב, 1900-1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985, עמ' 203 - 212.

ציגלמן ענת, סיני רותי, אור בקצה העיירה. דו"ח הארץ על הבדווים בנגב, פרק שלישי: יישובים לא מוכרים. הארץ, 28/02/2002.

קוראל אילנה, מלון בראשית: הפתרון שירים את מצפה רמון? [מקור אלקטרוני]. *Ynet* ידיעות אחרונות, 13/10/2012. ניתן לצפייה באתר: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4278184,00.html> [נצפה בתאריך 21/02/2014].

קנולר נועה, פיית המדבר [מקור אלקטרוני]. כביש ארבעים, דצמבר 2012, גיליון 136. ניתן לצפייה באתר: <http://www.kvish40.co.il/2012/12/2514/> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

רדו חנה, סיפור מצחיק? so what? [מקור אלקטרוני]. *Saloon* כיכר הבלוגים, 28/01/2014. ניתן לצפייה באתר: <http://saloon.co.il/hanarado/?p=744> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

רוזנבליט אמיר, בשביל עשרת אלפים שקל בחודש לא כדאי לעבוד. דבר, 21/12/1983.

שורר חיים. ב"שוכרה". ספר הנגב/ בעריכת אפרים תלמי. תל-אביב: עמיחי, 1953, עמ' 53 - 58.
שחם דוראון מלכה, "העגלה", צרכניה קואופרטיבית במצפה רמון, יצאה לדרך [מקור אלקטרוני]. מגפון, 20/03/2012. ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://megafon-news.co.il/asys/archives/32709> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

שיזף צור, מצפה רמון, שנת 2025 [מקור אלקטרוני]. כביש ארבעים, דצמבר 2011. ניתן לצפייה

באתר: <http://www.kvish40.co.il/2011/12/1723> [נצפה בתאריך 15/04/2014].

שיזף צור. נמר בהרים. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988, 217 עמ'.

שלו מאיר. בביתו במדבר. תל-אביב: עם עובד, 1998, 430 עמ'.

שמיר משה, איך נושקים אנחנו. מעריב, 21.09.1960.

ששון-עזר שירלי, מצפה רמון מכוונת גבוה: שישה בתי מלון חדשים ושכונה לטייסיים [מקור אלקטרוני].

כלכליסט, 03/02/2013. ניתן לצפייה באתר:

http://www.calcalist.co.il/real_estate/articles/0,7340,L-3594589,00.html [נצפה

בתאריך 15/04/2014].

ספרות עזר ומחקר

אביב אביבה. החברה הישראלית: חברה בתהליכי גיבוש. תל-אביב: האוניברסיטה המשודרת, משרד

הבטחון, 1990, 108 עמ'.

אבישי מרדכי, אנשים ואומה בין מיתוס וחולין. מאזנים, 1996, 3, עמ' 52-54.

אבן-ארי מיכאל, שגן לסלי, תדמור נפתלי. הנגב: מלחמת-קיום במדבר. ירושלים: מוסד ביאליק,

1980, 388 עמ'.

אבני רון. פיתוח התיירות בנגב. עם הפנים אל הנגב – חלק א' בעריכת גבריאל ברקאי ואלי שילר.

ירושלים: אריאל, 2001, עמ' 35-42.

אברהם אלי. דימוי ערי הפיתוח בעיתונות הארצית. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה

חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 379-390.

אברהם אלי. התקשורת בישראל, מרכז ופריפריה: סיקורן של עיירות הפיתוח. ירושלים: אקדמון,

2000, 195 עמ'.

אברון זיוה. הלשון במארג המבדה – סגנון ומשמעות בצמאון, שלישיית המדבר לשולמית הראבן.

העברית שפה חיה: כרך ג' בעריכת רינה בן-שחר וגדעון טורי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד,

2003, עמ' 9-29.

אהרונסון רן. ההתיישבות בארץ-ישראל – מפעל קולוניאלי? 'ההיסטוריונים החדשים' מול הגיאוגרפיה

ההיסטורית. צינות: פולמוס בן זמננו/ בעריכת פנחס גינוסר, אבי בראלי. שדה בוקר: המרכז

למורשת בן-גוריון, 1996, עמ' 340-354.

אוורבך יוסף. מודרניזם בלבוש אגדה. דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו/ בעריכת מנוחה

גלבע. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1952], עמ' 102-129.

אורן אלחנן. היישובים במערכות הנגב במלחמת העצמאות. יישוב הנגב, 1900-1960: מקורות,

סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985,

עמ' 100-127.

אורן עמירם, התשתית והפריסה של צה"ל בנגב- השפעות סביבתיות. אקולוגיה וסביבה, 2012, 3

(1), עמ' 54 – 60.

אורן עמירם, רגב רפי. *ארץ בחאקי: קרקע וביטחון בישראל*. ירושלים: כרמל, 2008, 612 עמ'.
אייזנשטדט שמואל נח. *תמורות בחברה הישראלית*. רעננה: משרד הבטחון, 2004, 124 עמ'.
איסר אריה, גוברין יהודה, שינויים אקלימיים ומדבור הנגב בסוף התקופה הביזנטית. *קתדרה*, 1992, 61 עמ' 67 – 83.

אלאור תמר. *משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות*. תל-אביב: עם עובד, 1992, 270 עמ'.
אלדד ישראל, בבואת התודעה מול זרם ההיסטוריה. *סולם*, 1958, תשרי-חשוון תשי"ט, עמ' 10-15.
אלון עזריה. *שמירת טבע בנגב. עם הפנים אל הנגב – חלק א' / בעריכת גבריאלי ברקאי ואלי שילר*.
ירושלים: אריאל, 2001, עמ' 87-92.
אלון עזריה. החברה להגנת הטבע. *החי והצומח של ארץ-ישראל: אנציקלופדיה שימושית מאויירת - כרך 1 - מבואות ומפתחות / בעריכת עזריה אלון*. רעננה: משרד הבטחון, 1990, עמ' 75 - 77.
אלמוג עוז, סביבת המגורים ביישוב קהילתי [מקור אלקטרוני]. *אנשים ישראל*, 07/09/2010. ניתן לצפייה באתר <http://www.peopleil.org/details.aspx?itemID=7874> [נצפה בתאריך 27/04/2014].

אלמוג עוז. הצבר – *דיוקן*. תל-אביב: עם עובד, 1997, 480 עמ'.
אנדרסון בנדיקט. *קהילות מדומיינות*. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1983, 287 עמ'.
אסיה אילן. *מוקד הסכסוך: המאבק על הנגב 1947-1956*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1994, 276 עמ'.
אפרת אלישע. *עיירות הפיתוח בישראל. עיירות הפיתוח / בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 37 – 70.
אפרת אלישע. *אדם וסביבה בישראל: מסות גיאוגרפיות*. רעננה: רמות, 2004, 286 עמ'.
אפרת אלישע. *עיירות הפיתוח בנגב. עם הפנים אל הנגב – חלק א' / בעריכת גבריאלי ברקאי ואלי שילר*. ירושלים: אריאל, 2001, עמ' 141 – 150.
אפרת אלישע, התכנון הפיסי של הנגב הצפוני בעשור השני למדינה. *עיונים בתקומת ישראל*, 1995, 5 עמ' 240 - 261.

אפרת אלישע. *עיירות הפיתוח בראייה גיאוגרפית חדשה*. ישראל: גיאוגרפיה בת-זמננו: עם היבטים לקראת המאה ה-21 / בעריכת אלישע אפרת. תל-אביב: אחיאסף, 1993, עמ' 124 - 135.
אפרת אלישע. *ישראל לקראת שנת 2000*. תל-אביב: אחיאסף, 1978, 235 עמ'.
אשכנזי טוביה. *הבדוים: מוצאם חייהם ומנהגיהם*. *הבדוים בארץ ישראל / בעריכת אלי שילר*. ירושלים: אריאל, 2000 [1957], עמ' 7 - 220.
באבא הומי ק., *שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי*. *תיאוריה וביקורת*, 1994, 5 עמ' 144 - 157.

באדר הכהן גרשם. *באזני אשה. דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו / בעריכת מנוחה גלבווע*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1895], עמ' 51-53.
בויארין דניאל, בויארין יונתן, אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים. *תיאוריה וביקורת*, 1994, 5 עמ' 79 - 104.

ביגר גדעון. הנגב – גבולות ושטח. *יישוב הנגב, 1900-1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985, עמ' 11-14.*
ביגר גדעון. השלטון הבריטי והנגב הארץ ישראלי. *יישוב הנגב, 1900-1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985, עמ' 49-58.*

בילו יורם. דת עממית בפריפריה העירונית בישראל. *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 341-360.*
בלאט אברהם. *בנתיב סופרים. תל-אביב: המנורה, 1967 [1958], עמ' 317.*
בלבן אברהם. *בין אל לחיה: עיון ביצירתו של עמוס עוז. תל-אביב: עם עובד, 1986, עמ' 236.*
בלפר אלה. הדפוס המשיחי: רדיקליזם ורומנטיקה בהיסטוריה ובספרות. *עיונים בתקומת ישראל, 1997, 7, עמ' 463-486.*

בן-אליעזר אורי, טשטושה של ההבחנה בין מדינה לבין חברה בישראל: הגניאולוגיה של 'החלוץ'. *מגמות, 1996, ל"ז (3), עמ' 207-228.*

בן-דוד יוסף. *מריבה בנגב. רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, 1996, עמ' 134.*
בן-דור אילנית. *חוויות המתיישבים הבודדים ברמת-נגב: בין אינדיבידואליות לקהילתיות. חיבור לשם קבלת תואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה", בהנחיית ד"ר פנינה מוצפי-האלר, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2004, עמ' 155.*
בן-שאול ניצן. מתחים בין עדתיות ללאום וביטויים בייצוג המרחב בקולנוע הישראלי. *ישראל, 2008, 14, עמ' 151-166.*

בר-יוסף חמוטל. *קריאות ושריקות: מסות ומאמרים. ירושלים: כרמל, 2005, עמ' 338.*
ברדיצ'בסקי מיכה יוסף. דור דור. *דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו/ בעריכת מנוחה גלבוש. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1901], עמ' 54-63.*
ברזילי יצחק, דמותו של הנוער באספקלריה של ס. יזהר. *בצרון, 1959, תשרי-חשוון תש"ך, עמ' 39-45.*

ברזל הלל. "מתי מדבר" – אל-זמן, אל-מקום. *על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1986], עמ' 185-210.*
ברניקר מנחם. *מבעד למדומה: ייצוג ומשמעות ביצירה הבדיונית. רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1980, עמ' 180.*

ברלוביץ' יפה. *להמציא ארץ להמציא עם. רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 296.*
ברנשטיין דבורה. "בין האשה-האדם ובין אשת-הבית": אשה ומשפחה בציבור הפועלים היהודי העירוני בתקופת היישוב. *החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים/ בעריכת אורי רם. תל-אביב: ברירות, 1993, עמ' 83-103.*

ברעלי גלעד. *אבות הפילוסופיה האנליטית: פרגה, ראסל, ויטגנשטיין. פרקים במשנותיהם. חלק ג: ויטגנשטיין: לשון, רוח, עולם. הוצאה עצמית – גרע"ן, 2009, עמ' 327.*

ברתנא אורציון. תלושים וחלוצים: התגבשות הניאו-רומנטיקה בספרות העברית. תל-אביב: דביר, 1983, עמ' 194.

גדרון בנימין, כץ חגי, בר מיכל. קווים לדמותה של החברה הישראלית בישראל: ממצאים אמפיריים על ארגוני חברה אזרחית בישראל. כנס המרכז הישראלי לחקר המגזר השלישי 2001/ בעריכת אריה ארנון. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז הישראלי לחקר המגזר השלישי, 2001, עמ' 40-80.

גוברין נורית. קריאת הדורות: ספרות עברית במעגליה. כרך ד'. ירושלים: כרמל, 2008, עמ' 420.
גוברין נורית. קריאת הדורות: ספרות עברית במעגליה. כרך א'. תל-אביב: גוונים, 2002, עמ' 511.
גורביץ' זלי. על המקום. רעננה: עם עובד, 2007, עמ' 226.
גורביץ' זלי. מרכז, פריפריה ומה שביניהם. בין שדרות לשדרות רוטשילד: יחסי מרכז-פריפריה בתרבות הישראלית/ בעריכת עודד היילברונר, מיכאל לוי. תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 73 - 81.

גורביץ' זלי, ארן גדעון, על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית). אלפיים, 1991, 4, עמ' 9 - 44.
גורני עדנה. בין ניצול להצלה: תיאוריה אקופמיניסטית של יחסי טבע, תרבות וחברה בישראל. חיפה: פרדס, 2011, עמ' 148.

גל-פאר אילן. הנוכחות היהודית בבאר-שבע, 1900-1948. יישוב הנגב, 1900-1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985, עמ' 30-48.

גלבוץ מנוחה (עורכת). דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988, עמ' 255.

גנוסר יאירה, סראיא, בת השד הרע, לאמיל חביבי: התקבלות היצירה במוספי ספרות, 1991 – 1993. עיונים בתקומת ישראל, 1997, 7, עמ' 546-582.

גרדוס יהודה. פיתוח אזורי ועירוני בנגב. עם הפנים אל הנגב – חלק א'/ בעריכת גבריאל ברקאי ואלי שילר. ירושלים: אריאל, 2001, עמ' 151 – 162.

גרינברג יצחק, אוטופיה בנגב: העיר הקואופרטיבית רמון. עיונים בתקומת ישראל, 1994, 4, עמ' 299-324.

גרץ נורית. ספרות ואידיאולוגיה בארץ-ישראל בשנות השלושים. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1988, עמ' 296.

גרץ נורית. חירבת חיזעה והבוקר שלמחרת. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983, עמ' 225.

גרץ נורית. עמוס עוז: מונוגרפיה. תל-אביב: ספרית פועלים, 1980, עמ' 191.

דגן חגי. המיתולוגיה היהודית. תל-אביב: מפה, 2003, עמ' 404.

דה-שליט אבנר. אדום-ירוק: דמוקרטיה, צדק ואיכות הסביבה. תל-אביב: בבל, 2004, עמ' 106.

דהן יצחק. מנהיגות מקומית בעיירות הפיתוח: בין השלטון המרכזי לבין התקשורת הארצית. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-

צבי, 2009, עמ' 277 - 292.

דושניק לירון, ניתוח נתונים במחקר האיכותני: הצעה לארבעה עקרונות מנחים. *שבילי מחקר*, 2011, 17, עמ' 137 - 143.

האילן נטע. המקום הוא המסר? ערי הפיתוח בחדשות הטלוויזיה. *עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 391 - 410.

הובס תומס. *לוינתן או החומר: הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית ואזרחית*. ירושלים: מאגנס, 1972 [1651], 362 עמ'.

הולצמן אבנר. תחת מכבש ההיסטוריה: על קו אחד בספרות של דור תש"ח. *תרבות, זיכרון והיסטוריה: בהוקרה לאניטה שפירא*. כרך שני: *תרבות וזיכרון ישראלי/ בעריכת מאיר חזן ואורי כהן*. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב - מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, 2012, עמ' 447 - 469.

הולצמן אבנר. *חיים נחמן ביאליק*. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2009, 260 עמ'.
הולצמן אבנר. *אהבות ציון: פנים בספרות העברית החדשה*. ירושלים: כרמל, 2006, 626 עמ'.
הולצמן אבנר. סודות, סמלים וסתתים. *מפת דרכים: סיפורת עברית כיום/ בעריכת אבנר הולצמן*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2005 [1998], עמ' 180 - 181.

הורוביץ דן, ליסק משה. *מצוקות באוטופיה: ישראל, חברה בעומס-יתר*. תל-אביב: עם עובד, 1990, 406 עמ'.

היילברונר עודד. 'הריקוד הדיאלקטי': מערכות היחסים בין מרכז לפריפריה בפרספקטיבה היסטורית. *בין שדרות לשדרות רוטשילד: יחסי מרכז-פריפריה בתרבות הישראלית/ בעריכת עודד היילברונר*, מיכאל לוין. תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 25 - 37.

היילברונר עודד, לוין מיכאל. הקדמה. *בין שדרות לשדרות רוטשילד: יחסי מרכז-פריפריה בתרבות הישראלית/ בעריכת עודד היילברונר*, מיכאל לוין. תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 7 - 21.

הירשפלד אריאל, על גבול האשפה. הארץ, 09/01/2009.

הנדל אריאל, ספר. *מפתח*, 2011, 4, עמ' 143 - 166.

הראבני נגה. *מדבר ורועה במורשת ישראל*. נאות קדומים: הוצאת נאות קדומים, 1991, 152 עמ'.
הראל מנשה. *קדמוניות נופי ארץ-ישראל: הביוגרפיה של העם על פי הגיאוגרפיה של הארץ*. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2005, 754 עמ'.

ובר, מקס. *על הכריזמה ובניית המוסדות*. ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, 1979, 236 עמ'.
זיוון זאב. ראשיתן של ערי הפיתוח מדרום לבאר שבע. *עם הפנים אל הנגב - חלק ב'/ בעריכת גבריאל ברקאי, אלי שילר*. ירושלים: אריאל, 2002, עמ' 137 - 146.

זרובבל יעל. המדבר כמרחב מיתי וכאתר זיכרון בתרבות העברית. *המיתוס ביהדות - היסטוריה, הגות, ספרות/ בעריכת משה אידל, איתמר גרינולד*. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2004, עמ' 223 - 236.

חבר חנן. אל החוף המקווה: הים בתרבות העברית ובספרות העברית המודרנית. רעננה: מכון ון ליר בירושלים; הקיבוץ המאוחד, 2007, 196 עמ'.

חבר חנן. ספרות ישראלית. זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני - מבט אנציקלופדי. כרך שלישי: ספרויות ואמנויות/ בעריכת ירמיהו יובל, יאיר צבן, דוד שחם ושות'. ירושלים: כתר. 2007, עמ' 231 – 242.

חבר חנן, אופיר עדי, הומי ק. באבא: תיאוריה על חבל דק. תיאוריה וביקורת, 1994, 5, עמ' 141-143.

חנין דב, סביבה, צדק ודמוקרטיה- הסיפור שטרם סופר. אקולוגיה וסביבה, 2010, 2, עמ' 84. חננאל רות. ערי הפיתוח וצדק חלוקתי: הפוליטיקה של תכנון אזורי והקצאת קרקעות בישראל. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 107 – 122.

טל אורי. תוכניות מיתאר ליישובי הבדואים בנגב. ירושלים: הכנסת, מרכז המחקר והמידע, 2006, 42 עמ'.

טלמון מירי. "אי שם בישראל": ייצוגים של עיירות פיתוח והשיח על מקום בקולנוע הישראלי. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 411 - 434.

טרואן אילן. תכנון ה"עיר החדשה". עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 19 - 36.

יונה יוסי, ספורטא יצחק, מדיניות קרקע ודזור: מגבלותיו של שיח האזרחות. תיאוריה וביקורת, 2000, 16, עמ' 129 – 151.

יוסף אורן, הילדות האישי והלאומית. מאזנים, 1996, 4, עמ' 30 - 34.

יער אפרים, שביט זאב. מגמות בחברה הישראלית - כרך ב'. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003, 578 עמ'.

יער אפרים, שביט זאב. מגמות בחברה הישראלית - כרך א'. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2001, 742 עמ'.

יפתחאל אורן. קרקעות, תכנון ואי-שוויון: חלוקת המרחב בין יהודים וערבים בישראל - נייר עמדה. תל-אביב: מרכז אדווה, 2000, 20 עמ'.

יפתחאל אורן, צפדיה ארז, ספריפריה: ערי הפיתוח והמקום המזרחי. בלוק, 2008, 6, עמ' 40 - 44.

יפתחאל אורן, צפדיה ארז. מדיניות וזהות בערי הפיתוח. באר שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי, 1999, 96 עמ'.

יפתחאל אורן, קדר אלכסנדר, על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי. תיאוריה וביקורת, 2000, 16, עמ' 67 – 100.

יפתחאל אורן, רודד בתיה. מולדת ללא גבולות: על המרחבים הציוניים בזמר ובנוף. מולדת/ מקדונלד'ס: מגמות בעיצוב המרחב והתרבות בישראל – נייר עבודה מס' 24/ בעריכת אורן יפתחאל, אורי רם. באר שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי. 2003, עמ' 7 - 67.

כגן צפורה. כרוח המדבר: אחרית דבר. במדבר: מעשיות ביבליות, סיפורים ואגדות. תל-אביב: דביר, 1990, עמ' 193-224.

כהן איתן. באר שבע – העיר הרביעית. ירושלים: כרמל, 2006, עמ' 338.
כנעני אליהו. רוחמה – היישוב היהודי הראשון בנגב (1912 - 1917). יישוב הנגב, 1900-1960:
מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-
צבי, 1985, עמ' 15 – 29.

כץ יוסי. לעצור את הדחפור: הקמתם של הכלים המוסדיים לשמירת ערכי הטבע, הנוף והמורשת
ההיסטורית של מדינת ישראל. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2004, עמ' 228.
לאור יצחק. "אנחנו ה-12 שבעפר השוחות": קריאה במי צקלג מקץ שלושה עשורים. אנו כותבים
אותך מולדת: מסות על ספרות ישראלית/ בעריכת יצחק לאור. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד,
1995, עמ' 50-75.

לוז צבי (עורך). על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן,
1988, עמ' 256.

לוז צבי. הדרגה: תבנית-יסוד ב"מתי מדבר". על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי
לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1984], עמ' 173-184.

לחובר פישל. מתי מדבר. על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן:
הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1944], עמ' 19-31.

ליסק משה. העלייה הגדולה בשנות החמישים: כישלוננו של כור ההיתוך. ירושלים: מוסד ביאליק,
1999, עמ' 174.

ליסק משה, דימויי עולים- סטריאוטיפים ותיוג בתקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים,
קתדרה, 1987, 43, עמ' 125-144.

מאיר אבינועם. היבטים גיאומטרטיים של חוק הקרקעות העות'מאני בהקשר של בדווי הנגב:
בחינה אלטרנטיבית. כלכלה וקרקע בקרב בדווי הנגב: תהליכים חדשים, תובנות חדשות/
בעריכת אבינועם מאיר. באר שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי, 2006, עמ' 45-77.

מאיר אבינועם, בסקינד איילת. יזמות עסקית בקרב הבדווים המתעיירים בנגב: היבטים מבניים,
אתניים וקרקעיים. כלכלה וקרקע בקרב בדווי הנגב: תהליכים חדשים, תובנות חדשות/
בעריכת אבינועם מאיר. באר שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי, 2006, עמ' 13-44.

מוצפי-האלר פנינה, יש לך קול אותנטי: מחקר אנתרופולוגי ופוליטיקה של ייצוג מחוץ לחברה הנחקרת
ובתוכה. תיאוריה וביקורת, 1997, 11, עמ' 81 – 98.

מזור עמנואל. טבע ומורשת: כבסיס לתכנון הארץ במאה ה-21. ירושלים: משרד הביטחון - ההוצאה
לאור, 2002, עמ' 244.

מירון דן, חפותה של ליזי בדיחי. סימן קריאה, 1990, 20, עמ' 166-185.
מירון דן. אם לא תהיה ירושלים: הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי. רעננה: הקיבוץ המאוחד,
1987, עמ' 260.

מירון דן. בודדים במועדים: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים. תל-אביב: עם עובד, 1987, א, 585 עמ'.

מירון דן. ארבע פנים בספרות העברית בת ימינו: עיונים ביצירות אלתרמן, רטוש, יזהר, שמיר. ירושלים: שוקן, 1962, 395 עמ'.

מלצר יורם. חנוכה. זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני - מבט אנציקלופדי. כרך רביעי: יהודים ולא-יהודים בזמן החדש; חיים יהודים מודרניים בתפוצות; מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני/ בעריכת שולמית וולקוב, ירמיהו יובל, יאיר צבן ושות'. ירושלים: כתר, 2007, עמ' 374-378.

מעוז דריה. היבטי מרכז ופריפריה במובלעות של תרמילאים ישראלים בהודו. בין שדרות לשדרות רוטשילד: יחסי מרכז-פריפריה בתרבות הישראלית/ בעריכת עודד היילברונר, מיכאל לוין. תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 141-165.

מרקוס מנחם. מדריך ישראל החדש: אנציקלופדיה, מסלולי טיול - כרך 15: הר הנגב והערבה. ירושלים: כתר וידיעות אחרונות. משרד הביטחון, 2001, 285 עמ'.

נאור מרדכי, גלעדי דן. ארץ ישראל במאה העשרים: מיישוב למדינה 1900 – 1950. תל-אביב: משרד הבטחון, 1990, 520 עמ'.

נאמן נדב, הנגב בשלהי ימיה של ממלכת יהודה. קתדרה, 1987, 42, עמ' 4 – 15.

נבו גידי. שבעה ימים בנגב: על "ימי צקלג" ל.ס. יזהר. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2005, 240 עמ'.

נגיד חיים. התפתחות הביקורת על סיפורי ס. יזהר. ס. יזהר: מבחר מאמרים על יצירתו/ בעריכת חיים נגיד. תל-אביב: עם עובד, 1972, עמ' 7-37.

נר דב, תפיסת המדבר בספרות העברית החדשה: הדגמות מכתבי עגנון, שנהר ויזהר. לשון ועברית, 1990, 6, עמ' 15-20.

נר הנרי, מיהו חלוץ? גלגולים סמנטיים של המינוח החלוצי בתנועת העבודה הארצישראלית, 1917 - 1939. טורא, 1992, ב', עמ' 228 – 248.

סבירסקי שלמה. לא נחשלים אלא מנוחשלים. מחברות למחקר ולביקורת: חיפה, 1981, 382 עמ'.

סבירסקי שלמה, חסון יעל. אזרחים שקופים: מדיניות הממשלה כלפי הבדואים בנגב. תל-אביב: מרכז אדוה, 2005, 47 עמ'.

סופר ארנון, בעקבות ועדת גולדברג – האם איבדה ישראל את הנגב הצפוני? [מקור אלקטרוני]. קתדרת חייקין לגאואסטרטגיה, 15/03/2010, 16 עמ'. ניתן לצפייה באתר: <http://web.hevra.haifa.ac.il/~ch-strategy/index.php/articles/61-2013-10-22-12-08-41> [נצפה בתאריך 07/05/2014].

סופר ארנון. "הנגב" - הגדרה גיאוגרפית. ארץ הנגב – חלק א'/ בעריכת אבשלום שמואלי, יהודה גרדוס. תל-אביב: משרד הביטחון, 1979, עמ' 3 – 7.

סעדה-אופיר גלית. מודרניות מן הצד האחר של ישראל: קולות מן העיר שדרות. עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 361-374.

סעיד אדוארד. אוריינטליזם. תל-אביב: עם עובד, 2000 [1978], 354 עמ'.
 סרנה יגאל, ללא מגע יד אדם. ידיעות אחרונות. 7 ימים, 20/03/1998, עמ' 44-48.
 עזר ננסי. ספרות ואידיאולוגיה. תל-אביב: פפירוס, 1992, 206 עמ'.
 עמיר יהודע. משלילה לשיקום- המיתוס בהגות היהודית המודרנית. המיתוס ביהדות: היסטוריה,
 הגות, ספרות/ בעריכת משה אידל ואיתמר גרינולד. ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תלדות
 העם היהודי, 2004, עמ' 237-274.
 עמיר יהושע. מדבר. אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו ד/ בעריכת בנימין
 מזר. ירושלים: מוסד ביאליק, 1962, עמ' 674 - 678.
 פוקו מישל. תולדות המיניות I: הרצון לדעת. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996 [1978], 128 עמ'.
 פורת חנינא. מספר מדבר למטרופולין: תכניות האב ותכניות המתאר לפיתוח הנגב 1952 –
 2002. באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת
 בן-גוריון, 2009, 415 עמ'.
 פורת חנינא, ישוב הנגב הדרומי בראשית ימי המדינה - פיתוח אזור צחיח בתנאי אי ודאות, 1949-
 1951. מחקרים בגיאוגרפיה של ארץ-ישראל, 1998, טו, עמ' 195-213.
 פורת חנינא, מדיניות הפיתוח ושאלת הבדווים בנגב בשנותיה הראשונות של המדינה, 1948-1953.
 עיונים בתקומת ישראל, 1997, 7, עמ' 389 - 438.
 פורת חנינא. משימון לארץ נושבת: רכישת קרקעות והתיישבות בנגב, 1930-1947. ירושלים: יד
 יצחק בן-צבי, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1996,
 252 עמ'.
 פורת חנינא, תרומת התפיסה הגיאוגרפית-יישובית של בן-גוריון להתיישבות בנגב ולפיתוחו בשנות
 המדינה הראשונות שלאחר המלחמה. עיונים בתקומת ישראל, 1993, 3, עמ' 114-143.
 פז עוזי. שמורות-טבע בנגב. ארץ הנגב: אדם ומדבר - חלק ב'/ בעריכת אבשלום שמואלי, יהודה
 גרדוס. תל-אביב: משרד הבטחון, 1978, עמ' 783-788.
 פייגה מיכאל. שתי מפות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל. ירושלים: מאגנס,
 2002, 276 עמ'.
 פייגה מיכאל, יש"ע זה כאן, שטחים זה שם: פרקטיקות מדעיות וכינון המרחב בישראל. תיאוריה
 וביקורת, 1999, 14, עמ' 111 – 131.
 פיכמן יעקב. דוד פרישמן. דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו/ בעריכת מנוחה גלבע. תל-
 אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1952], עמ' 93-101.
 פיקאר אבי. "מי ומי ההולכים": אכלוסן של עיירות הפיתוח. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת,
 אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 195-216.
 פיש א' הראל. עתיד זכור: על ספרות מיתוס והיסטוריה. ירושלים: מוסד ביאליק, 1996, 208 עמ'.
 פלד יואב, שפיר גרשון. מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת. תל-אביב: הוצאת הספרים של
 אוניברסיטת ת"א, 2005, 482 עמ'.
 פנסלר יונתן דרק. תכנון האוטופיה הציונית: עיצוב ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל, 1870-1918.

- ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2001, עמ' 268.
- פרדס אילנה. הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא. ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, 2001, עמ' 140.
- פרוש איריס. סוציולוגיה של הספרות וחקר ההשכלה. ההשכלה לגוניה: עיונים בתולדות ההשכלה ובספרותה/ בעריכת שמואל פיינר, ישראל ברטל. ירושלים: מאגנס, 2005, עמ' 237 - 256.
- פרוש איריס, תפיסתו של ברנר את מושג הדקדאנס. עיונים בתקומת ישראל, 1991, 1, עמ' 496-522.
- פרי מנחם. נמר בהרים- כריכה אחורית. נמר בהרים/ הסדרה בעריכת מנחם פרי, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988.
- פרנקל מיכל, הרצוג חנה, שנהב יהודה, קפיטליזם לאומי. תיאוריה וביקורת, 1996, 9, עמ' 15 - 40.
- צורף אפרים. נוף האדם בסיפורי עמוס עוז. ירושלים: צור-אות, 1988, עמ' 136.
- צחור זאב. הנגב: עבר, הווה, עתיד. בין שדרות לשדרות רוטשילד: יחסי מרכז-פריפריה בתרבות הישראלית/ בעריכת עודד היילברונר, מיכאל לוין. תל-אביב: רסלינג, 2007, עמ' 61 - 69.
- צחור זאב. הנגב באידיאולוגיה ובעשייה הציונית. עם הפנים אל הנגב - חלק א'/ בעריכת גבריאל ברקאי ואלי שילר. ירושלים: אריאל, 2001, עמ' 11 - 20.
- צמח עדי. מתי מדבר. על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1969], עמ' 55-65.
- צמיר חמוטל. בשם הנוף: לאומיות, מגדר וסובייקטיביות בשירה הישראלית בשנות החמישים והששים. ירושלים: כתר, 2006, עמ' 359.
- צמרת צבי. עיירות הפיתוח: חמישים שנות חינוך. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 293-315.
- צמרת צבי, חלמיש אביבה, מאיר-גליצנשטיין אסתר. על הקובץ. עיירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 7 - 17.
- צפדיה ארז, ההתיישבות בישראל: מבט על המיליטריזם. בול - בימת ון ליר לשיח ציבורי: מרחב הביטחון: מבט חדש על השימוש במשאבי קרקע לצרכי צבא וביטחון בישראל, 2009, 11, עמ' 45 - 58.
- צפדיה ארז. ישראליותן של ערי הפיתוח. עיר ישראלית או עיר בישראל? : שאלות של זהות, משמעות ויחסי כוחות/ בעריכת טובי פנסטר, חיים יעקובי. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006, עמ' 191 - 215.
- צפדיה ארז, בין הלאום והמקום: מקומיות בערי הפיתוח מול הגירה רוסית. מחקרים בגאוגרפיה של ארץ ישראל, 2003, כרך ט"ז, עמ' 97-123.
- קורצווייל ברוך. מתי מדבר. על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1960], עמ' 37 - 42.
- קזין אורנה, קול קורא במדבר. הארץ, 28/04/2009.

קימרינג ברוך, קופמן אילנה. בין מדינה לחברה : סוציולוגיה של הפוליטיקה - כרך א: התהליך הסוציו-פוליטי, העוצמה ומגבלותיה, תרבות פוליטית ואידאולוגיה. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1995, 234 עמ'.

קלזנר יוסף. נביא-האחרית או משורר-התחיה? על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1950], עמ' 15-17.

קלזנר יוסף. "פי-הרוח". דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו/ בעריכת מנוחה גלבע. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1910], עמ' 64-75.

קפלן מוטי. פיתוח תיירות בת קיימא. כיוונים לפיתוח בר קיימא, מדיניות תכנון נושאת, תכנית אב לישראל בשנות האלפיים – ישראל 2020/ בעריכת ערן פייטלסון, אורי מרינוב, מוטי קפלן. חיפה: הטכניון – מכון טכנולוגי לישראל, הפקולטה לארכיטקטורה ובינוי ערים, 1996, עמ' 97-105.

קרמר שלום. "מתי מדבר" – דמות או סמל. על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1964], עמ' 67-81.

קרמר שלום. שירת פרישמן. דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו/ בעריכת מנוחה גלבע. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1953], עמ' 130-143.

קרמר שלום. פרישמן המבקר: מונוגרפיה. ירושלים: מוסד ביאליק, 1984, 154 עמ'.

קרמר שלום, "ימי צקלג" באימם וגבורתם. גזית, 1959, 191-192, עמ' 3-4.

קרק רות. תנופת ההתיישבות בנגב בעשור שקדם לקום המדינה. ישוב הנגב, 1900-1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר/ בעריכת מרדכי נאור. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1985, עמ' 65-73.

קשת שולה. ספרות הקיבוץ: מאה שנים לתנועה הקיבוצית. הקיבוץ, מאה השנים הראשונות/ בעריכת אביבה חלמיש. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2010, עמ' 239 – 256. רבינוביץ דן, האופציה שנשכחה: השיכון העירוני השיתופי. תיאוריה וביקורת, 2000, 16, עמ' 101-128.

רבינוביץ יעקב. על דוד פרישמן. דוד פרישמן: מבחר מאמרי בקורת על יצירתו/ בעריכת מנוחה גלבע. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988 [1947], עמ' 85-92.

רובין ריכב, הספר המדברי והאימפריה: הנגב וצפון אפריקה בתקופה הרומית-הביזנטית. קתדרה, 1998, 89, עמ' 63-82.

רוגני חגי, רטוריקה של שליטה גברית ביחסי אדם-אדמה: היבטים מגדריים ואקולוגיים בשירים שליוו את מפעל ההתיישבות הציוני. עיונים בשפה וחברה, 2009, 2 (1), עמ' 48-62. רוגני חגי. מול הכפר שחרב: השירה העברית והסכסוך היהודי-ערבי 1929 - 1967. חיפה: פרדס, 2006, 260 עמ'.

רוזנסון ישראל. מן התוהו אל המדבר – הרהורים על עבודת יום הכיפורים בתורה, במדרש ובפיוט. וביום צום כיפור יחתמון/ בעריכת אמנון בזק. אלון שבות: תבונות, 2004, עמ' 123-148. רוניגר לואיס, פייגה מיכאל, תרבות הפראיר והזהות הישראלית. אלפיים, 1993, 7, עמ' 118-136.

רזין ערן. מעמדן הכלכלי של ערים במישור החוף הדרומי: תהליכים מנוגדים של "מטרופוליניזציה" ו"פריפריאליזציה". *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 87 – 106.

רייכנר אלישיב. התיישבות של קבוצות אידאולוגיות בעירות הפיתוח. *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 245 - 258.

רם אורי. הפערים החדשים: קפיטליזם גלובלי, פוסט פורדיזם ואי שוויון. *שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי/ בעריכת אורי רם ודני פילק*. ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2004, עמ' 16 – 33.

רם אורי. בין הנשק והמשק: הפוסט-ציונות הליברלית בעידן העולמקומי. "אתנוקרטיה" ו"עולמקומיות": גישות חדשות לחקר החברה והמרחב בישראל - נייר עבודה מס' 12/ בעריכת אורי רם ואורן יפתחאל. באר-שבע: מרכז הנגב לפיתוח אזורי, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1999, עמ' 41 - 100.

שביד אליעזר. *ספר מחזור הזמנים: משמעותם של חגי ישראל*. רעננה: עם עובד, 1984, 304 עמ'.
שביד אליעזר. מיתוס הגלות והמרד. על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1968], עמ' 83 - 92.

שגיב אסף, אבות הציונות ומיתוס הלידה מן הארץ. *תכלת*, 1998, 5, עמ' 83 - 102.

שדר הדס. מקומות נושמים במדבור העירוני. *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 123 - 134.

ש'הם אורי. המדבר – ארץ הבחירה והשממה. על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988, עמ' 211 - 227.

שוורץ אילון. פרדיגמות משתנות בחינוך הסביבתי הישראלי. *מקום למחשבה- מקראה בחשיבה והגות סביבתית בת זמננו/ בעריכת ג'רמי בנשטיין, תל-אביב: מרכז השל, 1999, עמ' 4 - 12*.

שוורץ דפנה. ניסיון התיעוש בשלוש ערי פיתוח: אופקים, מגדל העמק ומעלות. *עירות הפיתוח/ בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין*. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009, עמ' 151 - 174.

שוורץ יגאל. *הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה*. אור יהודה: כנרת, זמורה- ביתן, דביר, 2007, 598 עמ'.

שוורץ יגאל. *מה שרואים מכאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה*. אור יהודה: כנרת, זמורה- ביתן, דביר, 2005, 460 עמ'.

שושני דודיק, שילר אלי, התנחלות הבדווים בנגב. *עם הפנים אל הנגב – חלק א'/ בעריכת גבריאל ברקאי ואלי שילר*. ירושלים: אריאל, 2001, עמ' 181 – 190.

שיינפלד אילן, אלוהים זה עניין כמותי. *הארץ*, 28/12/1994.

שילר אלי. לאופיה של ההתיישבות והאוקולוסיה בנגב ובדרום. *עם הפנים אל הנגב - חלק ב'/ בעריכת גבריאל ברקאי, אלי שילר*. ירושלים: אריאל, 2002, עמ' 117 – 119.

שילר אלי. תיירות, טיולים ומסלולי סיור בנגב. עם הפנים אל הנגב - חלק ב' בעריכת גבריאל ברקאי, אלי שילר. ירושלים: אריאל, 2002, עמ' 33-40.

שילר אלי. ערי הנגב כיום. עם הפנים אל הנגב - חלק ב' בעריכת גבריאל ברקאי, אלי שילר. ירושלים: אריאל, 2002, עמ' 147-170.

שיפמן סמדר. דברים שרואים מכאן: דויד גרוסמן, אורלי קסטל-בלום ומאיר שלו: מעבר למודרניזם? ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 247.

שמואלוף מתי, חביבה פדיה, "בעין החתול" [מקור אלקטרוני]. המבוקש מס' 2, 18/10/2008. ניתן לצפייה באתר: <https://matityaho.com/tag/בעין-החתול-זבובים/> [נצפה בתאריך 04/05/2014].

שמואלי אבשלום. קץ הנוודות: חברות בדווים בתהליכי התיישבות. תל-אביב: רשפים, 1980, עמ' 176.

שנהב יהודה. במלכות הקו הירוק. תל-אביב: עם עובד, 2010, עמ' 230.

שנהב יהודה, מרחב, אדמה, בית: על התנרמלותו של 'שיח חדש'. תיאוריה וביקורת, 2000, 16, עמ' 3-12.

שנהב יהודה, יחסים מסוכנים: על סוציולוגיה ורצינותיות. תיאוריה וביקורת, 1996, 9, עמ' 5-14.

שפיר, גרשון, 1993. קרקע, עבודה ואוכלוסיה בקולוניזציה הציונית: היבטים כלליים וייחודיים. החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים/ בערכית אורי רם. תל-אביב: ברירות, 1993, עמ' 104-119.

שפירא אניטה. התנ"ך בהווה הישראלית. זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני - מבט אנציקלופדי. כרך ראשון: ההגות היהודית המודרנית; זיכרון, מיתוס והיסטוריה; תמורות באורחות החיים/ בעריכת ישראל ברטל, ירמיהו יובל, יאיר צבן ושות'. ירושלים: כתר, 2007, עמ' 161-171.

שפירא אניטה. פוליטיקה וזיכרון קולקטיבי - הוויכוח אודות 'ההיסטוריונים החדשים'. בין חזון לרוויזיה/ בעריכת יחיעם ויץ. ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1997, עמ' 367-391.

שפרן נסיה, השתקפות פרשת ההליכה לפטרה בספרות העברית. עיונים בתקומת ישראל, 1999, 9, עמ' 490-524.

שקד גרשון. תמונה קבוצתית: היבטים בספרות ישראל ובתרבותה. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2009, עמ' 557.

שקד גרשון. הסיפורת העברית, 1880-1980, כרך ה': בהרבה אשנבים בכניסות צדדיות. תל-אביב: כתר והקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 616.

שקד גרשון. הסיפורת העברית, 1880-1980, כרך ד': בחבלי הזמן. תל-אביב: כתר, 1993, עמ' 437.

שקד גרשון. הסיפורת העברית, 1880-1980, כרך ג': המודרנה בין שתי מלחמות - מבוא לדורות בארץ. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988, עמ' 334.

שקד גרשון. היסודות המיתיים ב"מתי מדבר". על "מתי מדבר": מסות על פואמה לביאליק/ בעריכת צבי לוז, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1988 [1960], עמ' 43-54.

שקד גרשון. בהרבה אשנבים בכניסות צדדיות: על המעבר מ "דור בארץ" ל "גל החדש" (פרק ב'). גל חדש בסיפורת העברית: מסות על סיפורת ישראלית צעירה/ בעריכת גרשון שקד. מרחביה: ספרית פועלים, 1970, עמ' 26-52.

שקד מלכה. לנצח אנגנך: המקרא בשירה העברית החדשה – עיון. תל אביב: משכל, 2005, 660 עמ'. שקדי אשר. מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום. רעננה: רמות, 2003, 308 עמ'.

ABU-LUGHOD Lila, The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 1990, 17 (1), p. 41-55.

AFFERGAN F., BORUTTI S., CALAME C. (éds.). *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*. Paris : éd. De l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2003, 360 p.

ALTHUSSER Louis. *Lénine et la philosophie*. Paris : F. Maspero, 1969, 59 p.

AMOSSY Ruth. Sociocritique et argumentation : L'exemple du discours sur le "déracinement culturel" dans la nouvelle droite. *La politique du texte : enjeux sociocritiques – pour Claude Duchet* ed. par Jacques NEEFS, Marie-Claire ROPARS. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 29-50.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London : Verso, 1991 [1983], 224 p.

ANGENOT Marc, 1992. Que peut la littérature? Sociocritique littér *La politique du texte : enjeux sociocritiques – pour Claude Duchet* ed. par Jacques NEEFS, Marie-Claire ROPARS. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 9-27.

AVRAN Ziva, Style et perspectives dans *Soif. La trilogie du désert* de Shulamith Hareven. *Tsafon*, 2006, 51, p. 11- 27.

AVRAN Ziva. *Le style d'amos oz : constantes et variantes*. Villeneuve d'Ascq: Atelier national de reproduction des thèses, 2004, 641 p.

BACHELARD Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris : PUF, 1957, 215 p.

BARTHES Roland. *Mythologies*. Paris : Éditions du Seuil, 2010 [1957], 252 p.

BASSO K. H. Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. *Senses of Place* ed. by S. FELD, K. H. BASSO. Santa Fe, New Mexico : School of American Research Press, 1996, p. 53-90.

BEN-ARI Eyal, BILU Yoram. Introduction. *Grasping Land : Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience* ed. by Eyal BEN-ARI, Yoram BILU. Albany : State University of New York Press, 1997, p. 1-24.

BEN-DAVID Orit. Tiyul (Hike) as an Act of Consecration of Space. *Grasping Land : Space*

- and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience* ed. by Eyal BEN-ARI, Yoram BILU. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 129-145.
- BERGER P., LUCKMAN T. *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday, 1966, 240 p.
- BHABHA K. Homi. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994, 408 p.
- BOURDIEU Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris :Ed. Du Seuil, 2000 [1972], 429 p.
- CALDAS-COULTHARD C.R. *News as Social Practice*. Brazil : Federal Univ. of Santa Catarina, 1997, 108 p.
- CASTELLS Manuel. *The Rise of the Network Society*. Maiden, Mass: Blackwell Publishers, 1996, 594 p.
- CERTEAU Michel De. *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris : UGE, 1980, 374 p.
- CHARBIT Denis (ed.). *Sionismes - textes fondamentaux*. Paris : Editions Albin Michel, Coll. Bibliothèque des idées, 1998, 1002 pp.
- CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain. *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris : Robert Laffont, Jupiter, 1982. 1060 p.
- CLIFFORD James. Introduction : partial truths. *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography* Ed. by James CLIFFORD, George E. MARCUS. Berkeley: University of California Press, 1986, Pp. 1-26.
- COHN Bernard. *Colonialism and its Forms of Knowledge*. New Jersey: Princeton University Press, 1996, 189 p.
- CRANSTON CA, Challenging Contemporary Ecocritical Place Discourses: Military Brats, Shadow Places, and Homeplace Consumerism. *Indian Journal of Ecocriticism*, 2009, vol. 2. p. 73-89.
- DENICH Betty, Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide. *American Ethnologist*, 1994, 21 (2), p. 367 – 390.
- DENIS Benoît. *Littérature et engagement ; de Pascal à Sartre*. Paris : Seuil, 2000, 316 p.
- DENZIN N. K. LINCOLN Y. S. (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA : Sage, 1994, 643 p.
- DEVINE john, Can Metal Detectors Replace the Panopticon? *Cultural Anthropology*, 1995, 10 (2), p. 171-195.
- DIECKHOFF Alain (ed.). *L'Etat d'Israël*. Paris :Fayard, 2008, 602 p.
- DOUGLAS Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and*

- Taboo*. London: Routledge, 1976 [1966], 188 p.
- DUCHET Claude (éd.). *Sociocritique*. Paris : Nathan, 1979, 223 p.
- DUCHET Michèle. *Essais d'anthropologie : Espace, langues, histoire*. Paris : Presses Universitaires de France – PUF, 2005, 339 p.
- ELIADE Mircea. *Aspects du Mythe*. Paris : Gallimard, 1963, 250 p.
- FEIGE Michael. Midbar, Shmama, and Garbage Can. *The Desert Experience in Israel*/ ed. by A. Paul Hare, Gideon M. Kressel. Lanham, Maryland : University Press of America, 2009, p. 27-32.
- FOUCAULT Michel. Des espaces autres. *Dits et écrits, tome II, 1976 – 1988*/ ed. par Daniel DEFERT, François EWALD. Paris : Gallimard, 1994 [1984] (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), N°360, p. 1571-1581.
- FOUCAULT Michel. Cours du 14 janvier 1976. *Dits et écrits, tome III, 1976-1979*/ ed. par Daniel DEFERT, François EWALD. Paris : Gallimard, 1994 [1976], N°194, p. 175-189.
- FOUCAULT Michel. Cours du 7 janvier 1976. *Dits et écrits, tome III, 1976-1979*/ ed. par Daniel DEFERT, François EWALD. Paris : Gallimard, 1994 [1976]a, N°193, p. 160- 174.
- FOUCAULT Michel. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, Paris : Collection Tel. Gallimard, 1976, 211 p.
- FOUCAULT Michel. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1993 [1975], 360 p.
- GAL Susan. Bartok's Funeral: Representations of Europe in the Hungarian Political Rhetoric. *American Ethnologist*, 1991, 18 (3), p. 440-458.
- GEERTZ Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, 1973, 470 p.
- GERTZ Nurith. From Jew to Hebrew : The 'Zionist Narrative' in the Israeli Cinema of the 1940s and 1950s. *In Search of Identity : Jewish Aspects in Israeli Culture*/ ed. by Dan URIAN, Efraim KARSH. London : Frank Cass, 1999, p. 175-199.
- GIDDENS Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1990, 186 p.
- GRAMSCI Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers, 1971, 846 p.
- GUPTA Akhil, Blurred Boundaries: the Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*, 1995, 22 (2), p. 375-402.
- GUPTA Akhil, FERGUSON James. Discipline and Practice: “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of*

- a Field Science* ed. By Akhil GUPTA, James FERGUSON. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 1-29.
- HÄKLI Jouni, PAASI Anssi. *Geography, Space and Identity. Voices from the North: New Trends in Nordic Human Geography*/ ed. by Jan ÖHMAN, Kirsten SIMONSEN. Aldershot : Ashgate, 2003, p. 141 – 156.
- HALL Stuart. *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*/ ed. by Anne McCLINTOCK, Aamir MUFTI, Ella SHOHAT. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 173-187.
- HAMON Philippe. *Texte et Idéologie*. Paris : PUF, 1997 [1984], 227 p.
- HANDELMAN Susan A. *Fragments of Redemption : Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington, IN : Indiana University, Folklore Institute, 1991, 389 p.
- HARVEY David. *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell, 1996, 468 p.
- HERZFELD Michael. *A Place in History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991, 305 p.
- JABÈS Edmond. *Le soupçon. Le désert*. Paris : Gallimard, 1978, 140 p.
- JAMESON Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1981, 305 p.
- JOHNSON, Loretta, *Greening the Library: The Fundamentals and Future of Ecocriticism. Choice*, December 2009, p. 7 – 13.
- KAPLAN David H., HERB Guntram H. *Introduction: A Question of Identity. Nested Identities: Nationalism, Territory, and Scale*/ ed. by Guntram K. HERB, David H. KAPLAN. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 1-30.
- KATRIEL Tamar. *Remaking Place. Cultural Production in Israeli Pioneer Settlement Museums. Grasping Land : Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*/ ed. by Eyal BEN-ARI, Yoram BILU. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 147-175.
- KIMMERLING Baruch. *Change and Continuity in Zionist Territorial Orientations and Politics. Politics and Society in Israel*/ ed. by E. KRANSZ, New Brunswick: Transaction Books, 1985, p. 176-195.
- LAPLANTINE François. *Anthropologie de la maladie*. Paris : Payot, 1992 [1986], 411 p.

- LEVI-STRAUSS Claude. *Structural Anthropology*. New-York: Basic Books, 2008 [1963], 441 p.
- LEVINAS Emmanuel. La trace de l'autre. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*/ ed. par Emmanuel LEVINAS. Paris : Vrin, 2001 [1949], p. 187 – 202.
- LEVINAS Emmanuel. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris: Editions Albin Michael, 1963, 392 p.
- LISSAK Moshe, Critical Sociolology and 'Establishment' Sociology in the Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse. *Israel Studies*, 1996, 1, p. 247-294.
- MAINGUENEAU Dominique, L'analyse du discours et ses frontières. *Marges linguistiques*, 2005, 9, p. 64-75.
- MEIR Isaac A. Planning Theories Versus Reality: A Desert Case Study. *Desert Regions*/ ed. by B. PORTNOV, P. HARE. Germany: Springer, 1999, p. 187-204.
- MONTANDON Alain. *Littérature et anthropologie*. Nîmes : Champ Social Editions, 2006, 338 p.
- MOTZAFI-HALLER Pnina. *Fragmented Worlds, Coherent Lives*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 2002, 215 p.
- NEEFS Jacques, ROPARS Marie-Claire (eds.). *La politique du texte : enjeux sociocritiques – pour Claude Duchet*. Lille : Presses Universitaires de Lille, 1992, 277 p.
- OMER-SHERMAN Ranen. *Israel in Exile : Jewish Writing and the Desert*. Champaign, IL : University of Illinois Press, 2006, 232 p.
- OMER-SHERMAN Ranen, "A Disgrace to the Map of Israel": The Wilderness Journey of the Citizen-Soldier in Amos Oz's A Perfect Peace. *Journal of Modern Literature*, Winter 2004, Volume 27, Number 3, p. 97-114.
- PAASI Anssi. The Changing Discourses on Political Boundaries: Mapping the Backgrounds, Contexts and Contents. *B/Ordering the World*/ ed. by Henk VAN HOUTUM, Olivier KRAMSCH, Wolfgang ZIERHOFER. London : Ashgate, 2005, p. 17-31.
- PAASI Anssi. Boundaries in a Globalizing World. *Handbook of Cultural Geography*/ ed. By Kay ANDERSON, Mona DOMOSH, Steve PILE. London : SAGE, 2002, p. 462-472.
- PAASI Anssi, Europe as a Social Process and Discourse: Considerations of Place, Boundaries and Identity. *European Urban and Regional Studies*, 2001, 8 (1), p. 7-28.

- PAASI Anssi, *The Institutionalization of Regions: A Theoretical Framework for Understanding the Emergence of Regions and the Constitution of Regional Identity*. *Fennia*, 1986, 164, p. 105–146.
- PETITCLERC Adèle. Introduction aux notions de contexte et d'acteurs sociaux en critical discourse analysis. *SEMEN* [en ligne], December 2009, 27, [réf. du 03 juin 2013].
- PORTNOV B., HARE P. (eds.). *Desert Regions*. Germany: Springer, 1999, 352 p.
- POSTEL-COSTER Els. The Indonesian Novel as a Source of Anthropological Data. *Text and Context/* ed. by Ravindra K. JAIN. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977, p. 135-150.
- RABINOWITZ Dan. In and Out of Territory: Metaphors of Terrestrial Space among Palestinian Arabs in Natzerat Illit, Northern Israel. *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience/* ed. by Eyal BEN-ARI, Yoram BILU. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 177-202.
- REISIGL M., WODAK R. *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London/New York: Routledge, 2001, 298 p.
- RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris : Le Seuil, 1969, 505 p.
- ROBIN Règine, ANGENOT Marc. *La sociologie de la littérature : un historique*. Montréal : CIADEST. (Cahiers de recherche # IV), 1991, 56 p.
- ROSENAU P. M. *Post-Modernism and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991, 248 p.
- ROUSSEAU Jean Jacques. *Du Contrat Social : ou Principes du droit politique*. Paris : Librairie générale française, 1996 [1762], 224 p.
- RUTHERFORD Jonathan. A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference. *Identity: Community, Culture, Difference/* ed. by Jonathan RUTHERFORD. London: Lawrence and Wishart, 1990, p. 9-27.
- SAÏD Edward W. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : éditions du Seuil, collection "La Couleur des idées", 1978, 430 p.
- SAQUER-SABIN Françoise. La prose israélienne en hébreu. *L'Etat d'Israël/* ed. par Alain DIECKHOFF. Paris : Fayard, 2008, p. 419-431.
- SAQUER-SABIN Françoise. *Le personnage de l'Arabe palestinien dans la littérature hébraïque du XXe siècle*. Paris: CNRS Editions, 2002, 220 p.
- SAQUER-SABIN Françoise. *Le personnage de l'Arabe palestinien dans la littérature hébraïque du XXème siècle : textes narratifs*. Villeneuve d'Ascq : Presses

- universitaires du Septentrion. 1999, 568 p.
- SARTRE Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1948, 384 p.
- SAUSSURE Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, 1995 [1916], 520 p.
- SELIGER Martin. *Ideology and Politics*. New York: The Free Press, 1976, 352 p.
- SIBLEY David. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London: Routledge, 1995, 206 p.
- STEWART Kathleen. C. An Occupied Place. *Senses of Place/* ed. by S. FELD, K. H. BASSO. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1996, p. 137-165.
- STOLER Laura Ann. Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Colonialism and Culture/* ed. by Nicholas DIRKS. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995, p. 319-335.
- TAL Alon. *Pollution in a Promised Land: An Environmental History of Israel*. Berkeley : University of California Press, 2002, 546 p.
- TÉTU Jean-François. L'analyse française de discours. *Kommunikation – Medien – Gesellschaft. Eine Bestandsaufnahme deutscher und französischer Wissenschaftler/* ed. par Philippe VIALON. AVINUS, Berlin : RFA, 2002, p. 205-217.
- TURNER Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966, 213 p.
- VAN GENNEP Arnold. *Les Rites de passage*. Paris : Johnson reprint corporation; Wakefield : S. R. Publ, 1969 [1909], 146 p.
- WALZER Michael. Introduction. *Toward a Global Civil Society/* ed. by Michael WALZER. New York: Berghahn books, 1997, p. 1-6.
- WCED (World Commission on Environment and Development). *From One Earth to One World: An Overview*. Oxford: Oxford University Press, 1987, 23 p.
- WEBER R. P. *Basic Content Analysis*, Beverly Hills: Sage, 1985, 96 p.
- WEDEEN Lisa, Acting 'As If': Symbolic Politics and Social Control in Syria. *Comparative Studies in Society and History*, 1998, 40 (3), p. 503-523.
- WODAK R. What CDA is about. *Methods of Critical Discourse Analysis/* ed. By M. MEYER, R. WODAK. London: Sage, 2001, p. 1 -13.
- WTO/ WTTC (World Tourism Organization/ World Travel and Tourist Council). *Agenda 21 for the Travel and Tourism Industry: Towards Environmentally Sustainable*

- Development*. Madrid: World Tourism Organization/ World Travel and Tourist Council, 1996.
- YIFTACHEL Oren, Bedouin-Arabs and the Israeli Settler State: Land Policies and Indigenous Resistance. *Transeuropéennes*, 2002, 22/ Portrait, p. 233-255.
- ZERUBAVEL Yael. Desert and Settlement: Space Metaphors and Symbolic Landscapes in the *Yishuv* and Early Israeli Culture. *Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place* ed. by Julia BRAUCH, Anna LIPPHARDT, Alexandra NOCKE. Burlington: Ashgate, 2008, p.201-222.
- ZERUBAVEL Yael, Memory, the Rebirth of the Native, and the "Hebrew-Bedouin" Identity. *Social Research*, 2008a, 75, n°1, 315-352.
- ZERUBAVEL Yael, Revisiting the Pioneer Past: Continuity and Change in Hebrew Settlement Narratives. *Hebrew Studies*, 2000, 41, p. 209 – 224.
- ZERUBAVEL Yael, The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archeology of Memory. *Israel Studies*, 1996, 1(1), p. 60-99.
- ZERUBAVEL Yael. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 340 p.

נספח 1 – "שדרות", מאת שמעון אדף, 1997

שדרות / שמעון אדף

לקח לי עשרים שנה לאהב
את החר באמצע שום מקום הזה.
פקעות הכתנה הפיצו להבה לבנה
והרוח היתה בעוכרי הברושים,
עד שראיתי לראשונה
בעין נכונה,
את הבתים חסרי התחכום תחת גג העננים,
עד ששמעתי
את ההמיה המפלאה של הרחוב.
לחש אחרון שפלטו גלי האספלט
התערב
ברחש טריקת הערב על הקרקע,
בקולה של אשה נשכחת, שבגד בה
וספר את האמת שהשתדלה
להסתיר בפניה.

עשרות שנים של שחיקה
למדו את הילדים ללטף את המים באבן,
לשכשך בשלוליות סירות נזר בתקנה מגחכת.
עברו הקרקסי של הנערות פרח בהנף של חצאית
כשהמון נסר אותו במבטו.
רק מקומות חסרי אהבה זוכים לאהבה מחלטה.

מחבר: המונולוג של איקרוס, תל אביב: גוונים, 1997; המערכת מודה למשורר על ההרשאה לפרסום.

איור 41. השיר שדרות (מתוך קובץ המאמרים עירות הפיתוח, בעריכת צבי צמרת, אביבה חלמיש, אסתר מאיר-גליצנשטיין, 2009: 5).

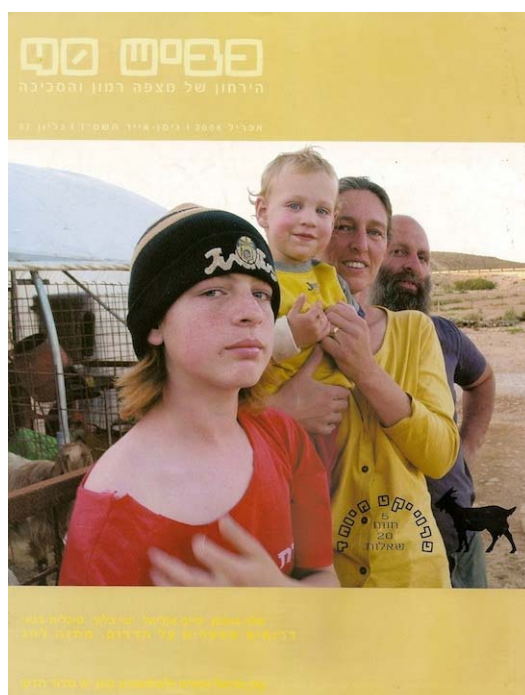
נספח 2 – מגזין כביש ארבעים

בפרק 12 נדון אופן ייצוג הנגב, ובמיוחד העיירה מצפה רמון, במגזין כביש 40, בניהולה של תושבת מצפה רמון, מיכל רומי. בפרק הועלו הסברים לגבי השינוי שחל במגזין ממקומו המתאר פעילויות ומאורעות בעיירה מצפה רמון בעיקר, למגזין תרבות כלל איזורי, המופץ במקומות רבים, ובמיוחד באיזור המרכז, ועוסק בייצוג התרבות ונושאים בעלי חשיבות חברתית וסביבתית לנגב בכלל. להלן יוצגו באופן מפורט יותר ניתוחים שנעשו לגיליונות המגזין מתקופות שונות, לצורך המחשת השתנות אופיו של המגזין וכן לצורך הכרת תהליך הניתוח התוכני שנערך לגיליונות, כאשר בכל גיליון נותחו גם תמונת השער, תמונות המלוות את הכתבות ופרסומות המוצגות בו.

אפיון המגזין כביש 40, כ-4 שנים לאחר הקמתו – סקירת גיליון מס' 37, מחודש

אפריל 2004

להלן מוצג באיור 42 שער המגזין מחודש אפריל 2004, גיליון 37. ניתן לראות כי שם המגזין הינו: "כביש 40: הירחון של מצפה רמון והסביבה". הצילום נלקח בשטח הפתוח, השער הינו צבעוני.



איור 42. שער המגזין כביש 40, גיליון מס' 37, מחודש אפריל 2004

להלן ניתוח שבוצע לצורך המחקר לתמונת השער, ולעמודים נוספים בגיליון: בשער – תמונה של משפחה, כולם לבושים בבגדים "זרוקים", הילד הגדול מלפנים, עם קרע בחולצה הקצרה וכובע צמר על הראש, מאחוריו האמא אוחזת בילד קטן, עדיין תינוקי, שניהם קצת מחייכים ומאחור האב עם זקן מגודל. ברקע רואים עז מביטה על המצלמה מאחורי גדר מסורגת, ושדה חול נרחב ומאחוריו גבעת חול מדברית. ובכיתוב מצוין "פרויקט מיוחד: 5 חוות 20 שאלות" ועל יד ציור של עז בדיו שחור. נותן את התחושה הרומנטית של המדבר, עם אנשים שרוצים לחזור

למקורות, לבושים בפשטות ובאו לעשות חקלאות במדבר.
 כשפותחים את המקומון, בדפים הראשונים יש פרסומות בצבעים, דפי המקומון מאוד איכותיים – קשיחים ולא מבריקים.
 בעמ' הראשון (ראו איור 43 של הפרסומת בעמוד הראשון של גיליון 37) הזמנה לספורט מדברי (סנפלינג, אופניים, ג'יפים, רובי צבע, ירי בחץ וקשת, אומגה) וגם שירותי קייטרינג, בחג הפסח במצפה רמון בביצוע חברת "ארץ הנגב". משתמע מכך שהנגב הינו ארץ בפני עצמה, נפרדת מישראל, המציעה חוויה ייחודית, אחרת. בתמונה: שני גברים מבצעים סנפלינג ממצוק גבוה במדבר, נראה מעל המכתש. האחד עומד עם כאפייה לבנה על המצוק - שוב מזכיר חזרה למקורות או הזדהות עם הבדואים תושבי המקום הטבעיים, הדגשת הרצון להרגיש שייכות למקום, והשני קשור לסנפלינג אך לא מחזיק בחבל בידיו ונראה קצת כמי שעומד לרחף לתוך התהום, במן שחרון חושים, מעורב באתגר והתגברות על פחד. משדר אומץ וגם התחברות לטבע.

ארץ הנגב
THE NEGEVLAND

בפסח במתחם מרכז המבקרים

תחנות גלישה ממצוקים | יציאה לטיולי ג'יפים ברכבים ממוזנים
 מסווחי ירי ומלחמות ברובי צבע (מגיל 13) | השכרת אופני הרים

ג'יפים סגורים וממוזנים
אופני הרים כולל בולמי זעזועים, לקבוצות ובודדים
ציוד גלישה וסיפוס סנפלינג ע"י מדריכים ברשיון
רובי צבע משחקי מלחמה ברובי צבע ומטווחי ירי
מטווחים בחיצים וקשתות אולימפיות
אומגה גלישה זויתית לקבוצות
תיקוני אופניים
קיר סיפוס לקבוצות
סככות צל וציוד לסדנאות יצירה לילדים
מערכת הגברה ותאורה לשטח
ציוד קייטרינג לדוכני כיבוד וקבלות פנים
קייטרינג לארועי שטח בכל הרמות

הפעילות מתבצעת ע"י מדריכי החברה ומסווחת באחריות מקצועית וכבוד רב

טלפון: 08-6595555 נייד: 068-654777, 053-555663 פקס: 08-6586273 ת.ד. 827 מצפה רמון 80600
 www.negevland.com www.alenet.co.il E-mail: elenet@bezeqint.net

איור 43. פרסומת בעמוד הראשון של גיליון מס' 37, כביש 40

בעמוד השני: פרסומת ל"נווה מדבר" - אתר ספא - מרחצאות חמים של מי מינרלים (ראו הפרסומת באיור 44). מצוינים המתקנים שבאתר והמסעדות. בתמונה גדולה רואים בריכה מרכזית,

בעוד 3 תמונות קטנות יותר רואים גם אנשים מתרגעים בבריכה, בבגדי ים, ובעוד תמונה קטנה רואים אנשים משחקים בחוץ בכדור עף, על החול הרך, כמו על שפת הים - לבושים בבגדים ספורטיביים. למטה מצוין שהאתר נמצא במרחק "20 דקות נסיעה דרומית לבאר-שבע", כמו מנסים לקרב את האתר למרכז עירוני ול"מרכז" בכלל. אפשר לראות כבר מפתחה זו של העיתון בפרסומות על תיירות מדברית, את הדגש שעולה לגבי המדבר, כמקום תיירות אידיאלי.

בעמוד השלישי: מחולק לשתי פרסומות, שתיהן על בתי מלאכה מיוחדים במצפה רמון, שמהווים גם חנות שבה נמכרים תוצרי המלאכה המיוחדים של מצפה רמון - אחת נקראת "ניחוח טבע: מפעל לייצור סבונים וקוסמטיקה טבעית" שם מייצרים סבונים ארומטיים והשנייה נקראת "תוצרת מיצפה רמון" ובאנגלית: "Hand Made in Israel". בחנות מוצגות עבודות אמנות שימושית: קרמיקה, ריהוט, אופנה, תכשיטים ועוד. אתר האינטרנט המצוין נקרא desert-art. כלומר העמוד הזה מוקדש לפן אחר במדבר ובמיצפה רמון, שגם קשור לצריכה ותיירות, לאמנות השימושית, כשניתן לראות דרך זה את ההדגשה של החזרה לטבע, של ייצור עצמאי וטבעי של תמרוקים, כלים לבית, ובגדים.

כיף שלא נגמר

נְוָה מִדְבָּר

אחוזה בריאות בנגב

נופש מהגדות

בילוי נפלא לכל המשפחה בחופשת הפסח

משחקי מים • תחריות • מוטיקה • בינגו • סדנאת תכשיטים לילדים
 ג'קוזי • מתקני משחק לילדים • מגרשי כדורגל / כדורעף
 בריכת שזייה חיצונית למבוגרים וילדים • מדשאות שיזוף ומרגוע
 סאונה פינית יבשה • מסעדה בשרית • קפיטריה חלבית נפלאה ועוד







שעות פעילות האתר בפסח:

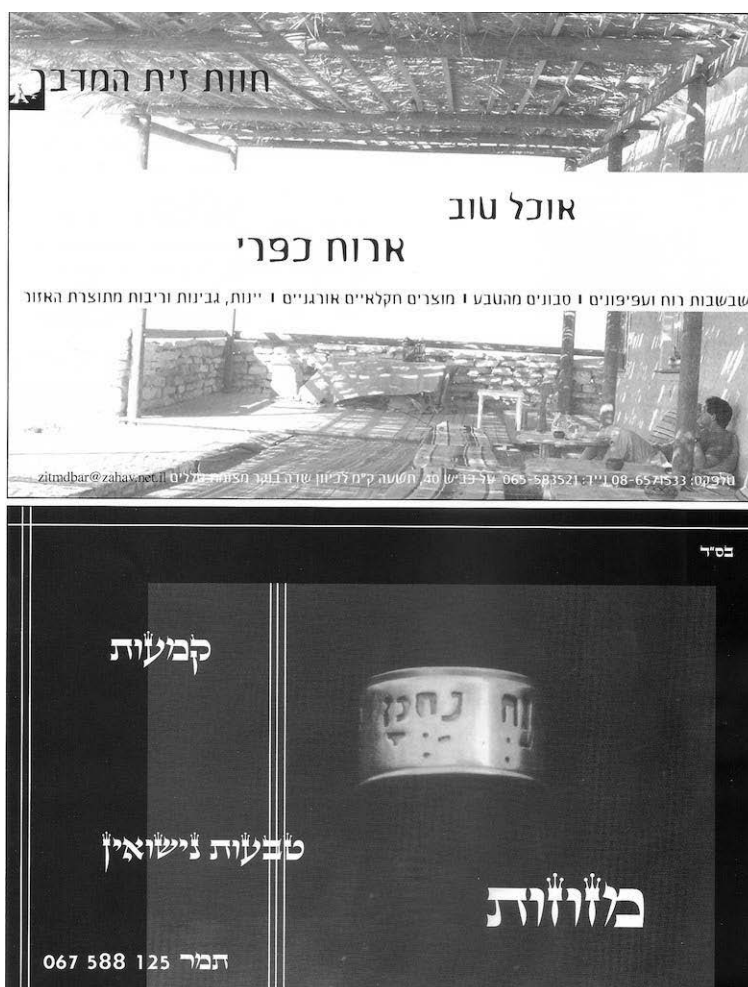
יום שני 5/4/04 09:00-16:00 • יום שלישי 6/4/04 09:00-18:00 • יום רביעי 7/4/04 09:00-22:00
 יום חמישי 8/4/04 09:00-22:00 • יום שישי 9/4/04 09:00-17:00

20 דקות נסיעה דרומית לבאר-שבע, ליד קיבוץ משאבי שדה - מול הפארק הלאומי "גולדה"
 טל. 08-6579666, פקס, 08-6579444 E-mail: info@neve-midbar.co.il www.neve-midbar.co.il

איור 44. פרסומת בעמוד השני של גיליון מס' 37, כביש 40

בעמוד הבא, הרביעי, עוד שתי פרסומות בשחור-לבן, אחת של חוות זית המדבר, שבעיקר מזמינה לאירוח וארוחות וגם מצוינים דברים שנמכרים בחווה - שבשבות רוח ועפיפונים, סבונים

מהטבע, מוצרים חקלאיים אורגניים וגבינות, יין וריבות מתוצרת האזור. בתמונה (ראו העמוד מגיליון 37 באיור 45) רואים גבר יושב על מזרן, על הקרקע, שעליה פרוסים שטיחים בדואים ושולחנות נמוכים, בסגנון הבקתות בסיני, במן מרפסת תחומה בחומת אבנים חשופות מתחת לסככת כפות תמר. שוב, סגנון של חזרה למקורות. מתחת לפרסומת זאת יש פרסומת לאביזרי דת = מזוזות, קמעות, טבעות נישואין. הפרסומת מאוד מינימליסטית, כתוב בצידה בס"ד כך שכנראה מדובר בבעלת חנות דתית, מדובר באישה כי מצוין שמה "תמר" ומספר טלפון בלבד, בלי כתובת. בתמונה רואים טבעת, שעליה חלק מהמנטרה הידועה של חסידי ברסלב "נח נחמן", בסגנון מאוד פשוט, נראה אפילו קצת עתיק, שוב, כמו מעיד על חזרה למקורות. עמ' 5: עמ' בשחור-לבן עם אינפורמציה על הכתבות בעיתון, 50 מקומות שבהם אפשר להשיג את המקומון, לפי סדר א"ב של שם המקום - הרוב באזור מצפה רמון ובכמה מקומות מועטים מצוין המיקום תל-אביב. המקומות המפורטים כוללים את המועצה המקומית מצפה רמון והמועצה האזורית רמת-נגב וגם "מועדון חברים סלבדור" ו"מסעדת הקצה". "דלק - מצפה רמון". בתל אביב: "מוגרבי - תל אביב", "סלון מזל - תל אביב".



איור 45. פרסומות בעמוד הרביעי של גיליון מס' 37, כביש 40

בעמ' 6: מכתבים למערכת. אורית דגן מיפו מתלוננת על קפה נטו במצפה רמון. מצד אחד היא מפנה את מכתבה לכל תושבי מצפה רמון: "שלום לתושבי מצפה רמון היקרים", ומציינת "שמאוד

כיף לבוא לבקר אתכם", במין קהילתיות אינטימית כזאת, כאילו היא מכירה את כולם. ותוך כדי התלונה היא מציינת בנוגע לכך שהיו רק שתי מלצריות בבית-הקפה ושהשירות היה מאוד איטי "לשתי מלצריות יש רק ארבע ידיים. גם במצפה. ובתי קפה, כן, גם במצפה, מכילים לרב יותר מארבעה אנשים." מצפה רמון נתפסת כמקום ה"אחר" מתל-אביב, גם במקום המוזר הזה לאנשים יש רק שתי ידיים, ולמרות שהוא נתפס כמבודד ו"חסר חיים" יושבים בבתי-הקפה יותר מארבעה אנשים. וגם "אם כבר פותחים במצפה חתיכה מרשת, ולא מסעדה ביתית אותנטית, לפחות שיתקתקו עניינים." רשת ארצית צריכה "לתקתק עניינים" כמקובל בחלקים ה"נורמליים" בארץ, ולא לפעול ב"זמן" אחר, "זמן מדבר" של מסעדה מקומית "אותנטית", כאילו מדובר באיזו ארץ אחרת עם תרבות שונה.

במכתב של שרון כהן, היא מודה על מידע שניתן במקומון על הרצאות מעניינות בנושא פרשת השבוע במדרשת שדה בוקר ומצהירה "אני מצפאית בשנה האחרונה ולא ידעתי על ההרצאות...". תופעה ידועה במצפה רמון של תושבים חדשים שמגיעים, אולי לתקופות קצרות, ומצהירים על עצמם כ"מקומיים".

במכתב אחר קורא בשם שלמה גבעולי משבח את פעילות המקומון ואת העובדה שהוא מספק לכלי התקשורת מידע און-ליין על אירוע חשוב שקרה בעיירה - "פרשיית ביילין במצפה רמון". הוא מציין "הרגשתי גאווה אמיתית לראות את שמכם שם. אני בטוח שכך הרגישו גם כל המצפאים..." מראה על הזדהות עם המקומון ועל הצורך בגאווה מקומית ותחושת קהילתיות 'מצפאית'.

מדורי חדשות: עמ' 7: כתבה על הופעה של סי היימן במצפה רמון במתנ"ס בשם "בלוז לעמוד החשמל", כותבים שלא הגיעו הרבה אנשים, בכתבה מציינים שזה אולי בגלל שלפני ההופעה היה דיון, בנושא קו החשמל במכתש, שזה נושא מאוד ירוק ועליו מצוין שיש כתבה נפרדת במדור הירוק, כלומר האנשים מעדיפים להשתתף באירוע חשוב בנוגע לקהילה ולאיכות הסביבה, על פני אירוע רוקיסטי. בכל מקרה סי נהנתה למרות מיעוט האנשים כי היה שמח ואנשים קנו דיסקים אחרי ההופעה. היא נשאלת מתי ביקרה במצפה רמון בפעם האחרונה ואומרת שלפני שנה וחצי כתבה שיר לעידוד ההתנדבות למשמר האזרחי והחליטו לצלם אותו במצפה כי "התברר שאחד הסניפים הדומיננטיים הוא הסניף במצפה רמון". גם מחמאה לתושבי מצפה שמתנדבים למשמר אזרחי, כלומר מעורבים ואיכפתיים. היא מציינת ש"גם אז היה לי נורא כיף במצפה", כי יכלה לרכוב על סוסים, ש"החבר'ה פה הכינו". היא מציינת שברור שהיא רוכבת על סוסים כי היא קיבוצניקית "מהחבר'ה הטובים". יצירת הזדהות בין החלוציות של מצפה רמון לשל ה"קיבוצניקים" - כולם "החבר'ה הטובים". בעמ' 8, שגם מוגדר כעמ' חדשות מסופר על הקמת יישוב חדש ברמת נגב, באר מילכה, ברוח חלוציות עכשווית. הכותרת: "הדיונה". יפתח גורני, יו"ר היישוב החדש מצוטט כמי שאומר ש"לפני שלוש שנים אנשים מכל מיני מקומות שמעו על שטח ששוקלים לאכלס בנגב, והתחילה להתארגן קבוצה שהחליטה לגור פה".

בתמונה המלווה את הכתבה (ראו הכתבה והתמונה באיור 46) נראית בחורה צעירה יושבת על דיונה מדברית עם הגב למצלמה, המרחבים המנוקדים שיחים מדבריים זעירים והאופק פתוחים לפניו. היא נועלת סנדלי שורש. לא רואים את פניה, אך רואים שהיא מרכיבה משקפיים, רגלה משוקעת באדמת הדיונה. מסתמנת תחושה של בחורה מהורהרת שצופה אל עתידה כרווקה חלוצית ביישוב

עתידי שעדיין אינו מוגדר, במרחבי המדבר השוממים.

עוד באותו עמוד מידע על מלון חדש שעומד לקום במצפה רמון ברשת "ישרוטל". כותרת הכתבה: "הנבטים חוזרים" כי בנוסף ל"פונדק רמון", המלון הראשון שבבעלותה, שחסר ייחוד אותנטי, עומדת "ישרוטל" להקים את המלון השני שיבנה בסגנון נבטי-אותנטי. ניתן לראות את השינוי בגישה, כשכבר ברור שהתיירות האזורית והדימוי החיובי של האזור קשורים בחיבור לאותנטיות ולאקולוגיה, ומתמקדים בתיירות נושאת - הנבטים. במלון גם יהיו מתחם ספורט, נופש בריכה מקורה וספא, כחלק מגישה של תיירות מפנקת.

חדשות

הדינה

לפני שבע שנים נולד הרעיון. לפני שלוש הגיעה הקבוצה הראשונה, החודש, מקורות התחילו לעבוד. בקרוב מאוד, באר מילכה, ישוב חדש בנגב

כרגע כל אחד מוצא לעצמו את האפשרויות שלו. בעתיד, כל אחד שירצה להיות חקלאי תהיה לו אפשרות לקבל עד 80 דונם אדמה חקלאית ומכסת מים לחקלאות. ומי שלא ירצה, יעסוק במקצועות חופשיים, תיירות או יזמויות אחרות.
אחרי כמה חושבים תסגרו את הבאסטל?
בישוב יגורו עד מאה משפחות. לא תהיה אפשרות ליותר. אנחנו נמצאים בלב שמורת טבע. נחל ניצה ונחל לבן מצד אחד וחולות אגור מן הצד השני.

"לפני שלוש שנים אנשים מכל מיני מקומות שמעו על שטח ששוקלים לאכלס בנגב. והתחילה להתארגן קבוצה שהתחילה לגור פה. אמרו לנו: קודם תבנו, תגורו באזור ונבנו לרבים את זה מפה. אז באנו. כולם היו רווקים. אני נאשתי והילדה זאת המשפחה הראשונה".
משפחתו של יפתח גורני. יורד הישוב החדש, ברה היום, עם שאר החלוצים. ככה, הישוב הסמוך לשטח שסומן בנובמבר 2001. אחרי שאמרו להם לבוא, הם אכן באו והתיישבו בקדש ברנע. חצי שנה אחר כך עברו למבנים יעודיים שהובנו עכרם. ככה, בחדש האחרון נשמעים כבר קולות של התרחשות אמיתית. חברת מקורות החלו להניח קו מים מתוקים ומליחים לכיון הישוב והשטחים ההקלאיים העתידיים. שאר התשתיות בדרך.
מנהלת הריאיון נותר רק זוג אחד וכיום הקבוצה מונה 11 משפחות עם 60 ילדים (ושלושה בדרך). וכישוב החדש, כל אורח יבנו את ביתו. לטעמו. הכלל היחיד הוא אוריינטציה ויזוקה קלילה. גורני: "האדריכל שלנו יפתח הרדי. הוא אדריכל יזוק. הוא מתחשב בתכנון כיווני השמש והרוח, למשל וכעצמו ננסה למחזר מים ובכלל, להשתלכ כמה שיותר בטבעיות כשטח. זה יהיה הישוב היפה באזור".
כאמת יש להם סיכוי טוב עם נתוני הפתיחה המצוינים והכוונות הטובות השטח שנבחר הוא דינא שגיפה על כל האזור. הנתונים יבנו לפני פסגתה. בניו שליש בנגב. מכל בית אפשרי יהיה לראות אל תוך הישוב ומחוצה לו. אז מתי יתחילו לבנות את הבית הראשון?
אני מאוד מקווה שבין חצי שנה לשנה. אנחנו נבנה בבטוח, שיטת בנייה שמאפשרת בנייה נקייה ומהירה. תוך שלושה חודשים יש בית.
מה המשברים יתפרסמו?



איור 46. כתבה מגיליון 37 של כביש 40, דצמבר 2004

בעמ' 29 – פרסומות גדולות צבעוניות. פרסומת לספר "מטיילים בנגב" של יעקב עיני וערן דורון, בהוצאת מדרשת שדה בוקר וטבע הדברים. מצוין שניתן להשיגו בבית ספר שדה שדה-בוקר ובמרכז המבקרים של מצפה רמון.

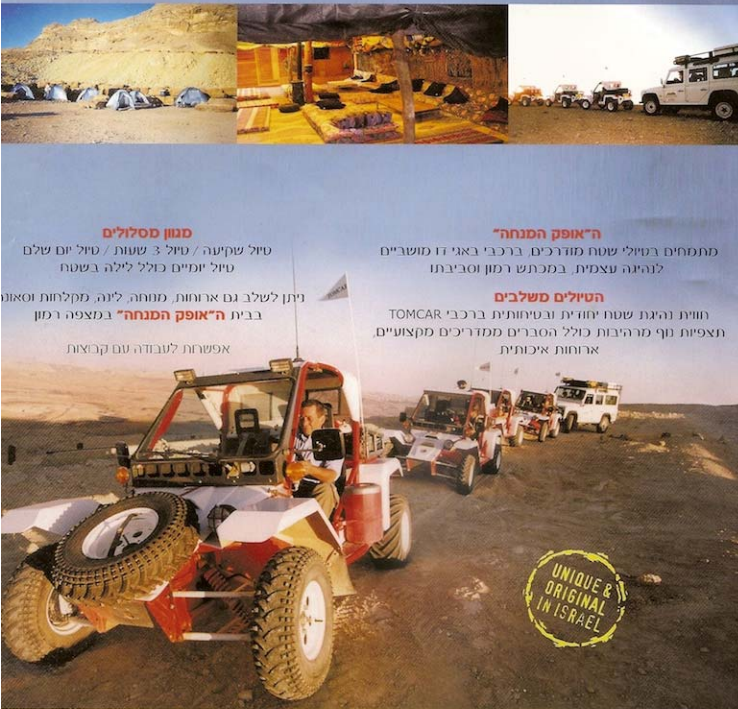


איור 47. פרסומות מגיליון מס' 37, כביש 40

בתמונה רואים שתי צלליות של דמויות גבריות של מטיילים עם ציוד על הגב, שנראות כמעט כמו חיילים המשתתפים בתרגיל ניווט, כי נראה שהם מסתכלים על מפה, כמו מתייעצים ביניהם לאן ללכת, ומסביבם מרחב פתוח עם צבעים של שקיעה או זריחה (ראו הפרסומות באיור 47). באותו עמוד עוד שתי מודעות למסעדות עממיות, אחת "פאנג'יה", שמבטיחה "הופעות חיות עם אומנים וזמרים אורחים, מוסיקה לריקודים באווירה מיוחדת עד אור הבוקר" (תחושה של עממיות, פחות של רוחניות).

בעמוד הבא - מודעה אחת על עמוד שלם צבעוני של "האופק המנחה": טיולי מדבר ברכבי באגי" ולמטה כתוב גם באנגלית (מכוון גם לתיירות חוץ). המודעה מפרטת את הפעילויות השונות המוצעות. מבטיחים נהיגת שטח/ תצפיות נוף. חתום על המודעה שהיוזמה הזאת היא ייחודית לישראל. בתמונה הגדולה רואים שיירה של ג'יפים חוצה את המדבר ולמעלה בתמונות קטנות יותר, שוב שיירת ג'יפים, מאהל בדואי ומאהל אוהלים במרחב הפתוח. היזם פועל במצפה רמון, באזור התעשייה (ראו פרסומת באיור 48).

"האופק המנחה"
 טיולי מדבר ברכבי באגי
 Guide Horizon - Desert Tours by buggy cars



מנון מסלולים
 טיול שקיעה / טיול 3 שעות / טיול זמ שלם
 טיול יומיים כולל לילה בשטח
 ניתן לשלב גם ארוחות, מנחה, לילה, מקלחות וסאונ
 בבית **"האופק המנחה"** במצפה רמון
 אפשרות לעבודה עם קרואות

"האופק המנחה"
 מתמחים בטיולי שטח מודרכים, ברכבי באגי ומושבאים
 לנהיגה עצמית, במכתש רמון וסביבתו

הטיולים משלבים
 תרבות, היגת שטח יחידת ונטיחותית ברכבי TOMCAR
 תצפיות נוף מרהיבות כולל הסברים ממדריכים מקצועיים,
 ארוחות איכותיות

הר בוקר 27 אזור התעשייה מצפה רמון ת.ד. 560 E-mail: guidmi@netvision.net.il
 טל: 08-6565333 פקס: 08-6595317 נייד: 053-690805 / 057-515446

איור 48. פרסומת מגיליון מס' 37, כביש 40

אפיון המגזין כביש 40, כ-10 שנים לאחר הקמתו – סקירת גיליון מס' 129, מחודש

מאי 2012

להלן ניתוח שבוצע לצורך המחקר לתמונת השער ולכתבות ותמונות נוספות בגיליון:
 שער גיליון המגזין העכשווי יותר, מס' 129, מחודש מאי 2012, מוצג באיור 49 שם המגזין (כשמו
 כיום): "כביש ארבעים: מגזין התרבות של הדרום". ניתן לצפות גם בכתבות גיליון המגזין הזה באתר
 האינטרנט של המגזין¹ (הגיליונות הניתנים לצפייה באתר האינטרנט הם מגיליון 104, מחודש אפריל
 2010). בשער: תמונת צבע של פרופ' יוסי יונה (בהקשר למחאה החברתית). התמונה שלו יושב על
 כסא באופן מבוים, מביט ישירות למצלמה ומאחור רקע לבן (ברוב הגיליונות העכשוויים יש בשער
 צילום סטודיו של דמות מפורסמת ללא פרטים נוספים על רקע לבן).

¹ניתן לצפייה באתר האינטרנט: <http://www.kvish40.co.il>, נצפה בתאריך 09/04/2014.

כביש ארבעים 129 פרופ' יוסי יונה מאוכזב מאטימות הממשלה כלפי המחאה החברתית / הסופרת רות אלמוג מתרגלת פמיניזם באירועי שבוע הספר ברמת הנגב / תמיר גינץ במופע חדש עם להקת בת דור הבאר שבעית / פסטיבל הקומיקס בערד מציג את נשות ראש הממשלה מפולה ועד שרה



מאי 2012 / מניין התרבות של הדרום

איור 49. שער המגזין **כביש ארבעים**, גיליון מס' 129, מחדש מאי 2012

הפרסומות אף הן השתנו. מדובר בפרסומות לעסקים גדולים, שלא קשורים בהכרח לדרום. למשל: בעמ' הפנימי של השער: פרסומת צבעונית לתפוצ'פס של עלית. בעמ' ה-2, פרסומת צבעונית לבנק הפועלים בתחום העסקי בכיכובו של ארז טל. בעמ' 2 פרסומת צבעונית ל"פונדק אסא", במקרה זה יש חיבור לדרום כי מצוין שמדובר בסניף שבצומת דבירה על כביש 40. בעמ' 3 פרסומת שחור-לבן על עמ' שלם של בית הקפה ג'וז ולוז, שהינו עסק בעל קשר למיזם "כביש 40" מתחילת הדרך, ובו מתקיימות ישיבות מערכת רבות. השם של בית-הקפה והכתובת כתובים גם בערבית מתחת לשם והכתובת בעברית. בתמונה - מכונת כתיבה ישנה ובדף כתוב "ערב טוב היום בג'וז ולוז תמצאו את...", נותן תחושה של מקום שמפורסמים מגיעים אליו, "בעניינים". בעמ' 4 פרסומת בשחור-לבן ל"המגדלור" ומצוין: "מקום חדש לספרים" בתל-אביב. בתמונה רואים את חזית החנות עם הויטרינה, אנשים שנמצאים ברחוב ועוסקים בענייניהם ודמות נשית שמבחינים בה בתוך החנות, מאחורי השתקפות מהרחוב של מכונת. בעמ' 5 פרסום בשחור-לבן על כל העמוד של "אוטובוס הסרטים מגיע לנגב!", כשיוקרנו "מסע פסטיבל סרטי הסטודנטים הבינלאומי! סרטים קצרים מהארץ ומהעולם! ולסיום הסרט 'פעם הייתי', הכניסה חינם!". בנוסף יגיע האוטובוס לרחבת הסינמטק בדימונה ל"אירוע סגירה חגיגי למסע" ושוב "הכניסה חינם!". בתחתית המודעה מצוינים כל הגופים המעורבים באירוע. מכתבים למערכת, בעמ' 8: עדיין הכתובת לשליחת המכתבים היא "ת.ד. 572 מצפה רמון".

מכתב אחד הוא מרוחמה רגב, תושבת המועצה האזורית רמת נגב בתגובה לכתבה מהגיליון הקודם של אלמוג שמחון על חלוקת הנכסים מניבי הארנונה בין המועצות האזוריות למקומיות. היא מציינת שזו פעם ראשונה שהבינה את המשמעות האמיתית של העניין למרות שהיא גרה בקיבוץ ונמצאת בצד "המרוויח" של המתרס, היא חושבת שהגיעה העת לשנות את המצב. היא כותבת: "התחושה של להיות חלק מעוול מתמשך שמנציח לאורך שנים את הקושי הכלכלי של עיירות הפיתוח, קשה לי." תולה את האחריות באפשרות שינוי המצב בראש המועצה האזורית שמוליק ריפמן, שקיבל את אות יקיר הנגב ונחשב בעיני רבים לדובר החשוב ביותר המייצג בתקשורת הארצית את הנגב ואנשיו. מכתב זה מציג את המגזין, כמי שחושף את העובדות כמו שהן גם למי שכבר מעורים מאוד באזור. כך מוצגות הכתבות במגזין כמשפיעות על שינוי בשיח הציבורי/בדעת הקהל בנושאים חברתיים, כשנראה כי המגזין מוביל אג'נדה חברתית ומטיף לערכים של שוויון.

בעמ' 10: כתבות בנושא חברה - כתבה של מעוז דגני על הבדואים - "עתירה לבג"ץ: חברו את הכפר הבלתי-מוכר למים". שוב בכתבה מושווה מצבם המופלה לרעה של הבדואים בנגב, בנושא המים, לעומת היחס המועדף שלו זוכים חוות הבודדים.

כתבת תרבות בעמ' 12 כמצוין בכותרת: "חודש של ספרות ושירה יתקיים ברחבי הדרום", הכותבת היא אילנה שחף, מורה לספרות ממדרשת שדה בוקר, שאחראית על פרויקטים בתחום הספרות והשירה באזור. וגם כאן היא מדווחת בעצם על יוזמה שלה של "שורה של אירועי תרבות אלטרנטיביים", כשבין המשתתפים: מאיר שלו, אשכול נבו, יוסי מלמן ורוני סומק. מצוין שברמת הנגב לא מחכים לאירועי שבוע הספר שנערכים ברחבי הארץ בחודש יוני ומתחילים כבר במאי אירועי קריאה תחת השם "ימי הספר בנגב". "סופרים, משוררים ואמנים יגיעו למדבר למפגשים אינטימיים" הקרנות סרטים וספורים המשלבים ספרות, שירה ונוף. מבין האישים שמגיעים לאירוע רק מאיר שלו יתייחס לקשר שלו למדבר, לאהבתו למדבר, לניוטים ולמסעות, בשני מפגשים, האחד בעיר עבדת והשני באודיטוריום מדרשת בן גוריון. יהיה גם מיצג אמנותי "המדבר מדבר" ומתחמים נוספים של האירוע הם מכללת ספיר ומועדון הג'אז במצפה. בקיבוץ רביבים יתקיים אירוע הצדעה לסופרים אלכסנדר סנד ז"ל ויונת סנד. בקיבוץ שדה בוקר ייערך אירוע למוזיקאי מיכאל וולפה, שיצדיע לשירה העברית. כל הפעילויות בחינם ופתוחות לקהל הרחב.

בעמ' 22-23: כתבה על הרקדן תמיר גינץ, ש"את הבועה התל-אביבית הוא עוזב עכשיו בלב שלם". מאת: לין טבצ'ניק, צילום: דור מלכה. הוא ייסד לפני 8 שנים ומשמש ככוריאוגרף של להקת המחול של בית הספר בת דור - "קמע", הפועלת בבאר שבע. אך הוא לא עבר מיד לבאר שבע, ומסביר זאת כך: "כשהלהקה הוקמה ב-2002 תכננתי להקדיש לה את הכל. בית הספר עצמו הרגיש כמו בית והמעבר נראה קליל. הייתי בטוח שאעתיק מיד את מקום מגורי לעיר. אבל אז נולד לי ילד ורציתי לגדל אותו קודם. ואז, כשהוא גדל, התגרשתי, והגירושים עיכבו את המעבר. בסופו של דבר, רק בחודשים האחרונים יצא לי להשלים סופסוף את המהלך ולעבור לגור לבאר שבע". הוא אומר "שהדברים הכי מעניינים קורים היום בדרום." ומונה את כל מפעלי התרבות שבה: זכתה בפרס שרת התרבות לשנת 2011, מרכז תיאטרון חדש, מוזיאון באר שבע שמתחדש בתערוכות מהעולם והלהקה שלהם שמופיעה גם בחו"ל. אך המצב הביטחוני משפיע לרעה ורק בזכות היצירה הצליח להתגבר על

האינסטינקט לברוח. יחד עם זאת היום הוא מרגיש הרבה יותר באר שבעי מתל אביבי ואומר: "ברגע שעיר כל כך מחבתת אותך, זה מיד הופך להיות בית". ניכרת ההדגשה של תכונות החמימות והמשפחתיות שמאפיינת את הקהילות בדרום, ששובה את לב המגיעים מהמרכז.

בעמ' 24-25: "באופן טבעי", כתבה של זיו סגל במסגרת פרוייקט שנמשך בכמה גיליונות ונקרא: "זיו סגל יוצא לברר איך עושים עסקים בדרום". צילום: שירי בר-און. כתבה על הדס וסער בדש שעברו מהגליל ה"צפוף מדי" למצפה רמון ו"חיפשו לפתוח עסק המשלב קהילה ותפיסות ברות-קיימא" וכך נולד "הדסער חיים טבעי" – בית קפה וחנות בוטיק.

הכתבה נפתחת בהילול של ההתפתחות העסקית של מצפה רמון כשמתפתח מודל קהילתי-עסקי חדש. "מכל הארץ מתגלגלים למצפה רמון בעלי חלומות, אידיאולוגיה, התמחות מיוחדת, סבלנות ונכונות להתחיל מהתחלה ולנסות משהו חדש". הוא טוען שהעסקים המרשימים שהם מקימים יהוו מודל לשאר הארץ. הדס (28) וסער (36) בדש הגיעו למצפה רמון מכרכום בגליל העליון והם פתחו את הדסער חיים טבעי "באזור התיירות והמסחר המתפתח של רובע דרכי הבשמים. המקום מציע בית קפה, מוצרי מזון מאזור הנגב, חנות בוטיק עם מוצרים מהטבע, ריהוט ויצירה מדברית" וחנות בגדים יד שנייה "אסתר". כשהם נשאלים למה עברו למצפה הם עונים, מעבר לצורך לפתור את בעיית הצפיפות הנדל"נית, הדמוגרפית והעסקית: "במצפה ראינו מרחב אפשרויות ברמה היזמית והאישית. הרגשנו שמהו בשילוב של הבידוד והריחוק של מצפה עם האנרגיה המאפשרת והמדייקת של המדבר הגבוה ועם הריצה קדימה שלנו, יכול לייצר הזדמנויות כלכליות ואידיאולוגיות עבורנו כמשפחה צעירה. שנינו בבסיסנו אנשי טיפול ומחפשים כל העת להעמיק ולהתבונן בעצמנו וברור שבמדבר הכי קל לפגוש את עצמך". כלומר, מועבר הדימוי של מצפה רמון כמקום מרוחק במדבר שמאפשר דייקנות, התבוננות עצמית, כמעודדים שאיפות כלכליות ויוזמתיות. לגבי התגבשות העסק הם אומרים שהתחילו כחנות טבע קטנה וגם ערכו אירועי הפנינג קהילתיים ומסיבות רחוב שבהם שיווקו את עצמם. לגבי אפשרויות השיווק במצפה רמון, הם אומרים: "במצפה כל תושב הוא כמו מרכז מידע תיירותי ניד. בכל פינה יעצרו אותך ושאלו איפה ומה יש לעשות. כשהקהילה מאמינה ואוהבת את מה שאתה עושה, הם ימליצו וישלחו אליך. הם גם יבואו ויקנו ממך. כאן המקום, מבחינתנו, להודות על כל העזרה, התמיכה והאהבה שאנו מקבלים מתושבי מצפה." "שוב ההתייחסות למצפה רמון כיישוב מיוחד עם קהילה משפחתית תומכת וחמה. את הרצון לערבות הדדית, לקיום בכבוד ולסולידריות שהם מזהים כמשותפים לתושבי מצפה הם מכנים "קפיטליזם קהילתי רך". זה מוביל לדעתם לחיים בריאים יותר. גם העובדה שאנשים עשו את ההחלטה לגור במקום מיוחד כזה, קשורה בבחירות מדויקות של אופן החיים ולא להתפשר על החינוך לילדים, אלא לנסות גישות נסיוניות. הם טוענים שכל התייחסות מדויקת כזו לחיים דורשת מחויבות ו"את זה כנראה כבר יש בצורה מובנית למי שמגיע לפה". הם טוענים שכבר כיום קבוצות מגיעות ללמוד מהם. הם מטיפים לקיום עניו והוגן, להתנהלות עסקית שהיא גם חברתית ומקיימת. יש כאן ביטוי לאידיאולוגיה בצד אינטרסים כלכליים.

מדורי צילומים קבועים שמופיעים בכביש ארבעים בשנים האחרונות:

מדור "סיבוב בשכונה": מדור של סדרת צילומים המופיע בכל מגזין בשנים האחרונות. מעניין השם, כי נשמע מאוד מקומי וקהילתי, אך נלקחות בעצם תמונות סביב נושא מסוים מכל הדרום. תחת התמונות לא מצוינים פרטים: אין שם לתמונה או ציון המקום שבו היא צולמה. רק מתחת לכל התמונות מקובצים ביחד שמות הצלמים. כל הצילומים בשחור-לבן. למשל בגיליון מס' 136, מדצמבר 2012, הנושא המשותף הוא "עמוד ענן" וכמובן שהכוונה היא למבצע עמוד ענן².

מדור אחר של תמונות שמופיע בגיליונות מהשנים האחרונות הינו מדור "תמונה מהחיים", שבו נראית דמות, לעתים מפורסמת, כשהכיתוב מציין מניין פרטי הלבוש שהיא לובשת או עונדת בתמונה, כמו מדובר בצילום אופנה. למשל, בגיליון 136 מחודש דצמבר 2012, הכותרת היא "מצפה גבולות" ובתמונה נראית הזמרת מיקה שדה. מתחת לתמונה מופיע הכיתוב: "מיקה שדה/ שרשרת – דורית שדה, משקפיים – מחנות משקפיים משוגעים בנחלת בניימין, חולצה – H&M. צילום: חיים יפים ברבלט". כנראה שהתמונה צולמה במסגרת פסטיבל אינדינגב שהתקיים במצפה גבולות באותו חודש. זהו צילום שחור-לבן וברקע נראה מרחב חולי גבעתי והדוגמנית עומדת מתחת ליריעת בד שנראית כמאהל מאולתר וחיוך רחב נסוך על פניה, כשקיימת אי הלימה מסוימת בין הזוהר שלה לפשטות ולעליבות של הרקע. (ראו איור 50).



איור 50. תמונה ממדור "תמונה מהחיים", מגיליון מס' 136, מגזין כביש ארבעים, מחודש דצמבר 2012

² ראו באתר האינטרנט של המגזין כביש ארבעים, נצפה בתאריך 08/04/14: <http://www.kvish40.co.il/2012/12/2502/>