

# רק אל תהפכי לנו לעוד מומחית לענייני הבדואים: על יצירת ידע אנתרופולוגי משמעותי, רלוונטי וערכי יעלה רענן

מאמר זה עוסק בשתי סוגיות. האחת נוגעת לאפשרות של האנתרופולוגיה לייצר ידע רלוונטי בעל ערך מוסרי ופוליטי, המעסיק את השיח הציבורי. האחרת היא דרך יצירת הידע ומידת הרלוונטיות שלו לאקדמיה כאשר הוא נוצר מתוך פעולה פוליטית, באמצעות "מחקר פעולה". המאמר נשען על ידע שנוצר מפעולות שהשתתפתי בהן לקידום זכויותיהם של מגדלי הצאן הבדואים ושל תושבי הכפרים הבלתי מוכרים בנגב. אני מנסה לערער בו על המוסכמות האקדמיות שידע יכול וצריך להיות אובייקטיבי, ואף מציעה שיש להתייחס ל"מחקר פעולה" כאל דרך מוסרית יותר ליצירת ידע אנתרופולוגי, הנמנעת מחיזוק כוחות חברתיים קיימים. בהקשר זה אשאל על מעמדם של מומחים למיעוטים בעיני המיעוטים עצמם ואציע כתיבה "כלפי מעלה" כדרך לייצר ידע לפרסום אקדמי רלוונטי ומוסרי. במאמר אציג גם תובנות עומק שהתבססו על שנים ארוכות של פעולה משותפת עם הקהילה ועשויות לתרום ליצירת מדיניות הוגנת יותר כלפי תושבי הכפרים הבלתי מוכרים ומגדלי הצאן הבדואים בנגב.

מילות מפתח: מחקר אנתרופולוגי, מחקר אקטיביסטי (מחקר פעיל), מחקר פעולה, אנתרופולוגיה מחויבת, מחקר רלוונטי, בדואים, נגב, כפרים לא מוכרים, מגדלי צאן

\* ד"ר יעלה רענן, מכללת ספיר, מועצה אזורית שער הנגב.  
דואר אלקטרוני: yallylivnat@gmail.com

בעת הכשרתי כאנתרופולוגית למדתי שהאנתרופולוגיה מבוססת, בין היתר, על שלושת היסודות האלה: התבוננות אובייקטיבית בחברה שאנו חוקרים, הקפדה מקצועית באיסוף הנתונים, ובסופו של דבר יצירת מסמך ופרסומו. אני מוצאת שבעבודתי עם האוכלוסייה הערבית-בדואית בנגב אינני ממלאת אף לא אחד משלושת היסודות הללו: אינני אובייקטיבית, ויתרה מכך, אני ממצבת את עצמי באופן ברור כמזדהה עם האוכלוסייה ועם סבלה בעקבות המדיניות כלפיה; אינני אוספת מידע מתוך הקפדה מקצועית, כפי שמוגדר באנתרופולוגיה הקלאסית; ולבסוף – אני מגוועה מלפרסם פרסומים אנתרופולוגיים קלאסיים מטעמי כבוד לעמיתי באותה אוכלוסייה. ובכל זאת, במאמר זה אני טוענת כי המידע שאני אוספת והידע שאני יוצרת בעבודתי הוא אנתרופולוגי, ויתרה מזאת – הוא רלוונטי ושימושי.

במאמרים המתפרסמים בגיליון זה יש דיון מעמיק באנתרופולוגיה כשדה מדעי. אחת השאלות החשובות היא במה המידע שמדע זה מספק רלוונטי לחיים האנושיים שמחוץ לשטח המדעי. סוגיה כללית נוספת בגיליון היא אם למידע המיוצר בעולם האנתרופולוגיה יש שימוש מעבר לעניין המדעי בו. טענתי היא כי אף שעבודתי עם האוכלוסייה הערבית-בדואית בנגב איננה עונה בנוחות על שלושת היסודות שציינתי למעלה, היא רלוונטית וגם שימושית. כל עבודתי היא למטרה חברתית-פוליטית, שבה הידע שאני יוצרת מיועד לקדם את זכויותיהם של כלל תושבי הכפרים הבלתי מוכרים ושל מגדלי הצאן הערבים-בדואים בפרט. זו יצירה של ידע הרלוונטי לחיי החברה ומאפשר שימוש ברור ומידי.

רוב המאמר מתבסס על עבודתי עם מנהיגות מגדלי הצאן הבדואים, ואציג בו את מטרות העבודה אתם, את דרך העבודה, את תוצאות העבודה ואת התבוננות העולות מהתבוננות אנתרופולוגית. עבודתי עם מגדלי הצאן היא חלק מעבודתי עם מנהיגות תושבי הכפרים הבלתי מוכרים, וגם אותה אציג במאמר. בהקשר לכל אלו אדון בשאלת הרלוונטיות של הידע האנתרופולוגי המגיע מתוך עבודתי והשימוש בו. לאחר מכן אשאל שוב את השאלה באיזה מובן כל זה יכול להיקרא "אנתרופולוגיה", אדון בהשלכות של מחויבותי כלפי האוכלוסייה וביכולתי או באי-יכולתי לדבר עליהן ולפרסם אותן. כמו כן אדון בפתרון הדילמה – בחירה ב"כתיבה כלפי מעלה" (Nader, 1972) והתמקדות בכתיבתי האקדמית רק במוסדות המדינה ובהתנהלותם כלפי האוכלוסייה. לבסוף אביא את עמדתי בנוגע ליחסים בין האנתרופולוגיה לבין מעורבות אנתרופולוגית מן הסוג שאני עוסקת בו. כדי לכבד את דרישת חבריי שלא להפוך למומחית נוספת לענייני בדואים, בחרתי לכתוב מאמר זה מנקודת מבט אישית, בלא ניסיון להפכו ל"מדעי" יותר מתוך כתיבה ברבים או בגוף שלישי. נוסף על כך, לא צירפתי מראי מקום של מומחים לאוכלוסייה ולתרבות הבדואית שבאו לפני, ובכך אני נמנעת מלהצטרף לרשימת המומחים לענייני הבדואים, שכן עבודה זו אינה מתימרת להיות מאמר אקדמי על הבדואים, אלא דיון באנתרופולוגיה. עם זאת, רשימת המקורות מיועדת למתעניינים ולמעוניינים להעמיק את הידע האנתרופולוגי שלהם על אוכלוסייה זו.

## דילמות הזהות של אנתרופולוגית

### על דילמת האובייקטיביות במחקר אנתרופולוגי

היסוד הראשון שהאנתרופולוגיה מושתתת עליו, הדרישה לאובייקטיביות במחקר, נבחן בעין ביקורתית זה כמה עשורים. שפר־יוז (Schepher-Hughes, 1995, p. 410) טענה שעל האנתרופולוגים להפסיק להיות אובייקטיביים. לטענתה, היחסיות התרבותית שהאנתרופולוגיה דרשה הפכה גם ליחסיות אתית (moral relativism), והדבר כבר אינו הולם את העולם שאנו חיים בו כיום, משום שיש בו שאלות מרכזיות של כוח ואתיקה הנוגעות לכל ניתוח אנתרופולוגי ראוי. בדבריה היא סיפרה על המאמצים שהשקיעה בניסיון להישאר אובייקטיבית, כפי שנדרש מתוך תחום הדעת. ואולם, בעקבות דרישת הנשים שחקרה היא בחרה לעזוב את המיצוב האובייקטיבי והחלה לפעול אֶתן למען שיפור חייהן. להפתעתה, יכולת הניתוח של חיי הנשים לא נפגעה, אלא הועשרה: "ככל שהמלות שלי משכו אותי בעדינות ובתקיפות [...] לכיוון העולם ה'ציבורי' [...] כך הועשרה הבנתי בנוגע לקהילה והאופקים התאורטיים התרחבו" (p. 411).

שפר־יוז מודעת לביקורת בעולם האקדמיה על אי־השמירה על אובייקטיביות. למרות זאת, המילים שהיא משתמשת בהן כהיפוך לאובייקטיביות מראות את הערכתה לבחירה זו: "אנתרופולוגיה פעילה, מחויבת פוליטית ומחויבת מוסרית [...] נתפסת בעיני אנתרופולוגים רבים כדוחה, נגועה ואף מפחידה" (Schepher-Hughes, 1995, p. 415). חרף הביקורת על האנתרופולוגיה המעורבת (engaged anthropology) שבחרה שפר־יוז, הידע שיצרה בפעילותה הפוליטית למען מלוותיה בברזיל הוא ידע משמעותי בעיניה ואף אנתרופולוגי. יתרה מכך, היא מדגישה שהמעבר מאנתרופולוגיה אובייקטיבית למעורבות פוליטית הוא צו השעה בעולמנו היום.

עשור מאוחר יותר מתח הייל (Hale, 2006) ביקורת קשה על חוסר ההערכה בעולם האקדמיה כלפי התובנות הנלמדות מאנתרופולוגיה מעורבת פוליטית. לדבריו, ההזדהות עם מאבק פוליטי, ובו־בזמן הניסיון לחקור סוגיות הקשורות לאותו מאבק, יוצרים הבנה אקדמית עמוקה ויצירתית, והסתירות הנובעות מן הקושי לחקור ולהיות שותף מייצרות תובנות שאין דרך אחרת להגיע אליהן. יתרה מכך, הוא כותב, "אותן תובנות מספקות בסיס, שלעתיים אין בו הכרה, להבנה אנליטית ולחדשנות תאורטית" (p. 98).

הייל קרא לדיאלוג ולהכרה הדדית בין האנתרופולוגים המסורתיים העוסקים בביקורת תרבותית (cultural critique) לבין החוקרים האקטיביסטים. הוא הסביר את ההבדל בין שתי גישות אלו כך: "כוונתי, בהתייחסותי לביקורת תרבותית בהקשר זה, היא גישה למחקר ולכתיבה שהזיכוד הפוליטי בא בהם לידי ביטוי בתוכן המידע שנוצר, ולא דרך היחסים שהתמסדו עם קבוצה מאורגנת של אנשים במאבק" (Hale, 2006, p. 98). ניתן לראות דמיון בין תפיסתו של הייל לבין זו של שפר־יוז, שדבריה מצדדים במעבר מכתובה אובייקטיבית על הנשים בברזיל לפעולה משותפת אתן.

גישתו של הייל רלוונטית לאופי העבודה שבחרתי. הייל ניסה להסביר את אי-קבלתם של מחקרים אקטיביסטיים באקדמיה. להערכתו, הדבר נובע מכך שרוב היושבים באקדמיה מגיעים מן האנתרופולוגיה העוסקת בביקורת תרבותית, והתוצאה היא זאת: "מאז שנות ה-80 אנו רואים באנתרופולוגיה מודעות-יתר לאילוצי עודף הכוח שלה עצמה, מודעות המשולבת בכתיבה האנתרופולוגית, ובה בעת שיטות המחקר בשדה נשארו יחסית בלא ביקורת ובלא שינוי לאורך אותה תקופה" (Hale, 2006, p. 101).

למן הרגע הראשון לא היו יחסי עם הקהילה הערבית-בדואית בנגב יחסי חוקר-נחקרים, אלא יחסים של פעילות משותפת עם מנהיגות הקהילה למען קידום זכויותיהם של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. התחלתי לעבוד אתם עם חזרתי מלימודי הדוקטורט באנתרופולוגיה בארצות הברית, כשהתקבלתי לעבודה בפורום לדו-קיום בנגב כרכות הפורום. משם בחרתי לעבור ולעבוד בעמותה השייכת לתושבי הכפרים עצמם ומובלת על-ידם, המוכרת כ"מועצה אזורית לכפרים הבלתי מוכרים בנגב". כך יכולתי לפעול בדרך שהאמנתי בה – מנהיגות תושבי הכפרים ייצרה את סדר היום, ואני הייתי שותפה בחשיבה ובביצוע. השנים הארוכות והעבודה הנמרצת עם שותפיי מאפשרות לי לגבש הבנות על המציאות של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים ועל מציאות חייהם של מגדלי צאן, ופעילותי זו היא הבסיס לדברים המובאים במאמר זה.

### דילמות בשיטות איסוף המידע: שיטות המחקר

היסוד הבסיסי השני של העבודה האנתרופולוגית שצינתי הוא הדרישה לדרך מחקר ברורה ושיטתית, לפי תורתו של מלינובסקי (Malinowski, 1922/2002), מגדולי החוקרים הקלאסיים של האנתרופולוגיה. הדרישות כוללות רישום מדויק לפי אמות מידה ברורות של המידע המופק מן ההימצאות ב"שדה", כלומר בקרב האוכלוסייה הנחקרת. האנתרופולוגיה הקלאסית קוראת לרישום יומן של האירועים שהאנתרופולוגית צופה בהם ושל המחשבות העוברות בראשה. המחקר הקלאסי קורא ליצירת ראיונות מוקלטים, שניתן לנתחם אחר כך. מנקודת מוצא אקדמית קלאסית, נראה שעבודתי אינה עונה על דרישות ההקפדה המקצועית של האנתרופולוגיה, שכן לא עשיתי אף לא אחת מן המשימות הללו בימי עבודתי במועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים. דרך עבודתי נבעה מן המטרות של האוכלוסייה שעבדתי אתה: יצירת מידע חברתי-פוליטי שנשלח לרשימות תפוצה, פרסומים וניירות עמדה שמטרתם להביא לשינוי מדיניות מושכל ומשמעותי.

מחקר שמטרתו שינוי מדיניות אינו זר לחוקרי האנתרופולוגיה. ודל ועמיתיה (Wedel, Shore, Feldman, & Lathrop, 2007) כתבו כי "אנתרופולוגים היו מעורבים כבר לאורך זמן במחקר שדן באופן לא ישיר במדיניות ציבורית, שכן בלב האנתרופולוגיה מונחות סוגיות המתייחסות באופן ישיר למדיניות. סוגיות אלו [...] כוללות מוסדות של כוח, פרשנות ומשמעות, אידאולוגיה, רטוריקה ושיח" (p. 31). ואולם, בפעולותי

עם האוכלוסייה הערבית-בדואית המצב הפוך: הפעולה נעשית למטרת שינוי מדיניות, והשאלה היא אם תוצריה יכולים להיקרא אנתרופולוגיה. בעת יצירתם של אותם תוצרים, שמטרתם להוביל לשינוי מדיניות, מצאתי את עצמי משתמשת בכלים שרכשתי בהכשרתי כאנתרופולוגית, כגון שאילת שאלות עומק פתוחות והתייחסות לרכיבים רבים באינטראקציה האנושית שמעבר למילים ("thick description" בשפת האנתרופולוגים). כמו כן, הבנת המידע שאני רוכשת וניתוחו הגיעו מהכשרתי זו. אם כן, אף כי המניע אינו המחקר, ועל כן גם דרך איסוף המידע אינה עונה על אמות המידה של איסוף מידע קלאסי, התוצאה של שנים ארוכות של שיתוף פעולה עם מנהיגות הכפרים ועם מנהיגות מגדלי הצאן היא ידע שיש לו משמעות אנתרופולוגית-אקדמית, גם אם הוא לא נוצר בשיטות מחקר קלאסיות למטרה זו.

### דילמות בדבר פרסום הידע

היסוד השלישי של עבודה אנתרופולוגית אף הוא סוגיה שאני מתחבטת בה, והיא שאלת פרסום הידע הנוגע לקבוצה ילידית, הסובלת מדיכוי ארוך ומתמשך מצד המדינה. האוכלוסייה הערבית-בדואית רוויה במומחים מחוצה לה הלומדים עליה ומתפרנסים מכך. רבים ממומחים אלו פועלים מתוך כוונות מצוינות, והם רוחשים כבוד רב לאוכלוסייה עצמה וחשים רצון עז לתרום לשינוי הנדרש למען חיים של כבוד לתושבי הקהילה. ואולם, בכל פעם שמוזמן מומחה לחברה הבדואית, אם כדי לייצג את רצונות הבדואים בכינוסים ואם כדי לכתוב מאמר לפרסום זה או אחר, הדבר מעיק על אנשי האוכלוסייה, משום שהם מסוגלים לעשות זאת בעצמם. מובן שכאשר המומחה מובא כדי לעזור למדינה לדכא את האוכלוסייה באופן יעיל יותר, התוצאה בעייתית עוד יותר. במסגרת עבודתי עם מנהיגות האוכלוסייה היו לי הזדמנויות רבות להציג בכינוסים ובמאמרים שונים את הידע שצברתי, אולם הבקשה משותפיי לעבודה הייתה ברורה מאוד: "אל תהפכי לנו לעוד מומחית לענייני הבדואים". כך, מתוך כבוד לבקשתם של שותפיי לעבודה מקרב האוכלוסייה, בחרתי למעט ביצירת ידע אקדמי על הערבים-הבדואים בנגב. גם במאמר זה התמקדתי אפוא בחוויה של יצירת הידע, ולא בערבים-הבדואים עצמם.

לאורך עבודתי עם תושבי הכפרים הבלתי מוכרים זכיתי לגבש תוכנות עמוקות ובעלות אופי אנתרופולוגי. השתמשתי בידע הזה לטובת האוכלוסייה בעת מפגשים עם פקידות ממשלתית ובעת כתיבת כתבות – דיווחים לתפוצה של אנשים בעלי עניין, לרבות דיפלומטים, יהדות ארצות הברית ורבים אחרים שביכולתם להשפיע על הנעשה בפוליטיקה הישראלית. כמו כן, נעזרתי בידע שצברתי בעת כתיבת דוחות מקצועיים ובכל הזדמנות אחרת. הווה אומר, הידע לא נשאר אצלי כידע פרטי, אך גם לא הפך למאמרים אקדמיים. מאמרים כאלו יכלו לתרום לי מבחינה מקצועית, אולם הם היו משנים בתכלית את איכות היחסים ביני לבין שותפיי מתוך האוכלוסייה הערבית בנגב

והופכים אותם מיחסי שותפות ליחסי כוח, המשקפים את הבדלי הכוח בין היהודים לבין הערבים בחברה הישראלית.

## מטרת המאמר

דילמות הזוהות האישיות הללו משקפות את הדילמה על מקומה של האנתרופולוגיה היישומית בשדה המדעי האנתרופולוגי, והן הבסיס למאמר זה. אם כן, כיצד על האנתרופולוגיה להתייחס לבחירתי שלא להיות מומחית לענייני בדואים ואל מחויבותי כלפי האוכלוסייה הבדואית? האם יש לראות בעבודתי עבודה מדעית סוג ב? ומה מידת הרלוונטיות של הידע האנתרופולוגי המגיע מתוך עבודתי והשימוש בו? האם יש להתייחס ליכולת להשתמש בכלים ובתובנות אנתרופולוגיים בתחום חברתי-פוליטי כחלק חשוב של האנתרופולוגיה? אדון עתה בדרך עבודתי, בבחירתי לכתוב "כלפי מעלה" ובתובנות שעלו מדרך עבודה זו, ובתוך כך אומר דבר-מה גם על הערבים-הבדואים עצמם. גם אם אני חוטאת בכך לדרישה משותפיי הערבים בנגב, אני רואה חשיבות בהבאת ידע הקשור לזכויותיהם, ויש לי כאן הזדמנות להביאו ולהופכו לחלק מן הידע הציבורי.

## עבודתי עם הערבים-הבדואים בנגב

### היסטוריה של הערבים-הבדואים בנגב על קצה המזלג<sup>1</sup>

שלושה מושגים משמשים לתיאור הערבים בנגב לפי שלושה הקשרים שונים. המושג "בדואי" מקורו מן המילה הערבית "באדיה" (بيداء) שמשמעותה "מדבר". הערבים בנגב מקורם בבדואים שגרו במדבר סהרה, שגבולו הצפוני הוא הנגב הישראלי. המסורת הבדואית היא ייחודית, והיא נועדה להתאים לתנאי החיים במדבר. עם הקמת המדינה חל בקרב הבדואים תהליך מואץ, וברובו כפוי, של מודרניזציה ועיור. לחלק ניכר מן הערבים הגרים כיום בנגב, רובם ככולם צאצאי הבדואים, המושג "בדואי" כבר אינו רלוונטי, שכן הם אינם חיים את חיי המדבר. הזדהותם האתנית היא בעיקרה כ"ערבים", ועל כן הערבים בנגב קוראים לעצמם "ערבים בנגב" או "ערבים-בדואים". לעומת

1 למידע נוסף על ההיסטוריה של הבדואים לפני הקמת המדינה וכאזרחי ישראל, ובעיקר על הקשר שלהם לקרקע, ניתן לפנות לספרים ולמאמרים של מאיר (Marx & Meir, 2005; Meir, 1983, 2009). בן דוד (2004, 1996) כתב באופן נרחב על האוכלוסייה הבדואית בנגב מנקודת מבט ממסדית. גם קרסל (Kressel, 2003; Stavi, Kressel, & Gutterman, 2006) כתב גם הוא רבות, גם הוא מנקודת מבט ממסדית. יפתחאל ואמארה (Amara, 2013; Amara, Abu Saad, & Yiftachel, 2013; Kedar, Amara, & Yiftachel, 2018) כתבו מאמרים ביקורתיים רבים על ההתבוננות המשפטית בקרקעות הבדואים ועל התייחסות הממסד אל הבדואים.

זאת, לאוכלוסייה שחיה כאן לפני שנת 1948 וכשני עשורים לאחר מכן, הם מתייחסים כאל "בדואים". נוסף על כך, רבים ממגדלי הצאן עדיין רואים בעצמם "בדואים" בגלל קרבתם לתרבות שהגיעו ממנה, וחייהם עדיין מושפעים ממנה רבות. בתיאור האוכלוסייה הערבית בנגב אשתמש במאמר בכל אחד מן המושגים הללו לפי ההקשר המתאים.

הקהילה הערבית בנגב מונה היום כ־240,000 נפש. עד שנת 1947 חיו ברחבי הנגב רק בדואים, והם מנו כ־70,000 נפש (Parizot, 2001). הנגב מוגדר כחלקה המדברי של מדינת ישראל, המקבל במוצע כ־300 מ"מ גשם בשנה ומשתרע מאילת ועד כ־20 ק"מ מצפון לבאר שבע, על כ־13 מיליון דונם. בעת מלחמת השחרור ובמשך ארבע שנותיה הראשונות של המדינה ברחו או גורשו כ־80% מן הקהילה הבדואית אל מחוץ לגבולות המדינה. בשנות ה־50 המוקדמות נותרו בנגב כ־12,000 בדואים, וניתנה להם אזרחות ישראלית. במשך שנות ה־50 רוכזה מרבית הקהילה, נגד רצונה, בתוך אזור מוגדר, "אזור הסייג", משולש שנוצר בין ערד, ירוחם ורהט, שהוא כ־10% משטח הנגב. אזור הסייג היה אחד המקומות שישבה בו האוכלוסייה הבדואית לפני שנת 1948, והוא היה החלק הצחיח יותר שהייתה בו אוכלוסייה. השטחים הפוריים יותר והמיושבים בבדואים היו בנגב המערבי, והם כוללים גם את אופקים ומשתרעים עד נתיבות. באזור נתיבות ומערבה לה יש די גשמים לחקלאות זרעים, ולכן מנקודה זו ומערבה לה עד הים התיכון הייתה התיישבות פלאחית בעיקרה – איכרים כפריים עובדי אדמה. המדינה העבירה את הבדואים מאזור הנגב המערבי אל אזור הסייג ובמקומם הביאה התיישבות עירונית וחקלאית יהודית. מאחר שלבדואים הייתה מערכת של בעלות ילידית על הקרקע<sup>2</sup> במקומות שהם ישבו בהם, הריכוז הכפוי באזור הסייג גרם לכך שתושבי הכפרים שהועברו אליו נאלצו לחיות על קרקעות שהיו בבעלות של בדואים אחרים, במצב של "עקורי פנים".

מאז נמשך התהליך של ריכוז קרקעות והפקעתן. מסוף שנות ה־60 החלה המדינה ליצור יישובים עירוניים לערבים הבדואים בנגב, ועד כה הועברו כ־50% מן האוכלוסייה לעיירות אלו. תושבי העיירות הם רובם ככולם אותם "עקורי פנים" של שנות ה־50, שראו במעבר לבית על קרקע משלהם שיפור לעומת המצב הקשה של חיים על קרקע של בדואים אחרים, גם אם המעבר כרוך במחיר של עיור. תושבי העיירות, שאחת מהן היום היא עיר – רהט – של למעלה מ־60,000 תושבים, סובלים מעוני קשה ומפגיעה אנושה בתרבותם, במרקם החברתי וביכולתם הכלכלית. למעשה, מדובר כיום בחברה הרוסה וענייה, והמבוגרים, שגדלו במציאות אחרת, רואים בכאב את מה שנותר מן הקהילה, מן החברה ומן התרבות (על כך ראו Abu-Saad, 2008).

המחצית השנייה של האוכלוסייה עדיין מסרבת לעבור לעיירות למרות מאמצי השלטון לכפות זאת עליהם. רוב אוכלוסיית הכפרים חיה על אדמותיה המסורתיות,

2 עוד בנושא בעלות ילידית ראו מקרה במערכת המשפט של אוסטרליה (Merlan, 1995); (Wilmsen, 1989).

שכן אדמותיה היו באזור הסייג ולכן היא לא הורחקה מהן בשנות ה־50. כחלק מן המדיניות המנסה לשכנע את תושבי הכפרים לוותר על אדמותיהם, על דרך חייהם ועל יישוביהם, המדינה אינה מכירה בקיום היישובים, ועל כן הם "כפרים לא מוכרים". חוסר ההכרה פוגע קשות בתושבי הקהילה, שכן הם נדרשים לחיות בלא תשתיות ושירותים, כגון חיבור לרשת החשמל הארצית, כבישים, תחבורה ציבורית, פינוי אשפה וייצוג עירוני, ומערכות החינוך והבריאות אינן מספקות את התושבים. הגרוע מכול הוא העדר אפשרות לבקש אישורי בנייה, ולכן כל הבתים בנויים מפת, אחד החומרים הזולים ביותר, ומצויים בסכנת הריסה.

אנשים מן האוכלוסייה הערבית בנגב מרגישים תסכול עז. המנהיגות מרגישה תסכול משום שאיננה מצליחה להביא את המדינה לאפשר לקהילה לחיות בכבוד. המבוגרים מתוסכלים מפני שאינם יכולים להעביר לילדיהם נכסים, לא תרבות ולא אמצעי מחיה. הצעירים מתוסכלים בשל הצורך להתמודד עם משק מפלה ועם מערכת חינוך שאינה יוצרת הזדמנויות לחיים של הצלחות וכבוד. כולם יודעים שהכול נובע ממדיניות שמניעה הם העברת קרקעות משימושם של אזרחים ערבים־בדואים לידי הממשל, והדבר נעשה בריכוז הערבים־הבדואים במידה המרבית האפשרית ובלא לראות בהם שותפים שווים זכויות הן במרחב והן בעיצוב עתידם.

### הקשר שלי למנהיגות תושבי הכפרים הבלתי מוכרים

גדלתי בנגב, בעיירה ערד. בעיני ילדה מערד של שנות ה־70, הבדואים היו חלק מן הנוף, לצד הגבעות החשופות והגמלים. בסיום הדוקטורט רציתי להכיר את הבדואים טוב יותר ולהיות שותפה לשיפור גישתם למשאבי המדינה. לא ידעתי עד אותו רגע על מדיניות אי־ההכרה ועל המשמעות האכזרית של מדיניות זו לשכניי בנגב.

את תחילת דרכי בפעולות עם האוכלוסייה הערבית בנגב עשיתי כרכזת הפורום לדו־קיום בנגב, ארגון שמטרתו שיפור הזכויות האזרחיות של תושבי הנגב הערבים ושיפור יחסי היהודים והערבים בנגב. מנהיגות יהודית מובילה את הארגון מיום היווסדו, זה כ־20 שנה. בהיותי בתפקיד זה הבנתי שברצוני להצטרף להתארגנות שהקהילה עצמה מובילה, לפי תורתו של פריירה, הקורא לפדגוגיה של שחרור הנעשית מתוך חשיבה ולפעולה שמובילה האוכלוסייה המצויה בדיכוי (Freire, 1970). הזדמנות מסוג זה ניתנה לי בשנת 2005, כאשר התקבלתי כעובדת של המועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים (להלן "המועצה"). המועצה היא ארגון המאגד את מנהיגות הכפרים הבלתי מוכרים, והיא מחקה את מבנה המועצה האזורית הישראלית הרשמית: לכל יישוב יש ועד יישוב השולח נציג למועצה. המועצה מיפתה את ההתיישבות הערבית הלא מוסדרת בנגב, ועם הקמתה אפשרה לכל יישוב (כפר) מעל 500 תושבים לשלוח נציג. כך מופו 45 כפרים. במועצה היו אמורים להיות 45 נציגים, אבל מאחר שמדובר בארגון התנדבותי, בפועל היו בו כ־40 נציגים. נציגים אלו בוחרים מתוכם בבחירות חשאיות את יושב ראש



המועצה (להלן "יו"ר), את סגנו ואת הוועד המנהל. המועצה הוקמה בשנת 1997, ואני הצטרפתי אליה כשכירה בעת כהונתו של היו"ר השלישי, חסין אל-רפאעיה.

ארגון זה בחר לעצמו את השם "מועצה אזורית" כדי להתריס על המחסור בייצוג האוכלוסייה ובטיפול בה, שהם מתפקידה של מועצה אזורית. לאחר כמה שנים של פעולה ניכרת למען תושבי הכפרים הבלתי מוכרים נדרשה המדינה להכיר בקיומו של ארגון זה כארגון משמעותי ומייצג של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. הביטוי הבולט ביותר בהכרה זו הוא הזמנתו של שר השיכון דאז, זאב בויס, אל חסין אל-רפאעיה, אז יו"ר המועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים, לדון בבקשותיהם של תושבי הכפרים ובדרכי פעולה רצויות לפתרון הסכסוך עם המדינה. באותם ימים אכן הייתה תוויה חיובית לעבר פתרון הסוגיה, והקמתה של ועדת גולדברג להסדרת התיישבות הבדואים בנגב (ועדת גולדברג, 2008) הייתה תולדה של אותה הידיעות.

תפקידי במועצה התגבש במהלך העבודה והפך בסופו של דבר ל"ממונה על קשרי חוץ". תהליך הכניסה לעבודה עם שאר חברי המועצה היה קשה, כואב ומאתגר. הגעתי למועצה לאחר סיום הדוקטורט על האוכלוסייה הערבית בגליל, שחקרתי בו את המוטיבציות של הנערות בתיכון לשאוף להצטיינות, ולאחר עבודה של שנה וחצי בפורום לדו-קיום בנגב והאמנתי שאני מבינה את האוכלוסייה ואת הפוליטיקה.

ואולם, בפועל עדיין היה עליי לעבור תהליך של חינוך מחדש, ובו נדרשתי לקבל את ההובלה של עמיתי, מנהיגות של התושבים הערבים בנגב. זה תהליך שאני מוותרת בו על הזכות שניתנה לי כחברת הרוב השולט לדעת מה נכון. אנשים השייכים לרוב השולט משוכנעים שיש להם ידע כיצד העולם צריך להיראות וכיצד העולם צריך לנהוג. שכנוע עמוק זה נובע מתהליך החברות שלנו, כקבוצת הרוב, כקבוצה ההגמונית בחברה. התהליך של ויתור הבעלות על הידע הזה איננו פשוט. הוא מצריך מחויבות לקהילה וגם יכולת הקשבה והבנה של דרכי חשיבה אחרות. חלק מן הכלים להצליח בתהליך זה מקבל אנתרופולוג בעת הכשרתו, ואחד מתהליכי הלמידה היה להבין מחדש את משמעות המושגים שהמדינה משתמשת בהם כלפי המיעוט הערבי בנגב. הבנתי שלמילים יש משמעות אחת כשהן נשמעות לאוזן ישראלית-יהודית, ומשמעות אחרת כשהן נשמעות לאוזנו של פעיל פוליטי ערבי-בדואי. והנה כמה דוגמאות: המילה "הסדרה" בסמיכות לצירוף "ההתיישבות הבדואית" נתפסת בעיני הפעילים הבדואים כמילת קוד של המדינה לצמצום ולריכוז של האוכלוסייה ולנישול קרקעות. כשותפה בפעילות הפוליטית של המועצה הוצאה אפוא המילה מן הלקסיקון שלי. מילה נוספת היא "פזורה", שהמדינה משתמשת בה כדי לדבר על התיישבות הבדואים. מילה זו מרמזת על התיישבות בלא סדר ובלא לגיטימציה חוקית. המושג המבטא את התייחסות הערבים-הבדואים למקומות ההתיישבות שלהם הוא "כפרים". בתוך מושג זה ברור כי יש להתיישבות הערבית בנגב היסטוריה, מבנה אורגני וזכות קיום. גם המילה "בדואי", כשהיא נאמרת בהקשר ציוני, משמעה אדם ללא שייכות לקרקע, אנשים מתרבות אקזוטית ופרימיטיבית, שהמדינה עוזרת להם להיכנס למאה ה-21. בעיני תושבי הנגב הערבים, "בדואים" הוא שם המבטא

את ההיסטוריה ואת התרבות שהגיעו מן המדבר, ושימוש במילה בפי אנשי השלטון צורם לחברים באוכלוסייה בעלי תודעה פוליטית. עמיתי לעבודה לימדו אותי ותמכו בי לעתים, ולפעמים גם נקלענו למאבקים בעת תהליך הלמידה מחדש שחוויתי במחיצתם. באחד המאבקים המשמעותיים העדיף מנכ"ל המועצה לפטר אותי בשל הצורך לוודא כל העת שאינני "מדברת שטויות", כדבריו, כלומר מדברת בלא הבנה של האוכלוסייה ושל התייחסותה למדיניות המופעלת כלפיה. למשל, אני השתמשתי בדיונים בדוגמה של חיילים בדואים שביתם נהרס, אבל מבחינת המנהיגות הערבית-כדואית, בעיה זו איננה גדולה יותר מהרס ביתו של אדם שאינו משרת בצבא, וההרס עצמו הוא שמעיד על אטימותן של רשויות המדינה. אם כך, לא היה נכון להשתמש בדוגמה כזו כדי להראות את אכזריות המדינה, משום שהיא חלק מן הרטוריקה הישראלית-יהודית, הנותנת ערך גבוה לערבי המשרת בצה"ל.

יו"ר המועצה סירב לאפשר למנכ"ל לפטר אותי, אך המנכ"ל בחר שלא לדבר אתי. רק התערבותו של היו"ר בשיחה עם שנינו בערב, בביתו של המנכ"ל, אפשרה לנו לחזור לעבודה באופן סביר. לאחר תקופה של חודשים ושנים של עבודה לצדם וחינוך עליידם, נראה כי הם הצליחו במשימה, שכן בסופו של דבר הם נתנו לי לפעול בשמם באופן עצמאי וסמכו על יכולתי להבין את מצבם ואת נקודת מבטם הפוליטית-חברתית. יתרה מזאת, המנכ"ל (ורוב האנשים האחרים שעבדתי אתם) ואני שומרים על חברות אמיצה זה שנים רבות, גם לאחר שהלכנו בדרכים נפרדות.

כבר בשלב זה נכון להעלות את הדילמה של אנתרופולוג אקטיביסט: בחרתי לקבל באופן מלא את מקומה הערכי-פוליטי של המנהיגות הערבית בנגב לא רק כאסטרטגיה פוליטית, אלא אף כערך. למשל, הדרישות של האוכלוסייה הערבית בנגב להכרה בכל הכפרים והעמדה שהאדמות שירשו מאבותיהם שייכות להם באופן מלא ועל המדינה לקבל זאת, גם אם לא עברו את תהליך רישום הבעלות על הקרקע בעת השלטון העות'מני – כל אלו נקודות מבט של המנהיגות הערבית בנגב. מבחינה אסטרטגית, כפעילה בנגב היה נכון שאקבל את העמדות הללו, אם כי קיבלתי אותן גם באופן ערכי בעקבות פעילותי הפוליטית בקרב ההנהגה הערבית בנגב. אף שלא הייתי שייכת לאוכלוסייה הערבית בנגב, בעקבות השתלבותי החברתית בתוך האוכלוסייה ראיתי וחוויתי מקרוב את הסבל של חבריי שבתי משפחתם נהרסים, והם נאלצים להתמודד עם המדיניות הקשה נגדם. הקרבה הביאה להבנה עמוקה של חייהם ושל חווייתם: מנקודת מבט זו דרישותיהם נשענו על זכויות היסטוריות, שנהיו גם חלק מעולמי, ועל כן היו דרישות צודקות גם בעיניי. יתרה מזאת, לאחר הבנה מעמיקה בסוגיות דומות בעולם נעשה ברור כי המאבק של המיעוט הערבי בנגב הוא מאבק קלאסי לזכויות אדם ואזרח ומאבק של עם ילידי.

ובכל זאת נשאלת השאלה אם מן הבחירה לאמץ באופן מלא את נקודת מבטה של המנהיגות הערבית בנגב נגזר בהכרח ויתור על החברות בקהילה האקדמית של האנתרופולוגים. נראה כי זו הדילמה שפגשה שפרייזו בבחירתה להצטרף למאבקן של

הנשים שחקרה, שכן האנתרופולוגיה כמדע דורשת מן המשתתפים בה להציג נקודת מבט אובייקטיבית: האם עם אימוץ הערכים של המנהיגות הערבית בנגב אני חוטאת לדרישה מדעית זו? הייל התייחס לסוגיה וטען כי "לחוקרים שהפרקטיקה שלהם היא מעולם המחקר הפעיל (activist research) יש נאמנות כפולה – הן לאקדמיה והן למאבק הפוליטי, הכולל לעתים את המערכת האקדמית, אבל תמיד עובר אל מעבר אליה" (Hale, 2006, p. 100). לדבריו, "מחקר פעיל נפגע – אבל גם מועשר – מן הבחירה למצב את עצמו בתוך המתח שבין אידאלים אוטופיים לבין הפוליטיקה בשטח" (שם). תשובתו של הייל נותנת מבט אחר – שיש בו מקום ואף יתרון מיוחד – למידע המגיע מתוך המחקר הפעיל.

בבחירתי לאמץ את נקודת מבטם של שותפיי ממנהיגות הכפרים מצאתי את עצמי בשולי החברה הישראלית, וממילא גם בשולי הקהילה האנתרופולוגית הישראלית שהיא ברובה ישראלית-יהודית, גם אם יש בה הבנה עמוקה יותר של זכויות המיעוט הערבי בישראל. מבחינת הממסד, מן המקום שאימצתי, כשותפה מלאה לדרישות של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים, לא התאפשר לי למלא תפקיד של מגשר, אבל גם לא חיפשתי תפקיד זה. מבחינתי, תפקידי היה קודם כול לאפשר לתושבי הכפרים הבלתי מוכרים להיעזר ביתרונותיי ככת לחברת הרוב בישראל כדי לקדם את זכויותיהם. הדבר כולל שפה (שפות – גם אנגלית), תואר אקדמי וכל דבר נוסף שזכיתי בו בעקבות היותי ישראלית-יהודייה, אך נמנע מהם בשל היותם ערבים-בדואים, וגם את היכולת לתרגם את הווייתם למושגים ולמילים בעלי משמעות לחברה הישראלית ולאנשים בממסד שהם נדרשו לפעול מולם. לאחר פעולת ה"תרגום" הם השתמשו במילים ובמושגים כרצונם. הפעולה האנתרופולוגית לא נועדה לקדם אותי מבחינה מקצועית, אלא לקדם את האפשרות של מנהיגות תושבי הכפרים לממש את זכויותיהם.

## עבודתי עם מגדלי הצאן

### תחילת עבודתי עם מגדלי הצאן<sup>3</sup>

עד הקמתה של מדינת ישראל היה גידול צאן מקור הפרנסה העיקרי של הבדואים. חלק מאנשי המשפחה היו יוצאים עם הצאן למרעה בחודשים ינואר-פברואר, כאשר העשב הירוק נמצא כמעט בשיאו, נעים צפונה ולאט-לאט חוזרים דרומה לביתם למשך חודשי הקיץ. בשנות השלטון הצבאי, מתחילת שנות ה-50 ועד שנת 1966, נאסרה היציאה מתחום הסייג, ולאחר מכן, בשנות ה-70, החלה ממשלת ישראל לווסת את היציאה למרעה. המגדלים נדרשו להירשם למרעה ולחכות ליום שבו יחליט משרד החקלאות

3 על החשיבות ועל הכדאיות של גידול הצאן בידי הבדואים בימינו ראו את ספרו המקיף של קרסל (Kressel, 2003).

לפתוח את עונת המרעה. לאחר מכן ניהל משרד החקלאות את חלוקת השטחים הניתנים למרעה למגדלי הצאן ואת משך השהייה בכל שטח. היציאה למרעה מאפשרת להזין את הצאן במחיר נמוך מאוד, ובכך היא מאפשרת למגדלי הצאן להתפרנס ממשלח יד זה. עד היום גידול צאן הוא מקור הפרנסה העיקרי או היחיד של כרבע מתושבי הכפרים הבדואיים בנגב.

שנת 2007 הייתה שנת בצורת. נוסף על כך, באותה שנה החליטה המדינה שלא לפתוח למרעה את אזור אס-חשרם, הנמצא מצפון לקיבוצים להב ודביר ומשתרע עד מושב לכיש. מדובר בשטח מרעה מסורתי גדול הנהנה ממשטר גשמים שונה משאר הנגב, ועל כן השטח היה מלא בעשב ירוק וגבוה למרות הבצורת. מאז היציאה המוסדרת למרעה המדינה מאפשרת לעתים למגדלי הצאן להשתמש בשטחי אש שאינם בשימוש או שניתן לרעות בהם בלא לפגוע לתקופה כלשהי בצורכי הצבא. אס-חשרם (או בשמו הצבאי "מטווח 81") נפתח אפוא למרעה לחודשיים-שלושה חודשים בכל שנה. המרעה אף עזר לצורכי הצבא, שכן הוא הוריד את גובה העשב והקוצים ואף הפחית את סכנת השרפות במושבים בצפון השטח – במושב לכיש ובשכניו. בשנת 2007 קרא חסין אל-רפאעיה, בתפקידו כיו"ר המועצה לכפרים הבלתי מוכרים, לכל מגדלי הצאן למרי אורחי – לבוא עם צאנם לאס-חשרם גם בלא היתר מן המדינה כדי לעזור למגדלי הצאן להתמודד עם ההחלטה הקשה של המדינה למנוע כניסה לשטח מרעה חשוב זה. לאחר שלושה ימי הליכה עם הצאן מכל קצוות הנגב נכנסו לאס-חשרם כ-100,000 עד 200,000 ראשי צאן, כ-40% מכל הצאן בנגב. משום שהתקופה הייתה תקופת בחירות ויתרה המדינה על תביעותיה והתירה למגדלי הצאן להישאר בשטח כחודשיים, והדבר נתן את המזור הנדרש למגדלים.

כחלק מהתנהלות המועצה בעת המרי האזרחי הקים אל-רפאעיה את ועד מגדלי הצאן: נבחרו 13 מנהיגים של מגדלי הצאן שייצגו כמעט את כל הקהילות והאזורים הגאוגרפיים של הנגב הבדואי. המועצה החליטה לקדם את הסוגיות המעסיקות את מגדלי הצאן, הן בשל החשיבות של גידול הצאן לאוכלוסייה והן בשל החשיבות של המגדלים לפוליטיקאים מתוך הקהילה. עד מהרה התברר עומק האפליה כלפי מגדלי הצאן הבדואים, והתבררה ההזנחה של המדינה בעקבות חולשתם הפוליטית כמייעוט, שלא זכה, כאמור, בהשכלה ובפיתוח הכלים הנדרשים כדי לעמוד על זכויותיהם כחקלאים. הצעדים הראשונים של פעילות למען זכויות המגדלים היו פנייה לפקידות הגבוהה במשרד החקלאות. זו הייתה הפעם הראשונה שנעשה ניסיון לארגן את מגדלי הצאן וללוותם באופן מקצועי בפנייה לפקידות הממשלה בנוגע לרצונותיהם ולצורכיהם כחקלאים. אחד מתפקידי המועצה היה לכתוב פניות לרשויות, ולכן המשימה הזאת ניתנה לי. גם העובדה שחייהם של כלל הבדואים, ובפרט חייהם ועולמם של מגדלי הצאן, לא היו זרים לי, הייתה כמובן רקע לבחירה, אם כי תהליך הלימוד שלי בנוגע לעולמם של מגדלי הצאן החל במובנים מסוימים רק אז. מאותו רגע ועד היום אני פועלת עם מגדלי הצאן הערבים בנגב לקידום זכויותיהם וצורכיהם.

## תהליך עבודתי עם מנהיגות מגדלי הצאן

המועצה תמכה בבחירת יושב ראש לוועד מגדלי הצאן. היו"ר הראשון היה איברהים, איש נאה, בעל חוות דתית (בעל זקן ולבוש מסורתי), בעל חוש הומור ונעים הליכות, בלא השכלה תיכונית ונשוי לארבע נשים. יו"ר ועד המגדלים ואני פעלנו יחד, ונוסף על הבעיות של מגדלי הצאן, הרבינו לדבר על נושאים שונים, כגון זוגיות ונישואיו התכופים של איברהים. השפה הייתה עברית, שכן כמעט תמיד שליטי בערבית הייתה פחותה משליטת חבריי בעברית: רוב מנהיגות של מגדלי הצאן מדברים עברית מצוינת. עם זאת, כאשר נכחו כמה אנשים, השיחות התנהלו בעברית וגם בערבית, שאני מבינה די בצורך כדי לעקוב אחר השיחה.<sup>4</sup>

מאחר שהוועד היה מורכב מן המנהיגים, המגדלים היו מגיעים אליהם באופן טבעי כדי לשטוח בפניהם את הקשיים שחוו מצד השלטונות. אנשי הוועד היו פונים אליי ישירות או דרך איברהים, ויחד חשבנו על דרכים להתמודד עם קשיים אלו. לעתים קרובות זימנו את ועד המגדלים כדי לגבש יחד החלטות ודרכי פעולה.

הנה כמה דוגמאות של קשיים הנוגעים למסד. אחד הקשיים הראשונים שהתמודדנו אתו היה נוהל קבלת אישורי המרעה. יום היציאה למרעה משתנה משנה לשנה לפי הגשמים באותה שנה. המומחים של הקרן הקיימת לישראל (קק"ל) ושל משרד החקלאות מחליטים מה יהיה מועד היציאה למרעה כדי למנוע יציאה מוקדמת מדי שתהרוס את הצמחייה עוד לפני שהספיקה לצמוח ולשורר את עצמה. המגדלים המקורבים לפקידות משרד החקלאות קיבלו את המידע ישירות מן הממונה מטעם משרד החקלאות והעבירו אותו הלאה. רוב המגדלים למדו אפוא על יום היעד מפה לאוזן. ביום היעד היה על כל מגדלי הצאן, כ־1,000 איש, להגיע למשרדים של משרד החקלאות בגילת שבנגב, לחכות לתורם ולהיכנס לבקש את שטח המרעה המועדף עליהם. ברור שתהליך זה יצר מתחים ואף מריבות מול המשרדים של משרד החקלאות. אנשים היו מגיעים בשעה 02:00 לפנות בוקר כדי "לתפוס תור", משום שלא הייתה אפשרות לקחת מספר או לרשום את השם ברשימה על הדלת. הכאוס היה לטובת הממונה על המרעה הבדואי מטעם משרד החקלאות, ערבי־בדואי בעצמו, שכן הדבר אפשר לו לשכנע את הממונים עליו שרק הוא יכול להתמודד עם אוכלוסייה קשה זו. בעיה נוספת הייתה שריכוז חלוקת המרעה ביום אחד בלבד לא אפשר למגדלים לצאת מוקדם לשטחי המרעה הצפוניים, שבאופן טבעי היו מוכנים למרעה לפני שטחי המרעה הדרומיים.

במקרה הזה, כמו במקרים רבים נוספים, דרך העבודה הייתה כזו: יו"ר ועד מגדלי הצאן סיפר לי על הקושי המסוים. בעזרתו ובעזרת חברי הוועד אספתי נתונים, מידע

4 השתמשתי בשפה הערבית בשני מצבים נוספים – כאשר ידיעותיו של בן שיחי או בת שיחי (רוב הנשים המבוגרות בקיאות בעברית פחות מן הגברים) בעברית היו פחותים מידיעותיי בערבית, וגם בתחילת שיחה עם אדם שלא הכרתי קודם לכן כדי להראות שהאדם ותרבותו חשובים לי, ואני עושה מאמץ ללמוד אותם.

ומקרים לדוגמה המציגים את הנושא. אחר כך פניתי באופן בלתי רשמי לאותו ממונה על המרעה הבדואי וקיבלתי מידע נוסף – מן הסתם, המידע שהוא רצה שאדע ולא יותר. לאחר איסוף העובדות כתבתי מכתב ונתתי אותו ליו"ר הוועד לעיון ולתיקון. המכתב נשלח לרשויות הממונות מטעם המדינה, והעתקים ממנו נשלחו למי שהאמנו שיעזרו לנו לפתור את הקושי, כגון פקידות גבוהה יותר, שרים או חברי כנסת, עורכי דין של ארגונים לזכויות אדם, שבשלב זה כבר היו מעורבים במאבק של מגדלי הצאן, בעיקר המרכז לפלורליזם יהודי ועדאלה. ביקשנו גם לכנס ישיבות עם הפקידות הבכירה הממונה על הנושא. לישיבות אלו באו כמה נציגים מן הוועד, יו"ר המועצה לכפרים הבלתי מוכרים ואני. כשנתקלנו בהתנגדות, פנינו לערוצים נוספים, כגון הפגנות, עלייה לכנסת והזמנת הפקידות הבכירה לנגב (ופעם אף את שרת החקלאות) לדיון ולסיוור.

לפני המפגשים פנים אל פנים עם נציגי המדינה נהגנו, נציגי המגדלים ואני, להיפגש ולתכנן את המפגש. תפקידי היה לעזור למגדלים לנסח את קשייהם כך שנציגי המדינה יוכלו להבינם ויכולו גם להבין שיש כאן עניין הדורש תיקון. בתחילת הישיבות הללו שאלתי את המגדלים על מה הם רוצים לדבר במפגש עם נציגי המדינה. יחד יצרנו את רשימת הקשיים וגם חשבנו על דרכים לפתרון. ניסחתי את הדברים לכדי מכתב שניתן לבעל התפקיד בסוף המפגש אתו. נוסף על כך, חילקנו בינינו את הנושאים שכל אחד יציג במפגש עם נציגי המדינה, כדי שנסקור את כל הנושאים. יו"ר המועצה ויו"ר ועד המגדלים הם שפתחו תמיד את הישיבה, ואני הייתי האחרונה לדבר כדי לסכם את הנושאים ולהוסיף דברים שנשכחו או לא הובנו כראוי.

ניסיתי "לתרגם" את הדברים מקובלנה של המגדלים לדבריהם שנציגי המדינה יוכל להבין, אולם לעתים קרובות התברר לי שאני לא הבנתי נכון את הדברים. כך נוצר תהליך של למידה של כל הצדדים. התהליך הזה דרש ממני להשתמש בכל הכלים שלמדתי בעת הכשרתי כאנתרופולוגית – החובה לשאול שאלות עומק כדי להבין את המשמעות האמיתית (emic), משמעות הדברים בהקשר חייהם של חברי הקהילה שדיברתי אתם. נדרש ממני גם לעזור לחברי הקהילה לתרגם את הדברים כך שיהיו מובנים לאנשי הממשל שמגדלי הצאן היו תלויים בהם ביכולת פרנסתם, אבל גם נדרש ניסוח קרוב דיו למשמעות הדברים בחיי המגדלים.

לדוגמה, לאחר שהמדינה כתבה תקנות צער בעלי חיים, המחייבות להשתתף בקורס על אופן הובלתם של בעלי חיים המאפשר לשמור על רווחתם, נקלעו מגדלי הצאן לדילמה קשה מאוד: התקנה איננה מכבדת את מסורתם ארוכת השנים של טיפול בבעלי חיים ולא את המקצוענות המתחייבת לפי המסורת, והיא איננה מתאימה כלל לדרך חייהם. המסורת הבדואית מתייחסת לטיפול בצאן ברצינות רבה ואיננה סלחנית להתייחסות בלתי נאותה אליו. הטיפול בצאן, לרבות הובלתו בטנדר ממקום למקום, הוא טיפול מסור הן בזכות אותה מסורת והן משום שבעלי החיים הללו הם מקור פרנסתם של מגדלי הצאן. הדרישה לקורס של שלושה ימים בעלות של 3,000 ₪ לאדם ("משגיח"), שבסופו יקבל המגדל תעודת מוביל, חוטאת באופנים רבים לדרך חייהם של המגדלים.

ראשית, רובם כאמור אינם יודעים קרוא וכתוב, ולכן המושג "קורס" מעורר אימה. רובם לא ישבו ולמדו מאז היותם בני 7, וגם אז הם למדו מעט מאוד. שנית, כל בני המשפחה מטפלים בבעלי החיים, ועל כן ההוצאה על קורס לכל בני המשפחה תהיה גבוהה מאוד.

כאשר הגיעה ההודעה על תקנות חדשות אלו, פנינו למשרד החקלאות והזמנו את הממונה על צער בעלי חיים לסיור ולבדיקה של דרך העברתם בדרכים המסורתיות כדי לפטור מן הקורס את המגדלים המעבירים מספר קטן של בעלי חיים בטנדרים. הנה חלק ממסמך שיצרנו יחד לאחר הסיור ונשלח ליועץ המשפטי של משרד החקלאות:

1. טיפול נאות בבעלי החיים. כפי שהראינו בביקורם של ד"ר דגנית בן-דב, האחראית על צער בעלי חיים בשירותים הווטרינריים, ולעו"ד יוסי וולפסון מארגון "תנו לחיות לחיות", הטיפול בבעלי החיים על-ידי המגדלים בהעברתם נאות בהחלט, וכך ראו והסכימו ד"ר בן-דב ועו"ד וולפסון. תהליך העברת הכבשים הוא הרמתם על-ידי חיבוק סביב גופה של הכבשה, כך שארבע רגליה מתחת לחיבוק, וגופה מעל, והרמתה לגובה של הטנדר, כשבעים ס"מ מעל גובה הקרקע. דבר זה נעשה על-ידי אדם אחד, במידה והכבשה אינה גדולה במיוחד, אבל כאשר הכבשה גדולה, או יש אפשרות לעזרה – אותו התהליך נעשה על-ידי שני אנשים – כאשר האחד מחבק את רגליה הקדמיות, והשני את רגליה האחוריות. במידה וישנה "רמפה טבעית" – כלומר קצה של ואדי קטן – מקרבים את הטנדר לרמפה ומאפשרים לכבשים לעלות לבד. הארגו של הטנדר עם גדר מסביב, כך שהכבשה אינה יכולה ליפול מהארגו. כך תמיד מועלות ומורדות כבשים ועיזים לטנדר ולעגלה (יוני, 2009; ההדגשה במקור).

מאבק זה נחל הצלחה חלקית. מצד אחד, דרישותינו הוכרו והוחלט לשנות את התקנות. מן הצד האחר, עד מועד כתיבת המאמר – שנת 2017 – תהליך שינוי התקנות מתמהמה. משרד החקלאות נוקט בינתיים יד רכה כלפי מובילי הצאן במרחב הנגב, ולרוב הוא אינו מבקש את תעודת המוביל. התוצאה הזאת מבהירה את הצורך באדם שיעסוק באופן קבוע ומקצועי בצורכיהם של מגדלי הצאן. עבודתי היא בהתנדבות, ועד היום לא הצלחנו להשיג את המשאבים הדרושים לשכירת אדם קבוע למטרה זו.

הפעילות שתוארה זה עתה – בירור מידע ועמדות מול מגדלי הצאן, יצירת תוצרים כגון ניירות עמדה, מכתבים לרשויות ולפעמים גם דוחות מלאים – היא עבודה אנתרופולוגית. יש בה (כמעט) כל הרכיבים המגיעים מתוך התחום: מחקר בקהילה, הבנה עמוקה של הסוגיה מתוך הקהילה, מתן פרשנות היכולה להיות מובנת לאדם שלא מן הקהילה, אך מקובלת על האדם בקהילה וכתבת פרשנות זו באותם ניירות עמדה. דוגמה קלאסית לעבודה אנתרופולוגית רצינית המיועדת למאבק פוליטי, ולכן אינה מקבלת ערך בעולם האקדמי, היא דוח מקיף של 84 עמודים על התנהלות המדינה

בכל הקשור למגדלי הצאן הבדואים בנגב, שיצרנו עם המרכז לפלורליזם יהודי. קראנו לדוח "כבשת הרש", והוא כלל, בין היתר, איסוף מסמכים וראיונות והסתמך על מידע מתוך מחקרים אנתרופולוגיים קודמים. עבודתי האנתרופולוגית אף נמשכה מעבר לכך: יצרנו עם המגדלים שיח שהם עצמם יכלו להשתמש בו מול הרשויות ולייצג את עצמם, ותפקידי במערכת הזאת, של עוצמת המדינה ודיכוי המיעוט הילידי, נהיה עם הזמן חשוב פחות. כדי שעבודה זו תוכר כעבודה אנתרופולוגית היה צורך להוסיף לה רכיב אחד עיקרי – מסמך אקדמי, שאני, המומחית, כותבת בו באופן אובייקטיבי על האוכלוסייה.

### מדוע בכלל להמשיך ולגדל צאן?

כדי להבין את האנשים שאני עובדת אתם ולמען צורכיהם אני פועלת, חשוב היה לי להבין מה מניע אותם: מדוע הם מתעקשים להמשיך ולהיות מגדלי צאן, שכן התנהלות המדינה מייצרת מתח ופוגעת בהנאה שבפרנסה. יתרה מזאת, בסופו של יום פרנסתם מגידול צאן איננה שונה מאוד מערך תשלומי הביטוח הלאומי לאדם מובטל. בשיחות מזדמנות שאלתי רבים ממגדלי הצאן על הסיבה להתעקשותם להמשיך ולגדל צאן. הם השיבו תשובות שונות, אבל כולם התייחסו בסופו של דבר להתמודדות עם כלכלה וחברה משתנות. בנגב יש כיום מחסור בעבודה לאנשים חסרי השכלה. הסיבות אינן קשורות כולן למדיניות המדינה, אלא, ואולי בעיקר, לתהליכים גלובליים. בשנות ה-60 וה-70, לאחר שהתנאים לגידול צאן לא אפשרו למשלח יד זה הכנסה מספיקה, ערבים רבים בנגב עברו לעבוד בתעשייה עתירת ידיים שהמדינה הקימה בסמיכות לעיירות הפיתוח. עם הגלובליזציה עברה עבודה זו למזרח הרחוק או לירדן, שבה מותר לייבא עובדים מן המזרח הרחוק בעלויות נמוכות. תעשיות עתירות עבודות כפיים שלא ניתן לייצא הן חקלאות ובנייה, והמדינה מייבאת בהן ידיים עובדות, הזולות יותר למעסיק מבחינת העלות לשעת עבודה. לעובדים מחו"ל אין חתונות או לוויית וכמעט אין חגים. הערבים בנגב נאלצים אפוא להתחרות בעובדים זולים יותר ובמעסיקים המעדיפים את תנאי ההעסקה של העובדים הזרים.

בהעדר הזדמנויות השכלה בעבור הבדואים בנגב נותר גידול הצאן כאפשרות יחידה להתפרנס מעבודה. בגידול הצאן יש יסודות המחזקים את הרצון לעסוק במשלח יד זה, ויש יסודות המחלישים את הרצון להמשיך ולעסוק בו. אחד היסודות המחזקים את הענף הוא היותו משלח יד המכבד את בעליו בתרבות הבדואית. גידול צאן הוא עיסוק הדורש עבודה פיזית לא נקייה, אך העוסק בה זוכה לכבוד בזכות היותו עיסוק מסורתי, שלא כמו מקצועו של פועל בניין או מי שמקבל קצבאות מן המדינה. בחברה שהכבוד הוא מטבע חשוב בה, חשוב יותר אף מן הרווחים עצמם ממשלח היד, להיות מגדל צאן ולא פועל, או חלילה להיות תלוי בקצבאות המדינה, הוא הבדל משמעותי מאוד. יסוד נוסף הוא דאגה לדור הצעיר. מערכת החינוך באוכלוסייה הבדואית היא עדיין הכושלת ביותר במדינה, וצעירים מעטים יוכלו לסיים את לימודיהם בבית ספר ולהמשיך לאקדמיה.



צעירים רבים מוצאים אפוא את עצמם בלא לימודים ובלא עבודה. אב העוסק בגידול צאן יכול להעסיק גם את בניו, וכך "לשמור עליהם מדברים לא טובים", כדברי חבריי, מגדלי הצאן. ערך נוסף שנאמר לי במילים אחרות הוא הסיבה לקום בבוקר, התכלית שהטיפול בעדר גותן לאדם.

יסודות בענף הצאן המחלישים את הרצון לעסוק בו הם בעיקר הצורך להתחשב במסגרות החינוך בשילוב הרצון לחיים קשים פחות. נטל גדול של העבודה נפל בחיים המסורתיים על כתפי הנערות. בעת היציאה למרעה האב היה לוקח אתו נערים ונערות, כדי שיעשו את מרבית העבודה של הטיפול בעדר ובמאהל. כיום רוב הנערים והנערות לומדים בבית הספר, וגם נשות המגדלים ממאנות להצטרף לבעליהן במרעה אם בשל הצורך לשמור על הילדים הקטנים ההולכים לבית הספר ואם משום שחיי היום־יום קשים יותר באוהל, בלא מים זורמים ובלא חשמל. משום כך אבות לוקחים אתם לעתים את הבנים הבוגרים, אם אין להם עבודה אחרת. העבודה הקשורה ליציאה למרעה נופלת כיום על חלק קטן יותר של המשפחה, ועל כן היא קשה יותר.

גידול הצאן כמשלח יד בקרב הבדואים יכול וצריך להיות מקור פרנסה חשוב ומכבד. לתפיסתי, למטרה זו על המדינה להשקיע מחשבה ומשאבים לקידום הענף. אחת הסיבות לכך שהמדינה איננה פועלת בכיוון זה, אף שיש אינטרס ברור לקדם את הענף, היא הצורך של הענף בקרקע. קרקע, כפי שהוסבר קודם לכן, היא אבן הנגף בקידום זכויות הערבים־הבדואים בנגב. למדינה קל יחסית לאפשר למגדלי הצאן את המרעה העונתי הנדרש להם לגידול צאן מסורתי, כל עוד אפשר לוודא שלא תהיה זיקה מתמשכת בין המגדל לבין חלקת קרקע מסוימת והשימוש בקרקע למרעה יישא אופי של ארעיות. הקושי בהקצאת קרקעות נובע מן הצורך של מגדל צאן בקרקע ביישוב שהוא גר בו, ששטחה הוא בסדר גודל של 10 דונם, לתקופה שהצאן נמצא "בבית", ולא במרעה.

מבירור עם המגדלים עולה כי אפשר למצוא אינטרסים משותפים בין מגדלי הצאן לבין מוסדות המדינה. המדינה אמורה לשאוף שאזרחיה יהיו מסוגלים להתפרנס ולא יהיו תלויים בתשלומי קצבאות. הבנה זו אף מאפשרת ליצור שותפויות אזוריות בין קהילות ערביות ויהודיות, מאחר שלכל הגרים במרחב יש אינטרס שהנערים בקהילת מגדלי הצאן ישולבו בעבודה יצרנית. זאת ועוד, ההבנה העמוקה של משמעות גידול הצאן נותנת כלים הנדרשים לתכנון העתיד של הכפרים הבדואיים, והמדינה אכן מנסה להסדיר בשנים אלו את ההתיישבות הבדואית בנגב. כאשר ברורות החשיבות, הדרך וההמשכיות של גידול הצאן, ניתן להתעקש על הבאת מידע חשוב זה בחשבון בתכנון כפרים (על המאבק המתמשך על תכנון הכפר המוכר ביר הדאג' ראו, רענן, 2019).

### על הרגשות המעורבים בעבודה עם אוכלוסייה מודרת

בתום לב ניסיתי לברר את רמת ההשכלה של חברי ועד המגדלים ושאלתי אם מישהו למד לימודים אקדמיים. מבחינתם, זו הייתה שאלה מוזרה. שניים מהם הגיעו לתיכון,

הרוב סיימו כיתה ד, ואחרים אף לא הגיעו לכיתה זו. התברר לי שסיום כיתה ד איננו מאפשר בהכרח לאדם לקרוא ולכתוב, ובוודאי לא בעברית. נתונים עגומים אלו נוגעים למנהיגות המגדלים, קל וחומר לרוב המגדלים מן השורה. כאשר יש ישיבה ורוצים לדעת מי נוכח, לא ניתן להעביר דף ולבקש שירשמו את שמם, כי הדבר גורם למבוכה למי שאינם יכולים לעשות זאת. עד היום מפתיע אותי לגלות שגם בקרב גברים בשנות ה־30 לחייהם יש אנשים שאינם יודעים קרוא וכתוב.

אי ידיעת קרוא וכתוב בשיעור כה גבוה באוכלוסייה היא תעודת עניות לממשלות ישראל.<sup>5</sup> כמו כן, המדיניות ודרך קביעתה בכל הנוגע למגדלים בישראל יצרו התנהלות פוגענית ואף אכזרית כלפיהם. כישראלית יהודייה לא הייתה חשופה למידע זה קודם עבודתי. עם החשיפה למידע הבנתי את החלוקה הדיכוטומית של רבים באוכלוסייה הערבית של "אנו" ו"הם" – אותם פקידי מדינה, שוטרים ופקחים האוכפים את המדיניות, וכלל המדינה כישות. בעקבות ההיחשפות למידע השתנה עולמי ואימצתי גם אני את התפיסה הזאת.

### לחקור ולכתוב "כלפי מעלה"

לאחר שנה של פעילות עם מנהיגות מגדלי הצאן, לצד שותפים מעמותות לזכויות אדם, הסקנו שהדבר הנכון הוא להגיש תביעה לבג"ץ שמטרתה להסדיר את התנהלות המדינה מול מגדלי הצאן באמצעות דרישה לחייב אותה להמשכיות בחלוקת המרעה הן בכמות הכללית והן בהתייחסות הפרטנית לכל מגדל. הכוונה הייתה שאף שהמרעה הוא עונתי, על המדינה לאפשר למגדל הבודד, ולמגדלים ככלל, ביטחון משנה לשנה

5 יצירת מערכת חינוך ראוייה ביישובים הערביים בנגב התמהמהה וממשיכה להתמהמה, בין השאר בעקבות חוסר ההכרה בהם. עם הקמת המדינה נסגרו בתי הספר המעטים שהיו בקהילה, והמדינה לא פתחה בית ספר בשני העשורים הראשונים להקמתה. בסוף שנות ה־60 החלה המדינה לפתוח בתי ספר יסודיים לאוכלוסייה הערבית בנגב, אולם לא הקימה מערך הסעות אליהם. העיירה הראשונה שיושבו בה בדואים הייתה תל שבע, בשנת 1969, וילדי העיירה יכלו ללכת ברגל בקלות לבית הספר. נוסף על כך, בעקבות היותו חבר כנסת הצליח המאד אבו־רביעה להביא להקמת בית ספר בשנות ה־70 המוקדמות באזור כסייפה. עם הזמן נוספו בתי ספר יסודיים, ובשנות ה־80 אף הוקמו בתל שבע, ברהט ובכסיפה בתי הספר התיכוניים הראשונים. בהעדר בתי ספר בקרבת הילדים ובהעדר הסעות רוב הילדים באוכלוסייה הבדואית ביישובים הלא מוכרים לא זכו בשנים אלו להשכלה כלשהי. בתקופה שביליתי בה על ספסל הלימודים בעיירה ערד הייתי עדה לילדים הבדואים הרוכבים על חמורים לבית הספר בכסיפה, ששכן כמה קילומטרים ממערב לערד. לעומתם, הבנות סבלו מחוסר אפשרות להגיע לבתי הספר. ההסעות לבתי הספר הבדואיים החלו רק עם כניסתה של שולמית אלוני לתפקיד שרת החינוך בשנת 1992. כמעט כל ילדי הבדואים מקבלים מאז חינוך יסודי, ורובם אף תיכוני. עם זאת, המחסור במוסדות חינוך עדיין לא הסתיים, שכן עדיין אין גנים בכפרים הבדואיים, וכדי לקבל שירות זה ההורים צריכים להסיע את ילדיהם לגנים הצמודים לבתי ספר המרוחקים מן הבית. גם ההגעה לתיכון קשה לחלק ניכר מן הנוער הערבי בנגב, כאשר אינו בכפר.

בקבלת המשאב של שטחי מרעה, אלא אם מתרחשים אירועים חריגים. הצלחנו אף לגייס משאבים כלכליים לפעולה זו, אספנו מידע ועבדנו עם עורכי הדין. ואז הגיעה הבקשה מיו"ר ועד מגדלי הצאן להפסיק את התהליך משום שמגדלי הצאן אינם מעוניינים לפעול נגד המדינה באופן ששם אותם בחזית המאבק. המגדלים סיפרו שהם קיבלו פניות טלפוניות מאנשי משרד החקלאות ומשלוותיו, המלוות באיומים (סמויים וגלויים) להימנע מהצטרפות לתביעה.<sup>6</sup> גם אני קיבלתי פנייה מסוג זה מן הממונה הערבי-בדואי במשרד החקלאות על המרעה הבדואי. טענתו הייתה שפעולתנו רק תרע את מצב המגדלים. דבריו היו משכנעים באותה עת, והטיעון הנחרץ ביותר שטען היה מחויבותי למגדלים. רק לאחר מכן הבנתי שזו הייתה דרכו להניא אותי מקידום התביעה לבג"ץ. בסופו של דבר החלטנו שלא להגיש תביעה, ובמקום זאת חיברנו דוח מקיף על ההתנהלות הפוגענית של המדינה כלפי מגדלי הצאן.

בחירה זו של המגדלים להימנע מעתירה לבג"ץ, לצד אירועים נוספים שהייתי עדה בהם לשתיקה של מנהיגות המגדלים לנוכח התייחסות קשה של פקידי הממשל, חשפה בפניי בבירור את דרכו של הממסד לשלוט באוכלוסייה זו על-ידי שימוש בבירורקרטיה המופנית אישית לכל אדם: אין אפשרות להתנהלות אנונימית של המגדלים באמצעות ועדות חלוקה, ועל המגדל לבוא בעצמו ולהתחנן לחלקת המרעה שהוא מעוניין בה. הפקיד מחליט מה להקצות לו על סמך חיבתו האישית אליו ואולי לפי הגמול שהוא מקבל מן המגדל לאורך השנים.

יכולתה של הפקידות הממונה על הבדואים לשלוט במרחב רחב של חייהם היא אחד המאפיינים של החיים בכפרים הבלתי מוכרים. אם אדם יחיד אינו נוהג באופן הרצוי לפקידות, הפקיד יכול למנוע ממנו מים לביתו, להביא להריסת ביתו ולמנוע מבן משפחה העוסקה במערכת החינוך או במערכות התומכות בה, למשל להיות נהג הסעות לבתי הספר. הפגיעים במיוחד הם המנהיגים של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. כך, למשל, לחסין אל-רפאעיה, שכיהן אז כיו"ר המועצה לכפרים הבלתי מוכרים, היה עסק מצליח בפאתי הכפר במבנה שפעל בלא היתרים, והמדינה הרסה אותו לאחר שסירב "לשתף פעולה" עם אנשי המשטרה הממונים על הבדואים. מנהיג מכפר אחר פוטר

6 מעולם לא שיתפו אותי בתוכנם המפורט של האיומים, בין היתר כי כניעה לאיומים אינה מכבדת את האדם. כרגיל, הממונה מטעם משרד החקלאות או פקה של הסירת הירוקה היה מתקשר אל המגדל ומביע את מורת רוחו מהשתתפות במשפט. מאחר שהמגדלים רוצים בעיקר לגדל צאן בשקט ותלויים בגורמים אלו לקבלת מרעה ולפרנסתם, הם העדיפו להימנע מן המאבק לאחר שיחת טלפון מסוג זה. רק פעם אחת ראיתי את האיומים בפעולה, כאשר הגענו לאולם בג"ץ בירושלים: הגופים העותרים היו מגדל אחד, המועצה לכפרים הלא מוכרים והמרכז לפלורליזם יהודי. מנכ"ל משרד החקלאות מחוז הנגב, הממונה על המרעה הבדואי ושני המפקדים הבכירים של הסירת הירוקה ישבו בשורה. איברהים, יו"ר ועד מגדלי הצאן דאז, חלף על פניהם בדרכו לתוך האולם, וכל הארבעה הסתכלו עליו לתוך עיניו ואמרו: "אז החלטת להגיע לכאן בכל זאת...". במבט ובקול שלא השתמעו לשתי פנים.

מעבודתו כנהג הסעות לבית הספר משום שסירב להפסיק לכתוב מכתבים לגורמים רשמיים על המדיניות המפלה כלפי תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. מאמר שכתבתי בנושא זה (לבנת־רענן, 2010) נכתב "כלפי מעלה" (Nader, 1972), כלומר הציג דיון על התנהלות המדינה. נתתי לשותפיי הערבים־בדואים לעבור על המאמר טרם הגשתו לפרסום, כדי שהדברים הכתובים בו לא יהיו מן הסוג שביקשו ממני להימנע ממנו. שותפיי ביקשו ממני להשמיט כמה מן הדוגמאות על אנשים מן האוכלוסייה, וכך עשיתי.

### רלוונטיות הידע האנתרופולוגי

כדבריי הקודמים, בעת האירועים שתיארתי למעלה, מעסיקי היה המועצה האזורית לכפרים הבלתי מוכרים – עמותה של מנהיגות תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. יו"ר המועצה דאז, חסין אל־רפאעיה, הקים בחוכמה ובצדק את ועד מגדלי הצאן, שלא היה גוף נפרד, אלא התארגנות לא פורמלית בתוך המועצה והורכב מנציגות משפחתית ואזורית שייצגה את רוב המגדלים בנגב. אנשי ועד מגדלי הצאן בחרו להם יושב ראש. עקב התנהלותו הפוליטית השנויה במחלוקת הוחלט להחליפו לאחר כשלוש שנים, והדבר נעשה בהצבעה חשאית בין חברי הוועד. התפקיד שהטילו עליו המועצה וועד מגדלי הצאן היה לתווך בין החקלאים הבדואים לבין המדינה, שנציגה היה מנהל מחוז הנגב של משרד החקלאות. בתחילה סירב נציג המדינה להתייחס לוועד מגדלי הצאן כגוף יציג של החקלאים, ובמשך שנה שלמה הוא דחה בתירוצים כאלו ואחרים את המפגש עם ועד המגדלים. ואולם, ההתעקשות, הפנייה לארגונים המייצגים זכויות אדם, לערכאות משפטיות, לחברי כנסת, ודרכם גם לוועדות בכנסת, גרמה בסופו של דבר לפקידי המדינה שלא להמשיך ולהתעלם מקיומו של ועד מגדלי הצאן ומדרישותיו. אחד השיאים של ההכרה בוועד נרשם כשלוש שנים לאחר הקמתו, כאשר בעקבות הזמנת ועד המגדלים הגיעה שרת החקלאות, אורית נוקד, לכפר הבלתי מוכר א־סיר לדיון בדרישות הוועד.

הממשל במדינה מתוקנת אמור לעשות כל שניתן כדי לאפשר לאוכלוסייה מסוג זה כלים לפעול אל מול הממשלה. במקרה של מגדלי הצאן הבדואים הציב הממשל פקיד ערבי־בדואי, שהיה ממונה על נתינת שירות לאוכלוסייה, אבל בהינף יד גם נתן לו עוצמה שאינה עולה בקנה אחד עם התנהלות תקינה במדינה דמוקרטית מתוקנת. פקיד הממשל היה הממונה היחיד על חלוקת שטחי המרעה, והוא עשה זאת בלא בקרה ובלא נהלים. אם כך, לא ניתן לראות באותו מינוי התייחסות לצורכי המגדלים ורצון לקדם את יכולתם המקצועית והכלכלית, שכן לעתים קרובות מאוד הצרכים המקצועיים של מגדלי הצאן היו מנוגדים לאינטרסים של הפקיד הממונה עליהם. יצירת תקשורת טובה עם אוכלוסייה המקבלת שירות מן המדינה אמורה להיות צורך של המדינה, ושיטת עבודתי יכולה לשמש דוגמה לתפקידים שיאפשרו את מילוי של צורך זה.

## דיון

### האם ניתן לקרוא לפעולה פוליטית זו אנתרופולוגיה?

המידע והידע שאני מביאה כאן לא נוצרו בעקבות מחקר מתוכנן מראש, כמו מחקרים רבים באקדמיה. יש לומר עוד שלא כתבתי פנקס שדה יומי בעת עבודתי עם מגדלי הצאן, ולכן אין לי ציטוטים מדויקים של דבריהם. נוסף על כך, לא יצרתי מחקרים כמותניים כדי לאשש את הטענות שהעליתי כאן בנוגע לאוכלוסייה וליחסיה עם המדינה, ועל כן אני מרגישה שסטנדרטים אקדמיים דורשים ממני שלא לקרוא לעבודה מסוג זה "מחקר אנתרופולוגי". ובכל זאת, בעבודה זו הופק ידע שיש לו גם ערך אנתרופולוגי וגם חשיבות מעבר לתחום הידע עצמו. חשיבות זו היא בערך המוסף של עבודתי עם מגדלי הצאן להבטחת זכויותיהם: ההבנה העמוקה למחויבותם למשלח יד מסורתי זה, ואף יותר מכך – ההבנה העמוקה למשמעות של ויתור על משלח יד זה. כל אלו נותנים לי עוד כלים – כמו בכל עבודה פוליטית – למציאת אינטרסים משותפים בין המדינה לבין המגדלים. כאן גם חשובות היכולת לתרגם מידע זה למושגים החשובים לפקידות המדינה והיכולת לפעול יחד עם מגדלי הצאן כך שגם הם יוכלו לפעול למען זכויותיהם. שתי יכולות אלו יחד מאפשרות לייצר שיח פורה לקידום זכויותיהם.

לדעת ודל ועמיתיה (Wedel et al., 2007), אנתרופולוגיה של מדיניות (anthropology of policy) דנה בשאלות מן הסוג שהצבתי כאן:

אנתרופולוגיה של מדיניות איננה עוסקת בפשטות בייצוג של "תרבויות" מקומיות, ילידיות או מודרות בפני קובעי המדיניות או בפני ארגונים מעורבים. במקום זאת המוקד הוא רחב יותר וצר יותר בעת ובעונה אחת: רחב יותר, בכך שמטרתו לחקור כיצד המדינה (או ליתר דיוק, קובעי המדיניות ובעלי המקצוע, שיש להם הסמכות מטעם המדינה לפעול בשמה) מתייחסת לאוכלוסיות מקומיות; וצר יותר, בכך שהמיקוד האתנוגרפי נוטה לתת עדיפות להבנת הדרך שמדיניות ותהליכי ממשל נחווים ומתפרשים בה על-ידי האנשים ברמה המקומית, כשנהיר לנו שאנתרופולוגים מבנים מחדש את ה"מקומי" או את ה"קהילה" כדי ללכוד את המציאות המשתנה (p. 34).

מעבר לראיית האנתרופולוגים את מגדלי הצאן כ"תרבות מקומית ילידית", אנתרופולוגיה של מדיניות אף מנסה להבין ולנתח את קובעי המדיניות ומיישמייה: "אנתרופולוגיה של מדיניות מעוניינת באותה מידה להבין את התרבויות ואת תפיסות העולם הן של אותם בעלי מקצוע שתפקידם ליישם את המדיניות והן של קובעי המדיניות, המעוניינים ליישם ולשמר את תפיסת עולמם הייחודית בנוגע למציאות דרך המדיניות שהם מייצרים ודרך החלטותיהם (Wedel et al., 2007, p. 34).

אפשר לראות שתחום הפעולה שתיארת כאן מתאים לתיאור האנתרופולוגיה של מדיניות אצל ודל ועמיתיה: ייצוג המקומי, התמקדות במשמעות המדיניות והבנת קובעי

המדיניות. ואולם, תחום זה אינו אנתרופולוגיה במובנה הקלאסי, ועל כן וודל ועמיתיה כתבו את המאמר המסביר את חשיבות התחום. ובכל זאת, הם מבדילים את עצמם מפעילים כמוני וטוענים שגם על מי שמשתייכים לתחום האנתרופולוגיה של המדיניות להישאר אובייקטיביים: "גם אם חלק מן האנתרופולוגים החוקרים מדיניות ציבורית נעשים מעורבים בדיונים ציבוריים או בסגור, ויש תנועות באנתרופולוגיה המעודדות להיעשות פעילים, האנתרופולוגיה של מדיניות מוקדשת למחקר של סוגיות ותהליכים של מדיניות ולניתוח הביקורתי של אותם תהליכים" (Wedel et al., 2007, p. 31). ניכר אפוא שוודל ועמיתיה הבינו כי אם מחפשים הערכה אקדמית, רצוי להתרחק מהתערבות פוליטית ומנקיטת פעולות אקטיביות של סגור ומחויבות למאבק. זה גם המסר המגיע מן המערכת האקדמית: מן הראוי שמחקר אקדמי לא יהיה יישומי, ואם הוא מחקר על מדיניות, עליו להישאר אובייקטיבי, מרוחק, לא מעורב או לפחות בלא לאמץ עמדה של צד זה או אחר. עם זאת, הרי ברור לנו שאין באמת "אובייקטיביות" בעולם של מדעי החברה. אם כך, האם לא עדיף, לפחות לעתים, לנקוט עמדה באופן מוצהר ומודע ולא להסתתר מאחורי מילים ומעשים של חזות אובייקטיבית?

התהליכים הללו – בירור מידע ובירור עמדות, חוסר שיפוטיות, עבודה משותפת שאני מביאה בה את הכשרתי ואת הפריבילגיות שלי לטובת צורכיהם של המגדלים ואימוץ עמדותיהם – יצרו מידה גדולה מאוד של אמון ביני לבין האנשים שפעלתי אתם. באותו זמן גם למדתי להכיר מקרוב את האנשים האלה ואף זכיתי לחברויות אמיצות עם כמה מהם.

האם שיטת עבודה זו אינה טובה יותר אף מאותן שיטות מחקר קלאסיות? כאן ארצה להציע התייחסות אחרת לדרך יצירת הידע ואיסוף המידע, כפי שהצגתי לאורך המאמר. בתחילת המאמר הבאתי את דבריו של הייל, שמתח ביקורת על העדר ההשתנות של שיטות המחקר האנתרופולוגי. לדבריו, אפשר שבשיטות המחקר עצמן יש ניצול ושימור של יחסי כוח בין החוקר לבין הנחקרים. אם כן, האם הדרך שיצרתי בה את הידע היא אולי דרך חדשה ומתאימה יותר ליצירת ידע אנתרופולוגי? מתוך הבנת מבני הכוח החברתיים ומתוך רצון לשנות את שיתוף הפעולה בין החוקרים לבין אותם מבנים אפשר לומר שיייתכן שבתוצרי ידע המגיעים מפעולה פוליטית משותפת, יש ערך רב יותר מאשר בתוצרי ידע המיוצרים בדרך הקלאסית.

נוסף על כך, המחקר האנתרופולוגי יוצא נשכר מהתבוננות מחקרית בעבודה הנעשית עם מגדלי הצאן ובעבודות נוספות מסוג זה. בתהליכים מן הסוג המתואר במאמר זה יש עניין רב לאנתרופולוגיה החוקרת תרבויות, השתנות של תרבויות וחיכוך בין-תרבותי, וגם לאנתרופולוגיה של מדיניות. ליווי ומחקר אנתרופולוגיים של פעילות ותהליכים מן הסוג המתואר במאמר זה יכולים להעשיר את שדה המחקר האנתרופולוגי, ואף יותר מזה – לצקת רלוונטיות במחקר. אני מקווה שפעילות בקרב האוכלוסייה הערבית-בדואית תניב בסופו של דבר מומחים ומחקר המקדמים את צורכי הקהילה, וחשוב לא פחות – תקדם חוקרים המגיעים מתוך הקהילה עצמה.

## סיכום ומסקנות

במאמרם של ברם, גולדברג ונאמן (2019) נמדדת הרלוונטיות של מחקר אנתרופולוגי בעיקר במשמעותו המוסרית, על-פי "הערך המוסרי והפוליטי של ידע אנתרופולוגי והדרכים שהוא מנוצל בהן" (עמ' 22, הערה 1). לפי מדד זה, יש בעבודתי רלוונטיות רבה מנקודת המבט של זכויות אדם וזכויות עמים ילידים. יתרה מכך, המחברים טוענים במאמרם כי "רלוונטיות אנתרופולוגית... יכולה להתבטא כאשר סוגיה המעסיקה את השיח הציבורי מוארת מזווית חדשה בעזרת ידע אנתרופולוגי או כאשר מתגלה האפשרות שלידע אנתרופולוגי יש השלכות כאן ועכשיו, שראוי להביאן בחשבון בגיבוש מדיניות" (שם, עמ' 23). כפעילה בקידום זכויותיהם של מגדלי הצאן הבדואים ובהכרה בכפרים הבלתי מוכרים, מטרת הידע שאני מייצרת הוא שילובו בגיבוש המדיניות. יתרה מכך – חלק נכבד מזמני מושקע בניסיון לייצר ידע שיסכנע את המדינה שכדאי לשלבו בגיבוש המדיניות. במהלך עבודתי ארוכת השנים גם הבנתי שבהסתכלות האנתרופולוגית יש יתרונות שלא ניתן לרכוש בעזרת ניתוח והבנות מתחומים שונים. הבנות אלו מביאות לשולחן הדיונים הפוליטי פרשנות חשובה, שיש בה פוטנציאל ליצירת מדיניות משמעותית וחיונית. נוסף על כך, מאחר שרוב קובעי המדיניות הם מן האוכלוסייה היהודית, מקומי כיהודייה בישראל עוזר לי לייצר את הידע באופן הרלוונטי לקבוצה זו.

כפי שכתבתי לאורך המאמר, אימצתי את נקודת מבטם של שותפיי למאבק – מנהיגות תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. ואולם, כאמור בתחילת המאמר, האם מנקודת מבט אקדמית, העובדה שהידע מיוצר בלא מסגור מלא לפי הדרישות של תחום הידע האנתרופולוגי מפחיתה מערכו של הידע הזה, המתקבל מ"מחקר פעולה" ומשמש לקידום מדיניות? ברם ועמיתיו (2019) דנים בשאלה זו:

לאנתרופולוגיה האקדמית יש רכיבים הרלוונטיים לנחקרים, ובד בבד מחקרים יישומיים מתבססים לעתים קרובות על מושגים ותאוריות אנתרופולוגיים ואף תורמים לפיתוחם. על רקע זה אנו מצטרפים לקריאה להגביר את שיתוף הפעולה בין שני מרכזי הכובד האלה בעשייה האנתרופולוגית, העשוי להביא תועלת לאנתרופולוגיה בכללה וגם ליכולתם של אנתרופולוגים לתרום לחברות שהם פועלים בהן (שם, עמ' 41).

לאורך המאמר אני מביאה אפשרויות של התבוננות אחרת במחקר פעולה, המאפשרת גישות להכנסתו לעולם המדע האנתרופולוגי. במאמר הבאתי מעט מן התוצרים של פעולתי המשותפת עם מגדלי הצאן, ולהערכת די בהם כדי לשכנע את הקוראים בעומק הידע שיצרתי בשותפות זו. השאלה היא אפוא אם אתם, האנתרופולוגים, מעוניינים לאמץ דרך פעולה זו כבעלת ערך שווה בעולם המדע? ואם התשובה היא כן, אזי ודאי שהאנתרופולוגיה תהיה רלוונטית לחיינו הרבה יותר.

הדילמה האחרונה שהתייחסתי אליה במאמר, נוגעת לעצם כתיבתו של מאמר זה. רציתי לספר על עבודתי האנתרופולוגית, על הובלת תחקיר נרחב ועמוק על המדיניות כלפי מגדלי הצאן, על כתיבת ניירות עמדה רבים ועל עמידה לצד מגדלי הצאן מול ועדת גולדברג שהקימה ממשלת ישראל בשנת 2007 כדי להציע מדיניות להסדרת ההתיישבות הבודואית בנגב (משרד ראש הממשלה, 2007). לידע הנרכש בפעולות אלו יש ערך אנתרופולוגי מעניין ומשמעותי, אולם הוא אינו נכלל בקטגוריית הכתיבה האקדמית. רציתי לפרסם את החשיבות של עבודה מסוג זה, שיש בה מקום לעשייה מעניינת ויש בה פוטנציאל לשינוי חברתי חשוב, וכן, אני מוצאת שחשוב לכתוב "כלפי מעלה", אך רציתי גם לפרסם את המידע שרכשתי על המגדלים ועל החיים כתושב בכפרים הבלתי מוכרים, אף שאין ערוצים רבים לפרסם את המידע הזה, בייחוד אם רציתי בד בבד גם לשמור על מחויבותי לשותפי, ולא לדברר אותם.

## מקורות

- בן דוד, י' (1996). מריבה בנגב: בדווים יהודים אדמות. רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.
- בן דוד, י' (2004). הבדווים בישראל היבטים חברתיים וקרקעיים. ירושלים: המכון לחקר מדיניות קרקעית ושימור קרקע ע"ש בן שמש.
- ברם, ח', נאמן, ר' וגולדברג, ה' (2019). דילמות באנתרופולוגיה: בין מחקר לבין מעשה. מגמות, נד(1), 21-46.
- ועדת גולדברג (2008, 11 בדצמבר). הוועדה להצעת מדיניות להסדרת התיישבות הבדואים בנגב: תמצית הדוח. אוחזר מתוך [https://www.moag.gov.il/yhidotmisrad/rashut\\_buduim/Goldberg/documents/Doch\\_Vaada\\_Shofet\\_Goldberg.pdf](https://www.moag.gov.il/yhidotmisrad/rashut_buduim/Goldberg/documents/Doch_Vaada_Shofet_Goldberg.pdf)
- כהן, א' (2019). המפגש עם האבוריגינים באוסטרליה כבסיס לידע ולתובנות אנתרופולוגיות. מגמות, נד(1), 315-324.
- לבנת-רענן, י' (2010). שלטון קולוניאלי על אזרחים: המקרה של תושבי הכפרים הבלתי מוכרים. בתוך ח' כץ וא' צפדיה (עורכים), מדינה מפקירה מדינה משגיחה (עמ' 291-308). תל אביב: רסלינג.
- משרד ראש הממשלה (2007, 28 באוקטובר). הקמת ועדה לשם הצעת מדיניות להסדרת ההתיישבות הבודואית בנגב. אוחזר ב־12 בינואר, 2019 מתוך [https://www.gov.il/he/departments/policies/2007\\_des2491](https://www.gov.il/he/departments/policies/2007_des2491)
- רענן, י' (2019, 6 בינואר). בעבור חופן דונמים. דבר ראשון. אוחזר ב־12 בינואר, 2019 מתוך <https://www.davar1.co.il/167982/>



- Abu-Saad, I. (2008). Spatial transformation and indigenous resistance: The urbanization of the Palestinian Bedouin in southern Israel. *American Behavioral Scientist*, 51(12), 1713-1754. <https://doi.org/10.1177/0002764208318928>
- Amara, A. (2013). The Negev land question: Between denial and recognition. *Journal of Palestine Studies*, 42(4), 27-47.
- Amara, A., Abu-Saad, I., & Yiftachel, O. (2012). *Indigenous (in) justice: Human rights law and Bedouin Arabs in the Naqab/Negev*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed* (trans. from Portuguese by M. Ramos). New York, NY: Herder & Herder.
- Hale, C. R. (2006). Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.
- Kedar, A., Amara, A., & Yiftachel, O. (2018). *Emptied lands: A legal geography of Bedouin rights in the Negev*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Kressel, G. M. (2003). *Let Shepherding endure*. New York, NY: SUNY.
- Malinowski, B. (2002). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York, NY: Routledge. (first published 1922)
- Marx, E., & Meir, A. (2005). Land, towns and planning: The Negev Bedouin and the state of Israel. *Geography Research Forum*, 25, 43-61. Retrieved from <http://raphael.geography.ad.bgu.ac.il/ojs/index.php/GRF/article/view/290>
- Meir, A. (1983). Diffusion of modernization among Bedouins. *Ethnics*, 50(303), 451-459.
- Meir, A. (2009). Contemporary state discourse and historical pastoral spatiality: Contradictions in the land conflict between the Israeli Bedouin and the state. *Ethnic and Racial Studies*, 32(5), 823-843.
- Merlan, F. (1995). The regimentation of customary practice: From northern territory land claims to Mabo. *The Australian Journal of Anthropology*, 6(3), 64-82.
- Nader, L. (1972). Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up. In D. H. Hymes (Ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 284-311). New York, NY: Pantheon.
- Parizot, C. (2001, Sep.). Gaza, Beersheba, Dhahriyya: Another approach to the Negev Bedouins in the Israeli-Palestinian space [English translation]. *Bulletin du Centre de Recherche Français de Jérusalem*, 9, 98-110. Retrieved February 26, 2019 from <https://journals.openedition.org/bcrfj/1742>

- Scheper-Hughes, N. (1995). The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-440.
- Stavi, I., Kressel, G., & Gutterman, Y. (2006). *Flock use among Bedouin in 'spontaneous' settlements in the Negev Desert, southern Israel*. Winwick, UK: White Horse Press.
- Wedel, J. R., Shore, C., Feldman, G., & Lathrop, S. (2005). Toward an anthropology of public policy. *The ANNALS of the American academy of political and social science*, 600(1), 30-51. <https://doi.org/10.1177/0002716205276734>
- Wilmsen, E. N. (Ed.). (1989). *We are here: Politics of aboriginal land tenure*. Berkeley, CA: University of California Press.