

הפוליטיקה של ההיכרות: חלופה בין-תרבותית לפוליטיקה הרב-תרבותית הליברלית

ד"ר מרסלו סבירסקי

בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה

תקציר

המאמר יעסוק בהצעת הפוליטיקה הבין-תרבותית של ההיכרות כחלופה תיאורטית ופוליטית לשיח הרב-תרבותי הליברלי של ההכרה. לצד ההישגים שהביאה עמה הפוליטיקה של ההכרה הליברלית במעמד הקהילות המוחלשות בדמוקרטיה המערביות – בעיקר באמצעות מדיניות של זכויות קיבוציות – הרי שהמרחב בין התרבויות נותר כמעט יתום מעשייה, המשגה וניסוח. מאמר זה מטפל בוואקום זה ומציע ראייה תיאורטית ופוליטית בין-תרבותית להבנת וניסוח המצב הרב-תרבותי העובדתי כתגובה ביקורתית לליברליזם הרב-תרבותי. הנקודה המרכזית נעוצה בכך שהפרקטיקה הבין-תרבותית מתמקדת ביחסים בין הקהילות המרכיבות את המצרף הרב-תרבותי ולא בטיפוח מסורותיהן, זהותן ותרבותן של הקהילות עצמן. המאמר ינתח באורח ביקורתי את השיח הרב-תרבותי הליברלי ולאחר מכן תנוסח החלופה הבין-תרבותית. חלופה זו מוגדרת כ"פוליטיקה של היכרות" מאחר שבניגוד לפוליטיקה הרב-תרבותית של ההכרה אשר ממקדת את מישולה של האחרות התרבותית בקבוצה, הפוליטיקה הבין-תרבותית של ההיכרות ממשלת את תווך היחסים שבין הקהילות.

The paper focuses to examine critically the theoretical and political answers that liberal discourse presents for multicultural scenarios. Political questions that have arisen over the past decades with the establishment of the politics of cultural recognition in most Western countries and in Western political philosophy are evaluated here critically. The politics of cultural recognition, and its accompanying academic research, have articulated the politico-cultural space as compounded with separated communities and identities, which for the sake of recognition enjoys political privileges in the form of group-rights. In its second stage, the paper seeks to present an examination of multicultural reality different from that shown within the boundaries of contemporary liberalism. This observation advances in the relational space between different cultural communities and the different possibilities of cultural-political production in this space. Therefore, this perspective is defined as *intercultural*. As opposed to the politics of recognition the paper presents here a *politics of familiarity* which seek to promote inter-communal engagement as a practical response to the multicultural state of affairs. These inter-communal engagements characterize new approaches to governing difference by focusing on the relationships between communities rather than on the communities themselves. This perspective embraces an approach that captures hybridity in politically programmatic

terms: as a *necessary* response to contemporary and separatist ways of life reflecting colonial mentalities.

הפוליטיקה של ההיכרות: חלופה בין-תרבותית לפוליטיקה הרב-תרבותית הליברלית
המאמר שלפנינו עוסק בהצעתה של תגובה ביקורתית תיאורטית ופוליטית למצב הרב-תרבותי וכחלופה לפוליטיקה של ההכרה (the politics of recognition) הפרדיגמטית אשר מאפיינת את השיח הפוליטי בדמוקרטיות המערביות. החלופה המוצעת תבוסס על מה שיוגדר להלן כ"פוליטיקה של היכרות" (politics of familiarity) מאחר שהיא מתמקדת במרחב היחסים בין הקהילות המרכיבות את המצרף הרב-תרבותי ובכך חורגת מגבולות ההכרה כלפי מסורותיהן, זהותן ותרבותן של הקהילות עצמן. על מנת להבהיר את ההבדלים שבין מישול¹ רב-תרבותי לבין מישול בין-תרבותי, אפתח בהצגת שתי תמונות המתארות אירועים הממחישים התנהלות שונה בנוגע למצב רב-תרבותי נתון. בחלק השני של המאמר יוצגו עיקריו של השיח הרב-תרבותי הליברלי, ובשלישי, תועלה תמונה ביקורתית כלפיו. לבסוף, תוצג הפוליטיקה של ההיכרות וביטויים אחדים הצומחים במציאות הישראלית. כבר בשלב זה ייאמר כי החלופה הבין-תרבותית איננה מתימרת להציע מודל כוללני לניסוח היחסים בין הקהילות וגם לא פתרון אחרון למצב הרב-תרבותי. למעשה, כוחה עולה מתוך היותה טקסט מינורי, כפי שזייל דלו היה מגדיר זאת.

א. רב-תרבותיות ובין-תרבותיות: שתי תשובות שונות למציאות רב-גונית

שתי תמונות מישול שונות לפנינו: האחת לקוחה ממרחב היחסים שבין אחת מן הקהילות האבוריגיניות לבין הממסד האוסטרלי הלבן והשנייה ממרחב היחסים שבין ההינדים למוסלמים בהודו. לא מדובר בהצגה משווה במובן המחקרי המלא, אלא בהצגה אל שתי נוסחאות שונות למצב רב-קהילתי נתון, כהתבוננות המאפשרת השוואה בין הגיונות מישול אשר פותחת כיווני חשיבה לגבי הדרכים שבהן יש להגיב למציאות מעין זו.

בתמונה הראשונה אנו בוחנים את מדיניותו של המשרד הפדרלי לענייני אבוריגינים (DAA) באוסטרליה במהלך שנות ה-80 של המאה הקודמת, אשר מטרתה הייתה העצמת האוטונומיה של שבטים אבוריגיניים באמצעות הקמתן של מועצות קהילתיות על בסיס ניהול עצמי כביטוי לזכות קיבוצית (O'Malley, 1996). על אף שצוותי הניהול הורכבו מקרב בני השבטים, בתוכנית המקורית של הממשל האוסטרלי המרכזי הפרקטיקות הניהוליות עוצבו כפרקטיקות ליברליות-מערביות, קרי ניהול על בסיס ביורוקרטי, מכוונות לצדק על פי התפיסה הליברלית והיררכיה מבוססת מצוינות ולא על בסיס השפעה שנובעת מקרבת דם ומשפחה, השתייכות דורית, מין, ידע שנתפס מקודש, וסטטוס חברתי כפי שמקובל יותר בקהילות מסורתיות. כל אלה נעלמו מעיניהם של המתכננים בעת עיצובן ויישומן של פרקטיקות המישול. מהר מאוד התגלה כי פרקטיקות ליברליות לביטוי עקרון ההגדרה העצמית אינן ישימות בהקשר תרבותי-חברתי אבוריגיני באוסטרליה. כתוצאה מכך, המועצות האוטונומיות מצאו עצמן מתפצלות לפלגים וסיעות, בעיקר לפי קווים של השתייכות משפחתית ובסופו של דבר, מנקודת מבטו של הממשל הפדרלי, לא הצליחו מועצות אלה להשיג את הנדרש: לנהל את הקהילות האבוריגיניות בהתאם למטרות שנקבעו מחוצה להן, בממשל הלבן, על פי עקרון ההכרה התרבותית. תוצאות אלה פורשו על ידי

הממשל ככישלון, וזה יוחס לקושי להשיג איזון בין הציוויים התרבותיים האבוריגיניים לבין הצורך ב"ניהול ראוי" והשאיפה להגדרה עצמית מצדם של השבטים. העובדה כי הסוכנות הפדרלית לא הביאה בחשבון שלקוחותיה אינם סובייקטים "ליברליים" שניתן לאמץ כלפיהם הנחות מסוימות כמובנות מאליהן, הייתה למכשול המרכזי בתכנון המישול כלפי הקהילה הילידית. לאור תוצאות אלו, החליטו הרשויות באוסטרליה לשנות מדיניות ולהסתמך על המבנה הקהילתי של השבטים. כביטוי לכך, ארגונים שצמחו בתוך הקהילה הצליחו הרבה יותר בהשתלבותם כסוכני שינוי מכיוון שהם ידעו לשקף ולבטא את הצרכים והקדימויות של הקהילה. מרגע זה, החלה פאזה חדשה במישולה של הקהילה הילידית על ידי ניכוס הפרקטיקות הילידיות לתוך היעדים הליברליים של המדינה (למשל, צמצום אלימות בקרב הנוער בשבט או מניעת שימוש נרחב בסמים). במצב זה, אירוניה חדשה צמחה: במטרה להגביר את השליטה על תוצאותיהן של התכניות של הממשל הפדרלי הלבן על הסובייקט האבוריגיני, עוצבו מחדש הטכנולוגיות המישוליות הליברליות בהתאם למבנים של הקהילה האבוריגינית.

בתמונה השנייה אנו מתבוננים בעיירה ביונדי (Bhiwandi) שבפרברי בומביי. ביונדי הייתה מפורסמת באלימות הפיזית הקשה שבין הינדים למוסלמים במהלך שנות ה-70 ו-80 של המאה ה-20 (Varshney, 2002: 6-293). לקראת סוף שנות ה-80 החלה להתגבש יוזמה מוסדית באמצעות המשטרה המקומית על מנת לשים קץ לאלימות. במהלך שלוש שנים של התערבות משטרתית הפכה העיירה למקום שידע לשמור על השלום. המפתח להצלחת השכנת השלום נמצא בבנייתן של רשתות אזרחיות מאורגנות – באמצעות ועדות שכונתיות – אשר חיברו בין פעילים הינדים ומוסלמים סביב נושאים משותפים. הסיפור של ביונדי מעניין במיוחד מכיוון שמדובר בעיירה ענייה, ללא תשתיות מסודרות, עם מרכז טקסטיל קטן, עיירה שבה המוסלמים וההינדים חיים במבנים נפרדים. לנציגים בוועדות השכונתיות הייתה השפעה ניכרת על שולחיהם ומונה קצין משטרה כאיש קשר בין הוועדות. המפגשים בין הוועדות עסקו בנושאים בעלי עניין משותף, המשתתפים נפגשו באופן קבוע פעם בשבוע ובזמנים של מתיחות גם בשגרה. בחלוף הזמן, הצלחת הוועדות הביא תושבים שלא היו נציגים בוועדות להשתתף בישיבות ועל ידי כך הורחב בסיס האמון ההדדי. מקרה זה מאיר באור אחר את ההנגדה הליברלית הקלאסית שבין חברה אזרחית למדינה שכן הוא מלמד על אודות תפקידם של מוסדות מדינתיים בהנדוסה של חברה אזרחית.

על מנת להעניק לתמונות הללו הקשר מושגי תיאורטי, נאמר שהתמונה הראשונה ממחישה את יעדיו של השיח הרב-תרבותי הליברלי שעוצב בתוך גבולות הליברליזם סביב הפוליטיקה של ההכרה הרב-תרבותית, בעוד שהתמונה השנייה ממחישה את עולם המושגים של התיאוריה הפוליטית הבין-תרבותית אשר תבוסס במאמר זה. בשני ההקשרים ובשני המקרים אנו עוסקים בניסוחים תיאורטיים ובטכנולוגיות מישול פוליטיות המתייחסות לקיומו הראשוני של מצב רב-תרבותי דה-פקטו. ההבדלים בין שני המקרים לגבי אופני המישול ברורים: במקרה הראשון, רב-תרבותי באופיו, המישול מבוסס קהילה. אובייקט המישול הנו הקהילה האבוריגינית והפרקטיקה הפוליטית המופעלת היא זכות קיבוצית – הזכות לנהל עניינים קהילתיים. בנוסף על כך, טכנולוגיית המישול המופעלת הנה בעלת אופי מוגדר ומשתנה, ליברלי או ילידי בהתאם לשינוי במדיניות. מטרת המישול הנה העצמת הקהילה הילידית תוך שליטה על יעדי הפרקטיקה, בשעה שסוכן השינוי הוא בתפקיד המדינה הליברלית בשלב הראשון, וגם אובייקט המישול (הקהילה האבוריגינית) משולב בשלב השני. האסימטריה בין המדינה הליברלית לקהילה הילידית

מועצמת למעשה בניסוחה, עיצובה והפעלתה של הזכות הקיבוצית, מכיוון שבהפעלתה של זכות זו מומחש מעמדה של המדינה הליברלית כמקור בלעדי לסמכות וריבונות. במקרה השני, בין-תרבותי באופיו, ההיגיון המישולי מופנה כלפי מרחב היחסים שבין הקהילות במטרה לנהל התקשרות ושיתוף פעולה ביניהן דרך הבנייתה של נוכחות אינטר-סובייקטיבית (מבחינה חברתית, אתנית ודתית). כאן אובייקט המישול אינו הקהילה או הקהילות, אלא היחסים עצמם בין הקהילות. למרות שסוכן השינוי הוא מוסד מדינתי (המשטרה המקומית) הרי שלהתנהלות אין בהכרח אופי תרבותי מוגדר אלא שהוא מותאם לצורכי מטרת ההתנהלות והיא במקרה שהוצג, ייצוב שלום בין הקהילות. נשים לב כי במקרה הראשון יישומה של הזכות הקיבוצית מעצימה את ההפרדה בין הקהילות דרך שיקועה של היררכיה ביניהן, בעוד שבמקרה השני ההפרדה מוחלשת דרך הבנייתו של מישול כלפי מרחב היחסים בין הקהילות. בדוגמה ההודית, הפרקטיקה הפוליטית מביאה את הקהילות למגע המחייב התמקדות במערכת הזיקות ההדדיות שבין העמדות, הרגשות והנרטיביים השונים המעורבים באינטימיות הנבנית ביניהן. סוג זה של פוליטיקה תנוסח כאן כפוליטיקה של היכרות (the politics of familiarity).

ב. המצב הרב-תרבותי והשיח הרב-תרבותי הליברלי

במהלך שלושת העשורים האחרונים עוסקת התיאוריה הפוליטית המערבית והפוליטיקה הדמוקרטית בניסיון להיענות למצב הרב-תרבותי העובדתי ולאתגריו² וזאת במטרה לדון ולנסח מחדש "את שאלת מעמדם של מיעוטים מסוגים שונים בחברה המתיימרת להשתית את משטרה על עקרונות ליברליים ודמוקרטיים". לכן אחת הבשורות החשובות במומנט הרב-תרבותי נעוצה באתגורם של גבולות שליטתו של הקולקטיבים הדומיננטיים כפי שגבולות אלה נוסחו ועוצבו על ידיו (יונה ושנהב, 2005: 77). "האייקון הרב-תרבותי" התמקם בימינו במרכז של התקינות הפוליטית המערבית עד כי הוא מהווה כיום מסנן ערכי לכל הערכה דמוקרטית לשינוי בכל הנוגע ליחסה של המדינה לקבוצותיה והשפעתו על סדר היום המחקרי בתיאוריה הפוליטית והצליח להסיט הצידה קטגוריות שנהנו בעבר הלא רחוק ממעמד בכיר, עד כי ננסי פרייזר³ טוענת (Fraser, 1995: 68-93) כי "הזהות הקבוצתית" תפסה את מקומו של "האינטרס המעמדי" כמתווך עיקרי לגיוס פוליטי גם בזירה המעשית וגם בספרה המחקרי. העניין הגובר בנושא הרב-תרבותי בשנים האחרונות במחקר האקדמי מהווה תגובה להגברת התביעות הפוליטיות מצדן של קבוצות וקהילות אשר במשך מאות שנים הורחקו מן ההשתתפות בעיצוב המרחב הציבורי המשותף. התביעות של קהילות מוחלשות להכרה חותרות להגברת היכולת לשקם ולטפח את מאפייניהן התרבותיים ולנהל עצמן כמסגרות תרבותיות אוטונומיות.

תביעות להכרה העמידו בסימן שאלה את ערך השוויון הליברלי כמכונן חלוקות ובייחוד וערערו על העמדה הניטרליסטית שהתבססה על התייחסותה מוסדית "עיוורת" כלפי ההשתייכות הקבוצתית מכל סוג כמדד לקביעת זכויות משפטיות ופוליטיות. ליברלים ביקורתיים רבים מתארים עיוורון זה בליברליזם כמכסה על אי-צדק, שכן הוא דוחק ומעלים את הצורך בתיקון אי-השוויון המוטל על קהילות שונות ואשר נוצר במהלך היסטוריה משולבת של דיכוי קולוניאטורי, תהליכים מנרמלים של בניית-האומה,⁴ ומערכות מפלות אחרות. תחת הנחות אלה ובמקומן, מעמידה הפוליטיקה של ההכרה התייחסות דיפרנציאלית המחייבת לבחון את הצרכים המיוחדים של כל אחת מן הקבוצות התרבותיות ואימוץ מדיניות וחקיקה מותאמת. המאפיין את

הדרישות החדשות הוא החתירה לזכות בכלים פוליטיים להצפה ציבורית של תכנים שהליברליזם תחם לספרה הפרטית והחזיק בשולי ההגמוניה של הקבוצה השלטת: המסורות, הזהויות, הנרטיביים, ואורחות החיים הנתפסים ומוגדרים על ידה כ"שונים" ו"אחרים". שיח ההכרה מציף בעיקר שתי מערכות של שאלות, אחת נוגעת לערכיו הבסיסיים ביותר של הליברליזם והשנייה נוגעת לאופיו של המרחב הציבורי בדמוקרטיה הליברלית. בסוג הראשון, ניתן לחדד את הדילמות לכדי השאלה – כפי שאיילת שחר מעלה אותה – האם הסדרים המתאימים את התביעות הקבוצתיות להווייתה החברתי והפוליטי של המדינה הליברלית אינם סותרים את ההגנה על הזכויות האישיים של חברי הקהילות? (Shachar, 2001: 255). שאלה זו חשובה מאחר ששינויים חוקתיים עשויים לעמוד לאור האילוצים שהם מטילים על הערכים המסורתיים של הדמוקרטיה הליברלית. הסוג השני של שאלות עוסק בהצפתם של הקולות המוחלשים וצורכיהם במרחב הציבורי: שבירת ייצוג החד-גוני והמונופוליסטי של המרחב הציבורי המשפטי והתרבותי, השאיפה לפירוקם של היחסים האסימטריים בין הקהילות הדומיננטיות למוחלשות, הריחוק הפיזי והתרבותי שביניהן, דיכויים של הנרטיביים הלא דומיננטיים, הריבוד החברתי-כלכלי הנובע משליטה הגמונית שהנה חד-תרבותית ועוד.

הניסויים הפוליטיים הרב-תרבותיים החלו בעולם המערבי בשנות ה-70 של המאה ה-20. כפי שמאיז ורקחו מדווחים (Maiz & Requejo, 2005: 1-13), לאחר שקנדה⁵ עשתה את הצעד הראשון בתחילת שנות ה-70, החל שגשוגה של הפוליטיקה הרב-תרבותית במדינות רבות נוספות: בניו זילנד, אוסטרליה, שוודיה, הולנד, בלגיה, ספרד, אנגליה וארצות הברית. למרות שבכל אחת מהמדינות האלה למדיניות הרב-תרבותית ייחודיות משלה, ניתן לטעון כי פוליטיקות אלה הביאו ליתר מודעות רב-תרבותית בקרב כל השחקנים. בשיח האקדמי, התגובה הליברלית למצב הרב-תרבותי החלה להתנסח עם ורנון ואן-דייק (Van Dyke, 1975; 1982). ואן-דייק היה בין הראשונים שהצביע על ליקויה של התיאוריה הליברלית הרולסיאנית מוטת האינדיבידואל בהתמודדות עם האחרות התרבותית כתופעה קולקטיבית.⁶ תגובה זו הגיעה לשיאה בכתיבה של חוקרים ליברליים כגון קימליקה, צ'רלס טיילור, גיימס טולי, אמי גוטמן, ג'וזף רז, איריס מ' יאנג, צ'נדרן קוקאטס, ביקה פארק, מייקל וולצר, ג'קוב לוי, אקסל הונט ורבים אחרים. גם אם בשנים האחרונות מעמדו של שיח רב-תרבותי ליברלי⁷ מתערער מעט,⁸ הרי שזה הפך לדומיננטי בתיאוריה הפוליטית ובפרקטיקה הפוליטית בדמוקרטיה מערבית בכל הנוגע לדרכים להתמודדות עם השונות התרבותית. חידושו העיקרי של השיח הרב-תרבותי ליברלי בניסוחה של תיאוריה פוליטית של זכויות על בסיס שילוב בין הכלתה של התרבות כמושג מכונן בפוליטיקה יחד עם אימוצה של הקבוצה/קולקטיב כקטגוריה לגיטימית לנשיאת זכויות. שילוב זה הניב את תיאוריות הזכויות הקיבוציות או זכויות המיעוטים⁹ המשקפות היגיון ניהולי חדש בכל הנוגע למישולן של קהילות תרבות ואינדיבידואלים על ידי יצירתה של אזרחות דיפרנציאלית שמבוססת על פריבילגיות פוליטיות וחוקיות עבור קהילות מוחלשות. יתרונותיה הברורים של פוליטיקה מסוג זה נעוצים בהעצמת הסטטוס של קבוצות אלה בעיני עצמן ובמידה מסוימת בציבוריות הכללית של המדינה, ובהגברת יכולת השליטה שלהן על משאבים פנימיים ופנימיים ותרבותיים – בתחומי קיום שונים. אין כאן המקום לתאר בהרחבה את השיח הרב-תרבותי הליברלי, ולכן נתמקד בכתיבו של ויל קימליקה (Kymlicka, 1989; 1995; 2001) מאחר שהוא מייצג את

הניסיון המוצלח ביותר להמשיג את המומנט הרב-תרבותי בין כותלי הליברליזם ואף נחשב לחוקר הפרדיגמטי בשיח הרב-תרבותי הליברלי.

מאמציו של קימליקה מכוונים לפתח אפשרות תיאורטית-ליברלית על בסיס קביעת ההשתייכות התרבותית של היחיד לקהילתו, כערך מרכזי שיכול לבסס לגיטימיות בהענקת זכויות קבוצתיות.¹⁰ את פתרונו התיאורטי להעצמת תרבותן של קהילות מוחלשות נותן קימליקה על ידי מבנה תיאורטי הקושר בין החירות האישית – כערך ליברלי מרכזי – לבין מושג התרבות (Kymlicka, 1995: 76), המוגדר על ידו כמסגרת היוצרת ממדי חירות של בחירה ואוטונומיה ובשל כך הופך לסוג של טובין. לטענת קימליקה, את בחירותינו בחיים אנו מגבשים ומקיימים מתוך מגוון האפשרויות שמעניקה לנו התרבות אשר במסגרתה אנו חיים, שהרי השפה, המסורת וההיסטוריה התרבותית שלנו הם המתווכים העיקריים שדרכם אנו רוכשים את המודעות לגבי האפשרויות הקיימות והמשמעותיות הנלוות שלהן (Kymlicka, 1989: 6-165). עבור קימליקה, חשיבותה של התרבות נעוצה ביכולתה לאפשר לאדם טווח של אפשרויות משמעותיות בבחירת החיים הטובים, שכן בני אדם מקבלים את החלטותיהם בחיים במסגרת הדפוסים התרבותיים שעל פיהם הם חיים. כפי שברונר ופלד מוסיפים: "הפרט אינו יכול לגבש החלטה כיצד לנהל את חייו בריק חברתי ותרבותי. בצורה זאת או אחרת, טווח הברירות שהוא שוקל משוקע במורשתו התרבותית, כלומר בדרך החיים או האתוס שלתוכו נולד, והקובע במידה רבה את תחושת הווייתו" (ברונר ופלד, 1998: 110). הרעיון הבסיסי שנתון כאן מראה כי כל אדם מקיים פרקטיקות חברתיות שונות במסגרת ההקשר התרבותי שלו עצמו, המהוות מעין מצע או בסיס לבחירות וקבלת החלטות. אמונותיו והערכותיו של האדם כלפי פרקטיקות אלה נובעות ונגזרות מן המשמעותיות שתרבותו מייצרת על בסיסו. בנקודה זו מתחברים מושגי החירות והתרבות: לחירויות הקשר תרבותי שמתוכו מופקים התכנים והגבולות של אותן חירויות אשר הכרחיים לעצם קיומן ואפשרות שימושן של אותן החירויות. מכאן שההקשר התרבותי הוא למעשה "הקשר של בחירה" (context of choice). אילן סבן מחזק את טיעון ההקשר התרבותי כהקשר של בחירה באומרו כי "הצידוק העמוק לזכויות הקיבוציות נעוץ בחשיבות ההשתייכות הקבוצתית-התרבותית לחייו של האדם. השתייכות זו הנה תכופות מוקד זהותנו, והיא מזינה את חייו בתכנים ובמשמעות המשפיעים עמוקות על חלק עצום מהבחירות (המרכזיות והיומיומיות) שאנו עושים במהלך חייו. בניסוח אחר: ההשתייכות התרבותית היא ציר-יסוד באוטונומיה שלנו" (סבן, תשס"ב: 249). הבחירות האישיות צריכות להיות כפופות, אליבא דקימליקה, לשני תנאים ליברליים בסיסיים שהם תנאים לניהול "חיים טובים": הראשון הוא שעלינו לנהל את חייו בהתאם לאמונות המעניקות משמעות למעשינו והתנאי השני הוא שנוכל לבדוק, לערער ולבקר את אותן אמונות.¹¹ לשם כך יש צורך בחירויות ליברליות כחופש הביטוי, חופש המידע והזכות לחינוך כך שנצליח להכיר גם תפיסות חיים חלופיות כבסיס לבחינה מושכלת של אמונותינו. מבחינתו של קימליקה, תנאים אלה מסלקים את ההנחה הליברלית המקובלת שלפיה התרבות נתפסת כמעצור לחירות היחיד ובכך נפתחת הדרך לגישה ליברלית מורחבת ולפיה התרבות היא תנאי מוקדם לחירותו של היחיד. לכן, עבור קימליקה, ניתן להבין את הליברליזם האינדיבידואלי לא כמנוגד לרעיון הקהילה אלא בהקשרה (Kymlicka, 1989: 254). הפריבילגיות המשפטיות-פוליטיות הנגזרות מן השילוב שבין "הקשר הבחירה" לבין צרכי השעה בשדה הפוליטי משרתות שתי מטרות המתמזגות אחת בשנייה: הרפורמה הרב-תרבותית בליברליזם המבקשת להטות אוזן

קשבת לדרישותיה של האחרות התרבותית עולה על בימת התיאוריה הפוליטית הליברלית מתוך ביקורת פנימית שאינה חתרנית כלפיה.

מטרתן של זכויות אלו כפולה: לספק אמצעי הגנה מפני המשך התפוררותה של המסגרת התרבותית של הקהילה המוחלשת ולאפשר את קיומה של החירות האינדיבידואלית בהקשרה של אותה מסגרת. אותו היגיון עומד גם ביסוד ההגבלות שהשיח מטיל על היקפן של הזכויות המיוחדות: הן זכות לתמיכה כל עוד שהן אינן מפרות את תנאי החירות והאוטונומיה של היחיד.¹² דרכי יישומן של הזכויות הקיבוציות, מגוונים למדי.¹³ כך למשל, סיקים בקנדה פעלו לטובת תקנה שתאפשר הימנעות מחבישת קסדה בנסיעה באופנוע על מנת שיוכלו להתמיד בחבישת הטורבן המסורתי, בעוד שיהודים ומוסלמים בבריטניה פעלו להימנעות מהחקיקה העוסקת בשחיטת בעלי חיים לפי כללים הסותרים את מנהג דתם (Kymlicka, 1995: 31). פרשת רעלת הפנים לנשים מוסלמיות בצרפת ושימושה במקומות ציבוריים זכתה גם כן להתעניינות רבה כמקרה המבטא חלק מהדילמות שהמדינה הליברלית עומדת בפניהן בבואה לטפל בצרכים קבוצתיים. תביעות מסוגים אחרים נוגעות לרצונה של הקבוצה להתנהל באופן עצמאי בתחומי חיים שונים כמו בחינוך ובתרבות, ועד ניהול עצמי כללי בצורה של שלטון אוטונומי. כך למשל, הקהילה הערבית-הפלסטינית במדינת ישראל שואפת מזה כמה שנים לפתח מסגרות אוטונומיות¹⁴ ולאחרונה אף ניסחו גופים ייצוגיים שונים של הקהילה הערבית-הפלסטינית מסמכי עמדה בנושא.¹⁵ בירושלים פועל מזה שנתיים קו אוטובוס ציבורי שמרבית נוסעיו חרדיים, המוביל נוסעים לשכונה חרדית ובו מתקיימת הפרדה במקומות הישיבה בין נשים לגברים. למרות פגיעתו בעקרון השוויון הליברלי ואופיו האנטי-פמיניסטי, הסדר זה יכול להיחשב כהסדר של זכות קיבוצית העונה על צרכיה של הקהילה החרדית.¹⁶ במקרים אחרים הקהילה מבקשת לאתגר את החינוך האוניברסלי שהמדינה כופה על כלל אזרחיה ולדרוש כי הימנעות מנושאים הנוגדים באופן מהותי את אמונות היסוד של הקבוצה, זכות ממנה נהנית קהילת האמיש בארצות הברית. גם הדרישה שמעסיקים יתחשבו במנהגים הדתיים של עובדיהם יכולה להיחשב כחלק מדרישות ההכרה התרבותית בקבוצות לא שליטות (Barzilai, 2005). זכויות קיבוציות אחרות פונות לייצוג מיוחד לקבוצה במוסדות השלטון ובמנהל הציבורי של המדינה, במטרה לאזן את תת-הייצוג שממנו סובל המיעוט. המנגנונים בהקשר זה נעים מהעדפה מתקנת לשריון תפקידים פוליטיים עבור נציגי הקהילות המוחלשות במוסדות כמו במפלגות פוליטיות או מוסדות ייצוגיים של המדינה, ועד לבניית ספרות חדשות של שלטון מקומי בהן זוכה הקהילה הלא שליטה במעמד רובני.

לסיכום עד כה: שלושה סימנים עיקריים מאפיינים את השיח הרב-תרבותי הליברלי. ראשית, הוא מייצג ניסיון ביקורתי "מבית", המקבל את הנחות היסוד הליברליות באשר לחירות האישית ולצורך בשיח של זכויות, ובאותה עת הוא דוחה את הנחת הניטרליות של המדינה ככסות אוניברסלסטית לאפשרותה של שליטה הגמונית (יונה ושנהב, 2005: 79). שנית, שיח זה מאמץ את שילובה של התרבות כקטגוריה קיבוצית המכוננת זכויות בגין כוחה המייצר (בחירה, חירות, זהות). זכויות אלה מחייבות את המדינה לנקוט בפעולה חיובית (הכרה, חקיקה ותקצוב) לסיוע הקבוצות המוחלשות בהשרדותן, שמירה וטיפוח הייחודיות התרבותית של קבוצות אלה. שלישית, מטרתן של הזכויות המיוחדות נטועה בהרחבת הדמוס מן הבחינה האתנו-תרבותית דרך הגברת ההכלה של קבוצות מוחלשות ומסורותיהן אל תוך הספרות הממלכתיות, והפקתן של

מרחב סמכויות מופרד. מכאן שניתן לומר כבר בשלב זה, כי הפוליטיקה הרב-תרבותית הליברלית מגדירה שני מהלכים עיקריים בניסוחה של ההכרה התרבותית: הכללה חלקית של הסובייקטים המוחלשים ומאפייניהם התרבותיים באמצעות הרחבת גבולותיהן של מסגרות ממלכתיות "כלליות" של המדינה,¹⁷ והרחקה מוסכמת של אותן קהילות מן הספרות "הכלליות" באמצעות פיצולה והעברה חלקית של שליטה על משאבים (פוליטיים, משפטיים, תרבותיים ופיזיים) מידיה של ההגמוניה הדומיננטית לידי הקהילות המוחלשות. בהיבטים מסוימים המהלך הראשון מרחיב את גוונו ואופיו של המרחב הציבורי "הכללי", בעוד שהמהלך השני מרחיב ומחזק את מרחבה הציבורי של הקהילה המוחלשת. מהלכים אלה משקפים מצב עניינים חדש בדמוקרטיה הליברלית המערביות שאפשר להגדירו כמישול חדש. מישול רב-תרבותי יוצר דרכים חדשות לניהול בני אדם בקהילותיהם ודרכים חדשות לניהולן של מדינות רב-תרבותיות ותוך כדי כך הוא תורם לגיבושן של צורות חדשות של זהות אישית וקולקטיבית.

ג. מבט ביקורתי על השיח הרב-תרבותי הליברלי

מבין ההצגות הביקורתיות המקיפות שניתנו לגבי הרב-תרבותיות הליברלית, זו של איילת שחר היא אולי הדידקטית ביותר (Shachar, 2001). שחר מבחינה בין ביקורות פנימיות וביקורות חיצוניות. הביקורות הפנימיות מערערות על גבולות הדיון הרב-תרבותי כפי שעוצב בליברליזם. כאן אנו מוצאים את הביקורות הפמיניסטיות ביחס לסכנות הטמונות בפוליטיקה הרב-תרבותית בשעה שזו מבקשת לקדם ולטפח נורמות מסורתיות אשר חלקן מדכאות ומשפילות את האישה (Okin, 1999). הנושא השני ששחר מקטלגת כביקורת פנימית עוסק בניהולו של הקונפליקט בין קהילות הרוב לקהילות המיעוט תחת מדיניות רב-תרבותית שמעצימה קהילות מיעוט (Parekh, 2000; Offe, 2002; Levy, 2000). הביקורות החיצוניות לעומת זאת, כמעט וכופרות באפשרות לעצב מדיניות רב-תרבותית המחוללת זכויות מיוחדות לקבוצות מבלי שזאת תפגע בערכי היסוד בדמוקרטיה הליברלית. בהקשר זה בולט במיוחד בריאן ברי (Barry, 2001) אשר טוען כי מדיניות רב-תרבותית נוגדת את הצדק הליברלי ופוגעת בערכים חשובים כחלוקה מחדש והניטרליות של הספרה הציבורית. מה שמאחד את הביקורות החיצוניות הללו, מסבירה שחר, הוא מימושם של יעדים מהותיים כצדק ושוויון יושגו בהצלחה אם ננטוש את הרעיון של התאמה מבוססת קבוצה. בנוסף לביקורת הללו, אני מאמין כי קיים כיוון נוסף של ביקורת חיצונית והוא זה המבסס את המאמר הנוכחי. כיוון זה טוען כי הרב-תרבותיות הליברלית הנה תיאוריה סגורה וצרה המגבילה פרשנויות לגבי תפקידה של התרבות בחיי האדם בנסיבות חיים בחברה הטרוגנית, ועל כן היא נכשלת בהבנתה את המצב הרב-תרבותי כתווח חיים לעיצוב מציאות שמצליחה לאתגר לעומק את כוחן של הגמוניות. ביקורת זו, שאותה נגדיר כביקורת בין-תרבותית, מבקשת לראות במצב הרב-תרבותי זירת משחק להפקת פעילות אזרחית המצליבה בין התרבויות. המאמר מערער על הדרך שבה מנוסחת התרבות בשיח הרב-תרבותי הליברלי מתוך עמדה פוסט-קולוניאלית הרואה בתרבות יצירה מתמשכת, המושפעת מן האינטראקציות עם תרבויות אחרות והכוללת מוקדים וגוונים רבים ואף סותרים. עמדת המאמר היא כי אין לראות בזהות קטגוריה סגורה וקשיחה השואבת את כוחה מתוך מאגר היסטורי של אותנטיות הניתן לאיתור וזיהוי, אלא תבנית משתנה ורב-שכבתית. ההנחה המרכזית המכוונת את הביקורת כאן היא כי השאלה החשובה ביותר שיש

לשאול בנוגע למצב הרב-תרבותי העובדתי איננה כיצד יש לפצות את הקהילות המוחלשות על עוולות העבר וההווה, אלא כיצד יש לעצב מחדש את היחסים בין הקהילות.

1.ג. הבניית הסובייקט התרבותי בשיח הרב-תרבותי הליברלי

דרך אחת לנתח את השיח הרב-תרבותי הליברלי היא באמצעות בחינת דרכי התגבשותו (ייצורו) של הסובייקט התרבותי המצוי במרכזו. תהליכי הבניית זהות הם ממאפייניו המרכזיים של כל שיח, ואלה נקבעים לאור הדרכים שבהן השיח משלב את האינטראקציות שבין מטריצת הפרקטיקות החברתיות בתחומי החיים השונים, יחסי העוצמה המשתקפים ממטריצה זו, והאופנים שלפיהם מנוסחים, מוגדרים ומופעלים האובייקטים הלוקחים חלק בפרקטיקות אלה. בין השאלות החשובות שיש לשאול עולה השאלה האם תחת שיח ההכרה הליברלי משתנה היקפה ואופייה של הקהילה הפוליטית המגדירה את האזרחות הליברלית השווה? האם משתנה אופיו של המרחב הציבורי ובאיזה אופן? ובמיוחד, כיצד, תחת השיח הרב-תרבותי הליברלי מושפעים היחסים ההדדיים בין הקהילות התרבותיות השונות. במילים אחרות, יש לבדוק כיצד פרקטיקות אלה משפיעות על תהליכי עיצוב הסובייקטים והיחסים ביניהם בדמוקרטיה הרב-תרבותית. שני מהלכים עיקריים ומשולבים מבנים את הקהילה המוחלשת כסובייקט נושא-זכויות בשיח הרב-תרבותי הליברלי. הראשון נעוץ בניסוחה של הקהילה המוחלשת כישות "מיעוטית" בשוליה של הקהילה הדומיננטית. המהלך השני קשור באופן שבו מגדירה הרב-תרבותיות הליברלית את התרבות. כפי שנראה בהמשך, שילוב השניים מביא לעיצובו של שיח שבו ההפרדה בין הסובייקטים היא מסימני ההיכר המרכזיים שלו.

א. הבניית מיעוטיותו של הסובייקט המוחלש

השיח הרב-תרבותי הליברלי מבנה את הקהילה המוחלשת כסובייקט "מיעוטי" בזכות שילובן של שתי מגמות: האופן שבו מנוסחת ההכרה התרבותית המוענקת לקהילות המוחלשות, והאופן שבו מוגדרת האחרות התרבותית על ידי הקהילה הליברלית הדומיננטית. בשתי המגמות ניתן לזהות את שאריות חותמו של העידן הקולוניאלי. אימוצן של זכויות קיבוציות כמהלך מרכזי בכל מדינות רב-תרבותיות בדמוקרטיה הליברליות איננה משנה את הפוליטיקה הדמוקרטית כמשחק של הקצאות. למעשה, הפוליטיקה של ההכרה מגדירה את ההקצאות כך שבאופן ברור הן מחולקות על ידי התרבות הדומיננטית ולקהילות המוחלשות. מצב זה נגזר מאופייה של פעולת ההכרה.

אקט של הכרה מחייב את נוכחותם של שני סובייקטים לקיומו של המהלך: המכיר והזוכה להכרה, שבמקרה של השיח הרב-תרבותי הליברלי הוא הסובייקט נושא הפריבילגיות החדשות. להכיר במישהו פירושו ליצור מרחב חדש של תודעה וידיעה ציבורית כלפי סובייקט קיים אשר הידע לגביו נוסח וכונס לתוך השיח של הקבוצה השלטת כמעשה משולב של נישול וניכוס. בשפה האנגלית, להכיר במישהו: to recognize (מלטינית: *recognoscere*), משמעותו להכיר מחדש באותו סובייקט (*re-cognize*) כהבחנה בין מצב שהסובייקט "היה מוכר", נהנה מאוטונומיה וכבוד בהקשרו הוא (לפני העידן הקולוניאלי), למצב שיש להכירו מחדש (הכניסה למצב הפוסט-קולוניאלי), מכיוון שבשלב הביניים (העידן הקולוניאלי וספחיו) הוא איבד את נכסיו החיוניים ועוצבה אי-ההכרה ו/או תת-ההכרה לגביו על משמעויותיה המדכאות והמפלגות השונות. במהלכי

ההכרה כרוכות פעולות של "החזרת" נכסים קהילתיים ושל רהביליטציה. היפוך לכאורה זה מתאפשר הודות לשני מהלכים: הסבת תשומת לב מחודשת לסובייקט שהושהה לשולי הקיום החברתי, והענקת מעמד מיוחד לקיומו וצרכיו. במובן זה, הענקתה של הכרה היא גם "לדעת מישהו" שהידיעה לגביו הייתה מקוטעת, מסולפת או לא קיימת מבחינת מי מבין הסובייקטים הרלבנטיים, וכמו כן גם להעניק לו יתרונות בהשוואה למצב העניינים בעת ההכרה, כמהלך של כפרה היסטורית.

באופן מטפורי, מה שנלקח מן האומות הילידיות התגלגל לאחר מילניום והפך למהלך מפצה, כפריבילגיה. מפרספקטיבה זו, ההכרה היא טובין שמוקצה במהלך חד-צדדי ולא יחס הדדי ודיאלוגי שוויוני. מכאן שההכרה איננה יכולה להוות מטבע פוליטי להדדיות. היא מבטאת יחסי-גומלין בין קבוצות על בסיס יחסי עוצמה אסימטריים ביניהן. אך דווקא תביעתה של ההכרה כמשהו שיש לזכות בו להעצמת תחושת הערך העצמי והזהות, ובעיקר הזכייה בה, ממחיש את שוליותו של הסובייקט התובע ושליטתו של המעניק. ההכרה, כמהלך המחייב מעל הכל את הסכמתה של המדינה הליברלית, זורם מתוך מרכז נורמטיבי שהוא למעשה הליבה החוקתית הליברלית. האסימטריות נעוצה בהגיונה הבסיסי של הפוליטיקה של ההכרה שכן היא נשענת על מצב עניינים שבו יש מי שמתוך עמדתו הסמכותית והדומיננטית מעניק את ההכרה המיוחלת. מי שלקח הוא זה שנותן. הסובייקט המחליש נדרש לבצע צעד של ויתור כלפי הסובייקט המוחלש בעוד שהסובייקט המוחלש נדרש לקבל כי הוא נאבק על כבודו למול כוחו ההיסטורי של הסובייקט המחליש. יתרה מזאת, האסימטריה בין הקהילות נשמרת גם במעבר עצמו של ההכרה, מן השלב של טרום-ההכרה לשלב של ההכרה. גם לאחר אקט ההכרה בסובייקט המוחלש, הוא נותר זה הנושא עמו את קלון הדיכוי והתביעה לכבוד, זה שנלחם על מעמדו ועל זכויותיו להתפתחות. אקט ההכרה לא מוחק את המשוואה רוב-מיעוט, אלא נותן לה תוקף משנה ומעצים אותה.

לאור האמור עד כה ניתן לטעון כי אקט ההכרה קובע מחדש יחסי תלות בין קבוצות שליטות ולא שליטות על קו סיבוב שבו ציר המרכז הוא הקהילה הרובנית הדומיננטית. על קו סיבוב זה אופן התנועה בין הקהילות נקבע על פי האופן שבו מוגדרת "האחרות" התרבותית. בעניין זה, בדרך שהוא ניסח את האחרות התרבותית, השיח הרב-תרבותי הליברלי לא פרץ את גבולות השיח הקולוניאלי במובן זה שהוא לא חילץ את הייצוג של ההבדל התרבותי מתוך "סימני הסמכות של התרבות המערבית" (Bhabha, 1994: 144). חילוץ ייצוגו של ההבדל התרבותי ממצבו הקולוניאלי היה מחייב את פירוקה של המשמעות הכפולה שטמונה בדרך שבה מגדיר המערב את הנבדלות התרבותית, שהרי כפי שהסביר דרידה בהתייחסותו למושג ה-*différance*, המדובר הוא בשילוב של שתי משמעויות: האחת המבטאת נבדלות כשונה ממישהו או משהו והשנייה, זו המשקפת מהלך של דחייה והשעיה. הצירוף של שתי המשמעויות, אפקט ההיבדלות במרחב ואפקט ההשעיה, יוצר מסמן סובייקט שייחודיותו נבנית על בסיס שונותו וניזונה מתוך ריחוקו ממרכז מסוים (אופיר, תשנ"ו). מצד אחד, הקהילה המוחלשת זוכה להדגשת קיומה וייחודיותה ומצד שני, היא מוצבת וממוצבת כמחלקה "מיעוטית" בשוליה של התרבות ההגמונית ולעומתה. כתוצאה מכך, יוצרת הפוליטיקה של ההכרה, ובין גווניה השונים גם הרב-תרבותיות הליברלית, סובייקטים "מיעוטיים" שהגדרתם תלויה בשונותם ובריחוקם התרבותי – על ציר של נבדלות תרבותית – מן התרבות הדומיננטית הלבנה המנסחת באמצעות שיחי אמת מדעיים את ההבחנות

בין סובייקטים תרבותיים. באופן זה, פרקטיקות המיון וההגדרה של הרב-תרבותיות הליברלית מייצרות דו-משמעות, אשר אליבא דהומי באבא, הנה אחת האסטרטגיות הדיסקורסיביות והנפשיות המשמעותיות ביותר של כוח מפלה, שכן אפילו מתקיימות על בסיס הבחנות בין פריטים שמומשיים באופן מובן מאליו כחסרי אותו מעמד ואשר יחס היררכי מפריד ביניהם. באופן זה נבנים מרכז ופריפריה כסובייקטים המהווים טקסטים חלופיים ולא משלימים המסודרים במדרג אנכי ולא על פני שדה אופקי הפתוח למשמעויות צולבות. בדומה לבאבא, גם הנרי ג'ירו טוען ש"אחת האסטרטגיות הדכאניות של ייצור סובייקטים היא על ידי תיוגם כשונים-נחותים" (יונה ושנהב, 2005: 81). במובן זה, מנוסח ההבדל לא כהבדל באשר הוא וכשלעצמו,¹⁸ אלא כמידת ותצורת המרחק מן המרכז ההגמוני הדומיננטי. על פי ג'ירו, סימונה הליברלי של השונות התרבותית הוא סימונן הסימולטני של הקבוצה המוחלשת כקבוצת שוליים ושל הקבוצה השלטת כקבוצת מרכז דומיננטית. זאת למעשה "קולוניזציה של השונות", תהליך שבו האדרת ה"אחר" או ה"שונה", מתבצע מתוך יחסי עוצמה המשוקעים בתבניות האסימטריות הקיימות. ניתן להסיק מן הדיון עד כה כי השיח הרב-תרבותי הליברלי מבנה באופן היררכי את ההטרוגוניות התרבותית על בסיס קשרי תלות בין מחלקות לווייניות לבין מרכז מגדיר. הריחוק מן המרכז ותנועת ההשקפה ממנו הם הבולמים את האפשרות שהקבוצות המוחלשות יהוו משקל ממשי בעיצובה של חוקתיות משותפת עם קהילת הרוב כמרכיבים שקולים באותה מסגרת מדינית. במרחב היררכי שבו סובייקטים מיעוטיים נעים כלווייניים סביב סובייקט מרכזי, מתארגנים כללי המשחק של כלל המרחב ה"משותף" ככללים שנגזרים כמובן מאליו מן עולם ההמצאות של המרכז, ולא כתוצאה מאינטראקציות הדדיות ושוויוניות בין הגופים השונים. במובן זה, לא זו בלבד שהחוקתיות של ההכרה במסגרת הרב-תרבותיות הליברלית לא מחלצת את הקהילות המוחלשות ממיקומן המיעוטי אלא שאונטולוגית, היא הופכת את מיעוטיותן של המיעוטים למרכיב הכרחי לשם עיגונה. באופן זה ממש, התיקון המיוחל למעמדן של הקהילות המוחלשות מעצים את נחיתותן דרך ניסוחה מחדש.

ב. הבניית אחידותה של המחלקה התרבותית

הגרסה הרב-תרבותית בליברליזם, כחלק ממשפחת השיח של הפוליטיקה של ההכרה, מבנה ומייצרת סובייקט פוליטי-תרבותי אחיד, קבוע ולא משתנה. מן הבחינה ההיסטורית ההבניה השיחית המהותנית עומדת בסתירה לאופן שבו מוסברת ההתפתחות של הסובייקט התרבותי כתופעה דינמית וגמישה המותירה תמיד מקום ליצירות כלאיים בעקבות השפעות הדדיות בין פרקטיקות תרבותיות שונות והמגבשות סובייקט שאיננו יכול להיות טהור או אותנטי (Bhabha, 1994). בהתאם לעמדה היברידית זו, יש להבין את אירועי העבר (וההווה) והמוסדות של המדינה כתוצרים של אינטראקציה ששילבה ומשלבת את פעולתם של העמים הקולוניזטורים והכפיפים בעיצובם של אירועים. במילים אחרות, באופיים של התוצרים החברתיים התרבותיים והפוליטיים העכשוויים אפשר "למצוא" שאריות של תרבויות שונות, ולא דפוס תרבותי אחד ויחיד היונק ממסורת מאחידה. כל יצירה כזאת היא בעצם הפקה משותפת של קהילות וכוחות שנאבקו ו/או נאבקים בהשלטת נוכחות פיזית ותרבותית. כך למשל, החוקה האמריקאית ורעיון הפרציה הושפעו עד מאוד מן המוסדות הפוליטיים ומדרכי ההתארגנות של השבטים האינדיאניים באמריקה ולא רק ממקורותיה האירופיים המוכרים (Tully, 1995: chapt. 4-5);

(Young, 2000: 59-237). יתרה מזאת, עמדה אספקטיבית¹⁹ כמו זו של גיימס טולי מסבירה את השונות התרבותית לא כתופעה של כוללים תרבותיים בלבד אלא גם כתופעה פנימית לתרבויות עצמן ולכן עלינו להבין את הזהות והגבולות התרבותיים כנוזלים ומשתנים (Tully, 1995: 14). עמדה דומה מפתח ביקהו פארק ולפיה כל תרבות היא למעשה מערך של זרמי מחשבה שונים ומשולבים ולכן זהות תרבותית הנה בהכרח פלורלית ודינמית. תרבויות נבנות גם דרך הנגדות של תרבויות אחרות (המפרנסות לעתים קרובות עמדות אנטגוניסטיות בין הקהילות) וכתוצאה מן האינטראקציה עם תרבויות אחרות (Parekh, 2000: 7-336). במילים אחרות, פרספקטיבה שאינה מכבדת את המורכבות של תופעות תרבותיות מעלימה למעשה את מאפייניה המרכזי של התרבות וזהו קושי המצוי בתיאוריה הרב-תרבותית הליברלית המנסחת את ההשתייכות התרבותית כקטגוריה ראשונית ופרימורדיאלית הניתנת לזיהוי. לטענת שיילה בנהביב, קימליקה איחד בין דפוסים של זהות קולקטיבית שעוצבו על ידי מדינת הלאום המודרנית לבין מושג התרבות ובכך התעלם ממורכבותן של חברות (Benhabib, 1999). גם איריס מ' יאנג מבקרת את הגדרת התרבות בשיח הרב-תרבותי הליברלי כאחת שמדגישה מוחלטות במחלקה התרבותית ולכן משעבדת את מושג התרבות ללוגיקה של זהות הקובעת קנה מידה מאחיד לכל מרכיבי וחברי הקבוצה. לכן, היא מדכאת הבדלים בתוך הקבוצות. מכאן שכאשר האחרות משמשת להגדרות מדרות, היא למעשה שוללת את האחרות עצמה, את עצם האפשרות להמשיג שונות והטרוגניות שלא בדרך לא מהותנית (Dallmayr, 1996: 210). ברצ'ס מסבירה כי בהכפפתה את האחרות התרבותית למושג הזהות, הפוליטיקה של ההכרה מעצבת את מושג התרבות כמצדיק אידיאליזציה חוץ היסטורית של ה"ילידי" כסובייקט אותנטי ומקורי, הניתן לאיתור גנאלוגי (Barcham, 2000). ראשוניותו של מונח הזהות על פני האחרות, פירושו כי בתחומיה הפנימיים של הזהות לא נותר מרחב קיום לאחריות ולסטיות מקווי המתאר של הזהות. בהבניה מעין זו, ההבדל אפשרי רק במישור שבין הזהויות, כלומר בין הקהילות השונות ככוללים שלמים.²⁰ ניסוחים אלה יוצרים דיכוטומיות של שייכות שלא מותרות מרחב קיומי למצבי ביניים ולמצבים מעורבים ומתפתחים בזהות ובתחושת ההשתייכות. לכן הפוליטיקה של ההכרה שמבוססת על "אותנטיות" מעודדת דיכוי פנימי בתוך הקהילות. מדיון זה עולה כי המשמעות האחת והיחידה המיוחסת לסובייקט התרבותי המשתוקק להכרה סותמת את הגולל על האפשרות להבין ולנסח את המיקומים הסובייקטיביים הרבים שכל סובייקט מחזיק בהם מתוך המעגלים החברתיים השונים בהם הוא משתתף, בתוך הקהילה ובחברה הכללית. כפי שנילון מסביר, זאת המכשלה העיקרית בפוליטיקות הרב-תרבותיות: אי-יכולתה ללכוד יותר מאשר השתנות (alterity) אחת בזמן נתון (Nealon, 1998: 3-7). מיקופה של הקטגוריה התרבותית והדחקתם של הבדלים לא מנורמלים המשקפים זהויות שאינן חופפות קטגוריות שנוסחו, מוינו, וסודרו בשיח הרב-תרבותי מזינים קונפליקט זהויות מיותר, כפי שצ'טרגי מזהירה:

It is political discourse of the "modern" kind which insists that these collectivities have a fixed, determinate, form, and, if there are several to which an individual can belong, that there be a priority among them, so that it

becomes imperative to ask: "Are you a Muslim first or a Bengali first? Are you a Bengali first or an Indian first?" (Chatterjee, 1993: 3-222).

ג. ההגיונות של הרב-תרבותיות הליברלית: המפה השיחית הכללית

כעת נסכם את הגיונותיו המישוליים הכלליים של השיח הרב-תרבותי הליברלי, על ידי התמקדות במאפייניהן של הפרקטיקות הרב-תרבותיות בשיח זה. טענת המאמר היא כי הדינמיקה של הפרקטיקות הליברליות של ההכרה נמתחת בגבולות שבין תהליכי בידול ופיצול לבין ניסיונות לשמר את ההומוגניות במרחב ה"כללי". הפוליטיקה הרב-תרבותית "סופרת" קהילות וזהויות, מסדרת אותן ומבנה את היררכיות המתאימות ליחסי העוצמה המאפיינים את היחסים בין הסובייקטים. זאת מאחר שתמונות הנוף העולה מן הפרקטיקות הממיינות של הליברליזם הרב-תרבותי מורכבת מאוסף של ישויות מופרדות במרחב, ישויות בעלות גבולות ברורים ובלתי חדירים. בניגוד לאלגברה שבה ייתכנו שברים, המפה התרבותית של הפוליטיקה של ההכרה נבנית על בסיס "מספרים שלמים" בלבד – כייצוגים של הקהילות התרבותיות השונות וללא כל אפשרות של מרחב תרבותי ביניים.

ניתן לתרגם את האסטרטגיות המישוליות הרב-תרבותיות הליברליות באמצעות ניסוחם של הגיונות מישול המשקפים את "המנטליות הממשלית" של השיח הרב-תרבותי הליברלי כשיח המבנה את הסובייקטים הפוליטיים ואת היחסים ביניהם באופן מסוים. שלושה הם הדפוסים המרכזיים, ההגיונות, המאפיינים את השיח הרב-תרבותי הליברלי: *היגיון של עומק וגילוי, היגיון של תלות והרחקה, והיגיון צנטריפוגלי*. אלה הם ההגיונות המשקפים את האסטרטגיות והטכנולוגיות אשר מופנים ומפרנסים את ניהולה של "האחרות" ו"הנבדלות" התרבותית בחברות הרב-תרבותיות במערב.

היגיון העומק והגילוי בשיח הרב-תרבותי הליברלי מתגבש דרך ניסוחה של התרבות כמצע להענקת זכויות פוליטיות. כפי שראינו, התרבות נתפסת כדבר מה שאפשר לייחס לו מקור, גבולות מוגדרים וליכוד פנימי, וכך נבנית האשליה המחייבת שימור. בשורתה של פוליטיקה מעין זו נעוצה אם כך, בחיפוש המקורות, גילויים, הצפתם והדגשתם כבסיס הכרחי לשינוי מעמדה של הקהילה התרבותית. במובן זה, פוליטיקה זו, לטענת רוז, אינה שונה מן הזרמים הקומוניטריאניים שכן "הם מחויבים להרמוניזציה של עומק: מעין גרסה לריפוי הסובייקט שבה בריאותו תלויה ביכולת גילוי מקורותיו, ובקבלת עצמיותו 'האמיתית', תוך כדי חיבורו ומחויבותו לאלה הדומים לו – מהלכים המקנים את הזכות הטבעית לתבוע הכרה בשם אמיתותיו" (Rose, 1999: 196). מישולה של הקהילה התרבותית תלויה בסוגו של "הגילוי" ו"עומקה" של האותנטיות התרבותית, שכן תרבויות שונות "זוכות" לעוצמות משתנות של הסדרים משפטיים ופוליטיים בהתאם לכך. ככל שמקורותיה של הקהילה נשחקו והאותנטיות טושטשה, אם בשל התפוררות פנימית או בעקבות הטמעה כפויה, כי אז ההסדרים הפוליטיים והמשפטיים יצומצמו למסגרת הקהילה "האותנטית" המרכזית, קרי במרחב הכללי שבשליטת הקבוצה הדומיננטית. לחילופין, אופני המישול כלפי קהילות "יותר אותנטיות" – דוגמת מיעוטים לאומיים – ישאו אופי אוטונומי רחב יותר. פוליטיקה של עומק וגילוי מדגישה, אם כך, את ההשתייכות "המקורית" ומנכיחה את נבדלותם של הסובייקטים זה מזה – ולכן גם את ריחוקם זה מזה – ריחוק המכונן בטורו זרות הדדית ועוינות.

היגיון התלות וההרחקה נגזר ממישול הנבנה על בסיס נוכחות דיכוטומית של רוב ומיעוט, של מרכז ושוליים. רב-תרבותיות מעין זו מגדירה קהילות מסוימות כ"מיעוטיות" על פי אמות מידה נורמטיביות הנגזרות מן התרבות הדומיננטית ולכן היא מנסחת את קהילות המיעוט כ"בעיה" שיש לפתור ומוסיפה בדרך זו ל"מחסומים המפרידים בין אלה שחייהם מתנהלים תחת רעלת צבע עורם וזהותם הגזעית והאתנית לבין שאר העולם" (שוחט, 2001: 22). מרחב תרבותי שמנוסח במונחים של רוב ומיעוט מייצר מובן מאליו לפיו פרקטיקות מסוימות מופקות באופן ייעודי למיעוטים – ככורח שעמו צריכה חברת הרוב להתמודד. בתמונת העולם הרב-תרבותית הזאת, נקבע המרכז כמייצר תלות כלפי הסובבים אותו, תלות שמלווה בהרחקה ממנו ומן היכולת "לאיים" על אופיו של המרחב "הכללי" אשר עיצבו ותחזקתו נותרו בידיה של הקהילה הדומיננטית.

השיח הרב-תרבותי הליברלי מתנהל על פי היגיון צנטריפוגלי במובן שהוא מעצב את שדה הפרקטיקות ואת הפריבילגיות הפוליטיות המוענקות לקהילות המוחלשות לאור קווי הגבול הערכיים של הליברליזם. כך הוא גם בוחן את קהילות היעד ואת "אחרותן" לפי ריחוקן הערכי מן הליברליזם. כך נשמר אופיו של השיח המנהל את המרחב הציבורי "המשותף". המרחב הזה איננו נתון למשא ומתן פתוח אלא מתנהל בהתאם לכללים הערכיים והחוקתיים של הליברליזם, כשפה פרטיקולרית ולא אוניברסלית (Parekh, 2003). השפה שבה עולות תביעות להכרה תרבותית היא השפה של החוקתיות הליברלית ובמסגרתה, שיח הזכויות. מדובר במשפחת מונחים ובדרכי השימוש במונחים אלה שהפכו למקובלים על מנת לתאר, לבקר, לתקן או להציע שינוי של חוקות דמוקרטיות (Tully, 1995: 37).²¹ השיח הרב-תרבותי הליברלי לא מנוסח להדריך שינוי מהותי באופי החוקתי של המשטר המודרני, ולכן בתנאים אלו, היתרונות ששיח זה מציע עבור קהילות מוחלשות, מנוסחים מתוך שפה אחת, שפת ההגמוניה, ותחת תנאי הערכיים.

בהתבוננות ממוקדת בסוגי הזכויות הקיבוציות ניתן לומר כי זכויות ייצוג מיוחדות במוסדות המדינה והחברה, וזכויות רב-אתניות המגבירות נוכחות תרבותית לא הגמונית בצמתי ההפקה התרבותית הממלכתיים ובסמליה של המדינה – מבטאות את היגיון ההכלה, שהוא לעולם היגיון צנטריפטי סופג וקולט, אל תוך מרכז תרבותי שליט. זכויות קיבוציות המייצרות תחומי סמכות עצמיים בתחומי חברה שונים, מבטאות את היגיון ההפרדה. הפרדה זו – פוליטית, חברתית ופיזית – גם אם מקורה בנטייתם הנדיבה של ליברלים לאזן אסימטריות היסטוריות, מקפלת בתוכה סוג של הדרה מוסכמת, מכיוון שתחומי סמכות עצמאיים מרחיקים את הסובייקטים המיעוטיים מהשפעתם על עיצובו של המרחב הציבורי הכללי, הרחקה אשר בתורה ממשיכה להזין את שוליותן של הקבוצות המוחלשות. בשני המקרים, זו הקהילה הדומיננטית שמקצה את מעמדן החדש של הקהילות המוחלשות (Dallmayr, 2002: 33). מרכזיות זו של הקהילה הדומיננטית מאפשרת את המשך תחזוקתה של ההגמוניה על ידה, כמזמינה ומארכת נוכחות של קהילות מוחלשות לתוך מרחב עם אפיונים תרבותיים פרטיקולריים קיימים ודומיננטיים, ולא מרחב אוניברסלי ובתולי המפגיש את הצדדים ואת משקלם התרבותי באופן שוויוני ודיאלוגי. מכאן שהשיח הרב-תרבותי הליברלי מייצר ניסוחים תיאורטיים והגיונות מישול פוליטיים על בסיס ספקטרום שנע בין הכלה להדרה-הפרדה. בשני המקרים, הפוליטיקה הרב-תרבותית איננה משנה את תצורתה מרכז-שוליים, והמרכז התרבותי-פוליטי במדינה נותר בעיקרו בידי התרבות הליברלית הדומיננטית אשר ממשיכה לתפקד כקבוצה הגמונית.

אחת המסקנות העיקריות היא שעבור הרב-תרבותיות הליברלית, רב-תרבותיות עיקרה בהעצמה פנים תרבותית שפירושה שינוי ערכיהן של קהילות ה"מיעוט" בשוק התרבותיות. ההתמקדות ב"פנים" התרבותי מצמצמת את טווח הזיקות התרבותיות ואת מעגלי הזהות לספרות המוגדרות על ידי הקהילות "המוכרות" וכך גם לגבי תפישת "החיים הטובים" כאפשרית רק מתוך פנימיותה של הקהילה התרבותית המוכרת, פרספקטיבה שהנה המלצה להסתגרות תרבותית. ברב-תרבותיות הליברלית, לא נדרש מאנשים לנדוד מעבר לתרבותם על מנת להמציא דרכים חדשות להתמודדות עם העובדה כי הם חיים בחברה הטרוגנית. לכן זו פוליטיקה המקדמת שיתוק תרבותי: התנועה עצמה כסימן לחיים מומרת בהאדרת החידלון. כך גם מתבצרת ההתנגדות לרב-גוני בקהילה עצמה. ההתרכזות ב"אני התרבותי" סוגרת בפנינו תחומים חברתיים (תרבותיים, כלכליים, חינוכיים ופוליטיים) המצויים מעבר לגבולות התרבותיים של קהילתנו. הדיכויטומיה שהליברליזם מציב בפנינו בעניין זה, מכריחה אותנו לבחור בין מצבים תרבותיים שיתכנו רק האחד על חשבון השני, כמו החלפת עריצות מסוג אחד בעריצות מסוג אחר. כפי שמדגים אנטוני אפיה, "אם אני צריך לבחור בין עולמו של **אוהל הדוד תום** לבין עולמו של הפנתרים השחורים, אז הייתי בוחר בשני. אבל הייתי מעדיף להימנע מן ההכרח לבחור. הייתי מעדיף שיעמדו בפני עוד אופציות" (Appiah, 1994). הרב-תרבותיות הליברלית לא ממשיגה או מכירה ב"שטח הפקר" המצוי מחוץ לגבולות התרבותיים של הקהילות הקיימות שבו יבקשו בני אדם לקיים פרקטיקות חברתיות ותרבותיות משמעותיות ולכן כל תנועה במרחב תרבותי "לא מזוהה" מהווה איום על הקיום התרבותי המוכר. הבחנתו בין ה"פנים" התרבותי ל"חוץ" השיח הרב-תרבותי הליברלי ממחישה כאן את אחד הדפוסים המרכזיים המאפיינים את המסורת הליברלית – *ההפרדה*. היה זה מייקל וולצר שהגדיר את הליברליזם כ"אומנות של הפרדה", כפעולה התיאורטית המשרטטת מפה עם גבולות בעולם החברתי-פוליטי:

Confronting this world (the pre-modern), liberal theorists preached and practiced an art of separation. They drew lines, marked off different realms, and created the sociopolitical map with which we are still familiar. The most famous line is the "wall" between church and state, but there are many others... Liberalism is a world of walls, and each one creates a new liberty... The wall between church and state creates a sphere of religious activity, of public and private worship, congregations and consciences, into which politicians and bureaucrats may not intrude (Walzer, 1984).

חשיבותן של גבולות אלה בתיאוריה הליברלית היא בכך שהם מייצרים בעצמם תחומים חברתיים אשר מופיעים בעקבות הגבולות, כמופרדים.²² וולצר מחזיק בדעה כי "אומנות ההפרדה" נותרה אפיון מרכזי בליברליזם העכשווי.²³ בדומה להפרדה בין הדת למדינה, מפריד הליברליזם בין החברה האזרחית לבין הקהילה הציבורית-פוליטית, בין מעמד פוליטי לבין מעמד חברתי-כלכלי, בין הציבורי לפרטי ורלבנטי במיוחד לניתוח כאן, היא ההפרדה של הרב-תרבותיות הליברלית בין

הגבולות התרבותיים של הקהילות. ההפרדה השיחית המאפיינת את השיח הרב-תרבותי הליברלי משקפת את אשר מאפיין לטענתי, את הירושה השיחית המעמיקה ביותר של הקולוניאליזם. לא מדובר רק בשוליות ובקיפוח המתמשכים של הקהילות שהוחלשו במהלך העידן הקולוניאלי או בדפוסי התנהלות של קיפוח המאפיינים גם קהילות שוליים שנוצרו בדמוקרטיה המודרנית. כמו כן, לא מדובר רק בדפוסים ההיררכיים התרבותיים והאתנוצנטריים המאפיינים חברות עכשוויות. בכל אופן, לא באופן ישיר. למעשה, הירושה הבעייתית ביותר של הקולוניאליזם מבחינת יכולתנו לעצב חיים תרבותיים אחרים המצויים מעבר למערכות ההיררכיות המוכרות טבועה *מזיגיון ההפרדה* שעל בסיסו נבנית גם כיום החברה הרב-תרבותית בדמוקרטיה הליברלית. כתוצאה מכך, ההתקשרות הדיאלוגית בין הקהילות איננה יעד למישול וההגמוניה המדינתית-כללית נותרת חד-תרבותית בעיקרה, כפי שזאת עוצבה בעידן הקולוניאלי על כל השלכותיה ומשמעויותיה המפלות, מדכאות ומקפחות. השיח הרב-תרבותי הליברלי מנסח את ההבדלים התרבותיים כך שהוא מקיף אותם בסוגריים ובו זמנית משעבד אותם לתרבות ההגמונית הליברלית בספרות הציבוריות המשותפות (Dallmayr, 1996: 1-39) ולכן מקודשת בו מציאות הנותנת תוקף משנה להפרדות התרבותיות הקיימות. תחת השיח של הרב-תרבותיות הליברלית, הפרדות של זהות, השתייכות, אורח חיים וסיכויי חיים – כל אלה נותרים בעיקרם בגבולותיהם כפי שהתהוו בעידן הקולוניאלי והתגבשו ומוסדו בדמוקרטיה הליברלית. לכן, ניתן לומר כי השיח הרב-תרבותי הליברלי מנציח היבטים קולוניאליים המקבעים נחיתות ועליונות של קבוצות: על ידי שמירת ההפרדה התרבותית-פיזית בין הקהילות, העצמת ההבחנה בין רוב למיעוט תוך כדי סימונם של מיעוטים כנחותים ועל ידי ליברליזציה של קבוצות תרבותיות דרך הפנייתן לשילוב והכלה בתרבות הדומיננטית או על ידי ציפייה לשינוי פנימי בהן. לכן השיח האפיסטמי של הרב-תרבותיות הליברלית אינו יוצר היגיון אזרחי חדש, אלא שהוא מעצב אזרחות דמוקרטית דיפרנציאלית שמהווה מעין זיכוכ של החלוקות האסימטריות הקיימות. במסגרת השיח הרב-תרבותי הליברלי המרחב הבין-קהילתי מעוקר שכן הוא מוצא אל מחוץ זירת ההתרחשות הרב-תרבותית: הוא נותר בתולי וכמעט ללא נגע. חלופה אפשרית מצויה בהערכתן של פרקטיקות משותפות לבני קהילות שונות, פרקטיקות של הפקה תרבותית, חינוכית, של עבודה יצרנית ופוליטיות. בחלופה מסוג זה יעסוק הסעיף האחרון.

ד. הפוליטיקה של ההיכרות: בין-תרבותיות כתגובה למצב הרב-תרבותי

השאלה שניסיתי להעלות עד כה היא האם העדרה של ההכרה תבוא לידי תיקון באמצעות פוליטיקה של פיצוי ושיח של הפרדה? האם ההכרה יכולה להיבנות מתוך פוליטיקה שמדגישה את הייחודיות והמובחנות התרבותית מתוך עמדה האומרת "עכשיו תורי לקבל"? הפוליטיקה של זכויות לא ממציאה מרחב חדש של הפקה תרבותית. היא פשוט מבקשת לעשות סוג מסוים של צדק היסטורי תוך כדי שאיננה נוגעת ומשנה באופן אנטי-הגמוני את החלוקות החברתיות ואת ההפרדות התרבותיות הקיימות. מכאן שנשאלת השאלה עד כמה הפוליטיקה של זכויות מיעוטים מאתגרת את ירושות הקולוניאליזם. לעומת הרב-תרבותיות הליברלית המדגישה וממשלת את האחרות התרבותית דרך הפרדת חלקיה, הרי שהבין-תרבותיות מתמקדת בהמשגת מרחב היחסים בין הקהילות התרבותיות ולכן מתייחסת באופן מעמיק למושג הדיאלוג.²⁴ כפי שמסביר מאל, הפילוסופיה הבין-תרבותית דוחה כל סוג של צנטרליזם והיררכיות לגבי מעמדן של

פילוסופיות או תרבויות. תחת זאת, היא מציע מרחב של מרכזים תרבותיים המקיימים ביניהם התקשרות של שווים (Mall, 2000a). הפילוסופיה הבין-תרבותית מבקשת לחמוק מן הדיכוטומיה שבין עמדה אחדותית לבין עמדה פרגמנטלית, ובמקומן להציע עמדה שמשענה עצמה על חפיפה וחיתוך של מבנים דינמיים ומשתנים (Mall, 2000b). הפוליטיקה הרב-תרבותית, המבוססת על הכרה בזהות ייחודית, שואבת את כוחה מתוך שילוב בעייתי בין הרמנויטיקה של הבדלים (complete difference) – שכן היא מדגישה את הפרגמנט התרבותי, לבין הרמנויטיקה של זהות מוחלטת (total identity) – מכיוון שהיא מעצימה את האני התרבותי כמהות אחרונה. במודל הזה אנו מצווים לחקור ולאמץ נורמטיבית את הגנאלוגיה של הקבוצה אליה אנו משויכים; האחר הוא לא יותר מאשר הד של עצמנו ומכאן שבודדהיסט יכול רק להבין בודהיסט ונוצרי יכול רק להבין נוצרי. לעומתן, הרמנויטיקה בין-תרבותית נשענת על הרצון להבין והרצון להיות מובן. כאשר הכול משועבד לרצון להיות מובן, האחר איננו תופס עמדה של הכרה ואיננו נלקח בחשבון באופן רציני. המסר המרכזי של הפילוסופיה הבין-תרבותית נעוץ בהבנת היחסים הקולוניאליים ויחסים מדכאים אחרים, לא על ידי אימוץ של אסטרטגיות פיצוי עבור הקהילות שדוכאו, אלא על ידי חשיבה ובנייה מחודשת של היחסים הבין-קהילתיים על בסיס מונחים דיאלוגיים.

כיצד מגיבים למציאות שבה המרחב החברתי-תרבותי-פוליטי משורטט לאור דפוסים של הפרדה קהילתית? ההיגיון אומר כי החלופה צריכה להימצא בתגובות להפרדה. אם השיח הרב-תרבותי מעצב את אזורי הקיום שלו ואת תודעתו הנורמטיבית על בסיס קווי תיחום וגבולות בין הישים התרבותיים, אזי יש לחפש את התשובות למגבלותיו בשטחי ההפקר שהוא מותר, או כפי שג'ודית בטר מסבירה, בתוך אזורי ההבניה החיצוניים לשית, כאזורי גבול הניתנים לחשיבה והמשגה רק בהקשרו של השיח עצמו (Butler, 1993: 8). המשמעות של הדברים הללו היא כי על מנת לחרוט אפשרויות חדשות כתשומות לגיבוש פרקטיקות וזהויות חדשות, עלינו לקחת בחשבון את המבנים השיחיים שהציבו את העשייה הבין-תרבותית בשולי ההתבוננות במצב הרב-תרבותי. התבוננות זו מביאה אותנו לניסוח תנאי הצמיחה של האפשרות הבין-תרבותית. לכן על המישול הבין-תרבותי להתמקד בניסוח ניהולה של האינטראקציה בין הקהילות השונות. כפי שראינו, כאשר אנו מבקשים "להכיר במישהו", בקיומו, בכבודו ובצרכיו, אנחנו עדיין עומדים אל מול הסובייקט שלגביו אנו מבקשים את השינוי הקוגניטיבי-פוליטי. "אנו" המכירים, לעומת "הם", הזוכים להכרה. כאמור, מטבע "ההכרה" אפשרי רק במרחב של עצמים מופרדים, שכן הוא פועל על אונטולוגיה של ישים מבודדים ומופרדים אשר יחסיהם מנוסחים על בסיס היררכית.

לעומת זאת, כאשר אנו מבקשים "להכיר מישהו" אין מנוס אלא לעמוד יחד עם הסובייקט שביקשנו להכיר. אנו, כמוהם, מגששים את דרכינו אחד אל השני. ההבדל נעוץ בין "להכיר ב" לבין "להכיר את". במקרה הראשון, כיוון התנועה של ההכרה הוא מן הסובייקט המכיר אל הסובייקט הזוכה להכרה. כאן, ההכרה היא בעצם קניינו של המכיר, התרבות הדומיננטית והוא משחרר את קניינו בהתאם לתנאיו. לא יכולה להתקיים סימטריה במקרה זה, מכיוון שהסובייקט המכיר מחזיק בטובין אותו נדרש לשחרר. הטובין האלה מצויים בידי הסובייקט המחליש משום שקניין זה נוצר בתהליכים מדכאים. טובין ההכרה הוא בעצם אחד השלבים האחרונים בשרשרת הקרבון והוא תוצאה הכרחית שלו: מה שנלקח בכוח מן העמים/קבוצות שנוצחו ודוכאו על ידי תרבויות המערב מתגלגל לאחר ארבע מאות שנה לנכס שנתבע תחת המעטפת של "הפוליטיקה של ההכרה" כפיצוי הנדרש לשיקום הקהילות. כיוון התנועה של ההכרה הוא מן הסובייקט המכיר אל

הסובייקט הזוכה להכרה. השינוי הצפוי להתקיים בכל אחת משתי הקהילות שונה, שכן בקהילה המוחלשת הציפייה היא לשדרוג מעמדה ביחס לקהילה המחלישה, ובקהילה המחלישה הציפייה היא לשינוי דרכי השליטה כלפי הקהילה המוחלשת. שינוי זה כרוך במעין העברה-הענקה של "קניין-שליטה" הטומן בחובו את היכולת לשליטה עצמית. במידה מסוימת מתקיים כאן מעין תהליך של ריפוי, שכן הקהילה הדומיננטית נתפסת כמחזיקה במה שלא שייך לה, היכולת להעניק הכרה לקהילות אחרות. הענקת ההכרה משחררת כביכול את הקהילה הדומיננטית מעול היסטורי ולכן מרפא את מצבה בעיני עצמה. לכן מצב עניינים זה נתפס בעיני רבים כתהליך שמכתים את הקהילה הדומיננטית בהאשמות היסטוריות לגבי מעורבותה הדכאנית בתהליכי הקולוניזציה והכיבוש. כלומר, פוליטיקה של הכרה מלווה במערך של שיפוט מוסרי שהנו בעייתי מבחינת חלק מן השחקנים. יתרה מזאת, כאשר אנו שופטים מוסרית את המקרבן ומפנים כלפיו האשמה היסטורית, לא מעט מן הנטל נופל גם על הקורבן בכך ששוליותו גם כן נעצמת. במילים אחרות, הפוליטיקה של ההכרה כרוכה במהלכים פסיכו-מוסריים ברובד הקהילתי, בהערכת הזהות הקולקטיבית ותפישת העצמי הקהילתי, מהלכים שהנם טראומטיים בשל מכוונותם.

לעומת זאת, בפוליטיקה שמתמקדת ב"להכיר את" כיוון התנועה של ההכרה – כהיכרות – הוא בהכרח הדדי. כאן כל אחד נדרש להשתלב לתוך מאמץ מורכב ורווי דילמות וקונפליקטים הכרוך בלהכיר את האחרות, הזהויות, הצרכים, התביעות והסיפורים שאינני מודע להם. זאת הפוליטיקה של ההיכרות (politics of familiarity) שבה המאמץ הדיאלוגי מופנה לעבר כל הקהילות המעורבות בהתקשרות הבין-תרבותית כאסטרטגיה שוויונית שמטרתה לחבר חיבורים אזרחיים-חברתיים בין חברי קהילות שונות כסובייקטים המשתייכים לקהילות-תרבות שונות (Svirsky, 2005, 2007). השינוי המרכזי בפוליטיקה של ההיכרות מצוי בפירוק המחיצות החברתיות וההפרדות התרבותיות בין הקהילות ובבנייה מחודשת של המציאות הרב-תרבותית על בסיס קידומן של רשתות בין-קהילתיות בצורה של פרקטיקות חברתיות המתקיימות על ידי חברי הקהילות השונות יחד. ההיכרות היא היוצרת את ההכרה ב"בלתי מוכר". ההיכרות היא למעשה החוויה האנושית-תרבותית שמחוללת את ההכרה-ידיעה בדבר קיומו של הסובייקט האחר, חיוניותו כיוצר תרבות והימצאותו כשותף. לא הכרה שנכפית עלינו נורמטיבית אלא הכרה שהיא תוצר של מפגש מוחשי בין בני אדם. זאת הכרה שמחייבת את הריבוי התרבותי לא כבעיה שיש לפתור, אלא כאונטולוגיה ביחסים הבין-תרבותיים. ביחסים של היכרות, הנכס או הקניין העומד כאן על הפרק הוא ההיכרות ההדדית, ואין היא שייכת לסובייקט זה או אחר ואיננה עוברת כמטבע לפיצוי היסטורי אלא למרחב ולזמן שבו מתקיים המפגש. לכן מדובר בפרספקטיבה שנותנת עדיפות לאתיקה שיכולה להיווצר מתוך תנאיו המיוחדים של המפגש (מקום, זמן) ולא לסובייקטים עצמם. מדובר בעמדה הרואה בהיכרות מפתח אפשרי לשינוי היחסים בין אותן קהילות, ובעקבות כך שינוי ביחסי העוצמה במרחב ההתקשרות.

הפעולות המוחשיות של הבין-תרבותיות מתבטאות בהפעלתם של שתי תנועות עיקריות, חפיפה וחיתוכים של הישים (overlapping and intersectionality). בהקשר זה הלקח הפמיניסטי הוא בעל ערך רב.²⁵ תחת היגיון חיתוך המחלקות להבנת מרחב הפעולה הנשי, אנו נעים מאפיון טהור לאחר, בלתי טהור. בפועל, המסלולים ההטרוגניים של העוצמה החברתית מובילים לתהליכי עיצוב בסובייקט המייצרים ומבנים סובייקטים בלתי טהורים. הסובייקט נבנה ממטריצה מאוכלסת זהויות ומיקומים חברתיים-תרבותיים שונים, אשר בחלק מן המקרים צולבים זה את

זה, למרות כל הניסיונות העיקשים של הקבוצה לנרמל ולהפוך לטבעי רק מערך קוהרנטי אחד. הלקח נעוץ בהעתקת הלוגיקה הבין-מקטעית כמנוע לעיצוב יחסים בין-קהילתיים. בנוסף להבנה כי אנשים בנויים משכבות פנימיות של זהויות כתוצאה מחיים שהם בעצמם בין-מקטעיים, הם יכולים, כמו כן, לייצר קישורים חדשים אשר צולבים תרבויות וקהילות על ידי גיוסם לפרקטיקות חדשות שחורגות מעבר למובן מאליו התרבותי "הטבעי". קישורים חדשים אלה בכוחם להביא לנדבכים חדשים של זהות מכיוון שהם פועלים בתוך מקטעי חברה ותרבות אחרים. התמונה הפמיניסטית שעולה מתוך הביקורות הפוסט-קולוניאליות יכולה לשמש מודל לכל סוג של עבודה תיאורטית ופוליטית המבקשת לנוע מעבר לגבולות השיחיים של הטוהר ואל תוך המרחב הבין-מגזרי. זאת היא למעשה השאיפה הבין-תרבותית בעיקרה.

1.4 המישול הבין-תרבותי ומרכיבי הפרקטיקה הבין-תרבותית

הפוליטיקה של ההיכרות המוצעת במאמר זה פועלת על בסיס יצירתה של אינטימיות בין סובייקטים תרבותיים שונים במהלך הזמן, כאשר המשתתפים משתלבים באופן מכוון בפרקטיקה של התקשרות המשלבת פרקטיקות ומנהגים תרבותיים, שפות, אורחות חיים, מקומות ונרטיבים של התרבויות המשתתפות השונות. במקום להאדיר את הפרגמנטים של ההטרונגניות, ההיכרות מאפשרת לעצב הלך רוח הטרונגי על ידי קידומן של פרקטיקות בין אלה המרכיבים את הריבוי עצמו. מכאן שהמישול הבין-תרבותי מכוון ליצירתה של טרנספורמציה תרבותית של יריבים וזרים לכדי שותפים קרובים, באמצעות המחשתן של פרקטיקות חדשות בתחומים חברתיים מוגדרים המצויים בחינוך, במקום העבודה, בפעילות החברה האזרחית, במגורים וגם בתרבות הפנאי. התרחשויות מסוג זה מצויות מעבר לציווים של ההשתייכות הסגורה, שהרי הן מייצרות צורות חדשות של אינטראקציה חברתית. מצבים של אינטראקציה בין-קהילתית בכוחם לאתגר את אופיו ההגמוני של המרחבים הציבוריים בדמוקרטיה המערבית מכיוון שהם מכוונים ליצור מרחבים אזרחיים חדשים שבהם משקלם של הסובייקטים השונים נבנה מתוך התחשבות בחלוקות האסימטריות ובהיסטוריה של יחסי דיכוי. לכן, כפרקסיס, על המפגש הבין-תרבותי המתבסס על הפוליטיקה של ההיכרות – המהווה מקור לשגרה חברתית – לעמוד על שילובם של שלושה מאפיינים: *תודעה אנטי-הגמונית, מודולריות והמשכיות*. ננתח להלן את המודל המוצע כאפשרות לניתוח אינטראקציות בין-קהילתיות:

ראשית, בעקבות ביקורתה של ננסי פרייזר על מושג המרחב הציבורי של הברמס (Fraser, 1992), חשוב לתת דעתנו לצורך בתודעה אנטי-הגמונית בכל מפגש חברתי על מנת להגן עליו מפני כוחה המנרמל של ההגמוניה הדומיננטית והקנון התרבותי שלה. אופיו של המרחב המישולי בבין-תרבותיות לא יכול להותיר מקום לסובייקטים "מיעוטיים". בהינתן נטייתם של שיחים הגמוניים לחדור לתוך כל אתר חברתי ותרבותי בחברה, יש לעצב את ההתקשרות הבין-תרבותית כך שתכניה ותנאיה לא ישכפלו אסימטריות. ההגנה הנדרשת כאן היא עבור מאפייני התקשרות כשפה המדוברת בהתקשרות, פרקטיקות של קבלת החלטות, פרקטיקות ייעודיות (בתחום החברתי של ההתקשרות), נוהגים ונורמות של הפגשה חברתית (זמני עבודה, דרכים לעיצוב סדר יום, אופני דיבור, עיצוב ציפיות וכדומה). עמידה על התנאי ההגנתי כלפי מאפיינים אלה, יביא לשינוי משקלן של התשומות התרבותיות של הקהילות השונות בעיצובה של ההתקשרות. בניגוד לקימליקה המשתית את התיאוריה הרב-תרבותית על בסיס השפה הליברלית כטווח לעיצוב תיאורטי

ופוליטי, על המפגש הבין-תרבותי לחתור לחוקתיות משותפת שבה לאף אחד מן הצדדים אין יתרון מובנה.²⁶ פרוצדורות דכאניות, יחסי עוצמה, זהויות ומטריצת היחסים שבין כל אלה, הם חומרי הגלם המטריאליים והרוחניים הנוכחים בכל הבנייה חברתית, גם במפגש הבין-תרבותי. לכן, התנאי ההגנתי האנטי-הגמוני המוצע כאן איננו סוג של מסך בערות רולסיאני במובן שהוא מעלים באופן וירטואלי זהויות ועוצמה. להיפך, ההגנה המתבקשת מייצגת מצב תודעתי המתנה את פעולתם של המשתתפים כך שהיא מכוונת אותם לעשייה שנמנעת מאימוצם האוטומטי של דפוסים הגמוניים-רובניים מדכאים.²⁷

שנית, על המפגש הבין-תרבותי להתנהל באופן מודולרי כך שזירת ההתרחשות החברתית, המרכיבים התרבותיים של המפגש והמשתתפים עצמם, ישולבו במשחק אזרחי של חילופין באופן שהיחידות השונות יורכבו בדרכים שפוסחים על הפרדה ומגזריות.²⁸ בזירת ההתרחשות הכוונה למקום במרחב ולזמן בהם מתקיים המפגש הבין-תרבותי. מרכיבי ההתרחשות הם האובייקטים והפרקטיקות הלוקחים חלק בהפקה התרבותית-חברתית. אלה יהיו פרקטיקות חברתיות, דתיות, מסורתיות, מקצועיות, חינוכיות, פוליטיות, של צריכה או של בילוי ופנאי, וגם החומרים המוגדרים של ההתרחשות. משתתפי ההתרחשות הם הסובייקטים בעלי זהות תרבותית הניתנת לאפיון אשר לוקחים חלק בפעילות. גלנר מגדיר מודולריות כ"יכולת להתעלות מעבר להתחברויות ועיסוקים שיוכיים" (Gellner, 1995: 41). כאשר קיימת חפיפה משמעותית בשיוך הקהילתי של מאפייני שלושת הממדים הרי אז ניתן לומר שמדובר בפעילות חד-תרבותית המתקיימת בתוך הקהילה ועל ידי חבריה, פעילות הנותנת תוקף משנה להפרדה כמאפיין מרכזי בחיי הבריות. לעומת זאת, במפגש הבין-תרבותי, ההפרדה הבין-מגזרית מפנה את מקומה לטובת הרכבה תרבותית היברידי. כך למשל, בתחום החינוך הפוליטיקה של ההיכרות תשאף לשותפות שלא על פי תנאיה התרבותיים והמשפטיים של הקבוצה הדומיננטית, ובתחום הדיור העמדה הבין-תרבותית מחייבת את קיומו של מרחב מגורים משותף ומעורב. ככל שמרחב החינוך רחב ומקיף יותר, כך מתעבה ההיכרות הבין-תרבותית, נחלשים המניעים לקיטוב ומתחזקים המניעים להבנה הדדית.

שלישית, על מנת להשפיע על אורחות חייהם וסגולותיהם האזרחיות של בני אדם, המפגש הבין-תרבותי אינו יכול להצטמצם להפגשה לא סדירה וארעית העונה לאופנות מתחלפות. לכן, על המפגש הבין-תרבותי לעמוד בתנאי הרציפות וההמשכיות. תנאי זה מתבטא בקיומן של רשתות אזרחיות חברתיות שמאפשרות השתתפות בתחומי חברה שונים. אשוטוש ורשני מבחין בין שני סוגים של רשתות אזרחיות: התקשרות אזרחית התאגדותית, התקשרות יומיומית ואקראית. בסוג הראשון מדובר בהתאגדויות בתחום המסחר, ארגונים מקצועיים, מועדונים, איגודים מקצועיים, איגודי ספורט ואפילו מפלגות פוליטיות (Varshney, 2002: 3). בישראל, רשתות אלה באות לידי ביטוי בחינוך בקיומם של בתי ספר בין-תרבותיים כמו רשת בתי הספר הדו-לשוניים היהודיים-ערביים ובית הספר "קשת" שמביא לדלתותיו ילדים דתיים וחילוניים יהודים,²⁹ ובקיומם של ארגוני חברה אזרחית המקשרים בין ערבים ויהודים למאבק לשוויון זכויות, בין היתר. בסוג השני מדובר באינטראקציות שגרתיות כמו ביקורי משפחות, יחסים כלכליים צרכניים, השתתפות בפסטיבלים, משחקי ילדים וכדומה.

שלושת המרכיבים של הפרקטיקה הבין-תרבותית מתייחסים לשלושה היבטים מרכזיים בכל פרקטיקה חברתית: כיצד החברה מתנהלת לגבי היחסים בין הקבוצות, כיצד הפרקטיקה

מאורגנת, ומהי המשמעות של הפרקטיקה בחיי היומיום. עמדה אנטי-הגמונית כלפי הדומיננטיות התרבותית מציידת את ההתקשרות בגישה ריאליסטית לגבי יחסי העוצמה בחברה, בייחוד בנוגע לקבוצות המעורבות בהתקשרות עצמה. המודולריות מתייחסת לדרך שבה מארגנים את הנושאים השונים בהתקשרות החברתית, כלומר ההיגיון המישולי של הפרקטיקה. ההמשכיות מבטיחה למצב את הפרקטיקה הבין-תרבותית בתוך ממלכת היומיום. אין בתנאי ההתקשרות של המרחב הבין-תרבותי בכדי להעניק למשתתף כלשהו עדיפות קודמת, גלויה או סמויה, פורמלית או בלתי-פורמלית. המיקוד הטכנולוגי כאן הוא בגיבוש פרקטיקות, טכניקות והסדרים לעיצוב אורח חיים המרכיב סובייקטים מתרבויות שונות ועל מנת לייצר אורחות חיים ואינטרסים משותפים.

2.4 ניצנים של בין-תרבותיות בישראל

בישראל הפרקסיס הבין-תרבותי כפעילות יזומה בולטת במיוחד במרחב היחסי שבין אזרחים וארגונים יהודים וערבים, בייחוד בעשור האחרון. בדרך כלל פעילות זו מוגדרת כחלק מן החברה האזרחית המתפתחת אך לפחות בחלקה, ההתקשרות היהודית-ערבית מייצרת משמעויות אשר מאתגרות את אופני החיים האתנוקרטיים במדינה (Yiftachel, 2006; Yacobi, 2002) מכיוון שהיא מייצרת פרקטיקות של יומיום הסותרות את אורחות החיים המופרדים בין יהודים לערבים, המאפיינים את החברה בישראל ואת הפרדיגמה הממלכתית של "יהודית ודמוקרטית". אכן, מתוככי הארכיטקטורה המרחבית האתנית בגליל צומחים בעשור האחרון הגיונות מישול של התנגדות המאיימות על הקוהרנטיות של הפרויקט האתני-ציוני על ידי הצתתם של חיבורים אזרחיים בין-קהילתיים. תופעה זו צומחת במיוחד בשנים האחרונות באזור לב הגליל³⁰ סביב שלושה צירים של פעילות אזרחית וחברתית משותפת: בחינוך, בארגוני החברה האזרחית ובענפי תרבות שונים (Svirsky et. all, 2007).

ללא ספק, בתחום החינוך המפעל הבין-קהילתי החשוב ביותר הוא בית הספר היהודי-ערבי "גליל" אשר הוקם בשנת 1997.³¹ יוזמה חינוכית זו ביקשה "להתחיל ולטפח שיתוף פעולה שוויוני יהודי-ערבי בחינוך, באמצעות מוסדות משותפים על בסיס חינוך דו-לשוני ורב-תרבותי" (Beckerman, 2004: 581). כל כיתה מורכבת במחיצתה מילדים ערבים (מסחי'ן ושעב בעיקר) ומחציתה מילדים יהודים (מישובי מועצה אזורית משגב) הלומדים עם שתי מחנכות – אחת מכל קהילה. גם הנהלת בית הספר פועלת על יסוד הנוסחה הכפולה. מבחינת השימוש בשפה, החינוך הנו דו-לשוני בעיקרו (Mor-Sommerfeld, 2004, 2005; Amara, 2005).³² בנוסף למשמעויות המתלוות להעצמתה של השפה הערבית בזכות בית הספר, וללגיטימיות שלה זוכה הסיפור הפלסטיני, בית הספר הצליח גם ליצור קהילת הורים יהודית-ערבית פעילה ומעורבת. בית הספר מציע מגוון רחב של פעילות תרבותית מוצעת לקהילה הבית ספרית וגם לתושבי האזור בכלל, הכוללת ציון ימים החשובים לשתי הקהילות, סדנאות היכרות משותפות, קורסים ללימוד השפה הערבית, טיולים נרטיביים ועוד. הנקודה המרכזית היא העובדה כי החינוך היהודי-ערבי המוצע באזור התייצב כבר כחלופה קיימת, המהווה אפשרות בחירה בסוג אחר של חינוך, שאיננו מתבסס על הפרדה אתנית כעיקרון מארגן.³³ בתחום החינוך מתקיימים פרויקטים נוספים שביניהם נזכיר את פעולתו של ארגון "לינק" הפועל כארגון סביבתי יהודי-ערבי המפעיל פרויקטים חינוכיים בתחום טיפוח הסביבה בהקשר המקומי, המשלבים תלמידים יהודים וערבים מהאזור.³⁴ הארגון היהודי-ערבי "שמש" פועל מאז שנת 1986 בהפעלת קייטנות משותפות לילדים יהודים וערבים במהלך הקיץ,

מקיים סמינרים לנשים ערביות ויהודיות וגם מפעיל להקת ריקוד משותפת.³⁵ גם פרויקט "ארסנל בגליל" ראוי לאזכור: קבוצת הכדורגל האנגלית יזמה ומקיימת בגליל קבוצת כדורגל מעורבת לילדים ובני נוער יהודים וערבים.³⁶

בדומה למה שמתרחש בישראל בתחום החברה האזרחית, גם בגליל מתקיים תהליך מואץ של הקמת ארגונים בתחומים שונים. מגוון הארגונים האזרחיים המשותפים לערבים ויהודים הפועלים בגליל עצום, אולם מרביתם מקדמים את ההתקשרות בין הקהילות דרך עיסוק בקידום זכויות האדם והאזרח, קידום זכויות קיבוציות, וקידום צרכיה של הקהילה הערבית-פלסטינית באזור. חלקם פועלים על בסיס ההיגיון הליברלי של שוויון הזכויות במטרה לקדם מציאות שלא תחרוג מגבולות הפרדיגמה הליברלית של "מדינת כל אזרחיה", וחלקם מכוונים עצמם לפוליטיקה של זכויות מיעוטים.³⁷ לעומתם, ארגונים אחרים פועלים על בסיס שילובם של ההיגיון הליברלי של השוויון וההיגיון הבין-תרבותי. בתחום זה אחד המאבקים המרכזיים באזור הוא בנושא המגורים שעיקרו סביב פריצת המנגנונים המפלים המונעים מאזרחים ערבים מלהתגורר בישובים כפריים, ביצירת מגורים משותפים לשתי הקהילות ובמאבק על הרחבת תחומי שיפוט של ערים ערביות.³⁸ ארגונים אחרים כעמותת "שכנים" הפועלת בעיקר בתחום התכנון,³⁹ ושת"ל⁴⁰ המסייע לארגונים אחרים בפעולתם מהווים חלק מן המארג הבין-תרבותי.⁴¹ לאחרונה גם התעצם מאמץ של ארגוני הגליל להקים מסגרת קואליציונית משותפת שתסייע בקידום תוכניות פיתוח שאינן מתבססות על העדפה לאומית.

התחום השלישי של פעילות משותפת נפרש על פני מספר רב של ענפי תרבות: אומנויות הבמה, אומנות פלסטית, קולנוע, ריקוד ומוזיקה, וגם בתחום הספורט. ארגונים שונים מקיימים ימי עיון לשתי האוכלוסיות במשותף, סדנאות, הקרנת סרטים וגם הרצאות פתוחות לקהל הרחב. בנוסף לכל אלה, מזה מספר שנים מועדון הכדורגל "בני-סח'נין" הצטרף למאמצי ההתקשרות. בנוסף להיותה מורכבת מסגל מקצועי וניהולי מעורב, הנקודה המעניינת היא שהקבוצה הצליחה למשוך אליה קהל אוהדים יהודי מן האזור. זאת הפעם הראשונה בישראל שקבוצת ספורט משלבת בכל הרמות משתתפים יהודים וערבים.

אין בהבניות הבין-תרבותיות בגליל בכדי לטעון שהמרחב האתני עובר תהליכי פירוק כוללים. כל אידיאליזציה של מצב עניינים זה תחטא את אופיו כמבטא מגמות תת-קרקעיות של התנגדות אשר לעתים מצליחות לצמוח מבעד למציאות האתנית אשר עדיין שולטת במרחב הגלילי. חוקי קרקע, מנגנונים ביורוקרטים לשמירת האפליה במגורים, בתעסוקה ובתשתיות, שמירת מערכות חינוך מופרדות, נהגי בילוי ופנאי מופרדים – למרות שליטתן במרחב, פרקטיקות אלה לא משוחררות מביקורת ומן הניסיון לנסחן מחדש. יחד עם זאת, למעשה, הפרקטיקות האנטי-הגמוניות היהודיות-ערביות קיימות ומהוות חלופה חברתית ממוקדת עבור הציבור המבקש אותן, אך היא מוגבלת בעוצמותיה ובתחומי החלות שלה. החשוב כאן הוא השילוב המודולרי שבין תכנים, זירות וסובייקטים, שילוב הסותר – לפחות בחלק מהיבטיו – את האופי החד-תרבותי של החיים בישראל. למרות מגבלות הצמיחה של ההתקשרות הבין-תרבותית היהודית-ערבית בגליל ובכלל,⁴² המדובר הוא בהיפוך ההיגיון האתני של ההפרדה לטובת היגיון בין-תרבותי בהרכבת המיקרו-פרקטיקות של היומיום. התקשרות זו מבטאת בקיומה את אחת הביקורות המשמעותיות ביותר כלפי הדרך שבה עצבה המדינה את היחסים בין הקהילות ואת המרחב הפיזי והתרבותי. תחת שינויים אזרחיים אלה, לא יהיה נכון כיום להתייחס לגליל כמונחים של זירה למאבקים אתניים בלבד. ההתפתחויות האזרחיות מאתגרות לא רק את גבולות השיח אלא גם את

גבולות החיים עצמם כפי שהורגלנו לחשוב עליהם. למעשה, צמיחת ההתקשרות היהודית-ערבית משקפת יותר מכל את מגבלות המשטר האתנוקרטי בישראל, את הסתירות התמונות בו (Yiftachel, 2006) וגם את אפשרויות הסטייה מימנו – אפשרויות שניזונות מתפישת המרחב כאתר משתנה, כהבניה חברתית המאפשרת ואוסרת פעולות גם יחד (Lefebvre, 1991; Kohn, 2003).

סוף דבר

אחת השאלות המעניינות העולות מן הדיון היא האם יש הבדלים בין חיים חברתיים המקיימים מפגש בין-תרבותי במקום העבודה, במוסדות החינוך, בפעילות תרבותית, במגורים, בהלכי האישיות וההשתתפות הפוליטית, לבין חיים חברתיים שבהם המפגש הבין-תרבותי הוא אנקדוטה זמנית ולא מזינה? עמדת המאמר היא כי העדרו של מרחב בין-תרבותי דיאלוגי מותיר את מבנה היחסים בין הקהילות ואת התפישות והתחושות ההדדיות מוגבלים למרחב של בדידים מופרדים. העצמה רב-תרבותית צריכה גם להיות העצמת ההתקשרות ההדדית בין הקהילות כמצע אתי ופוליטי – כהליך מתמשך שמכוון לייצר פרקטיקות ותפישות אזרחיות משולבות-קהילתית – מעבר להעצמת מסורותיהן והעצמת מידת הניהול העצמי של הקהילות עצמן. לפרקטיקה הבין-תרבותית המתקיימת באתרים חברתיים שונים, שלושה תוצרים עיקריים לפחות: ראשית, מרחב ההתקשרות מזמן אפשרות לניסוחה מחדש של הליבה הנורמטיבית על בסיס שילוב התכנים והנרטיבים המשתתפים, ולכן היא מצויה מעבר לגבולות הנקבעים על ידי המשוואה הליברלית של הכלה-הדרה. שנית, באתר הפקתה, היא מחלישה את משקלה הבלעדי של ההשתייכות האתנית בעיצוב אורחות חיים וזהויות ולכן מחלישה דיספוזיציות גזעניות. שלישית, היא מחדדת את הפעילות הקואופרטיבית בין חברי קהילות שונות וחושפת את האופי הרב-גוני והמשתנה של היצירה התרבותית. ברמת האתיקה האישית, על ידי השתתפות בפרקטיקות בין-תרבותיות צומחת סגולה אזרחית או יכולת אזרחית של הרכבה והצלבה תרבותית: בהתקשרות מעין זו, אנו נדרשים להתחבר באופן מודולרי לשותפים, מצבים, זירות, אינטרסים, סדרי יום, שפות ונרטיבים שאינם שייכים כולם לתרבותי שלי. לכן תהליכים אלה מצמצמים את הנוכחות הטוטלית של "הסיפור שלי", ומפנים מקום לסיפורים והיבטים נוספים. כל אלה בכוחם לתרום לעיצובו של שיח אזרחי הצומח ונבנה "מלמטה", כשיח אזרחי חלופי ונוסף לאלה המקודמים על ידי המדינה או על ידי הקהילה האתנית.

הפרקטיקה הבין-תרבותית כפי שהוצגה במאמר זה לא מתיימרת להוות מודל כולל לחיי חברה במדינה, וגם לא חלופה כוללת לאופייה של המדינה הרב-תרבותית. ההתקשרות הבין-תרבותית היא התרחשות "מינורית" במובן הדלזיאני, כלומר, התרחשות שמבטאת *הבדל*, כצמיחה מרדנית שאיננה מקיימת את כללי והגיונות היומיום המוכר. היא מינורית אך לא מיעוטית, מכיוון שהיא מאתגרת את המסגרת הכללית. היא אף אינה תלויה במספר המשתתפים לקיומה: היא יכולה להכיל מעט וגם הרבה, ובכך תיוותר כסתירה למציאות הכללית. ייתכן כי בזכות המינוריות המאפיינת את ההתקשרות הבין-תרבותית היא יכולה לדור לצד ויחד עם פרקטיקות מדכאות, ולמעשה, להיות להן לחלופה קיימת.

ביבליוגרפיה

אופיר, עדי. תשנ"ו. "פוסט-מודרניזם – עמדה פילוסופית", בתוך: **החינוך בעידן השיח הפוסט-מודרני**, בעריכת אילן גור-זאב, ירושלים: הוצאת מאגנס.

אלגזי, גדי. 2002. "לימוד הטבע הנלמד: עיצוב מושג ההביטוס בעבודתו של בורדייה", **סוציולוגיה ישראלית** ד (2), עמ' 410-401.

ברונר, ז'וזה ופלד, יואב. 1998. "על אוטונומיה, יכולת ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, תל אביב: רמות, עמ' 107-133.

גירו, הנרי. תשנ"ו. "פדגוגיה של גבול והפוליטיקה של המודרניזם. פוסטמודרניזם", בתוך: **חינוך בעידן השיח הפוסטמודרני**, בעריכת אילן גור-זאב, ירושלים: מאגנס.

יונה, יוסי, ושנהב, יהודה. 2005. **רב-תרבותיות מהי?**, תל אביב: בבל.

טיילור, צ'רלס. תשס"ג. "הפוליטיקה של ההכרה", בתוך: **רב-תרבותיות במבחן הישראלי**, בעריכת אוהד נחתומי, ירושלים: מאגנס.

מרגלית, אבישי, הלברטל, משה. 1998. "ליברליזם והזכות לתרבות", בתוך **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), תל אביב: רמות, עמ' 107-93.

סבן, אילן. תשס"ב. "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחם הטאבו" בתוך: **עיוני משפט**, כו, ע'.

שוחט, אלה. 2001. **זיכרונות אסורים**, תל אביב: בימת קדם.

Andrew Barry, Andrew, Osborne, Thomas & Rose, Nikolas (eds.), 1996. *Foucault and Political Reason*, Chicago: the University of Chicago Press.

Appiah, Anthony. 1994. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction", in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press, pp. 65-149.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogical Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (ed.), Austin: University of Texas Press.

1990. *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Ed. By Michael Holquist and Vadim Liapunov. Trans. by Vadim Liapunov, Austin: University of Texas Press.

Barcham, Manuhua. 2000. "(De)Constructing the Politics of Indigeneity" in Duncan Ivison et. all (eds.), in *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-152.

Barzilai, Gad. 2005. *Communities and Law*, USA: The University of Michigan Press.

Benhabib, Seyla. 1999. "The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism", *The Yale Journal of Criticism*, Fall, 12 (2), pp. 12-401.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bratich, Jack Z., Packer, Jeremy & McCarthy, Cameron (eds.), 2003. *Foucault, Cultural Studies and Governmentality*, New York: State University of New York Press.
- Buber, Martin. 1965. *Between Man and Man*, New York: Macmillan.
1970. *I and Thou*, New York: Scribner.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the discursive limits of Sex*, New York: Routledge.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments – Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.
- Dallmayr, Fred. 1996. *Beyond Orientalism*, New York: State University of New York Press.
2002. *Dialogue Among Civilizations*, New York: Palgrave.
- Dean, Mitchell. 1999. *Governmentality*, London: Sage.
- Falzon, Christopher. 1998. *Foucault and Social Dialogue*, London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality", in G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 87-105.
- Fraser, Nancy. 1992. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press, pp. 109-143.
1995. "From Redistribution to Recognition? - Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *Equality and Deconstruction*, 212, pp. 68-93.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel. 2003. *Redistribution or Recognition?*, London: Verso.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, New York: Crossroad.
- Gellner, Ernest. 1995. "The importance of being modular", in John A. Hall (ed.), *Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jurgen. 1998a. *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge: MIT Press.
- 1998b. *The Inclusion of the Other*, Cambridge: MIT Press.
- Kohn, Margaret. 2003. *Radical Space*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kymlicka, Will. 1989. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press.

1995. *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon.
2001. *Politics in the Vernacular*, Oxford: Oxford University Press.
2003. "Multicultural states and intercultural citizens", *Theory and Research in Education*, 1 (2), pp. 147-169.
- Lefebvre, H. 1991. *The Production of Space*, London: Blackwell.
- Levinas, Imanuel. 1969. *Totality and Infinity*, Trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne Univ. Press.
1978. *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, Trans. by Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff.
1987. "Philosophy and the Idea of Infinity", Trans. by Alphonso Lingis, in Alphonso Lingis ed. *Collected Philosophical Papers*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 47-60.
- Levy, Jacob. 2000. *The multiculturalism of fear*. Oxford: Oxford University Press.
- Maiz, Ramon & Requejo, Ferran, 2005. (eds.), *Democracy, Nationalism, and Multiculturalism*, London: Frank Cass, pp. 1-13.
- Mall, Ram Adhar. 2000a. *Intercultural Philosophy*, New York: Rowman & Littlefield.
- 2000b. "The concept of an intercultural philosophy" (Translation from the German by Michael Kimmel), *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 1, <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>. ISSN 1616-2943
- Min, Eungum. 2001. "Bakhtinian Perspectives for the Study of Intercultural Communication", *Journal of Intercultural Studies*, 22 (1).
- Nealon, Jeffrey. 1998. *Alterity Politics*, Durham: Duke University Press.
- Offe, Claus. 2002. "Political liberalism, group rights and the politics of fear and trust", *Hagar*, Vol.3, No1, pp. 5-19.
- Okin, Suzan M. 1999. *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press.
- O'Malley, Pat. 1996. "Indigenous Governance", *Economy and Society* 25 (3).
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge: Harvard University Press.
2003. "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", in David Held (ed.), *Prospects for Democracy*, Cambridge: Polity.
- Raz, Joseph. 1998. "Multiculturalism", *Ratio Juris*, 11(3), pp. 193-205.
- Rose, Nikolas. 1999. *Powers of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Shachar, Ayelet. 2001. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Svirsky, Marcelo. 2005. *Between Multiculturalism and Interculturalism: From Politics of Recognition to Politics of Familiarity*, PhD Dissertation, Haifa: University of Haifa.
- Svirsky, Marcelo, Mor-Sommerfeld, Aura, Azaiza, Faisal, & Lazarowitz, Rachel. 2007. "Bilingual Education and Practical Interculturalism in Israel: The case of the Galilee", *The Discourse of Sociological Practice*, spring 2007, Vol. 8, No 1, pp. 55-81.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Trans. Wlad Godzich Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tully, James. 1995. *Strange Multiplicity – Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Dyke, Vernon. 1975. "Justice as Fairness: For Groups?", *APSR*, 69, pp. 607-614.
1982. "Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought", *The Journal of Politics*, 44, pp. 21-40.
- Varshney, Ashutosh. 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life*, New Haven: Yale University Press.
- Walzer, Michael. 1984. "Liberalism and the Art of Separation", in *Political Theory*, 12 (3), August, pp. 315-330.
- Yacobi, H. 2006. "The NGOization of Space: Dilemmas in Planning Policy and the Israeli Public Sphere", *Environment and Planning D: Society and Space* 2007, Vol. 25, pp. 745-758.
- Yiftachel, Oren. 2006. *Ethnocracy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Young, Iris M. 2000. "Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project", in Duncan Ivison et. all (eds.) *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59-237.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. "Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism", in Pnina Webner & Tariq Modood (eds.), *Debating cultural Hybridity*, London: Zed.

¹ בתיאורי את הפרקטיקות הפוליטיות וההיגיון העומד בבסיסן, אני משתמש בשיח "הגיונות המישול" שנוסח על ידי מישל פוקו (discourse of governmentality) ופותח על ידי חוקרים בענפים שונים במדעי החברה והרוח לחקר התנהלותו של האדם כיצור הניתן לשליטה או הכוונה, וגם לחקר המדינה וארגונים בכלל כקבוצים משילים. היגיון מישול מבטא סוג מסוים של "מנטליות" ממשלית, של חשיבה כיצד יש לעשות וכיצד נעשים הדברים לגבי ניהולם של בני אדם בחברה. היגיון מישול מאופיין על ידי פרקטיקות אשר ממחישות אסטרטגיות וכיווני פעולה ומעצבות דפוסים מסוימים של זהות אישית וקולקטיבית. ראו ב: Michel Foucault, "Governmentality", in G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 87-105. עוד על שיח הגיונות המישול ראו ב: Andrew Barry, Mitchell Dean, *Governmentality*, London: Sage, 1999. Andrew Barry, Thomas Osborne & Nikolas Rose (eds.), *Foucault and Political Reason*, Chicago: the Univ. of Chicago Press, 1996; Nikolas Rose, *Powers of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Jack Z. Bratich, Jeremy Packer & Cameron McCarthy (eds.), *Foucault, Cultural Studies and Governmentality*, New York: State Univ. of New York Press, 2003

² הרשימה הספרותית העוסקת בנושא הרב-תרבותי במסגרת המסורת הליברלית עצומה. רשימה חלקית וראשונית הכוללת גם ספרות ביקורתית, באנגלית ולפי סדר אלפביתי, יכולה לכלול את המקורות הבאים: Barry, Brian, 2002. *Culture & Equality*, Cambridge: Harvard University Press; Barzilai, Gad, 2005. *Communities and Law – Politics and Cultures of Legal Identities*, Ann Arbor: University of Michigan Press; Baumeister, Andrea T, 2000. *Liberalism and the 'Politics of Difference'*, Great Britain: Edinburgh University Press; Benhabib, Seyla, 1996. *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton Univ. Press; 1999. "The Liberal Imagination and the Four Dogmas of Multiculturalism", in *The Yale Journal of Criticism*, Fall 1999, Vol. 12, No. 2: pp. 401-12; Gagnon, Alain-G. & Tully, James, (eds.), 2001. *Multinational Democracies*, Cambridge: Cambridge University Press; Gitlin, Todd, 1996. *The Twilight of Common Dreams*, New York: Henry Holt and Company; Gutman, Amy, (ed.), 1994. *Multiculturalism*, New Jersey: Princeton University Press; Kukathas, Chandran, 1992. "Are there any cultural rights?" in *Political Theory*, 1992 (20): 105-139; Kymlicka, Will, 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: OUP; 1995. *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press; Margalit, Avishai, & Raz, Joseph, 1990. "National self-determination", *Journal of Philosophy* 87/9: 439-461; Parekh, Bhikhu, 2000. *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge: Harvard; Shachar, Ayelet, 2001. *Multicultural Jurisdictions*, Cambridge: Cambridge University Press; Young, Iris M., 2002. *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press

³ בספרה האחרון, שנכתב יחד עם החוקר הגרמני הונט, עולה הקשר שבין קטגוריית ההכרה לקטגוריה של החלוקה מחדש. בעוד שהונט דוגל בקטגוריה של "הכרה" כדומיננטית בהמשגת הצדק, הרי שפרייזר טוענת ששתי הקטגוריות – הכרה וחלוקה מחדש – הן יסודיות ושזורות הדדית (Fraser & Honneth, 2003).

⁴ למשל, בכתביו מן השנים האחרונות, ויל קימליקה ממשיג את סוגיית זכויות המיעוטים בדמוקרטיה הליברלית בהקשר תוצאותיהם של תהליכי בניית האומה שהתפתחו בעידן המודרני (Kymlicka, 2001). מדינת הלאום המודרנית פעלה כמסגרת נורמטיבית שבקשה לייצר אזרחות המתבסס על שפה משותפת, מוסדות ציבוריים משותפים, חינוך ציבורי, שירות בצבא הלאום ותמיכה וטיפול של דפוסים תרבותיים ההולמים ומתאימים למסורת וההיסטוריה של הלאום שכוון את המסגרת הכללית של המדינה. לדעת קימליקה יש לראות את זכויות המיעוטים כסוג של אסטרטגיה שהמיעוט והרוב בוחרים בה להסדרת היחסים ביניהם – אשר מתחייבת כתגובה הגנתית לתהליכי בניית האומה המודרניים. במילים אחרות, מדינת הלאום המודרנית, בשל מימושו של עקרון ההגדרה העצמית המודרני לכדי פוליטיקה של העדפה לאומית, יצרה את שוליותם של מיעוטים ושל אי-צדק שיש לתקנו בעזרת מערך של זכויות מיוחדות לקהילות המיעוט שנפגעו.

⁵ קנדה מוצגת בדרך כלל בספרות המחקרית כאחת הדוגמאות החלוציות והמוצלחות ביותר בהנהגת מדיניות רב-תרבותית. אבל חשוב לציין שחוקרים קנדים רבים מסתייגים מאידיאליזציה זו ומבקרים את הרב-תרבותיות הקנדית. אחד המבקרים החריפים ביותר הוא ניל ביסונדאט (Neil Bissoondath) אשר בספרו המפורסם *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto: Penguin, 1994, הציג תמונה קודרת של הרב-תרבותיות הקנדית. לדידו, המודל הקנדי מכיר בתרבויות המאכלסות את המדינה אפריורי, במונחים של ואקום היסטורי, ומנסח את המציאות כמורכבת מיחידות מופרדות. הוא אף מתאר מצב זה כאפרטהייד תרבותי שבו אין כמעט כל אינטראקציה בין הקהילות השונות, ולכן הרב-תרבותיות הקנדית איננה מתייחסת ברצינות להקשרים ההיסטוריים, הסוציולוגיים והתרבותיים של הקהילות הקנדיות ומתמקדת בפולקלור ויצירה של היצור התרבותי. גם גגנון ויעקוביני מתארים בביקורתיות את הרב-תרבותיות הקנדית. ראשית, המדיניות הקנדית מדגישה את מחויבותה לזכויות

אינדיבידואליות, ושנית, זאת מדיניות שבסופו של דבר חותרת להבניית אומה קנדית אחת על בסיס עקרונות אוניברסליים. ראו ב: Alain-G. Gagnon & Raffaele Iacovino, "Interculturalism: Expanding the Boundaries of Citizenship", in Ramon Maiz & Ferran Requejo (eds.), *Democracy, Nationalism, and Multiculturalism*, London: Frank Cass, 2005, pp. 25-43

⁶ לטענת הביקורת, זכויות אינדיבידואליות אינן מספיקות כל עת שמדובר בקבוצה שהוחלשה במהלך תהליכי דיכוי ושוליות היסטוריים. למשל, בהתייחסו לגבולותיהן של הזכויות האינדיבידואליות שואל אילן סבן, "האם יכולתם של בני המיעוט לממש את זכויות הפרט הנתונות להם נורמטיבית – חופש הביטוי ואיסור אפליה על בסיס השתייכות קבוצתית וכדומה – אינה מותנית בהשתתפותם הממשית בעת הגיבוש המשפטי של ההסדרים הרלבנטיים לאותן זכויות, וגם לא בעירובם במוסדות האחראיים לאכיפת אותם הסדרים? במילים אחרות, האם המיעוט אינו זקוק לאמצעים מיוחדים – לזכויות קיבוציות – שיקנו לו מעורבות ממשית בהגנה על זכויות הפרט שעומדות לו לכאורה?", ראו ב: אילן סבן, "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחם הטאבו", **עיוני משפט**, כ"ו, ע' (תשס"ב).

⁷ בשפה העברית הראשונים שהגדירו את המאמצים הליברליים להכלת המומנט הרב-תרבותי כ"רב-תרבותיות ליברלית", היו יואב פלד וזיוה ברונר. ראו ב: זיוה ברונר, ויואב פלד, "על אוטונומיה, יכולת ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא, ר' שמיר (עורכים), **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, תל אביב: רמות, 1998, עמ' 107-133.

⁸ שאלות קשות לגבי הדרך שיש להתמודד עם השונות התרבותית עולות בשנים האחרונות בעקבות גלי ההגירה השונים המציפים בייחוד את אירופה. עבור חלק מן המדינות המצרף הרב-תרבותי הפך להיות ל"בעיה" שיש לטפל בה ולכן הנוסחאות הרב-תרבותיות הליברליות מאבדות ממשקלן בניסוחה מחדש של החברה. בד בבד, העדרן של תשובות מספקות פותח צוער לחלופות חדשות.

⁹ זכויות אלה מוגדרות גם כזכויות "דיפרנציאליות". ויל קימליקה וגם איריס מריון יאנג משתמשים בהגדרה זו. דומה כי למונח מספר משמעויות: גם כסוג של זכויות שנבדלות מזכויות אינדיבידואליות מכיוון שהן קבוצתיות, גם כסוג של זכויות שמדגישות את ההבדלים התרבותיים של המיעוטים שדוכאו על ידי תרבות הרוב וגם כסוג של זכויות שמותאמות לטיפולוגיה של מיעוטים ותביעותיהם המיוחדות (Kymlicka, 1995: 6-34, 7-44).

¹⁰ ליברליים אחרים מנמקים את התייחסותם למיעוטים במדינה הליברלית על בסיס ערכים אחרים. צינדרן קוקאטס מאמץ את ערך הסובלנות כבסיס המנחה את גישתה של המדינה הליברלית כלפי המיעוטים האתניים שלה. ראו ב: ברונר ופלד, שם, 112. מרגלית והלברטל מצדיקים זכויות הקשורות להשתייכותו התרבותית של האדם על בסיס זהותו האישית של האדם. ראו ב: מרגלית, אבישי, הלברטל, משה, "ליברליזם והזכות לתרבות", בתוך: **רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, עמ' 93-107.

¹¹ ניתן לראות בדרישה הליברלית הרב-תרבותית שלפיה אנשים בוחרים את בחירותיהם מתוך עמדה ביקורתית ביחס לתרבותם, גם אם היא דרישה סבירה בעיניים ליברליות, כמסלול לכרסום פנימי של ההקשר התרבותי. זאת למעשה תביעה לליברליזציה של המסגרת התרבותית "העלולה להוביל להתפוררותה כמסגרת חברתית יציבה", כפי שמסבירים ברונר ופלד. ראו ב: ברונר ופלד, שם, 119.

¹² הערכתו של קימליקה את התביעות הקהילתיות עוברת דרך ההבחנה בין תביעות המכוונות לעודד "הגבלות פנימיות" (internal restrictions) לבין כאלה המכוונות לעודד "הגנות חיצוניות" (external protections). בעוד שהסוג השני של התביעות מקובל על קימליקה מכיוון שהוא מבקש לשמור על הקהילה מפני החלטות חיצוניות מצד החברה הכללית והמדינה העשויות לכרסם בתרבות הקהילתית ובמעמד הקהילה, הסוג הראשון נדחה על ידו משום שהוא מבקש לאפשר למנהיגי הקהילה לשמר ערכים ומסורות שבכוחם לגרום לפגיעה ודיכוי של יחידים בתוך הקהילה אשר קוראים תיגר על הכללים הנורמטיביים בתוכה. זאת למעשה הצבת גבולות למדיניות רב-תרבותית שתשמר אותה מפני תמיכה בפרקטיקות העשויות למוטט את היסודות שעליהן היא בנויה. בתנאים אלה עשויה הרב-תרבותיות הליברלית למצוא את עצמה בוחרת בין הגנה תרבותית שמשמרת מבנים דכאניים לבין שמירה על זכויותיהם הליברליות של היחידים בתוך הקהילה. איילת שחר הגדירה מצב זה כ"הפרדוקס של הפגיעות הרב-תרבותית", מונח המשקף מצב שבו יחידים בתוך הקבוצה עשויים להיפגע בגלל רפורמות חוקתיות שעוצבו כדי לקדם את קהילתם. המקרים הנפוצים המועלים בהקשר זה הם מילת נשים, נישואין בכפייה, אלימות נגד נשים, רצח על כבוד המשפחה והטלת מגבלות שונות על לבוש חברי הקהילה. להרחבה ראו ב: Kymlicka, 1995: 37-44; Shachar, 2001: 2-3; Raz, 1998).

¹³ חוקרים שונים מיינים באופנים שונים את סוגי הזכויות הקיבוציות. מיון אחד מאוד מקובל הוא מיונו של קימליקה אשר מציע טיפולוגיה משולשת ומבחין בין זכויות לשלטון עצמי, זכויות רב-אתניות וזכויות לייצוג מיוחד. זכויות לשלטון עצמי נעות בין אוטונומיה קהילתית בתחומי חיים שונים (משפט, חינוך, תרבות) ועד לתביעה לפרישה מן המסגרת המדינית. זכויות רב-אתניות מתבססות בעיקר על תמיכה תקציבית מטעם המדינה בקיום ושימור פרקטיקות תרבותיות כמו למשל, תמיכה בארגונים אתניים המקיימים מפעלי תרבות וחינוך שונים. סוג אחר של זכויות רב-אתניות מאפשרות למיעוטים הימנעות מקיום חוקים מסוימים הסותרים את האמונות הדתיות של חברי הקבוצה, כמו למשל הימנעות משירות צבאי לקבוצות דתיות. זכויות ייצוג מיוחדות באות להרחיב את בסיס הייצוג של המיעוטים התרבותיים במוסדות המדינה ובייחוד ברשות המחוקקת בדמוקרטיה הליברלית, שכן בדרך כלל קבוצות אלה סובלות מתת-ייצוג (Kymlicka, 1995: 27-33).

¹⁴ בנושא זכויות קיבוציות למיעוט הערבי בישראל ראו להלן רשימה חלקית: יואב פלד וגרשון שפיר, **מיהו ישראלי**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 168-170; עזמי בשארה, "הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע." בתוך: בשארה עזמי (עורך) **בין האני לאנחנו: הבניית זהויות וזהות ישראלית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 169-191; "תהליך הריבונות עוד לא הושלם" בתוך: דוד, יוסי (עורך) **מדינת ישראל בין יהדות לדמוקרטיה**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2000; גד ברזילאי, "פיוס בין קהילתי: גישה של זכויות אדם", **סוציולוגיה ישראלית** (2001) ג' (2), עמ' 297-312. "ערבים? רק בלשון יחיד", **משפט נוסף** 1, פברואר 2001, עמ' 55-63; חסן ג'בארין, "לקראת גישות ביקורתיות של המיעוט הפלסטיני: אזרחות, לאומיות ופמיניזם במשפט הישראלי", **פלילים** ט, (2000), עמ' 53-93; אמל ג'מאל, "זכויות קיבוציות למיעוטים מקוריים – היבטים תיאורטיים ונורמטיביים", בתוך: רכס אלי ושרה אוסצקי-לזר (עורכים), **מעמד המיעוט הערבי במדינת הלאום היהודית**, תל אביב: תוכנית קונרד אדנאור לשיתוף פעולה יהודי-ערבי, 2005; "על מוסריות הזכויות הקולקטיביות של הערבים בישראל", **גליון עדאלה האלקטרוני** (אפריל 2005), 12; "אזרחות כהתנגדות: פוליטיקה ערבית במבט חוזר", בתוך: סולטאני, נימר (עורך) **ישראל והמיעוט הפלסטיני**, חיפה: מדה-אלכרמל – המרכז הערבי למחקר חברתי יישומי, 2005, עמ' 167-172; אילן סבן, "אופציית גבול הפרדיגמה הציונית" בתוך: אוסצקי-לזר, שרה, אסעד גאנס ואילן פפה (עורכים), **7 דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל**, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, 1999, עמ' 79-121; "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו", **עיוני משפט** (2002) כו (1), עמ' 241-319; "קול (דו-לשוני) בודד באפלה? בעקבות בג"צ 4112/99 עדאלה נ' עיריית תל אביב-יפו", **עיוני משפט** (2003) כז (1), עמ' 109-138; סמי סמוחה, **אוטונומיה לערבים בישראל**, רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל, 1999.

¹⁵ ראו למשל: **החזון העתידי של הערבים הפלסטינים בישראל**, 2006. הוועד הארצי לראשי הרשויות המקומיות בישראל. וגם ב: "החזון העתידי לערבים הפלסטינים בישראל", 2007. עורך אלי רכס, מרכז משה דיין ללמודי המזרח התיכון ואפריקה, **עזכרן – הערבים בישראל**, גליון מיוחד, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

¹⁶ "קו אוטובוס מרכזי בבירה יוסב לקו מהדרין לחרדים", **הארץ**, 12.12.2003. לאחרונה הגישו קבוצת נשים חרדיות עתירה לבג"צ נגד ההפעלה של קו אוטובוס זה בטענה שהוא אכן פוגע בכבודן ומעמדן כנשים. ראו: לילי גלילי, 24.01.2007, "אוטובוס גלאט כושר", **הארץ**.

¹⁷ למעשה, המגבלות האמפיריות הפוליטיות על כלליותו של המרחב הציבורי רחבות והן נהירות דרך הבנת פעולתן של הגמוניות. מרחב זה אומנם ציבורי במובן שמכלול האזרחים נע בתוכו וכפוף באופנים שונים לאילוציו, אך איננו "כללי" במובן שאיננו מבטא ומייצג את מאפייניהן וצורכיהן של הקבוצות השונות.

¹⁸ לא כאן המקום להרחיב אך עמדת המאמר באימוץ מושג "ההבדל" כפי שז"ל דלו (Gilles Deleuze) ממשיג אותו. בעבודותיו, מפתח דלו את מושג ההבדל כמבטא וממחיש התבדרות והסתעפות, כהתרחשות שאיננה צומחת מן הסתירה ההגליאנית, מהניגוד בין תופעות או כתוצר של השוואה למקור אידיאי אפלטוני, אלא כהתפתחות שמסבירה את עצמה. ראו במיוחד ב: *Difference & Repetition*, 1994.

Trans. By Paul Patton, New York: Columbia University Press

¹⁹ אספקטיביות כעמדה המכבדת ומזמינה אספקטים שונים, היבטים שונים להסתכלות והתבוננות.

²⁰ כתוצאה מכך, מסבירה ברצ'ס, העמים הילידיים בניו זילנד הוגדרו מחדש במונחים אחידים שלפיהם ייתכנו רק קטגוריות תרבותיות מסוימות – אלה שהוכרו על ידי הקהילה החוקתית הדומיננטית – כשבכל אחת מהן מנוסח התוכן התרבותי במונחים של אותנטיות ומקוריות.

²¹ כאשר עולה תביעה חוקתית חדשה מתוך שוליה של ההגמוניה הדומיננטית, השימושים המסורתיים של תנאי החוקתיות המודרנית פועלים כיסודות נורמטיביים בדיון בשני דרכים לפחות: ראשית, התביעה מנוסחת בשפה החוקתית השלטת. זהו תנאי כדי שהתביעה תזכה להכרה כתביעה. שנית, התביעה להכרה נקלטת תמיד כטענה ביקורתית ומאיימת, שהרי היא פונה להערכה מחדשת של היחסים הנהוגים. כלומר, כאשר מעלים תביעה להכרה, משמעו כי את קני המידה הקיימים להכרה חוקתית ותרבותית, יש לבדוק מחדש על מנת שהיא תכלול את התביעה החדשה ואת מה שהיא מייצגת.

²² לאומנות הפרדה בשיח הליברלי מקורות פילוסופיים-היסטוריים ברורים: אחד המאפיינים העיקריים בהגותו הפוליטית של ג'ון לוק, נעוץ בהבחנה בין סוגים שונים של יחסים אנושיים-חברתיים של סמכות. לוק מבקש להבחין בין סמכות פוליטית לסוגים אחרים של יחסי שליטה או תקשורת אנושית וביניהם יחסים בין אב לבנו, אדון ועבד, בעל ואישה וכדומה. הבחנות אלה משרתות הבחנות נוספות שלוק מציע בתפישת התחומים החברתיים השונים. כך, הפרקטיקה הדתית הוא עניין אישי-פרטי והאדם הוא אחראי בעניין זה רק כלפי האל. עמדתו זו של לוק ביחסי דת-מדינה, עיצבה שני כיוונים תיאורטיים שהפכו למרכזיים בליברליזם העכשווי: הפרדה בין הציבורי לפרטי ותזת הניטרליות של המדינה.

²³ ולצר מדגים זאת מתוך *A Theory of Justice* של ג'ון רולס. לטענתו, רולס **מחלק** את המבנה החברתי כך שניתן יהיה להחיל את שני עקרונות הצדק שלו, לשני תחומים חברתיים נפרדים, תחום החירויות האזרחיות ותחום האי-שוויון הכלכלי, ובדרך זו, משרטט רולס את הפרדה הליברלית הקלאסית בין המדינה לבין הספרה הכלכלית.

²⁴ ההתייחסות לטיב הדיאלוג מחייבת התייחסות נפרדת ומקיפה. בעיקרון, ישנן גישות שונות לפרקטיקה הדיאלוגית. למשל, ניתן להבחין בין הדיאלוג ההברמסיאני הרציונליסטי החותר להשגת קונצנזוס על בסיס ה-communicative intersubjectivity (Habermas, 1998a, 1998b; Falzon, 1998: 80; Dallmayr, 1996), לבין הדיאלוג הבקטיניאני הממוקד בהתפתחותו של הסובייקט דרך האחרות החיצונית שלו

(Bakhtin, 1981, 1990; Nealon, 1998:31-52) לבין הדיאלוג של לוינס המבוסס על תגובתו של הסובייקט לנוכחות האחר דרך מפגש פנים אל פנים בלתי אמצעי (Levinas, 1969, 1978, 1987; Nealon, 1998: 31-52). תחת נוכחות הגמונית חוקתית, שהיא השפה תרבותית-משפטית-פוליטית המכתיבה את החיים הציבוריים – כמשמעות אינטר-סובייקטיבית שלטת – הנחותיו הרציונליסטיות של הברמס הופכות למיותרות כהצדקה לקבלתה של ליבה אוניברסלית של ערכים ועקרונות, שהרי הקונצנזוס הנשגב יהיה בהכרח תוצר חברתי של השפה הגמונית. לעומת הצבת הקונצנזוס כהכרח פילוסופי ופוליטי, הפילוסופיה הבין-תרבותית הופכת את היוצרות, כלומר ההתקשרות בין הקהילות קודמת לרצון לעצב שפה משותפת. מכאן שתנאי ההתקשרות הופכים למרכזיים בעיצוב הדיאלוג הבין-תרבותי. על תנאי ההתקשרות ראו בסעיף האחרון. סוג הדיאלוג שאני נשען עליו מוצג גם בעבודותיו של פרד דלמאייר, ובייחוד בספרו *Dialogue Among Civilizations*, 2002. דיאלוג זה "איננו יכול לפעול בממד אוניברסלי ומופשט וגם לא ניתן לפקח עליו מגבוה... אלא שהוא יכול לפעול ולהמריא באמצעות הקשבה למיקומים ההיסטוריים והגיאוגרפיים של המשתתפים". דלמיייר משען את התפישה הדיאלוגית שלו על עבודותיהם של מרטין בובר, הנס גיאורג גדמר ומיכאיל בטקין.

²⁵ במהלך שני העשורים האחרונים לערך, חוקרות פמיניסטיות פוסט-קולוניאליות לא לבנות, הצליחו להביא לפירוק הקוהרנטיות שבקטגוריה "אישה" על ידי שילוב המיקומים השונים של האישה בהקשרה. המדובר הוא בהתפתחות שהביאה לפירוק הדומיננטיות הפמיניסטית "הלבנה" המערבית ואשר הרחיבה את גבולות הזהות הנשית כפי שזאת נוסחה בקרב פמיניסטיות מערביות. הביקורת עסקה ביחסים שבין הזהות הנשית כאישה, לבין הזהויות האחרות של האישה, כגזע, לאום, אתניות ומעמד, ובשאלה כיצד מכלול הזהויות הללו משפיעות על אסטרטגיות הפעולה הנשיות כפרטים וכסוכנות חברתיות. רלבנטיות במיוחד לעיבוד הבין-תרבותי המוצע כאן, היא התרומה ליחסים שבין זהות לבין מיקום חברתי/תרבותי, ולמיקומים הרבים של האישה והשפעת הזיקות שביניהם על עיצוב זהותה של האישה. מה שהיה נחוץ לתיאוריה הפמיניסטית הוא מחקר והבנה המתבססים על חיתוך מחלקות. בישראל, בקרב המחנות הפמיניסטיות הבין-מגזריות פועלת לפחות בשני מישורים: בדומה לקהילת הנשים השחורה בארצות הברית, האישה הפלסטינית בישראל סובלת מדיכוי גם כאישה בקהילתה המסורתית, מדיכוי כלכלי וגם כאזרחית פלסטינית הנתונות במצב של אפליה מתמשכת. בנוסף על כך, קיימת בין-מגזריות צולבת אשר פועלת בשני כיוונים שונים. כפי שברזילי מסביר, עבור הפמיניסטיות היהודיות בישראל, הניסיונות לעצב חזית מאוחדת לשלום עם נשים ערביות ופלסטיניות משקפים מאמצים להתגבר על הפרדוקס הבין-מגזרי בהיותן קורבן כנשים ובו זמנית מקרבן כיהודיות ישראליות. מסיבה זו ומסיבות נוספות הקשורות במניעים השונים ולעתים סותרים של פמיניסטיות ליברליות יהודיות ופמיניסטיות פלסטיניות בישראל, השיתוף פעולה ביניהן הוא בעייתי מאוד, מסביר ברזילי (Barzilai, 2005: 154-164; 172-176). להרחבה בנושא ראו ב: Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and anti-racist politics" in Anne Philips (ed.), *Feminism & Politics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2004, pp. 314-344; Gill Bottomley, & Marie De Lepervanche & Jeannie Martin (eds.) *Intersections*, Australia: Allen & Unwin., 1991; Suzan S. Friedman, *Mappings*, New Jersey: Princeton, 1998; Irene Gedalof, *Against Purity*, London & New York: Routledge, 1998.

²⁶ גיימס טולי מציע תנאי דומה בעיצובה של חוקתיות חלופית (Tully, 1995).

²⁷ מודעות זו גם מחדדת את הסתירות והניגודים בין המסורות השונות הבאות לביטוי במפגש. למעשה, ניגודים אלה מצויים בלבו של המאמץ הבין-תרבותי, שהרי "כל משתתפת בדיאלוג מביאה עמה את זהותה וקבוצתה, אך בו בזמן היא מנסה לשים עצמה בסיטואציה של חילופין..." (Yuval-Davis, 1997: 204). זהו מפגש המקפל בפעולתו "התחברות ביקורתית" בין זרים הלוקחים בחשבון את הפרספקטיבות השונות שלהם, כדברי דלמאייר (Dallmayr, 2002: 6), או "הבנה יצירתית" כעמדת בקטין, בין ניגודים המצמיחים "קהילה של קולות שונים המצויים בקונפליקט שאינה חותרת להפקתה של עצמיות אחת חובקת כל" (Min, 2001: 7).

²⁸ לגישה דומה להמשגת המודולריות ראו אצל: Ernest Gellner, "The importance of being modular", in John A. Hall (ed.), *Civil Society*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, pp. 32-56.

²⁹ על בית הספר החילוני-דתי ראו ב: <http://www.zds.org.il>. על בתי הספר הדו-לשוניים יהודיים-ערביים שהוקמו בסיוע עמותת "יד ביד" ראו ב: <http://www.handinhand12.org>. בית הספר הדו-לשוני היהודי-ערבי הראשון הוקם בשוב נווה שלום אשר בעצמו הנו ישוב יהודי-ערבי. לסקירה ספרותית על בתי הספר הדו-לשוניים בישראל ראו ב: Amara, M. (2005). *The Bilingual Education Model of Hand-in-Hand*. Jerusalem: Hand in Hand Center for Jewish-Arab Education in Israel (in Hebrew); Beckerman, Z. (2003). Reshaping conflict through school ceremonial events in Israeli Palestinian-Jewish co-education. *Anthropology and Education Quarterly*, 34 (2), 205-224; (2004). Potential and limitations of multicultural education in conflict-ridden areas: bilingual Palestinian-Jewish schools in Israel. *Teachers College Record*, 106 (3), 574-610; Bekerman, Z., & Shhadi, N. (2003). Palestinian-Jewish bilingual education in Israel: its influence on

cultural identities and its impact on intergroup conflict. *Multilingual & Multicultural Development*, 24 (6), 473-485; Bekerman, Z., & Horenczyk, G. (2004). Arab-Jewish bilingual education in Israel: a long-term approach to intergroup conflict resolution. *Journal of Social Issues*, 6 (2), 389-405; Mor-Sommerfeld, A. (2004). Into the Future: Towards a Universal Approach to Cultural Bilingualism. In J. Conteh, E. Gregory, C. Kearney & A. Mor (Eds.), *On Writing Educational Ethnographies: The Art of Collusion*. London: Trentham; Mor-Sommerfeld, A. (2005). Bilingual education in areas of conflict – bridging and sharing. *Race Equality Teaching*, 24 (1), 31-42; Mor-Sommerfeld, A., Azaiza, F., & Hertz-Lazarowitz, R. (in press). Into the Future – towards bilingual education in Israel. *Education, Citizenship and Social Justice*

³⁰ מבחינה גיאוגרפית אזור "לב הגליל" נפרש מהצפון סביב כרמיאל וסג'ור, בדרום בישובים שפרעם ועד נצרת, ממזרח עד עילבון וממערב עד העיר תמרה. בייחוד, פעילות ערבית-יהודית ערה מתקיימת באזור סחיין-משגב.

³¹ בית הספר "גליל" הנו יוזמה משותפת של עמותת "יד ביד" וקבוצת הורים מהאזור. העמותה הקימה עוד שני בתי ספר דו-לשוניים, בירושלים ובכפר ערה. בנוסף על כך, בית ספר דו-לשוני יהודי-ערבי קיים מזה שנים רבות בישוב נווה שלום.

³² תוכנית הלימודים הכללית של בית הספר כוללת את לימוד שלוש הדתות (יהדות, אסלאם ונצרות) וגם את שני הנרטיבים הלאומיים, הציוני והפלסטיני (Beckerman, 2000, 2003, 2004). כך למשל, ובין היתר, "יום האדמה", ו"הנכבה" מצוינים ונלמדים בבית הספר. בית הספר "גליל" הנו בית ספר צומח ונכון לשנת הלימודים תשס"ז, הוא מכיל קרוב ל-150 תלמידים ולומדים בו עד כיתה ט'.

³³ בית הספר "גליל" איננו הפרויקט היחיד היהודי-ערבי. באזור הגליל (כמו בחלקים אחרים בישראל) מתקיימת פעילות ענפה של מה שמוגדר כ"מפגשי תלמידים" (Abu-Nimer, 1999, 2001, 2004; Bargal) (& Bar, 1992; Halabi, 2000, 2004), ולמרות שפרקטיקות אלה תורמות במדיה מסוימת ללגיטימציה של מאמצי פיוס, אין בפעילות זאת כדי לאתגר את אפיונו המופרד של המרחב הגלילי שכן היא איננה מבוססת על הביטוס של שותפות יומיומית.

³⁴ ראו באתר של ארגון לינק: <http://www.envirolink.org.il/>

³⁵ ראו באתר של ארגון שמש: <http://www.shemesh.org/>

³⁶ ראו סרטון של הפעילות ב: <http://www.youtube.com>

³⁷ כך למשל "סיכוי במשגב" (סניף גלילי של עמותת "סיכוי") פועל על בסיס רעיון השוויון הליברלי, בעוד ש"המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי", ארגון ערבי בפועל בתחום הקרקע והתכנון ומרכז "עדאלה" לזכויות המשפטיות של הציבור הערבי בישראל נוטים לבטא את הפוליטיקה של ההכרה והזהות. ראו באתרי הארגונים: עדאלה – <http://www.adalah.org>, המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי – <http://english.ac-ap.org/>, סיכוי – <http://www.sikkuy.org.il/>

³⁸ בעיני מרבית התושבים היהודיים בגליל, מגורים משותפים בין יהודים וערבים הנם מעבר לגבולות הנתפס והאפשרי. העיסוק בנושא צומח כסוגיה מרכזית בשל קיומם של חסמים (לגליים ותרבותיים) בתחום המגורים כלפי משפחות ערביות, מציאות שהופכת לחמורה במיוחד בהתחשב בכך שאפשרויות המגורים העומדות בפני אזרחים ערביים בישראל מצומצמות הרבה יותר מאלו מהן נהנים האזרחים היהודיים. היסטוריה ארוכה של הפקעת אדמות, אי-שינוי תחומי שיפוט של ערים וכפרים ערביים, אי-קידום תכניות מתאר והעדר טוטלי של השקעות ממשלתיות, הנן הסיבות שהביאו בחלוף הזמן לקיפאון וחוסר אפשרות לפתח אופציות למגורים עבור הציבור הערבי. בתחום זה פועלת העמותה היהודית-ערבית "קול אחר בגליל" והיא מסתייעת במאבק המשפטי במרכז עדאלה. ראו ב: <http://alternative-voice.org>

³⁹ ראו באתר הארגון: <http://www.neighbors.org.il/>

⁴⁰ ראו באתר הארגון: <http://www.shatil.org.il/>

⁴¹ חשוב ביותר לציין כי רשימה זו היא חלקית ורק באה להדגים את צמיחתה של האינטראקציה היהודית-ערבית.

⁴² המכשלה המשמעותית ביותר מבחינת תכני הפרקטיקה הבין-תרבותית היהודית-ערבית נעוצה באסימטריה הלשונית בין יהודים לערבים, אסימטריה שגוררת עמה את דחיקתם של מרכיבים תרבותיים ערביים שונים וסדרי יום משמעותיים מן הפרקטיקה עצמה. מעבר לכך, מן הבחינה המבנית ליחסי העוצמה החיצוניים לפרקטיקה השפעה משמעותית על אפשרויות הצמיחה שלה. עוד שלושה אילוצים מווסתים את צמיחת ההתקשרות היהודית-ערבית: ההתערבות של גורמים מוסדיים בקידומה או עיכובה, הצורך בהרחבתה לתחומי הדיור, התעסוקה והכלכלה, ולבסוף העדר משאבים פנימיים לביסוסה והעמקתה.