

# שבטיות אורבנית בנגב והמרחב החברתי של מרלו־פונטי

שלומית תמרי

## תקציר

מאמר זה עוסק בתופעת השבטיות האורבנית בעיירות הברווים בנגב כאמצעות המתודה הפנומנולוגית של הפילוסוף מוריס מרלו־פונטי, ובייחוד דרך המושגים "מרחב חברתי" (social space) או "מרחב משותף" (common space). אטען כי הקושי בתפיסה ובהבנה של מרחב חברתי משותף אפיין את הדיאלוג שהתפתח בין המתכננים היהודים של העיירות הללו לבין הדיירים העתידיים שלהן, הברווים, שהיו ברובם חסרי ניסיון בכל הנוגע לחיי העיר. קושי זה הוביל בסופו של דבר לבנייה של שכונות עירוניות ששווקו על פי מפתח שבטי. השילוב בין התכנון המודרני לשיווק השבטי העצים תהליכי פיקוח שבטיים שבעבר לא היו אפשריים. השבטיות האורבנית, כניסיון ליישב בין הפכים שאינם מסתדרים וכיצור כלאיים בין מסורת למודרנה, הפכה מקור למצוקות רבות, בייחוד עבור נשים וילדים. הבהרת המתודה הפנומנולוגית ומושג המרחב החברתי תיעשה תוך כדי דיון בדוגמאות מתחום התכנון, האכלוס והמחקר של עיירות הברווים בנגב. במסגרת מחקר זה נמצאו שלוש אשליות תפיסה מרכזיות שהקשו על ההבנה של מרחב משותף בין המתכננים העירוניים לבין נציגי הציבור הברדווי. אשליות התפיסה הללו תואמות את גישתו של מרלו־פונטי, שביקש לבסס את הפנומנולוגיה כמתודה לחקר מציאות אנושית מורכבת. בו זמון, המחקר מבסס גם את ביקורתו של מרלו־פונטי עצמו על המתודה הפנומנולוגית ועל מושג המרחב החברתי. בהמשך המאמר נדון בקשר שבין תפיסת המרחב החברתי לתפיסת הזהות האישית, למצוקה ולתפיסת התפקיד שאליו אדם בוחר להתחייב. על פי מרלו־פונטי, הבניית המרחב החברתי עומדת בבסיס ההתחייבות של הסובייקט למלא תפקידים במסגרות השונות של חייו. הבהרת הקשר בין התפקיד למרחב מסייעת לחשוב מחדש על הדיאלוג שהתקיים סביב תכנון העיירות ועל האופן שבו הבדלים בין־תרבותיים יוצרים התכוונות שונה אל המרחב. הבנת רעיון זה עשויה לבסס אפשרות של דיאלוג בין־תרבותי פורה יותר בעתיד.

## הקדמה

### הגדרת הבעיה

מאמר זה עוסק בתופעת השבטיות האורבנית בעיירות הברווים בנגב באמצעות המתודה הפנומנולוגית של הפילוסוף הצרפתי מוריס מרלו־פונטי, ובייחוד דרך המושגים "מרחב חברתי" (social space) או "מרחב משותף" (common space). את תופעת השבטיות האורבנית שהתפתחה בעיירות הברווים בנגב חשפנו במחקר אחר (Tamari, Katoshevski-Kavari, Karpus, & Dinero, 2016), ובו הראינו שההתאמה בין השכונות לשבטים ולחמולות המאכלסות אותן הפכה למאפיין בולט של עיירות הברווים בנגב.<sup>1</sup> ההומוגניות של התושבים מקלה על הזיהוי של השכונה עם הזיהוי של השבט המתגורר בה, ולכן משפיעה על הפרט בהיבטים רבים של חיו. נטען שהשבטיות העירונית היא יצור כלאיים שהתפתח עקב הדיאלוג בין ראשי הציבור הברדווים למתכנני הערים ואנשי האדמיניסטרציה היהודים. במחקרנו הסתמכנו על מחקרים רבים שהצביעו על מצוקה רב־ממדית שהתפתחה בעיירות הברווים וביישובים ערביים אחרים בישראל. כמו חוקרי החברה הערבית סעיד סלימאן ויצחק שנל (2013), גם אנו נוכחנו במיעוט המחקרים המתייחסים אל הברווים, דיירי העיירות, כסובייקטים דינמיים ואקטיביים, העושים את בחירותיהם על רקע המציאות הפוליטית, החברתית והכלכלית, כפי שהם מבינים אותה. כחוקרת חינוך, הבנת השבטיות האורבנית פתחה בעבורי מעין גשטלט, מכיוון שזו תופעה שנחווית על ידי ילדים והוריהם בכל הממדים של חייהם. הבנת המרחב החברתי של השבטיות האורבנית מסייעת לחשוב מחדש על המצוקה של תושבי העיירות הללו בכל תחומי החיים. השאלה מדוע התעלמו המתכננים, הדיירים הברדווים ואף חוקרי התכנון העירוני ממאפיין כה בולט וכה זר לחיי העיר המודרנית הדריכה אותי במהלך הראיונות הרבים שקיימנו לצורך המחקר. למידת המתודה הפנומנולוגית לחקר תופעות אנושיות מורכבות הולידה אצלי את ההבנה שהדיון בתופעת השבטיות האורבנית דרך המושג מרחב חברתי יאפשר להצביע על הממד האוניברסלי של התופעה.

1 להלן סדר הקמת עיירות הברווים בנגב (השנה שבה התחילו ליישב ולהקצות חלקות אדמה לתושבים): 1968 – תל שבע; 1979 – שגב שלום; 1982 – כסיפה, ערערה; 1985 – לקייה; 1989 – חורה.

בהמשך אסביר כיצד תופס מרלו־פונטי את המרחב החברתי וכמה שונה תפיסתו מאלו של פנומנולוגים אחרים ובהם חנה ארנדט (2008), פרדריק ג'יימסון (2002) ופול ויריליו (2006). במסגרת מאמר זה התייחסתי לתופעת השבטיות האורבנית כאל מרחב חברתי שיש לו שותפים רבים, ובראשם דיירי השכונות השבטיות עצמם, הברווים, שהגיעו מתרבות חקלאית חצי־נוודית ושהתנסותם בחיי העיר הייתה מועטה. אחריהם שותפים למרחב החברתי אנשי האדמיניסטרציה, ששכנעו את הברווים לעבור לעיירות הקבע, ואחריהם המתכננים העירוניים, שתפקידם היה להקשיב לדיאלוג המתקיים בין הברווים לאנשי האדמיניסטרציה, לאזן בין הרצונות השונים ובעקבות זאת להגיע לפתרונות תכנוניים. על המתכננים העירוניים היה להתחשב בתפיסת הבית והשכונה של הדיירים העתידיים, מתוך מתן כבוד למורשת הטבעית, הקהילתית והדתית השונה שלהם, וגם לצרכים התחבורתיים, התברואתיים והאחרים הנדרשים בישראל על פי חוק. ולבסוף, גם אנחנו, החוקרים את השפעת התכנון על אורח החיים של האוכלוסייה, הפכנו לשותפים באותו מרחב חברתי, בעוד אנו מנסים לגבש הבנה חדשה של עיירות הברווים ושל תהליך התפתחותן לאורך השנים.

### התגבשות המושג "מרחב חברתי"

השאלה כיצד נולדת אצל קבוצה של אנשים ההבנה שהם שותפים למרחב חברתי כלשהו ושחבירותיהם הבסיסיות ביותר מושפעות מנוכחותם של "אחרים" שאותם הם אולי לא פגשו מעולם, משמשת אצל מרלו־פונטי נקודת קישור מרכזית בין המרקסיזם להומניזם (Flynn, 2007; Schmidt, 1979). הוא דן בנושא זה בספרו **הפנומנולוגיה של התפיסה** (Merleau-Ponty, 1996) ובספרים ובמאמרים אחרים (Merleau-Ponty, 1970; 1988; 1989; 1998). הפוליטולוג ג'יימס שמידט (Shmidt, 1979), שהשווה בין מרלו־פונטי לדיידו הפילוסוף ז'אן פול סארטר, הצביע על הצורך של מרלו־פונטי לבסס את ההבנה של המרחב המשותף באופן אונטולוגי. מרלו־פונטי חקר את התודעה בניסיון להראות שפסיכולוגים וביולוגים טעו בהבנת תהליכים תודעתיים.<sup>2</sup> לדעת שמידט, הביקורת של מרלו־פונטי חלה

2 המילים תודעה והכרה הן תרגום המילה האנגלית consciousness. להלן אתייחס למושג הכרה באופן המבטא מעין מבנה־על שבו מתקיימים תהליכים תודעתיים, חלקם מודעים וחלקם מודעים פחות.

גם על הגילויים של סארטר. בספרו **הווייה ואין** (Sartre, 1984) הצביע סארטר על היסוד האנטגוניסטי, השולל והמבקר של ההכרה, והדגיש את החשיבות הבסיסית, האונטולוגית, של יסוד זה בהבנת העולם. מרלור־פונטי אינו מתעלם מן היסוד האנטגוניסטי, אך לדעתו, כדי שההכרה תוכל להיות מסוכסכת, מבולבלת וסותרת את עצמה (כלומר בעלת יכולת לאנטגוניזם), חייב להיות לה זיכרון של שלמות, של תמימות ומנוחה, ויסוד זה חייב להיות קודם ובסיסי יותר. את החוויה של שותפות בסיסית בין האדם לעולמו הוא זיהה בתהליך שעובר התינוק בשנותיו הראשונות. התינוק, הלומד להכיר את איברי גופו באמצעות המפגש עם אחרים, חווה את השותפות הבסיסית של חלקי הגוף שלו עוד לפני שהוא לומד לתת לחלקי הגוף שמות: "הגוף אוסף עצמו יחד כדי לראות, כדי להבין, כדי לסמן" (Merleau-Ponty, 1996, p. 240).

בהמשך אשוב למושג מרחב חברתי ואבהירו בעזרת דיון בדוגמאות מתחום התכנון והאכלוס של עיירות הבדווים בנגב. בשלב זה אציין, שמרלור־פונטי מבסס את הסברו על ההתנסות הראשונית של התינוק בגופו שלו. רק לאחר מכן ילמד התינוק להבחין בין גופו לגוף של הוריו; הוא ילמד לתת שם לאיברי גופו ואף להעריך את כישורנותיו שלו עצמו, על פי הכישרון הספציפי של איבריו. לדעת מרלור־פונטי, כל ההבחנות הללו לא היו יכולות לצאת לפועל אלמלא הייתה לתינוק התנסות בסיסית יותר של הגוף כשלמות אחת בלתי ניתנת לחלוקה. בהתחילו מן ההתנסות הראשונית של התינוק בגופו שלו, מעגן מרלור־פונטי את המושג מרחב חברתי באונטולוגיה שעל פיה שותפות היא המרכיב היסודי ביותר בחיי אדם. גישה זו הפוכה מגישתם של פסיכולוגים כגון ז'אן פיאז'ה וזיגמונד פרויד, וגם מזו של הפילוסוף ג'ון סטיוארט מיל ומגישות נפוצות בכלכלה ובביולוגיה שהושפעו ממנה. על פי מרלור־פונטי, לא רק שקיימת אצל התינוק שותפות בסיסית בין איברי הגוף לחשיבה – נושא שהוא הקדיש לו פרקים רבים בספריו – אלא שעל מנת להיות מודע לגופו כמרחב מובחן וייחודי עליו לקיים שותפות עם "אחרים" משמעותיים בחייו. כלומר, האדם הוא קודם כול יצור השואף ליצור תיאום ואינטגרציה בין העובדות השונות של חייו, ולשם כך הוא זקוק לאחרים משמעותיים שיסייעו בידו. מנקודת המבט הזאת, הבנת המרחב החברתי שלו – של המשפחה, של עיר המגורים

3 כל הציטוטים הישירים מהפריטים בלועזית תורגמו בידי מחברת המאמר.

שלו או של מדינתו – היא הבנה המעידה גם על בגרות פיזית וגם על בגרות נפשית, ויש לראותה כתהליך המתבהר בהדרגה במשך כל החיים.

כאן ישאל השואל מה הקשר בין הופעת התודעה של מרחב חברתי אצל התינוק לבין ההבנה המורכבת והמאוחרת בהרבה של העיר כמרחב חברתי משותף. יתרה מזו, חוקרי חינוך העוסקים במושג מרחב חברתי, ובעיקר אלו שעניינם באוריינות אקולוגית, בדרך כלל אינם רואים קשר בין ההבנה של מרחב חברתי אצל תלמידי בית הספר היסודי לבין התגבשות ההבנה של מרחב חברתי אצל תינוקות (Ort, 2005). במאמר קודם (תמרי ואילן, 2015) טענתי כי כשדנים במושג זה יש ללמוד מן הגישה הפנומנולוגית. באותו מאמר התבססתי על המושג "מרחב ציבורי" של חנה ארנדט. גם בדיון הנוכחי, ההשוואה בין ארנדט ומרלו־פונטי יכולה לסייע בהבנה ובחידוד ההבדל שבין מרלו־פונטי לפנומנולוגים אחרים.

כל הפנומנולוגים מדגישים את תהליך ההתגבשות ההדרגתי המוביל להבנה של מרחב חברתי משותף, אך הם חלוקים ביניהם בנוגע לסימנים או לרמזים הקשורים להבנה זו. כך לדוגמה, עבור ארנדט, טביעות כפות רגליים על החול אינן חלק ממרחב משותף, מכיוון שחסרה בהן הקביעות והיציבות המאפיינות את היצירה הרב־דורית של המרחב הציבורי. לדידה, מרחב ציבורי הוא המרחב שתכננו וכנו אנשי מקצוע. זה מרחב שאפשר להתגורר בו, לשבת סביבו או להופיע בו, ובשום אופן לא מרחב של נופים טבעיים. בשונה מארנדט, מרלו־פונטי לא ביקש לחשוף ולתאר את הבסיס הסמוי של סדרי החברה, אלא לתאר תהליך תודעתי, רב־גילי, המתקיים אצל הסובייקט באופן רצוף מילדות ועד זקנה. כביקורת על פסיכולוגים שעסקו בהתפתחות הילד, דוגמת פיאז'ה, הוא ביקש להראות את הרצף ולא את הפיצול המתקיים בתהליך ההתבגרות. גישה זו היא אונטולוגית ונותנת מקום גם לנוודים במדבר, הלומדים לכוון את עצמם כלפי סימנים אנושיים חולפים, כמו טביעות כפות רגליים על החול. הסובייקט המתבגר, יהיה אשר יהיה, צובר לו במהלך חייו אוסף של סימנים שמאפשרים לו בהדרגה להבין את המרחב המשותף שבו הוא חי ולדעת כיצד עליו לנהל בו את חייו. כך, בעוד אצל ארנדט מרחב הופעה הוא ממד פיזי בעיקרו – הבניינים, הרחובות והמכשירים, שמאפשרים לסובייקט לגלות דרכם את "האחרים", ודרך האחרים את עצמו – הרי אצל מרלו־פונטי ניכרת הימנעות מהפיכת המרחב החברתי למרחב שהוא פיזי גרידא. עבורו מרחב חברתי הוא מעין "שדה מגנטי" של גורל משותף, תופעה שהיא אמנם פיזית אבל גם רוחנית. הדגש ששם מרלו־פונטי על חוויות פיזיות, קונקרטיות, הכרוכות בהתגוררות של

האדם השלם, גוף ונפש, יוצרת הבנה של המרחב החברתי והופכת את האונטולוגיה הזאת למתאימה ביותר לבחינה של תופעות בשדה התכנון הגאוגרפי והאדריכלי. מחד גיסא, מדובר בהתנסות ייחודית וקונקרטי של אנשים מסוימים בתוך סביבה מסוימת; מאידך גיסא, מרלו־פונטי מתייחס ליכולתם של ילדים להבין כי הם חולקים מרחב משותף עם אחרים כאל "התפרצות של חירות", (Merleau-Ponty, 1996, p. 444), לא פחות! טיעון זה הוביל אותי להבין כי גם עבורי ועבור עמיתי, ההבנה של תופעת השבטיות האורבנית הייתה התפרצות של חירות. הדיון בתהליך הסובייקטיבי שעברתי במהלך המחקר, כילידת הנגב, כמרצה לחינוך במכללת ספיר וככתו של ראש מועצת רמת נגב לשעבר, יידון אף הוא.

לסיכום, אף על פי שמרלו־פונטי לא עסק ישירות בפנומנולוגיה של המרחב העירוני כפי שעשו רבים בזמנו וגם אחריו, הדגשתו את ההבנה שמקורה בחוויות פיזיות קונקרטיות מאפשרת לדון במושג זה גם לשם הבנת העיר כמרחב חברתי. כפי שנאמר, התודעה של מרחב חברתי הייתה אצל מרלו־פונטי נקודת קישור מרכזית בין המרקסיזם להומניזם. כמרקסיסט, הוא ביקש לקדם את האפשרות שהאינטלקטואל ואיש הפרולטריון יוכלו לחלוק הבנה משותפת של המרחב החברתי. בשימוש במונח זה הוא התייחס בעיקר להבנה חברתית-פוליטית של מעמד משותף. תפיסת המעמד, במונח המרקסיסטי, הופיעה על רקע המצוקה המשותפת וההבנה של הניצול בידי בעלי ההון. בהקשר של המחקר הנוכחי, השאלה היא כאמור, אם ובאיזו מידה חלקו האינטלקטואלים – מתכנני הערים ואנשי האדמיניסטרציה היהודים – הבנה משותפת של מרחב חברתי עם ראשי הציבור הברדוי בנגב. לפיכך אבקש להבהיר כיצד ניתן להסתייע באונטולוגיה של מרלו־פונטי להבנת תהליכים פסיכולוגיים שהתרחשו במהלך הדיאלוג שאפיין את התכנון, האכלוס והמגורים בעיירות הברדוים בנגב. אתיחס גם לתהליכים שהתחוללו במהלך המחקר: אבחן באיזו מידה התופעות שהתגלו במהלך המחקר קוראות תיגר על האמונה באפשרות של הבנה משותפת של מרחב חברתי. אמנם מרלו־פונטי הדגיש חזור והדגש כי רק מעטים זוכים להבנה כזאת, אך קל מאוד להתעלם מאזהרותיו ולאמץ השקפה המעריכה הערכת יתר את היכולת האנושית להבין מהו מרחב חברתי וכיצד שזורים בו חיי היום־יום. טעות גסה אף יותר היא להניח, שקבוצה מסוימת ניחנה ביכולת להבין מרחב חברתי טוב יותר מקבוצה אחרת.

4 וראו גם: Merleau-Ponty, 1996, p.55, 223, 438, 453.

למעשה, כפי שהראיתי בספרי מוריס מרלו־פונטי והחינוך הסביבתי (תמרי, 2008), אשליות תפיסה מסוגים שונים הן המכשול המרכזי בהבנה של המושג מרחב חברתי. המודעות לקיומן של אשליות התפיסה הללו היא המבדילה, בסופו של דבר, בין המתודה הפנומנולוגית לבין גישות דומות, המתמקדות אף הן בתיאור התופעות (פנומנה) כפי שחווה אותן הסובייקט. ההבדל נעוץ בנכונות להבחין בכשלים המתודיים של גישה מחקרית כזאת. אחרי הכול, כפי שאמר מרלו־פונטי בביקורת על פרויד, אפילו כשהחולם מדווח על חלומו, הוא עושה זאת בעודו ער. פערים של זמן ושל אופן קיום והתכוונות כלפי העולם הופכים את עדותו של החולם למוטלת בספק אפילו עבורו עצמו. הבנה של עניין זה מרכזית להערכת התרומה של הפנומנולוגיה כמתודה לחקר תופעת המרחב החברתי, ומכאן גם להערכת תרומתה לדיאלוג בין־תרבותי.

## שבטיות אורבנית כמרחב חברתי

### מרחב חברתי מתגבש על רקע של מצוקה

בפרק האחרון בספרו הפנומנולוגיה של התפיסה, שנקרא "חירות", תיאר מרלו־פונטי את תהליך ההתגבשות של תודעה מעמדית בקרב פועלי היום המנוצלים, המתחילים להבין כיצד שזורים חייהם שלהם בחייהם של אחרים. להבנה הזאת הוא קרא מרחב חברתי, והפציר בקוראיו שלא לראות בה דבר מובן מאליו. קודם לאותה הבנה של מרחב חברתי, אובייקטיבי ומשותף, התרחשה התנסות ממושכת, קדם־רפלקטיבית וקדם־אובייקטיבית, בקשיי החיים שהפכו לבלתי נסבלים. כך לדוגמה, בצורך לחלוק עם אחרים את הסבל, הצער והעלבון אמנם עדיין אין משום הבנה אינטלקטואלית של הניצול וגם לא ראייה לא־אישית של גורל משותף, אבל בעצם הנכונות לחלוק עם אחרים את המצוקה מתחילה להיווצר הבנה:

מרחב חברתי מתחיל להפוך לשרדה מגנטי והאזור של המנוצלים הולך ומופיע בו. אחרי לחץ מצד כל חלק של האופק החברתי הולך ומתגבש התהליך של התקבצות מחדש, וניתן להבחין בו מעבר לאידאולוגיות של מקצועות שונים. מתחיל להיווצר המעמד [...] (Merleau-Ponty, 1996, p. 445).

בסוף המאמר אשוב אל ציטוט זה ואבהיר אותו. בשלב זה אומר כי התהליך שבמהלכו קְשלה בי ההחלטה לחקור את השבטיות העירונית מזכיר במידה רבה את התיאור של מרלו־פונטי. בשני העשורים האחרונים התרחשו בעת ובעונה אחת בנגב שני תהליכים משמעותיים. האחד, חלה עלייה במספר הסטודנטים והסטודנטיות הברווים הלומדים במוסדות ההשכלה הגבוהה (Abu-Bader, 2010), והאחר – בקרב הקהילה הברווית בנגב גברה המחאה נגד תכניות העיור המואצות שיוזמת הממשלה. המצוקה שהתפתחה בעיירות הברווים בנגב, כמעט מיום הקמתן, נחקרה רבות ונחשבת לסיבה העיקרית לכך שחצי מאוכלוסיית הברווים בנגב, כ־90 אלף נפש, מעדיפים להתגורר ביישובים לא מתוכננים ולא מוכרים על ידי ממשלת ישראל (אבורביעה, 2013; יפתחאל, 2012; מאיר, 2003; פורת, 2009; Abu-Saad, 2009; Karplus, 2009; Saad, Lithwick, & Abu-Saad, 2004). המאבק על האפשרות להתגורר ביישובים יותר כפריים ופחות עירוניים נוגע אפוא לרבים מן הסטודנטים הברווים. סטודנטים אלה מעורבים בוויכוחים ובהפגנות נגד הממשלה והם מאיצים במרצים, שרובם המכריע יהודים, להביע עמדה ולתמוך במאבקים הללו. כבתו של חגי אבריאלי, ראש המועצה האזורית רמת נגב בשנים 1964–1969, עקבתי אחר התהליכים הללו מאז ילדותי, אך לא ראיתי בהם את תחום ההתמחות שלי. כמרצה במכללה שלומדים בה סטודנטים מרחבי הנגב, נדרשתי לעתים קרובות להתייחס ולהביע את דעתי, עד שלבסוף מצאתי את עצמי שקועה בניסיון לחשוב מחדש על הטיעונים המקובלים בנושא.

טענה מקובלת במחקר היא שתהליכי העיור המהירים, כלומר עזיבת משפחות כפריות את מקורות הפרנסה החקלאיים המסורתיים שלהם ומעברן ליישובים עירוניים, הם המקור למצוקתן הרבה ולאבטלה ולאלומות בקרבן. מחקרים רבים מתמקדים למשל במצוקתן של נשים ערביות מוסלמיות בעקבות המעבר לעיר. איסורים שמקורם בדת האסלאם, כמו האיסור להיראות לפני גברים זרים, נחשבים לסיבה העיקרית לכך שנשים שהשתתפו בעבר בפרנסת המשפחה מוצאות עצמן מובטלות במסגרת העירונית כך שהדימוי העצמי שלהן יורד ויכולתן לסייע לילדיהן מצטמצמת (אבורביעה־קווידר, 2008; קרסל, 1975; Aburabia-Queder, 2006; Fenster, 1999; Alhuzail-Allasad, 2013; Aburabia & Karplus, 2012; Meir & Gekker, 2011). יוזמות לשיפור המצב ובהן שיתוף נשים ונוער בתכנון היישובים, קורסי יזמות לנשים, עידוד פיתוח עסקים שכונתיים ותכנון של יישובים כפריים שיאפשרו מעבר הדרגתי ולא מואץ אל אורח החיים המודרני הם חלק



מהרעיונות שנועדו לשפר את מצב העיירות ולעודד מעבר של שאר האוכלוסייה ליישובים מוכרים ומתוכננים (יפתחאל, 2012; לוטן, 2005).

התחלתי לחשוב מחדש על ההסברים המקובלים למצוקת העיירות כשהבחנתי ב"אזור של המנוצלים", במילותיו של מרלופונטי. זה קרה בעקבות סיפורים רבים ששמעתי מן הסטודנטים במכללה האקדמית ספיר, ובעיקר מסטודנטיות, בשעה שהסעתי אותן לשכונות מגוריהן, הסמוכות לבית מגוריי ביישוב מיתר. כשהחלו הסיפורים להיאסף, התחלתי לרשום אותם מזיכרוני: "אחותי התחתנה והדוד אינו מרוצה. הדוד גר בקומה מעלינו והוא עושה לנו את המוות ומרוב בלגן לא הצלחתי ללמוד", סיפרה סטודנטית אחת; "אם הדוד יראה אותי חוזרת אחרי השעה 22:00 הוא יעשה לי צרות", נימקה סטודנטית שנייה מדוע לא תוכל לצאת עם שאר הסטודנטים להצגת תאטרון; "אני לא רוצה לשים רעלה, אבל כשאני עוברת ברחוב כל הדודים שלי מביטים מהחלונות. לא נעים לי, ולכן אני שמה", אמרה שלישית; "התחתנתי. אבל זה לא כל כך שמח. זה בסך הכול הבן דוד שגר בבית ממול", התוודתה הרביעית; "אבא שלי בחר לי חתן מעיירה אחרת, ועכשיו הדודים כועסים. הם שרפו לאמא שלי את המכונית [אבל לא את המשאית היקרה של אביה, שגם היא נמצאת מחוץ לטווח השמירה של הגדר והמצלמות שמקיפים את הבית. ש"ת]", סיפרה החמישית.

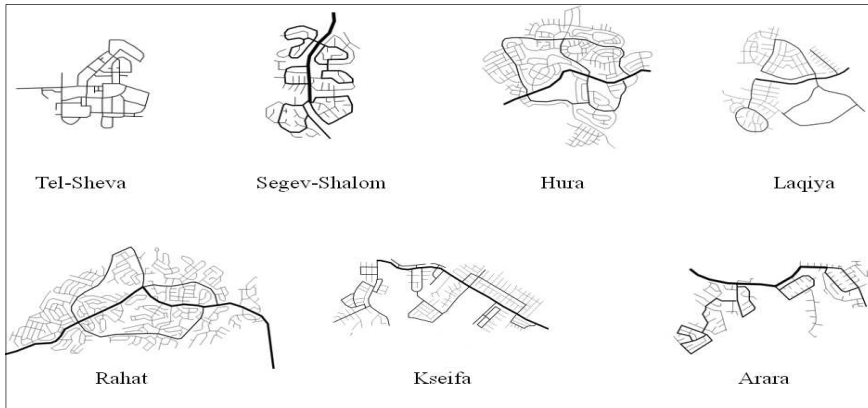
המצוקה שתיארו הסטודנטיות עוררה בי את הרצון לבדוק כיצד תוכננו עיירות הברווים בנגב, מה במבנה שלהן מאפשר ל"דודים" לתפוס את תפקידי הפיקוח על הנשים הצעירות שחיות בהן. האם המגורים בסמוך לקרובי משפחה מפחיתם את המצוקה ואת האלימות, כפי שטוענים תושבי העיירות, או שמא דווקא מלבים אותן? האם המתכננים העירוניים הביאו בחשבון שהתכנון העירוני יהפוך את הנשים הצעירות לבנות ערובה של משפחותיהן? באיזו מידה נענו המתכננים לבקשות של האוכלוסייה שהם תכננו עבורה? מי היה מעורב בתכנון, את מי שמעו ועם מי התייעצו? השאלות הללו הניבו תשובות חלקיות, ובהן אדון.

## השבטיות האורבנית במבט קרטוגרפי

כאמור, הרעיון לחקור את ההיות-בעולם (being-in-the-world) של החיים בעיירות הברווים מנקודת המבט של השבטיות העירונית הבשיל לכדי מאמר בזכות שיתוף פעולה עם שלושה מתכננים עירוניים החוקרים היבטים שונים של התכנון בנגב.

במחקרנו הראינו, עמיתיי ואני, שהשבטיות העירונית, כיצור כלאיים שהתפתח בעקבות הדיאלוג בין ראשי הציבור הבדווי למתכנני הערים ואנשי האדמיניסטרציה היהודים, הפכה למאפיין בולט של שבע עיירות הבדווים הקיימות בנגב (Tamari et al., 2016).

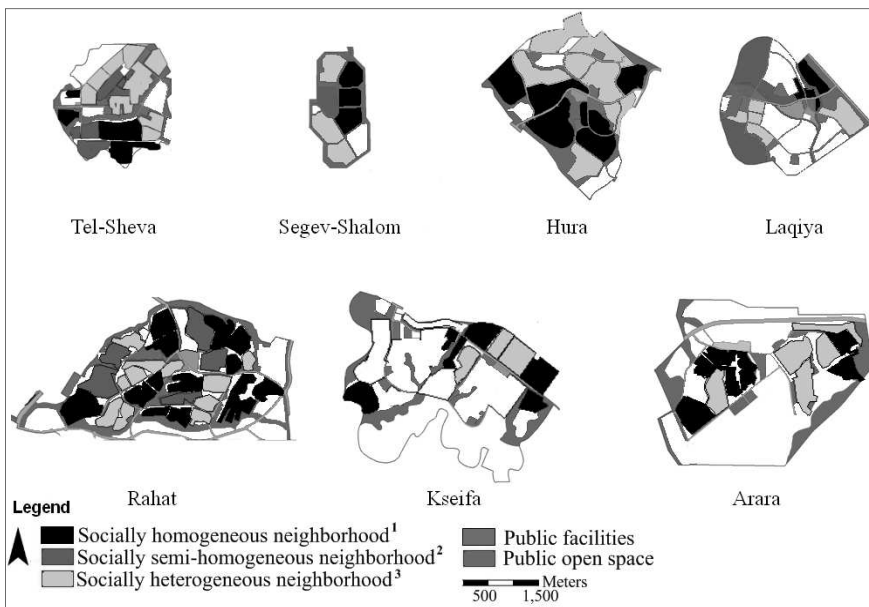
אביא שתי דוגמאות בולטות ממחקרנו, בתמונות. הראשונה היא בחינה של רשת הדרכים שעל פיה תוכננו עיירות הבדווים בנגב (תמונה 1). היות שמאז שנות השבעים הולכות העיירות ונבנות, ניתן לעקוב אחר התפתחות התכנון במשך ארבעה עשורים. כך, לדוגמה, התכנון של תל שבע, עיירת הבדווים הראשונה (1968), הוא מרקם אורבני רציף. ההבדלים בין השכונות השבטיות אינם נראים בשטח וידועים רק לתושבי המקום. בשגב שלום (1979), לעומת זאת, כל שכונה היא כפר בפני עצמו. אפילו הגנים הציבוריים, במקום לשמש כמרחב ציבורי ומקום מפגש לתושבי השכונות, תוכננו כך שישמשו כמחיצה וכגבול בין השכונות. בשאר העיירות המיוצגות במפה ניתן להבחין בשלבי המעבר שהתחוללו במשך כ-40 שנות תכנון, בין מרקם אורבני רציף לתכנון העיר כאוסף של כפרים קטנים ומסוגרים, ללא אזור עירוני מפותח וללא יכולת להעניק שירותים באמצעות מבני ציבור מרכזיים כפי שהדבר נעשה בעיירות היהודיות בנגב.



תמונה 1: רשת הכבישים בעיירות הבדווים בנגב (באדיבות יובל קרפלוס).

התמונה השנייה היא בחינה של הקצאת המגרשים בכל יישוב (תמונה 2). בעוד שתכנון רשת הכבישים הוא חלק מתפקידם של המתכננים היהודים, הקצאת

המגרשים נחשבת להליך שאינו נכפה מלמעלה אלא הגיע מהשטח, כחלק מהמשא ומתן של המועצות המקומיות עם התושבים עצמם. תמונה זו מבהירה את היקף ההשתבללות השבטית בעיירות הברווים. ניתן להבחין היטב בהבדל בין שכונות שיש בהן הומוגניות שבטית (שחור), שכונות שבהן שניים או שלושה שבטים חולקים ביניהם את המרחב (אפור כהה) ושכונות הטרוגניות, שבין דייריהן אין קשרי משפחה (אפור בהיר).



תמונה 2: בחינה של הקצאת המגרשים בעיירות הברווים (Tamari et al., 2016, p. 9).

בעת המחקר התוודענו להשפעה של השבטיות העירונית על הפרט בהיבטים רבים של חייו: הבריאות הפיזית והנפשית, חיי המשפחה על כל היבטיהם, יחסיו עם מוסדות החינוך (הגנים ובתי הספר) ועם הרשות המקומית, פיתוח אזורי המסחר והתעשייה, שוק הנדל"ן ועוד. במסגרת המחקר אספנו מידע וקיימנו ראיונות בנוגע

5 בקישור שלהלן ניתן לצפות בשרטוט שנעשה במקור בצבע: <https://link.springer.com/article/10.1186/s40410-016-0031-3>

לכל אלו, אך לבסוף בחרנו להציג רק את ההיבט התכנוני של העיירות. נושאים רבים שלא יכולנו לכלול במחקר שהתפרסם עשויים לעורר תמיהה אצל אזרחי ישראל שאינם מכירים את המציאות החברתית של הברווים, והם ממתינים לחשיפה במחקרים עתידיים. חשבו לדוגמה על בית ספר שבו המנהל הוא דודם של רבים מהתלמידים, ושרוב המורים גם הם דודים ודודות של חלק ניכר מתלמידיהם (אל הוזייל, 2012; Abu-Saad, 2004). חשבו על הקונפליקטים המגדריים העשויים להתעורר בתקופת הבחירות למועצה המקומית על רקע העובדה שהפוליטיקה המקומית מבוססת על החמולות, ולאור התפיסה שחלק גדול מן הנשים הן "זרות" שאין לבטוח בהן, מכיוון שמקורן בשבטים אחרים (יחיא-יונס, 2013).

הצגת ההיבט התכנוני של העיירות על גבי מפות הייתה עבורנו הישג. הציוור הגרפי של היקף השבטיות האורבנית ותהליך ההשתכללות של העיירות מקל על התפיסה המיידית של היקף התופעה. אך הישג זה הוא בבחינת חרב פיפיות. הקורא עלול להתרשם כי מדובר בקבוצה של חוקרים אינטליגנטיים במיוחד שיצרו הבנה מרחבית חדשה כמעט מתוך האין – ההבנה של השבטיות האורבנית. כל מה שנדרש לכאורה הוא התבוננות חסרת פניות בעובדות, בניסיון לבחון אותן בעיניים רעננות. כך, בעזרת טכנולוגיה מתאימה, מתוודע הקורא לנתונים רבים שער כה לא הייתה לו גישה אליהם, ותפיסת המרחב שלו מתפתחת אף היא. לא כך חשב מרלר-פונטי, שהתנגד, בצדק, לתיאור כזה של יצירת המרחב החברתי ושל הלמידה וההתבגרות ככלל. המרחב החברתי שלו איננו רק רעיון או דימוי, אידאה שאדם חולק עם עצמו בסתר מחשבותיו. מבחינה פוליטית, לדידו, תפיסה כזאת מעידה על תמימות מסוכנת שעלולה ליצור עיוותים קשים.

הרעיונות של מרלר-פונטי עוררו אצלי את ההבנה שעל המתכננים היהודים שראינו היה להמציא לעצמם מרחב חברתי משותף עם הקליינטים הברווים שלהם. לשם כך הם היו צריכים לוותר בהדרגה על כמה מעקרונות היסוד של התכנון העירוני המקובל, שהוא תכנון שנועד עבור משפחותיהם שלהם או עבור משפחות דומות להן. להלן אבהיר בקצרה את רעיונותיו של מרלר-פונטי בנוגע לאשליות תפיסה הנוצרות במהלך ההבנה של מרחב חברתי משותף. שלוש אשליות תפיסה כאלו נולדו לדעתי בתהליך הפסיכולוגי שעברו המתכננים העירוניים כשכוננו לעצמם מרחב דמיוני, סובייקטיבי ומשותף רק לכאורה, עם הדיירים העתידיים בעיירות הברווים בנגב. שלוש אשליות תפיסה אלו מובאות להלן.

## 1. אשליית ההבנה המרחבית של הגוף

כפי שכבר הסברתי, התפתחות ההבנה של מרחב חברתי מתרחשת לכאורה באופן דומה לזו שבה הילד לומד להכיר את גופו. כך לדוגמה, הברדווי האותנטי נחשב בעבר לאדם המכיר את המדבר כאת כף ידו. רובו של המדבר היה ריק מאדם, והברדווים שנהגו לנוע על גבי גמלים, סוסים וחמורים הכירו את מקורות המחיה טוב יותר מכל אדם אחר. אך האם אדם באמת יכול להכיר מקום כאת כף ידו? ובכלל, האם אדם מכיר באמת את כף ידו? מרלר-פונטי הטיל ספק בהנחה זו והפציר בנו לעצור לרגע ולבחון אם יש בידנו ליצור הבנה שלמה ואובייקטיבית של מצב גופנו ברגע נתון. גם בנוגע לגופנו שלנו, הוא אמר, יש לנו תפיסה ברורה יותר של האיברים הקשורים לדבר שמעניין אותנו כרגע מאשר של שאר הגוף, הנתפס כרקע עמום ובלתי מובחן במיוחד. כך, מאחר שאפילו בנוגע למצב הבסיסי של האדם, להיכרות שלו עם גופו, אין לנו אף פעם ידיעה מלאה, איך נוכל לטעון שביכולתנו ליצור הבנה של מרחב חברתי, מרחב שאנו חולקים עם כל כך הרבה אנשים, שאל מרלר-פונטי.

## 2. האשליה של הרטרופקטיבה

ההבחנה של מרלר-פונטי בין "הסובייקט המחוקק" ל"סובייקט המייסד" (Merleau-Ponty, 1970, p. 40) יכולה לסייע בהבנה של אשליית תפיסה מרכזית ביותר, העלולה לשבש את ההבנה של מרחב חברתי ואת הניסיון לחלוק אותה עם אחרים. הפילוסוף ג'יימס אדי (Edie, 1973) טען שהדגם העומד בבסיס הבחנה זו מקורו בהתפתחות השפה אצל ילדים.<sup>6</sup> להלן אבהיר רעיון זה בהקשר של בניית ערים, ולאחר מכן בהקשר של דיאלוג בכלל ושל הדיאלוג שהתקיים בין המתכננים העירוניים לקליינטים שלהם, הברדווים, בפרט.

6 מרלר-פונטי השתמש במושג *constituting subject*, שניתן לתרגמו כ"סובייקט מכונן" וגם כ"סובייקט מחוקק", ושתי האפשרויות נכונות. התרגום הסובייקט המייסד הוא תרגום למושג *instituting subject*. ג'יימס אדי הסביר כי הדגם שלו הוא לינגוויסטי, כלומר, ניסיון לבסס מודל פרדיגמטי של התפתחות השפה אצל ילדים כבסיס לתאוריה של מדעי אנוש ולאנתרופולוגיה פילוסופית אוניברסלית. לכן בהשאלה, לימוד חוקי השפה מאפשר את הדיבור בפועל, וגם ההפך – הדיבור בפועל מכונן אצל הילד את חוקי השפה. גם הרעיון כי השפה היא "מוסד" (*institution*) שנוצר על ידי אנשים אחרים ושאליו אדם מושלך מרגע לידתו, העסיק את מרלר-פונטי בהקשרים רבים.

לכאורה, כל בנאי או מתכנן ערים יודע כי תחילה יש לחשוב ולחוקק ורק אחר כך לייסד. כך לדוגמה, כשמקימים עיר חדשה, יש לקבוע את אוכלוסיית היעד ואת הגבולות הסטטוטוריים של העיר, לתכנן את מערך הכבישים, להחליט כיצד ייראו הבתים וכן הלאה. רק לאחר מכן ניתן לגשת להקמת העיר. דא עקא, שלמעשה מבחינה אונטולוגית המצב הפוך בדיוק. על פי מרל־פונטי, הסובייקט המייסד קודם לסובייקט המחוקק, ועניין זה חל על ערים באותה מידה שהוא חל על דיאלוג המתקיים עם הזולת:

ההתנסויות של הסובייקט המייסד מעניקות לו ממדים יציבים שיוצרים סדרת התנסויות ניתנת להבנה או היסטוריה. סובייקט מייסד יכול להתקיים במשותף עם הזולת משום שזה שנוסד אינו רפלקציה מיידית של הפעילות הקודמת לו. זה שנוסד יכול להירכש בשנית על ידי עצמו או על ידי אחרים מבלי לערב שום דבר מלבד פעילות חופשית של זמן פנוי. לכן זה שנוסד קיים בין האחר לכיני, ביני לבין עצמי, כמו ציר. הוא התוצאה וגם ההבטחה של השתייכותנו לעולם משותף (Merleau-Ponty, 1970, p. 70).

בקטע זה מרל־פונטי, כמו אקזיסטנציאליסטים אחרים, מדגיש את החוויה של שותפות משמעותית עם הזולת כבסיס ללמידה ולהבנה של כל דבר אנושי. אך בניגוד לפילוסופים אחרים של הדיאלוג – מרטין בובר הוא דוגמה טובה לכך – מרל־פונטי מטיל ספק אפילו באופן שבו התינוק "מייסד" לעצמו דמות אב ואם משמעותיים. חשבו לדוגמה על תינוק הפוגש לעת ערב את האב החוזר מעבודתו, לאחר שכל היום בילה עם האם או עם המטפלת. התינוק מצפה לפגוש את האב, הוא אפילו יודע את המילה "אבא", אך למבוכת האם, הוא קורא לכל גבר מתקרב בשם "אבא". על פי מרל־פונטי (Merleau-Ponty, 1989), הזיהוי האמיתי של האב בשלב זה של התפתחות התינוק תלוי בהקשר שבו הוא פוגש את אביו. ככל שהתינוק יבסס לעצמו סדרה של התנסויות קבועות וחיוניות עם אביו, כך הוא יוכל לזהותו יותר במדויק ולראות בו דמות משמעותית שאפשר לסמוך עליה. דמות האב, כ"זה שנוסד", נוסדת הן עבור הילד והן עבור האב בכל מפגש משמעותי ביניהם. במפגשים הללו האב יוכל לייסד עצמו כאב טוב יותר, במידה שהוא מסוגל לחשיבה רפלקטיבית וללמידה מטעויות. כאן חשוב להדגיש כי עבור מרל־פונטי, ההתנסות באחר היא התנסות של האדם השלם – פיזית, נפשית וקוגניטיבית – ולא נכון לדעתו לבסס את ההתנסות באחר רק על היכולות הקוגניטיביות של רפלקציה,

שיפוט והמשגה. התהליך שבו התינוק מייסד את האב מבוסס על הקיום המשותף שלו עם האב, ואילו יכולתו לחשוב ולהמשיג את דמות האב היא רק היבט אחד של מציאות מורכבת זו. על פי האונטולוגיה של מרלור-פונטי, ההדריות שמאפשרת לייסד את האחר כחבר, כסמכות וכשותף, או דווקא כמנצל וכאויב, מחייבת שיהיה להם שדה פיזי משותף. מילים אינן מספיקות. חייב להיות שדה פיזי מוחשי – או מדומיין – שיאפשר השפעה הדרית, גופנית או נפשית. רובם של המפגשים הללו כלל אינם נחרתים בזיכרון, אך המפגשים האופייניים לחיי העיר הם אלו הבונים את הזהות שלנו כעירוניים המכירים את העיר.

מרלור-פונטי התייחס אל השלב המייסד כאל השלב הקדם-רפלקטיבי והקדם-אובייקטיבי של החשיבה. שלב זה קשה מאוד לחקירה, משום שרובו אינו נחרת בזיכרון. במושגים של פרויד אפשר לקרוא לו השלב התת-מודע, אף על פי שמרלור-פונטי התנגד מאוד לשימוש במושג זה. השכחה של התנסויות בשלב המייסד יוצרת על פי מרלור-פונטי את "האשליה של הרטרנספקטיבה". זוהי אשליה הנוצרת כאשר מבצעים רפלקציה על תהליך הלמידה, מסתכלים לאחור ברטרנספקטיבה, אך שוכחים את השלב המייסד. במבט לאחור, ברטרנספקטיבה, אנו שוכחים שהבנה של מרחב משותף במובן הפוליטי שאליו התכוון מרלור-פונטי, היא תוצר מאוחר מאוד של הלמידה. במקום אחר (תמרי, 2008) הסברתי ופירטתי את ההשלכות החשובות והרבות של האשליה של הרטרנספקטיבה. במסגרת זו אזכיר רק כי זוהי התופעה שאליה התכוון סארטר כשטען כי "הקיום קודם למהות" (סארטר, 1990, עמ' 11).

בהקשר הנדון, אפשר לייחס את האשליה של הרטרנספקטיבה ליחסים שנוצרו בין המתכננים העירוניים לדיירים העתידיים של השכונות השבטיות. את המתכננים העירוניים ניתן לראות כיוצרים, כמתכננים וכמחוקקים של העיר. הם הקדישו את כל חייהם המקצועיים לחקירת מהותה של העיר, יכולתם לחוקק ולייסד ערים חדשות מעידה על הבנה שהבשילה במשך שנים, מתוך התנסות ממשית בחיי העיר. לכן, הדרישה מהם לקיים דיאלוג עם הדיירים העתידיים, שהתנסותם בחיי העיר מועטה ביותר, ואתם יחד ליצור את המרחב המשותף של העיירות העתידיות, הייתה דרישה שסותרת באופן מהותי את האפשרות להגיע לשכנוע הדדי. אם נחזור לציטוט שהזכרנו לעיל:

סובייקט מייסד יכול להתקיים במשותף עם הזולת משום שזה שנוסד אינו

רפלקציה מיידית של הפעילות הקודמת לו. זה שנוסד יכול להירכש בשנית על ידי עצמו או על ידי אחרים מבלי לערב שום דבר מלבד פעילות חופשית של זמן פנוי.

תהליך הייסוד של עיר חדשה, או של מרחב משותף, אינו רק רעיון או "רפלקציה מיידית של פעילות". חייבת להיות אפשרות לשוב ולהתנסות שוב ושוב בקיום המשותף, כדי שהבנת המהות של המרחב החברתי, "זה שנוסד", תתבסס על הגוף, לא פחות מאשר על המחשבה. ההתנסות הממשית בחיי העיר והחשיבה כיצד ניתן לשפר חיים אלה דורשת שניפגש עם אחרים באופן פיזי בבתים, ברחובות ובמוסדות העירוניים, בוועדות התכנון ובחוגי הבית. כל אלו מאפשרים למתכנן העירוני ולדייר שהוא מתכנן עבורו לחוקק ולתכנן את הבית או את העיר האידאלית בעיניהם. זהו המרחב שעל פי חנה ארנדט (2013) נוצר בכל מקום שבו האזרחים נפגשים, פועלים בתיאום ויוצרים זירה לדיבור ולשכנוע. ארנדט הזהירה כי אמנם השכונות והבתים שהם תוצריו של הדיאלוג התכנוני הקודם מסייעים לפתוח מרחבי הופעה חדשים, אך לרוב אין הם נתפסים ככאלו. רוב האנשים יבחרו להסתגר בבתיהם, יקיפו עצמם בחומה ויימנעו ככל יכולתם ממפגש ומחשיבה משותפת על המרחב הציבורי. לכן ניתן לומר כי המאמץ לפתוח מרחבים שבהם אפשר להופיע, לדבר ולהתגלות כאנשים שיש להם עניין במרחב הציבורי הוא מאמץ חינוכי ראוי למדי.

בהמשך תידון עובדת היעדרם של נשים ואנשים צעירים מן הדיאלוג התכנוני למרות הניסיון לשלבם בו. להלן נראה כי גם אם הדיאלוג התכנוני בין אנשי האדמיניסטרציה, המתכננים העירוניים ונציגי הציבור הבדווי היה אמפתי וקשוב, עדיין היה עליהם להתגבר על אשליה נוספת, אשליית התפיסה של הציר המשותף.

### 3. האשליה של הציר המשותף

כאן אנו מגיעים לחלק העיקרי בציטוט שלעיל. מרלו־פונטי אינו מניח שאפשר להגיע להבנה מלאה ואובייקטיבית של "האחר", ולכן הוא מזהיר מפני הנטייה הנפוצה לקיים דיאלוג נסתר עם איזשהו דימוי של האחר שיצרנו לעצמנו בסתר מחשבותינו: "הסובייקט שנוסד קיים בין האחר לביני, וביני לביני עצמי, כמו ציר. הוא התוצאה וגם ההבטחה של השתייכותנו לעולם משותף" (Merleau-Ponty, 1970, p. 70). כאן הוא הצביע על תופעה אונטולוגית: חלק מתהליך ההתבגרות



של כל אדם כרוך בהבנת האשליה של הציר המשותף. האשליה של הציר המשותף נוצרת כל הזמן, אך אפשר להפחית את השפעותיה אם מתעקשים לקיים מפגש אמיתי בנוכחות מלאה, כפי שהסברנו בסעיף הקודם. בהמשך נראה כי בתכנון עיירות הבדווים היה אפשר לעשות יותר כדי לגשר על הפערים התפיסתיים שבין המתכננים היהודים לדיירים הבדווים, אבל כאן חשוב לזכור שמרלר-פונטי מצביע על תופעה בסיסית יותר, המאפיינת כל סוג של דיאלוג ומפגש בין אנשים. על פיו, בכל הבנה חדשה בין הסובייקט לאחר נוצר ציר חדש שאליו שניהם מתייחסים. הציר החדש הופך למעין שותף שלישי לדיאלוג, שותף שהוא לא לגמרי אמיתי וגם לא לגמרי מופרך. ניתן להשוות את אשליית החשיבה הזאת לאשליית הראייה, שבה מופיעה "אצבע שלישית" כשמביטים על שתי אצבעות במבט לא ממוקד. הפילוסוף ברנרד פלין הסביר שמרלר-פונטי דיבר על אשליית הציר המשותף בבקשו ליצור "פילוסופיה פוליטית אמיתית" (Flynn, 2007, p. 125). במאמרו דן פלין בביקורת של מרלר-פונטי על מקס ובר ועל האשליה של ציר משותף שוובר יצר בין האתיקה הפרוטסטנטית לקפיטליזם (שם, עמ' 131). לענייננו חשובה דעתו של פלין, שמרלר-פונטי ביקש לבסס את הדיאלוג בין חברות קדם-קפיטליסטיות לחברות קפיטליסטיות והעריך את הפער בין החברות הללו כפער מהותי, שמסייע לכיסוס הזהות של כל אחת מהן. פלין מציין שבהתייחסו לערך הסחורות כאל מוקד מרכזי בדיאלוג הזה הושפע מרלר-פונטי ממרקס: "הסחורות מייצרות מיסטיפיקציה משלהן" (שם, עמ' 133). במהלך המחקר מצאתי עצמי חושבת מחדש על ערך הבית, הוא ערך הנדל"ן בשפה הקפיטליסטית, כציר משותף שהמיסטיפיקציה שלו משתקפת ברבות מן ההחלטות שלי, של חבריי למחקר ושל האנשים שראינו למטרת המחקר.

על האשליה המסוימת שיש בכל כינון של מרחב משותף בין הסובייקט לאחר למדתי מראיונות העומק שקיימנו עם שלושה מתכננים עירוניים ושני אנשי אדמיניסטרציה שליוו את תהליך העיור של הבדווים בנגב. את הדברים שלהלן הם לא אמרו במפורש, אך נראה לי שסוג כזה של דיאלוג נסתר התקיים ועמד ברקע כהנחת יסוד סמויה אך הכרחית של תכנון העיירות. מכל הראיונות שקיימנו עולה כי בדיאלוג התכנוני לא נשאלו נשים בדויות לדעתן. דיאלוג זה התקיים בין המתכננים העירוניים, שהם לרוב גבר או אישה יהודים, שהתחנכו על ברכי התרבות המערבית, אנשים המרבים לתייר בעולם כדי להכיר דגמי ערים שונות. לעומתם, נציגי הקהילה הבדווית היו ברובם המכריע גברים מוסלמים מבוגרים,

שהתנסותם בחיי העיר מועטה יחסית. על פי ריאיון שקיימנו עם יועץ המועצה האזורית אבו בסמה, לשעבר הממונה על המחוז מטעם משרד הפנים (18.3.2012), נשים לא הורשו להיפגש עם המתכנן בלי תיווך של גבר מבוגר, ולא הושגה הסכמת הגברים שאישה מסוימת תייצג את צורכי הנשים. עובדות אלו מחזקות את הטענה שכדי שהתכנון העירוני יתאים גם לאישה הבדווית ולילדיה, היה על המתכננים העירוניים לדמיין לעצמם דמות אידאלית של אישה כזאת, דמות שהיא לא לגמרי אמיתית וגם לא לגמרי מופרכת. שאלתי את עצמי, מיהם בדיוק אותה אישה ואותם ילדים שאליהם התכוונו המתכננים.

בכל הראיונות שקיימנו, הן עם מהנדס העיר של אחת העיירות, בדווי במוצאן, והן עם אנשי ציבור בדוויים, עלתה הטענה כי הבדווי רוצה לראות את בניו מתגוררים לצדו. בשני ראיונות בלבד עלתה האפשרות שכלותיו של הבדווי, שהן בדרך כלל ממשפחות אחרות, עשויות שלא לרצות לחלוק את אותו מתחם מגורים עם גיסותיהן. הראשון שהתבטא על כך היה מהנדס העיר המוזכר לעיל. הוא סיפר מדוע החליט לעזוב את המתחם המשפחתי הסמוך לבית אביו ולכנות בית בשכונה החדשה המוקמת בעיר. אחרי שנים של מריבות בלתי נסבלות בין אשתו לגיסותיה הוא שוכנע, שלמען שלום המשפחה עליו להרחיק את משפחתו הגרעינית מן המתחם המשפחתי. מסיפורה של סטודנטית ממכללת ספיר, מקום עבודתי, עלו דברים דומים. בנה נדרס למוות במתחם המשפחתי שבעיירה הבדווית בעת היעדרה מן הבית, ולכן בתה הקטנה צמודה אליה כל הזמן. כששאלתי כיצד היא מצליחה ללמוד בתנאים אלה, ענתה הסטודנטית כי היא חוששת לעזוב אותה לבד, מכיוון שחץ מבעלה אין לה מי שיסייע לה לשמור על ילדיה.

במהלך הראיונות הרבים שקיימנו עם מתכנני העיר, החתומים על שכונות רבות בנגב, ניסינו "להוציא מהם" איך ראו את המשימה הכמעט בלתי אפשרית לתכנן שכונות עבור משפחות שבהן, כפי שאמר עובד סוציאלי ממוצא בדווי, רק דעתו של אב המשפחה נחשבת. כאמור, הטיעון החוזר כמעט בכל הראיונות שקיימנו הן עם המתכננים העירוניים והן עם אנשי האדמיניסטרציה היה: "הבדווי רוצה לראות את בניו לידו". ניתן אפוא לשער כי בדיאלוג התכנוני, המתכנן העירוני יאמר: "הבדווי – כמוני – רוצה לראות את בניו חיים לידו, רק שאצלו הצורך הזה חזק יותר, ולכן אקצה לו מגרש גדול יותר, שיאפשר התרחבות של המשפחה הגרעינית". בדוגמה זו יש ציר משותף שהסובייקט היהודי ו"האחר" הבדווי מתייחסים אליו: בניו של הבדווי אך לא כנותיו. וכך, כשהמתכנן העירוני "מייסד" את הבדווי

כ"אחר" שעבורו הוא מתכנן, באותה הזדמנות הוא "מייסד" גם את עצמו – אם כשותף שלישי ואם כמעין מתווך בדיאלוג שבין הברווי לילדיו.

בספר השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע (ג'ניאו ואחרים, 2016) יש דוגמאות רבות לקושי של אנתרופולוגים ישראלים העובדים באפריקה להבין את מושג המשפחה, הייחודי לכל תרבות, כפי שהוא נתפס בשדה המחקר שלהם. במילים של האנתרופולוגית ענת רוזנטל: "המשפחה היא קטגוריית ניתוח מורכבת המגיבה למציאות משתנה. [...] החוקרים נדרשים לא רק לגמישות מחשבתית ותאורטית אלא גם לגמישות ורגישות מתודולוגיים" (רוזנטל, 2016, עמ' 178). היות שבמדינת מלאווי, מקום המחקר של רוזנטל, מתייחסים למרחב החברתי של המשפחה כאל מרחב חשוב יותר מן המרחב החברתי של המדינה, עשתה החוקרת מאמץ רב להבין את ההבדלים בתפיסת המשפחה של מרואיינים שונים. גם ממאמרה עולה הקושי הרב לבסס הבנה של הצייר המשותף, זה שחולקים אנשי אדמיניסטרציה, עובדים קהילתיים ואף בני המשפחות עצמם, בכואם להסביר לעצמם מהי המשפחה המלאוויית.

חיזוק נוסף לרעיון שבדיאלוג בין-תרבותי הצדדים צריכים להמציא לעצמם לא פעם את האחר כציר משותף, ניתן למצוא אצל חוקרי החברה הברוויית אבינועם מאיר ויוסף בן דוד (1994, 1995). בשני מאמרים אלו הם מסבירים כי המעבר של ברוויים מחיי הנדודים במדבר אל חיי הקבע בעיר יצר שינוי במכלול של ערכים ובהם מעמד הצאצאים במשפחה. לטענתם, לשינוי זה ממד דתי, כלכלי ופוליטי-חברתי. כך לדוגמה, הדרישה של הברווי לראות לצדו את בניו – ולא את בנותיו – נובעת מאורח החיים השבטי של הרוועים המוסלמים במדבר ולציפייה של האבות שבניהם יפרנסו אותם בימי זקנתם. אם אכן מדובר בהכרח הישרדותי ואם בבחירה ערכית מודעת, מאיר ובן דוד מדגישים כי המעבר לחיי העיר המודרניים מבטל את ההיבט הכלכלי של דרישה זו ואפילו אמור היה להוביל לגישה הפוכה בנוגע ל"ערכם של צאצאים" (מאיר ובן דוד, 1994, עמ' 83). ניתן אפוא לומר, שהטעות המוסרית שבהתייחסות לילדים כאל אמצעי למטרה – הולדת ילדים למטרת פרנסה במקרה זה – התגלתה במחקר של מאיר ובן דוד כטעות גם מבחינה כלכלית. בניגוד להם, חוקרי החברה הערבית סלימאן ושנל (2013) לא העלו על דעתם שהם יוצרים הטיה רצינית של המחקר כשבקרב 60 מרואייניהם, שנפרשו על פני שלושה דורות, לא הייתה ולו אישה אחת. מכל מקום, המחשבה שבכל משפחה יש גם נשים ושראוי לשמוע את דעתן, מכיוון שאולי, כפי שהראה חוקר

החברה הערבית גדעון קרסל, הן לעתים קרובות המשגיחות האמיתיות על "הבסיס הבלתי נזיל של הקרן המשפחתית" (קרסל, 1975, עמ' 96) – מחשבה זו נעדרה מן הדיון בשלושת המאמרים שלעיל. עניין נוסף הוא, שגם בראיונות שקיימו סלימאן ושנל חזרה ונשמעה הטענה ששמענו בנגב: "כל אב אוהב שהבנים שלו יישארו סביבו". והנה, מדברי אחד האבות שחזר על טיעון זה הסתננה לפתע הבנה חדשה של המרחב החברתי: "אבל הבנים שלי רצו ללכת בעקבות הקדמה וההתפתחות של היישוב" (שם, עמ' 108). ממשפט יחיד זה אפשר להבין כי גם אם הדברים לא נעשו בהסכמתו, הרי יש כאן הבנה אחרת של המרחב העירוני ושל מקומו של הדובר כאב בתוך מרחב זה.

דוגמאות אלו מחזקות את טענתי, שבמהלך הדיאלוג התכנוני המציאו את עצמם המתכננים העירוניים כשותף שלישי לדיאלוג המתקיים בין הברווי לכניו ובינו לבין אשתו. אמנם הם ראו עצמם כביכול כחוקרים בלתי מעורבים, דוגמת האנתרופולוגים הישראלים החוקרים את אפריקה. אולם, שלא כחוקרים באפריקה, להם היה עניין מובהק להאיץ את התכנון ולעשותו דומה ככל האפשר למקובל בישראל. בהקשר זה אעיר כי לפחות היה עליהם להתייחס לעקרונות הומניים בסיסיים ולא לוותר עליהם. כך לדוגמה, במסורת התכנון המערבית המתכנן העירוני אינו אמור לקבוע לבני המשפחה של לקוחותיו היכן הם אמורים לגור בבגרותם, ובמסורת התרבותית של ישראל רבים היו חשים שאין להם זכות לדרוש מילדיהם הקרבה כזאת ואף היו מעודדים אותם לשקול את המרחק ממקום העבודה שלהם כחשוב לא פחות ואולי אף יותר מן המרחק מבית ההורים. לכן, תמוהה ביותר הנכונות של מתכנני העיירות הברווי להתפשר עם דרישתם של הגברים הברוויים ולא להתייחס לצורכי התעסוקה של נשים, שלרבות מהן אין מכונית פרטית ולכן הן תלויות יותר ברשת הכבישים של התכנון העירוני. העובדה שהמרחב המשותף של עיירות הברוויים נבנה כדיאלוג בין גברים לבניהם מתוך התעלמות מן הנשים ומן הבנות, מחזירה אותנו אל הציטוט שהבאנו לעיל: "מרחב חברתי מתחיל להפוך לשרה מגנטי, והאזור של המנוצלים הולך ומופיע בו".

אינני מומחית לאסלאם, אך לא קשה לי להבין שהאיסור על נשים להיראות בפני גברים זרים עשוי לשמש כאמצעי מרכזי לשימור מבנה השבט ולשימור נחיתותן של נשים בו. הנכונות של המתכננים העירוניים ואנשי האדמיניסטרציה להקשיב לגברים בלבד החלישה את מעמדן של הנשים במרחב הציבורי, שכן השכונה השבטית מקלה על תהליכי פיקוח והדרה של נשים. לכן ניתן לומר שמושג

השבטיות האורבנית יוצר הקשר רחב ועשיר יותר לשאלה שהעלו חוקרים רבים (קרסל, 1975; Fenster, 1999; Alhuzail-Alasaad, 2013): מדוע המעבר של בדרוים לעיר הוביל לירידה ביכולת ההשתכרות של נשים בדרויות ובעקבות זאת לירידה בדימוין העצמי וביכולתן לסייע לילדיהן? ההיעדרות של נשים מן התהליך התכנוני, שאמור היה לסייע להן לייסד את זהותן כנשים עירוניות, גרם לכך שצורכיהן האמיתיים וצורכי ילדיהן כלל לא יובאו בחשבון. נכונותן של הנשים לדבוק בתפיסה הרומנטית של השבט כמערכת תמיכה מסורתית ומשפחתית, חוסר הנכונות שלהן לאתגר תפיסות ישנות, להיאבק על הזכות להופיע, להשמיע את קולן ולייסד מחדש את זהותן, סייעה לחזק את הכוחות שפעלו מאחורי גבן. כך נחשפת השבטיות העירונית כמערכת כלכלית-חברתית שמסייעת למי שרוצים להשאיר את הנשים בורות ותלויות בגברים.

החשיבה על "אזור המנוצלים", שבו נשים הופכות למשאב טבע סתמי עבור עולם הגברים, מזרזת את הופעתה של שאלה נוספת של מרלו־פונטי: באיזו מידה קשור המרחב החברתי המשותף להבניית התפיסה של תפקיד ולהכרה בעובדת הניצול? מרלו־פונטי חשב כאמור על הפועלים המנוצלים במסגרת המרחב החברתי של המעמדות בחברה הקפטליסטית, אך מרעיונותיו אפשר להקיש על הבניית המרחב החברתי של השכונות השבטיות.

### המרחב החברתי, תפיסה של תפקיד והבנה של ניצול

מרלו־פונטי אמנם הרבה לפרט ולהסביר סוגים שונים של אשליות תפיסה ומשחקי תודעה, כמו המצאת ה"אחר", אך לא ראה בהם מרכיב מרכזי בבנייה של מרחב חברתי משותף. המרחב החברתי אינו תופעה סובייקטיבית, וגם לא ציר מדומיין שאני חולקת עם האחר. מרחב זה, טען מרלו־פונטי, הוא היבט חי של המציאות ולא הבנה שקפאה ברגע מסוים. זהו היבט חי ומתפתח שמגובה בהיסטוריה של התנסויות באופקים תרבותיים. ככל שאדם נחשף לתופעות שונות ולהיבטים רבים יותר של המציאות, ככל שהוא מוכן יותר לחשוב על היבטים אלו ולשוחח עליהם עם אחרים, כך תפתח הבנת המרחב החברתי שלו. ועדיין, אנו עוסקים במושג בעייתי ודי מעורפל. אם כדי לחשוף את המרחב החברתי אדם צריך להיות חלק מן המרחב, להתנסות בו ביחס ממשי וקונקרטי שיאפשר לדברים להתגלות, אזי צריך להניח אפשרות של התבגרות, הן של הגוף והן של החשיבה. ההתוודעות לאופקים

החברתיים של סובייקטים אחרים שאנו חולקים אתם את המרחב והזמן, היא באותו זמן התודעות לאופקים החברתיים הבלתי בוגרים שלהם, ולכן גם לחוסר האפשרות ליצור הבנה חברתית משותפת של המרחב שתוביל לפעולה. עניין זה קשור גם לתלות של המרחב החברתי ביכולת הביטוי. מה דינן של חברות שבהן לא נהוג לשוחח עם ילדים, ושגם המבוגרים שבהן ממעטים לדבר אלה עם אלה? באיזו מידה תפתח בחברות כאלו הבנה של מרחב משותף? ובכלל, באיזו מידה ניתן לקבוע אם הברווי שדאגתו לבניו מובילה אותו להיאבק במשך שנים רבות על שטחי הקרקע ברחוב שלו, כדי שלא יימכרו לאחרים אלא יישמרו לבניו, אכן חולק מרחב חברתי משותף עם בניו ופועל להבטיח את עתידם? ומה בנוגע למתכנן העיר היהודי או לראש המועצה המוסלמי, שמחזקים את שאיפותיו הלא בוגרות של אותו אב ומסייעים לו להפוך את השכונה לגטו של קרתנות ושל צרות אופקים?

עניין נוסף שעשוי להקשות על הדיון בקשר בין מרחב חברתי לתפיסה של תפקיד מקורו בהבדל העקרוני שבין התודעה המעמדית לתודעה של השבטיות העירונית. אם הבנה של מרחב משותף קשורה לתפיסה של מצוקה וניצול, יש להניח כי קל יותר יהיה לפתח תודעה מעמדית שבמהלכה הופכים המנצלים לבעלי מעמד "אחר". בשבטיות העירונית, כפי שנדגים להלן, אלו הן בעיקר הנשים הצעירות המנוצלות על ידי הקרובים להן ביותר. העובדה שנשים צעירות אלו שייכות למיעוט הברווי, החווה "שוליות כפולה", הן בתוך החברה הערבית והן בתוך החברה הישראלית (חסן, 1999; יחיאי-יונס, 2013), עלולה להקשות אף יותר. בשני העשורים האחרונים התרבו הספרים והמאמרים המתעדים היבטים שונים בחייהן של נשים ערביות מוסלמיות בישראל ובייחוד בנגב. בעדויות אלו ניתן לאתר את הרגעים שבהם מתעצבת ונבנית תפיסת המרחב החברתי בהקשר של ייסוד הזהות האישית והבניית התפקיד שהנשים בוחרות לבצע. להלן ארחיב ואסביר כיצד פיתח מרלופונטי נושא זה, ואדון בקצרה בדוגמאות המעידות על הקשר בין תפיסת המרחב החברתי של המשפחה ושל השכונה בהקשר של תפיסת התפקיד וההבחנה באזור של המנוצלים בתוך מרחבים אלו.

בשני הציטוטים להלן מרלופונטי מעוניין בעיקר להבהיר את התפתחות התודעה המעמדית, אך נראה שהוא מדבר על שני סוגים של תודעה – התודעה המעמדית כידע אינטלקטואלי גרידא וכהבנה של מצב אובייקטיבי, לא אישי, המאפיין את חייהם של הפועלים; והתודעה המעמדית כאורח חיים, כפי שהפועל מתנסה בה וחי אותה בחיי היום-יום שלו. הפועל מגלה את המרחב החברתי של

מעמד הפועלים כמרחב חי שנכפה עליו כמו גורל, מרחב שיש בו קשיים ומעצורים לרוב. ועדיין עצם הגילוי שהוא חולק מרחב זה עם אחרים מהווה עבורו "התפרצות של חירות". שימו לב כיצד מרלו־פונטי מתאר את הגילוי:

מה שעושה אותי שייך לפרולטריון אינו שיטה כלכלית או חברה שנחשבת כשיטה של כוחות לא אישיים, אלא אותם מוסדות כפי שאני נושא אותם בתוכי ומתנסה בהם. זו גם לא פעולה אינטלקטואלית נעדרת מניע, אלא דרכי להיות בעולם בתוך המסגרת המוסדית הזו. [...] אנו קיימים יחד באותה סיטואציה ומרגישים דומה, לא לאורה של השוואה כלשהי, כאילו כל אחד מאתנו חי קודם כול בתוך עצמו ואז השוונו בינינו, אלא על בסיס של המשימות והמחוות הדומות שלנו. מצבים אלו אינם מרמזים על איזושהי הערכה גלויה, ואם יש הערכה סמויה שעדיין אינה מודעת לעצמה ככזו, היא מעידה על התפרצות של חירות נעדרת כל תכנית נגד מכשולים לא ידועים; בשום מקרה אין לדבר על בחירה, מכיוון שדי בכך שאיוולד לתוך העולם ואהיה קיים כדי להתנסות בחיי כמלאי קשיים ומעצורים – לא בחרתי להתנסות בזה. עם זאת, מצב זה של יחסים יכול להימשך מבלי שאהיה מודע למעמדי, מבלי שאבין שאני שייך למעמד הפועלים ומבלי שאהפוך למהפכן. כיצד אם כן נעשה השינוי? (Merleau-Ponty, 1996, pp. 443-444).

מדברים אלה עולה כי הגילוי של ה"אחרים" במרחב החברתי מהותי לעצם הבחירה בתפקיד באותו מרחב, משום שהגילוי של הפועל שהוא כבר שייך למעמד הפועלים מציב בפניו את הדרישה לבחור אם הוא רוצה להיות שייך אליו. אם, כפי שאמרנו, השותפות עם אחרים מהותית לחירות ולהתבגרות, ניתן להבין כיצד הסובייקט מגלה את חירותו בגלותו את המרחב החברתי שקושר אותו ל"אחרים" המשמעותיים של חייו. אמנם בתחילה תהיה זו "התפרצות של חירות נעדרת כל תכנית נגד מכשולים לא ידועים", אך בהדרגה, כשהפועלים מתארגנים ומקימים מוסדות שייצגו אותם, החירות שלהם הולכת ומתבהרת. דוגמה זו מסייעת להבין את המרחב החברתי כהבנה של תפקידים שאנו ממלאים במסגרות השונות של חייו: במשפחה, בבית הספר, וגם במפלגה או בעמותה שבחרנו לפעול בהן.<sup>7</sup> כדי

7 דוגמה מאלפת לעניין זה אפשר למצוא אצל Merleau-Ponty, 1989, p. 108. לדיון מורחב בדוגמה זה ראו תמרי, 2008, עמ' 130-132.

להיות קונקרטי, מרלופונטי מביא דוגמה מתחום החשיבה המרקסיסטית: כשמנהל החווה מתנצל על השכר הנמוך שהוא משלם לשכיר היום העובד בחווה, ובו בזמן נודע לו שבעל החווה שלו הוא גם היושב ראש של כמה קונצרנים תעשייתיים, הוא עשוי לחוש שהמרחב החברתי הוא מעין שדה מגנטי המושך אותו לחוש אמפטיה אל שכיר היום ולא אל בעל החווה. מנהל החווה ושכיר היום העובד בה "חשים כי הם קיימים יחד באותה סיטואציה ומרגישים הרגשה דומה" (שם, עמ' 445). שניהם חשים את האופקים של המרחב המשותף בכל מילה או מחווה של זלזול מצד בעל החווה, עם כל שכר שלא שולם במועד או ציוד שלא נקנה ויכול היה להקל עליהם את העבודה. המרחב החברתי כתודעה מעמדית הולך ומתבסס ככל שהשותפים הולכים ומבססים את הגדרת התפקיד והמשימות שעליהם לבצע. ככל שהם חולקים היסטוריה וככל שהם מוכנים לשתף אלה את אלה בחוויותיהם, כך עשויה להתרחב הבנתם את האזור של המנוצלים.

סארב אבורביעה-קווידר (Aburabia-Queder, 2007), בת לאב בדווי שבחר לגדל את שלוש בנותיו בבית משכיל בעיר היהודית באר שבע (אחותה ספא אף היא מצוטטת במחקר זה), מאפשרת להיכנס לעובי הקורה כדי לבחון את שאלת הקשר בין המרחב החברתי, התפקיד והניצול. אבורביעה-קווידר ראינה שלושה דורות של נשים במשפחות שעשו את הדרך מן האוהל אל העיירה. כחוקרת חינוך היא ביקשה לדעת מה הסיבות לנשירה של נערות מבית הספר, תופעה שאפיינה ב-2003 כ-40% מהנערות בעיירה רהט. בשבטים מסוימים ברהט התופעה אפיינה לדבריה אף 100% מהנערות. הטענה החוזרת ונשנית של הנשים שרואיננו הייתה, שההתנגדות להשכלה מופיעה אצל הגברים בעיקר כשהיא מתנגשת עם ערכים שבטיים. מן הסבתות, האמהות והבנות שהיא ראינה היא שמעה, שהחשש העיקרי של הגברים הוא שהבת תתאהב בבחור שאינו מבני שבטה או שהיא לא תזכה לשידוך בגלל עודף השכלה. רבות מן הנשים ציינו כי לדעה שלהן אין שום השפעה בנושא זה. אבל אבורביעה-קווידר הציגה פרשנות אחרת. לדעתה, הנשים בעיירות הברדווים חוו ירידה בתחושת הסמכות שלהן וביכולתן להחליט עבור בנותיהן עם המעבר לחיים העירוניים. היעדר מקורות תעסוקה חלופיים ותעסוקה משתלמת הפכו אותן לתלויות כלכלית בבעליהן, ולכן הסמכות של הבעל ושל הבן, כראשי המשפחה, נתפסת על ידן כאמצעי להגן על כבודן ועל ביטחונן. למעשה נוצר כאן מעגל קסמים, משום שלדור האמהות קל יחסית להגיע לבנק ולשוק, אך היעדר השכלה והיעדר תעסוקה מנעו מהן להשתלב בעולם המודרני וגרמו להן לאמץ



תפיסת עולם פסיבית ונגטיבית שאינה מעודדת את בנותיהן לרכוש השכלה. הבנות שנשרו מלימודיהן לרוב אינו מודעות לנזק הכלכלי של בחירה זו והן מצדיקות את הבחירה של הוריהן, אף על פי שהבטלה בבית והכפייה של לכוש ואורח חיים דתי אינן לרוחן, כפי שהן הביעו זאת בראיונות אתן.

חוקרת התכנון העירוני טובי פנסטר (Fenster, 1999) מחזקת את טענתה של אבורביעה־קווידר בהראותה איך תהליכי התכנון המערביים יצרו מצבים שהקלו עוד יותר את השליטה בנשים. היות שהשכונות העירוניות בנויות על פי שיוך שבטי, הגברים נמנעים מלעבור בשכונה אחרת בגלל חוקי מסורת מקובלים של טריטוריאליות שבטית ושמירה על צנעת האישה. המסורת אינה מונעת מהגברים להסתובב באזורים ציבוריים, אך היא מגבילה את תנועת הנשים באזורים אלה. על פי פנסטר, המודרניזציה יצרה חלוקה לאזורים מותרים ואסורים עבור הנשים. הבית והשכונה מותרים ופרטיים. האזורים שמחוץ לשכונה – הפארק, הבנק ומרכז העיר – הפכו לאזורים אסורים עבורן. מושג נוסף המתקשר לעניין זה הוא נאר־פטריארכליות (neopatriarchy) במדינות האסלאם המזרח תיכוני (Haghighat, 2005; Meir & Gekker, 2011). מן הראיונות שקיימנו מצטיירת תמונה מורכבת יותר, ועל פיה בשבטים מסוימים המעבר לעיר והגישה הנוחה להשכלה היטיבו מאוד את מצבן של הנשים, ואילו בקרב שבטים אחרים המעבר לעיר הוביל להסתגרות ולפגיעה במעמדן של הנשים.

במסגרת הדיון צריך לזכור תמיד שלא כל אדם רוכש בחייו מודעות למרחב החברתי שבו הוא מתקיים. ועדיין, בתקופות מעבר מתגלות לפתע הכוונות הסמויות והאמונות שמדריכות את חיינו. על רקע המעבר מן האוהל והצריף אל בית המידות בעיירה הברווית התגלתה השפעת התכנון המערבי על הנשים שבחרו להמשיך ולחיות את העבר המדומיין בתוך המסגרת החדשה והלוחצת של ההווה. מן הדוגמאות שנדונו ניתן ללמוד שחלקן קיבלו בברכה את האפשרויות שפתחה לפניהן העיר ומיהרו לרכוש השכלה ומקצוע. פיתוח גישה ביקורתית כלפי עקרונות התכנון המערביים בקרב נשים פורצות דרך אלו סייע בידן לגבש תפיסה מורכבת יותר של החברה שהן חיות בה ושל האפשרות לדיאלוג עם נשים ברוויות שנשארו מאחור. היות שנשים רבות ממלאות תפקיד של מחנכות, הן בבית והן במרחב הציבורי, מעניין במיוחד התיאור של ספא אבורביעה (2013) על הקשר שבין תפיסת המרחב של הנשים שדחו את האפשרויות שפתחה לפניהן העיר ובין תפיסתן את תפקידן החינוכי. אדון בכך בפרק הסיכום.

## סיכום: פשרה ואיזון מול מאבק אמיץ על חירות

הפער העמוק בין אורח החיים השבטי-מסורתי של הברווים ובין הדרישות של אורח החיים העירוני המודרני שנכפה על רבים מן האזרחים הברווים בנגב הוביל חוקרים, מתכננים, אנשי ציבור ואנשי אדמיניסטרציה, שאת דבריהם קראנו או שקיימנו ראיונות אתם, לדבר על פשרה ואיזון כעל הפתרון הרצוי ביותר. אחת מהפשרות האחרונות הן בתכנית ההרחבה של העיר רהט, הנחשבת לעיר הברווית הגדולה בעולם. התכנית זכתה בפרס של ארגון המתכננים הבינ-לאומי ISOCARP (Brandais, 2011). בסיוור ברהט שקיימנו עם המתכנן הראשי, עמוס ברנדיס, נוכחנו שאת התכנון מאפיינת בנייה צפופה לאורך הכבישים הראשיים ובנייה צמודת קרקע בתוך המתחמים. כך מושג שילוב בין חזית עירונית מודרנית לבין מגורים מסורתיים ושבטיים במידה רבה. המתחמים הפרטיים מאפשרים לארבע משפחות לגור בסמיכות, ובדרך זו נוצרת בעקיפין פשרה בין ההיגיון התכנוני האורבני המערבי לבין רצונם של גברים מוסלמים לשאת כמה נשים או רצונם של הבנים להתגורר בסמוך לאביהם. ריבוי כבישים, מדרכות ושטחים ציבוריים מאפשרים הפרדה פיזית בין גברים ונשים, ובין משפחות ושבטים. אם הבנה של מרחב חברתי תמיד קשורה להבנת התפקיד שממלא הסובייקט באותו מרחב, הרי פשרה ואיזון בין רצונות שונים יכולים ליצור פתרונות המקובלים על כל הגורמים, להלכה ולמעשה. דא עקא, שהפשרה שאליה הגיעו המתכננים וראשי הקהילה הברווית פגעה בעיקר בנשים. המסקנה הנובעת מן המחקר שערכנו מלמדת על מאמץ אדיר להקשיב לצורכי הציבור ולתכנון כך שייווצרו פשרה ואיזון בין צורכי המדינה לצורכי המיעוט הברווני בנגב. אולם האם באמת יש משום פשרה ואיזון בתכנון עירוני המאפשר לפטריארכליות המסורתית להפוך לממוסדת ודכאנית אף יותר?

הדיון באונטולוגיה של מרלר-פונטי מסייע לחשוף את האחריות של הסובייקט ביצירת העולם שהוא מכוון לעצמו. ההבנה של מרחב משותף תמיד קשורה להבנת התפקיד שבוחר הסובייקט למלא, תפקיד שמיועד לבטל את המחסור או את המצוקה המתגלים במסגרת המרחב המשותף. האמירה הפטליסטית מעט של מרלר-פונטי שצוטטה לעיל, "מספיק שאיוולד לתוך העולם ואהיה קיים, כדי להתנסות בחיי כמלאי קשיים ומעצורים", מקבלת בעיניי משנה תוקף כשאני חושבת על הסטודנטים הברווים במכללה שאני מלמדת בה. המחשבה של המתכננים ואנשי

האדמיניסטרציה, שבעצם המעבר לחיי העיר אפשר לשנות את הכוונות והאמונות הבסיסיות ביותר של בני אדם, התגלתה כתמימה ואף כמסוכנת ביותר. חיי עיר יכולים להיות מקור לחירויות רבות, בתנאי שאדם יהיה מוכן לשנות את המורשת התרבותית שלו על מנת "לדעת" אותה מחדש באופן שיתאים יותר לתנאי החיים המשתנים. בעקבות מרלו־פונטי ניתן לומר כי אדם צריך "להזריק" לתוך המורשת שלו את אופן־ההיות־שלו־בעולם, את הייחודיות והחד־פעמיות שלו כאדם (Merleau-ponty, 1998, p. 224). משימה זו איש לא יוכל לעשות עבורו, אלא הוא עצמו.

לסיכום ניתן לומר כי גם אם יש בסיס לטענה שאשליות התפיסה הן אימננטיות למרחב המשותף, ברור כי חשיבותן פחותה בהרבה מזו של תפיסת התפקיד. כך לדוגמה, בחיי היום־יום המאפיינים השונים של המרחב – הקשיים, ההסתרה, הרמזים הרב־משמעיים העולים ממנו – אינם נתפסים על ידי הסובייקט כבעיה מרכזית. הגוף, לרוב, מוצא את דרכו ולומד דרכים להתאים את עצמו לעולם ולבסס לעצמו שדות תפיסה ניתנים להבנה. אולם כפי שהילד זקוק לאומץ כדי לקום על רגליו ולהתחיל ללכת, כך נדרשים הצעירים הבדווים כיום לגלות אומץ כדי ללכת אל מעבר למוסכמות, לפגוש את המרחב ולפתוח אפשרויות חדשות. מרלו־פונטי, בניגוד למקובל, הראה כי לא מדובר פה רק בשינוי תודעתי, בשאלה של רצון או עניין של הבנה; האומץ מתגלה בבחירות הקטנות של חיי היום־יום, בבחירת הלבוש והנעליים, בנכונות להתלכלך ולהזיע, בכל מה שאדם עושה כדי שלא לוותר על מפגש, על היכרות עם אנשים לא מוכרים ועל אפשרויות תעסוקה. להשתבללות בתוך מסגרת המשפחה או השבט, המוכרים והבטוחים, יש מחיר – אישי, חברתי ופוליטי. כפי שההימנעות ממפגש עם העולם עלולה לנוון את הגוף, לגרום לו לאבד מגמישותו ומרגישותו ולמנוע ממנו לרכוש הרגלים מורכבים הנדרשים בעולם המודרני, כך גם מוסדות משפחתיים ומדינתיים עלולים להתנוון ולאבד מגמישותם ומרגישותם. למוסד השבט המשפחתי יש חשיבות כל עוד הוא מתקיים ברקע, כעוד אפשרות אליה ניתן לפנות ברגעים של מצוקה ומשבר. כשמוסד השבט המשפחתי מתנהל ללא גמישות ורגישות, כשהדודים ולא ההורים או מבוגרים משמעותיים אחרים הם המקיימים את הדיאלוג עם האנשים הצעירים בנוגע להחלטות החשובות ביותר בחייהם, מוסד השבט הופך למכשיר של דיכוי וניוון; השכונות השבטיות חיזקו את הנוכחות הפיזית של השבט בחיי האנשים הצעירים בד בבד עם תהליכים אוניברסליים של כרסום במעמד הסמכות החינוכית של המבוגרים. הסטודנטים

והסטודנטיות הצעירים שסיפרו לי על מצוקותיהם היו משכילים ומוכנים יותר מבני הדור שקדם להם להתמודדות עם העולם המערבי, ועדיין היה עליהם לציית לחוקי השבט ולסמכות של אנשים חסרי השכלה כשלהם. את מצוקתם הם בחרו לחלוק אתי רק ברגעים שבהם הרגישו כי המצב מאיים על המשך התפקוד שלהם כסטודנטים במכללה.

סופרים גדולים ובהם שייקספיר, טולסטוי ופלובר הראו שנשים מדוכאות הן אמהות ורעיות שקשה לתת בהן אמון. חיזוק לדעה זו מצאתי אצל ספא אבורביעה. כך היא מסכמת את מחקרה על סיפוריהן של נשים שהיו עדות לגירוש מאדמותיהן ב־1948:

הבנת הפטריארכיה הערבית את הנשים כחסרות ידע היסטורי וחסרות יכולת לספר את ההיסטוריה מוטעת לחלוטין. במרחבים בטוחים ונטולי פיקוח גברי מתכנסים הנשים וילדיהן כחלק משגרת יומן והן מספרות על החיים באדמת האבות, על הגירוש מהאדמה ועל החיים בצל האובדן. לנשים אין רק ידע היסטורי רב ערך, אלא יש להן תפקיד חשוב בהעברתו לדורות הבאים. הן משתמשות בפרקטיקות מעורפלות ובצורות הסוואה (כמו שפה שבורה, קטועה, החוזרת העל הדברים בצורה מעגלית) שמיועדת להעביר את המסרים שלהן מבלי להיחשף, שכן בעיני הגברים נתפס השיח המעורפל והלא ישיר הזה כשיח תמים העוסק בענייני נשים גרידא. וכך מתאפשר לנשים לדבר באופן חופשי ומשוחרר מפיקוח, משליטה ומדיכוי של גברים (אבורביעה, 2013, עמ' 200).

התהליך הדיאלקטי שבו מצליחות הנשים הברוויות לחמוק מן הפיקוח הגברי, להשאיר את הגברים באשליה שהם השליטים האמיתיים על המרחב, ולתפוס לעצמן את התפקיד החשוב של חינוך הדור הצעיר, מוכיח כי כל עוד אדם חי, אי־אפשר לאיין אותו או לבטל את חירותו. האופן שבו הנשים המודרות ממרחבי ההופעה של הגברים יוצרות לעצמן מרחבי הופעה משל עצמן, שבהן הגברים הס־הם המודרים מבלי שיבינו זאת, מרמז שאולי טעינו כששמנו את המרחב לפני התפקיד. המילה "טעינו" מכוונת לכולנו: לממשלות ישראל לדורותיהן, שבמשך כמה עשורים יזמו תכניות עיור מואצות בעבור הברווים מבלי לפתח בהתאמה אזורי תעסוקה והשכלה עבורם; למנהיגי הציבור הברווים בנגב, שמחאותיהם לא נועדו לקדם אזורי תעסוקה אלא בעיקר לשמר ולהרחיב את הנוכחות במרחב של ברווים מיוחסים, בעלי

אדמות; ולבסוף לנו, המרצים והסטודנטים שהשתתפנו במאבקים הללו בלי להבין כי שאלת האופק התעסוקתי חשובה משאלת המרחב. כיום מתרבים הקולות של מי שמבינים כי הצורך של המדינה ליישב במהירות את הברווים ביישובים מוכרים כדי לפתור בעיות לאומיות המתגלמות לכאורה בבעלות על קרקע התגלה כסוג של אשליה. נראה שלכך מתכוון ראסם ח'מאיסי, בהתבטאו בעדינות ובאופן חיובי כלפי המהפך שעברו מוסדות התכנון: "מתפיסה של התכנון המתארי המפורט ככלי שליטה שמצמיח עוינות וחוסר אמון, לתפיסה [...] של מינוף הפיתוח" (ח'מאיסי, 2015, עמ' 9).

לסיכום אציין כי הרעיונות של מרלו־פונטי מבססים את הגישה הדיאלוגית, שהיא הדרך הטובה ביותר לחשוף את הכוונות הסמויות שמכוונות את תפיסת המרחב. כל אדם בונה לעצמו תפיסת מרחב ייחודית ואישית על פי הכוונות, התכונות והמצוקות הייחודיות לו. מטרת מאמר זה הייתה לחשוף את הכוונות הסמויות שסייעו ליצירת המרחב החברתי של השבטיות האורבנית, כוונות שנמצא כי עבור חלק מתושבי אותן שכונות הובילו ליצירת מצוקה מדכאת אף יותר. המאמר הזה נכתב במיוחד למען הנשים הצעירות ששיתפו אותי במצוקותיהן, כדי לעודד אותן לקחת את גורלן בידיהן. נשים עצמאיות מבחינה רוחנית וכלכלית, נשים אופטימיות ואמיצות, נשים שיש להן חזון משותף ושאינן מוכנות לשבת ולחכות לגברים, הן הרוח האמיתית של העיר המודרנית, המתבטאת היטב במילה citizen, כלומר, אזרחית שהיא גם תושבת העיר. כאישה וכמחנכת, אני מאמינה שיש לאפשר לנשים צעירות, מוסלמיות ויהודיות, להתנסות בסוגים שונים של עבודה, להתפרנס ולהשיג עצמאות כלכלית, עוד לפני שהן מתחילות בלימודים אקדמיים או מתחתנות. למידה מניסיונות חיוביים עשויה למנוע התפתחות של השקפת עולם אנטגוניסטית ושוללת התפתחות, השקפת עולם שעליה מעידה לדעתי הנכונות לעטות רעלה ולכסות את הפנים. גם אם דורות קודמים טעו כשבחרו לשים את המרחב לפני התפקיד בתכנון העיירות הברוויות, עדיין לא מאוחר לתקן.

## ראיונות (כל הראיונות הוקלטו ותומללו)

מהנדס של אחת מעיירות הברווים בנגב – 23.2.2012; דודו כהן, יועץ המועצה האזורית אבו בסמה, לשעבר ממונה על המחוז במשרד הפנים – 18.3.2012; ריטי ונחום דונסקי, אדריכלים ומתכנני ערים – 17.4.2012; פרופ' גדעון קרסל – 22.4.2012; ד"ר נוזהה אל הוזייל – 25.4.2012; עמוס ברנדיס, מתכנן ערים – 18.5.2012 אילן ישרון, ראש מנהלת הברווים – 16.7.2012; מוסה אל עאסם, סגן מנהל מתנ"ס תל שבע – 23.7.2012; אדיב אבו סריחאן, ראש ענף המגזר הברווי, מחוז דרום, המשרד להגנת הסביבה – 10.9.2012.

## מקורות

אבורביעה, ספא (2013). אדמה, מרחב והיסטוריה: פרספקטיבה מגדרית בתפיסת המקום של הערבים הברווים בנגב. בתוך רוני הלפרן (עורכת), היכן אני נמצאת? פרספקטיבות מגדריות על מרחב (עמ' 171-201). אבן יהודה: רכס.

אבורביעה-קווירר, סראב (2008). מודרות ואהובות. ירושלים: מאגנס.

ארנדט, חנה (2013). המצב האנושי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

ג'יימסון, פרדריק (2002). פוסטמודרניזם או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר. תל אביב: רסלינג.

וירליו, פול (2006). המרחב הביקורתי. תל אביב: רסלינג.

ח'מאיסי, ראסם (2015). בין ערך חברתי לנדל"ני: משק המגורים בקרב האזרחים הערבים בישראל. חיפה: אוניברסיטת חיפה.

חסן, מנאר (1999). הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה. בתוך דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), מין, מגדר, פוליטיקה (עמ' 267-305). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

חיא-יונס, תגריד (2013). מרחב, מגדר ופוליטיקה מקומית בחברה הפלסטינית בישראל. בתוך רוני הלפרן (עורכת), היכן אני נמצאת? פרספקטיבות מגדריות על מרחב (עמ' 203-241). אבן יהודה: רכס.

יפתחאל, אורן (2012). נגב בר-קיימא – עם הישועים הברווים. אקולוגיה וסביבה, (1)3, 109-108.

לוטן, אורלי (2005). היבטים מגדריים בתכנון עירוני. ירושלים: הכנסת.

מאיר, אבינועם (2003). מסינגור תכנוני לתכנון עצמאי: בדווי הנגב בנתיבי הדמוקרטיזציה בתכנון. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

מאיר, אבינועם, ויוסף בן-דוד (1994). העודף הסמוי: השתנות ערכם של צאצאים במשפחות של בדווים מתקבעים ומעוירים-למחצה בישראל. בטחון סוציאלי, 41, 83-96.

- מאיר, אבינועם, ויוסף בן-דוד (1995). התפתחות כלכלית-חברתית והדינמיקה של תמותת ילדים בקרב בדרווים מתקבעים בישראל. *בטחון סוציאלי*, 44, 32-42.
- סארטר, ז'אן-פול (1990). *האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם*. ירושלים: כרמל.
- סלימאן, סעיד, ויצחק שנל (2013). בחירת חלופות הדיור בקרב האוכלוסייה הערבית במדינת ישראל. בתוך נורית קליאוט ויגאל צ'דני (עורכים), *עיונים במחקר – חיפה וצפון הארץ* (עמ' 92-120). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- פורת, חנינא (2009). *הבדרווים בנגב בין נוודות לעיור: 1948-1973*. באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- קרסל, גדעון (1975). *פרטיות לעומת שבטיות*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רוזנטל, ענת (2016). "באופן אוטומטי זה המקום הכי טוב": עבודת שדה, משפחות ואידס במלאווי. בתוך רות ג'יניאו, נעה לוי ולין שלר (עורכות), *השדות באפריקה: חוויות של מחקר והבניית ידע* (עמ' 161-184). חיפה: פרדס.
- תמרי, שלומית (2008). *מוריס מרלו-פונטי והחינוך הסביבתי*. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- תמרי, שלומית, ורננה אילן (2015). אזרחות סביבתית פעילה באגן ההיקוות חברון-בשור. *אקולוגיה וסביבה*, 6(2), 101-106.

- Abu-Bader, Said (2010). *The Negev Bedouin statistical data book*. Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev.
- Abu-Rabia-Queder, Sarab (2006). Between tradition and modernization: Understanding the problem of female Bedouin dropouts. *British Journal of Sociology of Education*, 27(1) 3-17.
- Abu-Rabia Queder, Sarab (2007). Permission to rebel: Arab Bedouin women's changing negotiation of social roles. *Feminist Studies*, 33(1), 1-16.
- Abu-Rabia-Queder, Sarab, & Yuval Karplus (2012). Regendering space and reconstructing identity: Bedouin women's translocal mobility into Israeli-Jewish institutions of higher education. *Gender, Place and Culture*, 20(4), 1-7.
- Abu-Saad, Ismael, Harvey Lithwick, & Kathleen Abu-Saad (2004). *A preliminary evaluation of the Negev Bedouin experience of urbanization: Finding of the urban household survey*. Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev.
- Alhuzail-Allasad, Nuzhaa (2013). "I earn therefore I exist": Impoverished Bedouin mothers who became entrepreneurs. *Israel Studies Review*, 28(2), 174-191.
- Brandais, Amos (2011). *Rahat: Planning the largest Bedouin city in the world*. Hod Hasaron: Brandais Architects.

- Eddie, James M. (1973). Foreword. Maurice Merleau-Ponty, *Consciousness and the acquisition of language* (pp.xi-xxxii). Evanston, IL: Northern University Press.
- Fenster, Tovi (1999). Space for gender: Roles of the forbidden and the permitted. *Environment and Planning D: Society and Space*, 17, 227-246.
- Flynn, Bernard (2007). The development of the political philosophy of Merleau-Ponty: humanism and the rejection of terror. *Continental Philosophy Review*, 40(2), 125-138.
- Haghighat, Elhum (2005). A comparative analysis of Neopatriarchy and female labor participation in Islamic countries. *E Journal of sociology* 1(1),1-26.
- Karplus, Yuval (2009). *The dynamics of Bedouin space construction in the Negev*. Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev.
- Meir, Avinoam, & Maria Gekker (2011). Gendered space, power relationship and domestic planning and design among displaced Israeli Bedouin. *Women's Studied International Forum*, 34(3), 232-241.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970). *Themes from the lectures at the Collège de France, 1952-1960*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1988). *In praise of philosophy and other essays*. Evanston IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1989). The child's relations with others. In James Edie (Ed.), *The primacy of perception* (pp. 96-155). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice (1998). Man and adversity, In *Signs* (pp.224-243). Evanston, IL: Northern University Press.
- Orr, David (2005). *Ecological literacy: Educating our children for a sustainable world*. San Francisco, CA: Sierra Club Books.
- Sartre, Jean-Paul(1984). *Being and nothingness*. NY: Simon & Schuster.
- Schmidt, James (1979). Lordship and bondage in Merleau-Ponty and Sartre. *Political theory*, 7(2), 201-228.
- Tamari, Shlomit, Rachel Katoshevski-Kavari, Yuval Karplus & Steven C. Dinero (2016). Urban tribalism: Negotiating form, function and social milieu in Bedouin towns Israel, *City territory and architecture*, 3(2)1-14.