

כשהפרטי פוגש את הציבורי: הפוליטיקה של ההכרה בארגון לחינוך ושינוי חברתי של קהילת להט"ב

יוני קופר ודני קפלן*

תקציר. המאמר בוחן היבטים ארגוניים בפוליטיקה של ההכרה בעקבות מחקר אתנוגרפי בחוֹשן, ארגון ההסברה של קהילת להט"ב בישראל. מחקרים בתנועות חברתיות חדשות מצביעים על הצורך לגבש זהות קולקטיבית כתנאי לפעילות הארגון, ואילו אצל מתנדבי חוֹשן מצאנו שהם מסתייגים מתייגים קולקטיביים. תחת זאת, התרבות הארגונית של חוֹשן מבוססת על פיתוח נרטיב אישי כאמצעי ליצור הזדהות רגשית בקהל. תגובות הקהל נעות בין שיח ליברלי קלאסי, שהנו עיוור לזהויות נבדלות במרחב הציבורי לשיח מיעוטני רב תרבותי שמדיר ותוחם גיאוגרפית את הנוכחות של מיעוטים מיניים. מנגד מגבשים הפעילים עמדת ביניים של שיח אינדיבידואלי-פומבי המבקש לעגן הסדרים פומביים ייחודיים ללהט"ב, כגון זוגיות והורות, בזכות שוני על בסיס אינדיבידואלי ולא קבוצתי. מתוך המשא ומתן הפנים-ארגוני והחוץ-ארגוני המתנהל על דילמת הייצוג עולה שהפוליטיקה של ההכרה מחייבת השהיה של הזהות האינדיבידואלית בעת היציאה אל הציבור.

מבוא

מאמר זה בוחן את מאפייני הפוליטיקה של ההכרה במיעוטים מיניים בחברה בישראל. בעקבות מחקר אתנוגרפי על דפוסי הפעולה של חוֹשן (חינוך ושינוי), מרכז החינוך וההסברה של קהילת להט"ב (לסביות, הומואים, טרנסג'נדרים וביסקסואלים) בישראל ננתח כיצד דילמות הייצוג של פעילי הארגון מושפעות הן מתהליכי הכשרה פנים-ארגוניים והן מהמפגש עם החברה הסובבת אותם.

בחברות מערביות התרחב בעשורים האחרונים מאבקם של אנשים בעלי קטגוריית זהות משותפת לקבל הכרה חברתית. מאבק זה נטוע בתמורות שחלו בשיח הליברלי ובמעבר ההדרגתי מפוליטיקה של אוניברסליות, שבה כל פרט זכאי לזכויות ולהזדמנויות שוות בחברה, לתפיסה רב תרבותית המושתתת על פוליטיקה של שוני ומדגישה את זכותם של פרטים לבטא גם את מה שמייחד אותם ולא רק את מה ששותף להם עם התרבות השלטת

* תכנית ללימודי מגדר והמחלקה לסוציולוגיה, אוניברסיטת בר אילן
 המחברים מבקשים להודות לפעילי ארגון חוֹשן ולמנהליו על שיתוף הפעולה והסיוע בביצוע המחקר; תודה לעזיזה כוֹס על התמיכה והיעוץ במהלך עבודת המחקר; אנו מודים לקוראים האנונימיים של סוציולוגיה ישראלית על הערותיהם המועילות, ותודה לכנרת יפרח על העריכה הלשונית המסורה.

(טיילור, 2003). תפיסה זו, המכונה גם הפוליטיקה של ההכרה (טיילור, 2003; פרייזר, 2004), גורסת שהזכות הבסיסית של בני אדם לשוויון פירושה גם הזכות למימוש מלא של זהותם האנתנטית, בבחינת "שווה אבל שונה". התביעה היא לקבל הכרה על בסיס המרכיב בזהות שבגינה נמנעה ההכרה מלכתחילה. הציפייה אינה שיכירו באדם כשווה בין שווים, או שיכירו בו למרות הייחודי שבו, אלא שיכירו באדם לנוכח מה שייחודי בו. המונח "הכרה" מבטא את התפיסה שהתביעה למימוש זכויות אינה מתוחמת למרחב הפרטי כי אם מוחלת גם על זכויות ייחודיות במרחב הציבורי.

אחד הגורמים המתווכים בין הפרט לציבור במאבק על הכרה הוא תנועות לשינוי חברתי, והדבר בולט בעיקר בגישה של תנועות חברתיות חדשות (new social movements) (Melucci, 1980) השואפות לטשטש, ברוח האמרה הפמיניסטית "האישי הוא הפוליטי", את הגבולות שבין הפרטי לציבורי, ובתוך כך להפוך סוגיות שנתפסו בעבר כחזקת צנעת הפרט, כגון אלימות במשפחה או מיניות, לסוגיות ציבוריות-פוליטיות. אחד המאפיינים הבולטים של תנועות אלו הוא הפיכת הסולידריות הקבוצתית למטרה בפני עצמה. הזהות הקולקטיבית נתפסת לא רק כקטגוריה קבוצתית נתונה מראש ומגויסת להשגת היעדים הפוליטיים, אלא כהליך ארגוני רפלקטיבי שבו הפעילים מנהלים משא ומתן ביניהם ומחפשים במשותף אחר זהות קולקטיבית, וזו צומחת ונבנית באורח דינמי מתוך הפעילות המשותפת (Gamson, 1995; Johanston, Larana & Gusfield, 1994; Melucci, 1980).

לצורך הבנה טובה יותר של תהליכים אלו יש מקום להבחין בין שלושה ממדים נבדלים של ניהול הזהות, אף שאלו עשויים לחפוף זה את זה: זהות אינדיבידואלית, זהות קולקטיבית וזהות פומבית (Johanston et al., 1994). ההנחה היא שזהות אינדיבידואלית היא אמנם תוצר של תהליכי חברות, אך היא נעשית לחלק ייחודי של הפרט שאינו מתיישב בהכרח עם זהותם של אחרים, גם אם הם משתייכים לאותה הקבוצה החברתית. זהות קולקטיבית פירושה תפיסות, ערכים ורגשות של הפרט המקושרים לקהילה ולסגנון פעולה בשדה החברתי (Melucci, 1995). לבסוף, זהות פומבית היא הדימוי של הפרט בראי הסביבה החיצונית. כאן אנו מניחים שהזהות הקולקטיבית המנחה את פעילות הארגון ניתנת לעיצוב ולמשא ומתן מתוך אינטראקציה עם הזהות האינדיבידואלית והפומבית (Johanston et al., 1994; Polleta & Jasper, 2001).

הסוגיה של קבלת הכרה דרך פוליטיקה של זהויות אופיינית בעיקר לתנועות למען זכויות להט"ב, בשל ההדרה של מיעוטים מיניים מהמרחב הציבורי והיעדר הלגיטימציה לנראות עבורם (Maclure, 2003). במאבקם להכרה הם מתמודדים עם דילמה של הטמעה אל מול בידול חברתי: האם מטרתם להטמיע את קיומם של פרטים עם זהות חד מינית כחלק מהחברה הכללית או שמא לבסס זהות ייחודית כמיעוט חברתי? עמדת ההטמעה עשויה להשתלב בתפיסה של שיח ליברלי עיוור להבדלים (difference-blind liberalism), שיח ליברלי קלאסי שמדגיש ערכים של מימוש עצמי אך עיוור לאפשרויות של זהויות קולקטיביות נבדלות, ועל כן שולל הסדרים מיוחדים כלשהם במרחב הציבורי (טיילור, 2003). עמדה של בידול, לעומת זאת, משתלבת עם תפיסה ליברלית רב תרבותית שנכונה כאן גם שיח הסדרה ליברלי מיעוטני. השיח המיעוטני ניזון מהתפיסה הדומיננטית במערכת המינית-מגדרית בתרבות המערבית המחלקת את הנטייה המינית לקטגוריות דיכוטומיות ומבחינה בבידור בין הומוסקסואליות להטרוסקסואליות כקטגוריות נבדלות ויציבות (סדג'וויק, 2003, עמ'

324). על כן הוא משתלב עם שיח פוליטי שמסדיר זהויות במרחב הציבורי לפי תת תרבויות נבדלות ומובחנות היטב.

שאלת היציבות של הנטייה המינית ואחידותה הייתה לדילמה מרכזית בניהול פעילותם הציבורית של הומואים ולסביות (Offord, 2001). בנסותם לגבש אסטרטגיית פעולה משותפת לשינוי חברתי נקטו פעילי התנועות ההומו-לסביות באורח מסורתי את הגישה המיעוטנית, אגב הדגשת המאחד והדומה בין הומוסקסואלים ולסביות (ובהמשך גם ביחס לביסקסואלים וטרנסג'נדרים) ובין זהויות הפרטים בכל קבוצה בפני עצמה (סדג'וויק, 2003). הבחירה לאחד כמה זהויות בכפיפה ארגונית אחת מאפיינת תנועות לשינוי חברתי המתמודדות מול כורח תרבותי משותף ומתאפשרת כל עוד הן חולקות מטרה אחת (Reger, 2002). כך נוצר פרדוקס שעל פיו תנועה למען זכויות להט"ב, המבוססת על אינדיבידואליזם ומדגישה את ייחודיות הפרט, מביאה למעשה למחיקת האינדיבידואל ולהאחדה של חוויות וזהויות מיניות ומגדריות מגוונות (Seidman, 1993). נוסף על כך, שאלת היציבות של הנטייה המינית באה לידי ביטוי בהתלבטות של פעילים בדבר הצגת הנטייה המינית ככורח או כבחירה. האמונה שהנטייה היא כורח אישי נתפסת על פי רוב כמחזקת את התמיכה הציבורית למען מתן זכויות לציבור הלהט"ב (Wood & Bartkowski, 2004) ומתקשרת עם עמדה הרואה במשיכה המינית ובוהות המגדרית תכונה מהותנית של האדם ולא תוצר של הבניה חברתית (Bernstein, 2005). ואולם, התיאוריה הקווירית ביקרה את העמדה הזאת מכיוון פוסט-סטרוקטורלי וטענה שאימוץ קטגוריות מיעוטניות קיימות ותפיסות מהותניות של זהות מינית אינו מערער על יחסי הכוח בסדר החברתי הקיים, המושתת על טבעיותה של ההטרסקסואליות ועל הריגותם של שאר סוגי הנטייה המינית (גרס וזיו, 2003; Warner, 1993). מכאן שפעילות לשינוי חברתי על בסיס קטגוריות זהות קיימות מאשרת ומשמרת את המבנים החברתיים הקיימים, ולכן אינה יכולה להוביל לשינוי תרבותי יסודי (פרייזר, 2004, עמ' 285; Gamson, 1995).

ברנסטיין (Bernstein, 2005) סוקרת ומסכמת את דילמות הזהות של תנועות חברתיות ומדגישה את ההיבט הארגוני של פעולתן. היא מציינת שניהול הזהויות בתנועות לשינוי חברתי הוא תחום מחקר שבו שאלות רבות טרם זכו למענה, בהן השאלה כיצד אפשר להבין את הקשר שבין ניסיון החיים והעמדות האישיות של הפעילים ובין העמדה הארגונית, ומהן הדילמות האסטרטגיות העומדות בפני הפעילים לשינוי חברתי, כשהזהות שהם מנסים לקדם מעוגנת בתשתית המושגית של הסדר החברתי הקיים, שהוא העילה לדיכוי מלכתחילה. כפי שציין גמסון (Gamson, 1995), מצד אחד, המאבק ההומו-לסבי להכרה על בסיס של זהות קולקטיבית ברורה ומגובשת מדמה זהות אתנית, וככזה עשוי לשמש משאב להשגת זכויות פוליטיות. מצד שני, מאבק זה מבצר ומקבע את הקטגוריות הקיימות של הומוסקסואליות והטרסקסואליות ומתעלם מהנזילות של מיניות ומגדר ומפוטנציאל השחרור שעשוי להיות טמון דווקא בטשטוש הגבולות הקיימים.

על אף העיסוק הרב בדילמות של ניהול הזהות והפוליטיקה של ההכרה בתנועות חברתיות בכלל ובתנועות להט"ב בפרט, מעטים המחקרים שבחנו דילמות אלו מזווית ארגונית ומתוך ניתוח מקרה מבחן של ארגון לשינוי חברתי. המחקר הנוכחי בוחן סוגיות אלו של תרבות ארגונית בארגון חושן של קהילת להט"ב בישראל ומתמקד בתהליכי אינטראקציה פנים-ארגוניים וחץ-ארגוניים. התרבות המתפתחת בארגון או בתנועה לשינוי חברתי מייצרת

בתהליך אינטראקטיבי ארגו כלים משותף לכלל הפעילים. נקודת המוצא במחקרים על תנועות חברתיות היא שהתרבות הארגונית המתפתחת לא רק מובילה להזדהות של הפעילים עם התנועה ומטרותיה (Bernstein, 2005; Taylor & Whittier, 1995), אלא משמשת גם תשתית ליצירת זהות קולקטיבית סביב תחושות של "הם" ו"אנחנו" ומחזקת את הטיעונים העומדים לרשותם כבואם לפעול למען שינוי חברתי (Fine, 1995, pp. 141–142). לשון אחר, הבסיס התרבותי הארגוני המשותף תורם ליצירת זהות קולקטיבית, שעליה מתבססת פעילות התנועה החברתית.

המחקר הנוכחי מעלה מגמה שונה ומפתיעה. אל מול התפיסה השלטת בתנועות חברתיות חדשות המניחה שלפעילים יש צורך לבסס זהות קולקטיבית כחלק מיעדי הארגון, עולה שבמקרה של חושן נמנעים רוב הפעילים מהזדהות קולקטיבית ואינם רוצים להיתפס כמייצגים קהילה. במקום זאת, הם מדגישים את זהותם כאינדיבידואלים ומבקשים להביא את סיפורם האישי כאמצעי לשינוי התפיסה הסטריאוטיפית כלפיהם. מכאן עולה השאלה כיצד נשמרת מעורבות הפעילים בארגון וכיצד הם מצליחים לקיים הסברה למען זכויות להט"ב בהיעדר זהות קולקטיבית. באמצעות ניתוח הפרקטיקות הפנים-ארגוניות והחוץ-ארגוניות נבחן מהו ארגו הכלים המשותף המבנה את אסטרטגיות הפעולה והמוטיבציה של הפעילים, וכיצד התרבות הארגונית המתפתחת מתווכת בין זהות אינדיבידואלית, זהות קולקטיבית וזהות פומבית בהתנהלות הארגון.

המפגש בין המתנדבים לקהל מניב שתי עמדות מנוגדות שעליהן עמדנו לעיל בקצרה: האחת היא השיח הליברלי העיוור להבדלים, המצפה להטמעתם של הומואים ולסביות כפרטים בחברה הסובבת ללא הסדרה מיוחדת ובהתאם לנורמות ההגמוניות בחברה, והשני הוא שיח ההסדרה הליברלי המיעוטני, המדגיש בידול קבוצתי ונשען על תפיסה רב תרבותית (טיילור, 2003). על רקע התרבות הארגונית בחושן, המדגישה ניסיון חיים אינדיבידואלי כאמצעי לשבירת תיוגים סטריאוטיפיים, נוטים הפעילים להסתייג מזהות קולקטיבית ברוח השיח המיעוטני. מנגד, הם אינם יכולים לקבל את השיח העיוור שאינו מאפשר גילויים של נוכחות נבדלת במרחב הציבורי. לנוכח מצב זה נדגים וננתח כיצד במהלך האינטראקציה עם הקהל מתגבשת בקרב הפעילים תפיסת עולם חלופית שנכנה כאן שיח הסדרה אינדיבידואלי-פומבי. תפיסה זו מבקשת לזכות בהכרה בזהות ההומו-לסבית כזהות אינדיבידואלית לגיטימית, אגב התאמת ההסדרים החברתיים הקיימים לזהות ייחודית זו גם במישור הפרטי וגם במישור הפומבי. היא אמנם מונעת מתוך העיקרון "שווה אבל שונה", אך בלי להזדהות כקבוצת מיעוט, אלא כפרטים אינדיבידואלים בחברה.

מאבקי התנועה ההומו-לסבית בישראל: משמירה על זכויות הפרט לתביעות במרחב הציבורי

עיקר פעילותה הציבורית של התנועה ההומו-לסבית בישראל מתמקדת בתחום המשפטי וההסברתי. עד שנת 1988 אסר חוק העונשין על "משכב שלא כדרך הטבע", איסור שבשיח הרווח יוחס להומוסקסואליות (יונאי, 1998). החשש מרדיפת רשויות החוק לא אפשר לקיים פעילות ציבורית רשמית, והגוף שנאבק למען זכויות הומואים ולסביות פעל במסווה תחת

השם "האגודה לשמירת זכויות הפרט". ביטול החוק ב-1988 היה נקודת מפנה (הראל, 2001) וסימל את ראשית המעבר ממאבק על המרחב הפרטי בלבד לעיסוק בסוגיות הנוגעות גם למרחב הציבורי. שינויי חקיקה חשובים אחרים חלו בשנות התשעים: חקיקת חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו (טמיר-יצחקי, 2000) וחוק שוויון הזדמנויות בעבודה (שניהם בשנת 1992), וכן איסור על אפליה עקב נטייה מינית (בן-ישראל, 1998), שהכיל לראשונה התייחסות מפורשת וישירה של בית המחוקקים הישראלי לסוגיה של נטייה מינית. בשנות האלפיים התמקד המאבק החקיקתי בתחום ההורות והזוגיות, בין היתר סביב תקדימים בנושא זכויות של ידועים בציבור, אימוץ ורישום גישואין (יקיר וברמן, 2008). למעבר ממאבק הממוקד בזכויות הפרט למאבק הממוקד בזכויות היחידה המשפחתית יש השלכות על המרחב הציבורי. למשל, המאבק להחלת מוסד הידועים בציבור על זוגות חד מיניים פירושו תביעה לפומביות והכרה בכך שיש לזוגיות זו מעמד ציבורי. תביעה זו משתלבת עם המגמה המוכרת בתנועות חברתיות חדשות המבקשות לערב את מוקדי קבלת ההחלטות של המרחב הציבורי בקבלת הכרעות חברתיות-פוליטיות בסוגיות שנדחקו בעבר בגלל צנעת הפרט (Melucci, 1980). מישור אחר שבו התנהל המאבק להשגת זכויות ולשינוי חברתי הוא המישור ההסברתי, שבו התרחש מעבר שיטתי ממצב של הסתרה למצב של נראות הומו-לסבית במרחב הציבורי (Kama, 2000). בהקשר זה אפשר לציין את פועלו של פרופ' עוזי אבן, שחשיפה ציבורית של סילוקו מהצבא עקב נטייתו המינית הובילה בשנת 1993 לשינוי נהלים והסרת מגבלות בדבר שירותם של הומואים ולסביות בצה"ל (גרוס, 2000; קפלן, 1999). כעבור זמן נבחר אבן לכנסת מטעם מפלגת מר"צ וקבע תקדים של כניסת הומוסקסואלים מוצהרים לפוליטיקה, לב לכה של העשייה הציבורית (Kama, 2000). גם מצעדי הגאווה הנערכים זה שנים אחדות בישראל העלו על סדר היום הציבורי את שאלת הנראות של חברי הקהילה. בייחוד ראוי לציין את מצעדי הגאווה בירושלים, שעוררו מחאה גדולה בקרב הציבור הדתי-חרדי, ושיאם באירוע דקירה של צועדים על ידי מפגע יחיד בשנת 2005. המשך העימותים סביב קיום מצעדי הגאווה בירושלים בשנים 2006 ו-2007 היה נושא מרכזי בדיונים במפגשי ההסברה של חושן במהלך המחקר הנוכחי.

ארגון חושן

ארגון חושן לחינוך ושינוי פועל כמרכז החינוך, ההסברה ומערך ההרצאות "לקידום שילובם של להט"ב בחברה הישראלית, תוך חינוך לערכים של סובלנות וקבלת השונה, פלורליזם ופתיחות" (חושן, ללא תאריך). הארגון נולד מתוך שירות ההרצאות של אגודת הלהט"ב בישראל שהחל לפעול בשנות השמונים של המאה העשרים. מתנדבי האגודה העבירו הרצאות בפני מגוון קהלים, בעיקר תלמידים, על חייהם האישיים כהומוסקסואלים ולסביות, כדי להפר את קשר השתיקה הכללי בנושא ולהעלות למודעות את קיומם של ילדים עם נטייה חד מינית. עם הצטרפותו של יואב ארד – לימים יו"ר חושן – לשירות ההרצאות של האגודה, הוחלט להרחיב ולמסד את פעילות ההסברה. בשנת 2004 הוקם ארגון חושן כעמותה עצמאית ונקבעו האידיאולוגיה ועקרונות הפעולה שלו. יואב ארד מסביר שמטרת הארגון לשנות את הדרך שבה נתפסים להט"ב בציבור, מתפיסה סטריאוטיפית וחד ממדית כאנשים שנטייתם המינית

מרמזת על תכונות אחרות המשותפות להם, לתפיסה שבה נטייה מינית או מגדרית כלשהי אין בה כדי להעיד על טיבו או על אופיו של אדם. במרכז הפעילות הועמדה הצגת הסיפור האישי של המרצה, מתוך כוונה לרגש את הקהל במישור החווייתי ולעודד את השומעים להזדהות עם המספר. עוד הוחלט שבכל פעילות המבוססת על סיפור אישי יהיה ייצוג של שני המגדרים כדי לספק מושא להזדהות גם לבנים וגם לבנות. כל סיפור אורך כעשרים דקות, ולאחריו הקהל מוזמן להעלות שאלות בפני המרצים. פעילות אחרת שמבצע הארגון היא מתן הרצאות תיאורטיות על ידי אחד המתנדבים הוותיקים. הרצאה תיאורטית כוללת תכנים על ההיסטוריה של המיניות, מודלים הנוגעים לזהות מינית ומחקרים בנושא. בפעילות זו מתלווה למרצה גם מתנדב שמספר את סיפורו האישי בתום ההרצאה התיאורטית.

ארגון חושן מבקש ליצור לגיטימציה לקיומם של הומואים, לסביות, ביסקסואלים וטרנסג'נדרים כחלק בלתי נפרד מהנוף החברתי באמצעות הבאת קולות מגוונים מהקהילה ישירות לציבור. בכך הוא דומה לתנועות חברתיות חדשות השואפות להשתתפות ישירה ולהשמעה של מגוון קולות בפעילות הציבורית כחלק מעמדה אנטי ממסדית ומתוך רצון להימנע מהיררכיות של נציגויות רשמיות (Melucci, 1980, p. 220).

הארגון פועל בעיקר בקרב תלמידי בתי הספר תיכוניים יהודיים בחינוך הממלכתי. כמו כן, מתנדבי הארגון מרצים בפני מבוגרים בעלי תפקידים חינוכיים-קהילתיים כגון מורים, יועצות בתי ספר, וכן קציני משטרה, מאבחנו פסיכוסכנויות וסגל פיקודי בבסיסי הדרכה בצה"ל. נכון לתקופת המחקר (2006-2007) פעלו בארגון חושן כ-150 מתנדבים רשומים, מתוכם כחמישים פעילים באופן סדיר. כשני שלישים מהפעילים הנם הומואים, כשליש לסביות, ויש פעילים ביסקסואלים וטרנסג'נדרים אחדים. רוב המתנדבים בשנות העשרים המאוחרות לחייהם, בעלי השכלה על תיכונית ומתגוררים במרחב גוש דן.

שיטת המחקר

בשנים 2006 ו-2007 ערך המחבר הראשון מחקר אתנוגרפי בארגון חושן שכלל תצפיות משתתפות בפעילויות הסברה של המתנדבים בבתי ספר, במחנות צבא ובקורסי משטרה. בסך הכול נערכו 16 תצפיות בפעילויות המבוססות על סיפור אישי, כשבכל פעילות כזו מועלים כאמור שני סיפורים אישיים, ובסיומה מתנהל דיון בין המרצים לקהל. כמו כן, נערכו שלוש תצפיות בהרצאות תיאורטיות על נטייה מינית, המציגות היבטים תיאורטיים של הנושא וסיפור אישי של מתנדב אחד, וכן תצפיות בפעילויות פנים-ארגוניות, בהן קורסי הכשרה למתנדבים, סדנאות לבניית סיפור חיים, פגישות וכינוסים פנימיים. תצפיות אלו סייעו להבין את הדילמות ואת הקונפליקטים בניהול הזהות האינדיבידואלית והקולקטיבית בקרב פעילי הארגון. לבסוף, נערכו שיחות מזדמנות וחמישה ראיונות עומק עם פעיליו המרכזיים של הארגון ועם מייסדיו. הראיונות סיפקו רקע היסטורי על התפתחות הארגון והאירו את הגישות האידיאולוגיות שבבסיס הפעלתו וסייעו לעמוד על היבטים מודעים ולא מודעים בתפיסות הפעילים.

רוב המחקרים על תנועות לשינוי חברתי נערכו מזווית סוציולוגית-היסטורית, אך לגישה האתנוגרפית ולתצפית המשתתפת יתרונות בחקר ארגונים לשינוי חברתי (Fine, 1995, p.)

134). התצפית מאפשרת לבחון בשטח ובזמן אמת כיצד מגוון היבטים של פעילות הארגון מתפרשים על ידי השחקנים בהקשר התרבותי המסוים שבו הם פועלים (Swidler, 1995, p. 39) ולא רק באמצעות דיווח ופרשנות בדיעבד. ברוח זו נבחנו דפוסי האינטראקציה בין פעילי חושה ובין הקהלים שלהם אגב תיעוד וניתוח המסרים שמועברים לקהל ותגובות הקהל למסרים אלו. עיקר המפגש עם הקהל מתרכז סביב סיפור חייהם של המתנדבים, הנתפס כמנוף מרכזי ליצירת השינוי החברתי המיוחל. תהליך בניית סיפור החיים כרוך בפרשנות של אירועים בעברו של האדם כדי להסביר ולבסס את האני הבוגר, כך שתיווצר תחושה של המשכיות וסיבתיות (Bamberg, 2004a). הסיפור נבנה באופן שממַצב (positioning) את האדם בהקשר החברתי שבו הוא מסופר ובמסגרת של שיח נורמטיבי (Bamberg, 2004b; Stanley & Billig, 1994).

בבסיס שיטת המחקר עמדה הצעתו של סטיינברג (Steinberg, 2002) לאמץ גישת דיאלוג בניתוח השיח המתפתח בתנועות חברתיות. גישה זו מתחשבת במגוון הגורמים המעצבים את השיח ומניחה שבין סוכני התרבות הדומיננטית ובין פעילי התנועה לשינוי חברתי נוצר משא ומתן שבו השיח הדומיננטי והשיח שבא לאתגר אותו מזינים זה את זה באופן שאי אפשר לצפות מראש. כדי לעמוד על דינמיקה זו נעשה שימוש בגישת האינטראקציה הסימבולית (Blumer, 1969), המאפשרת לבחון כיצד הפרשנויות השונות של השחקנים באות לידי ביטוי תוך כדי האינטראקציות החברתיות ולא רק מתוך תפיסות מוקדמות ואידיאולוגיות מפורשות. על פי גישה זו, הפרשנות של השחקנים תלויה בנסיבות המשתנות של המפגש, אף שהיא מתוחמת בסכמות חברתיות-תרבותיות משותפות.

גישה האינטראקציה הסימבולית מייחסת חשיבות רבה ליכולתם של אנשים לתכנן את הצגת העצמי ולנהל את האינטראקציה עם הסביבה (גופמן, 1980). היא מניחה שבאמצעות האינטראקציה האנושית אפשר להוביל לשינוי בנקודת מבטם של אנשים כלפי הזולת או כלפי רעיונות באופן שעשוי ליצור דפוסי התנהגות חדשים כלפיהם (Blumer, 1969; Charon, 1989). הנחה נוספת היא שהשיח בין הפועלים למען שינוי ובין סביבתם מבוסס על תפיסת ליבה תרבותית משותפת, במקרה זה ערכי החברה הליברלית. תפיסת הליבה המשותפת היא נקודת המוצא לתכנון הצגת העצמי של הפועלים ומשמשת בסיס להערכת סיכויי התקבלותם על ידי הסביבה. במקום לראות בתרבות הסובבת גורם שמגביל את השאיפות ואת החזון לשינוי, הליבה המשותפת הופכת לגורם המנתב את המטרות ואת הפרקטיקה של פעולת השינוי החברתי (Sewell, 1992; Swidler, 1995).

במוקד בעיית הפרשנות שעמה מתמודדים פעילי הארגון עומדים המונחים הומו, לסבית, ביסקסואל וטרנסג'נדר, מונחים טעונים וסטריאוטיפיים. המפגש הישיר והמוחשי של הקהל עם אדם המזדהה ומזוהה עם אחד המונחים האלה עשוי מצד אחד להתמקד בתכונותיו הסטריאוטיפיות בלבד, ומצד שני להאיר גם מגוון תכונות ממשיות שלו בעת שהוא עומד ומרצה בפני הקהל. בעקבות גופמן (1963) [1983] מבחינה מקינטוש (2003) בין זהות חברתית שבפועל, כלומר הדרך שבה פרט נתפס על ידי סביבתו לאור תכונות סטריאוטיפיות המיוחסות לו, ובין זהות חברתית ממשית, כלומר מכלול תכונותיו הנצפות של הפרט, שאינן חופפות בהכרח לדימוי הסטריאוטיפי. במחקר הנוכחי נבחן כיצד פעילי חושה מנסים להשתמש בפער אפשרי בין הסטריאוטיפ ובין הזהות החברתית הממשית של המרצה בפני הקהל כבסיס למשא ומתן על משמעות המונחים הללו וכמנוף לשינוי עמדות.

דילמת הייצוג

ארגון חושן הוגדר על ידי מקימיו כ"מרכז החינוך וההסברה של קהילת הלהט"ב בישראל" (חושן, ללא תאריך). ככזה אך צפוי הוא שפעיליו ירצו לייצג קהילה זו כקבוצה חברתית בעלת אינטרס משותף. ואולם, להפתעתנו, אחד הממצאים הבולטים שעלו מהמחקר הוא הימנעותם של רבים מהמתנדבים בחושן מלראות עצמם כחלק מקהילת הלהט"ב וכנציגיה. הדבר בא לידי ביטוי כבר בראשית קורס ההכשרה של המרצים. בדיון שכותרתו "אותנטיות מול ייצוגיות" מבקש המנחה, אריאל¹, ללבן עם החניכים איזה מידע ראוי להדגיש בהצגת העצמי במהלך ההרצאות:

אתה יכול להיות הומו מונוגמי או שמחליף שלושה גברים בלילה. יש דברים שעושים אותך ליותר נורמטיבי. אני הייתי לפני זמן מה במפגש שיווק, וכשהצגתי את עצמי אמרתי שיש לי שני ילדים, והתגובה של הפסיכולוגית הייתה שאני נורמטיבי. המטרה שלי הייתה לשבור את הסטיגמה, להראות שכל ההנחות שעשו לפני זה לא תקפות.

נקודת המוצא בדברי אריאל היא שאם מטרת המפגש לשבור סטיגמות, הרי שיש להדגיש מאפיינים אישיים שייראו נורמטיביים בעיני הקהל. במקרה זה, עובדת היותו אב לילדים – אף שמדובר באב גרוש, הומוסקסואל מחוץ לארון – נתפסת כשבירת הסטריאוטיפ שלהומואים אין ילדים. כמו שעולה מהדוגמה, הצורך לשווק נורמטיביות עולה ביתר שאת אל מול שומרי הסף בשדה, כגון פסיכולוגית בית הספר שתפקידה לאשר את כניסת הפעילים לכיתות.

אריאל ביקש לחדד גם איזה מידע רצוי להסוות בהצגת העצמי:

יש מתח בין הבחירות שלנו לבין הצורך להיות ייצוגיים והרצון להשיג מטרת אידיאולוגיות ולהעביר מסרים. אני למשל פגשתי את בן זוגי בסאונה. תמיד ששואלים אותי בעבודה היכן נפגשתם, אני אומר כמועדון או בפאב. השאלה שלי אליכם היא האם הצגתם דעה שונה, אחרת, לא בגלל שהייתם בארון, אלא כי הייתם צריכים לייצג, בגלל שלא רציתם שיגידו עליכם משהו רע כהומואים או לסביות?

המסר המועבר הוא שיש צורך לתכנן את ההצגה העצמית של הפעילים מול הקהל ולכוון מדעת את הרושם שיווצר, גם במחיר ייפוי המציאות, כדי שלא להכתים את הזהות ההומוסקסואלית בסטריאוטיפים נפוצים, במקרה זה של התנהגות מינית מתירנית. מגמה דומה של שלילה או ייפוי סטריאוטיפים נפוצים נמצאה בניתוח אסטרטגיות התקשורת של מגוון נציגי קבוצות מיעוט בהתנהלותם אל מול קבוצת הרוב (Orbe, 1996, p. 167). מסר זה ממחיש שלאריאל, כמי שיש לו תפקיד בתהליך ההכשרה של מתנדבים חדשים בארגון, תודעת שייכות קולקטיבית מובחנת ואף קודמת לזו האינדיבידואלית, ושמתוך הזדהות עם צורכי קהילת הלהט"ב הוא מבקש להבחין בין חייו האישיים ובין חייו האישיים הראויים

להופיע בציבור. לדבריו, ההסוואה אינה בגלל הארון, אלא בגלל הצורך לייצג, אך מכך משתמע שהצורך לייצג מחייב גם למסך ולהסוות חלקים מהזהות. הדבר אמנם אינו נאמר במפורש, אך דומה שהמתנדבים בתהליך ההכשרה חוששים ומסתייגים מהאפשרות שהיציאה לציבור מחייבת אותם ליישר קו עם זהות פומבית כפויה. מצד אחד, הם מקבלים את הצורך בתכנון המסרים, ההופך למובן מאליו ארגוני ומלווה את כל תהליך ההכשרה. מצד שני, רבים מהם מתנגדים לעצם העיקרון של השתייכות לקהילה. כך אומר חזי למדריך אריאל בהמשך הדיון: "הזכרת את המילה קהילה, והתייחסו פה אליה כמובנת מאליה. אני לא מקבל את זה [...] אני לא בטוח שיש מכנה משותף כל כך ברור בין האנשים פה. עצם ההתקבצות שלנו פוגעת בנו". ראם, משתתף אחר, הדגיש אף הוא: "אני לא מרגיש חלק מהקהילה, אנחנו לא מייצגים קהילה, אלא מסבירים מה זה הומוסקסואליות. יש לנו נטייה שהיא לא כמו הרוב".

מדברים אלו ומשיחות עם מתנדבים נוספים עולה שהמניע להתנדבות של רובם אינו כרוך בזהות קהילתית, אלא בזהות האישית שלהם כהומואים ולסביות. רובם המכריע אינם רוצים להיתפס כמייצגים קהילה, אלא להביא את הסיפור האישי שלהם כאמצעי לשינוי התפיסה הסטריאוטיפית כלפיהם.

מעורבות הפעילים בהסברה בארגון חושן בד בבד עם התנערות מהזהות הקהילתית שהארגון אמור לייצג מכילה לכאורה סתירה פנימית. מחד גיסא, המרצים משתתפים בתהליך הכשרה הכולל ליטוש והאחדה של הנרטיב האישי כחלק מתהליך של תכנון מסרים, כדי שהסיפור יהפוך לייצוגי יותר, וכך תיווצר זהות פומבית נורמטיבית. מאידך גיסא, הפעילים מסתייגים מרעיון ההשתייכות הקולקטיבית. תשובה לסתירה זו אפשר למצוא בתרבות הארגונית, המדגישה הן בתהליך ההכשרה והן במפגשים עם הקהל את הכניסה לחוויה האישית והייחודית של המרצה כאמצעי ליצירת הזדהות בקרב הקהל. הגדרת ההצלחה של הפעילות בקרב המתנדבים אינה קשורה בהכרח בשינוי תפיסות כלפי להט"ב, אלא מתמקדת בעצם יכולתם לרגש את הקהל ולהעצים את מידת ההקשבה שלו לסיפור. המסר המועבר בתהליך ההכשרה הוא שעל הסיפור לנבוע מפתחות ולהכיל פרטים מרגשים, לעתים גם תיאור של חוויות אישיות מיניות ואינטימיות. מטרה ארגונית זו מועברת מהמתנדבים הוותיקים לחדשים, יוצרת ארגו כלים ארגוני אחיד ומשמשת מקור מוטיבציה לפעילות המתנדבים.

הסתרה כפגיעה במימוש העצמי וכפגיעה בחברה

אחד הערכים המרכזיים שאנשי חושן רותמים לטיעוניהם הוא ערך המימוש העצמי. החיפוש אחר זהות אותנטית המוגדת לזהות הסובבת עולה בחוויה האישית של הומוסקסואלים רבים (Kama, 2005). המימוש העצמי הוא חלק ממערכת הערכים הליברלית המדגישה ביטוי עצמי אינדיבידואלי, גם אם ביטוי זה נוגד את הסדר החברתי המסורתי המעלה על נס את מוסד המשפחה ההטרוסקסואלי. מתנדבי חושן מבקשים להעמיד את המימוש העצמי כזכות בסיסית וכערך עליון בתרבות הישראלית החילונית, וכמקור לגיטימציה למימוש הנטייה המינית כזהות אישית. מכאן הדגש על השאיפה לאותנטיות בבניית הסיפור האישי:

המתנדבים מבקשים לעורר הזדהות עם הכרעותיהם דרך כניסה לעולם החוויות שלהם, כולל החוויות האינטימיות והמיניות, ולפיכך הם מתארים באריכות את ההתלבטויות האישיות בשלבים שונים של גיבוש זהותם המינית, ובתוך כך מבלטים את הרצון לחוות אינטימיות אותנטית דרך קשר עם בן זוג או בת זוג מאותו המין. קשר זה מוצג כחוויה רומנטית, טהורה ומספקת, והוא מונגד לקשרים אינסטרומנטליים שיצרו לעתים עם בני זוג מהמין השני. הרצון לממש את העצמי האותנטי מונגד לרצון להמשיך ולהיות מקובל חברתית. בהרצאה של נדב בתיכון במעלה אדומים הוא גייס הקבלה מעניינת להנגדה זו והשווה את ההתנערות שלו מזהותו כהומוסקסואל במהלך שירותו הצבאי בעקבות לחץ משפחתי לשהייה בבית כלא פנימי. הוא עשה זאת על ידי הקבלה והנגדה של מצבו הנפשי למצבם של האסירים הפלסטינים בכלא הצבאי שבו שירת:

[...] משהו שגם עזר לי לחשוב על זה באותה תקופה, הסתכלתי על האסירים האלה, אסירים פלסטינים שהם בכלא, נכון? ואמורים להיות במצב לא מזהיר נפשית מבחינתם, אבל היו מבסוטים, באמת. שיחקו שם, אני לא יודע, כדורעף, פינג פונג וכאלה, היו מבסוטים מהחיים. ואני הסוהר שלהם, הייתי בדיכאון רצח. חשבתי למה זה? [...] יכול להיות שמבחינתם הם בכלא, כי הם הלכו אחרי הדרך שלהם, האמינו, לא יודע מה, במדינת פלסטין האגרית, והם נכלאו בשל כך, אבל זה בסדר מבחינתם, כי הם עשו מה שהם מאמינים בו. ואילו אני, כל יומיים יוצא הביתה ליומיים – יציאות ממש טובות יש במקומות כאלה – אבל עדיין, המצב לא היה טוב. מבחינתי, לא הלכתי בדרך שאני צריך ללכת בה. ואז הכול התחיל להשתנות. שוב התחלתי לדבר עם ההורים שלי, פתחנו את הנושא מחדש.

במישור הקונקרטי מעביר נדב מסר שההימצאות בארון גרועה אפילו ממצבם של אסירים בכלא. במישור העמוק יותר מודגשת כאן החשיבות של מימוש האמת הפנימית. ההליכה של האסירים הפלסטינים אחר האמת הפנימית שלהם, גם במחיר הכואב של אובדן החופש הפיזי, הפכה אותם למאושרים. כך, באופן פרדוקסלי, אלה שאמורים היו להיות בעיני הקהל מושא לבוז האולטימטיבי הופכים בסיפורו של נדב לנערצים, בעוד הוא, שנמנע מללכת אחר האמת הפנימית שלו ונכנע ללחץ החברתי-משפחתי, נמצא במצב נפשי קשה. בסוף הסיפור, לאחר שהחליט להתעמת עם הוריו, היחסים עמם משתפרים, והוא זוכה הן במימוש עצמי והן ביחסים תקינים עם סביבתו. המסר שמועבר הוא שהמצב הבלתי נסבל שסוהר ירגיש גרוע מאסיריו ניתן לפתרון רק על ידי מימוש הנטייה המינית כזהות, מימוש עצמי המוביל למצב רגשי וחברתי מיטבי.

ככלל, ברוב ההרצאות מודגש שאצל צעירים רבים היציאה מהארון מלווה בקונפליקט עם בני משפחותיהם, לעתים עד כדי כך שהם נזרקים מבתיהם. הדגשה זו ממצבת הומואים ולסביות בעמדה הרואית, כמי שעומדים על זכותם לממש את עצמם. ההזדהות המצופה מהקהל בשלב זה של ההרצאה היא עם המרצה ולא עם משפחתו והמעגלים החברתיים הרחבים יותר. ההנחה המפורשת כאן היא שהקהל חולק עם המתנדבים מערכת ערכים משותפת, שבה יש משקל רב למימוש העצמי יותר מאשר למימוש הציפיי החברתית. הנחה זו מסייעת לארגון בעת הצגה בבתי ספר חילוניים מובהקים.

קהלים בעלי זיקה מסורתית יותר, שאינם שותפים לתפיסות הליברליות הללו, עלולים לתפוס את גיבור הסיפור המגשים את עצמו כמי שאינו מכבד את הוריו ואת סביבתו החברתית. בנסיבות כאלה, במקום להדגיש את הקושי הכרוך באי מימוש עצמי, בוחרים המתנדבים להדגיש גם את הסכנה שבהסתרת הזהות המינית כלפי החברה. כך, שיאו של האיום על הסדר החברתי טמון בעמדה הכופה על לסביות והומואים להינשא לבני זוג סטרייטים וכך מאמללת את בני הזוג עד כדי סיכון התא המשפחתי. ברוח זו התבטא נדב במפגש בתיכון במעלה אדומים: "אם אתם הומופובים וכן הלאה, אז אל תתפלאו שלפעמים הבנות שלכם מתחתנות עם [...] עם הומואים [...] ואומללות כל החיים שלהם. חברה שהיא הומופובית, יש לה גם השלכות כאלה". האיום הכרוך בהסתרה ובהישארות בארון הוא גם אחד הטיועונים הקבועים של חושן בניסיונות השיווק של ההרצאות לבתי ספר ולצבא. הטיועון מבליט את האפשרות של מצוקה נפשית בקרב צעירים שאינם מסוגלים לממש את נטייתם המינית עד כדי סכנת התאבדות, ויש בכך מידה רבה של הטלת אחריות לחייו של התלמיד או החייל על כתפי סגל בית הספר או המפקדים. בדרך זו מניעת הסכנה הטמונה בהסתרה הופכת לאינטרס משותף לא רק לקהילת להט"ב אלא לכלל החברה.

הסיפור האישי פוגש את המרחב הציבורי

השיח הראשוני שמעלים הפעילים בהרצאות מתמקד באינדיבידואל ובחוויותיו מתוך רצון ליצור הזדהות עמו. הסיפורים האישיים נעים סביב הקונפליקט הפנימי של המספר והקונפליקט שלו עם סביבתו המיידית. בתוך כך מדגישים מתנדבי הארגון שהם אינם מייצגים של קהילת להט"ב, אלא אנשים פרטיים שבאו לספר את סיפור חייהם במסגרת ארגון חושן. אבל שאלות הקהל ותגובותיו נוגעות שוב ושוב לנושאים קולקטיביים. מלבד הסיפור האישי, הם רואים במרצים מייצגים של קבוצה, שבהיבטים מסוימים נתפסת כמאיימת על הסדר החברתי. הדבר בולט בעיקר בקושיות שמעלה הקהל סביב שאלת הנראות של להט"ב במרחב הציבורי וסביב הלגיטימציה של תא משפחתי חד מיני. שתי סוגיות אלו בולטות בתגובה הציבורית למאבק של פעילי להט"ב ברחבי העולם (Brickell, 2000; Duncan, 1996; Gabb, 2005).

בעקבות העלאת נושאים אלה על ידי הקהל נאלצים מתנדבי חושן להתמודד עם שאלת הזהות הפומבית הנכפית עליהם. עקב כך מתפתחת מחלוקת עם הקהל, שחלקו מבקש להציב גבולות על אפשרויות הביטוי הפומבי של הזהות החד מינית. השיח הנוצר בשלב זה של ההרצאות נע בין שתי העמדות שהצגנו לעיל: העמדה הראשונה היא קבלת המימוש העצמי רק במרחב הפרטי והיעדר לגיטימציה לזהות נבדלת במרחב הציבורי. עמדה זו מקבילה למה שטיילור (2003) מכנה שיח ליברלי עיוור להבדלים. העמדה השנייה שעולה מתגובות הקהל היא העמדה המיעוטנית של זהות הומו־לסבית קולקטיבית ובדלנית (סדג'וויק, 2003). עמדה זו, הרואה בהומואים ובלסביות קבוצה ולא רק פרטים בעלי שוני, מתכתבת עם שיח הסדרה ליברלי מיעוטני בחברה רב תרבותית (טיילור, 2003). ואכן, פעמים רבות הקהל מדגיש את ההיבט הפומבי של הזהות המינית כדי לשלול את הלגיטימיות של הסדר מיעוטני. נבחן כיצד הדברים עולים במפגשים, וכיצד מתמרנים אנשי הארגון בין שתי העמדות הללו ומעמידים במשתמע עמדה חלופית לשני המודלים הדומיננטיים.

היה הומו באוהלך ואדם בצאתך: נראות להט"ב במרחב הציבורי

תלמיד בתיכון ברמת השרון שאל את המרצה מדוע להומואים יש "דחף" להראות שהם כאלו:

בעיקרון, כאילו, כל הקהילה של ההומואים והלסביות, דבר אחד לא הבנתי. יש להרבה מאוד הומואים ולסביות יש את הדחף להראות את זה בציבור, שהם הומואים ולסביות. כל פעם שהולכים ברחוב ורואים שני הומואים מתנשקים או משהו כזה, אז רוב הסטרייטים יעשו איזה ככה, לא יסתכלו או משהו כזה, או שיש להם צמרמורת או משהו כזה. וכאילו, לא הבנתי למה הומואים יש להם את הדחף להגיד "אנחנו הומואים" ולהראות את זה כל כך.

התיכון ברמת השרון נחשב מקום אוהד לקידום זכויות להט"ב, הן מבחינת סגל המורים והן מבחינת התלמידים, שביניהם גם בני נוער הומואים ולסביות מחוץ לארון. בעמדות רבות שהביע קהל התלמידים ניכרה הזדהות עם זכותם של הומואים ולסביות למימוש עצמי. דווקא בשל כך, מעניינת ההבחנה שיצרו בין תמיכה בזכות זו במרחב הפרטי ובין שלילת הנראות שלה במרחב הציבורי, כמו במקרה של גילויי חיבה בין הומואים ברחוב. דברי התלמידים ממחישים שאי אפשר להסתפק בשיח הליברלי הכללי שהועלה בסיפורי החיים של המרצים דקות אחדות קודם לכן, המתמקד רק בזכות למימוש עצמי ברמת הפרט, משום שברגע שמשתלבים בסיפור זוג או קבוצה, הנטייה המינית אינה עוד רק חוויה נפשית פנימית אלא תופעה חברתית בעלת ביטויים פומביים והשלכות ציבוריות. היעדר הלגיטימציה לביטויי משיכה מינית שונה מהמקובל במרחב הציבורי משקף שיח ליברלי עיוור (טיילור, 2003). על רקע שיח זה, התעקשות של הומואים ולסביות לנראות נתפסת כדחף בעייתי. תלמיד נוסף מרמת השרון מוטרד מנוכחות של הומואים מוחצנים ברחוב:

לא מפריע לך שאתה הולך ברחוב, ואתה רואה מישהו... אני יכול להסתכל ולהגיד שהוא הומו, בגלל שהוא הולך עם החולצה ככה והוא הולך ככה... אני ואמא שלי הלכנו בתל אביב לכיוון השוק. פתאום אנחנו הולכים, רואים איזה אחד. אז אמא שלי מסתכלת עליו כזה, והוא מסתכל על אמא שלי: "מה הבעיה שלך?" הכי ככה, כמעט באתי להוריד לו סטירה. מה זה השטויות האלה, אתה מביין? הם מציגים אתכם באור שלילי, זה מה שאני מנסה להגיד. אם על בן אדם כזה לא מפריע לך להסתכל ולהגיד: "אתה לא מייצג אותי, אתה בעצם הורס את התדמית שהציבור צריך לראות". אתם דורשים הכול כמו כולם, אבל הוא לא מתנהג כמו בן אדם.

בדוגמה זו מבדיל התלמיד בין הומו מוחצן ובין התדמית הייצוגית-נורמטיבית שהמרצה מבקש לשדר ביחס להומואים. בעיניו, הומו מוחצן המעורר תשומת לב ראוי לסטירה, ואילו הומואים נורמטיביים זוכים ללגיטימציה כדבר מובן מאליו. אפשר לומר שהתלמידים מפרשים כאן פרשנות מחמירה את ערכי הנאורות הקלאסית, ברוח סיסמת אבי תנועת ההשכלה היהודית בתקופת האמנציפציה, משה מנדלסון, שקבע: "היה יהודי באוהלך ואדם בצאתך". בהקשר

זה, פרשנות התלמידים היא שיש רק דרך אחת להתנהג כמו בן אדם במרחב הציבורי, והיא להיראות ולהתנהג כהטרנסקסואל נורמטיבי. כאן השיח הליברלי רחוק מלהיות שקוף ועיוור, שכן הוא מסמן ומבנה את המרחב הציבורי תחת זהות אחת הגמונית, הטרנס-נורמטיבית. מגמה דומה עולה גם בחזון ההרצליאני באשר לזכויות מיעוטים בחברה הצינונית החדשה. בספרו של הרצל אלטגוילנד מצופים ערבים לנהוג במרחב הציבורי בהתאם לקודים של גבריות תקנית, שחזותה דומה למודל הגרמני ההגמוני (גלוזמן, 1997).

עצם העיסוק של הקהל בביטוי מוחצן לזהות חד מינית במרחב הציבורי מנתב את הדיון לכיוון השיח המיעוטני וכופה על המרצים לאמץ זהות קולקטיבית ופומבית. כך אירע בהרצאה אחרת באותו בית ספר, כשהתפתח דיון על מצעד הגאווה:

תלמיד: לי יש שאלה. אתם בתור... יש לי בעיה עם יום הגאווה. אני רוצה שפעם אחת הומואים או לסביות יסבירו לי מה הקטע. כי אתם, בתור קהילה גאה, רוצים שיתייחסו אליכם כבני אדם רגילים, לא שתצטיירו על ידי החברה כהומואים. בשביל מה אתם צריכים את היום המיוחד הזה, שכן מפריד אתכם?
 דניאל: טוב, אני אנסה לענות [...] מצעד הגאווה מסמן משהו. יש הרבה אנשים שלא אוהבים את מצעד הגאווה בתוך הקהילה. אני יכול להגיד לך למה אני אוהב את זה, וזאת תשובה שמייצגת רק אותי. בעיניי, מצעד הגאווה, אל"ף, צריך לזכור שזה לא רק האלה שרוקדים עם חוטיני אדום על המשאיות. הרוב הדומם זה אנשים שנראים כמוני, שהולכים וצועדים שם, ומקסימום מחזיקים שלט. ובשבילי, כל עוד אין לי זכויות, כל עוד אין לי זכויות כמו שיש לסטרייטים: שאני לא יכול להתחתן, שאני לא יכול לאמץ את הילדים של בן הזוג שלי, וככה הדברים – אז יש עוד דרך. יש עוד דברים שצריך לעשות [...] זה באמת לא ה-*show off* של לרקוד על משאיות, אלא להגיד: הנני כאן. ממש ככה. זה המשמעות. זאת משמעות הרבה יותר עמוקה, מבחינתי, מאשר להסתדר ולרקוד על משאיות. למרות שאני מאוד מבין את מי שנמצא שם, כי בשבילו זה להגיד: אני מי שאני, ותקבלו אותי כמו שאני. אני לא רוצה שיקבלו אותי בגלל שאני נראה כמוכם. תקבלו אותי גם במה שאני שונה, וזה בסדר. ויש עוד הרבה מאוד שונים בחברה שלחברה קל להסתיר אותם ולא לראות אותם. אם זה נכים, אם זה נשים שמופלות, אם זה כל מיני קבוצות אוכלוסייה, כל מיני עדות וכל מיני, גם ערבים שמופלים במדינה. הרבה מאוד גורמים מופלים במדינה, וצריך לאהוב את כולם גם בגלל מי שהם, ולא רק שירצו להיות דומים לאיך שכולם נראים ואז יקבלו אותם. ובשביל זה, זה מאוד חשוב – לי לפחות – מצעד הגאווה.

שאלות התלמידים בעניין מצעד הגאווה נשענות על השיח הליברלי העיוור. לפי פרשנותם, הרצון לקבל יחס כ"בני אדם רגילים" ולהתקבל כשווה בין שווים אינו מתיישב עם ההתקבצות תחת זהות ייחודית במרחב הציבורי. בתגובה לדברי התלמידים עובר דניאל לנקוט שיח הסדרה ליברלי מיעוטני. הוא מצדיק את מצעד הגאווה כאמצעי להשגת זכויות, ובהקשר זה משווה בין מיעוטים מיניים ובין קבוצות אחרות בחברה שנגדן יש אפליה קבוצתית, מנכים ועד נשים וערבים. הוא מאמץ כאן במלואו את המודל הרב תרבותי, אגב הדגשת הזכות להיות שונה ולא רק שווה.

ואולם, בתוך כך מעניין שגם דניאל מבחין מיוזמתו בין הומואים מוחצנים, אלה שרוקדים בחוטיני אדום על המשאית, ובין הרוב הדומם שצועד כדי לדרוש את זכויותיו. דבריו מהדהדים את הציפייה של התלמידים ל"בני אדם רגילים" במרחב הציבורי ומשקפים את הרצון שלו לשמר את המכנה המשותף הנורמטיבי בינו לבינם. טקטיקה זו חזרה בקרב רבים ממתנדבי חושן. בעת דיון דומה על מצעד הגאווה בהרצאה בתיכון בראשון לציון הבחינו המרצים רועי וירדנה, לנוכח שאלות בקהל, בין הומואים שמתנהגים ומתלבשים ב"צורה פרובוקטיבית", שהם "מיעוט שבמיעוט", ובין "אנשים כמוני, אנשים כמוכם. רופאים, עורכי דין, פשוט הולכים יד ביד, הולכים עם חברים שלהם, וזה לגמרי לא נראה דווקא".

מתוך דו שיח מורכב זה בין המרצים לקהל אפשר לראות שבחלק מהמקרים אנשי חושן נוקטים שיח מיעוטני, כדוגמת דבריו של דניאל, על פי רוב כתגובה לדברי הקהל, אך פעמים רבות הם מנסים לשמר ולהדגיש זהות חד מינית שברוב תכניה וביטוייה דומה מאוד לנורמה ההטרונורמטיבית. הם "הולכים וצועדים", מקסימום "הולכים יד ביד", אך בכל עניין מהותי משתווים לטובי הסטרייטים, כרופאים ועורכי דין. תחת הסיסמה "שווים אבל שונים", עמדה זו מדגישה את משקל השווה. המעבר בין שני אופני השיח מתבצע לעתים תכופות. אפשר לומר שהמרצים תוחמים במשתמע תת קבוצה בתוך קהילת להט"ב הכוללת מיעוט של "מוחצנים" ו"פרובוקטיביים". מיעוט זה אינו משתלב בחברה הסובבת, ועל כן אפשר להחיל עליו את השיח המיעוטני. לעומתם, הציבור הרחב יותר של הומואים ולסביות, ובכללם רוב מרצי חושן, מתנהגים באורח נורמטיבי, ועל כן אינם נזקקים בדרך כלל להגנה של המודל הרב התרבותי. מכאן מתחיל להתברר שבצד השלילה של השיח הליברלי העיוור מנסים הפעילים להעמיד שיח חלופי גם לשיח הליברלי המיעוטני. בניגוד ל"מיעוט שבמיעוט" הם יכולים להיטמע בסביבתם כאינדיבידואלים, אך עם זאת עדיין זקוקים ללגיטימציה לצורך ביטוי פומבי של זכויותיהם כפרטים בעלי שוני, החל בזכות "ללכת יד ביד" וכלה בזכות להקים משפחה ולהביא ילדים, כפי שנבחן להלן. את העמדה החלופית הזאת כינינו שיח הסדרה אינדיבידואלי-פומבי.

משפחה אלטרנטיבית והבאת ילדים לעולם

כמעט בכל מפגש של חושן עולה לדיון, על פי רוב ביוזמת הקהל דווקא, האפשרות שהומואים ולסביות יקימו תא משפחתי אלטרנטיבי עם ילדים. אפשרות זו הופכת עד מהרה לסלע מחלוקת. במהלך הרצאה בפני צוערים במשטרה סיפר אשר על כוונתו להביא ילד לעולם עם בחורה שהכיר דרך האינטרנט. הוא זכה לביקורת נוקבת מהמשתתפים, הן על המסוגלות שלו להורות והן על הקשיים שהילד יסבול מהם. כך ענה אשר לצוערים:

לכל ילד בארץ לא פשוט. אני אתחיל פשוט לפרט. למה אנשים בצפון מביאים ילדים לעולם? הם חיים נורא קשה. למה המתנחלים שגרים בהתנחלות מביאים ילדים לעולם? למה הערבים מביאים ילדים לעולם? נורא קשה להיות ילד ערבי בארץ. נורא קשה. [...] אני לא חושב שהחיים זה דבר פשוט. אני, המטרה שלי, זה לתת לילד שלי כלים להתמודד עם חיים לא פשוטים. שחם וחלילה לא יקרה... לא יודע מה.

בתגובתו להתנגדות הקהל משווה אשר את מצבם של ילדי הומואים למצבם של ילדי קבוצות אחרות ומיעוטים בחברה, אשר גם להם צפויים קשיים וסכנות. בכך הוא ממקם את התא המשפחתי האלטרנטיבי תחת המודל הרב תרבותי ומתרגם את הזכות של הומואים ולסביות להורות למודל המיעוטני.

לימור, שותפתו של אשר להרצאה בפני צוערי המשטרה, מבקשת לרכז את התנגדותם לנושא בטיעון נוסף:

חשוב לראות שאנחנו לא מזלזלים בערכים שחשובים לכם, שחשובים לנו, שחשובים להורים שלי. זאת לא הנקודה. הנקודה היא שאפשר לעשות את זה ככה, ויש גם דרך אחרת אולי. ועל הדרך האחרת הזאת אפשר לשאול שאלות. אבל גם על הדרך הרגילה אפשר לשאול שאלות.

לימור מדגישה את קיומה של ליבה תרבותית משותפת להומואים ולסביות ולכלל הציבור סביב הבאת ילדים לעולם. ההתערבות שלה מדגימה אסטרטגיה יסודית בפעילות חושן, המנסה לגייס סכמות מוכרות ומקובלות של מוסר וסדר חברתי ולהחיל אותן במבנה חברתי אלטרנטיבי. האפשרות של משפחה אלטרנטיבית אינה מוצגת כשינוי המערער את המבנה החברתי לחלוטין, אלא כחלופה המשמרת ומחזקת את הנורמה של הבאת ילדים לעולם. ביקורת אחרת על האפשרות של הומואים ולסביות להביא ילדים לעולם קשורה בחרדה לבריאותם הנפשית של הילדים עקב היעדר דמות אב או אם. באחד הדיונים בנושא התערב יואב ארד, יו"ר חושן, וסיפק מידע מדעי אקטואלי שלפיו לא זו בלבד שהילדים הנולדים למשפחות אלו נמצאו בריאים בנפשם, אלא שאחוז ההומואים והלסביות בקרבם אינו עולה על שיעורם באוכלוסייה. "דברי ההרגעה" הללו משתלבים עם מסרים נוספים שמעבירים הפעילים כשהם נשאלים אם יחנכו את ילדיהם להיות הומואים ולסביות או להיות סטרייטים. בתשובתם מדגישים פעילי חושן פעם אחר פעם שהם מתכוונים לחנך את ילדיהם כמו כולם ושלא יכוונו את בחירת הילדים לכאן או לכאן. ההדגשה שהחינוך יהיה "רגיל" ושהנטייה המינית אינה צפויה להיות חד מינית, בצד הבאת גיבוי מחקרי טענות, מלמדת על ניסיונם של אנשי חושן לרצות את הקהל, ובעיקר להסיר את החשש מפני גידול בשיעור ההומואים והלסביות באוכלוסייה. במילים אחרות, אם ברובד מסוים התא המשפחתי ההומו-לסבי מייצר שיח מיעוטני רב תרבותי כפי שעלה מדבריו של אשר, הרי שבמישור עמוק יותר, מעבר לדור הראשון והשני, חותרים המרצים לשלול את האופציה המיעוטנית המאיימת על הקהל. הם מדגישים שלא תפתח קהילה של הומואים ולסביות המתרבים ומשכפלים זהות הומו-לסבית קולקטיבית בקרב צאצאיהם, כמו במקרה של קהילות אתניות. בכך הפעילים כמו מבקשים להשאיר את ההשלכות של הנטייה המינית ברובד האינדיבידואלי.

מתנדבי חושן מעלים על נס את ערכי המשפחה. אלו מהם שמצהירים בפני הקהל על רצונם להביא ילדים מבקשים להדגיש בכך את השתתפותם בנורמה החשובה ביותר בחברה הישראלית, ואף על פי כן הם מעוררים התנגדות רבה בקרב הקהל. מעניין שדווקא מרצים שמצהירים שאינם מעוניינים להביא ילדים, בניגוד לנורמה השלטת, אינם זוכים כלל לביקורת. הדבר מעיד על כך שלמרות ניסיונותיהם של הפעילים למקם את הזכות להורות סביב שיח אינדיבידואלי-פומבי, להדגיש את החשיבות החברתית-ערכית של הבאת

ילדים לעולם, ולצמצם את ההשלכות המיעוטניות של גידול משפחה חד מינית מעבר לדור אחד או שניים, דומה שהקהל רואה בסוגיית המשפחה החד מינית את האיום הגדול ביותר על הסדר החברתי הקיים. איום זה חל הן על המרחב הציבורי, שבו נראות של משפחתיות אלטרנטיבית, למשל בגני הילדים, תחשוף ילדים אחרים כבר מגיל צעיר לעצם קיומם של הומואים ולסביות, והן על המרחב הפרטי, בשבירת מבנה המשפחה הגרעיני של אם אחת ואב אחד הנשואים זה לזה.

בין מכה לגטו: תל אביב כמרחב ציבורי ייעודי

ישנו ממד אחד של זהות מיעוטנית הזוכה למידה רבה של לגיטימציה, או לפחות נתפס כמובן מאליו מצד הקהל: סוגיית ההתמקמות של הומואים ולסביות בעיר תל אביב כמרחב גיאוגרפי קהילתי ייעודי. כבר בשלב הצגת סיפור החיים האישי מדווחים המרצים שוב ושוב על המעבר למרחב תל אביב כנקודת מפנה במימוש זהותם המינית. גם מרצים שאינם גרים בתל אביב מספרים על הגעתם התכופה לעיר לצורך השתלבות בחיי הקהילה, לבילויים ולהיכרויות. בהצאתו בפני הצוערים במשטרה מקביל אשר את המעבר של הומו לתל אביב לעלייה של יהודי לארץ ישראל:

השתחררתי מהצבא, נסעתי קצת להודו, חזרתי, הלכתי ללמוד בתל אביב, פתאום הרגשתי סוג של הקלה. אני לפעמים משווה את זה ליהודי שעולה לארץ. זאת אומרת, אתה מרגיש כל החיים שלך שונה ואחר, ופתאום אתה מגיע למקום שכולם כמוך. אז בתל אביב לא כולם כמוני, אבל התחושה בתל אביב, ובאוניברסיטת תל אביב, מבחינתי, הייתה: הנה, יש פה עוד הרבה כמוני, ואני לא אשר ההומו, אני אשר.

המרחב הקהילתי הייעודי מוצג בדברי אשר כשלב סופי בתהליך החניכה ובמסע ליציאה מהארון של ההומו הישראלי (קפלן, 1999, עמ' 203). מרחב זה נתפס כמושא עלייה לרגל, מעין עיר קודש, שבה התיוג כהומו נגזר, והוא יכול לחיות כאחד האדם, דווקא משום שהוא מוקף בחברה של הומואים.

מצד שני, אחת ממטרותיו של ארגון חושן היא לפרוץ את גבולות הגטו הקהילתי ולהביא לירי כך שהומואים ולסביות יוכלו לחיות בנוחות וללא חשש מאפליה בכל מקום בארץ. המתח הטמון במרחב ייעודי המשמש מעין מכה או גטו עלה בדיון על גידול ילדים שערך מאור עם תלמידים בקיבוץ בדרום:

אז הילדים של הומואים, למשל, היום, יכולים לגור בכל מיני סיטואציות, כדי שתהיה סביבה נוחה. זאת אומרת, ילד שונה בסביבה לא מקבלת, זה לא קל לילד. גם אם היום יבוא ילד קטן אתיופי לגן, הוא לא ייהנה כל יום מהגן. אז בגלל זה עושים דברים יותר נוחים, כדי לשים אנשים שדומים אחד לשני ביחד. אז בגלל זה אנשים גרים... המון פעמים בשכונות שעם אותו נושא עניין, או אותו מוצא. וגם לי, אני חושב, יהיה הרבה יותר קל לגדל את הילדים שלי בצפון תל אביב מאשר בשדרות. אז

אני אעשה את הבחירות שלי, מצד אחד, כדי שהחיים שלי יהיו יותר קלים [...] וכדי שכלל החברה תהיה באמת מקום יותר טוב לילדים שלי, לחיות איפה שהם רוצים – אני נמצא פה, בחושן.

השוואה בין ילדים של הומואים לילדים אתיופים ממקמת לכאורה את המיעוטים המיניים באופן המפורש ביותר תחת המודל הרב תרבותי האתני. בבסיס דבריו של מאור עומדת ההנחה שהנטייה המינית של ההורים היא שוני המקרין על הילדים, מעין סטיגמה המועברת באופן בין דורי משל הייתה זהות אתנית, אף שנטייתם של הילדים אינה בהכרח חד מינית, ונראותם כחריגים ודאי אינה כשל אתיופים במישור החזותי. השימוש בשיח מיעוטני זה מוביל את מאור אל הפתרון המוכר: התמקמות במרחב תל אביב, שבה, בפשטות, החיים שלו ושל ילדיו יהיו קלים יותר. השיח המיעוטני מצייר את תל אביב כמרחב מוגן שבו יוכלו הומואים ולסביות לממש את הזהות המינית לא רק בדל"ת אמות דירתם אלא גם במרחב הציבורי, מרחב מוגן קהילתי, שבו לא יחושו עוד בביטויים של אפליה או התנכלות, לא רק במישור האינדיבידואלי אלא גם ביחס לתא המשפחתי החד מיני.

אך מדבריו של מאור משתמע גם שמדובר באילוץ ולא במטרה. אל מול התיאור הקודם של אשר, שהציג את המעבר לתל אביב כשאיפת חיים, מעין מסע למכה, מאור מציג את הבחירה הזאת כתוצאה של חוסר ברירה, כמצב מצוי אך לא בהכרח רצוי. הידחקות לגטו סביב זהות קולקטיבית אינה מצטיירת אצלו כתולדה של הגדרה פנימית, אלא כתוצאה בלתי נמנעת של תגובות הסביבה המשקפת כפייה של הזהות הציבורית על הומואים ולסביות. לבסוף, מאור מדגיש שמטרת פעילותו בחושן היא להגיע למצב שזהות מיעוטנית זו תחדל מלהתקיים. בכך עולה שוב ההעדפה של רוב הפעילים להעמיד שיח הסדרה חלופי לשיח המיעוטני, שיח אוניברסלי המאפשר לכל הומו ולסבית לגור בשדרות ולא רק בצפון תל אביב, על בסיס אינדיבידואלי ובה בעת פומבי.

סיכום

פעילות ההסברה של חושן מאירה את מאפייניה ואת מגבלותיה של הפוליטיקה של ההכרה במיעוטים מיניים בחברה הישראלית, בייחוד בחברה החילונית הנשענת על תפיסת עולם מערבית-ליברלית. בהרצאותיהם לקהל מדגישים פעילי חושן את ערך המימוש העצמי. הנטייה המינית מוצגת כתכונה מהותנית של האני וככורה שהתעלמות ממנו פירושה לא רק אי מימוש עצמי אלא פגיעה נפשית קשה ואיום על הסדר החברתי. במונחי של סוול (Sewell, 1992) אפשר לומר שמרצי חושן מגייסים לטובת טיעוניהם סכמות של מוסר וסדר חברתי המשמשות ליבה תרבותית משותפת להם ולקהל, שעיקרה ערכי הליברליזם. הפעילים מנסים להמיר סכמות אלו ולהתאימן למבנה החברתי האלטרנטיבי שהם מציעים. אך מהו בדיוק המבנה האלטרנטיבי הזה?

תפיסת העולם הליברלית מציגה שתי עמדות עיקריות לניהול זהות ייחודית: שיח עיוור להבדלים המאפשר לנושא הזהות הייחודית להיטמע בחברה הכללית כשווה בין שווים, ואף מצפה ממנו שינהג כך, ולחלופין שיח הסדרה מיעוטני המצפה מנושאי הזהות הייחודית

להתקבץ יחדיו סביב המאפיינים המייחדים אותם לפי עקרון החברה הרב תרבותית (טיילור, 2003). הקהל שעמו נפגשים פעילי חושן, שהוא חילוני ברובו, משתף פעולה עם העמדה הראשונה ומקבל את זכות המימוש העצמי של הומואים ולסביות כל עוד אינה חורגת מהמסגרת הפרטית. לעומת זאת, ביטוי של זהות חד מינית במרחב הציבורי, כגון מצעדי גאווה או ייצוג ונוכחות של תא משפחתי עם ילדים בציבור, מתפרש על ידם במסגרת השיח המיעוטני וזוכה להתנגדות כמעט גורפת, למעט ביחס להתקבצות בתל אביב הנתפסת כגטו קהילתי לגיטימי. נוסף על כך, המרצים מבקשים למקם עצמם כאנשים נורמטיביים שיכולים להשתלב בסביבתם כפרטים, אך לא אחת תגובות הקהל כופות עליהם תפיסה של זהות קולקטיבית ובוחנות אותם לאור דימויים פומביים סטריאוטיפיים כ"פרובוקטיביים" ו"מוחצנים". הקהל מציג אפוא תביעה בלתי אפשרית: הוא מאשים את הפעילים בכך שהומואים ולסביות נוקטים ביוזמתם אסטרטגיה של בידול במקום להשתלב בחברה הכללית ברוח התפיסה הליברלית, אך בהתנגדותו לנראות הומו-לסבית מחוץ לגבולות תל אביב ובתיאוגה מלכתחילה כפרובוקטיבית הוא דוחק אותם בפועל לעמדה מיעוטנית מתבדלת. שיח ההסדרה המיעוטני הוא בה בעת שיח של הדרה.

לנוכח דיאלקטיקה זו במפגש עם הקהל מנסים פעילי חושן לבסס את זכותם להכרה באמצעות עמדה אסטרטגית שלישית, שאותה כינינו שיח הסדרה אינדיבידואלי-פומבי. בבסיס עמדה זו נחה תביעה להסדר זכויות אינדיבידואליות כגון זוגיות והורות שיש להן ביטויים פומביים, למשל הליכה יד ביד בציבור, אך אינן יוצרות בהכרח בידול קבוצתי. שיח זה מבקש להיטמע בחברה הסובבת ובד בבד לשמור על הזכות לשוני על בסיס אינדיבידואלי. בכך הוא שונה מהשיח הליברלי העיוור, המונע הסדרים מיוחדים לקבוצות מיעוט ומתרגם את עקרון ההטמעה למחיקת הנראות של זהות חד מינית והחלפתה בזהות פומבית הגמונית הטרור-נורמטיבית, בבחינת "היה הומו באוהלך וסטרייט בצאתך". השיח האינדיבידואלי-פומבי שונה גם מהשיח המיעוטני בכך שאינו טוען לנבדלות על בסיס קבוצתי ומסתייג מהסדרים קבוצתיים ברוח הדגם הרב התרבותי האתני, כגון מגורים במרחב ייעודי או המשכיות בין דורית.

המחקר הנוכחי מלמד שכדי לעמוד על המשא ומתן להכרה המתנהל בין הפעילים לשינוי חברתי ובין הציבור יש לנתח תהליכי ניהול זהות הן במישור הפנים-ארגוני והן במישור החוץ-ארגוני ולהתחקות על מגוון הדרכים שבהן השחקנים באינטראקציה עשויים לפרש את השיח המתפתח בשדה (Steinberg, 2002). מחקרים על תנועות חברתיות חדשות מצאו שהפעילים חותרים לגבש זהות קולקטיבית כתנאי לביסוס והאחדה של פעילותם (Gamson, 1995; Melucci, 1980; Reger, 2002; Johanston et al., 1994, p. 12). באשר למנגנונים התרבותיים והארגוניים המביאים ליצירת זהות זו (Polleta & Jasper, 2001; Snow & McAdam, 2000). במקרה של חושן עלה שרוב המתנדבים דווקא מסתייגים מתיוג אוטומטי כנציגים של קהילה קולקטיבית. התרבות הארגונית המתפתחת בחושן משכילה לגבש את דפוסי פעילותם וליצור ארגו כלים משותף, אך היא עושה זאת באמצעות פרקטיקות המדרבנות מלכתחילה הדגשה של מרכיבים אינדיבידואליים בזהות הפעילים. בתהליך ההכשרה לומדים המתנדבים לבנות נרטיב אישי אותנטי שמטרתו להוביל לשינוי עמדות דרך הזדהות רגשית עם חוויות חיים המשותפות לקהל ולמרצים. למעשה, המרצים שואבים סיפוק מפעילות ההרצאות ומעריכים את הצלחתם לאו דווקא בהתאם ליכולתם לחולל שינוי בפועל בתפיסות הקהל כלפי "הט"ב כי אם בהתאם למידה שההרצאה מרגשת את הקהל במישור

החווית. עוד עולה שמי שמנסה לאפייין ולגבש את הפעילים תחת זהות קולקטיבית ואחידה הוא הקהל דווקא, הרואה בהם נציגים של קבוצת מיעוט מאורגנת. הפעילים אמנם שואפים לנקוט מהלך הסברה, שבדומה לתהליך האישי של יציאה מהארון מבקש לחשוף את הזהות האינדיבידואלית ולהדגיש את האני האוטנטי, אך מהמחקר עולה שהמהלך ההסברתי של יציאה אל הציבור כופה עליהם זהות קולקטיבית ומייצר פרשנות פומבית סטריאוטיפית שכמו ממסכת מחדש ומעלימה את הזהות האינדיבידואלית. ניתוח המשא ומתן המתנהל על דילמת הייצוג מגלה שבצד הפרשנות המקובלת הרואה בתביעה להכרה מעבר ממצב של הסתרה למצב של נראות הומו־לסבית במרחב הציבורי, הפוליטיקה של ההכרה בחברה ליברלית רב תרבותית כרוכה גם בהתמודדות עם מיסוך מסוג חדש, הכופה הצגת זהות קולקטיבית ופומבית המתיישבת עם דרישות הקהל מקבוצת המיעוט.

מקורות

- בן־ישראל, ר' (1998). שוויון הזדמנויות ואיסור אפליה בעבודה. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- גופמן, א' (1963 [1983]). סטיגמה. תל אביב: רשפים.
- (1980). הצגת האני בחיי היום־יום. תל אביב: דביר.
- גלזומן, מ' (1997). הכמיהה להטרסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. תיאוריה וביקורת, 11, 145-162.
- גרוס, א' (2000). מיניות, גבריות, צבא ואזרחות: שירות הומואים ולסביות בצה"ל במשקפיים השוואתיים. פלילים, ט', 95-183.
- גרוס א' וזיו, ע' (2003). בין תיאוריה לפוליטיקה: לימודים הומו־לסביים ותיאוריה קווירית. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו־לסביים ותיאוריה קווירית (עמ' 9-44). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הראל, א' (2001). עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית. המשפט, 12, 10-19.
- חושן (ללא תאריך). מי אנחנו? אוחזר בתאריך 19 בינואר 2009 מתוך www.hoshen.org.
- טיילור, צ' (2003). הפוליטיקה של ההכרה. בתוך: א' נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות (עמ' 21-52). ירושלים: מאגנס.
- טמיר־יצחקי, ש' (2000). הזכות לשוויון של הומוסקסואלים ולסביות. הפרקליט, מ"ה, 94-127.
- יונאי, י' (1998). הדין בדבר נטייה חד־מינית: בין היסטוריה לסוציולוגיה. משפט וממשל, ה, 31-586.
- יקיר, ד' וברמן, י' (2008). נישואין בין בני אותו המין: האומנם הכרחי? האומנם רצוי? משפט מעשי, א, 169-178.
- מקינטוש, מ' (2003). התפקיד ההומוסקסואלי. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו־לסביים ותיאוריה קווירית (עמ' 45-58). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- פרייזר, נ' (2004). מחלוקה להכרה? דילמות של צדק בעידן 'פוסט-סוציאליסטי'. בתוך ד' פילק וא' רם (עורכים), שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי (עמ' 270-297). ירושלים: מכון ון ליר.
- סדג'וויק, א' (2003). האפיסטמולוגיה של הארון. בתוך י' קדר, ע' זיו וא' קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומורלסביים ותיאוריה קווירית (עמ' 303-328). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קפלן, ד' (1999). הור ויהונתן וחיילים אחרים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- Bamberg, M. (2004a). Narrative discourse and identities. In J. C. Meister, T. Kindt, W. Schernus & M. Stein (Eds.), *Narratology beyond literary criticism* (pp. 213–237). Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- (2004b). Positioning with Davie Hogan. In C. Lightfoot & C. Daiute (Eds.), *Narrative analysis—Studying the development of individuals in society* (pp. 135–158). London: Sage.
- Bernstein, M. (2005). Identity politics. *Annual Review of Sociology*, 31(1), 47–74.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Brickell, C. (2000). Heroes and invaders: Gay and lesbian pride parades and the public/private distinction in New Zealand media. *Gender, Place and Culture*, 7(2), 163–178.
- Charon, J. M. (1989). *Symbolic interactionism: An introduction, an interpretation, an integration*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Duncan, N. (1996). Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces. In N. Duncan (Ed.), *Bodyspace: Destabilizing geographies of gender and sexuality* (pp. 126–183). New York: Routledge.
- Fine, G. A. (1995). *Public narration and group culture: Discerning discourse in social movements*. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 127–143). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gabb, J. (2005). Locating lesbian parent families: Everyday negotiation of lesbian motherhood in Britain. *Gender, Place and Culture*, 12 (4), 419–432.
- Gamson, J. (1995). Must identity movements self-destruct? A queer dilemma. *Social Problems*, 42(3), 390–407.
- Johanston, H., Larana, E. & Gusfield, R. J. (1994). Identity, grievances, and new social movements. In H. Johanston, E. Larana & R. J. Gusfield (Eds.), *New social movements—From ideology to identity* (pp. 3–35). Philadelphia: Temple University Press.
- Kama, A. (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(4), 133–162.

- (2005). An unrelenting mental press: Israeli gay men's ontological duality and its discontent. *Journal of Men's Studies*, 13(2), 169–184.
- Maclure, J. (2003). The politics of recognition at an impasse? Identity politics and democratic citizenship. *Canadian Journal of Political Science*, 36(1), 3–21.
- Melucci, A. (1980). The new social movements: A theoretical approach. *Social Science Information*, 19(2), 199–226.
- (1995). The process of collective identity. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 41–63). London: Routledge.
- Offord, B. (2001). The queer(y)ing of Australian public culture discourse: Activism, rights discourse and survival strategies. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 6(3), 155–179.
- Orbe, M. (1996). Laying the foundation for co-cultural communication theory: An inductive approach to studying “non-dominant” communication strategies and the factors that influence them. *Communication Studies*, 47(3), 157–176.
- Polleta, F. & Jasper, J. (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, 27, 283–305.
- Reger, J. (2002). More than one feminism: Organizational structure and the construction of collective identity. In D. S. Meyer, N. Wittier & B. Robnett (Eds.), *Social movements: Identity, culture and the state* (pp. 171–184). New York: Oxford University Press.
- Seidman, S. (1993). Identity and politics in a “postmodern” gay culture: Some historical and conceptual notes. In M. Warner (Ed.), *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory* (pp. 105–139). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sewell, W. H. (1992). A theory of structure: Duality, agency, and transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), 1–29.
- Snow, D. A. & McAdam, D. (2000). Identity work processes in the context of social movements: Clarifying the identity/movement nexus. In S. Stryker, J. T. Owens & W. R. White (Eds.), *Self, identity, and social movements* (pp. 41–67). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stanley, S. & Billig, M. (1994). Dilemmas of storytelling and identity. In C. Lightfoot & C. Daiute (Eds.), *Narrative analysis: Studying the development of individuals in society* (pp. 159–172). London: Sage.
- Steinberg, W. M. (2002). Toward a more dialogic analysis of social movement culture. In D. S. Meyer, N. Wittier & B. Robnett (Eds.), *Social movements: Identity, culture and the state* (pp. 208–227). New York: Oxford University Press.
- Swidler, A. (1995). Cultural power and social movements. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 25–40). London: Routledge.

- Taylor, V. & Whittier, N. (1995). Analytical approaches to social movement culture: The culture of woman's movement. In H. Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 163–178). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Warner, M. (1993) Introduction. In M. Warner (Ed.), *Fear of a queer planet: Queer politics and social theory* (pp. vii–xxx). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wood, P. b. & Bartkowski, J. P. (2004). Attribution style and public policy: Attitudes toward gay rights. *Social Science Quarterly*, 85, 58–74.