

אתניות קווירית? לקח מתיאוריה של מיניות לדילמות של סולידריות בעולם רב-תרבותי

יובל יונאי

במאמר זה אבקש לבדוק כיצד זהות קווירית יכולה לסייע ביישוב המתח שבין פוליטיקה אוניברסליסטית ליברלית, המושתתת על הענקת זכויות שוות לפרטים ומתעלמת מקטגוריות קיבוציות, לבין פוליטיקה של שונות, המבוססת על יחס שוויוני לזהויות שונות ועל רצון לשמר פלורליזם תרבותי. הפוליטיקה השוויונית – הן בגרסתה הליברלית והן בגרסתה הסוציאליסטית – מניחה אנשים דומים במהותם ובצרכיהם, ובכל מקרה רואה בהבדלים ביניהם עניין פרטי, שאיננו מצריך התייחסות במישור הפוליטי. הפוליטיקה של הזהות גורסת כי התייחסות שוויונית אל כל הפרטים נותנת עדיפות לרצונות של בעלי עוצמה חברתית, וטוענת לפיכך שאין מנוס מהתייחסות של המדינה (או של גופים קולקטיביים אחרים) להבדלים בין-קבוצתיים. השימוש בפוליטיקה קווירית בהקשר זה הוא ניסיון ראשוני, שכן עד עכשיו נחשבה הפוליטיקה הקווירית כפרקטיקה הרלבנטית לקהילות של מיעוטים מיניים בלבד. אנסה לשכנע כי לניסיון החיים של קהילות אלה ולפטרונות שצמחו מתוך המתח והמאבק ביניהן יש משמעות גם בהקשר של זהויות פרטיקולריות אחרות ולסוגיה הרחבה יותר של סולידריות חברתית.

לטענה זו יש משמעות רבה במאבק המתחולל בשנים האחרונות בארץ סביב הגדרת הקולקטיב. במאבק זה מנסה האליטה הישראלית הוותיקה, האחוס"לית בלשונו של קימרינג (2001), לשמר את מעמדה הרם באמצעות דבקותה ברטוריקה שוויונית (יונה ושנהב, 2000). לטענת המצדדים בעמדה זו, פוליטיקה של זהות של לסביות, מזרחים, נשים, ערבים, הומואים ושל קבוצות נוספות מסכנת את המרקם החברתי, בשל הדגשת השוני בין הקבוצות ובשל המטען הביקורתי המאפיין את טיעוניהם. כתוצאה מכך, טוענת ההגמוניה, הולכים לאיבוד הערכים האנושיים המשותפים ותחושת הסולידריות של כלל הפרטים בחברה. אטען כי תפיסה קווירית של זהות מאפשרת פוליטיקה של זהות בלי לפגוע בסולידריות, מאחר שהיא אינה תופסת את הזהויות כישויות מהותניות, היא אינה עסוקה בחיפוש "הזהות האוטנטית" המחייבת את כל הפרטים בקבוצה, היא מודעת להשתייכויות הצולבות של הפרטים והיא אינה תובעת מונופול על נאמנותו של הפרט.

המאמר פותח בתיאור קצר של המאפיינים הסוציולוגיים הייחודיים של בנות ובני המיעוטים המיניים השונים (פרק 1) ובגישה הקווירית שצמחה בשל מאפיינים אלה (פרק 2). התפיסה הקווירית של זהות היא הליבה של התיאוריה הקווירית, ובפרק השלישי אראה שתפיסה זו ניתנת להרחבה גם לזהויות אתניות ולאומיות. כמו כן, אעמוד על הדמיון בין הצעה זו לבין הגישה הפוסט-קולוניאלית. לאחר תמצות של הוויכוח סביב הפוליטיקה של הזהות והדילמות שהיא מעוררת (פרק 4), אציע את הזהות הקווירית כפתרון (פרק 5). בחלק המסיים של המאמר (פרק 6) אטשטש את הניגוד שבין פוליטיקה של זהות לגישה האוניברסליסטית ואטען כי כאשר חושבים על זהות בצורה קווירית, אין למעשה ניגוד בין פוליטיקה של זהות לבין חוויית הזדהות אוניברסלית.

1. המאפיינים הסוציולוגיים של המצב הלסבי, ההומואי והתיאוריה הקווירית

אפתח בפירוט של שישה מאפיינים מרכזיים של הקהילה ההומו-לסבית אשר שהולידו את האפיסטמולוגיה הקווירית. ייאמר מיד, אין מדובר במאפיינים ייחודיים לקהילה; במידה זו או אחרת אפשר למצוא אותם גם בקהילות אתניות או מעמדיות, וזה הבסיס לטענה כי המושג "זהות קווירית" ניתן ליישום גם בהקשר של קהילות וזהויות אחרות. אולם המושג נולד בהקשר של מיעוטים מיניים והבנת מצבם של מיעוטים אלה חשובה להבנת כורח קיומה של הזהות הקווירית ויתרונותיה. להלן אפרט מאפיינים מרכזיים אלה, התקפים בישראל כמו גם בחברות תעשייתיות רבות אחרות.¹

ראשית, חברי מיעוטים מיניים אינם נולדים בקהילות מיניות מיוחדות, אלא שהם גדלים ומתחנכים בתוך תרבות הטרונורמטיבית. חברי קהילות דתיות, אתניות ולאומיות נולדים לחיק משפחות וקהילות שיש להן זה מכבר זהות קבוצתית כלשהי, והחברים החדשים של הקהילה נחשפים לסממנים שלה משחר ינקותם. חברי המיעוטים המיניים נבדלים מכל שאר בני ובנות המיעוטים בכך שאפילו המשפחות הגרעיניות שלתוכן הם נולדו הן "סטרייטיות". הם אינם מחוברתים לזהות קולקטיבית אחת בילדותם, אלא נאלצים לגלות בכוחות עצמם את עובדת חריגותם, ולפתח זהות מינית אלטרנטיבית בלי תמיכה של האנשים הקרובים להם ביותר. בן קבוצת מיעוט אתנית שגדל בתוך קהילה של הרוב לומד כבר בגיל צעיר, שהמשפחה שלו היא "חריגה", אולם הוא מתמודד עם גילוי זה כחלק ממשפחה. זוהי אינה התמודדת קלה, במיוחד כאשר ההורים עצמם לא בהכרח פתרו את סוגיית זהותם והשתלבותם בחברה הרחבה, אך זו התמודדות משותפת של הפרט ומשפחתו. בקרב בני מיעוטים מיניים החשש הגדול ביותר הוא לעתים דווקא מחשיפת סודם על ידי בני המשפחה הקרובה ביותר.² ממסדים של קבוצות אתניות ולאומיות – גם כאשר הם במיעוט בחברה מסוימת – יוצרים מנגנונים תרבותיים המעצבים את התכנים של הזהות האתנית או הלאומית. הומואים ולסביות מגששים את דרכם לקהילה באיטיות ובחשאי, ונסיבות ההתחברות שונות מאוד זו מזו. כתוצאה מכך חסרה להם תרבות משותפת שניתן להנחיל, למשל, בעיתונות אתנית, ב-"Sunday schools", וכדומה. יש ממסד הומואי ותרבות הומואית, שהתקיימו אפילו בתקופות המחתרניות ביותר (ראו, למשל, Trumbach, 1977; Norton 1992; Chauncey, 1994). אולם לפי הערכות מקובלות, רוב הגברים בעלי המשיכה הארוטית לגברים היו מנותקים ממרכזי התרבות ההומואית, או פקדו אותם בצורה ספורדית מאוד. רבים מבין גברים אלה – אפילו הכינוי "הומואים" מטעה במקרה שלהם – פיתחו לעצמם אפוא זהויות "עצמאיות", שהסבירו לעצמם את עצמם.³

מאפיין זה מוביל למאפיין השני: חברי המיעוטים המיניים חיים כל הזמן בשני העולמות, הקווירי והסטרייטי, ומתמחים במעבר ביניהם (קמה, 2003: 97, 159). טענה זו לא באה להכחיש את המומחיות המפותחת על ידי מיעוטים אתניים בתחום זה של "חיים כפולים" ועל ידי נשים המבלות את רוב זמןן בסביבות פטריארכליות, אך במקרים אלה מדובר בזהות אחת, שהיא בסיסית וחזקה יותר, ובמשחק או בזהות משנית כתוצאה מצורך אינסטרומנטלי להשתלב בחברת הרוב.⁴ לסביות והומואים מפנימים קודם כל זהות סטרייטית (הנתפסת כטבעית ולא כ"זהות"), ורק בהדרגה מרגישים שמיניות "טבעית" זו סותרת את טבעם ומאמצים בהדרגה – חלקם, ואחרים כלל לא – זהות מינית "חריגה" (Cass, 1979). גם המאמצים זהות מינית לא מקובלת מתמחים בהסתרת זהות זו מפני משפחותיהם, חבריהם ומכריהם (Ben-Ari, 1995; Herdt and Koff, 2000).⁵ כתוצאה מכך הזהות של האחר הסטרייטי לעולם אינה זרה להם. הם עצמם ממשיכים להיות "סטרייטים", והסטרייטיות ממשיכה להיות חלק אינטגרלי מהם, גם כאשר הם מפנימים ומקבלים את מיניותם השונה.

גם המאפיין הסוציולוגי השלישי של מיעוטים מיניים קשור לכך שפרטים אינם נולדים וגדלים לתוכם: חברי המיעוטים המיניים שונים זה מזה אפילו בתכונה המגדירה את נבדלותם. לא רק שיש פער עצום בין מיעוטים מיניים שונים, אפילו בתוך כל מיעוט (למשל בקרב הלסביות, או בין הבי-סקסואלים) יש פערים גדולים בתפיסות, בעמדות ובהתנהגויות של הפרטים השונים.⁶ השאלה "מיהו הומו", למשל, היא הרבה יותר מורכבת מהשאלה "מיהו יהודי", שכן הקשיים לגבי הגדרת היהדות עולים רק באזורי הגבול, וגם אז בדרך כלל רק כאשר יש צורך בהכרעה פורמלית משפטית, כמו בסוגיית זכות השיבה של "יהודים" לארצם ("חוק השבות").⁷ יש, כמובן, יהודים מ"כנסיות" שונות ומרקעים תרבותיים שונים לחלוטין, אבל על אף שונות עצומה זו בכל זאת די ברור ברוב המקרים מיהו יהודי. בקהילה ההומואית יש הבדלים המתייחסים לתכונה העיקרית, האמורה לייחד אותה מן הזרם המרכזי, המיניות. מפני שמדובר בעניין אינטימי, שאינו נלמד במוסדות פורמליים – שלא עבר מיסוד – ושלא בטוח כיצד הוא מתהווה, יש בעצם מיניות

(sexualities) הומוסקסואליות שונות: תשוקות שונות, פרקטיקות שונות, יחסים אחרים (הלפרין, 2003, א, 138), ודבר זה נכון גם לגבי מיעוטים מיניים אחרים (ראו Crompton, 2003; Cruz-Malavé and Manalansan, 2002; Foucault, 1985 and 1986; Hawley, 2001; Herdt, 1994 and 1997; Murray, 2000; Parker et al, 2002). כמוכן, גם המיניות (sexualities) ההטרוסקסואליות הן שונות ומשונות, אולם בקרב הסטרייטים המיניות היא בדרך כלל בסיס ליצירת "קהילות פרטיקולריות" של חובבי פרקטיקה זו או אחרת, ולא מאפיין המשמש להגדרתם על ידי אחרים או על ידי עצמם, ואילו ההומואים – המוגדרים כך על ידי סביבתם העוינת – אמורים ליצור קהילה סביב המיניות הכאילו-משותפת שלהם, מיניות שהיא בעצם שונה מאוד בין חברי הקבוצה.

אם ננסה להגדיר קהילה אשר תקיף מיעוטים מיניים שונים, הבעיה תהיה עוד הרבה יותר קשה. כיצד ניתן להתייחס, למשל, לבי-סקסואלים/ות? האם הם הומואים ולסביות החוששים לעשות את הצעד האחרון ולהודות בחריגות שלהם, או שמא הם אנשים ונשים בעלי "מיניות שונה"? בי-סקסואליות/ים רבים חשים מודרים מהקהילה ההומואית בשל החשד המובע במשפט הקודם, ואינם מוצאים את מקומם בעולם הכל-נשי של הלסביות, או הכל-גברי של הומואים. טרנסגינדרים חשים שגם הומואים שותפים ליחס השלילי כלפיהם מצד החברה המיינסטרימית, ותרבותם שונה מאוד מהתרבות ההומואית והלסבית. ומה לגבי גברים בעלי זהות סטרייטית, תשוקה הטרוסקסואלית "כשרה" וזוגיות סטרייטית מוצלחת, ה"חוטאים" מדי פעם בקשר מיני עם גבר אחר? האם הם "הומואים לטנטיים" השייכים עקרונית לקהילה ההומואית, מיעוט מיני נפרד, או שהם בעצם סטרייטים? תודעות לאומיות ואתניות הן, כמוכן, מסורות המובנות באופן חברתי, המבוססות על זיכרון קולקטיבי (וכמוכן, גם על שכחה קולקטיבית). ידוע כי יש שרירותיות רבה בבחירה מתוך העבר, וכי קיימים נוסחים שונים בכל נקודת זמן (Schwartz, 1996), אולם על אף הפרשנויות השונות, יש בקרב השחקנים החברתיים עצמם די הסכמה על מרכיבים על מנת לראות עצמם שייכים לאותה קהילה. לסביות, בי-סקסואלים, טרנסגינדרים והומואים שותפים לתחושת הנידוי, להשפלה ולחויית החריגות. הם עובדים כעת על המצאת עבר משותף, אבל רק חלק קטן מהחברים הפוטנציאליים בקהילה מודע למפעל תרבותי זה. זו אינה מסורת ש"יונקים משד האם" ולא "מסורת בית אבא", כלומר, אין (עדיין) חוויה "קולקטיבית" שזוקקה על ידי מוסדות בעלי עוצמה בקהילה הפוטנציאלית והונחלה על ידיהם לכלל החברים. בשל כך בעלי המיניות "החריגה" שונים במיניות שלהם ובמאפיינים תרבותיים מרכזיים. השונות הפנימית היא מאפיין מרכזי של הקהילה.⁸

המאפיין הרביעי הוא, שהשייכות לקהילה מינית תלויה בסוכנות (agency) של הפרט הרבה יותר מאשר השייכות למגדר, ללאום ולעדה. על אף הבעייתיות האינהרנטית בשאלת הרצון החופשי, הארגון החברתי של מיניות מאפשר, אולי אפילו מחייב, agency של השחקן החברתי בהצטרפות למיעוט מיני. גם אם יש מרכיב ביולוגי בנטיות מיניות, ברור שהמידה שבה הפרט מודע לנטיותיו המיניות, האופן שהוא מבין אותן והצורה שבה הוא מנהל את חייו כתוצאה מכך תלויים בדפוסי פעולה שהוא מגבש באופן מודע. הלאומיות שלנו נכנסת "לראש שלנו" ביחד עם חלב אמנו ונעשית חלק מאתנו. זה לא אומר שאין לנו agency גם ביחס להגדרות לאומיות ואתניות, אך בגיל שאנו מתחילים לחשוב על כך, אנו כבר מכוננים כסובייקטים לאומיים וקשה לנו יותר להשתחרר מה"תוכנה" האידיאולוגית שהייתה לחלק מאתנו. בנות ובני מיעוטים מיניים נאלצים להשתחרר מה"תוכנה" שהוכנסה להם למוח מגיל צעיר. עצם הודאתם במיניותם השונה – גם כאשר מדובר בשעה חטופה ומודחקת של התחמקות לגן העצמאות – היא אקט של defiance. מובן שגם בחירה זו נעשית מתוך ה"קטלוג" שהשיח החברתי על מיניות מספק ובהשפעת דימויים הנמכרים בתרבות הפופולרית (פוקו, 1996; Foucault, 1985). אבל ההחלטה האישית מאוד של הפרט, הנועזת מאוד לפעמים, להגיד לעצמו שהוא "סוטה" היא בחירה המחייבת מידה רבה של התרסה.⁹

מאפיין נוסף מייחד את המיעוטים המיניים, שאף כי ניתן לחלוק עליו אציג אותו ולו כהזמנה לוויכוח: חברי המיעוטים המיניים סובלניים כלפי שונות פנימית וכלפי מיעוטים אחרים יותר מאשר חברי מיעוטים אחרים. מיעוטים אתניים רבים מפתחים שנאה כלפי חברי קבוצתם המעזים לסטות מהדרך הקבוצתית, לפעמים יותר מאשר כלפי אלה המדכאים אותם. היחס של יהודים בגולה אל יהודים המתכחשים ליהדותם, או אל כאלה הטוענים שהיא לא משמעותית לגביהם, הוא יחס של בוז. זהו איום על הבחירה שלהם ביהדות, אבל הם גם חשים מאוימים על ידי יהודים שמתנהגים "שלא כראוי". סטייה כזאת מן הסטנדרד הקיבוצי עלולה להשליך על כל המיעוט, ולכן המחשבה שיש לרסן את בני הקבוצה ולפקח על התנהגותם נפוצה בקרב מיעוטים אתניים רבים. דרך חשיבה כזו בהחלט קיימת גם בקרב מיעוטים מיניים כלפי הנתפסים כ"סוטים" מההתנהגויות המקובלות בקבוצה. הומואים רבים, למשל, מדווחים על תחושה של דחייה, ואפילו של גועל, כלפי הומואים נשיים בצורה בולטת, ויש ביניהם המקבלים את עצמם כהומואים רק לאחר שהם נוכחים שיש הומואים "נורמליים" – קרי, גבריים – רבים (קמה, 2003: 98-101). יחד עם זאת, בקהילה המוגדרת בעצמה כסוטה על ידי הרוב יש ערכיות שונה למושג הסטייה. לכן אף שיש ביטויי התנשאות וחוסר סובלנות כלפי התנהגויות "ביזאריות" גם בקהילה ההומו-לסבית, ואף שיש ביטויי גזענות וסקסיזם כלפי מיעוטים אתניים וכלפי נשים, ניתן למצוא בה במקביל גם אמפתיה וקבלה של התנהגויות שונות של חבריה ושל חברי מיעוטים אחרים, ולפחות בקרב הפעילים אמפתיה זו היא חלק מהאתוס המכונן את האקטיביזם החברתי.

הסיבה לאתוס הסובלני היא, לדעתי, שבתהליך הקבלה העצמית שלו משנה חבר המיעוט המיני לגמרי את התייחסותו לדבר, שגם בעיניו נחשב קודם בזוי וטמא. שנאה עצמית היא תופעה ידועה בקרב מיעוטים אתניים, בעיקר כאשר הם מקבלים את הערכים של החברה הרחבה המפלה אותם (Boyarin, 1997). אולם ליהודי הגדל, למשל, בין לא-יהודים יש לפחות אפשרות לחוות את היהדות שלו כמשהו חיובי במסגרת המשפחה, בקרב חברים מאותו מוצא, ואולי גם מהיסטוריה יהודית עשירה. בן המיעוט המיני, ששונותו חשאית והוא גדל בחברה הומופובית במנותק מייצוגים מיניים אלטרנטיביים, מפנים פעמים רבות הומופוביה זו ולומד לשנוא את השונה אצלו. ניסיון זה יוצר – אך ורק במידה שהוא משתחרר מאוחר יותר משנאה זאת, שחרור שעל פי תיאוריות מסוימות לעולם אינו מלא – סובלנות כלפי כל מי שמתויג כ"סוטה". ייתכן שזו גם הסיבה לאווירה הקמפית, העליונה, החוצפנית ומלאת האירוניה העצמית של התרבות הקווירית.¹⁰

כך גם לגבי מתחים על רקע של הבדלי מעמד, השכלה ומוצא. הללו קיימים, כמובן, גם בקרב המיעוטים המיניים, והגזענות היהודית כלפי ערבים לא פסחה על הומואים ועל לסביות, כפי שניתן ללמוד בשנים האחרונות באינטרנט מפורומים של הקהילה ההומו-לסבית. מאחר שלסביות והומואים הם חלק מהחברה שבה הם חיים, שכן זה לא יכול להיות אחרת, וזהו גם המצב במדינות אחרות (למשל; Boykin, 1996; Ferguson, 2004; Johnson, 2003 על הניסיון של הומואים שחורים בארצות הברית). לעומת זאת, המרחב ההומו-לסבי מקל את המפגש בין לסביות והומואים מקבוצות שונות (ראו יונאי, 2001), ובין הפעילים בקהילה ההומו-לסבית יש הזדהות רחבה יחסית עם הסבל של הפלסטינים בכלל ועם האיום המתמיד על הומואים פלסטינים במיוחד. אף שיש הומואים ימניים, וכנראה לא מעט, הם תמיד מעוררים השתאות מסוימת (למשל עדות אחת אצל קמה, 2003: 101; העדות של המתנחל ההומו שהיה לתומך מרצ אצל Sumaka'I Fink and Press, 1999).

אם חמשת המאפיינים האלו עסקו בחוויה של מיניות חריגה מנקודת מבטו של הפרט, הרי שהמאפיין השישי, הנובע מן המאפיינים הקודמים וגם גורם להם, מתייחס למבנה קהילת המיעוטים המיניים בכללותה: לשום גורם בקרב המיעוטים המיניים אין די משאבים בכדי לכפות הגדרות מצב מסוימות על גורמים אחרים. הסטיגמה הטבועה במצח של ה"סוטים המיניים" והעובדה שאנשים אינם נולדים לתוך

הקהילה ההומו-לסבית, אלא גדלים תחת מגוון של מוסדות ותרבויות ועוברים בצורה שגרתית מעולם "סטרייטי" לעולם "קווירי", גורמים לכך שלשחקנים בתוך העולם הקווירי לא תהיה די עוצמה בשביל להנחיל את הגדרותיהם, עמדותיהם והשקפותיהם לקבוצת האנשים העשויים להיות שייכים בפוטנציה לקהילת המיעוטים המיניים. עניין זה נכון באופן כללי לגבי כל מיעוט בפני עצמו. אין פירוש הדבר שאין יחסי עוצמה בקרב מיעוטים מיניים. כמו בכל שדה תרבותי-חברתי, גם בארגונים הוולונטריים של המיעוטים המיניים יש היררכיה של עוצמה, ובשל יחסי העוצמה הכלליים בחברה לגברים ולחברי מעמדות וקבוצות אתניות דומיננטיים יש יותר משאבים לצבור עמדות כוח במסד זה. אלא שכוח זה מוגבל לעולם המרגינלי של המיעוטים המיניים, וחברי המיעוטים המיניים אינם תלויים בו לרוב צורכי היומיום שלהם. במובן זה שונה מיעוט מיני ממיעוט אתני, למשל. חברי קבוצות אתניות כפיפות המודרים ממרכזי הכוח החברתיים – יהודים בגולה לפני האמנציפציה, פלסטינים בישראל כיום, אמריקאים ממוצא אפריקאי בתקופת הסגרגציה – תלויים במידה רבה במוסדות של הקהילה האתנית שלהם, ולכן יש לבעלי העוצמה בתוך המיעוט יותר יכולת לכפות הגדרת מצב מסוימת על החברים מן השורה. במוסדות החברתיים של מיעוטים מיניים זה לא כך, ולכן המאבק לכונן זהות הומו-לסבית הומוגנית וליצור תרבות משותפת הוא חסר סיכוי.¹¹ זאת אולי הסיבה המבנית מאחורי ההטרונגניות של הקהילה (מאפיין 3), ומה שמאפשר את יכולת הסוכנות (agency) ואת הסובלנות של בני המיעוטים המיניים (מאפיינים 4 ו-5).

אין להגזים בחשיבות של הייחוד של הקהילה/קהילות הקוויריות/ות. ששת המאפיינים שנסקרו כאן נכונים במידה זו או אחרת גם למיעוטים אתניים ולנשים. בתוך כל קטגוריה כפיפה יש מגוון עצום, ולעתים קרובות נראה שיש להשקיע עבודה מאומצת כדי להבנות זהות משותפת. מדינות השקיעו משאבים עצומים ליצירת זהות לאומית; התנועה הפמיניסטית מנסה ללא לאות לשכנע נשים לאמץ תודעה פמיניסטית; מזרחיים רבים בארץ מתעקשים שההבחנה בינם ובין "אשכנזים" היא נחלת העבר. כל אלה השייכים למיעוט אתני חיים בין שני עולמות – בין הקהילה הפרטיקולרית שלהם ובין החברה הרחבה מסביב. גם לחברי קבוצות אחרות יש, כאמור, agency, וחויית הכפיפות יוצרת לפעמים סובלנות בקרב כל מי שחש מודר, מופלה ומדוכא. אין כאן אפוא ניסיון ליצור קיטוב בינארי בין זהות מינית לזהויות אחרות. הטענה צנועה הרבה יותר: אצל הומואים, לסביות ואולי גם בקרב מיעוטים מיניים אחרים, המאפיינים שנסקרו לעיל נכונים ביתר שאת, ואולי בשל כך הייתה לחברי המיעוטים המיניים בעיה יותר אקוטית באימוץ של זהויות מיניות קשיחות, בדומה לזהויות לאומיות או אתניות. מצב זה עודד את ההמשגה של זהויות קוויריות, שעליהן נרחיב את הדיבור בתת-הפרק הבא.

2. מזהויות מהותניות לזהויות קוויריות

כשהחלו הומואים ולסביות בשנות ה-50 להתארגן לפעילות פוליטית בארצות הברית, ויותר מאוחר בארצות נוספות, הם אמצו דימוי של מיעוט אתני של הקהילה ההומו-לסבית. כלומר, הם תפסו את עצמם כמיעוט מדוכא שצריך להשתחרר מהדימוי השלילי שלו ולהתארגן כקהילה עם מוסדות משלה למאבק על שוויון זכויות, כפי שמיעוטים אתניים וגזעיים עשו באותן שנים. בשנות ה-70 צמחו ארגונים רבים של לסביות ושל הומואים, ביחד ולחוד, שסיפקו שירותים לחברי הקהילה, ביססו מוסדות תרבות הומו-לסביים וארגנו פעולה קולקטיבית לקידום האינטרסים של הקהילה (Adam, 1987).

פוליטיקה זו של זהות נשענת על ההנחה המהותנית, האסנציאליסטית, שחברות הקבוצה הכפיפה, המתבקשת להשתחרר מהגמוניה תרבותית של הרוב, שונות באופן מהותי ממי שאיננה חברה בקבוצה. הנחה זו מורכבת בעצם משלוש הנחות שונות אשר כל אחת מהן היא הנחה חזקה ביותר: (1) לכל חברות הקבוצה יש משהו משותף; (2) דבר משותף זה הוא אקסקלוסיבי, ייחודי, לחברות הקבוצה; (3) הגורם המשותף הוא מרכזי להווייתו של האדם. התפיסה הלאומית היהודית, למשל, מבוססת על ההנחה

שההיסטוריה והמורשת היהודית היא בסיסית בחייה של כל יהודייה ויהודי, ואם יש מיליוני יהודים על פי מוצאם המתכחשים למרכזיות זו, הרי שמדובר בהתכחשות לאמת. הם יכולים לנסות ולהתבלבל, אלא שהאנטישמיות הנצחית או "חיידק יהודי" פנימי יגרמו להם או לצאצאיהם לחזור לחיק היהדות במוקדם או במאוחר. בדומה, התפיסה המהותנית ההומואית (הלסבית) רואה את ההומואים (את הלסביות) כקבוצה מוגדרת על פי הנטייה המינית המשותפת של חבריה ושל חברותיה. ההנחה היא שכל ההומואים (לסביות) חשים תשוקות מיניות דומות, ויש להם שאיפות דומות באשר לניהול חייהם. המסקנה הפוליטית העולה מהשקפה זו היא שתברי כל קבוצה צריכים לפעול יחד, לאמץ את התרבות של הקבוצה ולשים בצד עניינים אחרים – מעמד, אתניות, מגדר, וכדומה – שכביכול פחות חשובים.

לימודים הומו-לסביים, *Gay and Lesbian studies*, היו אחת הזרועות הראשיות בפרויקט הזהות ההומו-לסבית. זהו תחום מחקרי אינטר-דיסציפלינרי, העוסק באורחות חייהם ובתרבותם של הומואים ולסביות, בבעיות המיוחדות שהם ניצבים בפניהן ובדרכים שלהם להתמודד עם בעיות אלה. לנוכח השתיקה וההדחקה שעטפו נושאים אלה גם באקדמיה, ייסודם של לימודים הומו-לסביים בשנות ה-80, כתוצאה ישירה של הפוליטיקה ההומו-לסבית של זהות, היה בעל חשיבות אקדמית רבה במילוי "חורים שחורים" באוצר הידע האנושי הפומבי (ראו, למשל, *Abelove et al, 1993*). חשוב יותר, הכניסה לאקדמיה תרמה לתחושת הערך העצמי של חברי המיעוטים המיניים וללגיטימציה של מיעוטים אלה בעיני הציבור (*D'Emilio, 1992: Part Two*). ההקשר הפוליטי של ביסוס ענף אקדמי זה קבע גם את כיוונו התיאורטי בשנים הראשונות. החוקרים והחוקרות, כמעט כולם חברי הקהילה ההומו-לסבית, הניחו שקיימת זהות הומואית וזהות לסבית אוניברסלית, שניתן לאתר את עקבותיה בכל החברות האנושיות בעבר ובהווה (*Crompton, 2003*). חשיפת הוויה הומו-לסבית זו אמורה לשרת, לדעתם, את הקהילה ההומו-לסבית בהשרשת התחושה שמדובר בקבוצה שרירה וקיימת, שיש לה עבר, הווה, וכמובן גם עתיד, משותפים. גם פעילים רבים אימצו תפיסה זו והציבו את הזהות המינית שלהם במרכז הווייתם. מגמה של הסתגרות קהילתית של ההומואים והלסביות קיימת בעיקר בארצות הברית, שבה נוצרו קהילות הומו-לסביות גדולות בכל הערים הגדולות. המעמד הבינוני בארצות הברית נייד מבחינה גיאוגרפית, ואנשים ממעטים להיפגש עם הוריהם, אחיהם וילדיהם הבוגרים. חברויות משתנות עם המעברים הגיאוגרפיים, וקהילות של זהות (אתניות, מיניות ואחרות) משמשות מקור לחום ולתמיכה שקל להתחבר אליהן עם המעבר לעיר נוכרית.¹²

לכאורה, נחל מפעל תרבותי-חברתי-פוליטי זה הצלחות רבות ומעמדם המשפטי, התרבותי והפוליטי של הלסביות ושל ההומואים השתפר באופן ניכר בארצות רבות. אלא שעם ההתקדמות התעוררו הבעיות. ראשית, בתחום האקדמי חשף המחקר ההשוואתי במסגרת לימודים הומו-לסביים את הבעייתיות הרבה בתפיסה "האתנית" של מיניות. המחקר ההיסטורי גילה שרק בעידן המודרני – יש וכוח האם זה התחיל כבר במאה ה-17 או שמא זה התגבש רק במאה ה-19 – התחילו להגדיר אנשים ולהתייחס אליהם על פי מיניותם. בתפיסה הדתית של ימי הביניים היווה, כמובן, קיום מגע מיני בין גברים חטא, אבל היה זה חטא שכל אדם יכול היה להתפתות אליו, ומי שנתפס בביצועו לא קוטלג כטיפוס מסוג מסוים.¹³ רק עם התפתחות המדע המודרני, הרפואה, ויותר מאוחר הפסיכולוגיה, החלה התייחסות לנטיות מיניות שונות כמגדירה טיפוסים פסיכולוגיים שונים. מהשקפה זו נבעה תפיסה של נטיות מיניות כמהויות קשיחות ובלתי משתנות: הפרט יכול לנסות "לדכא" את נטייתו המינית או להסתיר אותה, אבל אם הוא "כזה" (לסבית, הומו, או קטגוריה אחרת; עד המאה ה-20 היו מיונים שונים ומשונים של נטיות מיניות), הרי שהוא אינו יכול לברוח ממיניותו, וגם כל שאר תכונות אישיותו יהיו קשורות לכך (הלפרין, 2003 ו-2003; פוקו, 1996; קדר ואחרים, 2003; *Foucault, 1985 and 1986; Halperin, 1990; Stein, 1990*).

Weeks, 1991 and 1996 ; ראו בוזוול 2003, 2003, Crompton, וחלק מהמאמרים ב-Stein, 1990 לעמדה מנוגדת).

המחקר ההיסטורי והאתנוגרפי חשף את המגוון העצום הן של הפרקטיקות המיניות עצמן והן של תפיסות לגבי האופן שהן נתפסות על ידי חברות שונות (ראו לעיל, ובנוסף, Murray, 1995; Murray and Roscoe, 1997 and 1998; Parker and Gagnon, 1995; Plummer, 1981 and 1992). למשל, בחברות רבות הגבר בתפקיד החודר במגע עם גבר אחר אינו נתפס כשונה מינית ממי שמקיים מגע מיני עם אישה (לנקסטר, 1998). בחברה היוונית הקדומה, ששימשה מודל לתנועה ההומו-לסבית, יחסי מין בין גברים היו לגיטימיים לגמרי בתנאי שמדובר בקשר בין אזרח בוגר בתפקיד החודר, למישהו הכפוף לו, נער או משרת (Halperin, 1990). בחברות רבות מגע בין גברים היה לגיטימי כתחליף לקשר עם נשים, שהיה קשה יותר להשיג. העובדה שהיו כאלה שנהנו מה"תחליף" יותר מאשר מה"מקור" לא הספיקה כדי לתייג אותם כ"שונים" (ראו, למשל, בן-נאה, 2000 על החברה היהודית העות'מאנית). גם מחקרים על חברות מערביות בנות זמננו הראו מגוון רחב ביותר של רגשות, תשוקות ופרקטיקות, שקשה להכניסן תחת הכותרות הבינאריות של "הטרנסקסואלים" ו"הומוסקסואלים". המסקנה שעלתה מן המחקרים הללו – שנעשו הודות לתנועה ההומו-לסבית – הייתה, שאי אפשר לדבר על "אומה" הומו-לסבית בעלת עבר והווה משותפים (D'Emilio, 1992: Ch. 13; Halperin, 2000).

במקביל, נתקלו גם התנועות הפוליטיות שנשענו על התפיסה המהותנית בדילמות רבות, שאינן ייחודיות למיעוטים מיניים, אך הופיעו ביתר שאת בהקשר של מיניות. ההטרונגניות האינהרנטית למיעוטים המיניים וחוסר היכולת להסכים על אופיין של הזהויות המיניות ה"אלטרנטיביות" יצרו מאבקים אין-סופיים סביב הגדרת הקולקטיב (של כל מיעוט מיני כשלעצמו, ולגבי מהות הקשר בין המיעוטים השונים) וסביב שאלות טקטיות ואסטרטגיות. האם לקבל, למשל, את הערכים וחוקי המשחק המקובלים בפוליטיקה ובתרבות המיינסטרימיים? העובדה שמיעוטים מיניים חיים גם בעולם הסטרייטי (מאפיין 2 לעיל) גורמת לכך שרבים מהם שומרים על נאמנויות ועמדות המאפיינות את הרוב, וחשים אי-נחת ביחס לכיוונים רדיקליים של פעילים המעוניינים ביצירת קהילות סגורות של הומואים ושל לסביות ובפיתוח תרבות אלטרנטיבית (Bawer, 1993; Sullivan, 1995; השווה דיון אצל בלנק, 2003).

לדוגמה, מאבק עז מתנהל בתוך הקהילה בשאלה האם זוגיות צריכה לשמש מודל מועדף? קבוצות רדיקליות טוענות, כי המאבק על הכרה בזוגיות חד-מינית והדרישה למיסוד של נישואין חד-מיניים נותנים תוקף למוסד חברתי ולערכים הבנויים על אותו מִשְׁטוֹר הטרונורמטיבי המגדיר את עצם הלסביות וההומואיות כסטייה וכסכנה. מאבק כזה מנציח את החריגות של אלה המעדיפים לחיות בלי בני זוג קבועים ואת הניסיונות להקים דפוסי משפחה לא-זוגיים (למשל, שיתוף של זוג לסבי וזוג הומואי הרוצים לגדל ילדים ביחד ; או התאגדויות של יותר משני אנשים הרוצים לקשור את חייהם זה עם זה, polyamory, Aviram 2005). לעומת זאת, יריביהם טוענים שמאבק הומו-לסבי צריך להעניק ללסביות ולהומואים אותן זכויות שיש לזוגות הטרנסקסואליים. הם גם חוששים שהדרישה להכרה במשפחות לא-זוגיות או באורח החיים המתירני של חלק מהקבוצה – למשל, המין האנונימי והסוער בפרקים ציבוריים ובסאונות – תפגע במאבק של התנועות ההומו-לסביות לקבל הכרה מהמיינסטרים. האם הקהילה ההומואית צריכה להתנער ממין "פרוע" ולגנות אותו או דווקא להתברך בו ולהציבו כדוגמה לשחרור שמיעוטים מיניים יכולים להציע לחברה הרחבה? (מרין, 2002 ; Sherman, 1992, Sullivan, 1997).

דילמות אלה ואחרות אופייניות לכל פוליטיקה של זהות. כאשר המטרה היא הכרה ולא חלוקת משאבים, שאלות של התנהגות "נכונה" ו"לא נכונה" עומדות במרכז. כאשר לכל החלטה על שם, על תמרון פוליטי או

על תוכן של כרזה יש השפעה על הדימוי של הפרט בתנועה, חברי התנועה שמדובר בה אינם יכולים להסתכל על ההחלטה כעל טקטיקה בלבד. הם יותר מדי מעורבים בפעילות מבחינה רגשית, והטקטיקה הנבחרת עלולה להשפיע על הדימוי שלהם בעיני פרטים אחרים שעמם הם בקשרים ראשוניים. כאשר בנוסף לכך כוללת התנועה אנשים כה שונים, בעלי תפיסות שונות לגמרי לגבי המשמעות של הזהות "המשותפת", כמו במקרה של מיעוטים מיניים, וכאשר לאף תת-קבוצה אין די עוצמה בשביל לכפות את ההעדפות שלה, התוצאה היא אי-יכולת כרונית להכריע על אופייה של הזהות שרוצים לגבש.

כל הסיבות שפורטו לעיל – הקושי בהגדרת המיעוטים המיניים, המחקר ההיסטורי והאנתרופולוגי שחשף את הרב-גונית וההשתנות של פרקטיקות מיניות, דילמות פרקטיות בארגון קהילות של מיעוטים מיניים, דילמות אישיות לגבי התפיסה העצמית, הדילמות הפוליטיות חסרות הפתרון – הביאו פעילות ותיאורטיקניות לסביות והומואים לחשוב בצורה חדשה על נושא הזהות – התיאוריה הקווירית. במקור מדובר בכינוי גנאי, שהושמע כלפי הומואים; מילולית, queer = מוזר, לא רגיל) ואומץ על ידם כאקט של התרסה במאבק נגד ההזנחה של חולי איידס בשנות ה-80. התנועה החברתית שנקראה queer nation הייתה תנועה רדיקלית, שלא הסתפקה בניסיון ללחוץ על מחוקקים להעניק זכויות שוות למיעוטים מיניים ולהגדיל את התקציבים המיועדים למניעת התפשטות האיידס, לטיפול בחולים ולמחקר רפואי, אלא שמה לה למטרה לשנות את התפיסות המקובלות כלפי מיניות לא קונבנציונלית.¹⁴ מאוחר יותר אימצו את המונח חוקרים אקדמאים אשר ניסו לפרוץ את הקונבנציות של לימודים הומו-לסביים, שנשענו על קבלת הזהויות המיניות – הלסביות, ההומואיות וגם ההטרסקסואליות – כנתונות (Dinshaw, 2006).

כאמור, הפוליטיקה המהותנית של זהות, שהנחתה את תנועת השחרור ההומו-לסבית בראשיתה, נשענת על הנחת הייחודיות של הלסביות ושל ההומואים ועל הנחת המרכזיות של מיניותם ה"חריגה" לזהותם העצמית. בפועל, קהילתיות הומו-לסבית לא הפכה למרכז חייהם של המוני לסביות והומואים, אפילו לא בארצות הברית. הסיבות לכך נעוצות במאפיינים שנסקרו לעיל. התרבויות שנוצרו ב"גטאות" ההומו-לסביים, דוגמת הוויילג' בניו יורק והקסטרו בסן פרנסיסקו, התאימו לחלק מההומואים והלסביות, אבל לא לכולם. לסביות והומואים שהפנימו ערכים דתיים, תרבותיים, מוסריים ופוליטיים מגוונים לא יכלו להתלכד סביב תרבות אחת. הם הצליחו להתלכד סביב סמלים אחדים – דגל, תאריך, טקסים – וסביב כמה דרישות מינימום מהמחוקק, אך בתרבותם ובסגנון החיים שלהם הם נותרו שונים. ייתכן גם שדווקא בשל ההצלחה הפוליטית-תרבותית והקבלה החברתית השתלבו רבים מהמונים אלה בחיים הרגילים של משפחותיהם וקהילותיהם הגיאוגרפיות ולא התחברו ל"גטו ההומואי". אם אני יכול לחיות חיים "נורמליים" עם בן זוג ולהיות חבר מקובל בפרבר שלי, במקום העבודה ובקופת החולים שלי – שואל את עצמו ההומו ה"פשוט" – מה לי ולהומואים המשוטטים בגן הציבורי האמיתי או הווירטואלי? יתר על כן, דוברים הומואים ולסביות מהעולם השלישי טוענים כי הדרישה של הומואים מערבים להחצין את נטיותיהם המיניות ולהפוך אותן למרכז פעילותם הפוליטית היא ניסיון לכפות פעולה שצמחה ומתאימה למערב על התנאים השונים לחלוטין של תרבויות אחרות (ראו Cruz-Malavé and Manalansan, 2002).

גם בישראל הובעה שאיפה להקמת קהילה הומו-לסבית מגובשת (בלנק, 2003), אך נראה שהסיכוי לכך אפסי. המרחקים הקצרים ועוצמת תחושת השייכות לקהילות המוצא מחד גיסא, והקבלה המהירה של לסביות והומואים בתקשורת ההמון ובחיקקה, מאידך גיסא,¹⁵ מאפשרים להם להישאר בקשר עם המשפחות והידידים ההטרסקסואלים. אין לקפוץ מכך למסקנה שההומואיות הפסיקה להיות מרכיב חשוב בזהות של הומואים ולסביות. תחושת האחרות וחויית ההתלבטות בגיל ההתבגרות, הפרפורים לפני היציאה מהארון, ההתרגשות שבמפגשים הראשוניים עם "הקהילה", החשש התמידי לפני כל התוודות בפני סוכן הביטוח, המומחה הרפואי או נהג המונית גם לאחר היציאה מהארון – במשפחה, בעבודה ובקרב החברים – כל אלה מעידים שמדובר במרכיב חשוב של הזהות (קמה, 2003). כל עוד השיח התרבותי ממשך

להגדיר את הנטייה המינית כנושא למחשבה של הפרט וליחס כלפיו, צפוי שזה יימשך כך.¹⁶ אבל מיניות היא לכל היותר רק מרכיב אחד בזהות. כמו ביחס למרכיבים אחרים של זהות, הדילמות של הפוליטיקה של הזהות הבהירו כי על אף מרכזיותה של המיניות, הדרישה ל"בלעדיות" היא בלתי אפשרית. נקודת המפתח של התיאוריה הקווירית היא שלילת שלושת מרכיבי המהותנות (ראו עמ' 8): אין בהכרח מרכיב מרכזי באישיות המשותף לכל חברות הקבוצה; מה שמשותף הוא לא בהכרח ייחודי, והוא לא בהכרח המשמעותי ביותר לחברים המרכיבים את הקבוצה. יש אולי משהו חיצוני הגורם לשייך לקבוצה מסוימת, אבל המשמעות שלו שונה מחברה לחברה, והוא לא בהכרח הדבר החשוב ביותר לכל אחת. "קטגוריות זהות תמיד גורמות לי אי-נחת, ואני רואה בהן, ללא יוצא מן הכלל, אבני נגף, ומבינה אותן, ואפילו מקדמת אותן, כאתרים של צרות הכרחיות". כך כותבת ג'ודית בטלר (2003: 330) בתרומתה לכרך העוסק בתיאוריות לסביות והומואיות וחותרת תחת הרציונל של כרך זה עצמו.¹⁷ היא מסבירה: "קטגוריות זהות נוטות לשמש מכשיר בידי סדרים ממשטרים, בין אם בתור הקטגוריות המנרמלות של מערכות דכאניות ובין אם בתור נקודות הגיוס למאבק משחרר כנגד אותו דיכוי עצמו" (שם: 329). בטלר תוקפת את התפיסות המהותניות של מגדר ושל קטגוריות מיניות ומציעה במקום זה גישה פרפורמטיבית, שלפיה זהות מגדרית וזהות מינית הן תבניות שאנשים בונים לעצמם באינטראקציה עם הסביבה החברתית שלהם.

גישה זו הולכת מעבר לטענה הפמיניסטית – שכיום כבר מוסכמת על כולם – כי המשמעות של מין משתנה ותלויה בחברה בכך שהיא מדגישה את יכולת התמרון, agency, של הפרטים. הארגון החברתי והתרבותי אמנם דוחס אנשים לתוך תבניות מקובלות, אבל הנפש האנושית מכילה כוחות פנימיים יותר משיכולות הקונבנציות להכיל – בטלר קוראת לזה "עודפות נפשית" – ולכן בני אדם רבים סוטים מהתבניות המקובלות. כשהם נתפסים "על חס" (נניח בידי שוטרי חרש במקומות מפגש של "סוטים", בווידוי בכנסייה או בקליניקה של הפסיכולוג), המומחים של המדינה ופקידיה צריכים למיין את ה"סטיות" ולחקור את סיבותיהן. כך המציאו מומחי הגוף והנפש "טיפוסים סוטים". "הומוסקסואלים" ו"לסביות" מהווים שתי קטגוריות סוטות ראשיות, שמהן ציפו לאמץ דפוסים מגדריים ומיניים הפוכים לאלה המצופים מבעלי האנטומיה הדומה (ראו גם Foucault, 2000).

מאחר שזהויות אלה הן תוצר של אלימות סמלית, הן כל הזמן בסכנה של ערעור, ולכן, טוענת בטלר, יש לאשש אותן באופן תמידי בהתנהגות יומיומית. כל יצור אנושי הוא שחקנית הצריכה לאשש את היותה "אישה" או "גבר", "הומו"/"לסבית" או "סטרייטית" בלבוש, בצורת ההליכה והישיבה, במידת האסרטיביות וכדומה. בטלר גורסת כי המיניות הלסבית, החותרת תחת התפיסה המגדרית הדומיננטית, מתכחשת לחתרנות שלה עצמה, אם היא מאמצת תפיסה לסבית צרה שלפיה הלסבית צריכה להיות בדיוק ההיפך מסטרייטית.¹⁸ בהצהירי "אני הומו", אני גם מצהיר על כך שהנטייה המינית שלי נופלת בדיוק לתוך אחת הקטגוריות של ספרי הפסיכולוגיה, ושהעדפותיי המיניות חשובות מהעדפותיי הקולנועיות, למשל. בכך אני מקבל במידה רבה את הסדר הנורמטיבי הממסדי, המייחס חשיבות למה שאנשים רוצים לעשות במיטה (פוקו, 1996). אני גם עשוי להחליף ארון בארון, כי עתה יהיה עלי לשמור בסוד את כל הפנטזיות והתשוקות ה"סטרייטיות" שיש בי או שעשויות להתעורר בי, ולהתנהג על פי הקטגוריה שבחרתי ושעמה אני מזוהה.

תפיסה זו של זהות מגדרית ומינית מנוגדת למחשבה המקובלת על פעילים ועל תיאורטיקנים אסנציאליסטיים (מהותניים) של זהות, המניחים שיש זהויות מגדריות ומיניות נתונות, והפרט נולד לתוכן או מאמץ אחת מהן תוך כדי תהליך התבגרותו. האטיולוגיה של המיניות עדיין עלומה, אבל ההנחה של חוקרים ופעילים רבים היא שהמיניות באה בצורה "קוונטית" ולא כרצף; כדבר קבוע ולא כמשהו נזיל: גבר יכול להיות "סטרייט" או "הומו", ואם גברים מסוימים נמשכים לשני הקטבים, אין זו המחשת קיומו של

רצף (כפי שקינסי טען כבר בשנות ה-40) אלא הוכחה כביכול שיש סוג שלישי של גברים, ה"בי-סקסואלים". בטלר דוחה תפיסה זו בתוקף וטוענת, כי הסובייקט מכונן באמצעות הפרקטיקות שעליהן הוא חוזר שוב ושוב. אני לא "גבר" נתון הבוחר כיצד להראות ולמשמע את הגבריות שלי; להיפך, דרך האופן שבו אני מתלבש, הולך, מגיב, מדבר וכו' אני יוצר את עצמי כגבר. גם ההומואיות שלי נבנית בפרקטיקות חוזרות ונשנות, המופעלות כאשר אני רוצה לשחק את התפקיד. הפרקטיקות עוצבו חברתית והן מוכרות על ידי הומואים אחרים ועל ידי סטרייטים שלמדו את ה"שפה הנכונה". אבל אם אני מקפיד להתנהג על פי הדפוסים המוכרים, אני בעצם נכנע לכוח. החתרנות שלי יכולה לבוא לידי ביטוי דווקא במשחק עם המרכיבים השונים.

אף שבטלר חשה אי-נחת מקטגוריות מיניות ואחרות ורואה בהן "אבני נגף", היא בכל זאת מוכנה "להופיע באירועים פוליטיים תחת הסימן לסביות", אלא שהיא רוצה "שיישאר תמיד חוסר בהירות באשר למה בדיוק מסמן אותו סימן" (329). ההתארגנות והפעולה של קבוצות כפיפות חיוניות, בשל העוצמה של גורמים חברתיים המבקשים להגביל את ההתנהגות של פרטים והמטילים עליהם סטיגמה שלילית, אבל התפיסה הקווירית דורשת שהפעילות לא תחזק עוד יותר את הקטגוריות המקובעות. זהו אתגר לא פשוט, ויש שיגידו אפילו סתירה: פעילות קולקטיבית תחת זהות מסוימת מוכרחה לחזק זהות זו. מאמר זה גורס אחרת: תוצאות ההתארגנות תלויות במה שאומרים הפעילות והפעילים בשטח, ובמה שחושבים החוקרות והחוקרים באוניברסיטאות. אם הפעילות והחוקרות יאמצו צורת חשיבה קווירית, דבר זה יסייע למניעת ההתבצרות בזהויות סגורות ומנוכרות לזהויות אחרות.¹⁹

הגישה הקווירית מבטלת אפוא את ההנחה לגבי המהותניות של ההומואים, הלסביות ושאר הקטגוריות. היא משחררת אותנו מהעמדת פנים לגבי הזהות הבסיסית של חברי כל מיעוט, ולגבי הפערים הבלתי ניתנים לגישור כביכול בין מיעוט מיני אחד לבין מיעוט מיני אחר, או בין מיעוט מיני לבין הזרם המרכזי. אין זה רק שהסובייקטים בתוך כל קטגוריה שונים במהותם, או שמהותם מורכבת ממרכיבים של זהויות שונות. הטענה של בטלר מרחיקה לכת יותר: הסובייקטים עצמם הם כבר תוצר של הבניה חברתית ותרבותית, אבל זו הבניה פלסטית; היא בעלת עוצמה, אבל גם ההתנגדות מבפנים עשויה להיות חזקה, ולכן השיח ההגמוני צריך להבנות סובייקטים כל הזמן. הלחצים של התרבות מנסים לדחוס את הכוחות הנפשיים הפנימיים לתוך תבניות צרות, כמו שדוחסים גבינה לתוך כיסונים, אבל הזהויות החברתיות שנוצרות כתוצאה מכך כל הזמן בסכנת קריסה, כפי שהגבינה עלולה להתפרץ מכיסונים בעת הבישול.²⁰ התודעה הקווירית מסרבת, לפיכך, להכריז על תפיסה מסוימת של הומואיות או לסביות כתפיסה הנכונה, על מנת שזהות זו לא תהפוך לאמצעי פיקוח על הזהות וההתנהגות של חברי הקהילה. במקום למשטר את אופן ההתנהגות של חברי הקהילה ולומר להם כיצד "הומו משוחרר" או "לסבית אמיתית" צריך/כה להתנהג, הגישה הקווירית דווקא מתגאה ומעלה על נס את הגיוון הפנימי על שלל טיפוסיו. בי-סקסואלים, שסבלו מהבזו של הומואים ושל לסביות, הופכים להיות דווקא סמל לזהות לא קשיחה. Cross-dressers וטרנססקסואלים, שהיו תמיד בשולי הקהילה ההומו-לסבית, הופכים גם הם לחיל החלוץ, במובן זה שדפוס התנהגותם שוברים את המוסכמות המיניות והמגדריות של החברה הפטריארכלית בצורה הרדיקלית ביותר (זיו, 1998, 2001; גרוס, 2003). פרט "קווירי" לא יבחר במושא מיני על פי כרטיס חברות, אלא על פי מוקדי משיכתו ותשוקתו בכל רגע נתון.

האם תודעה כזאת מאפיינת אנשים אמיתיים בשר-ודם, או שמא זאת קונסטרוקציה של תיאוריה שנוצרה במגדל השן של האקדמיה? התרגלנו לחשוב במושגים מהותניים, ולכן בשמיעה ראשונה תפיסה כזאת נשמעת מוזרה, אבל כפי שנטען לעיל, היכרות עם מופעיה השונים של המיניות במציאות היא זו שהביאה לגיבושה של תפיסה מעין זו. רק באמצעותה ניתן להסביר את השילובים השונים של מין, תפיסה מגדרית, מיניות וזהות. למשל, גבר המזדהה כהומו מרגיש שהוא יכול לחיות רק עם גבר, אבל חש משיכה לנשים, או

סטרייט שרוצה להיות מדי פעם בתפקיד הנחדר ביחסים עם גבר או עם אישה – דוגמאות לאו דווקא נדירות מהחיים ומהספרות המקצועית (ראו גם Ekins, 1997). הייל טוען אפוא שעל אף הרדיקליות של התיאוריה הקווירית, "היא מפגרת הרבה אחרי השיחים בקהילה" (Hale, 1997: 223; ראו גם Colker, 1996).

המושג של זהות קווירית נולד מתוך עיסוק במיניות. האם אפשר לדבר על זהויות כאלה גם בהקשרים אתניים ולאומיים? בתת-הפרק הבא אטען שהתשובה היא "בהחלט כן!".

3. זהויות קוויריות: הרחבה ממיניות לאתניות

מכיוון שהיחודיות של זהויות הומואיות ולסביות היא, כאמור, של דרגה בלבד, אני סבור כי פתרונות שצמחו בקהילה זו מתאימים גם לדילמות אחרות של זהות (גרוס וזיו, 2003). מאחר שהמהלכים התיאורטיים-פוליטיים של בטלר וחברותיה (משני המינים) נשענים על טענות פוסט-סטרוקטורליות כלליות לגבי כינון של זהויות (Foucault, 2000), אטען כי המסקנות חייבות להתאים גם לדילמות הכרוכות במרכיבים לא מיניים של הזהות, ובהמשך אתייחס לזהויות אתניות (כשם כולל לכל הזהויות המבוססות על מוצא משותף, לרבות עדה, דת ולאום).²¹

האם אפשר לדבר גם על זהות אתנית קווירית? במבט ראשון ניתן לתמוה מה הקשר בין זהויות מיניות, המתייחסות לצדדים עלומים ואינטימיים של הנפש והגוף האנושיים, ובין זהות אתנית, המחברת את האדם לקבוצות חברתיות גדולות ולתרבות המשמשת דבק המאחד (כביכול) את בנות הקבוצה ובניה. אבל הבדל זה הוא רק לכאורה. בחשיבה הפוסט-סטרוקטורלית גם זהויות אתניות וגם זהויות מיניות הן חלק מניסיון לסדר את האנשים בקבוצות ולכוון את התנהגותם בהתאם לסיפורי-על. משטר הידע ההגמוני שנוצר בתרבויות המערביות המודרניות הפך את המיניות, הגזע, הלאומיות, האתניות ואולי אף את המגדר, לזהויות מהותניות קשיחות ורבות השפעה (Foucault, 2000; De Queiroz, 1993; Halperin, 1995).²² מכיוון שעבודת הסיווג והשליטה הופעלה הן על מיעוטים מיניים, הן על נשים והן על קבוצות מוצא שונות, אולי אין זה מפתיע שתהליך ההשתחררות מהמהותנות מתרחש במקביל – אולי כתוצאה מהשינויים המבניים של הקפיטליזם המאוחר – והתיאוריה הקווירית יכולה לשמש דוגמה גם לקבוצות שכפיפותן אינה מקושרת למיניות.

הצעד הראשון בקריאת התיגר של התיאוריה הקווירית על התפיסה המהותנית הייתה ההכרה שהמשמעות של מיניות עברה שינויים מהפכניים במרוצת ההיסטוריה. לא תמיד נחלקו בני אדם ל"הומוסקסואלים ולסביות" למול סטרייטים; אדרבה, חלוקה זו היא מודרנית מאוד (הלפרין, 2003א, 2003ב; Halperin, 1990). בדומה, צעד ראשון באימוץ תפיסה קווירית של זהות אתנו-לאומית הוא ההכרה שראיית הגבולות של עמים והמשמעויות שניתנו להם עברו שינויים דרסטיים לאורך השנים. צעד זה כבר נעשה, כמובן, בעשורים האחרונים. העבודות של מוסה (Mosse, 1975), של אנדרסון (1999), של גלנר (1994), של הובסבאום (Hobsbawm, 1990) ושל רבים אחרות המחישו את המאמץ שהיה כרוך בהמצאת הלאומיות, וביצירתן ובשמירתן של זהויות לאומיות באמצעות תכניות לימודים, מצבות זיכרון שונות וסמלים אחרים במרחב הגיאוגרפי והתרבותי.²³

תפקידה של המדינה ביצירה ובשימור של זהויות אתניות נבדלות בתוכה הוא יותר אמביוולנטי: מצד אחד, המדינה מעוניינת לטשטש הבחנות אתניות העלולות להחליש את זיקתן של קבוצות מסוימות למדינה ולהגביר את הסכסוכים בין הקבוצות (שנהב, 2001). מצד שני, הבחנות אתניות כאלה משרתות את הקבוצות ההגמוניות, השולטות הן במדינה והן בחברה האזרחית, והמשתמשות באתניות על מנת להדיר קבוצות מתחרות וכדי לשלוט עליהן, למשל במדיניות של "הפרד ומשול", המפרידה בין הקבוצות הכפיפות

ומכוונת אותן זו נגד זו.²⁴ השיח האתני ניזון לא רק מהשיח הלאומי אלא גם משיחים על-מדינתיים המגזיעים (racialize) או ממזרחים (orientalize) את האחר הלא-מערבי, קטגוריות שנולדו בתקופה הקולוניאלית, שיצרה הבחנה דיכוטומית בין הכובשים (the colonizers) האירופאים ובין הנכבשים (the colonized) הלא-אירופאים (סעיד, 1999; פנון, 2004; Sardar et al., 2004; Said, 1993; Fanon, 1967; 1993) ומיעוטים "לא-לבנים" בתוכם (Van Dijk, 1993; Omi and Winant, 1994; Wellman, 1977).²⁵ העבודות ההיסטוריות והסוציולוגיות חשפו אפוא את מלאכת ההרכבה הענקית שהושקעה ביצירת זהויות מיניות ואתנו-לאומיות. יחד עם זאת, המשמעויות הפוליטיות של מהלך זה עדיין נתונות במחלוקת עזה. כתמונת ראי של הפרדוקס בטיפול המדינתי בזהויות – טשטוש ההבדלים בין קבוצות יהודיות (מטלון, 2001; קלדרון, 2000: 145), מחד גיסא, וחיידוד הגבולות בין היהודי ללא-יהודי (או בין הערבים ללא-ערבים, ראו Lustick, 1999; וייס, 2001) מאידך גיסא – הגישות הביקורתיות נקטו עמדה הפוכה: מצד אחד, טשטוש הגבולות הלאומיים הנתפסים כמהות שלילית המפריעה לאחווה כלל אנושית; מצד שני, חיזוק של זהויות קבוצתיות של אותן קבוצות כפיפות (subaltern) על מנת לתקן את הפגיעה שנגרמה להן בעקבות המחיקה האלימה של מסורתן, של ערכיהן ושל הזיכרון הקולקטיבי שלהן והגדרתן כנחותות למול הקבוצות השולטות (ראו דיון אצל יונה ושנהב, 2000).

בחברה הישראלית הכוונה בעיקר לזהות המזרחית, שנוצרה והתגבשה בארץ. זהו מהלך פוליטי הדומה להתארגנות הקהילתית של הלסביות, ההומואים והמיעוטים המיניים האחרים, אך כמותם הוא נתקל בבעיות מהותיות דומות: האם מדובר בקבוצה אחת, "המזרחים", או בקואליציה של קבוצות בהתאם לארצות המוצא והמסורות השונות (בוכרים, תוניסאים, חלבים וכיוצא באלה). האם המטרה היא להתקבל כשווים לחברה היהודית הדומיננטית, או להדגיש ולשמור את השונה? האם לשתף פעולה עם המיעוט הערבי-פלסטיני, שיש לו שורשים תרבותיים דומים והוכפף אף הוא להגמוניה הישראלית או להשתלב באשכנזיות הדומיננטית וליהנות מהדרתם של הערבים?

בתת-הפרק החמישי אציע את הזהות הקווירית כפתרון לדילמות אלה, אבל לפני כן נראה לי נכון להוסיף כמה פסקאות על הדמיון שבין התיאוריה הקווירית ובין התיאוריה הפוסט-קולוניאלית. הדילמות שבפניהן עומדים המזרחים והמזרחים בישראל דומות לדילמות שהטרידו את כל העמים שנכבשו על ידי המעצמות הקולוניאליות. הכיבוש הקולוניאלי יצר תנועות התנגדות של העמים הכבושים, ותנועות אלה פיתחו אידיאולוגיות, שהנגידו באופן בינארי את העמים המשועבדים ואת האימפריות האירופאיות. אלא שבפועל סתרה הנגדה זו – כמו ההנגדה המגדרית וההנגדה המינית – מציאויות חברתיות: מי שנולדה לתוך שתי הקהילות כתוצאה מ"נישואי תערובת" היא המקרה המובהק ביותר של כישלון הבינאריות, אבל מקרים אלה אינם היוצא מן הכלל המעיד על הכלל (Colker, 1996). אדרבה, מדובר בהיברידיות המאפיינת את התרבות כולה – הן של החברה הכבושה והן של הכובשת – בעקבות המפגש הקולוניאלי. העמים הכבושים אוצרים הרבה זעם על האכזריות של הניצול הקולוניאלי, אבל הם מודעים לכוחות חיוביים שהגיעו עם הכיבוש – מטכנולוגיה ועד עקרונות השוויון והחופש של עידן הנאורות. יתר על כן, המערביות אומצה על ידי חלק מהכבושים (לרוב, האליטות), ואי אפשר "להשתחרר" ממנה בלי fratricide (=הרג אחיות ואחים) הרסני. בכל מקרה, המערביות המבוצעת "במזרח" הופכת למשהו אחר שעה שהיא מאומצת על ידי העמים כפיפים. זאת ועוד, "האותנטיות", מה שהחברה הייתה פעם, כבר נעלמה, והמאבק מי יותר "אותנטי" מהווה בעצם מאבק על יצירת משהו חדש (Bhabha, 1994). גם העמים הכבושים אינם נשארים כפי שהיו. המשיכה לאחרות של העולם הכבוש משנה אותם, וההתמודדות עם האכזריות שלהם עצמם הופכת ל"אות קין" הטבוע לנצח על מצחה של התודעה הקולקטיבית (ממי, 2005).

הומי באבא (Bhabha, 1994) טבע אפוא את מושג ה"מרחב השלישי" כמפתח לפתרון הדילמה: מרחב המציע במקום קיטוב בין "מערב" לעולם שלישי באופן שגרתי ויומיומי ערבוב, טיפוסי כלאיים ותנועה בין התרבויות המקומיות ובין התרבות המערבית (שהגנאולוגיות שלהן שזורות זו בזו בכל מקרה בשל מרכיבים שהתגלגלו מתרבות לתרבות).²⁶ שנהב הבין שגם בוויכוח שבין זהויות ישראליות אוניברסליסטיות (דהיינו, כלל יהודיות) ובין פוליטיקה של זהות מזרחית ההנגדה אינה מציאותית, והפתרון מצוי, לפיכך, ב"מרחב השלישי" שבו "המזרחיות איננה מקבלת ביטוי כמהות אחדותית וכקטגוריה בפני עצמה, המונגדת לאשכנזיות, אלא מופיעה כקו גבול פוליטי-תרבותי, ולעתים גם מטאפיסי, שכל המשתתפים בשיח נוטלים חלק בשרטוטו. . . [המהווה] אתר שבו מתרחשת פעילות מרובה ומפוצלת המייצרת מרחבים חדשים למחשבה ולפעולה" (שנהב, 2003: 211). מזרחיות, הוא טען, היא "אתר עם שוליים רחבים" (2003: 218).

גם התיאוריה הקווירית וגם התיאוריה הפוסט-קולוניאלית שוברות ניגודים דיכוטומיים. דמיון זה אינו צריך להפתיע: שתיהן נובעות מעולם פוסט-סטרוקטורלי, שבו הסובייקט אינו נתפס כמקור קוהרנטי של פעולה, אלא כצומת שמתגשמים בו שיחים חברתיים שונים. שתיהן מתנגדות לתפיסות בינאריות של זהות, להתאבנות של זהויות ולתפיסתן כמהות קבועה (Butler, 1990; Bhabha, 1994; Foucault, 2000). זו התנגדות הן במישור התיאורטי, כתיאור לא נכון של המציאות, והן במישור הנורמטיבי: קריאה לפתח שיח המבוסס על זהויות היברידיים, גמישות, קוויריות. מבחינת החוויה האישית, גם מיעוטים מיניים וגם מיעוטים אתניים (ובמידה מסוימת גם נשים) חיים בין עולמות ומתמחים במעבר ביניהם. אצל הומואים ולסביות קו הגבול עובר בתוך המשפחה הגרעינית, דבר המעצים הן את החרדות והן את המיומנויות הכרוכות במעבר. אבל סיפורו האישי של שנהב, כפי שהוא נחשף בספרו (2003), מראה שהחוויות של מיעוט אתני יכולות להיות קרובות. כמו מתבגר החש שהוא שונה במיניותו וחי על קו תפר (שהוא עצמו תופר!) בין ההטרונורמטיביות למרחב הקווירי, כך גם שנהב גיבש את זהותו בין האב המזדהה עם המדינה ברמ"ח אבריו ובין הסבתא הצינית כלפי ההבטחות הציוניות; בין ההורים השומעים מוזיקה ערבית ובין הישראליות ה"תקנית", הבזה למוזיקה זאת; בין "הגרסה הרשמית, זו שנלמדה בשיעורי תולדות עם ישראל. . . לבין ההיסטוריה שבעל-פה של בני משפחת אמ"י" (שם: 211; ראו גם מטלון, 2001).

התיאוריה הפוסט-קולוניאלית אומרת לנו אפוא שהזהויות האתניות שלנו הן קוויריות במובן שהוצע לעיל, גם אם לא נעשה שימוש במושג זה. אם כן, למה בעצם נחוץ מאמר זה? ראשית, מכיוון שהדיון בשתי הגישות הללו – תיאוריה קווירית ופוסט-קולוניאליזם – עדיין בחיתוליו, בישראל ללא ספק, אך לא רק בה.²⁷ שנית, חשוב לקשר בין שני השיחים ולהצביע על ההתלכדות של מסריהם. שלישית, מכיוון שהתיאוריות התפתחו בנפרד, לכל אחת יש ניואנסים משלה, שניתן לבדוק את תקפותם והתאמתם להקשר שבו נהגתה הגישה השנייה.²⁸ אם המצב הפוסט-קולוניאלי חידד שאלות של היברידיים ושייכות לניגודים (ראו למשל (Nandy, 2000), הרי שהארונות של מיעוטים מיניים – כלומר, חוויית החיים בהסתר – תרמה לדגש על המשחקיות, הפרפורמטיביות, של זהויות. התופעות השונות הקשורות לטרנסג'נדריות – Cross-dressing, שינויי מין, דראג – לשון הנקבה שבה מדברים הומואים ביניהם לבין עצמם²⁹ והקמפיות של התרבות ההומואית עשו את המשחק לחלק מהחיים של מיעוטים מיניים, אבל ניתן לראות שגם בהקשרים אחרים פרטים משחקים זהויות שונות (גרוס, 2003; Bhabha, 1994; Johnson, 2003). לאומיות, אתניות וגזעיות הן קונסטרוקציות תרבותיות שיש לשחק אותן כדי לתת להן תוקף בדיוק כמו זהויות מגדריות ומיניות. בדיוק כשם שאת הגבריות שלי אני מממש בלבוש, בצורת הליכה וישיבה, בחיתוך דיבור ובהבעת רגשות, כך גם את היהדות שלי אני מממש בחגים, בשגרות לשון ("כולנו יהודים"), "הראש היהודי ימציא לנו פטנטים"), ביחס לסמלים יהודיים וכדומה (ראו Fortier, 1994 על האופן שמהגרים איטלקים בלונדון

"מבצעים" את האיטלקיות שלהם; Johnson, 2003 על ה"שחורות", blackness, כתוצאה של performance). וכמו במקרה של מגדר ומיניות, את היהדות (או הישראליות, או המזרחיות או הפלסטיניות) אפשר לשחק בצורות שונות.

התלכדות המסר של הזהות הקווירית והמרחב השלישי מבססת את התחושה שמדובר בהתפתחות תיאורטית חשובה ביותר, המבוססת על מגוון של מצבים וניסיון אמפירי, ושיש לה השלכות עמוקות גם במישור הפוליטי על הגדרת הקולקטיב בחברות פוסט-מודרניות, כלומר, חשובה גם להבנתנו מי אנו. הדמיון במסקנות גם מקדם את הקבלה של קבוצות מוכפפות על ידי תמיכה של קווירים מקבוצות אתניות דומיננטיות במיעוטים אתניים וגזעיים, והכרה של האחרונים במיעוטים מיניים. ביחד מדגישות שתי הגישות את ההיברידיזציה ואת הפרפורמטיביות של הזהות – את העירובים, השילובים, המעברים, המשחקים, שהם חלק מכל זהות, גם זו המורכבת מאלמנטים דומיננטיים בלבד. בכך, לדעתי, טומנת סינתזה זו בחובה את המפתח לדילמות השונות, המטרידות והמפריעות לתנועות חברתיות שונות השואפות לבסס חברה אנושית צודקת יותר ומאושרת יותר.

בהמשך אדבר על זהות קווירית בלבד, מכיוון שזהו השיח שבו אני מצוי, אבל רצוי לחשוב כיצד הדברים שאומר מתחברים גם לספרות על זהויות פוסט-קולוניאליות. המטרה היא לבסס את הלגיטימציה של פוליטיקה אתנית או מינית של זהות כנגד טענות הרואות בפוליטיקה כזו כוח שלילי המערער את הסולידריות החברתית ויוצר עוינות בין קבוצות שונות. לכן, לפני שאסביר את היתרונות של זהות קווירית, אבקש לעמוד בקיצור על המאבק סביב הפוליטיקה של הזהות.

4. הוויכוח סביב הפוליטיקה של הזהות

בשנים האחרונות מתנהל בארץ ובעולם, בעיקר בחוגי השמאל, ויכוח סוער בין חסידי הפוליטיקה של זהות (להלן פש"ז) ובין מתנגדיה. חסידי הפש"ז, שלרוב מעורבים בעצמם בתנועות חברתיות, גורסים שצדק ושוויון מחייבים לתת לקבוצות השונות שמהן מורכב הפסיפס החברתי לבטא את ייחודיותן ולהשתתף בצורה שוויונית בהגדרת הקולקטיב. במקום לשאוף לתרבות אחידה שתאחד את כל הפרטים בחברה – אידיאל שנכשל שוב ושוב, שכן הוא בנוי על כפיית התרבות "האוניברסלית" על כלל האזרחים – יש לבסס את החברה על הכרה בכך שהקולקטיב מורכב מקבוצות בעלות תרבויות שוות ערך שונות. למול חסידי הפש"ז ניצבים הוגי דעות ופעילים פוליטיים, המאמינים שערכים של שוויון, צדק, חופש ואחווה עיוורים לשאלת מוצא האדם. הם חוששים שהפש"ז מחבלת במטרות אלה, וסבורים שסולידריות חברתית מחייבת התלכדות סביב ערכים אוניברסליים המשותפים לכל הקבוצות.³⁰

הוויכוח מתנהל בשני מישורים. המישור האחד הוא טענת מתנגדי הפש"ז שהמוסר, אמות הצדק ובאופן כללי יותר, מהות ה"טוב" הם אוניברסליים, ולכן אין לקדם קבוצות מדוכאות באמצעות הכרה בתרבות שלהן כזהה בערכיותה לערכים הליברליים של המערב. הכי טוב לחברה כולה, לרבות לפרטים מקבוצות מוכפפות, לאמץ את התרבות המערבית, שעקב המאבקים החברתיים במערב ב-200 השנה האחרונות היא אינקלוסיבית הרבה יותר מאשר תרבויות אחרות. כל הפרטים בחברה יהיו שווים זכויות, ובהעדר הבדלים תרבותיים בנייהם לא תסבול שום קבוצה מהשפלה ומאפליה. כל הכרה בשונות כבסיס למדיניות חברתית, לחקיקה ולהקצאת משאבים בספֶּרָה הציבורית רק תנציח את ההבדלים הקיימים, ובכך תנציח גם את ההבחנות המפלגות את הקהילה, הבחנות המשמשות בסיס לאפליה ולעוינות בין-קבוצתית. הרלטיביזם התרבותי, המוסרי והקוגניטיבי שמציעה הפש"ז מהווה, לדעת האוניברסליסטים, פטרנליזם עמוק, שכן הוא כביכול עושה "טובה" לקבוצות החלשות, במקום לדון בתרבויותיהן ובחבריהן כשווים.

חסידי הפש"ז רואים בגישה זו ביטוי ליחס לא שוויוני, ולכן לא צודק, כלפי רוב האוכלוסייה העולמית. הם מצביעים על כך שהמערב הוא זה ששעבד עולם שלם בצורה אכזרית וצינית במשך מאות שנים.³¹ בניגוד

להבטחת השוויון והיומרה לא להתחשב בצבע עור ובמוצא, הניסיון ההיסטורי מראה כי חברי מיעוטים שונים לא התקבלו כשווים, גם לאחר שאימצו את התרבות המערבית.³² הפוליטיקה של הזהות היא כבר תוצאה של כישלון זה. ביטול זהויות פרטיקולריות לפני שניתן יחס שוויוני יסיג את הקבוצות הכפיפות, לאחר שהצליחו בעמל רב להתארגן ולרומם את הכבוד של בנות ובני קבוצותיהם. מעבר לכך, הטענה שכביכול "עושים הנחות" למיעוטים, בכך שמכבדים את ערכיהם ולא דורשים מהם לעמוד ב"סטנדרדים המוסריים" של המערב, מבטאת חוסר הבנה וחוסר התמודדות אמיתית עם הטענות של הפשיזם ושל הרב-תרבותיות לגבי השרירותיות של התרבות המערבית (Herrnstein-Smith, 1988).

הטענות של הרלטיביזם הרב-תרבותי נגד המודרניזם האוניברסלי כבר מוכרות, ולכן מוטב להסתפק בהצגה תמציתית זו כדי להתמקד במישור השני של הדיון, שבו חסידי הפשיזם עדיין לא נתנו תשובות מספקות. כוונתי לדילמת הסולידריות. צודקים האוניברסליסטים בטענם שהכרה בתרבות – אמנות, לבוש, מנהגים, אמונות, ערכים, ידע וכדומה – של קבוצות שונות, מוצדקת ונכונה ככל שתהיה, משמרת את הגבולות בין הקבוצות, ובכך טומנת בחובה פוטנציאל תמידי לערעור תחושת הסולידריות החברתית. אם כל קבוצה מדוכאת חשה סולידריות רק עם חברות הקבוצה וחבריה, זו אכן עלולה להיות כרוכה בהתנכרות לכל מי שמחוצה לה, ועל פי אותו היגיון, כל קבוצה עלולה להתפצל בתוך עצמה לפי שייכות לקטגוריות אחרות: "ההיגיון של הפירוק עושה את שלו: אם יש צורך בסולידריות נפרדת של שחורים, ונפרדת של הומוסקסואלים – מיד מופיע צורך בסולידריות של שחורים-הומוסקסואלים" (קלדרון, 2000: 195). "כך נהרס לא רק השכל הישר, ממשיך קלדרון, "כך נהרס גם הסיכוי הפוליטי של כל קבוצה לגבש כוח ולחתור אל רוב" (שם).

הביקורת על הפשיזם באה מכיוונים פוליטיים שונים – הן מהימין השמרני-לאומי, המעוניין במוצהר בהמשך הדומיננטיות של הערכים המסורתיים, הן מליברלים נאורים, הסבורים באמת ובתמים שהדמוקרטיה הליברלית המערבית מספקת את השוויון שהנאורות הבטיחה, והן, בעיקר בישראל, מצד השמאל הסוציאליסטי, הרואה בשליטה הכלכלית את לב הבעיה החברתית, והסבור שמאבק סוציאליסטי לשוויון הוא הפתרון הטוב ביותר גם למיעוטים הסובלים מחוסר הכרה (למשל, קלדרון, 2000; גוטוויין, 2001). שמאל זה עשוי להודות בחשיבות העקרונית של סוגיות תרבותיות, סמלים ושפה, אבל הוא סבור שהתעסקות בנושאים אלה מביאה להסחת הדעת מנושאים חשובים הרבה יותר של תעסוקה, יחסי כוח במקום העבודה, חלוקת הכנסות ושירותי רווחה הניתנים על ידי המדינה. יתר על כן, הפשיזם עוסקת בזהויות שונות המטרידות קבוצות שונות, ולעתים אף מסכסכת ביניהן, למשל, כאשר הומואים טוענים שההומופוביה רבה יותר בקרב המזרחים והערבים,³³ או כשמזרחיות טוענות שארגוני נשים דואגים בעיקר לאינטרסים של נשים אמידות. לעומת זאת, פוליטיקה מעמדית סביב נושאים כלכליים משלבת אינטרסים

המשותפים לכל מי שבאמת מקופח, disadvantaged, ויוצרת סולידריות בין ה"דפוקים".³⁴

בארצות הברית, טוד גיטלין הוא דוגמה לקול כזה של השמאל. הוא מתאר כיצד קבוצות שונות, שהיו שותפות למאבק של השמאל האמריקאי בשנות ה-60, עוסקות בשנות ה-90 במלחמה פנימית סביב שאלות משניות (לדעתו) של ייצוגים היסטוריים, בשעה שמצבן הכלכלי של קבוצות רבות הולך ומידרדר (Gitlin, 1996). גם רורטי, הכותב בחיוב על השינויים התרבותיים שהשיגו נשים ומיעוטים שונים, מדבר על "הצד האפל" של ההצלחה: עלייה ניכרת באי-השוויון ובחוסר הביטחון הכלכלי. השמאל, הוא טען, הפנה את גבו למעמד העובדים (Rorty, 1998: ch. 3). ביותר מקורטוב של סרקזם הוא מעיר, שאין באקדמיה האמריקאית מחלקות ל-unemployed studies או ל-homeless studies, כי למובטלים ולעניים אין ineradicable stigma כמו לנשים, למיעוטים מוגזעים ולמיעוטים מיניים (שם: 80). בהקשר הישראלי כותב דני גוטוויין:

המעמדות הנמוכים הפנימו את מסקנותיו של הניאו-ליברליזם והשתלבו בחוקי המשחק שהוא מכתב, תוך אימוץ אסטרטגיה של סקטוריאליזציה: אל מול שחיקת מדינת הרווחה, הם הפכו את הזהויות הנבדלות, המייחדות את קבוצות המשנה השונות שבתוכם, למנוף להתארגנויות פוליטיות החותרות להשיג על בסיס סקטוריאלי שירותים, שההפרטה מונעת מהם לקבל על בסיס אוניברסלי. . . . מדיניותו המעמדית של "המעמד העולה" – ההפרטה – גרמה, אפוא, לטשטוש התודעה המעמדית של המעמדות הנמוכים ולהמרתה בתודעה סקטוריאלית, שעה ששיח הזהויות, הרוכז לו מעמד הגמוני, מסייע ל"מעמד העולה" להסוות את האינטרסים שלו במצב הסקטוריאלי ולקבעו" (2001: 255).

גיונית בטלר משיבה על טיעונים מעין אלה וטוענת, כי המבקרים של הפש"ז שוכחים את ההיסטוריה שהובילה להופעת התנועות החברתיות החדשות, בכלל זה את קיפוחן של הנשים ושל המיעוטים הגזעיים והמיניים בקרב השמאל עצמו (Butler, 1997: 268), ראו גם יונה ושנהב (2000: 186). Ferguson (2004) טוען שהפוליטיקה המרקסיסטית לא הייתה חסינה לתפיסה הליברלית, שראתה את המיניות ההטרסקסואלית הנורמטיבית כסמל של סדר טבעי אוניברסלי, דבר שהזין את ההדרה והקיפוח של אפרו-אמריקאים. בישראל היה השמאל נושא הדגל של תנועה לאומית שהכפיפה את הנשים והמזרחים למטרותיה, התעלמה מהמיעוטים המיניים וראתה בערבים את אויביה גם לאחר ביסוסה של המדינה. התקפת תנועות של זהות מצד השמאל האורתודוקסי, גורסת בטלר, יוצרת "מרקסיזם נאו-קונסרבטיבי" השותף לימין ברצון להעלים קיפוח ושליטה על רקע מגדרי, מיני וגזעי. כך גם בישראל, שבה הימין המסורתי והשמאל האוניברסליסטי שותפים למאבק ברב-תרבותיות. הגברים מהקבוצות האתניות הדומיננטיות אינם מבינים את הצרכים המיוחדים של הנשים ושל המיעוטים המיניים והאתניים, וסדרי העדיפות האסטרטגיים והסמליים שלהם נקבעים על פי התפיסה שלהם את "הטוב החברתי". זאת הסיבה לצמיחתן של תנועות חברתיות, שהמשיכו להתמודד בצורה זו או אחרת עם שאלות של מעמד, אבל העמידו במרכז ממד אחר של זהות חברתית: מגדר, מיניות ומוצא אתני.³⁵ בוויכוח הישראלי מעלה אוה אילוז טיעונים דומים בביקורת שלה על קלדרון (אילוז, 2001). אילוז גורסת שהפש"ז נובעת מממד של אי-שוויון בהקצאה של טובין סימבוליים (אי-שוויון באמצעי הייצוג, לא רק אי-שוויון באמצעי ייצור), ולכן יש כאן הרחבה של הפוליטיקה המעמדית העוסקת בהקצאה של טובין חומריים. היא גם עומדת במפורש על הפגמים בפוליטיקה האוניברסליסטית:

לשמאל החדש יש חשד עמוק באוניברסליזם בשל האבחנה האמפירית, שלפיה האוניברסליזם דורש מאחדים להכפיף את זהותם ואת האינטרסים שלהם לאלה של אחרים. לימודי התרבות מתבססים על ההבנה שאפילו בתנועות שחרור התקיימו דינמיקות פנימיות של כוח, שגרמו להן להכניס תחת הכותרת "אינטרס אוניברסלי" את הקולות הפרטיקולריים של אלה שהיה צורך לגייס (2001, 413).

פגיעה בנשים ובמיעוטים מיניים, אתניים ואחרים תמורה לא פחות מניצול הקשור ליחסי הייצור, והטיפול בחוסר צדק זה חשוב לא פחות מטיפול בחוסר צדק על רקע כלכלי (ראו גם Fraser, 1997a, 1997b). הביקורת האוניברסליסטית שואפת לטוב, אך חוטאת בהתנשאות. חסידי האוניברסליזם אינם חשים את הצורך בפוליטיקה של זהות, כי בעיניהם השוויוניות של הפרויקט המודרני היא "סיפור הצלחה", ואם יש "קלקולים" פה ושם, הרי אלה תקלות זמניות. אבל מי שאינו סובל מחוסר הכרה, אינו יכול לדבר בשם

הקורבנות. אין זו מקריות שהאוניברסליסטים, הטוענים שהם מעוניינים בשוויון ובאחוה, הם ברובם גברים, לבנים וסטרייטים, ואילו המיעוטים האתניים והמיניים וארגוני נשים נוטים לתמוך באופן עקבי בפש"ז (יונה ושנהב 2000; Butler, 1997).³⁶ גם הניסיון ההיסטורי מלמד שה"קלקולים הזמניים" אולי משנים צורה, אך ממשיכים לרחוש מתחת לפני השטח ולפגוע במיעוטים שונים.³⁷ מכיוון שהתוצאות החברתיות של אסטרטגיות לשיפור חברתי תמיד לוטות בערפל, הבחירה צריכה להיות תמיד של הכפוף, המקורבן, ולא של דורשי טובתו מקרב הרוב המדכא.³⁸

ניתן אפוא לדחות בשתי ידיים את האשמת הפש"ז בזניחה של מוקדי אי-השוויון וחוסר הצדק האמיתיים לטובת עיסוק בנושאים אוטריים, המעניינים את האקדמיה הרבה יותר מאשר את האוכלוסייה הרחבה (כמו אצל מרמור, תשנ"ז: 133, 141). האשמה זו היא חסרת בסיס לא רק בשל הזלזול בנושאים של הכרה חברתית, העלולים להיות כואבים לא פחות ממחסור כלכלי (Taylor, 1991); זו האשמה לא מוצדקת גם, ובעיקר, מכיוון שתנועות של זהות הובילו מאבקים רבים למען זכויות מטריאליות שוות, כמו, למשל, המאבק של תנועת הקשת המזרחית הדמוקרטית למען הקצאה צודקת של קרקעות ולמען דיירי הדיור הציבורי, או המאבק של התנועה ההומו-לסבית לזכויות שוות לזוגיות חד-מינית. אולם אין בנימוקים שנפרשו לעיל להשיב על החשש שהפש"ז גורמת לפיצול המאבק לשינוי חברתי, למתחים בין קבוצות כפיפות שונות, ואולי חמור מכל, לאובדן הסולידריות הכלל חברתית. הפתרון מצוי, לדעתי, בתפיסה הקווירית של זהות שהוצגה קודם. אני מציע אפוא פוליטיקה קווירית של זהות כגרסה חדשה של פש"ז, שעונה הן על הדילמות הפנימיות בתוך הפש"ז והן על הטענה שפש"ז היא כוח מפצל.

5. זהות נבדלת כבסיס לחיבור: היתרונות של הפוליטיקה הקווירית של זהויות

הפש"ז נולדה מתוך תחושת הזעם של קבוצות שהופלו, הודרו והושפלו על ידי קבוצות דומיננטיות. פעילי הפש"ז הרדיקליים דחו את הערכים הבסיסיים של הקבוצות החזקות והציעו תפיסות אלטרנטיביות לחלוטין. אבל ככל שהפש"ז הצליחה יותר לארגן את חברי הקבוצה, כך גבר הלחץ לצנן את הלהט המהפכני ולנסות להשיג הישגים של ממש בתחום החקיקה ובמדיניות חברתית, מה שחייב משא ומתן עם גופים רשמיים. הפש"ז הייתה לחלק מהפוליטיקה של הדמוקרטיה הליברלית, והמדינה נכנסה לדיאלוג עם פעילים של זהות. אינטראקציה זו יצרה את הרב-תרבותיות כאידיאל חדש במרחב הציבורי, המספק לגיטימציה לביטוי קולקטיבי (Kymlicka, 1995). אבל הכרה זו הופנמה אל תוך השיח הקיים בלי לפתור מתחים פנימיים בינו לבין רעיונות בסיסיים אחרים בשיח. בשיח הליברלי, שהוא משני בחברה הישראלית (פלד ושפיר, 2000), הבסיס האולטימטיבי לביטוי הקולקטיבי נשאר הפרט. יוסף רז, אבישי מרגלית ומשה הלברטל (Margalit and Halbertal, 1994; Raz and Margalit, 1990) מפתחים, למשל, את המושג "זכות לתרבות", המניח שלכל פרט יש זכות בסיסית להשתייך לקולקטיב ספציפי ולקבל ממנו ערכים בסיסיים. כמו בתפיסה האינדיבידואלית הקלאסית, הסולידריות החברתית מושגת לא בשל ערכים משותפים, אלא בשל הסכמה של כל הקבוצות לכבד זו את זו. אבל כמו שהליברליזם אינו מסביר כיצד אינדיבידואלים אטומיסטיים יכולים לקיים מבנה חברתי מלוכד, כך גם הרב-תרבותיות הליברלית אינה מסבירה כיצד ניתן ליצור סולידריות בין התרבויות השונות. הרציונל שלה מבוסס על השכל ולא על תחושת שותפות, והשכל לא תמיד מספיק כדי להניע פעולה חברתית.

בניגוד לליברליזם, הקהילתנות (communitarianism) מבינה את הצורך של הפרט בשייכות למסגרות כלליות יותר, ותופסת את המדינה לא רק כמנגנון להבטחת זכויות של פרטים, אלא גם כביטוי לשאיפות קולקטיביות (Sandel, 1996; Taylor, 1991). תפיסה זו כרוכה בראייה שונה של אזרחות, הגורסת שעל האזרחים גם לתרום לקולקטיב. בישראל, כמו בחברות רבות אחרות, שיח רפובליקני זה נוכס על ידי

קבוצת הרוב האתנו-לאומית, שזיהתה את טובת הכלל עם האינטרסים שלה, כפי שהוגדרו על ידי האליטה ה"אחוס"לית" (פלד ושפיר, 2000), והיא מדירה מהקולקטיב קבוצות שאינן שייכות לרוב האתנו-לאומי היהודי או אינן שותפות לאופן שהאליטה מגדירה את הזהות היהודית ואת האינטרסים של הקבוצה היהודית. קימרלינג עונה אפוא על האתגר שהרב-תרבותיות מעמידה לתפיסה הרפובליקנית בהצעה להתלכד סביב זהות-על ישראלית, שלא תוגדר סביב קבוצה אתנית אחת, ושתכלול בתוך הטוב המשותף גם תרומות לקהילות משנה :

הדבר הנדרש הוא בנייה מחדש של זהות ישראלית משותפת, בצד הזהויות הייחודיות. על הישראליות החדשה לטפח את גאוות אזרחיה כמשתייכים למדינה פלורליסטית, שוויונית, צודקת, דמוקרטית והומנית (קימרלינג, 2001 : 105-106).

קימרלינג מבין את הצורך ביצירת הזדהות של הפרט עם החברה שבה הוא חי, אך הוא רוצה להחליף את מוקד ההזדהות מקבוצה אתנית אחת, האומה היהודית, למסגרת כללית שתכלול בתוכה קבוצות שונות. הרב-תרבותיות תהיה הדבק שיאפשר לקבוצות אלה לחוש זיקה למסגרת הכללית (השווה Taylor, 1991). הבעיה בהצעה זו היא הצורך בהסכמה על זהות-על משותפת, שקימרלינג מבקש ליצור יש מאין. אלא שזהויות, גם אם הן הבניות חברתיות, לא ניתנות לייצור באופן מאורגן מלמעלה; הן חייבות להיות מבוססות על תחושות, סובייקטיביות כמובן, של שותפות גורל ודמיון בין חברי הקבוצה, ותחושות כאלה יכולות להתפתח רק כתוצאה של פעולה מאורגנת במשך זמן רב. יתר על כן, הצלחת פרויקט מעין זה של יצירת זהות-על, הכוללת את כל האזרחים, יכולה להביא שוב לבליעה של התרבויות של הקבוצות המוחלשות ואולי אף לצמיחה מחדש של היררכיה המבוססת על שונות תרבותית. קשה, למשל, לדמיין מרחב ציבורי משותף המתייחס באותה מידה של אהדה או אדישות למפגשים מיניים מזדמנים בסאונה ולמשחקי כדורגל; למשפחה המבוססת על אהבה וחיים משותפים של שלושה גברים ולמסיבות יום הולדת של פעוטות בגן. בשל כך הפוליטיקה הקווירית – בהקשר זה בדומה לפוליטיקה הליברלית – דוחה את השאיפה לנורמליות, העומדת גם בבסיס הקהילתנות, ומציגה את הקוויריות לא רק כשונות מינית המחפשת הכרה, אלא כביקורת על כל ניסיון למשטר את ההתנהגות בשם "ערכים משותפים" (Bersani, 1995; Foucault, 2000; Goldberg, 1994; Harper, 1997).

הפש"ז הקווירית אינה דורשת יצירת משהו משותף לכולם, אלא שהיא מדגישה כי על אף הקיטוב בין קבוצות שונות, במציאות הגבולות מיטשטשים בשל תערובות היברידיים שונות. המציאות עצמה היא "קווירית", אלא שיש צורך באפיסטמולוגיה שונה מהמקובל על מנת לראות זאת. המטרה של הפוליטיקה הקווירית היא לא ליצור deus ex machina זהות מסוג חדש, כלל ישראלית, כפי שקימרלינג מציע לישראל וצ'רלס טיילור לקנדה. המטרה היא להפוך את מצבי הביניים למודל ולמופת במקום להעלים אותם, תיאורטית, בעזרת תפיסה מהותנית ופוליטית, בהוקעתם, הסתרתם והטלת סטיגמה. זו השקפה רב-תרבותית המבוססת לא (רק) על הכרה של תרבות אחת בשנייה, ולא (רק) על קבלת ערך הסובלנות לאחר, אלא בעיקר על אפיסטמולוגיה קווירית, המבליטה את העובדה שהגבולות וההבדלים בינינו הם פחות עמוקים ממה שאנו מדמינים.

התפיסה המהותנית של זהות ביקשה למצק זהויות בדרישה מחברות ומחברי הקבוצה לאמץ את הערכים ואת הסמלים המרכזיים של הקבוצה ובתביעה להזדהות בלבדית. תפיסה זו נשענה, כאמור, על ההנחה שלכל חברות הקבוצה יש משהו משותף, שהוא ייחודי לחברות הקבוצה, ושמשו זה הוא החשוב ביותר לאדם. התפיסה הליברלית של רב-תרבותיות מאמצת הנחות מהותניות ומתחשבת בהן בעת הגדרת זכויות הפרט, אבל תפיסה כזו מציבה אתגר ממשי לסולידריות הכלל חברתית,³⁹ שכן תפיסה כזאת של זהות

זקוקה להתבדלות על מנת לגבש זהות קבוצתית מובחנת ומתבדלת. היא מדגישה את ההבדלים ומפטרלת לאורך הגבולות החברתיים בכדי למנוע הסתננות (Colker, 1996). גם הגישה הרפובליקנית מקבלת את המהותנות של הקבוצות, אבל מבקשת להחליף מהויות מפוצלות ויריבות במהות אחת מגובשת. האפיסטמולוגיה הקווירית, לעומת זאת, אינה תופסת את הקבוצות כישויות קשיחות וקבועות, המובחנות זו מזו בצורה חדה. היא מבינה את חשיבות ההתארגנות סביב קריטריון משותף כלשהו, אבל ערה לסכנות של התאבנות וראיפיקציה (בטלר, 2003). היא גם אינה מחייבת חברי מיעוטים מיניים להביע אמונים לקהילתם המינית על חשבון שייכות לקהילות ולקבוצות אחרות. היא אינה כופה בחירה בין זהויות. להיפך, היא דווקא מדגישה את טשטוש הגבולות, את הנזילות של זהויות ואת השימוש האסטרטגי בזהויות בהתאם למטרות פוליטיות. היא מבינה שאי אפשר לבחור, ומדגישה במקום זה את היכולת לשחק בין הזהויות, להפעיל אותן בהתאם לנסיבות, ואולי גם ליצור נקודות מפגש מעניינות שיתרמו להקטנת המתח. זו אינה גישה נאיבית. הגישה הקווירית, המעוגנת במחקר ההיסטורי והאנתרופולוגי של מיניות לא-נורמטיבית והמבוססת על התובנות הפוקויאניות, מבינה כיצד זהויות נכפות עלינו ומודעת לקושי לשחק בין זהויות מנוגדות בלי להיענש, לעתים בחומרה, על המעברים בין העולמות. הטיעון כאן הוא נורמטיבי: המודל שיש להציב נגד דיכוי החופש המשחקי הוא לא התבצרות סביב זהות אחת, אלא ערעור הסדר ההטרונורמטיבי מיסודו והצגת האופציה הקווירית לתברה כולה. זה נכון לגבי קטגוריות מיניות שונות ושילובים שונים שלהן, וזה נכון לגבי קטגוריות במישורים שונים של מגדר, אתניות ולאומיות (יונאי, 2001).⁴⁰

גם הסובייקטים האתניים, כמו הסובייקטים המיניים, רחוקים מלהיות הומוגניים, וההומוגניות שלהם היא במידה רבה תוצאה של המאמץ לשמר אותם דומים. יותר חשוב, אין כל בסיס לתביעה שהסמלים והערכים האתנו-לאומיים יעמדו במרכז ההוויה של פרטים. במקרים רבים זיקות פמיניסטיות, מיניות או זהותיות אחרות הן לא פחות חשובות. הדגש הקווירי על נזילות, השתנות ומשחק מאפשר לנהל את הזיקות הצולבות הללו באופן המרכז את המגמה הצנטריפוגלית ויוצר קשרים סולידריים רבים במישורים שונים (יונאי, 2001).⁴¹

תיאוריה קווירית גם פותרת דילמות תיאורטיות ופוליטיות הקשורות לתכנים של זהויות לאומיות. בניגוד לחרדה של לאומנים (nationalists) שונים, התפיסה הקווירית אומרת שאין צורך, ואין אפשרות, לעצב אותה אתניות לכל החברים בקבוצה מסוימת. התיאוריה הקווירית מציעה לא להיבהל מהשונות בין אנשים, ולהבין שכמו שהשונות בין הומואים אינה מחייבת את הפרדותם לקהילות זרות זו לזו, כך גם אופנים שונים למימוש הזהות הלאומית אינם צריכים להיות איום, אם הם מבוססים – כמו בהקשר הקווירי – על סובלנות וקבלת השונה. גם בהקשר ה"עדתני" יכולה הגישה הקווירית לזהות להתוות דרך חדשה - כשם שהזהות הקווירית יכולה להכיל בתוכה יסודות שונים ואינה דורשת בלבדיות, כך גם זיקה עדתית מזרחית (או אחרת) יכולה להיות מרכזית וחשובה, בלי שתיתפס כבדלנות וכפרישה מהקולקטיב. גם פעילים פוליטיים פלסטינים בישראל לא צריכים לחוש מאוימים בשל ציון ההבדלים בין מוסלמים לנוצרים. תפיסה קווירית יכולה לעזור להם להבין שניתן לפתח זהויות דתיות במקביל לזהויות לאומיות. זהות פלסטינית גם אינה חייבת לאיים על הקולקטיב הישראלי. להיפך, קבלת הזהות הפלסטינית, כיבודה ואפילו עידודה יאפשרו לפתח סולידריות כלל ישראלית, שאינה מבוססת על כפיית זהות אחת על רעותה (סבן, 2002; השווה שוב לקימרינג, 2001).

אף על פי כן, הפשיזם הקווירית אינה מתכחשת לצורך בזהות ואינה מנסה להגביל התארגנויות פרטיקולריסטיות למען "הכללי". סטיוארט הול (Hall, 1996) מסביר כי על אף הערעור הפילוסופי והפסיכואנליטי על מושג הזהות (למשל, בתיאוריה הקווירית ובפוסט-קולוניאליזם), מושג זה חיוני על מנת לדון בשאלות מרכזיות הן בפרקטיקה הפוליטית והן בתיאוריה. גם מי שמודע למלאכותיות של זהויות אינו

יכול שלא לפעול במסגרתן. טענה זו נכונה ללא ספק כאשר מדובר במיעוטים מיניים ואתניים, הסובלים מאפליה ומהמעטה בערך העצמי עקב חוסר הכרה. הללו חייבים להתארגן כדי לתבוע שינוי ועל מנת לשנות את הערכיות של הזהות האתנית שלהם. בכך הם אמנם מחזקים את החלוקה האתנית, ובמידה מסוימת עוזרים להנציח חלוקה, הממשיכה לשחק נגדם בחיי היומיום, אולם המציאות אינה מותירה להם ברירה. זה מה שתיאורטיקנים אנטי-מהותניים מגדירים כ"מהותנות אסטרטגית" – התייחסות לקטגוריה מסוימת כאילו היא מהותנית לצורך השגת יעד פוליטי של תיקון עוול קודם. מחשבה קווירית היא ניסיון לאכול את העוגה וגם להשאיר אותה שלמה: להשתמש בזהות הנבדלת כדי לארגן את קהילת הנפגעים, תוך כדי עמידה על המשמר שלא להפוך את הזהות הזאת לדבר סטטי, קפוא, הכופה את עצמו על הפרטים ושותף למשטורם; מהותנות אבל לצורך אסטרטגי בלבד. האם אפשר לאכול את העוגה ולהשאיר אותה שלמה? בוודאי קשה, אבל הניסיון עדיף על שתי האופציות האחרות (אוניברסליזם ומהותנות קשיחה). אבל הפש"ז הקווירית יכולה להבין ולהזדהות גם עם זהויות של קבוצות דומיננטיות. ההשקפה של השמאל "התרבותי" ביחס לזהות – זו המחייבת התארגנות קהילתית סביב זהות מסוימת כתגובה לאפליה ולזלזול – מצדיקה את הזהויות הנבדלות כאילו, ככורח המציאות, שאולי היה עדיף לו לא היה צריך אותו (בטלר, 2003). היא מביטה בחשד על זהויות כאלה כאשר מדובר בקבוצות דומיננטיות מכיוון שמעצם טבען הן מבחינות בין אדם לאדם. זהו חוסר עקביות הפוגע בלגיטימציה של התארגנות המיעוטים. עמדה זו אינה לוקחת בחשבון את הצורך שלנו לחוש שייכות למסגרת כללית יותר (אבל לא מופשטת ומרוחקת כמו "המין האנושי"), שתיתן משמעות לחיינו ותהפוך את חיינו הקצרים והעלובים בעולם הזה לחלק מסיפור, שיש לו לא רק עבר אלא גם עתיד (Durkheim, 1934; Margalit and Halbertal, 1994; Somers, 1994).⁴² בהקשר זה כותבת אילו שהזהות הפכה ל:

תמה המרכזית של המודרניות המאוחרת, משום שרק באמצעותה היה אפשר להעניק מחדש את המשמעות לחיים: פונדמנטליזם דתי, לאומיות ולאומנות אתנית, ניו אייג', תנועות חברתיות ופוליטיקת הזהות הינם ביטויים לפניה של הפוליטיקה במאה העשרים. החיפוש אחר זהות נהפך למה שמגדיר את תקופתנו, וביטולו כאיום על הסולידריות כמוהו ככניעה מרצון ויותר על התופעה הסוציולוגית החשובה ביותר של זמננו (אילו, 2001: 414).

גם הרוב זקוק אפוא לזהות, וגישות ביקורתיות המבקרות זהויות של קבוצות שולטות – זהויות גבריות, אשכנזיות, לאומיות וכדומה – נקלעות לסתירה כאשר הן מעניקות למיעוטים זכות, שאותה הם שוללים מקבוצות מועדפות. הגישה הקווירית מקבלת את הצורך הכלל אנושי ביצירת זהויות סביב תכונות והתנהגויות מסוימות, אבל בתנאי שזהויות אלה לא ייהפכו לציר הבלבדי של מי שלובש אותן, ובתנאי שלא יהיו מלווים בחרדות לטוהר המחנה.

האם הפש"ז הקווירית היא פש"ז? אם הזהות היא כה חשובה לפרט, האם ה"קוויריזציה" שלה, כלומר תפיסתה כמשהו נזיל, גמיש ולא מוגדר, אינה מאיימת על עצם תרומתה? האם הניסיון לרבע את מעגל הזהות אינו מביא לעיקור הפש"ז ולדיכוי הפוטנציאל הרדיקלי שלה? טענה זו אכן העלו פעילות ופעילים רבים (למשל, Murray, 1996). יש אף שהרחיקו לכת וטענו שהפוליטיקה הקווירית אינה אלא תכסיס של הממסד הגברי-הלבן להנציח את הדומיננטיות שלו (Jeffreys, 1994). מיעוטים מיניים, אתניים וגזעיים, שגיבשו רק לאחרונה זהות קבוצתית סביב סמלים ותרבות שהם הצילו מהמכש הדורסני של זהויות הגמוניות (או שנוצרו מחדש לאחר שהוכחדו), טוענים בצדק עוד סבלו מחוסר הכרה, הם היו קורבנות של תפיסה אוניברסליסטית כביכול, שהתעלמה מעברם, מערכיהם ומתפיסותיהם. עתה, כשסוף-סוף הצליחו להימלט מכוח המשיכה של תפיסה זו ולבנות לעצמם קהילות זיכרון, זהויות וארגונים, מבקשים

מהם לטשטש את הגבולות של מה שהם יצרו, משהו שהוא עדיין שברירי ובסכנת כליה מתמדת בשל התחרות עם תרבויות הגמוניות עתירות משאבים (ראו דיון בדילמה זו אצל גרוס וזיו, 2003: 28-31).

תביעה זו אינה עדיפה בעיניהם על תביעותיהם של האוניברסליסטים נוסח גוטוויין, קלדרון וטאוב. הללו רואים בתביעה לגבש קהילה נפרדת איום. הגרסה הקווירית של הפש"ז מבקשת מהם "רק" להיות פחות קיצוניים בפטרולים לאורך הגבולות שבין הקהילה שלהם ובין קבוצות אחרות. אלא שהקמת קהילה נפרדת בלב התרבות ההגמונית דורשת קנאות. יש להעמיד פנים שהזהות שמדובר בה היא מהותנית, על מנת לגייס את החברות הפוטנציאליות לקהילה. לאדם יש משאבים מוגבלים, והמחסור בזמן, כסף ובעיקר באנרגיה נפשית מאלצים אותו לבחור: לאיזו הפגנה ללכת, למי להצביע, איזו קטגוריה לסמן בשאלון או איזה ספר לקרוא לפני השינה (ואולי גם על מה לחלום בעת השינה). תנועות המובילות זהויות כפופות רוצות שהחברים שלהם יזדהו עמן ברמ"ח אבריהם ובשס"ה גדיהם, וטשטוש הגבולות והשייכות אינו משרת מהותנות אסטרטגית זאת, אפילו הוא נכון יותר מבחינה אונטולוגית.

לכאורה יש כאן דילמה בלתי פתירה: על מנת ליהנות מתחושת שייכות פרטים צריכים להתחייב לזהות מסוימת ולדרישות שהיא מעמידה. השייכות תאבד את ערכה אם היא תיתפס כמוצר צריכה, שניתן להחליף בהתאם למצב רוח ולהנאה. האדם נהנה משייכות דווקא מפני שזה משהו "שלו" ללא תנאי. אבל קבלה ללא תנאי זאת מחייבת קבלת התכתיבים של הזהות, גם כאשר הם מגבילים את חופש הבחירה של הפרט, וגם כאשר הם מדירים אחרים מתברות, הלוא כן?

לא! זהו בדיוק הכשל שהזהות הקווירית פותרת. התפיסה המודרניסטית של זהות הצמידה לכל פרט עם לידתו את מערך הזהויות הרלבנטיות ודרשה ממנו להתנהג בהתאם. אם מישהי בחרה לשנות זהות – להמיר דת, לשנות מין, להגר, "לצאת מהארון", להצטרף לקומונה או לתנועה חברתית – הציפיה הייתה שהיא תוותר על כל מה שליווה את זהותה הישנה ותלמד את התפקיד החדש בשלמותו. דה-סוציאליזציה ורה-סוציאליזציה בלשון תיאוריית התפקידים הסוציולוגית. אבל אנשים אינם יכולים לוותר או לאמץ זהויות en bloc. הם אינם יכולים להשיל מעליהם לגמרי את מה שהיו, והם אינם מסוגלים להפנים בבת אחת את מה שהם "נעשים". בתפיסה הקווירית אין ציפייה להזדהות טוטלית: הפרט מזדהה עם קבוצה מסוימת, והזדהות זו חשובה לה מאוד (Hall, 1996), אבל הזדהות נתפסת כמשהו אקטיבי שיש לנהל, כל אחד לפי יכולתו ולפי צרכיו, ולא כתבנית שיש לאמץ (Foucault, 2000).

האם חופש זה יפגע ביצירת הזהויות האלטרנטיביות? האם הזהות היא משאב מוגבל? האם יש משהו בתודעה שלנו המאפשר לנו לחוש תחושת סולידריות רק עם קבוצה אחת, כך שמעצם הזדהות עם קבוצה אחת נחלשת הזדהותנו עם קבוצה אחרת? מדדים פוזיטיביסטיים ימצאו בהכרח שהתשובה היא: כן – מי שפועל אינטנסיבית בתחום אחד, או מרבה להשתתף בפעילות חברתית-תרבותית של קבוצה אחת, יזניח כמעט תמיד את התחום האחר. אבל מחשבה נוספת ומבט אינטרוספקטיבי מגלים שזו אינה תשובה מלאה. אדרבה, חשיפה לסוג מסוים של פש"ז יוצרת מודעות לפוליטיקות אחרות של זהות. הומו, הלומד להבין כיצד דיכאה אותו התרבות ההגמונית, יכול להבין טוב יותר כיצד היא גם מדכאת נשים, ערבים או יהודים מזרחים. הוא מכיר את המנגנונים של הדיכוי ואת מנגנוני-הנגד, המאפשרים לבנות זהות אלטרנטיבית. האוניברסליסטים השתמשו ב"פיצול" האקדמי למחלקות ללימודי נשים, אפריקאים-אמריקאים, לסביות והומואים, אסיאנים וכיוצא באלו על מנת להוכיח את טענת הפיצול, ואילו בטלר (Butler, 1997) משתמשת בדוגמה זו בצורה הפוכה. בפועל, תנועה אחת היוותה השראה לאחרת, והרעיונות המשותפים לכל התנועות השתלבו לשיח משותף, המעמיד שאלות של הכרה וזהות במרכז הדיון הציבורי. שיח כזה לא הפך בהכרח את הגברים הסטרייטים השחורים (במחלקות ללימודים אפרו-אמריקאיים) ואת הנשים הלבנות הסטרייטיות (במחלקות ללימודי מגדר) ליותר רגישים כלפי הבעיות הייחודיות של הקבוצות

הכפיפות (נשים שחורות, הומואים ולסביות שחורים), אולם הוא הפך את השיח הציבורי והמרחב הציבורי ליותר נגישים וחופשיים לקבוצות אלה.⁴³

אלא שמעבר לשאלה פרקטית זאת, העמדה האנטי-קווירית של הפשיזם (כגון במאמר של ג'פריס, שנזכר לעיל) פסולה מאותה סיבה שהאוניברסליזם פסול: היא אינה תואמת לא את המציאות ולא את הצרכים של חברות הקהילות השונות של זהות. ג'פריס מרגישה שבטלר מערערת את הלכידות שלסביות הצליחו ליצור ביניהן, אבל מתעלמת מכך שסולידריות זו – כמו שקלדרון מצביע בצדק – מקיפה רק חלק קטן מהלסביות, ורבות מהן לא מרגישות "בבית" בתוך קהילה הלוחצת עליהן להתנהג על פי נורמות קשיחות שנקבעו על ידי פעילות ואינטלקטואליות. הטענה שכל חברה מודעת בקבוצה המוכפפת חייבת לפתח מודעות ולחשוב כמו הפעילות הרדיקליות היא פטרנליסטית ולא מבוססת פילוסופית. היא אף מתעלמת מכך שהלסביות חברות גם בקהילות אחרות של אתניות, הן בקשרי משפחה וידידות עם אנשים ונשים מחוץ לקהילה הלסבית, ויש להן זהויות פוליטיות מגוונות. אי אפשר לצפות מהן להתלכד סביב מצע המוגדר בצורה צרה, והשאלה היא איך לא לנַכֵּר אותן לגמרי מהקהילה הלסבית. זהות קווירית, הגורסת במוצהר שיש דרכים רבות להיות לסבית, ושהיא זו שצריכה לתת את המשמעות שמתאימה ללסביות שלה, מתאימה יותר למציאות, פותחת יותר אופציות פוליטיות ומונעת חיכוכים ומריבות מיותרות (השווה (Bawer, 1993).

האם המציאות באמת קווירית? האם השאיפה לקדם זהויות קוויריות איננה בגדר חלום באספמיה של תיאורטיקנים פוסט-סטרוקטורליסטים, כפי שטוען, למשל, Murray (1996)?! הזהויות הלאומיות והאתניות והניגודים ערבי-יהודי, מזרחי-מערבי (אשכנזי), דתי-חילוני וכיוצא באלה הם כה טבועים בתרבותנו,⁴⁴ שיצירת היברידיים תרבותיים – כלומר, מבנים תרבותיים הבנויים על שילוב, שיתוף או תחרותיות שוויונית – נראית לנו לעתים דמיונית. הפשיזם הרגילה מאתגרת את ההיררכיה הטמונה בתפיסה ההגמונית, אבל ההתארגנות סביב זהות אחת מוגדרת – ערבית, פלסטינית, מוסלמית, מזרחית, מרוקאית וכו' – מחזקת תחושת בינאריות זו. הגישה הקווירית מבוססת על אפיסטמולוגיה אחרת, הנותנת תמונה יותר נכונה, לדעתי, של המציאות החברתית: לא קבוצות נפרדות וגבולות ברורים, אלא טשטוש שייכויות וזהויות וגבולות מאוד לא ברורים. התפיסה המקובלת היא תוצר תרבותי, שמקבל חיזוק ממוסדות המדינה ומממסדים בעלי עוצמה אחרים (לרבות ארגונים על-מדינתיים יהודיים וגופים ערביים ומוסלמיים), אולם אם נשנה את הפוקוס של המבט שלנו ונתמקד בשולי התמונות ההגמוניות, נמצא שזהויות קוויריות הן לא רק חזון לעתיד, אלא המציאות מאז ומתמיד.

הזהות "יהודייה ערבייה", למשל, איננה רק סיסמה רדיקלית של סמי שלום שטרית, של אלה שוחט, הנריט דהאן-כלב ושל יהודה שנהב. זו זהות שאפיינה רבים מהמהגרים ממדינות ערב, שלא קראו את כתביהם של המחברים הנ"ל, אלא פשוט חשו כך (מטלון, 2001). פליטים מאירופה שנקלעו לכאן לא מרצונים וסירבו להפנים את הישראליות התקנית, זוגות פלסטינים-יהודים וילדיהם, פלסטינים שאימצו תרבות ישראלית הגמונית, יהודים שחשים שותפות גורל עם פלסטינים ודמויות נוספות היוו תמיד חלק מהחברה הישראלית. בשל התפיסות המהותניות הם נתפסו כסוטים, ככאלה שלא הצליחו להסתגל, או כתולדות של פתולוגיה פסיכולוגית. אפיסטמולוגיה קווירית תעלה אותם על נס כמגשרים וכפורצי דרך, כפי שהטרנסג'נדרים והבי-סקסואלים שוברים גבולות מקובלים בין המגדרים.

יש גם מצבים רבים שאינם מתאימים לתמונה המוכרת של החברה הישראלית. לדוגמה, המרחב ההומואי מציע מפגשים מעניינים בין ערבים, יהודים אשכנזים ויהודים מזרחים (יונאי, 2001; Sofer, 1992; Sumaka'i Fink and Press, 1999). הומואים יהודים, שרובם לא חשו מעולם הזדהות עם פלסטינים, נפגשים במפגש חברתי עם הומו פלסטיני ושומעים על המצוקות של פלסטינים בישראל או בשטחים הכבושים באינטימיות, שקשה להעלות על הדעת את התרחשותה בעולם המחולק בקווים גסים לקבוצות

נפרדות. במקביל, פלסטינים שלא שמעו ולא חשבו על המצוקות של לסביות ושל הומואים נתקלים בפעילי שלום יהודים שיצאו מהארון, ולומדים דווקא מהם שיש גם לסביות והומואים ערבים. או דוגמה אחרת לגמרי: אף שהסקרים מעידים שיהודים מזרחים מביעים בממוצע עמדות יותר אנטי-ערביות, קשרי שפה, מוזיקה ותרבות גורמים לכך שהם אינם נגועים בהנחות גזעניות, שהתרבות המערבית ספוגה בהם, ואשר עלולים לחדור גם לתפיסות של פעילי שלום נאורים ממוצא אשכנזי.

המציאות היא אפוא הרבה יותר "קווירית" מכפי שמציגות התיאוריות הסוציולוגיות והכרוניקה העיתונאית. אנשים אינם ממוינים במציאות ל"יהודים" ול"ערבים", ל"אשכנזים" ול"מזרחים". אנשים נולדים, עוברים, מאמצים, מציגים ומוצגים כשייכים לקבוצות שונות. הם צריכים "לשחק" את הזהות שלהם, והתוצאה היא אי-סדר של תפיסות זהותיות (השווה Colker, 1996).⁴⁵ אבל ברמה יותר עמוקה השאלה היא לא האם המציאות תואמת יותר למודל הקווירי או למודל של פש"ז קונבנציונלית, אלא כיצד המודל עצמו מעצב מציאות ומדבר עליה. תיאורטיקניות חברתיות אינן רק משקיפות אובייקטיביות, המביטות מבחוץ על מציאות נתונה; הן בעצמן אחד הכוחות המשפיעים על מרחב הזהות המוצע לפרטים בחברה. הן, כמובן, גם תוצרים של שיח מסוים. מדעני החברה לאורך רוב המאה ה-20 היו אדישים לנושא הזהות, כי הבינאריות של הקטגוריות השונות תאמה את התפיסות האידיאולוגיות שלהם. אם תיאורטיקנים חברתיים עכשוויים – גם כותב מאמר זה – מפתחים כעת חשיבה אחרת, זו אינה בהכרח מסקנה תיאורטית מופשטת שהתפתחה בבידוד של מגדל השן האקדמי. ייתכן שכתובה זו עצמה היא אינדיקציה של תהליך שינוי רחב, שבמסגרתו אנשים אכן מתחילים לחשוב בצורה יותר קווירית על מיניותם, על מגדרם, על מוצאם האתני ועל שייכותם ללאום.

6. סגירת המעגל: חבירה של הפוליטיקה הקווירית לפרויקט האוניברסלי של המודרניות

לאחר שביססנו את ההצדקה והצורך בפש"ז – קווירית אולם עדיין פש"ז – ולאחר שראינו שפוליטיקה כזאת לא בהכרח פוגעת בסולידריות, הגיע הזמן לחזור בכל זאת לשיח האוניברסליסטי ולשאל האם פש"ז מחייבת זניחה של החיפוש אחר מה שמשותף לכלל המין האנושי.

בניגוד לרושם שאולי נוצר כתוצאה מהוויכוחים המרים לעתים בין חסידי הפש"ז ובין האוניברסליסטים, התשובה לכך היא שלילית. הפש"ז שוללת בכל תוקף את הכפייה של אוניברסליזם כביכול על ידי בעלי העוצמה, אבל אינה חוסמת את הצמיחה של הכרה באוניברסליות הצומחת מלמטה. על מנת להסביר עמדה זו אפנה לשילה בנהביב (Benhabib, 1992), המסכמת את העמדה הזאת בצורה ברורה ביותר. בנהביב מאמינה בפרויקט המודרני, הכולל אוניברסליזם פוליטי ומוסרי מחויב לכבוד האדם. היא דוגלת באוטונומיה המוסרית של הפרט, בצדק ובשוויון כלכליים-חברתיים, בהשתתפות דמוקרטית, בחופש פוליטי ואזרחי רב ככל האפשר ובהתאגדויות אנושיות סולידריות (1992: 2). אבל היא מסכימה עם הביקורת הפמיניסטית, הביקורת הקהילתנית והביקורת הפוסט-מודרנית, שערערו, לדבריה, שלוש הנחות בסיסיות בתפיסה האוניברסליסטית: (1) את האמונה בתבונה מופשטת, שאינה תלויה באדם ("self-transparent and self-grounding reason"); (2) תפיסה של סובייקט שאינו תלוי באנשים אחרים ושיכול לפעול בעצמו (disembodied and disembodied subject); (3) אשליה שאפשר למצוא נקודה ארכימדית מעבר לתלות במצב היסטורי ותרבותי שממנה ניתן לשפוט את העולם בצורה אובייקטיבית לחלוטין.

הפרויקט האוניברסליסטי יכול אפוא להצליח רק אם (1) נאמץ מושג שיחי תקשורת של רציונליות; (2) נבין שהסובייקטים של הרציונליות (קרי, אנחנו) הם יצורים המוגבלים על ידי מיקום קונקרטי ומוגבלויות קוגניטיביות ופיזיולוגיות (הם embodied and fragile creatures, בלשונה של בנהביב); (3) נאמץ גם מושג

אינטראקציוני של מוסר (שם: 4-6). את הדיון על משמעות הרציונליות אפשר להשאיר לפילוסופים;⁴⁶ לדיון שלנו בזהות חשובה במיוחד הנקודה השנייה:

I assume that the subject of reason is a human infant whose body can be kept alive, whose needs can only be satisfied, and whose self can only develop within the human community into which it is born. . . . The self becomes an individual in that it becomes a "social" being capable of language, interaction, and cognition. The identity of the self is constituted by a narrative unity, which integrates what "I" can do, have done and will accomplish with what you expect of "me," interpret my acts and intentions to mean, wish for me in the future, etc. The Enlightenment conception of the disembodied cogito no more than the empiricist illusion of a substance-like self cannot do justice to those contingent processes of socialization through which an infant becomes a person, acquires language and reason, develops a sense of justice and autonomy, and becomes capable of projecting a narrative into the world of which she is not only the author but the actor as well (Benhabib 1992: 5).

בנהביב מקבלת את העיקר הסוציולוגי המשותף למרקס ולדורקהיים, שתנאי החיים הממשיים הם הבסיס לחשיבה רציונלית ומוסרית של הפרט – ההוויה קובעת את התודעה, ומכיוון שבני אדם חיים תחת תנאים שונים, הרציונליות שלהם והמוסר שלהם נבדלים. ניסיון להגיע לכללים אוניברסליים אפשרי בכל זאת לא בחקיקה מלמעלה, אלא באינטראקציה ותקשורת בין נקודות מבט שונות.⁴⁷ המטרה היא לא חלוקת האנושות לשטחי שיפוט שונים, שכל אחד כפוף להגדרה אחרת של רציונליות ומוסר, אלא ניסיון משותף של אנשים מעולמות חברתיים שונים לחיות ביחד ולגבש ביחד מסקנות משותפות (השווה Herrstein-Smith, 1988).

החששות של גיטלין ורורטי בארצות הברית ושל קלדרון וגוטוויין בישראל אינן משוללות יסוד. פש"ז יכולה להוביל לפיצול פוליטי של הכוחות הרוצים שינוי בחברה. גיטלין תיאר בציוריות רבה כיצד ניסיון ליצור ספר לימוד בהיסטוריה אמריקאית, שהוא הרבה יותר "רב-תרבותי" מהספר שקדם לו, גרם למלחמת כל-בכל בין קבוצות שונות (Gitlin, 1996). אבל הפתרון לכך אינו יכול להיות חזרה לליבה תרבותית אחת שתאחד את כולם, כי ליבה כזאת משקפת מטבעה יחסי כוח פוליטיים, גם ובמיוחד כשהמדינה עומדת מאחוריה (יונה ושנהב, 2000). הפתרון צריך להיות מושג באמצעות פוליטיקה של זהות, המגבשת קבוצות שונות (חופפות ובעלות גבולות מטושטשים) ואז מציבה אותם אחת מול השאר בדיאלוג, בלי לספק לאף קבוצה אפשרות לכפות את הגדרותיה באופן כוחני. בטלר, על אף הוויכוח עם בנהביב (Benhabib et al, 1995), מגיעה למסקנה דומה לשלה, לפחות בנושא זה:

The only possible unity will... be a mode of sustaining conflict in politically productive ways, a practice of contestation that demands that these movements

articulate their goals under the pressure of each other without therefore exactly becoming each other (Butler, 1997: 269).⁴⁸

זה יכול להיות מתסכל ואף מעצבן, כמו שאנו נוכחים, כאשר מארגנים, למשל, כינוס רדיקלי על אפו ועל חמתו של הממסד בנושא זהות מסוימת, ואז מותקפים על ידי פעילים של תנועת זהות אחרת ש"שכחו" להזמין (למשל, המחאה של חברות "אחותי", ארגון פמיניסטי מזרחי, על העדר נשים מזרחיות יהודיות בכינוס סולידריות בינלאומי עם הפלסטינים). אולם פוליטיקה קווירית של זהות מבוססת על סובלנות וסבלנות – מי שחווה אדישות כלפיו, צריך להיזהר לא להיות אדיש לאחר. אין מדובר בכניעה לאחר, אלא בהקשבה, במחלוקת, בהידברות.

ועוד נקודה חשובה אחת: אוניברסליות היא גם סוג של זהות. התפיסה הקווירית חשובה (ואותו דבר אפשר לומר על המרחב השלישי), גם מכיוון שהיא עוזרת לנו להבין שהאדם מסוגל לריבוי זהויות. בחברות מורכבות מודרניות הוא אפילו נידון לריבוי זהויות. לפיכך, זהויות פרטיקולריות אינן צריכות לבוא על חשבון הזהות האוניברסלית, כלומר, על הזדהות עם כלל המין האנושי. איש ננדי מדבר, בעקבות גנדי וטאגור, על מאבק לשחרור לאומי לא כביטוי להתגבשות (והסתגרות): לאומית, אלא כ"סמל למאבק אוניברסלי למען צדק חברתי וכבוד תרבותי" (Nandy, 2000: 2-3). הלאומיות בנויה על הנחות אוניברסליסטיות, ולכן אסור לתת לה לגבור על הנחות אלה.

הזהויות הפרטיקולריות השונות מבוססות על שותפות גורל מדומיינת כלשהי: מסורת משותפת, דיכוי משותף, תרבות דומה. משהו שגורם לנו ולאחרים לדמיין את עצמנו כשייכים לאותה קהילה. אבל יש דברים המחברים את כל בני האדם על אף השונות הרבה ביניהם: רצון להיות נאהב, התמודדות עם מוות של אדם יקר, תחושות של עלבון, פחד, אבל גם שמחה, גאווה וסיפוק. תפיסה מהותנית של זהות, המחייבת אותנו לבחור בין הזהויות השונות שלנו ולדרג אותן, פוגעת בזהותנו המשותפת כבני וכבנות אדם וחווה. בניגוד לכך, הסתכלות קווירית, הרואה בכל זהות אישית ביטוי ליצירתיות ולייחודיות של כל פרט ומעודדת זהויות היברידיים שונות, פתוחה הרבה יותר לשילוב של הזהות האנושית הכללית ביחד עם זהויות פרטיקולריות. בעזרתה יכולה הרב-תרבותיות לא להוות איום על הסולידריות הכללית, אלא דווקא המפתח להשגת סולידריות כזו שלא על חשבון מיעוטים מגדריים, מיניים ואתניים.⁴⁹

ביבליוגרפיה

אבו גוש, אוסאמה. 1995. **כיהודי בין יהודים: סיפור אהבה**, רעננה: המרכז לחקר החברה הערבית בישראל.

אילוז, אוה. 2001. "מדוע לימודי התרבות חיוניים לתיאוריה של צדק: תשובה לריצ'רד רורטי ולנסים קלדרון", **סוציולוגיה ישראלית** ג(2): 395-419.

אלמוג, עוז. 1991. "אנדרטות לחללי מלחמה בישראל: ניתוח סמיוולוגי", **מגמות** ל"ד (2): 179-210.

אנדרסון, בנדיקט. 1999. **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות והתפשטותה**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

אסדי, השאם. **גורמים המסבירים את ההצלחה או אי-ההצלחה של נישואים בין ערבים ויהודים בישראל**, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה.

בוזוול, ג'ון. 2003. "'מהפכות' אוניברסלים וקטגוריות מיניות", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, 111-134. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

בטלר, ג'ודית. 2003. "חיקוי ומרי מגדריי". **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, 329-346. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

בלנק, ישי. 2003. "אין מולדת להומואים", **תיאוריה וביקורת** 23 : 83-111.

בן-נאה. ירון. 2000. "משכב זכר בחברה היהודית העת'מאנית", **ציון** 66 : 171-200.

בר-גל, יורם. 1993. **מולדת וגיאוגרפיה במאה שנות חינוך ציוני**, תל אביב: עם עובד.

גוטוויין, דני. 2001. "זהות נגד מעמד: רב-תרבותיות כאידיאולוגיה ניאו-ליברלית", **תיאוריה וביקורת** 19 : 241-257.

גלנר, ארנסט. 1994. **לאומים ולאומיות**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

גרוס, אייל. 2000. "מיניות, גבריות, צבא, ואזרחות: שירות הומואים ולסביות בצבא – המקרה הישראלי במשקפיים השוואתיות", **פלילים ט**: 95-183.

---. 2003. "גלובליזציה קווירית וזכויות אדם: דנה אינטרנשיונל/אמנסטי אינטרנשיונל", **תיאוריה וביקורת** 23 : 227-236.

גרוס, אייל ועמליה זיו. 2003. "בין תיאוריה לפוליטיקה: לימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, 9-44. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

הלפרין, דיויד. 2003א. "הומוסקסואליות": קונסטרוקט תרבותי, דיאלוג עם ריצ'ארד שניידר", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, 135-150. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

הלפרין, דיויד. 2003ב. "שתי השקפות על אהבה יוונית: האראלד פאטצר ומישל פוקו", אצל יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), **מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**, 151-177. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

וייס, יפעת. 2001. "הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק השבות את ישראל למדינה מולטי-אתנית", **תיאוריה וביקורת** 19 : 45-69.

זיו, עמליה. 1998. "דנה אינטרנשיונל", **תיאוריה וביקורת** 12-13 : 401-412.

---. 2001. "חיקוי, ציטוט והתנגדות: הצרות המגדריות של ג'ודית באטלר", **מכאן ב**: 191-201.

טאוב, גדי. 1997. **המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

יונאי, יובל. 1998. "ההיסטוריה של הדין בדבר נטייה חד-מינית: בין היסטוריה לסוציולוגיה", **משפט וממשל ד**(2) : 531-586.

---. 2001. "מבט קווירי על הסכסוך הערבי-יהודי". **תיאוריה וביקורת** 19 : 265-275.

יונאי, יובל, ספיבק, דורי. 1999. "בין שתיקה לגינוי: הבניית הזהות של ההומואים בשיח המשפטי בישראל 1948-1988", **סוציולוגיה ישראלית מס' 2**: 257-293.

יונה, יוסי, שנהב, יהודה. 2000. "המצב הרב-תרבותי", **תיאוריה וביקורת** 17 : 163-188.

כזום, עזיזה. 1999. "תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-השוויון האתני בישראל", **סוציולוגיה ישראלית א**(2) : 385-423.

לנקסטר, ר' נ'. 1998. "הבניית ההומוסקסואליות ומבנה הכח בניקרגואה", אצל משה שוקד ושלמה דשן (עורכים), **החוויה הבין-תרבותית**, 210-224. ירושלים: שוקן.

מטלון, רונית. 2001. **קרוא וכתוב**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספרי סימן קריאה.

ממי, אלבר. 2005. **דיוקן הנכבש ולפני כן דיוקן הכובש**, הקדמה: ז'אן-פול סארטר; מצרפתית: אבנר להב; אחרית דבר: דניס שרביט, ירושלים: כרמל.

- מריין, יובל. 2002. "נישואין בין בני זוג מאותו המין והכשל שבאלטרנטיבות לרגולציה משפטית של זוגיות חד-מינית", **המשפט** 7 : 253-281.
- מרמור, אנדרי. תשנ"ז. "ביקורת שיפוטית בישראל", **משפט וממשל** ד : 133-160.
- סבן, אילן. 2002. "הזכויות הקיבוציות של המיעוט הערבי-פלסטיני: היש, האין ותחום הטאבו", **עינוני משפט** כ"ו (1) : 241-319.
- סעיד, אדוארד. 1999. **אוריינטליזם**. תל אביב : עם עובד.
- . 2004. "המסע פנימה והופעתה של ההתנגדות". אצל יהודה שנהב (עורך), **קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי**, תל אביב : מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד : 83-106.
- פוקו, מישל. 1996. **תולדות המיניות I**, תרגום : גבריאל אש. תל אביב : "הצרפתים"/הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- פלד, יואב וגרשון שפיר. 2000. "משיח של חלוציות לשיח של זכויות : זהות ואזרחות בישראל", בתוך חנה הרצוג (עורכת), **חברה במראה**, 515-538. תל אביב : הוצאת רמות - אוניברסיטת תל אביב.
- פנון, פרנץ. 2004. "ניסיונו הקיומי של השחור", אצל יהודה שנהב (עורך), **קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי**, תל אביב : מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד : 25-46.
- קדר, יאיר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים). 2003. **מעבר למיניות : מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית**. תל אביב : הקיבוץ המאוחד.
- קורן, עירית. 2003. **ארון בתוך ארון : סיפוריהם של הומוסקסואלים ולסביות דתיים**, תל אביב : ידיעות אחרונות.
- קימרלינג, ברוך. 2001. **קץ שלטון האחוסלים**, ירושלים : כתר.
- קלדרון, נסים. 2000. "מן הריבוי אל הסולידריות : כמה רעיונות על ריבוי תרבויות וכמה מצבים ישראלים", בספרו **פלורליסטים בעל-כורחם**, 139-216. חיפה : אוניברסיטת חיפה.
- . 2001. "בלי היסטוריה?" **סוציולוגיה ישראלית** ג(2) : 421-432.
- קמה, עמית. 2003. **העיתון והארון : דפוסי תקשורת של הומואים**. תל אביב : הקיבוץ המאוחד/קו אדום.
- קפלן, דני. 1999. **דויד, יהונתן וחיילים אחרים : על זהות, גבריות ומיניות ביחידות קרבניות בצה"ל**, תל אביב : הקיבוץ המאוחד.
- רז-קרקוצקין, אמנון. 1993. "גלות בתוך ריבונות : לביקורת 'שלילת הגולה' בתרבות הישראלית", **תיאוריה וביקורת** 4, 23-55.
- שוחט, אלה. 1999 [1988]. "מזרחים בישראל : הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים", **המהפכה המזרחית : שלוש מסות על הציונות והמזרחים**, 11-63. ירושלים : המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית.
- שומסקי, דימיטרי. 2001. "אתניות ואזרחות בתפיסת הישראלים הרוסים", **תיאוריה וביקורת** 19 : 17-40.
- שנהב, יהודה. 2001. "פתח-דבר : זהות בחברה פוסט-לאומית", **תיאוריה וביקורת** 19 : 5-16.
- . 2003. **היהודים הערבים : לאומיות, דת ואתניות**, תל אביב : עם עובד.
- Abelove, Henry, Michele Aina Barale, and David M. Halperin (eds.). 1993. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.
- Adam, Barry D. 1987. *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*. Boston: Twayne.
- Aviram, Hadar. 2005. "How Do Social Movements Decide to Move? Polyamorous Relationships and Legal Mobilization". Paper presented at the Law and Society Association Annual Meeting, Las Vegas, NV, June 7-10.

- Bawer, Bruce. 1993. *A Place at the Table: The Gay Individual In American Society*. New York: Poseidon.
- Ben-Amos, Avner. 1994. "An Impossible Pluralism: European Jews and Oriental Jews in the Israeli History Curriculum". *History of European Ideas* 18: 41-51.
- Ben-Ari, Adital. 1995. "Coming Out: A Dialectic of Intimacy and Privacy". *Families in Society* 76(5): 14-306. 306-314
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Oxford: Polity.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Nancy Fraser, and Drucilla Cornell. 1995. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Introduction: Linda Nicholson. New York: Routledge.
- Bersani, Lee. 1995. *Homos*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bhabha, Homi K. (ed.). 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Boyarin, Daniel. 1997. *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley: University of California Press.
- Boykin, Keith. 1996. *One More River to Cross: Black and Gay in America*. New York: Anchor Books/Doubleday.
- Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism reformed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. NY: Routledge.
- . 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. NY: Routledge.
- . 1997. "Merely Cultural". *Social text* 15 (3-4; issue 52\52): 265-277.
- Cass, Vivienne C. 1979. "Homosexual Identity Formation: A Theoretical Model". *Journal of Homosexuality* 4: 219-235.
- Chauncey, George Jr. 1994. *Gay New York: Urban Culture and the Making of Gay Male World, 1890-1940*. New York: Harper-Collins.
- Colker, Ruth. 1996. *Hybrid: Bisexuals, Multiracials and Other Misfits under American Law*. New York: New York University Press.
- Crompton, Louis. 2003. *Homosexuality and Civilization*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Cruz-Malavé, Arnaldo and Nartin F. Manalansan (eds.). *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York : New York University Press.
- D'Emilio, John. 1992. *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*. New York: Routledge.

- De Queiroz, Jean-Manuel. 1993. "Foucault: The Imaginary Sex". *Journal of Homosexuality* 25 (1-2): 41-61.
- Dinshaw, Carolyn. 2006. "The History of GLQ Volume 1: LGBTQ Studies, Censorship, and Other Transnational Problems". *GLQ* 12 (1): 5-26.
- Durkheim, Emil. 1934. *The Elementary Forms of Religious Life*. London, Allen and Unwin.
- Ekins, Richard. 1997. *Male Femaling: A Grounded Theory Approach to Cross-Dressing and Sex-Changing*. Foreworded by Anselm Strauss. London: Routledge.
- Fanon, Frantz. 1967. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.
- Ferguson, Roderick A. 2004. *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Firro, Kais. 1999. *The Druzes in the Jewish State: A Brief History*. Brill, Leiden.
- Fortier, Anne-Marie. 1999. "Re-Membering Places and the Performance of Belonging(s)". *Theory, Culture & Society* 16 (2): 41-64.
- Foucault, Michel. 1985. *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*. trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- . 1986. *The Care of Self: Volume 3 of The History of Sexuality*. trans. Robert Hurley. New York: Random House.
- . (2000). *Power*. Ed. James Faubion. New York: The New York Press.
- Fraser, Nancy. 1997a. "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler". *Social Text* 52\53 (vol. 15, nos. 3-4): 279-289
- . 1997b. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge.
- Gandhi, Leela. 1998. *Postcolonial Theory*, 1-22. New York: Columbia University Press.
- Gitlin, Todd. 1996. *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. NY: Henry Holt.
- Goldberg, Jonathan (ed.). 1994. *Reclaiming Sodom*. London: Routledge.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Inventing: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. "The Self-Vindication of the Laboratory Sciences" In Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, 29-64.
- Hale, C. Jacob. 1997. "Leatherdyke Boys and Their Daddies: How to Have Sex Without Women or Men". *Social text* 15(3-4; issue 52\52): 223-236.
- Hall, Stuart. 1996. "Introduction: Who Needs 'Identity?'" In Stuart Hall and Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.

- Halperin, David, M. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. London: Routledge.
- . 1995. *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
- . 2000. "How to do the History of Male Homosexuality". *Gay and Lesbian Quarterly* 6: 87-124.
- Harel, Alon. 1996. "Gay Rights in Israel: A New Era?" *International Journal of Discrimination and the Law* 1: 261-278.
- . 2000. "The Rise and Fall of the Israeli Gay Legal Revolution", *Columbia Human Rights Law Review* 31(2): 443-471.
- Harper, Phillip Brian. 1997. "Gay Male Identities, Personal Privacy, and Relations of Public Exchange: Notes on Directions for Queer Critique". *Social Text* 52\52: 5-29.
- Hawley, John C. (ed.). 2001. *Post-Colonial, Queer: Theoretical Intersections*. Albany: SUNY Press.
- Hayes, Jarrod. 2001. "Queer Resistance to (Neo-)Colonialism". In John C. Hawley (ed.), *Post-Colonial, Queer: Theoretical Intersections*, 79-97. Albany: SUNY Press.
- Herdt, Gilbert (ed.). 1994. *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone.
- . 1997. *Same Sex, Different Cultures: Exploring Gay and Lesbian Lives*. Boulder: Westview.
- Herdt, Gilbert and Bruce Koff. 2000. *Something to Tell You: The Road Families Travel When a Child Is Gay*. New York: Columbia University Press.
- Herrnstein Smith, Barbara. 1988. *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hirschman, Charles. 1986. "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology". *Sociological Forum* 1 (2): 330-362.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeffreys, Sheila. 1994. "The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy". *Women's studies International Forum* 17 (5): 459-472.
- Johnson, E. Patrick. 2003. *Appropriating Blackness: Performance and the Politics of Authenticity*. Durham : Duke University Press.
- Kama, Amit. 2000. "From Terra Incognita to Terra Firma: The Logbook of the Voyage of Gay Men's Community into the Israeli Public Sphere". *Journal of Homosexuality* 38. Pp: 133-162.

- Katriel, Tamar. 1997. *Performing the Past: A Study of Israeli Settlement Museums*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Kimmerling, Baruch. 2001. *The Invention and Decline of Israeliness: State, society, and the Military*. Berkeley: University of California Press.
- Knorr-Cetina, Karin D. 1999. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford UP.
- Latin, David D. 1998. *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca: Cornell University Press,
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lustick, Ian S. 1999. "Israel as a Non-Arab State: The Political Implications of Mass Immigration of Non-Jews". *Middle East Journal* 53 (3): 417-433.
- Margalit, Avishai and Moshe Halbertal. 1994. "Liberalism and the Right to Culture". *Social Research* 61 (3): 491-510.
- Moore, Tracy. 1995. *Lesbians: Israeli Lesbians Talks about Sexualities, Feminis,, Judaism and Their Lives*. London: Cassell.
- Mosse, George L. 1975. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*. New York: Howard Fertig.
- Murray, Stephen O. 1995. *Latin American Male Homosexualities*. University of New Mexico Press.
- . 1996. *American Gay*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2002. *Homosexualities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Murray, Stephen O. and Will Roscoe (eds.). 1997. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press.
- (eds.). 1998. *Boy Wives and Female Husbands*. New York: St. Martin's Press.
- Nandy, Ashis. 2000. *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of the Self*. New Delhi: Oxford University Press.
- Norton, Rictor. 1992. *Mother Clap's Molly House: The Gay Subculture in England, 1700-1830*. London: GMP.
- Omi, Michael and Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. 2nd ed. New York: Routledge and Kegan Paul.

- Parker, Richard, Regina Maria Barbosa, and Peter Aggleton (eds.). 2000. *Framing the Sexual Subject: The Politics of Gender, sexuality, and Power*. Berkeley: University of California Press.
- Parker, Richard G. and John H. Gagnon (eds.). 1995. *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. New York: Routledge.
- Piterberg, Gavriel. 1996. "Domestic Orientalism: The representation of Oriental Jews in Zionist/Israeli Historiography". *British Journal of Middle Eastern Studies* 23: 45-125. 125-145.
- Plummer, Kenneth (ed.). 1981. *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson.
- (ed.). 1992. *Modern Homosexualities: Fragments of Gay and Lesbian Experiences*. New York: Routledge, Chapman and Hall.
- Raz, Joseph and Avishai Margalit. 1990. "National Self-Determination". *Journal of Philosophy* 87 (9): 439-461.
- Regev, Motti. 2000. "To Have a Culture of Our Own: On Israeliness and Its Variants". *Ethnic and Racial Studies* 23 (2): 223-247.
- Rorty, Richard. 1998. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Belknap/Harvard University Press.
- Santiago, Silviano. 2002. "The Wily Homosexual". In Arnaldo Cruz-Malavé and Nartin F. Manalansan (eds.), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, New York : New York University Press.
- Sardar, Zia, Ashis Nandy and Merryl Wyn Davies. 1993. *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*. London: Pluto.
- Schwartz, Barry. 1996. " Introduction: The Expanding Past". *Qualitative sociology* 19 (3): 275-282.
- Seidman, Steven. (ed.). 1996. *Queer Theory/Sociology*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Sherman, S. (ed.). 1992. *Lesbian and Gay Marriage*. Philadelphia: Temple University Press.
- Shokeid, Moshe. 1995. *A Gay Synagogue in New York*. New York: Columbia University Press.
- . 2003. "Closeted Cosmopolitans: Israeli Gays Between Centre and Periphery". *Global Networks* 3 (3): 387-399.

- Sofer, Jehoeda. 1992. "Testimonies from the Holy Land: Israeli and Palestinian Men Talk about Their Sexual Encounters". In Arno Schmitt and Jehoeda Sofer (eds.), *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*, 105-120.. Binghamton: Harrington Park Press.
- Somers, Margaret: "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach", *Theory and Society* 23: 605-649.
- Stein, Edward (ed.). 1990. *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. New York: Garland.
- Sullivan, Andrew (ed.). 1995. *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*. New York: Alfred A. Knopf.
- . 1997. *Same-Sex Marriage: Pro and Con*. New York: Vintage.
- Sumaka'i Fink, Amir and Jacob Press. 1999. *Independence Park: The Lives of Gay Men in Israel*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trumbach, Randolph. 1977. "London's Sodomites: Homosexual Behaviour and Western Culture in the Eighteenth Century". *Journal of Social History* 11: 1-33.
- Van Dijk, Teun A. 1993. *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park: Sage.
- Weeks, Jeffrey. 1991. *Against Nature: Essays on History, Sexuality and Identity*. London: Rivers Oram.
- . 1996. "The Construction of Homosexuality". In Steven Seidman (ed.), *Queer Theory\ Sociology*, 41-63. Cambridge, MA: Blackwell.
- Wellman, David T. 1977. *Portraits of White Racism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yiftachel, Oren and Michaly D. Segal. 1998. "Jews and Druze in Israel: State Control and Ethnic Resistance". *Ethnic and Racial Studies* 21 (3): 476-506.

¹ התיאור שלהלן נסמך על מחקר (ביחד עם יובל הררי ואמיר פינק) הנמצא בעיצומו והמבוסס על ראיונות עם עשרות הומואים, על מאמרים רבים בעיתונות ההומו-לסבית בארץ ובעולם ועל ספרות משנית רבה, שלא ניתן לסכם כאן. מקורות העוסקים במצב ההומואי והלסבי בארץ כוללים את קורן 2003; קמה 2003; קפלן 1999; Sumaka'i Fink and Press 1999; Sofer 1992; Shokeid 2003; Moore 1995. לגבי חברות לא-תעשייתיות יש שאלה האם אפשר בכלל לדבר על מיעוטים הומואיים ולסביים, ובכל מקרה ההגדרה של מיעוטים אלה בעייתית, כפי שיובן מהדיון בהמשך.

² במידה מסוימת דבר זה נכון גם לגבי נשים הנוולדות לתוך חברה פטריארכלית, אבל נשים מחוברות נשים; הן צריכות לחשוף את עובדת כפיפותן השרירותית לגברים, אבל הן אינן נאלצות לגלות שהן "נשים". גם חברות וחברי מיעוטים אתניים החיים כיחידים בתוך קבוצות דומיננטיות – למשל יהודים החיים במנותק מקהילות יהודיות בפזורה היהודית, או פלסטינים ישראלים החיים במרכזים עירוניים יהודיים – יכולים להימצא במצב דומה, אבל לפחות משפחותיהם יודעות שהם "שונים" ושותרות לשונותם.

³ אני כותב "עצמאיות" במירכאות מכיוון שזהויות אלה בנויות כמובן על מרכיבים השאובים מתוך שיחים קיימים המחוברים ביחד תחת אילוצים רבים, אבל חברי המיעוטים המיניים נאלצים לגלות דמיון ומקוריות בשל הבדידות שבה הם מגבשים את זהותם. אני מסתמך כאן בעיקר על ממצאי המחקר שהזכרתי לעיל על חייהם של הומואים מתקופת המנדט ועד להקמת הארגון ההומואי הראשון ב-1975.

⁴ כפי שיוסבר להלן, ג'ודית בטלר רואה במשחק את הבסיס לכל זהות מגדרית ומינית (לרבות של גברים ונשים סטרייטיות), ומאמר זה מבקש להדגיש שגם אתניות ולאומיות הן זהויות המבוצעות, משוחקות, על ידי נושאותיהן.

⁵ כיום אולי פחות מפעם, אבל אפילו כיום חלק גדול מסתיר את הזהות הזאת לפחות בסביבות מסוימות, ורבים עדיין נמצאים עמוק בארון. סביר להניח שרבים מבין קוראי מסה זאת מאמינים שהבעיה של לסביות ושל הומואים כבר נפתרה, אך גם מבחינה חוקית וגם מבחינת הדעות הרווחות בציבור האפליה, הדעות הקדומות והסבל הנגרמים כתוצאה מכך הם עדיין בעלי עוצמה רבה.

⁶ המושג "קהילה קווירית", המתייחס לכל המיעוטים המיניים, נולד מתוך ריבוי זה גם כדי להימנע מהגדרות מהותניות וגם בשל הנוחות והקיצור.

⁷ ולהבדיל, כאשר יש להכריע את מי להפלות או את מי להרוג.

⁸ התזה העיקרית של מאמר זה היא שהיחוד של מיעוטים מיניים הוא בדרגה ולא במהות, ואין הכוונה לטשטש גם את המעורפלות וחוסר היציבות בהגדרה של מיעוטים אתניים ולאומיים. ואף על פי כן, אני חושב שמבחינה אמפירית אפשר לטעון שיהיה קשה יותר לחברי מיעוטים מיניים להסכים על המשותף להם. טעון זה מעלה ספק: האם בכלל ניתן לדבר על "מיעוט מיני" ועל קהילות המוגדרות על ידי מיניות? חסידי האוניברסליזם עשויים לטעון שמיניות היא משהו פרטי ולא בסיס להתארגנות פוליטית ייחודית. אני סבור, לעומת זאת, שעל אף המגוון העצום של מיניות (sexualities) אפשר לדבר על קהילה של מיעוטים מיניים, כפי שמעידים מחקרים היסטוריים וסוציולוגיים על התארגנות הקהילה ההומו-לסבית ומחקרים על אימוץ זהויות לסביות והומואיות (למשל, Weeks, 1994; D'Emilio, 1992; Chauncey, 1994; Adam, 1987; Seidman, 1996).

⁹ אני מסתמך כאן בעיקר על ראיונות עם הומואים שגיבשו זהות מינית הומואית בשנות ה-50 וה-60. רוב המחקרים על התגבשות זהות לסבית או הומואית עד כה נעשו בתקופה שבה מיניות זו הייתה עדיין סטיגמטית מאוד. מעניין כיצד הלגיטימציה של מיניות זו – באוכלוסיות מסוימות בלבד! – תשפיע על האופן שפרטים יגבשו זהות לסבית, הומואית או אולי קווירית. בחירה בזהות אתנית יכולה להתקיים גם כאשר בני מיעוט אתני – יהודים בגולה, פלסטינים או מזרחיים בישראל – הנראים מספיק דומים לחברי קבוצת הרוב יכולים להימצא במצב שבו יוכלו, אם ירצו, "לעבור" (to pass) כשייכים לרוב. זה כרוך בניתוק מבני, ובמבנות הקבוצה שלתוכה הם נולדו ובהקפדה על התנהגות שאינה מסגירה את מוצאם. בפועל אלה מקרים קיצוניים וספורים. על פלסטינים ישראלים ש"עוברים" כיהודים – נושא שכמעט לא נחקר – ניתן לקרוא ברומן של אוסאמה אבו גוש (1995). גם בעבודות על "נישואי תערובת" – מונח מעצבן המנוגד לרוח הקווירית – מופיעים סיפורים על בחורים ערבים שיצאו עם יהודיות והסתירו את ערבותם, מה שניתן לראות כ"בחירה" של אתניות (אסדי, 1984). ראו גם Latin 1988 על בחירה אסטרטגית של רוסיים באסטוניה בזהות מקומית, עוד מקרה נדיר יחסית.

¹⁰ על קמפ (camp) אני מדבר בהמשך המאמר. לא כל ההומואים והלסביות שותפים ונהנים מהאווירה הקמפית, וחלקם אף מתלונן על זיהוי הקהילה עם תרבות זו, שאותה הם תופסים כשטחית וכקונפורמיסטית. לרבים מפריע גם הזיהוי של הומואיות עם נשיות, שמופעי הדראג כאילו מחזקים. עם זאת, דווקא במישור הציבורי מחבקים פעילים חברתיים ואינטלקטואלים הומואים (וגם לסביות, אם כי פחות) תרבות זו ורואים בה קריאת תיגר על התרבות ההטרונורמטיבית ההגמונית. בעיני המאמצים פרספקטיבה זו מי שאינו שותף לאימוץ הקמפ והדראג כסמלים הומו-לסביים הוא לא "משוחרר" מספיק. אני מודע לכך שזו הסתכלות שיש בה ממד של משמוע (disciplining), שהוא תמונת ראי של המשמוע ההטרונורמטיבי. כפי שיובהר בהמשך, ההסתכלות הקווירית מבקשת לאמץ הסתכלות המקבלת ומתגאה בייצוגים הקמפיים, בלי לגנות את אלה שלא חשים שייכות לדימויים אלה.

¹¹ אני מדבר על "חברי הקהילה" שעה שאני עצמי מודה שהיה מאבק על הגדרת גבולות הקהילה. חוסר עקביות זה הוא גם לשם נוחות הכתיבה, אבל הוא משקף את העובדה שהשיח המיינסטרימי הקיים כבר סימן מי מועמד פוטנציאלי לקהילה: כל מי שיש לו איזושהי זיקה רומנטית או מינית לבן מינו. אבל האם בי-סקסואל שייך לקבוצה ההומו-לסבית או לא, או האם הומואים ולסביות שייכים לאותה קהילה או שמא מדובר בשתי קהילות שונות – הגדרות אלה היו נתונות, ועדיין נתונות, במאבק.

¹² דוגמה לכך יש בספרו של משה שוקד (Shokeid, 1995) על בית הכנסת ההומואי בניו יורק. בארץ ההומופוביה הבוטה ביותר היא של החרדים ושל הדתיים הלאומיים, אך היא פחות רלבנטית לחיים של הומואים ולסביות חילוניים בשל הקיטוב החד בין דתיים לחילוניים. הומואים ולסביות ממוצא חרדי אכן עשויים להעדיף מסגרות הומו-לסביות, שכן הם מתנתקים מהעולם שממנו באו. אלה ממשפחות דתיות-לאומיות דומים, כנראה, יותר לדפוס החילוני ושומרים על קשר עם המשפחה והקהילה שממנה באו (קורן, 2003).

¹³ לגבי נשים התמונה יותר מורכבת, שכן האישה לא נתפסה כיצור מיני, ולכן לא תמיד היו איסורים מפורשים על מה שאישה יכולה לעשות עם רעותה.

¹⁴ על משקל ה-sit-ins, teach-in ופרקטיקות דומות של התנועה לזכויות אזרח ושל המאבק נגד מלחמת וייטנאם, הפעילים הקוויירים יזמו, למשל, kiss-ins – זוגות של שני גברים או שתי נשים, שנשלחו לקניונים בפרברים ההומוגניים והסטרייטיים, והתנשקו בפומבי, אקט פשוט בעל כוח רב להחדיר את המודעות לקיומם של מיעוטים מיניים ולדיכוי ההופך אקט פשוט כזה ל"סנסציה" (דיון באסטרטגיה זו נמצא אצל אילוז, 2001: 409, 412).

¹⁵ הישגים אלה עדיין חלקיים מאוד: לסביות והומואים עדיין מופלים בתחום הזכויות החוקיות, מהווים קורבן לגייטימי בשיח הציבורי וסובלים מחוסר קבלה – לרבות קבלה עצמית – על ידי פרטים רבים בעיקר בקרב קטגוריות חברתיות מסוימות, אך במידה רבה בכל השכבות החברתיות. ראו גרוס 2000; יונאי 1998; יונאי וספיבק, 1999; Kama, 2000; Harel, 1996 and 2000.

¹⁶ האם בכלל צריך לשאוף לכך שנטייה מינית תפסיק להיות מוקד לזהות קולקטיבית ותהיה רק עניינו של הפרט, שיוכל לבחור באופן חופשי מושאים ופרקטיקות מיניות כרצונו? התשובה לכך אינה פשוטה. בשלב זה ההכרעה הפוליטית-ערכית אינה נחוצה, שכן הטריביאליזציה של הנטייה המינית דורשת המשך ההתארגנות הקולקטיבית במטרה להשיג שוויון זכויות והכרה ציבורית מלאה, והתארגנות כזו משמרת בינתיים את ההבחנה התרבותית. ייתכן שבשל פרדוקס זה נטייה מינית לא תהיה לעולם עניין פרטי בלבד. מי שמעריך בחיוב את התרבויות השונות שהמיעוטים המיניים פיתחו לא יראה בכך בהכרח בעיה.

¹⁷ הכרך שבו מדובר הוא Abelove et al. 1993. גם אוסף המאמרים המקורי באנגלית וגם האוסף שבו מופיע מאמרה של בטלר בעברית (קדר ואחרים, 2003) היו פורצי דרך. שני הספרים שפרסמו את בטלר כ"נביאת התיאוריה הקוויירית", *Bodies That Matter* ו-*Gender Trouble* (Butler, 1990, 1993), פורשים את השקפתה בצורה הרבה יותר רחבה ומעמיקה.

¹⁸ בדיוק ההיפך באילו אספקטים? התשובה לכך נשארה עמומה ולפיכך שנויה במחלוקת בין הלסביות המאמצות גישה מהותנית כזו.

¹⁹ אמונה זו בכוחה של המילה הכתובה עלולה להישמע נאיבית ואוטופיסטית, ואולי היא אכן כזו. ואף על פי כן, אם אנו מסתכלים על השינויים המפליגים במאה האחרונה, למשל, בעיצוב טיפוסים חדשים של לסביות ושל הומואים, נראה שגם טיפוסים אלה נוצרו באמצעות מילים. נכון, הם התממשו גם בשל התאמתם למבנים כלכליים ופוליטיים, אבל הם הצריכו פעולה דיסקורסיבית – לטוב ולרע – בשביל להפוך לתבניות המעצבות התנהגות בפועל. גם הצלחת ההבניה הקוויירית החדשה לעצב חיים מחוץ לדפי הז'ורנלים האקדמאיים תלויה בגורמים פוליטיים וכלכליים, אך אין פירוש הדבר שהשיח הקוויירי אינו אלא תוצר לוואי של גורמים אלה.

²⁰ הרמז הוא כמובן ל"לביבות" של שאול טשרניחובסקי, שכתב בתקופה שבה התרגומים בעברית של מונחים קולינריים עוד לא היו מגובשים.

²¹ מבחינה תיאורטית נראה לי שאין משמעות להבחנה בין קבוצות מוצא שונות, אתניות, לאומיות או גזעיות. יש, כמובן, השלכות להבניה של הבדל מסוים כ"אתני", כ"גזעי", או כ"לאומי", אבל מכיוון שאתנוס, לאום וגזע הם קטגוריות שרירותיות, שנועדו למשטר את היחסים בין אנשים ואת התנהגותם, מבחינת חיבור זה ניתן לעסוק בהם ביחד.

²² ההסתייגות לגבי מגדר נובעת מכך שזו הבחנה הקודמת בהרבה למודרניות, אף שטיבה של הבחנה זו השתנה, כמובן, עם המעבר למודרניות.

²³ הספרות בתחום זה רבה ומוכרת, ולכן נראה לי שאין צורך להרחיב. מעניין לציין כי כוחה של המדינה ונוכחותה בכל המוסדות החברתיים (its omnipresence) הפכו את הזהות הלאומית למרכיב מרכזי של הסובייקט המודרני. כך נוצר פרדוקס מעניין, שהלאומיות עולת הימים נתפסת כיום כדבר מהותי לא פחות ממגדר וממיניות, אף שהללו מוכנים (constructed) כחלק מהסדר הטבעי המעוגן בביולוגיה האנושית.

²⁴ ראו שומסקי, 2001; Hirschman, 1986; Brubaker, 1996; דוגמה מעניינת בישראל היא הבניית הזהות הדרוזית, ראו Firro, 1999; Yiftachel and Segal, 1998.

²⁵ גם המחקר הישראלי שותף למפעל זה של מעקב אחר התפתחותן של קטגוריות לאומיות ואתניות (למשל, אלמוג, 1991; בר-גל, 1993; רז-קרקוצקין, 1993; Katriel, 1997; Ben Amos, 1994; Kimmerling, 2001; Piterberg, 1996; Regev, 2000), וזאת במקביל לחדירה של השיח הגזעני האירופאי-אמריקאי, התופס את כל יוצאי "המזרח" כשונים וכנחותים מהאירופאים (כזום, 1999; שוחט, 1999; שנהב, 2003).

²⁶ סקירה קצרה בעברית ומבחר של מאמרים פוסט-קולוניאליים ניתן למצוא בגיליון **תיאוריה וביקורת** 20. ספר המסכם טוב את עיקרי התיאוריה הוא זה של לילה גנדי (Gandhi, 1998).

²⁷ ב-1997 הקדיש *Social Text* גיליון כפול מיוחד לביקורת בנושאי לאומיות, גזע ומגדר על בסיס התיאוריה הקווירית. בפתח הגיליון כותבות העורכות, שהמטרה שלו היא "לחבר את הפרויקטים של תיאוריה קווירית, תיאוריה פוסט-קולוניאלית ותיאוריה ביקורתית של גזע ולשלבם בניתוח פמיניסטי". הם מקווים שהשילוב הזה יאפשר להשתמש בתיאוריה הקווירית "as a way of reconceiving not only the sexual, but the social in general" (Harper et al, 1997: 1). בשנים האחרונות התפרסמו מאמרים רבים המשתמשים במשקפיים פוסט-קולוניאליים על מנת להאיר את מצבם של מיעוטים מיניים מהעולם השלישי (במולדותיהם או בארצות שאליהן היגרו) ולבקר את ההנחות המערביות בהתייחסות אליהם. אף שיש עבודות מרתקות בתחום זה (למשל Cruz-Malavé and Manalansan, 2002; Hawley, 2001) והגיליון המיוחד של *Social Text*, שנוכר לעיל), אין עבודות רבות המשתמשות במשקפיים קוויריים בכדי לנתח את מצבם של מיעוטים אתניים ומוגזעים שלא בהקשר של מיניות. אחת הסיבות לכך יכולה להיות "ההומופוביה העמוקה של חלק גדול מהשיח ומהתרבות הפוסט-קולוניאליים" והעובדה ש"לימודים פוסט-קולוניאליים רבים מגנים מחקר הומוסבסי כ'לבן' וכ'אליטיסטי'" (Hawley, 2001: 1).

²⁸ יש גם סיבה נוספת. אחת המוטיבציות למאמר הנוכחי הייתה הרצון לכלול את המיעוטים המיניים בדיון על מהותה של החברה הישראלית, מפני שנעדרו עד כה מן הדיון על רב-תרבותיות. גם יונה ושנהב, המנתחים את הכשלים האינהרנטיים בגישה האוניברסליסטית ואת האינטרסים מאחוריה, אינם מזכירים לסביות, הומואים ומיעוטים מיניים אחרים. אולי מפני שהנושא עדיין טעון ו"רגיש" מדי, ואולי מפני שעדיין לא זכה בהכרה כחשוב מספיק. זאת גם תוצאה של העובדה שחוקרים והוגים בני המיעוטים המיניים עדיין לא נכנסו לקלחת זו, בניגוד לארצות הברית, למשל, שבה ג'ודית בטלר היא שותפה ראשית בשיח. זו עוד המחשה לכך שזכות לתרבות, בניגוד לזכות קדימה בכבישים, לוקחים ולא מקבלים. אם פעילים מקרב קבוצה כפיפה לא יפעלו לביטול המעמד הנחות של הקבוצה, איש לא יעשה את העבודה בשבילם, על אף דברי רהב על שוויון וכבוד (השווה אילו, 2001: 413). למי שלא השתכנע עד עכשיו, אולי דווקא דוגמה קטנה זאת תוכיח כי הפוליטיקה של הזהות היא חיונית.

²⁹ בפועל זה מאפיין, כנראה, של מיעוט בתוך הקהילה ההומואית, אך בתרבות ההומואית הפומבית מאפיין זה בולט מאוד.

³⁰ הגרסה הליברלית, שלפיה אין כלל צורך בערכים משותפים והגיבוש החברתי יישמר הודות לשמירה על חירויות הפרט, פחות מקובלת בוויכוח הישראלי, אף שהיא די מרכזית בוויכוחים מקבילים בארצות הברית.

³¹ כאשר אוניברסליסטים מדברים על "התרבות המערבית", הם חושבים על הערכים המוצהרים של המערב; וכאשר הם מדברים על "האחר", הם מתייחסים למעשים הנתעבים ביותר שנעשו על ידי ה"לא-אירופאים" ורואים בזה חלק מהתרבות שלהם. בכך הם (1) מתעלמים ממה שהמערב עשה בפועל, כלומר, מהגזענות הממוסדת של המערב, ממוסד העבדות, ממעשי הג'ינוסייד והטיהור האתני שבוצעו בעת הכיבושים הקולוניאליים (גם בישראל/פלסטין) ועוד; (2) עושים רדוקציה של תרבויות לא מערביות ל"צד האפל" שלהן ומעלימים את כל האספקטים האחרים.

³² המקרה הבולט ביותר הוא של יהודי גרמניה, שהשתדלו להיות גרמנים למופת ואולי דווקא בשל כך יצרו אנטישמיות מפלצתית עוד יותר. אבל זו דוגמה אחת לתהליך שקרה, וקורה, במקומות רבים.

³³ טיעון מקובל בארץ ובעולם (ביחס לחברות ערביות), אבל משקף תפיסות מערביות הרואות ביציאה מהארון ובהכרה פומבית במיניות חד-מינית מטרה מרכזית של לסביות ושל הומואים. Santiago (2002) מפנה את תשומת לבנו לכך שתפיסה זו אינה מבחינה באופן שהקבלה של הומואים ולסביות בחברות לא מערביות אינה מחייבת טקסים של יציאה מהארון והכרזות פומביות. ראו גם Hayes, 2001 לביקורת על התפיסה ההומו-לסבית המערבית של הומוסקסואליות בחברה הערבית הצפון-אפריקאית.

³⁴ הקשר בין מעמד לזהויות אתניות, מיניות ומגדריות מורכב מכדי להיכנס כאן לעומקו. ניתן גם לדבר על זהות מעמדית והשלכותיה, כפי שעשה א' פ' תומפסון בעבודותיו על התגבשות מעמד הפועלים באנגליה. אבל בכל החברות אי-שוויון המעמדי מתכונן בו-זמנית ביחד עם אי-שוויון מגדרי ואתני, וגם הזהויות המעמדיות עוטות על עצמן פעמים רבות לבוש אתני ומגדרי. הכינויים פרחיות, צ'חצ'חים וערסים, למשל, מבטאים התנשאות מעמדית ואתנית כאחד. מי שחושב שניתן לפתור בעיות מעמדיות בהתעלמות מצירים בסיסיים אחרים של אי-שוויון אינו מבין את העומק של אותם צירים. ראו גם Foucault, 2000 לדיון על הקשר בין צורות שונות של שליטה.

³⁵ בטלר רואה בקיפוח של לסביות ושל הומואים חלק ממבנה מעמדי, לא רק בשל העובדה שמיעוטים מיניים סובלים גם מבחינה מטריאלית (למשל, בשל אפליה בקידום, פיטורי מי שנודע על מיניותו, העדר

הכרה רשמית והטבות מס לזוגות חד-מיניים ועוד), אלא גם מפני שהומופוביה היא תוצאה של תרבות שמיסדה את הזוגיות ההטרוסקסואלית כחלק מחלוקת העבודה בחברה קפיטליסטית: נשים אחראיות לשעתוק כוח העבודה (בלידה, בטיפול בילדים ובטיפול בגברים שלא בשעות העבודה), וזוגיות חד-מינית מאיימת על הסדר זה. ננסי פרייזר (Fraser, 1997a) ביקרה את בטלר וטענה שהומופוביה קשורה לסדר הסימבולי ולא לסדר הכלכלי, והתוצאות הכלכליות שלה הן תוצאה של חוסר הכרה ולא של המבנה הקפיטליסטי, שדווקא למד להכיל את ההומוסקסואליות והלסביות ולנצל אותן בהתאם לצרכיו.

³⁶ גם אם כוונותיהם של האוניברסליטים טובות, עליהם לשאול את עצמם מדוע הקבוצות החברתיות הכפופות אינן מצטרפות אליהם, ולגלות צניעות וספקנות לגבי נכונות המרשמים שלהם. צניעות כזאת אינה תמיד הצד החזק שלהם. האגרסיביות של טאוב (1997), למשל, מעלה ספקות לגבי הרגישות שלו למצוקות של האחר, שאותן הוא אינו מכיר מהיכרות אישית. קלדרון (2000, 2001), גוטוויין (2001), רורטי (Rorty, 1998) וגיטלין (Gitlin, 1996) הם יותר פשרניים ומוכנים להודות בתרומה של הפשיזם, אבל הביקורת שלהם יוצרת רושם שהם לא הפנימו את עומק הפגיעה בנשים ובמיעוטים המיניים והמוגזעים.

³⁷ העובדה שיהודי אירופה עדיין סובלים מאנטישמיות היא דוגמה אחת. לגבי היחס לאמריקאים ממוצא אפריקאי יש, כמובן, דוגמאות רבות לאפליה עד היום. לסביות והומואים נהנים כעת מקבלה חסרת תקדים, גם בארץ וגם בארצות הברית, אבל התרבות הפוליטית בשתי המדינות מקבלת כלגיטימיות התבטאויות הומופוביות חמורות, וזכויות רבות עדיין נשללות מזוגות של שני גברים או שתי נשים החיים יחד. משקיפים אופטימיים יכולים לקוות שזה בתהליך של שינוי, אבל למי שסובל אין סבלנות, ובכלל לא בטוח שההומופוביה השורשית תיעלם אם וכאשר יושג השוויון החוקי. לשם המחשה, אפילו באקדמיה נמנעים הוגים וחוקרים שאינם שייכים בגלוי לקהילה הקווירית מלדבר על נושאים הקשורים למיניות, כי זה עדיין נתפס כמביך.

³⁸ לכך יש להוסיף את הזלזול וחוסר הקבלה של נשים ושל מיעוטים המבוטאים גם על ידי אנשי השמאל הליברלי והמרקסיסטי (Ferguson 2004). בשביל חברי המיעוטים זו מציאות מוכרת, שרבים חשו בה באופן בלתי אמצעי, ובעקבות ואן דייק (Van Dijk, 1993) ניתן לשאול האם הדבקות של חסידי האוניברסליזם בעמדתם איננה אלא מכניזם של הכחשה של גזענות והומופוביה מופנמות, שהם מסרבים להכיר בתוכם. אנשי השמאל שמתנגדים לפשיזם מתקשים לקבל קביעה זו ורואים בכך עלבון אישי, ומסיבה זו הוויכוח טעון מאוד מבחינה רגשית. על מנת לנסות ולהתגבר על התנגדות רגשית זו יש לנסות ולשכנע את המתנגדים, שביקורת על ההטיות שבתפיסותיהם אינה כתב אשמה אלא קריאה לדקונסטרוקציה משותפת של השיח, שכולנו מהווים חלק ממנו. מה שנראה כהתנשאות איננו אלא הודאה במגבלות התובנה האנושית וחיפוש דרך אלטרנטיבית להגשמת ערכים מוסכמים. אין אנו יכולים לחשוב אלא בעזרת הכלים שהחברה העמידה לרשותנו – שפה, מושגים, תיאוריות – וגם אם יש לנו חופש פעולה ויכולת לבקר, אנו נתונים תמיד בסד השיח החברתי. מובן שמי שמעלה טיעון מעין זה אינו יכול להוציא את עצמו מן הכלל. גם המחבר – גבר יהודי אשכנזי בישראל – הפנים עמדות סקסיסטיות וגזעניות, וכמו רבים מחברי הקהילה ההומו-לסבית הפנים גם ערכים הומופוביים. דיון על אסטרטגיות חברתיות אינו יכול להיעשות במנותק ממחשבה רפלקסיבית ומבחינה ביקורתית עצמית. הגישה הקווירית, שצמחה מתוך חוויית הסטיגמה, באה מטבעה מעמדה יותר אמפתית גם כלפי הגזען, ההומופוב והסקסיסט, לא מתוך חולשה או הסכנה עם העמדות הפוגעות, אלא מתוך הבנת התהליכים הקשורים בכינון סובייקטים גזעניים, הומופובים וסקסיסטים. גם הגזען, ההומופוב והסקסיסט אינם זהויות מהותניות, אלא זהויות שהתעצבו באינטראקציה בין הפרט לחברה וניתנות לשינוי בעזרת התודעה. ראו, שוב, Foucault, 2000 לדיון תמציתי בשאלת השליטה והאפשרויות להילחם בה.

³⁹ אם כי בעולם כזה, שהוא לגמרי לא מציאותי, באמת לא ברור מדוע צריך סולידריות.

⁴⁰ אחת ההתארגנויות המעניינות בקהילה ההומו-לסבית הישראלית היא קבוצת "כביסה שחורה", קבוצה רדיקלית הפעילה נגד הכיבוש הישראלי, נגד הקיפוח של פלסטינים בישראל ונגד הגלובליזציה, לצד פעילות רדיקלית נגד התרבות הסקסיסטית וההומופובית.

⁴¹ דני גוטוויין (2001) מזהה את הפשיזם עם ש"ס, עם המפלגות הערביות, ועם המפלגות ה"רוסיות", ומצביע על הפיצול בכנסת. כדוגמה לפיצול הנובע מפשיזם, אבל מפלגות אינן המייצגות האותנטיות של פשיזם, הפועל בעיקר בזירה החוץ-פרלמנטרית, בשל קיומן של קטגוריות ממוסדות בשיח ההגמוני ובשל ההדרה על ידי הקבוצה הדומיננטית. ראו גם את ההבחנה של אילוז (2001: 413) בין פשיזם ובין הפונדמנטליזם הדתי.

⁴² בתוכנייה של ההופעה האחרונה של "בת שבע" (ינואר 2004) כתוב, שאוהד נהרין, כוריאוגרף הבית, ביקש שבביוגרפיה שלו ייכתב "Nothing is permanent". האם זהו תיאור שרוב הנשים והאנשים יחוו טוב עמו? אני חושב שלא.

⁴³ זה אולי המקום לחזור להערות הסרקסטית של רורטי לגבי העדר חוגים אוניברסיטאיים ללימודי מובטלים או ללימודי הומלסים. יש ביקורת על התיאוריה הקווירית ועל הפש"ז האתנו-לאומי, שהן באות במקום תיאוריה ופעולה מעמדיות. היסטורית נכון שהאקדמיה האמריקאית כמו גם זו הישראלית עוסקות הרבה פחות מאשר בעבר בנושאים הקשורים לשליטה המעמדית. אבל עובדה היסטורית זו אינה אומרת שהאשם בפש"ז או בתיאוריה הקווירית. נטישת רוב האינטליגנציה השבעה את שדה המאבק החברתי אינה סיבה להאשים את מעט הפעילים והאקדמאים שמעורבים בעניינים חברתיים בכך שהם מקדמים מטרות שבעיני אחרים הן פחות חשובות.

⁴⁴ לכאורה, השיח הדומיננטי בנוי על "היתוך" של יהודים ספרדים ואשכנזים, אבל על אף התלכדות דמוגרפית מבחינה תרבותית מדובר בהתלכדות סביב "ישראליות" בטעם אשכנזי עם קישוטים מזרחיים, והניגוד בין מזרח למערב בעינו עומד.

⁴⁵ אי-סדר שכוחות פוליטיים וכלכליים משפיעים, כמובן, על ההתפלגויות של צירופים שונים הנוצרים בתוכו. גוטווין מאשים את יונה ושנהב שהם מציירים תמונה פלורליסטית של תחרות חופשית בין מסורות, אמונות ורעיונות. זוהי האשמה לא נכונה, שכן יונה ושנהב רק העירו, בצדק, שכוחות השוק הצילו לפעמים תרבויות לא הגמוניות, שמוסדות המדינה איימו לכלות (למשל, מוזיקה מזרחית עממית, שהופקה מחוץ לממסד ולא הצליחה במשך זמן רב להיכנס לערוציו). בכל זאת יש להקדיש תשומת לב לאזהרותיו של גוטווין לגבי הכוח של השוק וסכנותיו.

⁴⁶ אבל כדאי לציין כי הקו של בנהביב תואם את המסקנות של הסוציולוגיה של המדע. ראו Knorr-Hacking, 1983 and 1992 ; Cetina, 1999; Latour, 1999

⁴⁷ ההשפעה ההאברמאסיאנית כמובן ניכרת כאן.

⁴⁸ בטלר, בנהביב ופרייזר יוצאות מנקודות פתיחה תיאורטיות שונות, ויש להן פילוסופיות שונות, אבל ראוי להצביע על נקודות משותפות שניתן לחלץ מההגות שלהן כהכחה לבסיס משותף לפעולה של זרמים שונים, מודרניים ופוסט-מודרניים, שחותרים לקידום הפרויקט המודרני.

⁴⁹ לא הזכרתי את הטענה של אווה אילוז שפש"ז יוצרת סולידריות גלובלית, communities of fate, בין אנשים מלאומים שונים השותפים במרכיב מסוים של זהותם, למשל הסולידריות בין הומואים ולסביות מארצות שונות (2001: 414). במחקר שלי עולה כי הקיום של קהילות הומו-לסביות באירופה ובאמריקה תרם רבות להתארגנות של לסביות והומואים בישראל ולקידום זכויותיהם. באופן דומה, הומואים ולסביות פלסטיניים נעזרים בחבריהם ובחברותיהם היהודים על מנת לבסס את כבודם העצמי וכמקור לתמיכה במאבק הפנימי שלהם בקהילות הפלסטיניות (השווה Altman 2001 על תנועות הומו-לסביות style America בארצות שונות של העולם השלישי ודיון ביקורתי על כך אצל Cruz-, Hawley, 2001). (Malavé and Manalansan, 2002).