

ואם לא רב־תרבותיות?

מירב נקר־סדי*

תקציר. למרות העמדה החיובית של המסורת הרב־תרבותית כלפי הכלה של קבוצות שאינן מאופיינות במערביות, חילוניות או ליברליות, הדין ביטיב הכללים שלפיהם יש לקדם חיים משותפים ראויים מתקיים במרחב מוסרי מקביל ומטוהר מתפיסות המוסר, הצדק והחברה הראויה של אותן קבוצות בדיוק. מאמר זה מתאר באמצעות המתודה האוטואתנוגרפית תהליך קבוצתי שבו נטלתי חלק, אשר ביקש לשרטט אלטרנטיבה קונספטואלית שתאתגר את החד־צדדיות הנורמטיבית המאפיינת את המודל הרב־תרבותי. תיאור קורותיי במסגרת קבוצת פעילים מעורבת מתמקד בחוויה הסובייקטיבית שלי בתוכה כסוציולוגית כבת חמישים אשר התחנכה בבית הגידול הביקורתי ומחזיקה בעמדות פרוגרסיביות בנושאי כלכלה, חברה ולאום, בתובנות שהתגבשו אצלי, ובשאלות שנתרו פתוחות עבורי בעקבות התהליך. אין מדובר במסמך המעמיד חלופה מגובשת למודל הרב־תרבותי אלא בשימוש בחומרים שמהם עשויה אוטואתנוגרפיה: הסתכלות מדוקדקת על חוויה סובייקטיבית כדי להבין הקשרים חברתיים ותרבותיים כלליים.

מילות מפתח: רב־תרבותיות, חיים משותפים, מגוון עמוק, פוסט־חילוניות, פוסט־ליברליזם

מבוא

המושג רב־תרבותיות מציע אלטרנטיבה למודל כור ההיתוך ומענה ראוי לשאלות הקשורות באי־שוויון, בהדרה ובדחיקה לשוליים של קבוצות וקהילות הנתפסות כקבוצות מיעוט. כותבים במסורת הרב־תרבותית דנים בהיקף ובאופי הזכויות שצריכות להינתן לקבוצות השונות ובערעור נטייתה של מדינת הלאום להומוגניזציה תרבותית. הם נעים על טווח רחב של עמדות – החל בעמדות קהילתניות, המבקשות לתקן את הנטיות ההומוגניזטוריות של תפיסת כור ההיתוך ובה בעת לשמר את שלמותו של הקולקטיב הלאומי, דרך עמדות ליברליות המבקשות להסדיר באופן פורמלי את זכותן של קהילות ליהנות מהכלה מלאה,

* ד"ר מירב נקר־סדי, הפקולטה לחינוך, המכללה האקדמית בית ברל

אני מודה מקרב לב לגלי סמבירא על אמונתה הכללית בהיתכנותו של המאמר ועל ההשראה לכתיבתו, לחברי וחברות מייזם "לחיות יחד" על השותפות העמוקה, לאלכסנדרה קלב ולקורא.ת. האנונימיות על הערות מועילות במיוחד.

וכלה בעמדות פוסט־קולוניאליות המערערות על עצם תפיסת הזהות הקבוצתית האחידה ומבקשות להנכיח את נפגעי היחסים בין מזרח ומערב.

למרות העמדה החיובית של כותבים במסורת הרב־תרבותית כלפי הכלה של שונות תרבותית, לרבות קבוצות שאינן מאופיינות במערביות, בחילוניות או בליברליות, הדיון שהם מקיימים לגבי טיב הכללים שלפיהם יש לקדם חיים משותפים ראויים נותר בתוך גבולותיו הקשיחים של שיח שהוא מערבי, חילוני וליברלי ביסודו. כך, דווקא הניסיון לייצג קבוצות מודרות על רקע תרבותי או להיטיב עימן מתקיים במרחב מוסרי מקביל ומטהר מתפיסות המוסר, הצדק והחברה הראויה של אותן קבוצות בדיוק. העובדה כי הדיון הרב־תרבותי מבקש להיתרגם למעשים קונקרטיים בעולם הופכת את העיוורון התרבותי הזה למטריד במיוחד.

מאמר זה מתבסס על המתודה האוטואתנוגרפית. הוא מתאר תהליך שבו הבחנתי אני – סוציולוגית ביקורתית המחזיקה בעמדות רב־תרבותיות רדיקליות – בגבולותיו של השיח הרב־תרבותי וביקשתי לבחון אלטרנטיבה קונספטואלית לחיים במגוון עמוק. תהליך זה התרחש עת לקחתי חלק במיזם חברתי בשם "לחיות יחד", שבמסגרתו נפגשו 25 פעילים חברתיים אחת לשבועיים למשך יום שלם על פני תקופה של 18 חודשים. פעילים אלו ייצגו באופן מודע קטגוריות חברתיות שונות, מהקצה השמאלי, הליברלי והחילוני ועד הקצה הימני, השמרני והחרדי של החברה בישראל. בהמשך אתאר אירועים שונים בחיי הקבוצה אשר המחישו עבורי את עומק הפער בין התפיסה הרב־תרבותית ובין האופנים שבהם קבוצות שמרניות מדמינות חיים משותפים, ואת עכב במיוחד על ניסיון הקבוצה לנסח כללים אלטרנטיביים לחיים משותפים אשר חורגים מהנחות היסוד של המודל הרב־תרבותי. את האלטרנטיבה הזאת אקשור לשני מהלכים תאורטיים המתרחשים בסוציולוגיה בת זמננו – המהלך הפוסט־חילוני והמהלך הפוסט־ביקורתי, ובאמצעות התיאור האוטואתנוגרפי אהרהר במשמעותה וכן במגבלותיה האימננטיות.

רב־תרבותיות: משמעויות סוציולוגיות ונורמטיביות

נקודת המוצא של המודל הרב־תרבותי היא כישלוננו של מודל כור ההיתוך, שביקש לצמצם את השונות התרבותית ולעודד מכנה משותף בין קבוצות שונות (בן פורת ואחרים, 2016) והביא להדרה מתמשכת של מיעוטים על רקע תרבותי, בחסות הדמוקרטיה עצמה (Young, 1990).¹ כותבים במסורת הרב־תרבותית נוטים לנתח חברות במושגים של הסוציולוגיה הביקורתית, להדגיש מצבי אי־שוויון וחוסר צדק, לתארם בעזרת מושגים כמו הדרה, אי־הכרה, דחיקה לשוליים, השפלה או כיבוש, ולנקוט עמדה חיובית כלפי ריבוי תרבויות (Wieviorka, 1998). בהקשר הישראלי מתייחס הדיון הרב־תרבותי לשני סוגים של אי־שוויון. האחד מבוסס על אופייה הלאומי־ציוני של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי

1 לא בכדי התפיסה הרב־תרבותית בישראל, כמו בעולם המערבי בכלל, מתמודדת עם ביקורת משמאל ומימין. מבקריה חוששים מפגיעתה בסולידריות החברתית ומנטייתה לעודד פיצול חברתי (קלדרון, 2000). או רואים בה ביטוי לתהליכי הפרטה ולשליטה הולכת וגוברת של מנגנוני השוק ושל בעלי ההון (גוטווין, 2001).

המדירה את אזרחיה ותושביה הערבים (לאחרונה רלוונטית ההבחנה הזאת גם לדיון במהגרי עבודה). השני מבוסס על אופייה הרפובליקני של המדינה ועל נטייתה לקבוע את מידת שייכותן של קבוצות המשנה (היהודיות) על פי מה שנתפס כתרומתן הייחודית לקידום ענייניו של הקולקטיב. דפוסים אלו רלוונטיים במיוחד להדרתם של נשים, חרדים ומזרחים (יונה ושנהב, 2005).

הכתיבה על רב־תרבותיות היא ביטוי של שינוי מנעד החשיבה הביקורתית והרחבתו מרגישות אקסקלוסיבית לעוולות חלוקתיות לרגישות גם כלפי עוולות הכרתיות; וההתכה בין משמעויות סוציולוגיות למשמעויות ערכיות ממקמת אותה בגבול שבין סוציולוגיה לפילוסופיה, מדיניות ציבורית, חינוך, מדיניות הגירה ועוד. ככלל, הכתיבה על רב־תרבותיות מאופיינת בהנחה כי ככל שחברה מאפשרת ביטוי לתרבויות השונות המתקיימות בה, ככל שהיא "מוותרת" על אחדות והומוגניות, כך עמוק יותר המודל הרב־תרבותי שבו היא עושה שימוש. למרות זאת, רבים הוויכוחים הפנימיים בתוך ה"מחנה" הרב־תרבותי באשר להיקף ולאופי הזכויות שצריכות להינתן לקבוצות שונות, ובאשר למידת הערעור על נטייתה של מדינת הלאום להומוגניזציה תרבותית.

כותבים במסורת הקהילתית מניחים כי ערכיו, זהותו ועצם ישותו של האדם נובעים מהמסגרת החברתית שבה הוא מתקיים (Taylor, 1994). משמעותה הנורמטיבית של הנחת המוצא הזאת היא ייחוס תפקיד ערכי אקטיבי למדינת הלאום. כותבים כאלה טוענים כי המדינה הדמוקרטית אינה יכולה ואף אינה צריכה להיות נייטרלית מבחינה ערכית (Walzer, 1981), אלא עליה לשאת אתוס ערכי משותף שיאפשר לקבוצות השונות לחיות חיים מלאים ומשמעותיים (Rorty, 1989). אתוס לאומי כזה אינו מבוסס על ביטול ייחודן התרבותי של קבוצות אלא על דיאלוג חופשי ושוויוני, המייצג את תפיסת הטוב המשותף של אזרחי מדינת הלאום ומסייע במה שאפשר לכנות "רב־תרבותיות בגרסה רכה": הטמעת מיעוטים בתוך החברה ולא הדגשת שונותם התרבותית.

הרב־תרבותיות הליברלית מניחה כי ה"ניטרליות" התרבותית של המדינה אינה אלא כסות שמסתירה את נטייתם המנרמלת של תהליכי בינוי אומה, וכי על המדינה עצמה להבטיח הסדרים פוליטיים וכלכליים שיאפשרו לקבוצות אתגו־תרבותיות להתמודד עם דרישותיה מבלי לאבד את ייחודיותן (סבירסקי, 2005). בניגוד לתפיסה הקהילתית, הרב־תרבותיות הליברלית אינה עוסקה בחיפוש מכנה משותף מאוּזן בין הקבוצות השונות, אלא בהגנה על קבוצות מיעוט תרבותיות ובהבטחת זכויותיהן לחיים תרבותיים מלאים שבצידם שילוב שוויוני.

ויל קימליקה, למשל, טוען כי זכויות אזרחיות אינדיווידואליות אינן ערוכה למצב רב־תרבותי (Kymlicka, 1995). הוא מבחין בין שלושה סוגים של זכויות קיבוציות שעשויות להבטיח מצב רב־תרבותי הלכה למעשה: זכויות ייצוגיות, זכויות לממשל עצמי וזכויות פולי־אתניות. לדידו של קימליקה, זכויות קולקטיביות (ודיפרנציאליות) למיעוטים אינן מפרות את העיקרון הליברלי של שוויון הזכויות, מכיוון שעצם ההשתייכות לקהילה תרבותית היא עוגן הכרחי לקיומו של אינדיווידואל אוטונומי, והזכות לתרבות היא הזכות להבטיח את הזהות האנושית עצמה (מרגלית והלברטל, 1998).

בניגוד לשני המודלים האלה, המודל הרב־תרבותי הפוסטקולוניאלי מבקר ישירות את האתנוצנטריות הדכאנית של העולם המערבי וצובע הן את הדומיננטיות הן את השוליות

החברתית בצבעים קונקרטיים (שנהב וחבר, 2002): העולם ה"ראשון" הוא העולם המערבי (המודרני והרציונלי), והעולם ה"שלישי" או ה"אחר" הוא העולם המזרחי (הילידי והפראי). לעומת הגישה הליברלית, גישה זו מבקשת לחולל שינוי משמעותי ועמוק ביחסי הכוח בין המרכז לפרפריה ולארגן מחדש את היחסים בין מזרח ומערב באמצעות הפיכתה של החברה המערבית לחברה רבת מרכזים. מתוקף התנגדותם של כותבים במסורת זו לתפיסת התרבות כישות מהותית, הם מבקשים להתמודד גם עם מכשולים שזהויות תרבותיות קולקטיביות – ולא רק המדינה – מציבות בפני זכויותיהם של יחידים (יונה, 2005).

בישראל, רבים הכותבים הבוחנים אמפירית את מידת ההיתכנות של המודל הרב-תרבותי במציאויות משתנות ואת מידת ההיענות של חברות ומוסדות לאתגרים שהוא מעמיד. כך, כותבים בוחנים את הפערים בין הצהרות על רב-תרבותיות ובין מעשים בפועל בזירות חברתיות שונות (למשל, על מוזיאונים בישראל ראו חזן, 2017; על העיר אשדוד ראו צפדיה ויעקובי, 2007; על מגמות גלובליזציה והאחדה במוזיקה הפופולרית ראו רגב, 2003; על פסטיבל עכו ראו שם טוב, 2016), את המתח בין מדיניות מגובשת ליוזמות רב-תרבותיות מקומיות (על הנעשה במכללות להכשרת מורים ראו פאול-בנימין וריינגולד, 2016), את החדירה של מושגים רב-תרבותיים לזירות חברתיות שונות (על בתי חולים בישראל ראו פדר-בוביס, 2016; על "הגנה תרבותית" במערכת המשפט ראו שלף, 2002), ואת החלתם של מושגים רב-תרבותיים על קבוצות ספציפיות (על שירותי בריאות לעדה האתיופית ראו סטור-ליס, 2016).

רב-תרבותיות כשיח ליברלי פנימי

הדיונים על רב-תרבותיות מקדישים תשומת לב לא מעטה לעובדה כי עקרונות היסוד של התפיסה הרב-תרבותית אינם נחלתם הערכית והמוסרית של כל הקבוצות בחברה, לרבות אלה המבקשות הכרה על בסיס שונותן או חוות עוולות הכרתיות על בסיס תרבותן (אהרון, 2010; אהרון גוטמן, 2016; Amin, 2004). הכרה זו מפרה דיונים מתמשכים העוסקים בדרכים שבהן אפשר ליישם עקרונות רב-תרבותיים גם עם שותפים שאינם "רב-תרבותיים" בהגדרתם העצמית ובתפיסת עולמם הכללית.

מייקל ולצר (Walzer, 1981) נדרש לשאלת הזכות האוניברסלית של קהילות תרבותיות חובקות כול (קהילות שמרניות במיוחד, לא פלורליסטיות בעליל, שדורשות מחבריהן נאמנות מוחלטת) להגדרה עצמית ולהמשכות תרבותית בחסות ובמימון המדינה הדמוקרטית. אף שקהילות אלו עוינות את ערכי המדינה הדמוקרטית שאת סובלנותה הן מבקשות, ולצר טוען כי על המדינה הדמוקרטית לאפשר ולעודד את זכותן להגדרה עצמית ולהמשכות, משום שבכך מגולמת סובלנות אמיתית כלפי שוני. אך במקרים שבהם גורלה של הדמוקרטיה עצמה מונח על המאזניים, הוא טוען, יש להכריע את הכף בהחלטיות נגד קבוצות חובקות כול, מכיוון שגם סטייה מעקרון הסובלנות במסגרת הדמוקרטית גרועה פחות מכל חלופה שלה.

יעל תמיר (1998) מציעה להשתמש במושגים רב-תרבותיות דקה ורב-תרבותיות עבה כדי להתמודד עם שילובן של קבוצות שלדידן עקרונות רב-תרבותיים כמו סובלנות, זכות להכרה עצמית ושוויון אינם נכונים או ראויים. רב-תרבותיות דקה פירושה היחסים בין

קבוצות שמקבלות על עצמן את העקרונות הרב־תרבותיים ככללי משחק חברתיים ראויים, ואשר הדרישה להכרה קבוצתית בשונות היא מבחינתן דרישה לגיטימית ואוניברסלית. תמיר מכנה מצב זה "ליברליזם המעוגן באוטונומיה", כלומר ליברליזם המבוסס על מדרג קבוצות לפי תרומתן לאידיאל החיים האוטונומיים ועל הגדרת חברות לא־ליברליות כנחותות יותר. רב־תרבותיות עבה פירושה היחסים בין קבוצות שמקבלות את כללי המשחק הליברליים ובין קבוצות שאינן מזדהות עימם. תמיר מכנה מצב זה "ליברליזם המעוגן בזכויות", כלומר ליברליזם המבוסס על כיבוד זכותן של כל הקבוצות לחיות על פי ערכיהן, מסורותיהן והעדפותיהן. זהו ליברליזם פתוח וסובלני יותר מליברליזם המעוגן באוטונומיה (Galston, 1995), אך הוא יכול להחזיק רב־תרבותיות בעירבון מוגבל משום שטמונה בו אסימטריות בסיסית: הליברלים הולכים כברת דרך ארוכה, באופן אפרוירי ואסימטרי, לכיוון חברי הקבוצות הלא־ליברליות – אך חברי הקבוצות השמרניות מוכנים לשחק באופן מוגבל על פי כללי המשחק הרב־תרבותיים, מתוך הבנה כי החלופות גרועות יותר או מתוך תקווה כי במצב שבו לא יהיו מיעוט יוכלו גם לשנות מן היסוד את כללי המשחק הרב־תרבותיים או לבטל אותם.²

הקבוצה והתהליך

הקבוצה שבה לקחתי חלק הייתה חלק ממערך כללי של מיזם "לחיות יחד", שביקש לקדם חיים משותפים בישראל והתאפיין בעמדה בלתי מתפשרת כלפי ההטרונגיות של העוסקים בו. המיזם נבנה תחת רעיון מרכזי: לקבץ כ־25 בני אדם מקטגוריות שונות בחברה הישראלית לקבוצה שתפגש במשך תקופה ארוכה יחסית, תפתח היכרות ויחסים, ותחשוב על מוקדי פעילות אסטרטגיים בתחום החיים המשותפים בישראל. לצד הקבוצה התקיים מערך ארגוני ומקצועי, הטרונגי גם הוא (לפחות על פי הזהויות הבאות: יהודים וערבים, אנשי ציונות דתית ואנשי שמאל, חרדים וחילונים), ובו ועד מנהל, מעגל של "מובילי דעה" שתפקידו היה להפיץ ולקדם את נושא החיים המשותפים במעגלים תרבותיים וחברתיים רחבים יותר, וצוות מקצועי שליווה את הקבוצה ואת המיזם כולו בתפקידי הנחיה, תיאום ולוגיסטיקה. גם הגורמים המממנים התאפיינו בשיתוף פעולה בין קרנות פילנתרופיות (קרן לאוטמן ופדרציית סן פרנסיסקו) ובין אנשי עסקים חרדים וערבים.

הצוות המקיים של המיזם (שכלל נציגים מקצועיים, נציגי ועד מנהל של המיזם ונציגי הקרנות המממנות) בנה מטריצה של ייצוגים עבור 25 האנשים שיהפכו להיות חלק מהקבוצה, העתידה להיקרא "כוח המשימה", והחליט כי החברים בה יפגשו במשך 18 חודשים פעם בשבועיים למשך יום שלם ויקבלו מלגה (צנועה, יחסית להיקף הפעילות). הוחלט מראש כי כוח המשימה יורכב מנשים, גברים, ערבים, יהודים, חרדים, חילונים, אנשי הציונות הדתית, ימנים ושמאלנים, מזרחים, אשכנזים, יוצאי ברית המועצות לשעבר ויוצאי אתיופיה; וכדי לאפשר הטרונגיות פנימית גם בתתי־קבוצות, הוחלט כי יהיו בו חמישה נציגים מן החברה החרדית וחמישה נציגים מן החברה הערבית. חברי הצוות המקיים הציעו

2 שלמה פישר (2000) מציע לפנות דווקא לאלמנט התועלתני (ולא הנורמטיבי) של הליברליזם על מנת לכלול באופן מלא ומכבד יותר קבוצות מסורתיות בחברות ליברליות.

משתתפים אפשריים לכוח המשימה, שרובם אחזו ביותר מזהות אחת, ובתהליך של דיאלוג פנימי בחרו מתוכם שמות ספציפיים. עוד החליט צוות המיזם לתחום את מטרת כוח המשימה לדיון חברתי קהילתי פנימי ולא לדון באופייה הלאומי והכל-אזרחי של המדינה. היחסים בין חברי הקבוצה ובין אנשי המיזם (נציגי הקרנות, הצוות המקצועי ועוד) יכלו להיות נושא למחקר בפני עצמו, אך הם רלוונטיים פחות לשאלות שבהן בחרתי להתמקד כאן. צניעותה של המלגה שהעניק המיזם והעובדה שלא היו לו מוניטין צמצמו את תחושת התלות שהייתה עשויה להיווצר בקבוצה כלפי אנשי המיזם. כשחברי הקבוצה חשו שהאוטונומיה שלהם נפגמת – כמה פעמים הם חשו, למשל, כי המיזם דוחק בהם להגות רעיונות לפרויקטים קונקרטיים בשעה שלא היו פנויים לכך או שלא הייתה ביניהם תמימות דעים – הם ביטאו את הביקורת שלהם בגלוי ובקול. למרות ההחלטה של צוות ההקמה, במשך 18 החודשים של עבודת הקבוצה נדונו בה נושאים פנים-קהילתיים אך גם נושאים הקשורים באופייה הלאומי והכל-אזרחי של ישראל.

הקבוצה ואני

באוגוסט 2016 קיבלתי פנייה מאחד מאנשי הצוות המקצועי של המיזם להצטרף למה שהוא כינה "כוח המשימה". בדבריו הוא הדגיש את ההטרורגניות של הקבוצה ונקב בזהויות ספציפיות: נשים, גברים, מוסלמים, נוצרים, דרוזים, בדואים, יהודים חילונים, מסורתיים וחרדים (ליטאים, חסידי גור ואנשי ש"ס), מזרחים, אשכנזים, יוצאי ברית המועצות לשעבר, יוצאי אתיופיה, שמאלנים, מתנחלים, סטרייטים ולא סטרייטים, בעלי מוגבלות ואנשים ללא מוגבלות. נאמר לי כי המשתתפים נבחרו לפי השתייכותם הקבוצתית, מעורבותם בקהילות השונות ונכונותם להתעמק בשאלות של חיים משותפים בתוך החברה הישראלית. ביקשתי לדעת את מי אני מייצגת ונענית כי שתי קטגוריות עיקריות מאפיינות אותי: מוצאי המזרח ותפיסת עולמי השמאלית בענייני חברה, כלכלה ולאום. אני משערת כי הוכרתי כמשתתפת בקבוצה גם מתוקף האוריינטציה המקצועית שלי: בעלת תואר דוקטור בסוציולוגיה והיותי סופרת. שאלתי מי מלבדי הזמן להשתתף, ולא הכרתי את השמות שהוצגו בפניי. הזמנתי לריאיון שהיה בעצם שיחה ארוכה עם שניים מחברי הצוות המקצועי, ובעקבות השיחה הצטרפתי למיזם באופן רשמי.

בחצי השנה הראשונה לייסוד הקבוצה התאפיינו המפגשים בהצגות עצמיות של המשתתפים. כל מפגש ארך כשעתיים בממוצע והמפגשים נערכו בבתים, במקומות עבודה ובאתרים תרבותיים שונים. הם התבססו על הנחת העבודה של אנשי המקצוע במיזם כי תרבות היא נכס וכי חיים משותפים ינבעו ממפגש בין עולמות משמעות ולא רק בין זהויות. ואכן, ככל שעבר הזמן כך הציגו המשתתפים לא רק את הזהויות המבוססות על מוצא, העדפה מינית, מגדר ולאום אלא גם את עולמות המשמעות הנובעים מהן. אף שהתגלינו זה לזה כבני אדם ספציפיים שמחזיקים גם מרחק מסוים מהאופן שבו נתפסת זהותנו החברתית בזירה הציבורית, הזהויות החברתיות נותרו רלוונטיות ונעשה בהן שימוש תכוף. הנשיאה העקשנית את עובדת היותנו חברים בקטגוריות מובחנות לא פסחה גם על אלה שהסתייגו ממובחנות קבוצתית באופן כללי. סביב הזהויות החברתיות התפתח הומור פנימי שאפשרה האינטימיות: מי שהחזיק בשתי זהויות, למשל להט"ב ממוצא רוסי, התפאר בהיותו "שניים

במחיר אחד"; הרשינו לעצמנו להשתמש במפגין בסטראוטיפים כלפי זהויות שונות משלנו, או כלפי מידת האוטנטיות של מייצגי מגזרים כאלה או אחרים.

לאחר כחצי שנה בתהליך הקבוצתי, ולאחר שביססתי יחסי חברות עם רבים מחברי הקבוצה, החלה להתפתח בקרבי ההכרה במגבלותיו של השיח הרב־תרבותי כמצע תאורטי שעליו יכולים להיכתב כללי משחק של חיים משותפים. התחלתי לגלות עניין באפשרות לפתח מושגים שייצגו את המתרחש בקבוצה ואת תפיסות העולם הנורמטיביות ההטרוגניות של המשתתפים בה. כשהעליתי את האפשרות הזאת לפני חברי הקבוצה, מצאתי שגם אחרים הופכים בנושא וחלקם אף מעוניינים להעמיק בו ולנסות לחשוב על המשגה משותפת. כך התגבש צוות חשיבה מצומצם ובו חמישה עד שבעה חברים שייצגו קבוצות אתניות, רמת דתיות ולאומיות, וזהויות מיניות שונות בתכלית: מלבדי היו בצוות איש הציונות הדתית, אישה חרדית אשכנזית, אישה חילונית שמאלנית ממוצא אשכנזי, חילוני לשעבר אשר חזר בתשובה, אישה מסורתית ממוצא מזרחי, ויוצא ברית המועצות לשעבר בעל עמדות חילוניות שמאליות. את הצורך לחשוב על כללים אלטרנטיביים של חיים משותפים, או מה שהקבוצה קראה לו "שפה", חוינו כצורך פנימי, אך ברגע שהוא עלה, אנשי המקצוע של המיזם סייעו לצוות (שקרא לעצמו "צוות שפה") בדיונים הפנימיים, בהפקת ניירות עמדה ובדיון מתמשך בעקרונות שעלו בפורום הכללי של הקבוצה. ד"ר גלי סמבירא, נציגה מהצוות המקצועי של המיזם, הצטרפה לצוות השפה ומילאה תפקיד חשוב בשיקוף ובחידוד הרעיונות שעלו ובעידוד הצוות להפיק מסמך כתוב ולהעלותו לאתר המיזם ברשת. אחרי פגישות פנימיות וחילופי מיילים בין חברי הצוות אכן נכתב מסמך כזה. הלכה למעשה כתבנו אותו במשותף, גלי ואנוכי, ושיתפנו את צוות השפה בכל שלבי כתיבתו. המסמך הועלה לאתר המיזם, והפך למושא גאוה עבור המשתתפים ולסמל לייחודיות המיזם לעומת מיזמים אחרים העוסקים בחיים משותפים בחברה הישראלית (נקרסדי ואחרים, 2017).

אוטואתנוגרפיה: בין מתודה לתאוריה

במשך 18 החודשים הייתי נוכחת בכל פעילויותיה של הקבוצה: פגישות דו־שבועיות, סמינר בן יומיים, סיור לימודי בן שבוע לקפריסין. פיתחתי קשרים אישיים עם רבים מחברי הקבוצה, לקחתי חלק בדיונים שונים שהתקיימו בתוכה וגם בכתיבת מסמכים תוך־קבוצתיים. בכל אלה נכחתי כחברה מן המניין ולא כחוקרת חיצונית. רק כשנה לאחר סיומו חשבתי כי התהליך הקבוצתי, לרבות ה"שפה" שנכתבה בעקבותיו, יכול לעניין גם חוקרים העוסקים בחיים משותפים וב"מגוון עמוק" בחברה הישראלית ובכלל. תחילה ניסיתי להתאים את התובנות המושגיות שעלו מתהליך כתיבת ה"שפה" לכתיבה סוציולוגית קונבנציונלית, והצגתי אותן כאלטרנטיבה פילוסופית ומעשית לכללי המשחק הרב־תרבותיים. מסגרת הכתיבה הקונבנציונלית הציפה שאלות לא פתורות באשר לגוף הכותב, המסגרת הדיסציפלינרית והתוקף של ההצעה.

לאחר מכן פניתי אל הסוגה האוטואתנוגרפית. במקום לתאר את ה"שפה" כבשורה אונטולוגית שמתגברת על כשלי הרב־תרבותיות ביקשתי לתאר את הקורות אותי, סוציולוגית כבת חמישים שהתחנכה בבית הגידול של התאוריה הביקורתית, במהלך

ההשתתפות בתהליך הקבוצתי. את התיאור הזה אציג כאן לא באופן כרונולוגי או תהליכי, אלא מתוך זיזרתו בעקרונות ה"שפה" שנכתבו ובאירועים מחיי הקבוצה אשר ממחישים את מקורותיהם או את משמעותם של העקרונות הללו. את האירועים הקבוצתיים ואת כללי ה"שפה" הקשורים אליהם אציג מנקודת מבטי כמשתתפת סובייקטיבית. במילים אחרות, ההתרחשויות יוצגו במקביל וביחס למחשבות שהתעוררו בי ולעמדות שהתגבשו בי במהלכן או בעקבותיהן.

אוטואתנוגרפים מנתחים סיפורי חיים אישיים, אך לא במונחים פסיכולוגיים או אישיותיים אלא כדי להבין הקשרים חברתיים-תרבותיים (אלפרט, 2011; Holman Jones, 1997; Wall, 2008; Reed-Danahay, 2005). הם נעים קדימה ואחורה בין מבט אתנוגרפי "רגיל", המדגיש את ההקשר התרבותי והחברתי של החיים, ובין מבט פנימי החושף עצמי ספציפי. הפסיחה על היומרה לאובייקטיביות והתמוססות ההבחנה הקלאסית בין הבנה לרגש ובין קוגניציה לאמוציה (Ellis & Bocher, 2000) אינן עבורם פשרה הכרחית עם מגבלות הסובייקטיביות האנושית, אלא הבסיס להבנת העולם (Schneider, 2005).

הסוגה האוטואתנוגרפית סייעה לי בהידוק וסנכרון המתח האימננטי בין ההיבטים הנורמטיביים והסוציולוגיים של המסמך הנוכחי. מכיון שמתודה זו מבוססת על אינטראקציה בין זהות הכותב כמשתתף וכחוקר, היא אפשרה לי לקחת את התהליך הסובייקטיבי שעברתי כמשתתפת ולהשתמש בו כבמסד שאותו ביקשתי לנתח, ולהפוך את זהויותי כמשתתפת וכחוקרת לשתי זהויות שכל אחת מהן תלויה בקיומה של השנייה. את סיפור ההתמודדות שלי (כמסגרת קבוצתית נתונה) עם התאוריה הרב-תרבותית, ספציפית דרך כתיבת מסמך ה"שפה", הצגתי מצד אחד כסיפור ספציפי, סובייקטיבי וחד-פעמי ומצד שני כסיפור הנושא משמעויות תרבותיות וסוציולוגיות כלליות. מתוך כך, התיאור האוטואתנוגרפי לא שימש אותי כדי להציב אלטרנטיבה תאורטית או נורמטיבית לתפיסה הרב-תרבותית אלא כדי לשקף את נקודות העיוורון של התאוריה הרב-תרבותית, את האפשרות לחשוב על חיים משותפים מחוץ לגבולותיה, וגם את המגבלות האימננטיות של מודל אלטרנטיבי.

המעבר התכוף שעושה האוטואתנוגרפיה בין המבט הפנימי לחיצוני מטשטש את ההפרדה בין הפרטי לתרבותי. באופן לא מפתיע, הוא בא לידי ביטוי לא רק במאמרים הכתובים בז'אנר אקדמי קלאסי אלא גם בצורות כתיבה פרשניות אישיות וניסיוניות, בנסיונות אינטרדיסציפלינריות ובעירובים שונים של ז'אנרים כמו סיפורים קצרים, פרוזה למיניה, יומנים וכיוצא באלה (Anderson, 2006; Richards, 2008). כמו הז'אנר הסיפורי, גם האוטואתנוגרפיה מבקשת במודע לערב את הקורא (האקדמי או החיצוני לשדה), לעורר בו רגשות, ובאופן כללי להפוך את חוויית הקריאה לחוויית חיים רלוונטית, מעוררת, משמעותית. כוחו של הז'אנר האוטואתנוגרפי אינו במידת אמיתותו או שקריותו (Bochner, 2007) אלא במידת יכולתו לצייר חוויית חיים מובנת ולא דמיונית עבור הקוראים, כזאת שמאפשרת להפוך פיסת חיים מופרדת ומפורקת לסיפור קוהרנטי שיש לו משמעות (Geertz, 1973). אף שזהו מאמר ראשון שאני כותבת במסגרת אוטואתנוגרפית, נדמה שהז'אנר הזה כמעט נוצר עבור כותבים מסוגי. לפני כעשר שנים בשלה בי ההחלטה להרחיק ידי מכתובה מחקרית. שנים אלו כתבתי פרוזה ושמרתי על חיץ ברור בין עולם המחקר לעולם הפואטי: בראשון שתקתי ובשני דיברתי. הכתיבה האוטואתנוגרפית אפשרה לי לראשונה להסיר את החיץ

הזה ולחבר בין שני צדדים נפרדים לכאורה באישיותי כאדם כותב וחושב. אם כן, במובן הזה יישרתי קו עם נטייה נוספת של האוטואתנוגרפיה: להתעניין יותר בשאלות הקשורות באיך לחיות מאשר בכאלה הקשורות באיך לדעת (Jackson, 1995), ולהשתמש בכתיבה מחקרית כדי לעורר מחשבה, רגשות ושאלות של חיים, משמעות ומוסר גם אצל הקוראים.

הסיפור שאתאר כאן הוא סיפורה של קבוצה הטרוגנית אשר ביקשה – באדמה לא חרושה, ללא עקרונות מן המוכן – להסכים על עקרונות מסדרים של חיים משותפים. כדי להעלות את הדברים על הכתב השתמשתי בחומרים כתובים שהתאספו אצלי במהלך ההשתתפות בתהליך הקבוצתי. קראתי מחדש מיילים, הודעות וואטסאפ קבוצתיות ומסמכים שלקחתי חלק בכתיבתם במשך 18 חודשי הפעילות. ניתנה לי גם גישה לתיעודים שערכו אנשי הלוגיסטיקה של הפרויקט, בעיקר של דיונים חשובים שנערכו בקבוצה או של הפעלות שונות שבהן משתתפים כתבו בעצמם את עמדתם בנושאים שונים. כמו כן קיימתי שיחות אישיות עם חברי הקבוצה ובהן שיתפתי אותם בדברים שבחרתי להדגיש, והן חידדו והעשירו את הנושאים אשר בסופו של דבר בחרתי להעלות על הכתב. רוב הציטוטים שבהם השתמשתי מבוססים על התיעודים שערכו אנשי הלוגיסטיקה. לכל אלה הייתה לי גישה ישירה. בכל הדיונים וההפעלות, וגם בתהליכים ובמקרים האחרים המתוארים להלן, נכחתי פיזית. כל חברי הקבוצה קיבלו לידיהם את כתב היד, וכולם נתנו את הסכמתם לפרסומו.

את התיאור האוטואתנוגרפי של חוויותי בקבוצה אציג דרך שלושת עקרונות ה"שפה" שנכתבו במסגרתה: כאב כאבן יסוד של חיים משותפים, הסכמות קונקרטיות כדרך לחיים משותפים, והחזקת גבולות כמרחב של חיים משותפים. כל עיקרון יוסבר מתוך תיאור האירועים שחוויתי בקבוצה והאופנים שבהם חוויות אלו גרמו לי לחשוב מחדש על אמות המידה הראשוניות שאיתן הגעתי למיזם: הכרה בעוול כאבן יסוד של חיים משותפים, דבקות בעקרונות צדק כלליים כדרך לחיים משותפים, והמסת גבולות כמרחב של חיים משותפים.

מהכרה בעוול להכרה בכאב כאבן יסוד של חיים משותפים

כשהגעתי למיזם, שאלת החיים המשותפים הייתה עבורי נגזרת ישירה של תפיסת צדק חברתי ביקורתי ופרוגרסיבי. הייתי משוכנעת כי חיים משותפים בני קיימא ייתכנו רק כשיובנו ויוכרו העולות החברתיים שנעשים לקבוצות פריפריאליות מסוגים שונים וכשייעשו צעדים אופרטיביים לתיקונם. הרגישות שלי נגעה לכל הקבוצות שתפסתי ככאלה שחוו עוול הכרתי וגם חלוקתי: ערבים, מזרחים, להט"בים, יוצאי אתיופיה, חרדים. באתי אל הקבוצה מוכנה ומזומנה להכיר גם סוגי עולות שלא הכרתי קודם, ומכוונת לתיקונם. כל כך הייתי מכוונת לדון בעולות ובתיקונם, עד כי את מפגש הפתיחה החגיגי של הקבוצה חוויתי כמאפיין ברצון יתר להתחבר ובטשטוש קונפליקטים, ובעקבותיו ביקשתי לעזוב את הקבוצה. זכורה לי שיחה עם אחת המארגנות שבה ניסיתי להסביר את עמדתי. אחרי ככלות הכול אני סוציולוגית, הסברתי לה. לא באתי לחבק ולהתקרב – באתי דווקא לריב, אמרתי בחיוך אך ברצינות תהומית. בהיסוס ובלב כבד הסכמתי להישאר בקבוצה, רק אחרי שהובטח לי שהקונפליקטים בוא יבואו.

כחודשיים לאחר תחילת הפעילות הקבוצתית הגיע תורי להציג את עצמי במסגרת מה שהקבוצה כינתה "תרבות כנכס": לכל אחד מחברי הקבוצה הוקצתה כשעה שבמסגרתה הוא הציג עצמו, ברוב רובם של המקרים באופן שקשור ישירות לזהויותיו החברתיות. אנשים סיפרו על "בתי הגידול" שלהם, שיתפו בסיפורי משפחות המוצא שלהם ובאופן שבו התעצבו זהויותיהם החברתיות. אני בחרתי לדבר על עיירת הפיתוח שבה גדלתי, על האופנים השונים שבהם אבי ואימי תפסו את המושג מזרחיות, ועל האופן שבו המזרחיות כקטגוריה חברתית עיצבה את סיפורי. לאחר ההצגה ניגשה אליי אישה מזרחית חרדית המזוהה כמצביעת ש"ס, שהובילה מאבקים נגד הממסד החרדי האשכנזי. היא חיבקה אותי בחום וסיפרה שהזדהתה מאוד עם הדברים שאמרתי. בסוף השיחה שאלה אותי בשקט: "תגיד לי משהו אחד, בתור מזרחית". היינו לבד והיא הניחה יד על הכתף שלי. "מה זה מזרחיות בשבילך?" היא שאלה. "מה זה בשביל הילדים שלך, מזרחיות?" אני זוכרת ששתקתי לרגע; בהתחלה לא הבנתי את השאלה. אמרתי שאני מנסה לפתח בילדיי רגישות לאופן שבו מזרחיות מוגדרת בחברה, שאני רוצה שישילו את נקודת המבט האוריינטליסטית, או משהו מהסוג הזה. לא השתמשתי במילים המפורשות הללו, אך היא עצרה אותי לפני שסיימתי להסביר. "את מדברת כמו מורה לסוציולוגיה", היא אמרה. "אני מדברת איתך על מזרחיות, המזרחיות בעצמה – את ממלאת את זה במשהו?" "מה זאת אומרת?" שאלתי. היא הקשתה, "זה משהו בכלל בשבילך או שזה רק העוול?" אני זוכרת שנותרתי חסרת תשובה. בערב שיתפתי את בן זוגי בפרטי השיחה. הבנתי שמי ששוחחה עימי נלחמת אמנם עד חורמה בעוול ובאי-שוויון, אך שאלות הזהרות שלה מוכרעות במקום אחר.

הדבר בלט שוב כששני חברי קבוצה אחרים, האחת ממוצא אתיופי והשני בדואי, הציגו את עצמם במסגרת הזמן שהוקצתה להם. שניהם הציגו את זהותם החברתית כקשורה בחוויית ביזוי, ניצול, אי-הכרה או אובדן, ובכל זאת הם סירבו להמשיג את קטגוריית ההשתייכות שלהם לפי הקריטריונים האלה ואף הביעו רגשות הזדהות עם מדינת ישראל ועם החברה הישראלית בכללותה. י, עולה מאתיופיה בשנות הארבעים לחייה, סיפרה את סיפור העלייה שלה לארץ ותיארה את יחסו של הממסד הדתי ואת קריעתה ממשפחת המוצא שלה. העוול שתיארה לא היתרגם לביקורת כוללת על הסדר החברתי אלא דווקא לגילויי פטריארכיות. היא השתמשה במילים כמו אהבה, הוקרה וגאווה על מנת לתאר את יחסה אל החברה הישראלית בכללותה. אצל ע', בדואי תושב הנגב, חזרו האלמנטים האלה בדיוק כשהציג את סיפור חייו:

בתור ילד גדלתי אני וכל המשפחה שלי באוהל. לבית ספר הייתי הולך ברגל כל יום, קילומטרים. הייתי נופל לשלוליות גדולות כמו ים, אני והתיק של הבית ספר שלי. [...] בשביל לחמם אותנו בלילה אבא שלי היה מכניס את הכבשים לאוהל שמהצפיפות יהיה לנו חם... עד היום אני גר בכפר לא מוכר, וכל הזמן במאבקים עם הממשלה על כל הקרקע שלקחו לנו, אני מאוד פעיל בזה... ואני גם... למדתי באוניברסיטה ויש לי עבודה ואני מכיר אנשים חשובים והם מכירים אותי ועושים לי כבוד. ובגלל זה אני מכבד את המדינה הזאת. [...] אני חלק ממנה ומרגיש גאווה על זה. כל הדברים האלה של המרמור ושל החרמות, אני לא חלק מזה.

התעקשותם להוקיר את המדינה ולהזדהות עימה על רקע עוולות כל כך ברורים לא עוררה אצלי הזדהות. אפילו הצטערתי על הקו הפטריוטי הזה. ובכל זאת, בעת שר', אחת הפלסטיניות בקבוצה – צעירה חילונית ליברלית ודעתנית במיוחד שהרגשתי כלפיה קרבה מיוחדת – סיפרה על פעילותה למען הכפרים הפלסטיניים העקורים, התעורר בי רגש בלתי צפוי. שמעתי את דבריה וכאבתי את כאבה. בעת שדיברה חשבתי על הקשר בין הזקיפות של הדור שהיא מייצגת ובין השיח המזרחי הביקורתי שהתפתח בישראל. אף שחשתי הזדהות רבה עימה, דווקא בעת שהקשבתי לדבריה בפורום הקבוצה הבטתי במי שכבר הגדרתי קְבֵרָה ולא יכולתי להתעלם מכך שסוג הדיבור שהדגימה ברהיטות ובעוצמה רבה נשמע לי גם עקר. הקשבתי לה וחשבתי: האם היא בכלל איתנו? איתי? הכעס שלה, המוצדק, לאן פניו מועדות? לא התאפקתי ושאלתי אותה את השאלות הללו בנוכחות הקבוצה. תסכולי גבר כשגם היא לא הצליחה להשיב לי באופן ישיר.

כשהתכנסה קבוצת ה"שפה", קולי היה אחד הקולות הבולטים שהתעקשו על הכללת המילה "עוול" בעקרונות החיים המשותפים. אמרתי לא פעם שהכרה בעוול היא יסוד החיים המשותפים. יחד ניסחנו את הכלל הראשון של ה"שפה" המשותפת: "חיים משותפים מבוססים על הכרה בעוול אשר נעשה לקבוצות השונות". הוספנו את המילים "ושילובו עם מחויבות ואחריות לעתיד משותף". כשהבאנו את העיקרון הזה לפורום הכללי, המונח "עוול" גרר תגובות מצידה השמרני של הקבוצה. בתחילה הן הושמעו בהיסוס, אבל לאחר שהכלל הובא לדיון שני או שלישי הביעה את התנגדותה באופן ברור ובלתי משתמע לשתי פנים ל', חרדית ממוצא מזרחי:

אני לא אוהבת את המילה עוול. בפעם הראשונה שמעתי על הנכבה פה. לא אגיד לכם שזה לא השפיע עליי. זה גרם לי להבין כל מיני דברים, דברים שלא היה לי מושג לגביהם קודם. אבל אני יהודייה, אני לא ערבייה. מבחינתי הייתה פה מלחמה והגנה עצמית. אני מוכנה לשמוע על החוויה שלהם, אני מבינה את העוצמה של זה, אבל אני לא מוכנה לקרוא לזה עוול. כי עוול צריך לתקן.

דבריה הדהדו את דבריו של ח', רב ליטאי, שניסח באופן הבא את תחושותיו על רקע וידויה של אחת הלסביות בקבוצה:

רגע אחד שם בסיפור היה לי קשה, היה לי כואב. [...] חשתי לראשונה כאב אמיתי [...] כשהיא סיפרה על התפילות שלה לבורא עולם שיעזור לה לצאת מהמצב שלה במשך שנתיים. [...] לפני זה הייתה לי מחשבה על הקהילה [הלהט"בית] כי אלו אנשים שיכלו לעשות שינוי, בעבודה לא פשוטה, אך יכלו לעשות שינוי [...]. ובאותם רגעים הבנתי כמה כאב אמיתי עומד שם מאחורי הסיפור הזה. [...] זה יצר אצלי תפנית רגשית וחשיבתית ביחס לקהילה.

אני זוכרת את פניו של ח' בעת שאמר את הדברים. לא היה לי ספק כי ההזדהות וההמלה שלו אותנטיים. ועדיין, המילים שהקריא מהדף – "תפנית רגשית וחשיבתית" – לא תיארו התלבטות באשר לצורך לשנות באופן פורמלי את יחסה של החברה החרדית אל להט"בים, אלא מצב פנימי שלו כאדם וכחבר. הקשר בין הכרה בעוול ובין מחויבות לשינוי הסדר

החברתי על מנת להוביל למיגור העוול, שלפי תפיסת עולמי היה קשר מובן מאליו ומחויב כל היגיון מוסרי, היה עבורו מעומעם וחסר מתווה ברור לפעולה. חזרנו לדיונים הפנימיים בעניין ה"שפה". חלק מחברי הקבוצה עדיין טענו כי חוסר המוכנות להגדיר כאב במונחים של עוול שיש לתקנו מעיד על מוסר כפול או מוגבל. לאחר דיונים החלטנו להחליף את המילה "עוול" במילה "כאב". הניסוח החדש, "חיים משותפים מבוססים על הכרה בכאב ומחויבות לעתיד משותף", הפך לעיקרון ראשון של חיים משותפים והיה מקובל על כל חברי הקבוצה. עבורי ייצג הכלל הזה ויתור על לב ליבה של תפיסתי המוסרית: ראיית העולם החברתי במונחים של יחסי כוח ומחויבות עמוקה לתיקונם. הייתה זו גם תחילת התובנה כי אמת המידה המוסרית שלי אינה התבנית הבלעדית שעליה יושתתו כללי המשחק של החיים המשותפים בקבוצה הזאת.

מעקרונות צדק כלליים להסכמות קונקרטיות כדרך לחיים משותפים

כשלושה חודשים לאחר תחילת התהליך הקבוצתי התרחשה באום אל-חיראן תקרית הירי שבה מת מפצעיו יעקוב מוסא אבו אל-קיעאן. היינו בדרכנו למפגש קבוצתי ביישוב טמרה אצל נ', חבר בקבוצה ותושב המקום. מייד לאחר שדווח על האירוע באמצעי התקשורת הגדירו אותו חלק מהחברים בקבוצת הוואטסאפ המשותפת כפיגוע טרור. הדבר גרר מריבה מילולית קשה בין חברי הקבוצה והחלטה של שניים, בדואים תושבי הנגב שכבר היו בפאתי טמרה באותו הזמן, לסוב על עקביהם ולא להגיע למפגש. הערכתי אותם על עמדתם החד-משמעית, ושמחתי עוד יותר כשהבנתי כי נ', מארחנו בטמרה, שהתלבט אם לבטל את המפגש בשל האירוע, החליט לפתוח את המפגש בסיור על חורבות הכפר דאמון, שתושביו הפכו נוכחים נפקדים ב-48'. לאחר הסיור בדאמון נאספנו במתנ"ס המקומי וצפינו במצגת שהכין נ'. שמענו על חלומו להחזיר לארץ את פליטי 48' ואף קראנו שיר שכתבה בתו הקטנה בנושא. נ' ביקש מש', איש חינוך דתי-לאומי, לעזור לו בתפעול המצגת. ש' העביר את השקופיות בזו אחר זו. היו אלה ימייה הראשונים של הקבוצה וימייה הראשונים בתוך התהליך. לאורך היום כולו התבוננתי בחברים הימנים בקבוצה ובליבי תקווה תמימה כי סיפורי הפליטות הקשים של בני הכפר הנטוש דאמון יצליחו לסדוק את עמדתם העקרונית באשר לסכסוך.

לאחר כשנה שבנו ושוחחנו על הקורות אותנו ביום הזה. באותה שיחה נוכחתי לדעת כי לא רק שהתכנים שעלו על חורבות הכפר הנטוש לא שינו את עמדותיהם של חברי הקבוצה הימנים כלפי הסכסוך, אלא שהצלחת המפגש בהקשר הטעון הזה הייתה תלויה בדבר אחר לגמרי. הסבירו זאת היטב נ', מארחנו הפלסטיני, וש' הדתי-לאומי שסייע לו בתפעול המצגת. שניהם סיפרו שבאותו היום הבינו כי הם מצויים במרחב שמכיל אי-הסכמה עמוקה. שניהם טענו כי דווקא הדבקות בהסדר הקונקרטי והטכני, ולא בעיקרון מוסרי כללי – נ' שהחליט לקיים את המפגש למרות האירועים באום אל-חיראן, וש' שהסכים להעביר את השקופיות במצגת שכל כך לא הסכים עם תוכנה – היא שבסופו של דבר אפשרה לקבוצה לעבור את הקונפליקט העמוק הזה ולהמשיך להתקיים.

הפעם השנייה שבה נכחנו ביכולת של הסדרים פרקטיים להחזיק חיים משותפים על רקע קונפליקט עמוק הייתה כשעניין פעוט ושולי לכאורה איים לפגוע בשלמותה של הקבוצה כולה. י', אחד מחברי הקבוצה אשר חי באזור יהודה ושומרון ומתהלך כשאקדח

צמוד לגופו, נהג להגיע למפגשים עם האקדה. העניין עורר חוסר נוחות אצל ר', פלסטינית חילונית וליברלית שעבורה סימן האקדה צבא, כיבוש ואלימות כלפי פלסטינים בחברה היהודית. ר' הביעה את רגשותיה בפני הקבוצה כולה, וגם בפני באופן אישי. הרגשתי הזדהות מלאה עם דבריה, שעלו בקנה אחד עם שאט הנפש שחשתי כלפי נשיאת נשק באופן כללי, וספציפית כלפי החיבור בין נשיאת נשק ובין ההחלטה להתגורר בשטחים הכבושים. בהכרעה בין החשש של ר' כמייצגת קבוצה מוחלשת ובין הצורך של י' לשאת אקדה בזמן שהותו בקבוצה לא היה לי ספק לאן נוטה ליבי והיכן מצויה הכרעתי המוסרית. י' מבחינתו טען כי עבורו האקדה הוא כלי להגנה עצמית, ולפיכך זכותו לשאתו. העימות הלך והסלים כשר' הצהירה כי לא תוכל להמשיך ולהגיע למפגשי הקבוצה אם יהיה בהם אקדה. ניסיתי לתרום לניסיונות הקבוצתיים לשכנע את י' להגיע למפגשי הקבוצה ללא נשק, אך ללא הועיל. אמרתי בליבי באותו הזמן כי אם ר' תחליט לעזוב את הקבוצה, אעזוב גם אני בעקבותיה. להפתעתי הרבה, חברת קבוצה אחרת הצליחה למצוא פתרון, והקלות שבה עשתה זאת היממה אותי. הפתרון שהשיגה לא התיימר להיות יותר מאשר סידור זמני ומקומי הקשור להסכמות ספציפיות של שני הצדדים: נקנתה כספת, והאקדה הונח בה בתחילת כל מפגש. ברגעים הראשונים התאכזבתי שכך הסתיים הוויכוח, ואפילו חשתי שר' עשתה מעשה של בגידה. אך למרות כל תמיהותיי, מהרגע שבו נהגה הפתרון הוא שרד עד סוף תקופת המפגשים של הקבוצה. שני הצדדים, שניהם בעלי מחויבות אידאולוגית עמוקה, הסכימו להעביר את הוויכוח לפסים פרקטיים.

כשהתכנסה קבוצת ה"שפה", אחת החברות ביקשה לכתוב את הכלל הבא: "חיים משותפים מבוססים על הסכמות קונקרטיות המוסכמות על המשתתפים הישירים, ולא על נוסחאות של צדק אופטימלי ואבסטרקטי". אצלי העלה העיקרון הזה רגשות מעורבים. מצד אחד ידעתי שבקבוצה הזאת, המאופיינת באי-הסכמות עקרוניות רבות כל כך, הוא עבד. מצד שני התקשיתי להשלים עם היעדרה של הסכמה ערכית בסיסית משותפת. כשהצגנו את העיקרון הזה בפני הפורום הכללי הצטרפו לחששותיי אנשים מכל הקשת האידאולוגית. אחת הנשים הדתיות-לאומיות טענה שהדבר מזכיר לה את בן-גוריון: לוותר על כללים גדולים ועל שאלות גדולות ולהיכנע לחיים, להחליט שלא להחליט – רק להמשיך. אחד השמאלנים הביע חשש דומה ואמר שמבחינתו, חוסר הכרעה אידאולוגית יאפשר למה שהוא כינה "הצד השני" לנצח "ביס אחרי ביס", כדבריו.

כלל זה נידון שוב ושוב במפגשים, והקונצנזוס סביבו הלך והתקבע ככל שעבר הזמן. הפחד מוויתור על אידאולוגיות גדולות שכך אצל חברי הקבוצה וגם אצלי, ככל שהובן כי החיים אינם קורסים בהיעדרן. קונפליקטים אידאולוגיים גדולים לא נעלמו, אך החתירה להסכמות קונקרטיות הפכה את הקונפליקטים למצע שעליו מתקיימים מפגשים ונבנים יחסים, ולא לצל שחור של שאלות עתידיות שפתרוןן האולטימטיבי אינו אפשרי.

משאיפה להמסת גבולות להכרה בלגיטימיות שלהם

הנטייה לסגירות ולטוהר קבוצתי שבה ועלתה בהקשרים מפתיעים ונפתלים עבור חברי הקבוצה, ואף זכתה למידות משתנות של לגיטימציה או הוקעה. שני אירועים שבהם משתתפים חרדים הצהירו על בחירתם המודעת בסגירות קבוצתית עוררו אצלי רגשות

מנוגדים. מול אחד הגבתי כעס וחוסר קבלה, ואילו לשני הגבתי בהבנה מלאה. במקרה הראשון אחד הרבנים החרדים ממוצא אשכנזי אמר במפורש כי לא ירצה שילדיו יתחתנו עם מזרחים, ואני נזעקתי והטחתי בו כי מחויבותו לחיים משותפים מבוססת על שקר. גם כשדיבר על הבדלים באורח חיים כרציונל להפרדה חשבתי כי מדובר בהתנשאות או בגזענות. לעומת זאת, כשחרדית מזרחית הצהירה מול אחד מחברי הקבוצה (שאותו תפסה כחילונית) כי היא מעדיפה שלא לגור בקרבתו וכי ילדיה לא יבקררו באותו בית ספר שבו לומדים ילדיו, תפסתי את דבריה כלגיטימיים מכיוון שייחסתי אותם לרצונה לשמור על אורח חיים ייחודי גם במרחב הציבורי.

לא הקדשתי מחשבה רבה לשניות הזאת ביחסי כלפי סגירות קבוצתית עד ששני משתתפים בקבוצה הזמינו את הקבוצה כולה לביקור ביהודה ושומרון, מקום מגוריהם. ההזמנה עוררה משבר בקבוצה. אחת מחברות הקבוצה השמאלניות טענה כי טרם הביקור צריכה להימסר לחברי הקבוצה ההיסטוריה הספציפית של השליטה במקום, וחברים אחרים (חלק מהערבים, ויהודים מהצד השמאלי של המפה הפוליטית) טענו כי לא יצטרפו לביקור שמייצג חריגה מעקרונות המוסר הבסיסיים שהם מחזיקים בהם. אני, שמעולם לא ביקרתי ביהודה ושומרון, הצטרפתי לחזית הסירוב. בעיני רוחי יצגתי ברית מוסרית עם הפלסטינים חברי הקבוצה.

למשמע טענותינו האשימו אותנו אנשי הציונות הדתית בסגירות קבוצתית ובמוסר כפול בכל הקשור לחיים משותפים. בין חברי הקבוצה התפרץ ויכוח קולני. ברגעי הוויכוח עצמם הייתי בטוחה לחלוטין כי אין מדובר בסגירות קבוצתית אלא בכללי מוסר בסיסיים. יום לאחר מכן כתב אחד מחברי הקבוצה המתגוררים ביהודה ושומרון פוסט בפייסבוק ובו שם ללעג את התנגדותם המוסרית של חברי הקבוצה השמאלנים. גם בשעת הקריאה בו לא התערערה עמדתי, אולי אף להפך. תפסתי את חוסר הרצון שלי לבוא במגע הדוק עם קבוצת המתנחלים כחלק אינטגרלי מהגרעין הרב-תרבותי המאפיין את אישיותי.

בסופו של דבר הביקור התקיים לאחר שחברי הקבוצה הערבים החליטו כי יצטרפו אליו. בעת הביקור עצמו נותרנו אנחנו, חברי הקבוצה השמאלנים, מסויגים. לעומת הכבוד שהענקנו לכל בתי הגידול האחרים שבהם שהינו וההתעניינות הפנה שהפגנו, כאן הרשינו לעצמנו להדגיש את החד-פעמיות של הביקור ואת חוסר רצוננו לבוא במגע עם עולמם של המארחים. תיארונו באופן נטול עכבות ואפילו מלעיג את מה שהיה ציפור נפשם של מארחינו וראינו בו פומפוזיות, פשיזם או סכנה מוסרית.

האירועים שהתרחשו בקבוצה חזרו והוכיחו כי בני אדם משתמשים באופן דינמי בסגירות ובפתיחות של גבולות קבוצתיים לפי הקבוצות העומדות מולם, מטרת האינטראקציה ועוד. כשקבוצת הדין ב"שפה" קבעה כי הזכות לשמור על גבולות חברתיים היא אבן יסוד של חיים משותפים, וכי עומקם של החיים המשותפים ייקבע בדיאלוג ובפגישה קונקרטי בין קבוצות, לא חשתי כי העיקרון הזה זר לעמדוטי גם כשהבנתי את הקרבה המתעתעת בין הזכות לסגירות ובין גזענות או הדרה מסוכנת. הבנתי כי כמו חבריה הליברלים של הקבוצה, גם קבוצות שמרניות ודתיות מבססות את שמירתן העיקשת על גבולות קבוצתיים על עקרונות מוסריים. גם בקרב חברי הקבוצה האחרים התקבל העיקרון הזה פה אחד. בדיונים מאוחרים שעלה בהם נושא הפרדה הקבוצתית, שב וקיבל עיקרון זה הסכמה קבוצתית גורפת.

בין תאוריה לאתנוגרפיה

שני מהלכים שמתרחשים בסוציולוגיה הישראלית בת זמננו עשויים לסייע בפירוש המהלך שהוביל לכתבת ה"שפה" בקבוצה המדוברת: המהלך הפוסט־חילוני והמהלך הפוסט־ביקורתי.

המהלך הפוסט־חילוני (פישר, 2015; שנהב, 2008) קשור בהשעיית המערך הבינרי הקשיח המבוסס על קטגוריות־העל דתיות וחילוניות (גודמן ויונה, 2004), ובטענה כי (טמפורלית) החברה בת זמננו אינה תאולוגית פחות מבעבר (Habermas, 2006), וגם כי (אנליטית) יש סימטריה אפיסטמולוגית בין דת לחילוניות ובין הנגזרות התרבותיות של שתי אלה (שמיט, 2005; Milbank, 1990). תפיסות אלו מניחות כי עצם הדיכוטומיה לכאורה בין דת לחילוניות היא תוצר של פילוסופיה ואימפריאליזם מערביים, ושל נטייתם לייצר את ההיררכיה בין מזרח למערב ולתחזק אותה (Asad, 2003). חוקרים בישראל עושים שימוש במהלך התאורטי הזה כדי לחשוף את יכולתה של הציונות, שיסודה בהכלאה בין דת לחילוניות, ליצור אזורים אונטולוגיים מפורזים לכאורה של דת וחילוניות ובאמצעותם ליצור היררכיות לאומיות ואתניות (Shenhav, 2007), מופעים מעורבים של דת וחילוניות בישראל (גודמן ופישר, 2004; ליאון, 2014), ואת הקשרים המורכבים בין תהליכי חילון להתחדשות דתית (ליאון, 2007) או בין פמיניזם, מדינה ודת (Herzog, 2006).

הדין הרב־תרבותי בן זמננו מתרחש בתוך גבולותיה הקשיחים לכאורה של החילוניות, ומתוכם הוא מבקש להכיל את האחר, לשוחח עימו ואפילו לקבל אותו. הוא עושה זאת באמצעות מתיחת גבולות החילוניות עד הקצה האוטופי שלהם. תאורטית לפחות, כללי המשחק הרב־תרבותיים מבוססים על התכונות הבסיסיות של האבטיפוס המערבי החילוני ובתוך גבולותיו: סובלנות, קבלת האחר, כיבוד האדם וחירותו. המושג רב־תרבותיות מוצג כניטרלי מבחינה מטפיזית וכאוניברסלי מבחינה נורמטיבית, בשעה שהוא מבוסס על אתיקה וזהות פרטיקולריים, על היבט תאולוגי ברור ועל ח־צדדיות נורמטיבית. באופן פרדוקסלי, דווקא מתיחת גבולותיה של החילוניות הופכת את כללי המשחק הרב־תרבותיים לאזור סגור, שבתוכו תפיסות דתיות ולא־מערביות אינן יכולות לקבל דריסת רגל ונידונות להשתתפות שותקת מתוך אסירות תודה או אינטרס ח־צדדי. מהלך כתיבת ה"שפה" בקבוצה התרחש במרחב שאפשר לכנותו "פוסט־חילוני". שלושת הכללים של ה"שפה" אינם כללים חילוניים או מערביים; הם תוצר של מפגש בין תפיסות עולם ובין בני אדם. החילוניות או המערביות אינן מתקיימות בהם כמבוגר אחראי על ילדים סוררים, אלא כשחקן בשך ודם בתוך סיטואציה חברתית קונקרטית.

המהלך התאורטי המתקרא "פוסט־ביקורתי" (לביא, 2018) מבקר את נטייתה של הסוציולוגיה הביקורתית להניח כי מבעד למציאות הנחווית מצויים מבנים חברתיים מדכאים, וכי עבודתו הבסיסית של הסוציולוג קשורה בחשיפתם. את הקושי של ארגוני שינוי חברתי לגייס לשורותיהם אוכלוסייה "מוחלשת" (דיוויס, 2016; מזרחי, 2016) הוא מדמה לקושי של חוקרים ביקורתיים להבין את עולמות הפשר של נחקריהם דווקא בשל יכולתם הדיפרנציאלית לכאורה להבין מבני עומק חברתיים (Boltanski, 2008), ובשל מחויבותם חסרת הפשרות לשליחות המוסרית המלווה את הסוציולוגיה הביקורתית (מזרחי, 2011). הקריאה לעבור מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של פרשנות (מזרחי,

2017; Ricoeur, 1970) מבקשת להסביר את עולמות המוסר והתוכן של קבוצות שמרניות בחברה הישראלית לא כסרח עודף של מבנים חברתיים עמוקים או כתודעה כוזבת.³ הדיון הרב-תרבותי מתקיים בתוך גבולותיה של הסוציולוגיה הביקורתית ואף מבקש לתרגם את הנחותיה למדיניות או לכללים אופרטיביים לחיים. בתוך הגבולות האלה, היעדר ההכרה שממנו סובלות קבוצות פריפריאליות משמש מצע מוסרי שעליו מתבצע התיקון הרב-תרבותי. באופן פרדוקסלי, התיקון הזה נעוץ בהתייחסות לאחרות כאל מילה נרדפת לכפיפות או פריפריאליות, ומתוך כך בהפיכתה לקופסה שחורה או למשתנה קבוע. שילובם הרב-תרבותי של המוכפפים אינו תלוי בהם כסובייקטים; הוא מתאפשר באמצעותה ובחסותה של מוסריות ביקורתית בלתי מעוררת. המהלך שעברה הקבוצה יצא מתוך גבולות החשיבה הביקורתית ואף הפך אותה על פיה: ה"אחרים" שלקחו בו חלק סירבו להתמייין על פי קטגוריות של כפיפות או ביקורת כלפי הממסד, וכללי החיים המשותפים שהם כתבו חרגו מהתביעות הרב-תרבותיות המוכרות להכרה בשונות. עולמות המוסר והתוכן שלהם עברו ממעמד של אובייקט פסיבי, שמחכה להינצל על ידי תיקון רב-תרבותי, למעמד של צד אקטיבי בדיאלוג על כללי המשחק עצמם.

מודל החיים המשותפים שהציעו חברי הקבוצה מבוסס על תפיסת חיים משותפים שעקרונותיה סוטים מהגישה הרב-תרבותית בשלושה מאפיינים עיקריים: בלב התפיסה הזאת מצויים רגשות סובייקטיביים שאינם מתורגמים לקווי פעולה ברורים (Connolly, 2000), היא מוותרת מראש על עקרונות צדק כלליים, והיא מעניקה לגיטימציה לקיומם ולחיוזוקם של גבולות חברתיים. המאורעות שהתרחשו והדיונים שנערכו במשך 18 חודשים של מפגשים הם עדות לא רק למגבלותיה של תזת החילון או של התאוריה הביקורתית כאופני התבוננות תאורטיים, אלא גם לקריסתה הסופית של ההגמוניה האשכנזית-חילונית הישראלית כנשאת של אתוס תרבותי, לדמותו המשתנה של מרכז חברתי אחר שהולך ומתחזק בישראל (ואינו מלווה בעיון חברתי או אקדמי ראוי; ראו אהרון גוטמן, 2018; כהן וליאון, 2007), ולתפיסה של חיים משותפים במגוון עמוק שקיומה נטוע במרחבי הביניים שבין חילוניות לדתיות, בין ליברליזם לשמרנות, בין אירופה למזרח התיכון.

3 ניסים מזרחי (2011) מתעכב על ההבדלים בין שני סוגי כבוד: dignity – צורה ליברלית של כבוד המבוססת על כבוד אדם אינהרנטי ואוניברסלי, ו-honor – כבוד הנגזר מהיררכיות חברתיות ומחובר להשתייכות קבוצתית ולעולמות משמעות מקומיים. הוא מציע להתבונן בהם כחלק מרפרטואר תרבותי קיים וכתגובות שונות למודרנה. גם ההבחנה של קאמי בין אתיקה של צדק לאתיקה של חמלה מהדהדת את ההבדלים הללו: ליבה המוסרי של אתיקת הצדק נעוץ באוניברסליזציה, ואילו האתיקה של החמלה בנויה על הזדהות עם זולת קונקרטי. האדם החומל אינו שואף לשינוי עולם כולל עבור כלל האנושות. הוא נאמן באופן מוחלט לאירוע, לאדם או ליחסים, ורגשותיו מקומיים וקטועים (אוחנה, 1999). מהווית הסוציולוגית, ג'ונתן הייט וג'סי גרהם (Haidt & Graham, 2007) מנתחים את עולם התוכן המוסרי השמרני ואת האופן שבו הוא מעניק לבני האדם משמעות במובנים העמוקים של קיומם האנושי: הוא המצפון המאגד את תפיסותיהם באשר לטוב ורע, מוסר, עבר ועתיד, ואת יחסיהם עם קבוצות קרובות ומורחבות – ממשפחה, דרך עם או לאום ועד לעמים או לאומים אחרים. בהקשר זה בולט במיוחד הדמיון בין תובנותיה של ארלי הוכשילד (Hochschild, 2016) באשר לימין האמריקני ובין תובנותיו של מזרחי (2011) על הימין הישראלי-מזרחי.

אפילוג

אני זוכרת שאחרי שהצגנו לראשונה את עקרונות ה"שפה" בפני הקבוצה ניגש אליי הרב א', חרדי ממוצא אשכנזי. מלא הומור, כהרגלו, הוא אמר כי בתחילת ההצגה הכין את עצמו ל"שינה טובה" משום שהיה בטוח ששוב תוצג תאוריה מבית מדרשה של מה שהוא קרא "הקרן החדשה". הוא העיד כי אף שלא הסכים עם כל שהוצג, הייתה זו לו הפעם הראשונה שבה הצליח להזדהות עם הליכה העקרונית של תפיסת החיים המשותפים. התרגשתי מאוד מדבריו. בתמימות המאפיינת את מי שישב על המדוכה תקופה ארוכה חשבתי לעצמי אז: אולי יש פה בשורה. לא רחק היום שבו תקוותי התמימות התנפצו אל סלעיה של המציאות המורכבת.

בתום התהליך בן השנה וחצי יצאנו לסיור לימודי בקפריסין שארך כשבוע. מה שאירע לנו כשביקרנו באחד ממוסדות ההשכלה בקפריסין טלטל באחת גם את תחושת השותפות שלנו וגם את עמידותם של כללי החיים המשותפים שכתבנו יחד. במסגרת הסיור נפגשנו עם פרופסור ממוצא ערבי. דנו בסכסוך היווני-תורכי, בחלקה של האקדמיה בסכסוך הזה ובנקודות מקבילות למצב בישראל. לקראת סופה של הפגישה נכנסו לחדר הישיבות אנשי הביטחון של האוניברסיטה והסבירו לנו כי בכניסה לבניין התארגנה הפגנה של סטודנטים ממוצא פלסטיני המתנגדים לעצם הסכמתה של האוניברסיטה להיפגש עם קבוצה ישראלית. מטעמי ביטחון, כך הוסיפו, עלינו לצאת מהבניין בדרך גישה אחורית ולעזוב את מתחם האוניברסיטה לאלתר. בחסות המהומה בזעיר אנפין שהתחוללה בחדר, שלושה ערבים חברי הקבוצה – שניים שמגדירים עצמם פלסטינים ואחד שמגדיר עצמו כערבי בדואי – ביקשו לא למלא אחר ההנחיות של אנשי הביטחון ולצאת החוצה כדי לפגוש במפגינים. הרביעית, ס', דרוזית, נותרה עם חברי הקבוצה אך ניכר היה כי רוחה אינה נוחה מהחלטתה. אנשי הביטחון אפשרו לשלושת חברי הקבוצה לצאת אל המפגינים, וכך בדרך זירו את האחרים לצאת מהחדר אל פרוזדור אחורי. בפרוזדור הם ביקשו מכל חובשי הכיפות להסירן. לשמע הבקשה הסירו החרדים את הכיפות שלראשם ללא התלבטות; לעומתם, אנשי הציונות הדתית סירבו לעשות כן ואף הגדירו ככעס את שיתוף הפעולה של החרדים עם אנשי הביטחון הקפריסאים כפחדנות וחוסר נאמנות. החרדים מצידם ראו בהתעקשות הציונית על הכיפה פרובוקציה מסוכנת ולא אחראית. בין חובשי הכיפות התפתח ויכוח מתוח. בסופה של הליכה ארוכה במסדרונות האחוריים של האוניברסיטה יצאה הקבוצה – החרדים ללא כיפות על ראשם, אנשי הציונות הדתית עם כיפות, וס' על סף דמעות – אל מעין מרחב ציבורי אחורי, עד שהגיעה אל האוטובוס שחנה שם. באותו מרחב, קרוב למקום שבו חנה האוטובוס שחכה לנו, עמד סטודנט פלסטיני בודד ושותק והחזיק בידו את דגל פלסטין. חברי הקבוצה ישבו באוטובוס, מחכים לחברים הערבים, והסטודנט הפלסטיני נותר לעמוד ולהחזיק בשתיקה את הדגל. השהייה באוטובוס הייתה מתוחה והתערבבו בה הכעס ועקבות הריב שהתלקח בין החרדים לאנשי הציונות הדתית, ס' שנפשה הייתה חצויה, הנער הפלסטיני שנותר לעמוד ודגלו בידו, ושלושת החברים הנותרים שבוששו לבוא. כעבור רגעים ארוכים של ציפיה דרוכה ושתיקה חסרת מנוחה שבו החברים הערבים אל האוטובוס. הם התקבלו בשמחה ובהקלה, אך בהתנהגותם היה משהו מכונס. האוטובוס יצא לדרכו והתרחק מהנער הפלסטיני השותק המחזיק בדגל. המשכנו לנסוע באווירה טעונה.

בערב, עם חזרתנו לבית המלון, ביקשנו לדבר על שהתרחש ולא ידענו איך. הדיון כלל רגעי שתיקה ארוכים ורגעי התפרצות בלתי מרוסנת של כעס וגם של ככי. אנשי הצינונות הדתית והחרדים הטיחו האשמות זה בזה, ובין היהודים והערבים התקיימו בערבובייה רגשות ניכור, ניסיונות קירוב ואי־ודאות חדשה. ס' הדרוזית הגדירה את המצב שהייתה נתונה בו כנקודת המשבר הגדולה ביותר שחוותה, מכיוון שהאירוע המחיש את תחושת חוסר השייכות הכללית שלה, לחברי הקבוצה היהודים כמו לחברי הקבוצה הפלסטינים. היא ביקשה את קרבתה של ר' הפלסטינית באותו ערב, והעדיפה להתרחק פיזית מהקבוצה. מאותו רגע הלך והתרופף הקשר הרגשי שלה – היא, שבניה משרתים בצבא הגנה לישראל – עם חברי הקבוצה, והלכה והתפוגגה אמונתה בפרויקט כולו. לטווח ארוך, המקרה הזה תקע טריז בינה, שתפקדה קודם כגשר חי בין יהודים וערבים, חילוניים ודתיים, ליברלים ושמרנים, ובין הקבוצה. המקרה הרעיד את אמות הסיפים גם אצל החברים המחויבים ביותר לקבוצה, בעיקר משום שהוא המחיש לכולנו את עומק הקונפליקטים בינינו ואת מידת הנפיצות של קיומנו המשותף.

שלוש שנים חלפו מאז. הקבוצה המשיכה להתקיים במסגרת וירטואלית בלבד. בחלוף הזמן הפכתי יותר ויותר משוכנעת בנחיצותה של חשיבה על חיים משותפים במגוון עמוק אשר חורגת מהגבולות של אמות המידה הרב־תרבותיות ומתפיסות המוסר הפרוגרסיביות. אין משמעות הדבר כי אני מצליחה להחזיק בתחושה של ידיעת דרך חדשה. להפך, אני מבינה היטב כי גם הדיון המוגן והצנוע שהתרחש בקבוצה עלול לייתר את יחסי הכוח, לוותר על עקרונות מוסר חד־משמעיים ולהפוך את הסגירות הקבוצתית ללגיטימית. השאלות הפתוחות שנותרתי איתן קיבלו משנה תוקף כאשר ר', הפלסטינית הליברלית שברבות הימים הייתה לאחת מחברותיי הטובות במיזם, עזבה את הקבוצה במפגיע בעקבות הסלמה חסרת תקדים של המתח הלאומי בתוך גבולותיה הריבוניים של ישראל. עבור לא מעטים סימלה עזיבתה את סיומו הסופי של התהליך המשותף. כששאלתי אותה מדוע עשתה זאת, היא בחרה לחזור ולדבר על נשיאת האקדח של י', המתגורר בשטחי יהודה ושומרון. הדבר הפתיע אותי, ראשית משום שהפגישות הפיזיות בינינו הפסיקו לחלוטין, ושנית משום שבעבר הוכרע הוויכוח העקרוני הזה בהסדר קונקרטי אשר התקבל על דעת שני הצדדים – הפקדת האקדח בכספת – ואף הפך לאחד מעקרונות מסמך ה"שפה". מה שהוכרע בעבר באמצעות פסיחה על דיון בעקרונות צדק אופטימליים שב והפך עבורה לסלע מחלוקת. הפעם, היא אמרה, היא אינה מסוגלת לקחת חלק, אפילו באופן וירטואלי, בקבוצה שבה חבר אדם שמחזיק בנשק כזה. הפעם היא לא הסתפקה בפחות מהכרעה מוסרית גורפת, לצידה כמובן. שתקתי. עד לרגעים אלו אני מתקשה להכריע מה מסמלת עבורי עזיבתה: את הקושי הגדול לצאת מגבולות הגזרה הרב־תרבותית, או את הצורך לקיים חיים משותפים מחוץ לגבולותיה.

מקורות

- אהרון, מירב. (2010). כלוב הברזל של האתניות. סוציולוגיה ישראלית, יב(1), 181-210.
- אהרון גוטמן, מירב. (2016). "אין מקום לפוליטיקה בשכונה": אמנות ציבורית בשכונת קו תפר בירושלים – בין הפוליטי לחברתי. תיאוריה וביקורת, 46(קצץ), 91-116.

- אהרון גוטמן, מירב. (2018). כנסיית השכל: על המפגש שבין הסוציולוגיה לציבוריות הישראלית. סוציולוגיה ישראלית, כט(2), 36-37.
- אוחנה, דוד. (1999). הומניסט בשמש: קאמי וההשראה היס־תיכונית. כרמל.
- אלפרט, ברכה. (2011). ממחקר איכותני לכתובה איכותית: עניין, חקירה ויצירה. שבילי מחקר, 17, 144-150.
- בן־פורת, גיא, יוסי יונה ובשיר בשיר. (2016). מבוא: מדיניות ציבורית וחברות רב־תרבותיות – סדר יום מחקר חדש. בתוך בשיר בשיר, גיא בן פורת ויוסי יונה (עורכים), מדיניות ציבורית ורב־תרבותיות (עמ' 7-36). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה. (2004). "דתיות וחילוניות בישראל: אפשרויות מבט אחרות". בתוך יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 9-45). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, יהודה, ושלמה פיישר. (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גוטוויין, דני. (2001). זהות נגד מעמד: רב־תרבותיות כאידיאולוגיה ניאוליברלית. תיאוריה וביקורת, 19(סתיו), 241-258.
- דייוויס, לנרד ג'. (2016). קץ פוליטיקת הזהויות ותחילת הדיסמודרניזם: על מוגבלות כקטגוריה בלתי יציבה. בתוך שגית מור, נטע זיו, ארלין קנטר, אדוה איכנגרין וניסים מזרחי (עורכים), לימודי מוגבלות: מקראה (עמ' 312-331). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- חזן, נועה. (2017). רב־תרבותיות במוזיאון: מבט על גזע, מגדר ותצוגה בישראל. תיאוריה וביקורת, 49(חורף), 39-66.
- יונה, יוסי. (2005). בזכות ההבדל: הפרויקט הרב־תרבותי בישראל. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- יונה, יוסי, ויהודה שנהב. (2005). רב־תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל. בבל.
- כהן, אורי, וניסים ליאון. (2007). לשאלת המעמד הבינוני־מזרחי בישראל. אלפיים, 33, 83-101.
- לביא, שי. (2018). אחרית דבר: תיאוריה וביקורת – לקראת מפנה? תיאוריה וביקורת, 50(חורף), 553-563.
- ליאון, נסים. (2007). על מודרניות, חילון וניעות דתית: לשאלת התחדשות ההנהגה הרבנית הקהילתית ביהדות המזרחית. סוגיות חברתיות בישראל, 4, 31-5.
- ליאון, נסים. (2014). ההתחדשות החברתית של המוזיקה הפופולרית הדתית־יהודית בישראל. סוציולוגיה ישראלית, טו(1), 155-175.
- מזרחי, ניסים. (2011). מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות־האדם בישראל. מעשי משפט, ד, 51-74.
- מזרחי, ניסים. (2016). על גבולותיו החברתיים של השיח הביקורתי על מוגבלויות. בתוך שגית מור, נטע זיו, ארלין קנטר, אדוה איכנגרין וניסים מזרחי (עורכים), לימודי מוגבלות: מקראה (עמ' 332-346). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

- מזרחי, ניסים. (2017). הסוציולוגיה בישראל לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות. *מגמות נא*(2), 69-114.
- מרגלית, אבישי, ומשה הלברטל. (1998). ליברליזם והזכות לתרבות. בתוך מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר (עורכים), *רבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (עמ' 93-107)*. רמות.
- נקר-סדי, מירב, גלי סמבירא וכוח המשימה. (2017). *מסיפור משותף לשפה משותפת*. לחיות יחד: המרכז לשותפות חברתית חדשה בישראל.
- סבירסקי, מרסלו. (2005). בין רבותיות לבין תרבותיות: מפוליטיקה של הכרה לפוליטיקה של היכרות [חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה].
- סטולר-ליס, שחלב. (2016). "מגשרים", "סומכות" ו"טנא בריאות": שירותי בריאות ליוצאי אתיופיה בישראל בפרספקטיבה רבותית. בתוך בשיר בשיר, גיא בן-פורת ויוסי יונה (עורכים), *מדיניות ציבורית ורבותיות (עמ' 336-366)*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פאול-בנימין, אילנה, ורוני ריינגולד. (2016). רבותיות במסודות להכשרת מורים: בין מדיניות מגובשת ליוזמות מקומיות. בתוך בשיר בשיר, גיא בן-פורת ויוסי יונה (עורכים), *מדיניות ציבורית ורבותיות (עמ' 39-68)*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פדר-בוביס, פאולה. (2016). "רגישות תרבותית" בבית חולים בישראל. בתוך בשיר בשיר, גיא בן-פורת ויוסי יונה (עורכים), *מדיניות ציבורית ורבותיות (עמ' 367-394)*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פישר יוכי (עורכת). (2015). *חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פישר, שלמה. (2000). האמנה החברתית וכבוד האדם. בתוך אלוף הראבן וחן ברם (עורכים), *כבוד האדם או השפלתו: מתח כבוד האדם בישראל (עמ' 49-57)*. מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- צפדיה, ארז, וחיים יעקובי. (2007). רבותיות, לאומיות והפוליטיקה של העיר: המקרה של אשדוד. *סוציולוגיה ישראלית*, ט(1), 127-148.
- קלדרון, ניסים. (2000). מכתב לעדי אופיר. בתוך ניסים קלדרון, פלורליסטים בעל כורחם: על ריבוי התרבויות של הישראלים (עמ' 113-138). אוניברסיטת חיפה וזמורה ביתן.
- רגב, מוטי. (2003). ייחודיות וקישוריות תרבותית במודרניות המאוחרת: המקרה של המוזיקה הפופולרית. *תיאוריה וביקורת*, 23(סתיו), 115-140.
- שלף, ליאון. (2002). הגנה עניינית על "הגנה תרבותית": על המשמעות הממשית של רבותיות. *סוציולוגיה ישראלית*, ד(1), 87-104.
- שם טוב, נפתלי. (2016). פסטיבל עכו ורבותיות: התנגדות, מדינה וקהילה מארחת. בתוך בשיר בשיר, גיא בן-פורת ויוסי יונה (עורכים), *מדיניות ציבורית ורבותיות (עמ' 155-192)*. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- שנהב, יהודה. (2008). הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. *סוציולוגיה ישראלית*, י(1), 161-188.
- שנהב, יהודה, וחנן חבר. (2002). המבט הפוסטקולוניאלי. *תיאוריה וביקורת*, 20(אביב), 22-9.

- שמיט, קרל. (2005). תיאולוגיה פוליטית (בתרגום רן הכהן). רסלינג.
- תמיר, יעל. (1998). שני מושגים של רב־תרבותיות. בתוך מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר (עורכים), רב־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (עמ' 79-92). רמות.
- Amin, Ash. (2004). Multi-Ethnicity and the idea of Europe. *Theory, Culture and Society*, 21(2), 1–24.
- Anderson, Leon. (2006). Analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 373–395.
- Asad, Talal. (2003). *Formations of the secular: Christianity, islam, modernity*. Stanford University Press.
- Bochner, Art. (2007). Notes towards an ethic of memory in autoethnographic inquiry. In Norman K. Denzin & Michael D. Giargina (Eds.), *Ethical futures in qualitative research* (pp. 196–208). Routledge.
- Boltanski, Luc. (2008). Domination revisited: From the French critical sociology of the 1970s to present-day pragmatic sociology. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 29(1), 27–70.
- Connolly, William E. (2000). Refashioning the Secular. In Judith Butler, John Guillory, & Kendall Thomas (Eds.), *What's Left of Theory* (pp. 157–191). Routledge.
- Ellis, Carolyn, & Art Bochner. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject. In Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (2nd ed., pp. 733–768). Sage.
- Galston, William. (1995). Two concepts of liberalism. *Ethics*, 105(3), 513–534.
- Geertz, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Habermas, Jurgen. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1–25.
- Haidt, Jonathan, & Jesse Graham. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, 20(1), 98–116.
- Herzog, Hanna. (2006). Trisection of forces: Gender, religion and the state – the case of state-run religious schools in Israel. *British Journal of Sociology*, 57(2), 241–262.
- Hochschild, Arlie Russell. (2016). *Strangers in their own land: Anger and mourning on the American right*. The New Press.
- Holman Jones, Stacy. (2005). Autoethnography: Making the personal political. In Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds.), *The Sage Handbook of qualitative research* (3rd ed., pp.763–792). Sage.
- Jackson, Michael. (1995). *At home in the world*. Duke University Press.

- Kymlicka, Will. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford University Press.
- Milbank, John. (1990). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Blackwell.
- Reed-Danahay, Deborah. (1997). Introduction. In D. E. Reed-Danahay (Ed.), *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social* (pp. 1–17). Berg.
- Richards, Rose. (2008). Writing the othered self: Autoethnography and the problem of objectification in writing about illness and disability. *Qualitative Health Research, 18*(12), 1717–1728.
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (Denis Savage, Trans.). Yale University Press.
- Rorty, Richard. (1989, spring). Education without dogma: Truth, Freedom, and our universities. *Dissent, 189–204*.
- Schneider, Barry. (2005). Mothers talk about their children with schizophrenia: A performance autoethnography. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, 12*(3), 333–340.
- Shenhav, Yehuda. (2007). Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a heurostic case. *Theory & Society, 36*(1), 1–30.
- Taylor, Charles. (1994). The Politics of Recognition. In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (Amy Gutmann, Ed., pp. 25–73). Princeton University Press.
- Wall, Sarah. (2008). Easier said than done: Writing an autoethnography. *The International Journal of Qualitative Methods, 7*(1), 38–53.
- Walzer, Michael. (1981). Philosophy and democracy. *Political Theory, 9*(3), 379–399.
- Wiewiorka, Michel. (1998). Is multiculturalism the solution? *Ethnic and Racial Studies, 21*(5), 881–910.
- Young, Iris Marion. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press.