

אוניברסיטת בר אילן

**מזהות אישית לזהות פוליטית
פעילות פוליטית לסבית בישראל**

**Towards a political identity
Lesbian political activity in Israel**

תזה לתואר שני

רחלי הרטל

תזה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
בתוכנית ללימודי מגדר
אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נכתבה בהנחיית ד"ר אורנה ששון-לוי, מהמחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה,

אוניברסיטת בר-אילן.

תוכן עניינים

1	מבוא
4	פרק 1 - סקירת ספרות
4	הבניה של זיכרון והיסטוריה
6	מגדור ההיסטוריה
10	שורשים כפולים
13	שורשים כפולים בישראל
14	מחקר ישראלי העוסק בלסביות
16	תנועות חברתיות
16	גיוס משאבים (Resource Mobilization)
17	מבנה ההזדמנויות הפוליטי (Political Opportunity Structure)
18	תנועות חברתיות חדשות (New Social Movements)
20	מסגרת משמעות (Framing)
21	פרק 2 - מערך המחקר
22	איסוף נתונים
25	שיטת ניתוח הנתונים
26	מיקום החוקרת בשדה המחקר
28	פרק 3 – תיאור השדה
28	ההתחלה - קבוצת הנשים באגודה
29	ההתחלה – בתנועה הפמיניסטית
31	'אל"ף', 1978
32	'קול האישה' – חיפה, 1979
32	צאנה וראינה - תל-אביב, 1979
33	קבוצה בירושלים, שנות השמונים
34	'קל"ף', 1987
37	קבוצת דוברות רוסית, 1999 - 2011
38	'כביסה שחורה', 2001
39	'אסאוות', 2003
42	'בת-קול', 2005
43	'בשלה', 2008
44	'הקן', 2010
47	פרק 4 - פעילות פוליטית לסבית בישראל
47	לסבופוביה
52	ריבוי זהויות
60	עיצוב גבולות
64	הסתייגות מזהות פוליטית
69	פרק 5 - איך (לא) מייצרות היסטוריה לסבית
69	הבניית זיכרון קולקטיבי
70	מיקומה של היסטוריה לסבית

76	פמיניזם ולסביות
79	חוויה של שוליים
80	היסטוריה לסבית פרפורמטיבית
83	הפרטיקולאריות של הסיפור ההיסטורי או ההיסטוריה כסיפור אישי
85	מהיסטוריה פרטית לפרקטיקה של סיפורים אישיים
88	פרק 6 - דיון וסיכום
89	פירוק לגורמים (ולא בשיטת הרבעים)
91	גבולות הפוליטיקה
95	סיכום
97	ביבליוגרפיה
107	נספח

תודות

אני רוצה להודות למרואיינות שהסכימו להתראיין לעבודה זו, לנשים שהעבירו לי חומרים ארכיוניים שונים שהן אספו משנים של פעילות ועשייה. האפשרות לשמוע ולראות את ההיסטוריה והפעילות מנקודת מבטן של נשים שונות אפשרה לי ללמוד את ההיסטוריה הפוליטית הלסבית ולהביא אותה לידי עבודת מחקר.

אני רוצה להודות במיוחד לד"ר חנה ספרן על שנתנה בי אמון מלא והעבירה לידי את הראיונות שהיא ערכה לעבודת הדוקטורט שלה כדי שאוכל לחלץ מהם מידע חיוני וחשוב המלמד על ההיסטוריה הפוליטית הלסבית.

תודה ענקית וחשובה למנחה שלי ד"ר אורנה ששון-לוי על הליווי התומך והמאתגר לכל אורך התהליך זכיתי לנקודת מבט ביקורתית ומרתקת שאפשרה לעבודה זו להיות עבודה אקדמית ותיאורטית ועם זאת לשלב סיפורים אישיים של הנשים הפעילות.

אני רוצה להודות גם לד"ר ענת הרבסט על הליווי, הקריאה, ההערות והתמיכה גם בשלבים היותר מייאשים של הכתיבה.

וכמובן תודה מיוחדת לאשתי, גילי הרטל, שעזרה במישורים רבים אקדמיים, רוחניים ואישיים בלידתה של עבודה זו.

תקציר

קיומה של פעילות פוליטית לסבית בישראל אינו דבר מובן מאליה ולא אחת אף מעוררת הרמת גבה בקרב הציבור הרחב. פעילות כזו התקיימה בישראל באופן רשמי החל משנות ה-70 של המאה העשרים ועד היום. לסביות בחברה הישראלית הן קבוצה תרבותית הממוקמת בשוליים החברתיים, הכלכליים והתרבותיים הן מתוקף היותן נשים והן מתוקף היותן לסביות. קבוצות שוליים ולסביות בכלל זה, נתפסות בדרך כלל ככאלו שאין להן מורשת, או שאם יש להן, היא לא ראויה לשימור או לאזכור כחלק מההיסטוריה הקאנונית. מכאן, פעילות לסבית פוליטית לא תועדה ולא נשמרה באופן מסודר ולכן מעטים היודעים על קיומה. מטרתה של עבודה זו היא לנתח את האופן בו התארגנה הפעילות הלסבית בישראל, תוך התייחסות להיבטים שונים שהשפיעו על אופני היווצרותה, כגון: התרבות הפוליטית בה פעלו הארגונים; הסביבה ההטרסקסואלית העוינת; התחומים השונים בהם בחרו הארגונים לעסוק - מסוגיות פוליטיות ועד לסוגיות תרבותיות וחברתיות שונות.

היבט נוסף העולה מעבודה זו נוגע לאופן השימור והתיעוד של ההיסטוריה הפוליטית הלסבית. אחת השאלות עימה העבודה מתמודדת היא ניתוח הדינאמיקה הממקמת את ההיסטוריה הפוליטית הלסבית כא-היסטוריה או כהיסטוריה פרטית שאין לה דריסת רגל במרחב הציבורי.

טענה מרכזית העולה מתוך עבודה זו היא כי הפעילות הפוליטית הלסבית נוצרה מתוך בידול מן התנועה הפמיניסטית ומתנועות להטי"ב מעורבות, מתוך צורך לתת מענה לזהות הלסבית שנדחקה לשוליים בשתי זירות אלו. עם זאת, לאחר מספר שנים של פעילות של הארגונים הלסביים, האקלים החברתי והאידיאולוגי וחוויה של הדרה ושוליות של חלק מהפעילות, הובילו לדעיכתם של ארגונים לסביים כלליים דוגמת קל"ף (קהילה לסבית פמיניסטית) ולצמיחתם של ארגונים ממוקדי זהות כמו בת-קול (לסביות דתיות יהודיות), רדוגה (לסביות יוצאות רוסיה), אסאוות (לסביות פלסטיניות), כביסה שחורה (קבוצת פעולה קווירית שפעלה כנגד הכיבוש) וכד'. כמו כן, מגמה זו השפיעה על התכנים בארגונים שבעבר נסבו סביב נושאים רחבים כמו פמיניזם ולסביות או אקטיביזם חברתי ואילו היום מתמקדים במתן מענה לסוגיות אותן מציפה הזהות הספציפית של המשתתפות ובהתמודדות שזו מציפה במפגש עם הסביבה ההטרסקסואלית.

כמו כן, בעבודה זו אני טוענת כי בשל הסביבה ההטרסקסואלית העוינת והמציאות הלסבופובית הארגונים מתפקדים בעיקר כמקומות בטוחים לצמיחתה של הזהות הלסבית.

תהליכי ההתפצלות וההתמקדות של הארגונים יחד עם התפיסה של הארגונים כמרחבים בטוחים מייצרים פרקטיקה של משא ומתן בתוך שדה זה סביב עיצוב גבולות השיח, הפעילות הארגונית והגדרת הזהות הלסבית.

טענה שלישית נוגעת לאופן בו מובנית ההיסטוריה הלסבית. העבודה מראה כי ההיסטוריה הלסבית מוצגת כמקבץ של סיפורים אישיים השוזרים יחדיו את ההיסטוריה הלסבית אך בשל היותם מסופרים בתוך מסגרת אינדיבידואלית הם חסרים נרטיב קולקטיבי, אתוס וזיכרון קהילתי, ואלו מונעים מהם להיפך להיסטוריה קולקטיבית ומשותפת. העדר היסטוריה משותפת, התמקדות בזהויות פרטיקולאריות, היות הנשים הלסביות קבוצה הממוקמת בשוליים החברתיים, הכלכליים והתרבותיים והשפעותיה של החברה הניאו-ליברלית אינם מאפשרים את היווצרותה של קהילה לסבית ולמעשה מעודדים את פירוקה לקבוצות מבוססות זהות. קבוצות אלו בהיותן קטנות ומנותקות מהקשר היסטורי קולקטיבי לרוב חותרות להתקבל אל תוך החברה ההטרו-נורמטיבית דבר היוצר תהליכים של דה-פוליטיזציה של הארגונים ושל הזהות הלסבית כאחד.

מבוא

If women's subordination past and present was secured at least in part by their invisibility, then emancipation might be advanced by making them visible in narratives of social struggle and political achievement (Scott, 1996, 2).

מטרתה של עבודה זו היא להנכיח ולנתח את ההיסטוריה הפוליטית הלסבית בישראל. פעילות פוליטית לסבית (של לסביות ולמען לסביות) מתועדת בישראל החל משנות ה-70 של המאה ה-20, ומושפעת מן הפעילות הלסבית במדינות המערב, שהחלה בשנות ה-50. בדומה למרבית הפעילות בארצות המערב, גם בישראל פעילות זו לא זכתה לנראות ולתיעוד רב. פעילות פוליטית לסבית מוצגת ומובנת לרוב דרך פריזמה פמיניסטית ובאמצעות תנועות להט"ביות¹ מעורבות מגדרית. זהות לסבית מובחנת מזהות להט"בית ומזהות פמיניסטית, אך מושפעת מהן, קשורה בהן ובעלת מימדים משותפים עימן. במובן זה, פעילות פוליטית לסבית נשענת על זהות לסבית ומייצרת זהות פוליטית המהווה בסיס להתארגנות. שאלת המחקר של עבודה זו, מלבד תיעוד הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל, היא בחינת האופן בו התארגנה הפעילות הפוליטית הלסבית. זאת תוך התייחסות לשלושה מימדים עיקריים: האקלים הלסבופובי בו פעלו ופועלים הארגונים; התרבות הפוליטית המאופיינת בסקטוריאליזם חברתי ופירוק לתתי זהויות; והבחירה של הארגונים השונים להתמקד בשאלות של זהות. שאלה נוספת עימה מתמודדת עבודה זו היא האופן בו הפעילות הפוליטית הלסבית תועדה ונשמרה בזיכרון הפרטי והקולקטיבי. ניתוח האופן בו תועדה פעילות זו נשען על שני היבטים מרכזיים: מיקומן של לסביות כנשים בשוליים החברתיים, הפוליטיים, התרבותיים והכלכליים ומכאן גם מיקומן בשולי ההיסטוריה, והבחירה המרכזית של הפעילות עצמן לספר ולתעד את הפעילות מנקודת מבט אישית כאוסף של סיפורים פרטיים.

מטרתי בעבודה זו היא להתחקות אחר הדינאמיקה הממקמת את ההיסטוריה הפוליטית הלסבית כא-היסטוריה או כהיסטוריה פרטית שאין לה דריסת רגל במרחב הציבורי, כמו גם באופן בו התארגנה הפעילות הלסבית במרחב – האם היא התארגנה

¹ להט"ב – לסביות, הומואים, טרנסים/טרנסיות וביסקסואלים (וקווירים). אשתמש לחילופין במילה להט"ב, לסביות, הומואים, הומוסקסואלים בהתאם לאופן בו הופיעה המילה במקור.

כפעילות פוליטית שמטרתה לחולל שינוי בחברה הישראלית, או שמא מטרתה המרכזית היא לאפשר ללסביות לנהל את חייהן מבלי להיחשף לסכנה של אלימות או נידוי. בתחילת המחקר הנחתי כי הזרות הלסבית היא זהות רחבה דיה על מנת להכיל ולקבץ אליה את הפעילות השונות. במהלך המחקר נוכחתי לדעת כי הסקטוריאליזם המאפיינת את החברה הישראלית אינה פוסחת על האופן בו מתארגנת הפעילות הלסבית וגם היא מהווה מקום להתארגנות לסבית סקטוריאליזם המתפצלת לתתי זהויות. מחקר זה מתבסס על ראיונות חצי מובנים עם לסביות פעילות בהווה או שהיו פעילות בעבר בארגונים ובפעילות אקטיביסטית לסבית בישראל. כמו כן, התבססתי על ראיונות שערכה ד"ר חנה ספרן בעבודת הדוקטורט שלה "לא רוצות להיות נחמדות" (ספרן, 2006). בנוסף, עבודה זו נשענת על חומרים ארכיוניים שנשמרו בבתיאון של פעילות שונות, כמו גם על פרסומים של הארגונים, כתבי עיתונות לסבית והתייחסויות שונות באתרי אינטרנט של הקהילה.

תרומתו של מחקר זה בחשיפה של ההיסטוריה הלסבית בישראל, ובניתנת קול ומקום לפעילות נרחבת שהתקיימה בישראל, אך אינה נשמעת ואינה מוכרת. ההשתקה של נשים במרחב הציבורי מועצמת כאשר מדובר בלסביות, שהשתקתן אינה תוצר בלעדי של היותן נשים אלא גם של בחירתן לחיות כלסביות. דבר זה אינו מוכר או מקובל בחברה הישראלית המתכחשת לשונניות מגדריות ומיניות ומנציחה את האפשרות ההטרסקסואלית כאפשרות יחידה (שדמי, 2007; Moore, 1995). הנכחה והשמעת קולן של נשים, שהתעלמו מהן במחקר המסורתי, תוך ראייתן כסובייקטים של המחקר היא בין המטרות העיקריות של מחקר פמיניסטי ושל מחקר זה (Taylor, 1998). הפרק הראשון של עבודה זו מהווה בסיס תיאורטי ומתמקד באופני הבנייה של זיכרון קולקטיבי ובאופן ספציפי בהיסטוריה ממוגדרת. בהמשך אני סוקרת את השורשים מהם צמחה התנועה הלסבית ואת המחקר הישראלי העוסק בלסביות. לבסוף אציג תיאוריות של תנועות חברתיות. הפרק השני יציג את מערך המחקר, שיטת איסוף הנתונים וניתוחם.

הפרק השלישי הינו פרק תיאורי המתאר את הפעילות הפוליטית הלסבית שהתרחשה בין השנים 1970 - 2011. הפרק הרביעי עוסק בניתוח הפוליטיקה של הפעילות, תוך התייחסות להיבטים שונים כמו לסבופוביה בחברה הישראלית; פוליטיקה של ריבוי

זהויות המאפיינת את הארגונים השונים ; פרקטיקה של עיצוב גבולות סביב הגדרת הזהות
הלסבית ופעילות הארגונים ועוד. הפרק החמישי עוסק בתפיסת ההיסטוריה של הפעילות,
תוך בחינת השאלה באיזו מידה מהווה היסטוריה זו היסטוריה קולקטיבית. בנוסף פרק זה
יתייחס גם לחוויה של שוליים ומשמעותה בהבניה של ההיסטוריה הלסבית ובאופן ספציפי
במשמעות הבניית הסיפור ההיסטורי כסיפור אישי. הפרק השישי והאחרון הינו דיון
בפוליטיקה הלסבית כחלק ממערך הפוליטיקה של הזהויות ובתהליכים של דה-פוליטיזציה
שליוו את הארגונים הלסביים.

פרק 1 - סקירת ספרות

סקירת הספרות באה להציג את השדות התיאורטיים עימם מתכתב מחקר זה. כאמור, במחקר זה אני שואלת באילו אופנים התארגנה הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל ובאילו אופנים תועדה ונשמרה בזיכרון הקולקטיבי.

תחילה אתייחס לאופן בו מובנים זיכרון והיסטוריה של קולקטיב. לאחר מכן אראה כיצד הבניית ההיסטוריה מעוצבת בצורה מגדרית כך שהיא מדירה מתוכה נשים באופן מובנה ובפרט נשים לסביות. בהמשך, אתאר את השורשים הכפולים (פמיניזם ותנועות הומו-לסביות) מהם צמחה ההתארגנות הלסבית בעולם המערבי בכלל ובישראל בפרט. לאחר מכן אסקור מחקרים שונים שנערכו על לסביות בישראל ולבסוף אסקור את התיאוריות אודות תנועות חברתיות, המשמשות ככלי תיאורטי ניתוחי להבנת ההתארגנות הלסבית.

הבניה של זיכרון והיסטוריה

אחד המרכיבים המארגנים הבולטים בתקופה המודרנית היא החלוקה לאומות. האומה מקנה לאזרחיה תחושת שייכות וזהות קולקטיבית הנסמכת על זיכרון, תרבות והיסטוריה משותפים. בנדיקט אנדרסון גורס כי אומה היא למעשה "קהילייה פוליטית מדומיינת – ומדומיינת כמוגבלת וכריבונית מעצם הגדרתה" (אנדרסון, 1999, 36). סביב בנייתה של האומה כקהילייה עולה הצורך ליצור הקשרים חברתיים ותרבותיים כאלו שיאפשרו תחושת שייכות ואחוה עמוקה בין אנשים שאינם מכירים אחד את השני אך מוכנים למות מרצונם למען דימויים משותפים אלו. אנתוני ד. סמית (2003) מתאר את ההתפתחות של יצירת המסורות של האומה כמו אנדרטאות, תחרויות ספורט, חגים לאומיים וכיוצא בזה, כהבניות חברתיות שמטרתן ליצור עבר והיסטוריה משותפים, סמלים, מיתולוגיות, טקסים ונרטיבים היסטוריים שמטרתם הבניה משותפת של קהילייה, אומה שקיומה אינו מוטל בספק אלא נתפס כדבר נצחי.

דוגמה לכך בחברה הישראלית ניתן לראות בצורה בולטת ביצירת מיתוסים סביב העלייה השנייה והשלישית. התנועה הציונית ביקשה להמציא את 'היהודי החדש' בדמות הפועל, הלוחם ההרואי, זאת בניגוד לדמותו של 'היהודי הישן', הגלותי, החיוור, הנרדף שאינו אחראי לגורלו. כך למשל, פולחן האישיות וההערצה סביב דמותו של יוסף טרומפלדור ושל סיפור תל חי "נועדו לשרת צרכים מיידים של אליטות החלוצים הציוניים

של שנות העשרים והשלושים של המאה העשרים" (סמית, 2003, 3), שעיקר מטרתן להבנות היסטוריה מפוארת ומשותפת שתוכל ללכד סביבה את האומה היהודית החדשה שנבנתה בארץ ישראל.

בעוד האליטה המקומית עסקה בייצור אתוסים, היסטוריה וזהות קולקטיבית משותפת, קבוצות השוליים בחברה התקשו להשתלב בתוך היצירה החדשה. האתוסים הקיימים לרוב מדירים קבוצות אלו ולמעשה 'משתמשים' לא מעט בקבוצות אלו כהנגדה ליצירת הדמות ההירואית המהווה בסיס למודל החדש. אירית רוגוף (1997) מתארת את האופן בו התרבות החזותית משרתת תהליכים אלו:

הלבן זקוק לשחור כדי לכונן את עצמו כלבן, גבריות זקוקה לנשיות או לגבריות נשית כדי לכונן את גבריותה באופנים מוסכמים ונורמטיביים, מהוגנות בורגנית ואזרחית זקוקות ל'אחדים' המופרעים באופן סטריאוטיפי – שיכורים, מיעוטים אתניים, או כל מי שמוקם מחוץ לנורמות הדמיוניות - כדי להגדיר את הקודים הלא קיימים של מה שמהווה התנהגות 'מקובלת' (רוגוף, 1997, 57).

רוגוף מתארת תהליכים אלו כקונסטרוקטים חברתיים המיוצגים כמציאות ממשית בת קיימא, שכאמור מוכתבת ממערכת שלמה של אמונות, מאוים, מנגנונים ותפיסות חברתיות, שמטרתה לייצר קו גבול דמיוני בין הקולקטיב, האומה, הקהילייה לבין כל מה שנתפס כאחר.

בחברה הישראלית, שנבנתה סביב האליטה האשכנזית, סבלו לאורך השנים מזרחים ומזרחיות מהדרה מתמשכת של זהותם והבנייתה כזרה וכאחרת לזהות ההגמונית השלטת במדינה (כזום, 1999). מתוך תחושה זו, שבאה לידי ביטוי הן באידיאולוגיה והן באפליה כלכלית מתמשכת, קמו למשל הפנתרים השחורים. אלו ביקשו להציג טענה של קולקטיב מזרחי מקופח: "שורטטו קווי התיחום של קולקטיב אשר הובחן על דרך ההנגדה – על פי מה ש'הם' עשו 'לנו-לכם', על פי המקום בו 'אנחנו-אתם' נמצאים לעומת המקום ש'הם' הבטיחו לעצמם" (ברנשטיין, לא פורסם).

תפיסה זו המתמקדת בתביעות פוליטיות ובדרישה להכרה בזהות קבוצתית מובחנת נכללת תחת ההגדרה 'פוליטיקה של זהויות'. פוליטיקה של זהויות צמחה בתוך המסגרת הדמוקרטית ליברלית וניתן להגדירה כאסטרטגיה פוליטית להענקת זכויות שוות ומקום לביטוי עצמי וייחודי באופן שווה לקבוצות אחרות במסגרת החברתית קולקטיבית אליה הן משתייכות (ספארגו, 2002; אילוז, 2002). הפוליטיקה של הזהויות נולדה מתוך תחושה של אפליה של קבוצות חברתיות שהודרו ממוקדים של קבלת החלטות, כאלו

שנחסמו בפניהם אפשרויות קידום על ידי קבוצת התרבות הדומיננטית. פוליטיקה של זהויות מניחה כי יחידת הבסיס למאבק חברתי היא זהות מובחנת, הנתפסת כקטגוריה קשיחה וקבועה המשמשת למטרות פוליטיות. השימוש בקטגוריות של הזהות הן למעשה כלי לצורך השגת יעדים פוליטיים של תיקון עוול (יונאי, 2008).

בישראל, קבוצות שוליים שלא נכללו בתוך הבנייתה של האומה החדשה החלו בסוף המאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת לדרוש הכרה במקומן ובהיותן, תוך שהן מערערות על נצחיותה ובלעדיותה של הנכחת ההיסטוריה, התרבות וההגמוניה השלטת (ברנשטיין, לא פורסם).

באמצעות תיאוריות אלו אבחן כיצד התעצבה ההיסטוריה הלסבית כקבוצת שוליים שלא קיבלה ביטוי בהיסטוריה הלאומית הישראלית. כמו כן, אבחן האם גם היא כקבוצת שוליים החלה לדרוש הכרה במקומה ובהיותה כחלק מהנרטיב הקולקטיבי.

מגדור ההיסטוריה

חרף היותן של נשים כחצי מהאוכלוסייה, הן אינן נכללות או נתפסות כהגמוניה שלטת ועל כן לרוב הן נעדרות מההיסטוריה הקולקטיבית. ההיסטוריה שנכתבה בידי גברים תיארה על פי רוב היסטוריה גברית מבלי להנכיח את קיומן של נשים ואת פועלן. היעדרותן של נשים מההיסטוריה ממחישה את האופן בו נשים ממוקמות בשוליים, ככאלו שאין להן חלק בעשייה ובזיכרון הקולקטיבי (Bock, 1989).

אחת המטרות המרכזיות של מחקר פמיניסטי אודות ההיסטוריה של נשים, היא לחשוף את האופן בו ההיסטוריה, שנלמדת כהיסטוריה כללית, היא למעשה היסטוריה המבוססת על נקודת מבט גברית ולכן אינה מהווה היסטוריה 'כללית' אלא היסטוריה של חצי מהאנושות בלבד. במובן זה, כדי לייצר היסטוריה 'כללית' יש לכתוב את ההיסטוריה של החצי הנשי של האנושות, להוסיפה להיסטוריה הקאנונית ולחבר בין שני החצאים. כתיבת ההיסטוריה של נשים והוספה שלה לקאנון ההיסטורי תיצור המשגה של נשים כקבוצה תרבותית מובחנת. כתוצר לוואי, גם גברים לא יתפסו עוד כמייצגים את הכללי:

Men also become visible as sexual beings, so that the new perspective turns out to be not just about women and women's issues but about all historical issues (Bock, 1989, 10).

גיואן קלי גדול (Kelly-Gadol, 1987) בוחנת במאמרה 'Did women have a'

renaissance? האם התקופה ההיסטורית שנחשבה לתקופה של שחרור וצמיחה הייתה

תקופה משחררת גם עבור נשים. היא בוחנת באופן ספציפי את תקופת הרנסנס המאופיינת כתקופה של פריחה תרבותית, פוליטית וכלכלית ומדגימה כיצד השפעתה כלפי נשים הייתה הפוכה לגמרי :

All the advances of renaissance Italy [...] worked to mold the noblewoman into an aesthetic object decorous, chaste, and doubly dependent - on her husband as well as the prince (Ibid, 196) .

לטענתה נשים לא רק שנעדרו מההיסטוריה ולא נזכרו או הוצגו בה, הן כלל לא נלקחו בחשבון. כלומר, האפיון של תקופה מסוימת, כפי שהיא נלמדת בספרי ההיסטוריה, מתייחס למעשה רק לאופן בו זו נגעה והשפיעה על חייהם של גברים, כאשר נשים כלל לא הוכנסו לתוך המשוואה.

הפמיניזם של שנות השבעים במאה העשרים הביא עימו צמיחה של כתיבה היסטורית פמיניסטית, שמטרתה הייתה הן להנכיח ולהשמיע את קולן הנעדר של הנשים בין דפי ההיסטוריה, ובמקביל לחשוף את הכפיפות והדיכוי של הנשים לסדר החברתי הפטריארכאלי - דבר שהיווה את אחת הסיבות העיקריות להיעדרן (Bennett, 1989; Farge & Dauphin, 1996). על אף ההתפתחות המרשימה של כתיבת היסטוריה נשית באקדמיה בארה"ב, זו נעשית מבודדת ונפרדת, כלומר, היא אינה נתפסת כחלק מהנרטיב או הסיפור ההיסטורי הכללי, האוניברסאלי, אלא כחלק שולי ומבודד המתקיים במקביל להיסטוריה הכללית.

בנוסף, תחום זה הופך במהרה לתחום התמחות המיועד לנשים בלבד והנחקר על ידי נשים באופן כזה, שנשים החוקרות בתחום זה אינן נתפסות כמי שיכולות ללמד את ההיסטוריה הכללית של התקופה אותה הן חוקרות, משום שהן נחשבות כבעלות התמחות ספציפית שאינה מקנה להן ידע מספק בהיסטוריה הכללית (Bennett, 1989; Scott, 1986). באופן דומה מדגימות ארלט פרג', ססיל דאופין ואחרות, במאמרו אודות ההיסטוריה של נשים בצרפת, את האופן בו ההיסטוריה של נשים על אף שהועלתה למודעות, מוקמה כהיסטוריה מקבילה ונפרדת :

At times, male historians have added a chapter of women's history but this was a mere token [...] women's history remains for the most part a women's task, a task either tolerated or viewed as marginal by a discipline on which it has no direct impact. (Farge & Dauphin, 1996, 569).

בנט (Bennett, 1989) מבקרת לא רק את הממסד או את הסדר הפטריארכאלי בהדרה ובבידודה של היסטוריה נשית אלא גם את הכתיבה הנשית עצמה. כך למשל היא טוענת כי בתחום המחקר של נשים בימי הביניים ההתמקדות נעשית דווקא בנרטיביים ובסיפורים אישיים של נשים המהווים מידע רב ערך וחשוב שיש משמעות לחשיפתו, אך עם זאת, חסרה התמודדות עם שאלות קשות על יחסי הכוח והפוליטיקה שמיקמו את הנשים במקומן השולי באותה התקופה. כך הכתיבה חושפת את חיי הנשים בימי הביניים אך מתעלמת מסוגיות מגדריות חשובות שנתפסות כמובנות מאליהן ולמעשה משמרת בכך את הנשים במקום האישי והפרטי ולא כחלק מכלל ההיסטוריה:

On the one hand, that oppression is taken for granted: on the other hand, it is almost disguised by being neither analyzed nor critiqued. As we know from our very first explorations into women's history, what is muted is soon obscured, and what is obscured is eventually forgotten (Bennett, 1989, 254).

בהמשך לכך, טוענת וולך-סקוט (Scott, 1986), שהשימוש במושג מגדר כקטגוריה

לניתוח היסטורי, לא רק שלא הרחיבה את ההקשר ההיסטורי באופן כזה שיכיל בתוכו התייחסות לפן המגדרי ולהשלכותיו, אלא שהמילה מגדר למעשה החליפה את המילה נשים. לכן זו לא יצרה קטגוריה ניתוחית חדשה שאפשרה ניתוח או הכללה מורכבת יותר של ההיסטוריה שכללה את הנשים בתוכה, אלא בעיקר סימנה תחום מחקרי חדש בו הקטגוריה מגדר רלוונטית לנושאים כמו: נשים, ילדים, משפחות ואידיאולוגיות של מגדר. כלומר, השימוש במושג מגדר מתייחס רק ליחסים ולקשר בין המינים הן מבחינה אידיאולוגית והן מבחינה מבנית. מאחר ונושאים כמו מלחמה, דיפלומטיה ופוליטיקה (גבוהה) לא נתפסים כקשורים ליחסים בין המינים, המושג מגדר לא נתפס כשייך לתחומים אלו, ולכן הוא אינו רלוונטי לחשיבה ולהמשגה של היסטוריונים בתחומים של פוליטיקה וכוח. במובן זה היסטוריה נשית היא היסטוריה של מין ומשפחה ונתפסת ככזו הצריכה להיחקר בנפרד מהיסטוריה פוליטית או כלכלית.

בשונה מכך, ברנס-גרסיה (Brenes-García, 1997) מציעה תיאור אחר של שימור היסטוריה של נשים כחלק משימור ותיעוד המורשת וההיסטוריה הכללית. תחת משטרו של הגנרל פרנסיסקו פרנקו בספרד הייתה התרבות והשפה הקטלונית תחת דיכוי. שימור התרבות, המורשת והשפה הקטלונית נעשו בסתר, בבתים פרטיים הרחק מעיני המשטר הדיקטטורי הספרדי. מאחר ועיקר העשייה התרחשה בבתים פרטיים היו אלו דווקא הנשים

שהיו אחראיות על שימור ההיסטוריה, דבר שיצר הקבלה בין הספירה הפרטית (הנתפסת כשייכת לנשים) לתיעוד ההיסטוריה והמורשת. עם זאת, על אף שההיסטוריה נתפסה כמשויכת לספירה הפרטית היא לא יכלה להישאר נחלתן של הנשים, שכן עצם הכתיבה הנשית ונתינת הקול לנשים נתפסה כחותרת תחת עמדות פטריארכאליות:

The role of women in our common past has been, until very recently, to take care of the family and maintain a tradition that will turn against them and place them at the back of the stage (Brenes-García, 1997, 109).

במובן זה, ניתן למצוא הקבלה בין הניסיון לשמר את התרבות הקטלוגנית, שחיה תחת הדיכוי הספרדי דווקא בספירה הפרטית ובחיים האישיים הנסתרים מעין המשטר, לבין הניסיון ליצור תרבות לסבית בנרטיבים ובסיפורים אישיים המסתתרים מעינו המבקר של המשטר והלך הרוח ההטרוסקסואלי הדכאני.

האופן בו כתיבת היסטוריה משמרת את היעדרן של נשים ואת כפיפותן לגברים באה לידי ביטוי במחקר שנעשה על ספרי לימוד היסטוריה לבתי ספר יסודיים ביוגוסלביה. במאמרה מתארת סקלביקי (Sklevicky, 1989) מחקר שמיפה את התדירות של הופעת תפקידים שונים של גברים ונשים בתיאור ההיסטוריה היוגוסלבית:

[...] the leading role of man was the one of soldier, followed by the presentation of distinguished politicians and artists, while women appeared as peasants, female symbols (motherhood, liberty, etc.) and unspecified. Children were in most cases presented in the same visual/textual context with women, and the animals presented were in the majority of cases horses, man's steady companions in warfare (Sklevicky, 1989, 70).

כלומר, ההיסטוריה אותה לומדים ילדים וילדות ביוגוסלביה היא היסטוריה של מלחמה, קונפליקט והתקוממות, שמעצם היותה ממוקדת בלחימה היא כמו מבהירה מדוע שכיחות הופעתן של נשים נמוכה ביחס לגברים ולבעלי חיים ומדוע הן מופיעות כבנות לוויה בלבד ולא בעלות תפקיד משל עצמן. כך, גברים בספרי היסטוריה עומדים במרכז הבמה מאחר והם בעלי תפקיד ראשי ומשמעותי בפיתוח וקידום העלילה. לעומת זאת, במרבית המקרים נשים מופיעות לצידן של הגברים כנשותיהן או כאמותיהן. כך, טוענת סקלביקי, החינוך בבתי הספר משמר את העדרן של נשים מההיסטוריה באופן כזה שנשים נתפסות כאלו שאין להן חלק ולא אמור להיות להן חלק לא רק בעבר אלא גם בהווה ובעתיד של עיצוב החברה בה הן חיות. שלילת זכות ההשתתפות מנשים, על אף שאינה מעוגנת עוד במרבית

מדינות המערב באופן חוקי, ממשיכה לחלחל באמצעות ספרי ההיסטוריה ומעצבת את תודעתם של דורות שלמים :

If generations of women and men are socialized through their process of education to believe that there were no women in the history of their nation(s), they are socialized in the myth of all-pervasive patriarchy (Sklevicky, 1989, 69).

בישראל מתארת שלומית ליר (2007) את הנשים המזרחיות כמי שקולן לא נשמע,

שסיפורן נדחק אל מעבר למוקדי ההשפעה של החברה הישראלית וכמי שנדחקו אל השוליים הכלכליים, החברתיים והפוליטיים של ישראל. השוליות הכפולה בקרב נשים מזרחיות דומה לשוליות הכפולה של נשים לסביות. אראלה שדמי (2007) מתארת את הבלעדיות של הנשיות ההטרסקסואלית בחברה הישראלית ובנרטיב הציוני באופן שהוציא את הלסביות אל מחוץ לגבולות החברה. במובן זה, על אף "שהנוכחות הלסבית בישראל הולכת ומתחזקת משנות השבעים ועד היום, הסוגיה של לסביות או נשיות חד מינית - להבדיל מהומוסקסואליות - נעדרה מהדיון הפוליטי והתיאורטי, ובכלל זה מהשיח הפמיניסטי" (שדמי, 2007, 108). לדידה של שדמי, מחקרים ישראלים על נשים בתחומים שונים כמו משפחה, עבודה, רפואה, פמיניזם ועוד, מנציחים את המנגנון ההטרסקסואלי המובן מאליו, זה שאינו מניח כלל את האפשרות למיניות שאינה הטרסקסואלית. מחקרים אלו מעידים על תפיסה שנשענת על תיאוריות מוקדמות יותר לפיהן המבנה החברתי מושתת על הטרסקסואליות כתפיסה שלטת. תפיסה זו רואה בהטרסקסואליות מצב נורמאלי, לפיה ההטרסקסואליות מוצגת כהבניה תרבותית הכרחית, כ'הטרסקסואליות כפויה' (ריץ', 2003).

איעזר בהנחות תיאורטיות אלו כדי למקם נכונה את הזהות והפעילות הלסבית בתוך החברה הישראלית בה צמחה. ללא התייחסות למיקומה כשולי וכמודר, לא ניתן יהיה להבין כהלכה את האופן בו זו התפתחה והתעצבה.

שורשים כפולים

השורשים של המחאה הלסבית במדינות המערב נעוצים במפגש בין התנועה הפמיניסטית ובין תנועת ה-'Gay Liberation' במאות ה-19 וה-20. עם זאת, שתי התנועות נהגו להתעלם מ'השאלה הלסבית' (Rich, 1980; Cavin, 1985, 1990). כלומר, להתעלם מקיומה של זהות לסבית בתנועה, מהנראות ומהנוכחות הפוליטית שלה.

הפעילות הפוליטית הלסבית צמחה כחלק מהמאבק של תנועת השחרור הגיית (Gay Liberation Movement) שפעלה בשנות השבעים של המאה העשרים בצפון אמריקה ומערב אירופה. אחד התהליכים החשובים שעוררה התנועה הוא פוליטיזציה של הזהות ההומו-לסבית ומעבר מהמונח הומוסקסואל שהיה בעל הקשרים קליניים פתולוגיים למונח גיי (Gay) שהצביע על זהות חברתית, תרבותית ופוליטית (גרוס וזיו, 2003). ניתן להבין את צמיחתה של תנועת המחאה הגיית בקונטקסט של תנועות חברתיות רדיקליות שונות שהיו חלק מן 'השמאל החדש'. 'השמאל החדש' ציין את צמיחתם של ערכים כמו תרבות נגד, התקוממות נגד ערכי הממסד, מאבק למען חירות מפני רציונאליות וביטוי למאבקים, כמו: התנועה לשחרור השחורים, תנועות סטודנטים נגד המלחמה בווייטנאם והתנועה לשחרור הנשים, שאפיינו את שנות השישים של המאה העשרים בארצות הברית (גרוס וזיו, 2003); זיסר, 1999). על פני קרקע זו התהוותה גם תנועת השחרור הגיית שבישרה את תחילת המאבק של הומואים, לסביות, טרנסקסואלים, דראג קווין ועוד. המאפיין המרכזי שסימן את תחילתה של תנועה זו היו ההתקוממויות בבר סטונוול.² אירוע זה ציין את ההתנגדות לדיכוי ההטרסקסואלי והביא מאוחר יותר לשינוי בפוליטיקה של התנועה. פוליטיקה זו נעה מפוליטיקה של התבוללות והטמעות בחברה ההטרסקסואלית, תוך שימת דגש על סובלנות וביעור דעות קדומות (דוגמת תנועות כמו The Mattachine Society & The Daughters of Bilitis), לפעילות רדיקלית התובעת שוויון זכויות תוך הדגשת השוני ויציאה כנגד ערכי התרבות השלטת וטיפוח זהות הומו/לסבית מובחנת (גרוס וזיו, 2003; Cavin, 1990).

במקביל, התנועה הלסבית לא יכלה לצמוח גם ללא הגל השני של הפמיניזם, ששם דגש על ההבניה החברתית של חלוקת התפקידים המגדרית תוך "חשיפה של ממדים חברתיים, כוחניים ופוליטיים המעצבים קטגוריות שונות שנתפסות כטבעיות, הכרחיות או ראשוניות, ניטראליות ואובייקטיביות" (עמיאל-האזור, 2006, 7) ורואה בהן קטגוריות אידיאולוגיות וממוגדרות. החשיבה הפמיניסטית רואה בחוויות החיים ובניסיון הייחודי של נשים עוגן, ומנסה לתת לפן זה ייצוג תוך הישענות על הנחות יסוד כמו פוליטיזציה של

² ביוני 1969 פרצה הפגנה ספונטאנית בבר ששמו 'סטונוול' (Stonewall) בניו יורק נגד המשטרה שנהגה לערוך פשיטות פתע אלימות על מקומות מפגש הומוסקסואלים. מאז, בערים גדולות רבות בעולם (ביניהן ת"א, חיפה, אילת ו-ים) מתקיימים "מצעדי גאווה" שנתיים ואירועי תרבות הומו-לסבית נוספים לציון "שבוע הגאווה" החל ביוני.

התחום הפרטי, ערעור על התפיסה הדיכוטומית בינארית של גבר/אישה, הטרוסקסואל/ הומוסקסואל, נפש/גוף, רגש/תבונה, וחשיפתה כחלוקה פוליטית אידיאולוגית המשמשת לשימור חלוקות פוליטיות דכאניות (גרוס וזיו, 2003). הפמיניזם של הגל השני הסב את הזרקור אל עבר המבנה הפטריארכאלי הדכאני של החברה, שבאמצעות מנגנונים חברתיים מנציח את נחיתותה וכפיפותה של האישה תוך השארתה בספירה הפרטית (Friedan, 1963; Okin, 1989). לסביות רבות מצאו את מקומן בתנועות פמיניסטיות של הגל השני משום שאלו נתנו ביטוי עמוק לשינוי בתפיסה, בדימוי ובמעמד החברתי, תרבותי ופוליטי של נשים בחברה.

אם כן, הפעילות הלסבית צמחה מתוך שורשים כפולים, הן מתוך תנועת ה-*'Gay Liberation'* שפעלה למען שוויון זכויות של הומואים ולסביות בארה"ב והן מתוך הגל השני של הפמיניזם שנאבק על שינוי מעמדן ומקומן של נשים בחברה. דוגמה לצמיחה של פעילות פוליטית לסבית מתוך שורשים כפולים (התנועה הגאה והתנועה הפמיניסטית) ניתן לראות במערב אוסטרליה (Willett, 2000). שם התנועה הלסבית צמחה מתוך תנועת ה-*'Gay Liberation'* שקמה ב-1973. לסביות בחרו לעזוב את התנועה מתוך תחושות של חוסר שביעות רצון וסקסזים גברי בתוך התנועה, והחליטו לייסד את תנועת ה-*'Gay Women's Group'*.

תהליך מקביל אך שונה במקצת התרחש בארה"ב, שם צמחה התנועה הלסבית מתוך התנועה הפמיניסטית (Gilmore & Kaminski, 2007). השאלה הלסבית נכחה כבר בימיו הראשונים של ארגון *The National Organization for Women (NOW)* תנועת הנשים הלאומית, שהוקמה ב-1966) בעיקר סביב החשש מהנראות ומההשפעה הלסבית, ומהסכנה שזו העמידה כלפי הלגיטימיות של המאבק הפמיניסטי בקרב הציבור הרחב (Echols, 1989; Gilmore & Kaminski, 2007). תפיסה זו, הרואה בנוכחות ובנראות הלסבית בקרב ארגונים פמיניסטיים פרטיקולאריות של המאבק ועל כן מכשול בהשגת יעדים פמיניסטיים, הביאה להשתקה ולהדרה של הלסביות בתנועה הפמיניסטית. תחושת תסכול זו ליוותה לסביות רבות שפעלו בארגונים פמיניסטיים בהם הן לא מצאו את מקומן כחלק מהאג'נדה וממטרות הארגון, שנלחם למען זכויות של נשים הטרוסקסואליות בלבד (ספרן, 2006; שדמי, 2006; Leidinger, 2004; Gilmore & Kaminski, 2007; Echols, 1989).

כאמור, בכל שלבי התפתחותה נעה התנועה הלסבית בין התנועה הפמיניסטית לתנועות להט"ביות. כך, בתקופות מאוחרות של התנועה בארה"ב, הייתה בחירה אסטרטגית ליצור בריתות עם הומואים כדי להשתלב בארגונים משותפים. מהלך זה נעשה בתקופת משבר האיידס ומתוך רצון לנכס זהות קווירית משותפת וכך, להעביר את הדגש מהבחנה מגדרית להבחנה מינית, להפריד בין לסביות לנשים הטרוסקסואליות, לפרק את אחוות הנשים ולחבר בין להט"בים על בסיס של שונות ואתגור הנורמה הטרוסקסואלית השלטת. עם זאת, ברית זו התגלתה כמורכבת, משום שלא ניתן היה להתעלם מהבדלים מגדריים המובנים בחברה: יחסי כוח בין גברים לנשים, נגישות למשאבים, אידיאולוגיה ועוד (Stein, 1992).

ההתייחסות לשורשים הכפולים יאפשרו לבחון את האופן בו אלו השפיעו ועיצבו את התפתחותה של הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל תוך התייחסות למשמעות שהעניקו הארגונים השונים לזהות הלסבית כזהות נבדלת מהזהות הפמיניסטית והלהט"בית, אך עם זאת כקשורה אליהן.

שורשים כפולים בישראל

בישראל ניתן לראות תהליך שונה מאשר במקומות אחרים בעולם. זאת על אף ההשפעה העצומה והקשר בין פעילות חברתית בארה"ב לזו שבשראל. קשר זה התבטא בעיקר במעורבותן המרכזית של נשים יוצאות ארה"ב בראשיתה של התנועה הפמיניסטית בארץ. ניתן לראות בהשפעה זו מעין יבוא של רעיונות וערכים פמיניסטיים שצמחו בארה"ב והתבססו באמצעות אותן נשים בישראל (Shalom, 2005). עם צמיחתה של התנועה הפמיניסטית בישראל בשנות השבעים של המאה העשרים, התהוותה גם הקרקע עליה התאפשרה צמיחה של פעילות פוליטית לסבית ישראלית. פעילות זו אמנם התרחשה בישראל החל משנות השבעים ובהמשך ישיר לצמיחתה של התנועה הפמיניסטית, אך היא כמעט ולא נשמעה. הפעילות הפמיניסטית בישראל התחילה עם הופעתן של קבוצות להעלאת מודעות בחיפה ולאחר מכן בירושלים ובתל-אביב. בתקופה זו הונח הבסיס הראשוני לחשיבה ולעשייה פמיניסטית. קבוצות אלו פעלו בתחילה ללא כל ארגון-גג ועל אף ההבדלים האידיאולוגיים והאישיים בין הקבוצות השונות, כולן פעלו ודיברו ברוח הפמיניזם הרדיקלי, תוך שאיפה לערער על הסדר החברתי הקיים ולשנות מן היסוד את

מבנה הכוח בין המינים. מרגע זה החלו לצמוח ארגונים שונים מתוך מטרה לתת מענה לצרכים של נשים (ספרן, 2006).

במקביל להתפתחותה של הקהילה הלסבית מתוך התנועה הפמיניסטית, ניתן, כאמור, לראות את צמיחתה כחלק מתוך ארגונים ומאבקים להט"בים. מאבקה של הקהילה הגאה לשוויון זכויות החלו עם הקמת 'האגודה לשמירת זכויות הפרט' שהוקמה בשנת 1975. בשל האיסור הפלילי על קיום יחסי מין בין גברים נבחר שם זה, אך לימים שונה לאגודת ההומואים, לסביות, בי וטרנס בישראל' [להלן: 'האגודה']. רק עם ביטול חוק העונשין על "משכב שלא כדרך הטבע" בשנת 1988 יכלה 'האגודה' לשנות את שמה ועם הקמת "עוצמה" - שדולה פוליטית, החלה לפעול באופן גלוי כנגד אפליה כלפי להט"בים, ולהפנות את המאבק מהמרחב הפרטי למרחב הציבורי (הראל, 2001; Kama, 2011). כך בשנת 1989 הגישה 'האגודה' תביעה בשם יונתן דנילוביץ' כנגד חברת 'אל-על' למען השוואת זכויות של זוגות הומוסקסואלים להטבות להם זכאים זוגות הטרוסקסואלים של עובדי 'אל-על'. פסיקה זו הובילה להישג חקיקתי בשנת 1992 - הוספה של סעיף על איסור הפליה בגלל נטייה מינית לחוק שוויון הזדמנויות בעבודה. מגמה זו של שוויון זכויות ללהט"ב נוספה למגמה רחבה יותר של קידום זכויות אדם בחברה הישראלית, שכללה גם את חקיקת חוק יסוד כבוד האדם וחירותו. היבט נוסף של פעילות להט"בית משותפת נוגעת לנראות ולהסברה ציבורית (Kama, 2000) במסגרתה ניתן להתייחס להופעתו של פרופ' עוזי אבן בכנסת שגולל את סיפור אפלייתו בצה"ל על רקע נטייתו המינית בכנס שעסק בזכויות הומואים ולסביות. הופעתו זו הובילה לשינוי פקודות בצה"ל בעזרת מעורבותו של ראש הממשלה דאז, יצחק רבין ז"ל, באופן שמיתן את מרבית מאפייני האפליה של הומואים ולסביות בצבא (גרוס וזיו, 2003; קפלן, 1999). נראות והסברה ציבורית המשותפות לכלל הלהט"ב באות לידי ביטוי גם בקיומם של מצעדי גאווה הנערכים בישראל החל משנת 1998. ההקשר הישראלי מסייע להבין את הייחודיות וההשפעה של השורשים הכפולים על מיקומה והתפתחותה של הפעילות הפוליטית הלסבית כחלק מהפעילות הפמיניסטית ופעילות להט"ב ועם זאת גם לבחון את יכולתה להתקיים כישות נפרדת.

מחקר ישראלי העוסק בלסביות

מאז שנות ה-70 קיימת בישראל פעילות פוליטית לסבית, במקביל להתפתחות הפעילות הפמיניסטית ולהתהוותה של קהילה להט"בית. מעטים המחקרים המתארים את הפעילות

למרות שהיא נפרשת על פני 40 שנים (Shadmi, 2005). המחקרים המרכזיים אודות לסביות בישראל הם: ספרן של אראלה שדמי וחווה פרנקפורט-נחמיאס: *Sappho in Holy Land: Lesbian Existence and Dilemmas in Contemporary Israel* (Frankfort-Nachmias & Shadmi, 2005) המביא חתך רחב של נשים לסביות בישראל, תוך התייחסות לאספקטים שונים במטרה להציע פרספקטיבה ותובנות בנוגע לחוויה של לסביות בחברה הישראלית בת זמננו; הספר *Lesbians* (Moore, 1995) מביא סיפורים ושיחות של נשים לסביות בישראל על חייהן ופורסם גם באנגלית; מאמרים של ליאורה גביון ודיאנה לוצאטו (Gvion & Luzzatto, 2004; Luzzatto & Gvion, 2004) על האופן בו נשים לסביות מזרחיות משתמשות בזהותן הלסבית כאמצעי למוביליות, ועל האופן בו לסביות צעירות מאמצות גוף לסבי שאינו נענה לקטגוריות קיימות כמו בוץ' ופם, ובכך ממקמות את עצמן בנפרד מהחברה ההטרוסקסואלית והן מהדור הוותיק של הקהילה הלסבית. ספרים שנכתבו בעברית ומכילים התייחסות ללסביות הם למשל ספרה של חנה ספרן (2006) 'לא רוצות להיות נחמדות' החוקר את תולדות הפמיניזם בישראל, ספרה של אראלה שדמי (2007) 'לחשוב אישה' המתמודד עם מקומן של הנשים בחברה הישראלית וספר שיצא לאחרונה 'נשים לגופן' (תמיר, 2011) המהווה אנציקלופדיה לנשים ונשען על חוויותיהן של נשים בישראל. מחקרים רבים על להט"בים בישראל ובפרט על לסביות מתמקדים בעיקר בדפוסים של זוגיות, פרידה, משפחה, הורות, אמהות, תהליכי עיצוב זהות בגיל ההתבגרות ועוד.³ השיח הישראלי הנוכחי על לסביות בוגרות נוגע בעיקר לספירה הפרטית, למוסד המשפחה שהוא נדבך מרכזי בחברה הישראלית. מחקרים אלו הם בעלי חשיבות, שכן מטרתם להראות את הנוכחות הלסבית במקומות בהן היא הושתקה והודרה. עם זאת, שיוך הלסביות לספירה זו והדגשת ההיבטים הדומסטיים והנשיים של הזהות הלסבית, מאפשר לראות את הלסביות ככזו שאינה מאתגרת את הסדר החברתי או מאיימת עליו. חסרה התייחסות מחקרית הבוחנת פעילות לסבית על גבי צירים אחרים של אזרחות, פוליטיקה, צבא ועוד. מצב זה מדאיג משום שניתן לראות נקודות השקה רבות בינו לבין האבחנה בין ספירה ציבורית וספירה פרטית, העומדת במרכז גישת הפמיניזם הליברלי (ברקוביץ, 1996; הרצוג, 1994; יזרעאלי, 1999; פרידן, 2006). על פי הפמיניזם

³ לקריאה נוספת ראו למשל: אור, 2000; פרסר, 2006; שילה, 2007; שכטר, 2009; Rabin, 1992.

הליברלי, אבחנה זו מדגישה כי היעדרותן של נשים מהספירה הציבורית ונוכחותן בעיקר בספירה הפרטית מייצרת את אי-השוויון בין גברים לנשים, ולמעשה משעתקת את קיומן של הנשים ככפופות קודם כל לתפקידן הביתי כנשים, רעיות, אמהות ועקרות בית ובכך מגבילה את כוחן בזירה הציבורית. הכתיבה הלסבית בארץ, אם כך, כמו מאששת את קיומה של דיכוטומיה זו, ומבקשת קודם להנכיח את הלסביות כנשים, ובכך להצדיק את קיומן. כך למעשה נותרת הפרדיגמה המגדרית הדומיננטית על כנה. לאור זאת, ברצוני לבחון את הפעילות הפוליטית הלסבית ולהתמקד דווקא בספירה הציבורית פוליטית.

תנועות חברתיות

מרבית הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל התקיימה במסגרת ארגונים ועל כן בחרתי להיעזר בתחום התיאורטי העוסק בפעילות של תנועות חברתיות. תנועות חברתיות הוגדרו באופנים רבים ושונים וניתן לזהות מספר מאפיינים כלליים ומשותפים כמו למשל שאיפה לשינוי חברתי רחב ופעילות חוץ ממסדית. בעבודה זו בחרתי להתמקד בארבע תיאוריות מרכזיות ורלוונטיות בתחום, אשר יסייעו לי בהמשך לבחון את הפעילות של הארגונים הלסביים. תיאוריות אלו הן: גיוס משאבים; מבנה הזדמנויות פוליטי; תנועות חברתיות חדשות; ומסגרות משמעות.

גיוס משאבים (Resource Mobilization)

גישה זו מתמקדת בתשתית הכלכלית ארגונית של הקבוצה הפעילה ובוחנת את מקורות התמיכה השונים בקבוצה, את אסטרטגיות הגיוס שלה ואת דרכי טיפולה במשאבים שלרשותה. הגישה מחזיקה בעמדה ניאו-ליברלית, המאופיינת בתפיסה של תחרות בין קבוצות בעלות אינטרסים שונים, ועל כן, גורסת כי הפעילות הקולקטיבית הנושאת אופי של עימות היא טבעית ורצויה (Doug McAdam, McCarthy, & Zald, 1996; Tarrow, 1988). נקודת המוצא עליה נשענת תיאוריה זו היא מוגבלות המשאבים, דבר הדומה למשחק סכום אפס (Zald & Ash, 1966). ההנחה היא כי ההתארגנות האזרחית והפעילות גוברת כתוצאה מגידול במשאבים זמינים ומהרחבת התשתית הארגונית. בנוסף, גישה זו גורסת כי יכולתה של התארגנות אזרחית להצליח תלויה במידה רבה בהזדמנויות או במשאבים שמספקת מערכת נתונה (Freeman, 1983; McAdam et al., 1996; McCarthy & Zald, 1977). בעבודה זו אבחן באמצעות תיאוריה זו את האופן בו השפיעו המשאבים הזמינים על יכולתה של הפעילות הפוליטית הלסבית להתקיים. כמו כן, אתייחס בעבודה לזהות

כמשאב, שכן סביב זהות זו מתגייסות הפעילות לארגון ומתכוננת האידיאולוגיה, הפרקטיקה, גיוס המשאבים החומריים ועוד.

החברה הישראלית היא חברה מיליטריסטית, פטריארכאלית ובעלת ערכים שמרנים כלפי מעמד האישה ומבנה המשפחה. בתוך חברה זו, לסביות בשוק העבודה מקופחות פעמיים: כנשים הן מרוויחות פחות מגברים וכלסביות הן מנהלות משק בית המורכב משתי משכורות של נשים.⁴ מציאות זו מגבילה את נגישותן למשאבים, הזמינים יותר לגברים. כמו כן, בחברה מיליטריסטית, נשים נמצאות בעמדת נחיתות מבנית ביחס לגברים בעלי ניסיון, ידע וקשרים משירותם הצבאי המאפשר להם (ובמיוחד לאלו ששרתו בתפקידי קצונה ופיקוד) שילוב במוסדות אזרחיים הגמונים של המדינה (ששון-לוי, 2006). בנוסף, לסביות בישראל יכולות להוליד ולגדל ילדים - אפשרות שכמעט חסומה בפני הומואים. האמהות משפיעה על מסגרת הזמן הפנוי של לסביות שהן אמהות, וכך גם על יכולתן להיות פעילות בארגונים שונים. השאלה המרכזית שתיאוריה זו מסייעת להמשיג אם כן היא כיצד הצליחו הארגונים הלסביים לשרוד בתוך מציאות המקשה עליהן להשיג משאבים הכרחיים להתארגנות פוליטית.

מבנה ההזדמנויות הפוליטי (Political Opportunity Structure)

גישה זו מבוססת על ההנחה כי התנהגותן של קבוצות בחברה מושפעת ממכלול מאפייניה של המערכת החברתית פוליטית בזמן נתון, כלומר, ממידת חוזקה או חולשתה, פתיחותה או סגירותה, עושרה או דלותה (Bernstein, 1997; Hermann, 1996). מבנה ההזדמנויות הפוליטי מתייחס לנסיבות החיצוניות המשפיעות על התפתחותה של תנועה חברתית. המבנה כולל את אופי מערכת קבלת ההחלטות, שיטת הבחירות הקיימת, התפלגות הכישורים החברתיים, רמת הפילוג התוך חברתית, מידת היענות השלטון לתביעות הציבור וכמות המשאבים הזמינים לחברה (Hermann, 1996; McAdam, 1982; Tarrow, 1988). בעזרת תיאוריה זו אבחן את התמקמות הפעילות הפוליטית הלסבית בתוך הקונטקסט החברתי-תרבותי בו היא פעלה. במדינת ישראל עד לשנת 1988 משכב זכר היה מחוץ לחוק. עד היום מדינת ישראל אינה מכירה בנישואין בין בני זוג מאותו המין. האפשרות היחידה היא עריכת הסכם זוגיות המוכר במערכת המשפטית האזרחית בלבד,

⁴ ההכנסה החודשית הממוצעת ברוטו מעבודה שכירה של גבר שכיר בשנת 2010 הייתה 9,720 ₪ והכנסתה של אישה שכירה 6,386 ₪ כלומר, לשנת 2010 הכנסתה של אישה מהווה 66% מהכנסתו של גבר (הלמ"ס 06/03/2012).

תחת הקטגוריה 'ידועים בציבור'. מציאות זו היא תולדה של האופי הדתי והשמרני של המדינה. השאלה אליה אתייחס באמצעות תיאוריה זו היא כיצד השפיע מבנה ההזדמנויות הפוליטי על התכנים והסוגיות השונות עימם התמודדו הארגונים הלסביים.

תנועות חברתיות חדשות (New Social Movements)

תיאוריה זו מתייחסת לתנועות שקמו באמצע המאה ה-20, והן מובחנות מהתנועות הישנות שרווחו במאה ה-19 ותחילת המאה ה-20. תנועות אלו שונות מהתנועות הישנות בערכים פוסט-מטריאליים עליהם הן מבוססות, בנסיבות התפתחותן הקשורות באי שביעות רצון מהמסגרת הממסדית, פוליטית ומעמדית, במבנה ארגוני פחות היררכי ופחות נוקשה, בפרקטיקות פעולה יצירתיות, בפעילים שאינם בהכרח המוטבים הישירים של פעילותם ועוד. מסגרות אלו הן פחות חברתיות-פוליטיות ויותר חברתיות-תרבותיות כתוצאה מעיסוק בתחומים, שעד אז נתפסו כשייכים לספירה הפרטית כמו נטייה מינית, הולדה, יחסי מין, צריכה ומשפחה (בן-אליעזר, 1999; הרמן, 1996; Laraña, Johnston, & Gusfield, 1994; Melucci, 1994, 1995; Offe, 1985).

הייחודיות של התנועות החדשות היא בכך שהן מאפשרות את היווצרותן של זהויות חדשות ומבנים ארגוניים חדשים, באמצעותם התנועות מדגימות לחברה פרשנויות חדשות לחוויה האישית והקולקטיבית. הן בונות מרחבים פוליטיים חדשים בתוך החברה האזרחית, המשמשים אתרים ליצירת זהויות קולקטיביות חדשות (הלמן ורפפורט, 1997; Cohen, 1985; Melucci, 1995). למעשה, התנועות החדשות נאבקות על קביעת כללי משחק ועל הגדרתם המחודשת, תוך כינון זהויות המרכיבות את המציאות הפוליטית הקיימת (בן-אליעזר, 1999; Melucci, 1995).

לפי ורטה טיילור וננסי וויטייר (Taylor & Whittier, 1992), זהות קולקטיבית מתייחסת להגדרה המשותפת של הקבוצה הנגזרת מתוך האינטרסים המשותפים והסולידריות בין חברי הקבוצה. זהות קולקטיבית נוצרת בתהליך משותף של משא ומתן והתווית פעילות משותפת של המשתתפות בארגון, כלומר, היא אינה קטגוריה קיימת המאומצת על ידי הפעילות אלא היא נוצרת מתוך תהליך דינמי משותף (Gamson, 1995; Laraña et al., 1994; Melucci, 1980). במאמרם על ארגון 'חוש' מציגים יוני קופר ודני קפלן (2010) טענה אחרת מזו הרווחת בתיאוריה של תנועות חברתיות חדשות, המניחה כי

לפעילים יש צורך לבסס זהות קולקטיבית כשלב בדרך לעשייה המשותפת. קופר וקפלן טוענים כי בארגון 'חוש"ן' הפעילים נמנעים מהזדהות קולקטיבית וגם אינם רוצים להזדהות כמייצגי הקהילה כולה. הפעילים מדגישים את הזהות האינדיבידואלית ומביאים את סיפורם האישי כדי לשנות את התפיסה הסטריאוטיפית המופנית כלפיהם כלהט"בים. אלברטו מלוצ'י (Melucci, 1985) מדגיש שהתנועות החדשות הן רשתות דינאמיות של קבוצות ויחידים החולקים זהות קולקטיבית משותפת ותפיסה ערכית. תפיסת התנועות כרשתות מסיטה את הדגש מיעילות כלכלית, פיקוח או ביורוקרטיה ומדגימה לחברה דרך חלופית לארגון, בה הדגש מושם על תמיכה הדדית וגיבוש חברתי.

מקובל לראות תיאוריה זו כמתאימה לניתוח ארגונים ותנועות חברתיות בעיקר בחברות שפע מערביות. ואכן, פעילות להט"בית בכלל ופעילות לסבית בפרט, מוסברת בעולם המערבי באמצעות תיאוריה זו (Bernstein, 1997, 2002; Warner, 1991). החברה הישראלית אינה חברת שפע מערבית גרידא, אלא בעלת מאפיינים והשפעות מערביות מחד, כמו גם השפעות מזרח תיכוניות והטרונגניות חברתית מאידך. כמו כן, בישראל אין מסורת ליברלית דמוקרטית בעלת שורשים היסטוריים (בן-אליעזר, 1999) המאפיינים מדינות מערביות שונות כמו ארה"ב (קולקה, 1987) ואנגליה (הובס, 2001). במובנים מסוימים ישראל דומה יותר למדינות שהדמוקרטיה בהן צמחה כשיטת משטר 'מיובאת' בדומה למדינות עולם שלישי. לכן, על אף צמיחתה של חברה אזרחית ותנועות חברתיות המאפיינות חברות שפע מערביות, המציאות הפוליטית הישראלית מאופיינת פחות כתברה פוסט-מודרנית ופוסט-מטריאלית ויותר כתברה המבוססת על אתניות, מעמד, דת ולאומיות. במחקר זה אני מבקשת לבחון את הארגונים הלסביים כתנועות חברתיות חדשות, תוך התייחסות לאופייה של החברה הישראלית המקשה על ארגונים לסביים לצמוח כתנועות חברתיות. כך, למשל, ישנו קושי בישראל להחזיק בעמדה פוליטית שאינה קשורה לנושאים של בטחון כגון כיבוש, שכן במציאות הישראלית אין כמעט מקום לזהויות ולארגונים שאינם מזוהים עם השיח הפוליטי המרכזי. בנוסף, החברה הישראלית היא חברה דתית מסורתית ופטריארכאלית ואופי זה מגביל את יכולתם של הארגונים הלסביים לפעול למען זהות הנתפסת כזהות שאינה לגיטימית ואינה חלק מהקולקטיב הנורמטיבי.

מסגרת משמעות (Framing)

הכוונה היא למסגור פרשני, כלומר, מסגרת המשמעות היא הבניה חברתית המייצרת משמעויות המפרשות ומסבירות את פעילותה של התנועה ושוללות פרשנויות וקונטקסטים אחרים לאותה תופעה. פרטים בתנועות חברתיות מפרשים את המציאות בתוך מסגרת המשמעות הקיימת ובמקביל מייצרים מסגרות משמעות חדשות (Gamson, 1992). כך, המסגור הפרשני של כל תנועה חברתית הוא תוצר של תהליך דינאמי המשלב משמעויות קיימות עם מסגורים פרשניים חדשים.

תנועות חברתיות מהוות שחקן פעיל בתהליכי יצירת המשמעות בחברה מתוקף היותן כלי באמצעותו מועברים רעיונות, אמונות ואידאולוגיות. כמו כן, התנועות מייצרות משמעות עבור המשתתפים והפעילים בתנועה. למעשה, ניתן לתאר את התהליך כמעין מאבק על הייצור של הרעיונות והמשמעויות בתרבות (Snow & Benford, 2000). באמצעות תיאוריה זו אשאל כיצד הארגונים מעניקים פרשנות ומשמעות חדשה לזהות הלסבית כאשר היא נפגשת עם החברה הישראלית שאינה במחוז תל-אביב בלבד, אלא גם בקרב קהילות שונות המתקשות להכיל את הזהות הלסבית בקרבן.

תיאוריות אלו של תנועות חברתיות מאפשרות להמשיג את שדה המחקר ומסייעות בנייתו האופן בו פועלים הארגונים, תוך בחינה של זוויות שונות, ביניהן ההקשר החברתי בו הם פועלים, נקודת המבט של הפעילות עצמן והקשר בין הארגונים.

פרק 2 - מערך המחקר

העמדה האפיסטמולוגית עליה נשענת עבודה זו היא עמדה פמיניסטית. המחקר מחויב למספר כללים העולים מתוך תפיסה זו 'כפי שהם מופיעים במאמרה של וורטה טיילור (Taylor, 1998) העוסק בעיקר בפעילות פוליטית של תנועות חברתיות פמיניסטיות. כלל ראשון מתמקד בתפיסת המגדר ואי השוויון בין גברים לנשים כציר בולט ונוכח במחקר, כלומר, בהנכחת יחסי הכוח המגדריים בחייהן של הנשים במחקר ובמציאות בה הן חיות. הכלל השני שואף להביא את הקול של נשים שהתעלמו מהן במחקר המסורתי תוך ראייתן כסובייקטים של המחקר. כלל פמיניסטי שלישי אליו מחקר זה נדרש הוא רפלקסיביות שלי כחוקרת, כלומר הכרה במיקום החברתי שלי כלסבית החוקרת לסביות (ינאי, 2006); (Taylor, 1998) ועל כן, אני רואה את עצמי כחלק מהקבוצה הנחקרת. עיקרון רביעי הוא מתודולוגיה המשתפת את הנחקרות, תוך שבירה של ההיררכיה הנהוגה במחקר המסורתי.⁵ כלל חמישי אליו מתייחסת טיילור (Taylor, 1998) נוגע לאגינדה של מחקר פמיניסטי, שעם היותו מחקר אקדמי, הוא גם מחקר אקטיביסטי (Action Research). מחקר זה רואה עצמו מחויב לפעול למען קהילת הנשים אותה הוא חוקר ולפיכך מחויב לשינוי חברתי תוך התנגדות לסטאטוס קוו המפלה נשים (Reinharz, 1992). מחקר זה, אם כן, יהיה מחויב להעצמה של הקהילה הלסבית בישראל ויעשה מתוך פרספקטיבה המכירה בקונטקסט ההטרסקסואלי-פטריארכאלי והישראלי.

בהמשך לכך, האפיסטמולוגיה של מחקר זה תהיה פרשנית ובהתאם שיטת המחקר איכותנית. הגישה הפרשנית מתמקדת בהקניית משמעות להתנהגות האנושית דרך חקירה של אמונות, שיחים ורעיונות. בבסיס הגישה הפרשנית עומדת ההנחה כי אין מציאות ממשית אחת אובייקטיבית, אלא שהמציאות נתפסת כתוצר של הבניות חברתיות. אפיסטמולוגיה פרשנית שמה דגש על הבנת המשמעויות שהמרואיניות מעניקות לאירועים בחייהן (מארש ופרלונג, 2005; שקדי, 2003; Kvale, 1996). לפיכך, מטרתי כחוקרת היא להקשיב למרואינית ולאופן בו היא מספרת את סיפורה בכדי לא להכליב את סיפורה אל תוך הקטגוריות המחקריות, אלא לתת מקום לפרשנויות, משמעויות וניואנסים ייחודים שמביאה המרואינית (Kvale, 1996). כמו כן, שיטות איכותניות מאפשרות לי כחוקרת לבוא

⁵ להרחבה נוספת: Sciarra, 1999; Oakley, 1981; Kvale, 1996

מתוך המיקום החברתי, תרבותי פוליטי בו אני ממוקמת ולא להציג עצמי כאובייקטיבית או כניטראלית. כלומר, כחוקרת באתי למחקר זה כחלק מהקהילה הלסבית ומתוך שאיפה ללמוד ולהכיר את ההיסטוריה המשותפת.

איסוף נתונים

במהלך המחקר ראיינתי תשע נשים בגילאי 20 עד 60, בין חודש מאי 2009 עד חודש מרץ 2011. המראיינות הן: מונא, אישה צעירה פעילה מרכזית כיום בארגון *אסאנות*; רובי, אישה מעל גיל 45 פעילה בארגון *בשלה* ופעילה בארגון להט"ב מעורב נוסף; דורון, מראיינת טרנסית צעירה הייתה פעילה בקבוצה הירושלמית והיום פעילה ומעורבת בחוגים שונים של פעילות בקהילה; סמדר, אישה מעל גיל 60 חברה היום בארגון *בשלה* ועיקר תקופת פעילותה היא בשנים הראשונות של הפעילות הלסבית שהייתה בישראל; שירה, אישה צעירה ופעילה מרכזית בארגונים להט"בים מעורבים והייתה פעילה בבית הפתוח לגאווה ולסובלנות בירושלים; טניה, פעילה צעירה, השתתפה בשנים האחרונות של ארגון קל"ף ומהמקימות של ארגון ללסביות רוסיות *דזוגה*; צורית, אישה צעירה דתיה, פעילה מרכזית בהתארגנויות דתיות בקהילה הלהט"בית ומהמקימות של ארגון *בת-קול*; נועה, כיום לא פעילה ולא חברה בארגון לסבי כלשהו, הייתה פעילה מרכזית בארגון קל"ף בשנותיו האחרונות; טל, מראיינת צעירה, פעילה היום בהתארגנות הלסבית במרכז הגאה *הקן*.

הראיון הראשון נערך כפיילוט שמטרתו לבחון את שאלת המחקר ואת הרלוונטיות של המחקר לשדה המחקר. רק לאחר מכן נערכו ראיונות נוספים עם נשים שהיו פעילות בארגונים לסביים, או כאלו שפעילות עד היום. הראיונות שערכתי היו ראיונות עומק חצי מובנים. בשונה מראיונות מובנים שמטרתם לאשש באמצעות הראיונות את התיאוריות שאותן הם מבקשים למצוא, שיטה זו מאפשרת אינטראקציה חופשית ופתוחה יותר בין המראיינת למראיינת, כל זאת במילותיהן של הנחקרות ולא במילים של החוקרת (Reinharz, 1992). החשיבות הפמיניסטית של מהלך זה היא בעצם ההתנגדות לדברור של נשים על ידי גברים ונתינת מקום לקולן של נשים. מאחר ורק חלק מהמראיינות הסכימו להשתתף בשמן האמיתי ואילו היתר בחרו להשתתף בשם בדוי, בעיקר בשל העובדה כי פעילותן אינה גלויה ומפורסמת בציבור הרחב, החלטתי שכל המראיינות יופיעו בשמות בדויים.

בתחילת כל ראיון סיפרתי על המחקר, על מטרתי ועל החשיבות של מחקר זה עבורי, זאת בכדי ליצור מרחב נינוח ובטוח לשיחה משמעותית, פתוחה ומאפשרת לשתינו. בראיון חצי מובנה אפשר לכוון את השיחה לנושאים בהם אתמקד ובד בבד לחדד את הבנתי לגבי הפרשנויות והמשמעויות השונות שנשים מעניקות לפעילות פוליטית לסבית שהתרחשה בארץ. כמו כן, ראיון מסוג זה אפשר הבנה של תפיסות בנוגע לשאלות שהמחקר מעלה. בנוסף, שאלון חצי מובנה איפשר בעת הצורך למרואינת ולי כאחת להתמקד גם בדברים אחרים שעולים בשיחה. כך, כל שיחה קיבלה אופי אחר ואינטראקציה ייחודית והעלתה נושאים שונים. על כן, ראיון חצי מובנה איפשר הבאה של נקודות מרכזיות למחקר, כמו גם נתינת מקום למרואינת, כך שגם היא תרגיש נתרמת מהראיון (Oakley, 1981; Reinharz, 1992).

כאמור, בתחילת הראיון הצגתי את שאלת המחקר ובחנתי את הפרשנויות של המרואינת לשאלה זו. השאלות הבאות בראיון היו בדרך כלל שאלות אינפורמטיביות ומטרתן להכיר מקרוב את המרואינת ואת האופן שבו היא מקשרת את מה שהיא עושה בחיי היומיום לפעילות פוליטית לסבית. לשם כך ביקשתי מהמרואינות להציג מה נחשב בעיניהן עשייה פוליטית לסבית. לאחר מכן, ביקשתי מהמרואינת לספר את סיפור הפעילות הפוליטית הלסבית כפי שהיא מכירה אותו, תוך התמקדות בפעילות הספציפית בה היא לקחה או לוקחת חלק גם היום. נושא נוסף אליו התייחסתי בראיון הוא האופן בו המרואינת מפרשת את הייחודיות של פעילות לסבית ביחס לפעילות פמיניסטית ופעילות להט"בית.

מטרת הראיונות הייתה להבין ולהתחקות אחר האופן בו המרואינות מבינות וממשמעות את ההיסטוריה הלסבית בארץ ואת יכולתה להתקיים, כמו גם לנסות להבין את ייחודיותה של הפעילות הלסבית ביחס לפעילות פוליטית אחרת. כמו כן, נקודת המוצא שלי הייתה שכדי לשמוע ולכתוב את הסיפור הפוליטי הלסבי, עלי לשמוע ולספר אותו מנקודת מבטן של הנשים הפעילות, תוך התבססות על מידע ארכיוני ומעט המחקרים שכבר נעשו. השילוב בין ראיונות ואיסוף מקורות מאפשר נקודות מבט שונות אודות הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל, וכמו כן מאפשר לעבות את המידע והמשמעות שהייתה לפעילות ולארגונים אלו במהלך השנים.

בנוסף לראיונות אלו, ניתחתי חמישה ראיונות שערכה ד"ר חנה ספרן בין השנים 1998--2000 לעבודת הדוקטורט שלה "לא רוצות להיות נחמדות". הראיונות נערכו עם חמש נשים לסביות פמיניסטיות שהיו פעילות בשנותיה הראשונות של הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל. המראיינות מופיעות בשמות בדויים: אורנה, אישה מעל גיל 60, הייתה פעילה בירושלים; עינת, אישה מעל גיל 60, הייתה פעילה בתל אביב; רונית, אישה מעל גיל 50, הייתה פעילה בתל אביב; מירה, אישה מעל גיל 60, הייתה פעילה בתל אביב; רינה, הייתה פעילה בתל אביב.

ההתבססות של עבודה זו על ראיונות מתקופות שונות מאפשרת נקודת מבט

מורכבת המכילה בתוכה את השינוי בין התקופות השונות ואת נקודת המבט הן של המראיינת והן של המראיינות.

בנוסף לראיונות אספתי וניתחתי חומרים ארכיוניים שנצברו בבתי הן של שתי פעילות מרכזיות בארגון 'קל"ף'. כמו כן, התחקיתי אחר פרסומים שונים של הארגונים כמו העיתונים קל"ף חזק, פנדורה, פרוטוקולים של ועדות, מכתבים שנשלחו לארגון ועלוני מידע כגון פרסומים של פעילויות שונות, תקנות ועוד. אל מרבית החומרים הארכיוניים הגעתי דרך המראיינות.

ולבסוף, ערכתי שתי תצפיות: אחת בבית הפתוח בירושלים במפגש של פעילות מ'קל"ף' שיצרו את עיתון פנדורה לבין קבוצת הנשים של 'הבית הפתוח', ושנייה בפעילות של 'המרכז הגאה' שבה נערכה הרצאה של חנה קליין על ההיסטוריה הלסבית בישראל. מטרת התצפיות הייתה להיחשף לאופן בו מסופרת היסטוריה לסבית או אירועים שונים בפעילות הלסבית, מנקודת מבטן של פעילות לסביות. במהלך התצפית בבית הפתוח בירושלים, שמעתי את אחת המרצות מספרת על כמות החומר שמאופסן אצלה במחסן ושהיא אינה יודעת לאן היא יכולה להעביר אותו. מיד בתום ההרצאה ניגשתי אליה וכשנפגשנו בביתה נחשפתי לכמות עצומה של חומרים שנשמרו בצורה מדהימה בביתה הפרטי. לאחר מכן היא העבירה את כל החומר לארכיון של 'אישה לאישה' בחיפה. דרך נוספת בה אספתי מידע היא על ידי חומרים זמינים באינטרנט ובעיקר באתרים של הארגונים השונים אחריהם התחקיתי.

שיטת ניתוח הנתונים

שיטת ניתוח הנתונים בה נעזרתי היא ניתוח תמות. ניתוח תמטי מנסה לחלץ מהראיונות את התמות המרכזיות שעולות. לעיתים תמות אלו הן ברורות ובולטות על פני השטח וניתן לראות אותן שזורות בדברי המרואיינת לכל אורך הראיון, לעיתים התמות נסתרות יותר וניתן לפרשן על ידי הקשרים, ניואנסים וניתוח הסב-טקסט של השיחה, או מה שכמראיינת חשתי שלא נאמר בשיחה, שהיה חסר. בדרך זו בחנתי את התמות, שחוזרות ועולות בראיונות, בניסיון להבין את המשמעויות שלהן - מה ייצר אותן, מה איפשר אותן וכדומה (גבתון, 2001; שקדי, 2003; Ryan & Bernard, 2000; Kvale, 1996). מטרה נוספת של ניתוח הראיונות הייתה למצוא בהם מידע אודות ההיסטוריה של הפעילות הפוליטית הלסבית. בנוסף, נעזרתי בניתוח תוכן, שהתמקד בניתוח ובפרשנות של החומרים שנאספו משלל הפרסומים.

תפיסת הפעילות הפוליטית הלסבית כהיסטוריה לסבית היא דבר שאינו מובן מאליו. אחד הדברים הבולטים אליהם נחשפתי במהלך הראיונות הוא דווקא חוסר ההכרה בפעילות זו כהיסטוריה קולקטיבית ותפיסתה ומיצובה כסיפור אישי פרטי. מטרתי במהלך המחקר הייתה לפענח ולהבין את המשמעות של מיצוב הסיפור כפרטי זה ואת הבחירה לראותו ולהבינו כך ולא כקולקטיבי. בהקשר רחב יותר, גילברט וגובאר (Gilbert & Gubar, 1979) מתארות כתיבה נשית ככתיבה פלימפססטית⁶ - מושג המצביע על ההכרח לקרוא ברבדים, ולהניח שלטקסט ישנם רבדים נוספים מלבד הרובד הראשון הנקרא בקריאה ראשונית. באמצעות מושג זה אני מבקשת לקרוא את הפעילות הפוליטית הלסבית ואת ההליך המורכב של תפיסתה כהיסטוריה של קהילה, כלומר, לא לראותה רק כרצף אירועים שהתחילו והסתיימו בנקודת זמן כלשהי ושמשמעותם הייתה רק עבור הנשים שחוו אותם. קריאה פלימפססטית מאפשרת התבוננות ברבדים נוספים שאפשרו או שלא אפשרו את היווצרותה של פעילות זו כהיסטוריה פוליטית של הקהילה הלסבית בישראל. היבט נוסף הבא לידי ביטוי בניתוח הנתונים מתקשר למושג Re-vision שטבעה אדריאן ריץ' (Rich, 1972). מושג זה מתייחס לקריאה מחדש של כתבים ספרותיים כאקט פמיניסטי הישרדותי. בכדי שנשים יוכלו לקרוא טקסטים ספרותיים הממקמים אותן

⁶ כתיבה בשכבות, מושג מחקר כתיבה על קלף.

בשוליים, עליהן לקרוא אותם באופן אחר וביקורתי כדי להתעמת עם מחיקתן כנשים וכפי שמנסחת זאת ריץ':

Re-vision - the act of looking back [...] until we can understand the assumptions in which we are drenched we cannot know ourselves [...] it is part of our refusal of the self destructiveness of male-dominated society (Rich, 1972, 35).

כחוקרת, הצעתה של ריץ' מאפשרת לי להתעמת עם המיקום השולי של ההיסטוריה הלסבית בישראל, וכך על ידי ניסיון לקרוא מחדש בעיניים אחרות וביקורתיות, לנסות להבין את האופן בו המציאות, החברה והנשים עצמן ממקמות אותי כלסבית ואת ההיסטוריה הלסבית בשוליים.

מיקום החוקרת בשדה המחקר

מלכתחילה העניין שלי במחקר היה עניין אישי, שכן בתור לסבית הרגשתי שהנגישות שלי להיסטוריה לסבית אינה קיימת. זאת בניגוד למרכיבים אחרים בהיסטוריה האישיה, שבנקל יכולתי להתחקות אחר שורשיהם, כמו אילן היוחסין המשפחתי, הזהות המזרחית ועוד, ואילו הזהות הלסבית הינה זהות ללא שורשים, ללא סיפור משותף. מכאן התחלתי במסע שלי לחיפוש אחר היסטוריה לסבית ישראלית, שברובה היא סמויה ונסתרת ואינה נתפסת כהיסטוריה קולקטיבית משותפת. תחושות אלו חשפו עבורי את הצורך להתחקות אחר הפעילות הפוליטית הלסבית ולהעלותה על הכתב.

במובן זה איני חוקרת חיצונית לשדה, אלא חלק ממנו. עם זאת, מעולם לא לקחתי

חלק פעיל בארגונים לסביים, דבר שאפשר לי לחקור אותם וללמוד אודותיהם ממידה מסוימת של ריחוק. ג'וסלסון (Josselson, 2004), מתייחסת לעמדות שונות של החוקרת במחקר, כמו למשל, עמדה מאמינה (hermeneutics of faith) המאמצת את הפרשנות של המרואיינת לדבריה, ועמדה חשדנית (hermeneutics of suspicion) המתחקה אחר משמעויות חלופיות מזו שהעניקה לדבריה המרואיינת. אני מוצאת, שעמדתי אינה עמדה מאמינה או חשדנית, אלא עמדתי היא של מי שמנסה לחשוף את ההיסטוריה ואת האופן שבו היא אורגנה ונבנתה. במובן זה מטרתי במחקר זה היא להנכיח את ההיסטוריה הפוליטית הלסבית.

כמראיינת שמשתייכת לקהילה, הרגשתי שהלסביות שלי אפשרה לראיון להיות בתוך קונטקסט משותף כלומר, היו הרבה דברים שהיו מובנים מאליהם בינינו, כמו למשל

התחושה המרכזית של להיות לסבית בתוך חברה הטרוסקסואלית (מעין תחושת שותפות שמייצרת בסיס משותף לשיחה). היותי לסבית שמבקשת לחקור את ההיסטוריה הלסבית יצר תחושה של אהדה בקרב המרואיינות ותחושה שיש לאפשר לי גישה למידע, דבר שיצר אמון בין המרואיינות לביני. בנוסף, היותי חלק מהקהילה הקשה עלי לאמץ עמדה ביקורתית. עם זאת, במהלך ניתוח החומרים ניסיתי להתמודד עם תחושה זו ולקרוא את הראיונות והחומר הארכיוני גם מנקודת מבט ביקורתית.

פרק 3 – תיאור השדה

מטרתו של פרק זה היא לתאר את הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל משנות השבעים של המאה העשרים ועד היום. על אף שפרק זה מתאר את הפעילויות השונות, הוא אינו נסמך על מחקרים ומסמכים רשמיים, אלא מושתת על ראיונות ותיעוד אישי של הפעילות, ארכיוניים פרטיים, ספרים ומאמרים מעטים שנכתבו בנושא. לכן, פרק זה הינו פרק ראשון של הממצאים והוא מורכב מתכנים שעלו בראיונות עם נשים פעילות וכן מחומרים ארכיוניים שנצברו בבתיהן של הנשים ובארכיון של 'אישה לאישה' בחיפה.

בתחילת דרכי במחקר הנחתי שיהיו בו שני פרקי ממצאים ופרק תיאורי שיפרוס את הפעילות באופן כרונולוגי. לא ציפיתי שאת הפרק התיאורי אכתוב כפרק ממצאים מהחומרים שאספתי במהלך המחקר. כתיבת פרק זה כפרק ממצאים מחזקת את טענתי כי ההיסטוריה הלסבית אינה נתפסת כהיסטוריה, אלא כריבוי של סיפורים אישיים השוזרים בתוכם את סיפורה של הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל.

בפרק זה אתאר את צמיחתה והתפתחותה של הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל. אתייחס לארגונים ולהתארגנויות שונות של לסביות מסוף שנות השבעים של המאה העשרים ועד היום. כמו כן, אתאר את הנושאים ואת המטרות שאלו שאפו לקדם ואת התקופה בה פעלו, תוך התייחסות לאקלים החברתי ולהשפעתו על אופי ההתארגנות.

ההתחלה - קבוצת הנשים באגודה

בשנת 1975 התכנסו בתל-אביב תריסר גברים ואישה אחת למפגש בו החליטו על הקמת אגודה להומוסקסואלים וללסביות שתייצג ותפעל למען זכויותיהם באופן רשמי (ינוביץ', ללא תאריך). חנה קליין, פעילה לסבית ותיקה, סיפרה בהרצאתה במרכז הגאה בינואר 2010 על קבוצת הנשים של 'האגודה' שקמה בשנת 1976, כשנה לאחר הקמת 'האגודה'.

פרסום מודעה במדור חוגים של עיתון 'דיעות אחרונות' היה הדרך העיקרית ליצירת קשר והוא זה שהוביל לבסוף להקמת הקבוצה. פרסום בעיתון לא היה דבר של מה בכך ולא אחת נתקל בהתנגדויות מצד מערכת העיתון: "היה הולך אדם מוסר את ההודעה, משלם במזומן ולא תמיד היו רוצים להדפיס את ההודעה" (תצפית, המרכז הגאה, 2010). בהמשך, היא הוסיפה כי נתקלה במודעה בעיתון של האוניברסיטה בה כתוב על הקמת 'האגודה'. דבר זה גרם לה לחפש עוד מידע בספרי טלפונים ובעיתונים, עד שלבסוף נתקלה במודעה במדור חוגים ב'דיעות אחרונות' בה היה כתוב: "רוצה לשפר את מצב ההומוסקסואלים?" ולאחר

מספר שבועות שמה לב שמתחת למודעה זו נמצאת מודעה נוספת בה כתוב: "לסבית? ניתן לשלוח מכתב לת.ד.. " (תצפית, המרכז הגאה, 2010). ללסביות בשנת 1976 לא היה *גן העצמאות*,⁷ כמקום מפגש ומקום להעברת מידע. *גן העצמאות* של הלסביות היו המודעות בעיתונים. כך בשנת 1976 פרסמו את דבר הקמתה של קבוצת הנשים. לפגישה הראשונה הגיעו 3 נשים, לפגישה השנייה הגיעו 7 נשים ולפגישה השלישית כבר הגיעו 11 נשים. משם המספר התייצב, ולמסיבה הראשונה הגיעו 13 נשים. בחודש אפריל של אותה שנה שכרה 'האגודה' מרתף ברחוב בן יהודה בתל-אביב ובימי שבת היו מתקיימות במקום מסיבות לנשים בלבד. תוך מספר שבועות גדלה הקבוצה ל-30 נשים (תצפית, המרכז הגאה, 2010; ינוביץ', ללא תאריך).

הקמת 'האגודה' בשנים אלו נחשבה למעשה נועז, שכן לא רק שהומוסקסואליות נתפסה כסטייה או מחלה נפשית,⁸ היא גם הייתה בניגוד לחוק. מדינת ישראל נסמכה על חוקי המנדט הבריטי וביניהם חוק הקובע כי קיום יחסי מין הומוסקסואליים הינו עבירה שדינה עד עשר שנות מאסר.⁹ מתוך מטרה שלא לפעול נגד החוק נקראה 'האגודה' בשנותיה הראשונות 'האגודה לזכויות הפרט' ורק לימים שונה שמה ל'*אגודת ההומואים, הלסביות, הביסקסואלים והטרנסג'נדרס בישראל*'. כמו כן, באותן שנים התמודדה מדינת ישראל עם מצב בטחוני רגיש. בחודש מרץ 1975 אירע פיגוע חבלני במלון 'סבוי' בתל-אביב, ושנה מאוחר יותר נערך יום האדמה הראשון בגליל, כמחאה ערבית על הפקעת אדמות ערביות למטרות יהוד הגליל. בשונה ממדינות מערביות אחרות, מדינת ישראל הקדישה ועדיין מקדישה אחוז גבוה ממאמציה וממשאביה לעיסוק בביטחון, דבר המגביל ומצמצם עיסוק בערכים פוסט-מטריאליים כמו זהות, אורח חיים ועוד. מציאות זו הקשתה על התארגנויות ופעילות לסבית ולהט"בית כאחד.

ההתחלה – בתנועה הפמיניסטית

בנוסף לקבוצת הנשים שפעלה ב'*אגודה*', התהוותה פעילות לסבית בין כותלי התנועה הפמיניסטית. זו היוותה בית ללסביות רבות שביקשו לפעול למען זכויות נשים ולמען שוויון של נשים בחברה הישראלית. כפי שמתארת זאת חנה ספרן בספרה *לא רוצות להיות*

⁷ "גן העצמאות הוא אתר של חיפוש שותפים למין הומוסקסואלי, 'קרוזינג' (cruising), המתקיים בבית או בשטח הגן עצמו" (הירש, 2005, 287).

⁸ בשנת 1973 חדלה ההומוסקסואליות להופיע ב-DSM

⁹ חוק זה שונה בשנת 1988

נחמדות': "מאז שהחלה הפעילות הפמיניסטית בישראל היו נשים לסביות שותפות בכל הפעילויות וההתארגנויות השונות" (ספרן, 2006, 101). עם זאת, בתוך התנועה הפמיניסטית לא ניתן ייצוג או קול ללסביות, הן מתוך חשש לתדמית הנורמטיבית וההטרונורמטיבית של התנועה הפמיניסטית שהייתה עוד בחיתוליה בישראל, והן מתוך חששן של הלסביות עצמן להיחשף בפני הציבור הרחב כלסביות. שתי סיבות מרכזיות אלו הביאו לכך שעל אף הנוכחות הרבה של הלסביות בתנועה כולה ובתפקידי הובלה והנהגה, לא נוצר חיבור וקשר בין שני מרכיבים חשובים אלו בזהותן - היותן פמיניסטיות והיותן לסביות (ספרן, 2006).

בשנת 1976 במהלכו של כנס בקיבוץ גזר שעסק במיניות האישה, מספרת חיה שלום, פעילה פמיניסטית ותיקה וממקימות 'קל"ף', כי אחת ממארגנות הכנס הכריזה באופן פומבי על יציאתה מהארון. בעקבותיה קמו נשים נוספות והצהירו על היותן לסביות, מה שהוביל לכך שהדיון בכנס התמקד דווקא בנושא לסביות ופחות במיניות האישה, ולמעשה העלה את הנושא על סדר היום (Shalom, 2005). מאותו הזמן ואילך החלה קבוצה של נשים לסביות להיפגש בעיקר בהקשרים חברתיים. במקביל, חוסר הנוחות של אותן נשים בתוך התנועה הפמיניסטית הלך וגבר. הלך רוח זה הוביל לכך שבשנת 1978, בכנס הפמיניסטי הראשון יזמה עמליה (מיה) ברגמן הקמה של ארגון לסבי פמיניסטי מוצהר - 'אל"ף' (ארגון לסבי פמיניסטי), וכך מספרת זאת אורנה שהייתה פעילה באותן שנים בירושלים :

הכנס הראשון היה בבאר שבע בשנת 1978. הציון המרכזי בשבילי היה על הקמת ארגון 'אל"ף'. כן, זה היה הכנס של התנועה הארצית. . . . אני זוכרת את הפתרון שהיה ב- 1976—1977 שבעצם התארגנו "כנופיות חברתיות" שהיו מבוססות על העדפה מינית. ההתפצלות בתוך התנועה הייתה על רקע של העדפה מינית [...] כבר היה ברור שהבילוי החברתי בא על רקע של העדפה מינית (אורנה).

כפי שמספרת זאת אורנה, לפני ההקמה של 'אל"ף' הייתה בתוך התנועה הפמיניסטית הארצית התארגנות לפי חבורות על פי העדפה מינית, גם אם זה לא נאמר בקול רם או מוצהר. כבר אז היה ביטוי לצורך להתארגן או להתכנס על פי ההעדפה מינית. חברות הקבוצה ידעו על מהלך זה של ברגמן ועם קריאתה קמו לאות הזדהות. מהלך זה אישש הלכה למעשה תפיסה רווחת בציבור הישראלי לפיה פמיניסטית משמעה לסבית (ספרן, 2006). קישור זה בין פמיניזם ללסביות היווה את אחד מהחששות המרכזיים של חברות התנועה הפמיניסטית משום שהוא ביטא דה-לגיטימציה של התנועה ושל מטרותיה,

שמלכתחילה לא היו אהודות או מקובלות בקרב הציבור הישראלי הנשען על ערכים פטריארכאליים מסורתיים (ספרן, 2006; Shalom, 2005). ספרן טוענת כי ההחלטה להצהיר בפומבי על הקמתו של הארגון נבעה מתוך צורך להכריז פוליטית על נוכחותו וקיומו של לסביות בישראל. הקמה ממשית של ארגון הייתה באותה עת מטרה רחוקה ופחות מושגת. תקופה זו, בין סוף שנות השבעים לתחילת שנות השמונים בישראל, מעבר לכך שהיוותה קרקע לצמיחתם של מרכזים פמיניסטיים בירושלים, חיפה ותל-אביב הייתה גם תקופה מעצבת בחברה הישראלית. שנת 1978 הייתה שנה אחרי המהפך ההיסטורי בעקבותיו עלה הימין לשלטון לאחר שלטון רצוף של מפא"י מקום המדינה. עליית הימין לשלטון סימנה עבור רבים את היכולת להשפיע על המציאות ולתת ביטוי לחלקים נרחבים באוכלוסיה שחשו מקופחים ולא מיוצגים תחת שלטון מפא"י. כמו כן, בשנה זו התחילו שיחות השלום בין אנואר סאדאת למנחם בגין, דבר שייצר התנגדות שבאה לידי ביטוי בפיגוע קשה בכביש החוף, שהוביל לכניסת צה"ל ללבנון ולתחילתו של מבצע ליטני. שיחות השלום הביאו גם לתמיכה בקרב הציבור הישראלי ולהיווסדה של תנועת 'שלום עכשיו', שמטרתה באותן שנים הייתה להביע תמיכה בהסכם שלום עם מצרים. תקופה זו איפשרה אם כן את כינון של קבוצות שעד עתה לא זכו לתמיכת ההגמוניה ונפתח למעשה חלון הזדמנויות חברתי. כמו כן, בתקופה זו התחילו לצמוח תנועות חברתיות הפועלות למען נושאים כמו קידום השלום, דבר שנתפס כקונפליקטואלי בחברה הנשענת על ערכי ממלכתיות, צבא ומיליטריזם. גם הפעילות הלסבית נהנתה ממבנה הזדמנויות פתוח זה, שאפשר לה מבחינת התפיסות החברתיות והאפשרויות הקונקרטיות להתחיל ולהתארגן לפעילות פורמאלית.

'אל"ף', 1978

הארגון הלסבי הראשון שפעל בארץ הוא כאמור ארגון 'אל"ף'. הארגון פעל כשנה וחצי, אך חילוקי הדעות, בעיקר סביב הפמיניזם והכרחיותו, כמו גם חוסר מחויבות ערכית או אג'נדה פוליטית הותירו אותו ללא עמוד תווך יציב. עם זאת, בתקופת הזוהר שלו הוא משך אליו לסביות רבות, כלל אירועי תרבות מגוונים וסמינרים בנושא פמיניזם. הארגון היווה למעשה מעין נקודת מוצא הכרחית וקריטית להגדרתן העצמית של לסביות בישראל, שעד אז לא

היה להן ארגון משלהן.¹⁰ הקמתה של 'אל"ף' הייתה נקודת ציון משמעותית ביכולת של קבוצת לסביות להתארגן כקבוצה נפרדת. לא עבר זמן רב מהתפרקותו של 'אל"ף' ועד לפרישתן של קבוצת נשים אחרת מהתנועה הפמיניסטית עקב חילוקי דעות סביב אג'נדה פרו-ציונית של התנועה הפמיניסטית, דבר שהוביל להקמתו של ארגון 'צאנה וראינה' (מפורט בהמשך). בנוסף ל'צאנה וראינה', התקיימו מרכזים פמיניסטיים נוספים שהיוו חממה ללסביות הן בחיפה והן בירושלים.

'קול האישה' – חיפה, 1979

עם גוויעתה של 'אל"ף', נולד רעיון להקים חנות ספרים ומרכז נשים בחיפה, במטרה ליצור מרכז ללסביות. את היוזמה הגו והפעילו מרשה פרידמן וזוגתה. המרכז הופעל בתוך דירה שנשכרה לטובת העניין. מיקום המרכז בדירה שכורה סייע ליצירתו כמרחב שנתפס כמוגן וכזה שאינו חשוף מדי לבאים מהחוץ. חדר אחד הוקדש לספריה וחדר נוסף לפעילות שהתקיימה במרכז. בספריה היה אזור אחד שהוקדש לספרות לסבית: "הייתה זו הפעם הראשונה בישראל שהמילה 'לסבית' הופיעה בכתב, באותיות קידוש לבנה" (פרידמן, 1990, 192). לא עבר זמן רב והמקום נעשה מקום בטוח ללסביות ולסטרייטיות. כלומר, הוא נתפס כמקום שבו אפשר היה להיות לסבית מבלי לחשוש מההשלכות של הדבר. המרכז יצר סביבו קהילה בה הלסביות נתפסו כחלק בלתי נפרד מהפעילות ומהאג'נדה של המקום. אג'נדה זו של נורמליזציה של מקומן של הלסביות כחלק מפעילות המרכז היה דבר שהקהילה הפמיניסטית החיפאית התקשתה להכיל. דבר זה הוביל לכך שמספר הנשים שביקרו במקום הלך והצטמצם והמקום זוהה בעיקר כמרכז לסבי. לאחר שלוש שנים של פעילות נסגר המרכז אך השפעתו כמקום לנשים סטרייטיות ולסביות, הפועל למען נשים ולהשרשת התפיסה הפמיניסטית, המשיכה לחלחל לא רק בקרב הקהילה החיפאית אלא גם בערים אחרות כמו ירושלים ותל-אביב (פרידמן, 1990 ; Shalom, 2005).

צאנה וראינה - תל-אביב, 1979

ארגון 'צאנה וראינה',¹¹ קם בשנת 1979 כתוצאה מהתארגנות נשים שנמנו עם השמאל הרדיקלי והאנטי-ציוני במטרה להקים מרכז שיהווה במה לתפיסות עולמן ולדעותיהן הפוליטיות. צורך זה נבע מחוסר יכולתה של התנועה הפמיניסטית להכיל מנעד רחב יותר

¹⁰ בדומה לתפיסה בנוגע לצורך ביחד משלך' המוצגת על ידי ווירגינייה וולף בספרה *חדר משלך* (2004).
¹¹ השם 'צאנה וראינה' לקוח מתוך העולם היהודי, זהו שמו של ספר המכיל מסורות ומנהגים לנשים יהודיות.

של זהויות כמו זהות שמאלנית רדיקלית, זהות לסבית ועוד. בין הנשים הפעילות היה מספר גדול של נשים לסביות, שהרגישו נוח בסביבה הבטוחה בין חברותיהן ולא היו צריכות להסתיר את זהותן. המרכז סיפק מפגשים, מסיבות, ערבי שירה ועוד, ונתן תחושה מספקת של עשייה ומפגש. עם זאת, על אף המספר הגדול של הנשים הלסביות והיות המרכז פתוח ללסביות, דבר שלא היה מובן מאליו כלל, הלסביות לא הייתה חלק מהנושאים שעמדו על הפרק ונושא זה לא היה חלק מהאג'נדה של הארגון. כלומר, על אף שלסביות לקחו חלק פעיל בהקמת הארגון והיה להן מקום בתוך הפעילות, לסביות לא נתפסה כנושא שיש לשים בקדמת הבמה ולהתייחס אליו באופן מיוחד. סגירתו של המרכז בשנת 1984 היה תולדה של חילוקי דעות קשים בין הנשים בארגון, בעיקר סביב הקשר בין פמיניזם, לסביות ושמאל רדיקלי. דוגמה לסוגיה שהייתה שנויה במחלוקת היא הסכסוך הישראלי-פלסטיני, כשהלסביות הפמיניסטיות גרסו כי מלחמות גברים לא צריכות להיות חלק מסדר היום הפמיניסטי והתנגשו עם תפיסת עולמן של הפמיניסטיות השמאלניות (Shalom, 2005).

קבוצה בירושלים, שנות השמונים

בשנת 1979 התגבשה בירושלים קבוצה שיוזמותיה היו זוג נשים. על אף שהגרעין הקשה של הקבוצה הורכב בעיקר מלסביות, הנושא הלסבי לא היה בראש סדר העדיפויות, בדומה לפעילות בתל-אביב ובחיפה. דחיקתו של הנושא הלסבי מראש סדר העדיפויות במרכז נבע בעיקר מהצורך למשוך למרכז מגוון רב של נשים ולא לזהותו עם זהות אחת ספציפית שגם נתפסה כזהות לא לגיטימית בקרב הציבור הישראלי. במרכז, שהיה ממוקם בתוך דירה קטנה במרכז העיר, הייתה חנות ספרים, ספריית השאלה, אירועים חברתיים, ערבי דיון, מפגשים חברתיים, קבוצות להעלאת תודעה ועוד. חיה שלום מספרת כי הפעילות במקום והאופי הפתוח שלו משכו לסביות רבות, דבר שסייע בגיבוש קהילה לסבית קטנה שהפכה למרכז לסבי ארצי ולכוח משמעותי גם בתוך הקהילה הפמיניסטית (Shalom, 2005).

סמדר שהצטרפה לקבוצה מספר שנים לאחר הקמתה מספרת גם היא על המקום

שהקבוצה קיבלה בחיים שלה: "כולן היו רדיקליות, ו.. לסביות [...] הייתה קבוצה מדהימה. ממש קבוצה.. ממש היינו נפגשות פעם בשבוע פעם בשבועיים" (סמדר). היא מוסיפה ומפרטת על החשאיות וההרגשה סביב המפגשים של הקבוצה וגיבושה, שכן הקבוצה לא הייתה נפגשת במקומות ציבוריים חשופים, וכך היא מתארת:

היינו פשוט בבית, לא בבר, בבתים. את מבינה? זה הכל היה בבתים. בבתים.. אני זוכרת אצל חיה, אצל חיה שלום היה המרכז של זה. היה לה בית וזה, אבל לא רק שם. כל המפגשים היו תמיד, את יודעת, בבתים, לא היה לנו.. לא היינו הולכות כחבורה ברחוב. לא יכולת (סמדר).

הקבוצה היוותה חלק מרכזי בחייהן של הנשים והמפגשים, כאמור, לא יכלו להתקיים במקומות ציבוריים אלא בבתים, הרחק ממבטים זרים. סמדר מספרת שהן לא יכלו ללכת כחבורה ברחוב, כלומר, הזהות הלסבית הייתה זהות שביטויה לא יכול היה לבוא לידי ביטוי בחופשיות במרחב הציבורי, אלא במקומות פרטיים שנועדו לשם כך. מרכזי הנשים בירושלים, תל-אביב וחיפה היוו, למעשה, קרקע לצמיחתה של קהילה לסבית פמיניסטית שהתהוותה בארץ. המרכזים בירושלים ובחיפה נוהלו על ידי לסביות ופנו לקהל נשים רחב יותר אך ללא ספק בכולם הורגשה הנוכחות והמקום של הנשים הלסביות, גם אם הנושא בנושא בפני עצמו לא עלה על סדר היום הציבורי של המרכז. מרכזים אלו יצרו את התשתית לצמיחתו של ארגון 'קל"ף' כמה שנים מאוחר יותר.

'קל"ף', 1987

ארגון 'קל"ף' (קהילה לסבית פמיניסטית) הוקם בשנת 1987 במטרה לייצג אינטרסים לסביים, לייצר תחושה של קהילתיות לסבית ולחולל שינוי משמעותי בחברה ההטרסקסיסטית. תחושת הואקום שהשאירו אחריהם ארגונים כמו 'אל"ף', 'צאנה וראינה' ופעילויות תרבותיות אינטנסיביות אחרות בערים חיפה, תל-אביב וירושלים והתשתית שאלו יצרו סייעו בצמיחתו של הארגון. אחת המטרות המרכזיות של 'קל"ף' הייתה ליצור ארגון לסבי שייפתח תרבות לסבית עצמאית, יתבסס על השורשים הישראליים של חברותנו ולא על שורשים זרים, יונהג ויאורגן על ידי נשים ישראליות וישקף את ההוויה הישראלית. הארגון שאף לטפח זהות ותרבות לסבית ישראלית, שבהמשך, יחזקו את הקהילה הלסבית ואת המאבק הפוליטי הנפרד והנבדל של לסביות בארץ (Shalom, 2005). ארגון 'קל"ף' פעל באופן רשמי מ-1987 ועד 2005 – 2006. בתקופות אלו עבר הארגון משברים כלכליים ומשברים על דמותו, דרכו ואופיו.

החברה הישראלית באותן שנים נכנסה לתוך תהליך פוליטי ששינה את היחסים בין היהודים לפלסטינים סביב האינתיפאדה הראשונה ולמעשה הציף בצורה גלויה ובוטה את הסכסוך בין שני העמים. במישור אחר לחלוטין, שנת 1987 היא השנה שבה בוטל בכנסת החוק על איסור משכב זכר (זאת לאחר שני ניסיונות שכשלו בשנים 1964 על ידי משרד

המשפטים וב-1971 על ידי אורי אבנרי), שנותר מהמורשת הבריטית, דבר שסימן את ניצניו של שינוי ביחס של החברה לאוכלוסייה הלהט"בית.

ארגון 'קל"ף', שהתחיל מתוך אידיאולוגיה פמיניסטית ברורה שקיבלה ביטוי גם

בשמו – קהילה לסבית פמיניסטית, עבר עם השנים תהליך של התרחקות מהזהות הפמיניסטית והתמקדות בתכנים חברתיים ותרבותיים. חיה שלום (Shalom, 2005) מספרת כי בתחילת שנותיו של הארגון אופיו התרבותי-חברתי כלל דיונים אידיאולוגיים וחברתיים על מקומן של לסביות בחברה הן בארץ והן בעולם. כך למשל מופיעות בחוברת 'קל"ף' מהשנים 1996 – 1997¹² מטרות כמו:

- לפעול להשגת שוויון זכויות ללסביות במישורים האישי, המשפחתי והחברתי. לשנות את המצב החקיקתי לגבי הכרה בזכויות לסביות כבודדות, בזוגות ובמשפחות.
- להשתתף בפעילות פמיניסטית כללית. לקיים שיתוף פעולה עם קבוצות וארגונים פמיניסטיים בארץ ובעולם.
- לפעול למען הסברה ומודעות לנושא הלסבי בתוך ומחוץ לקהילה. בדפי מידע אודות אירועי הגאווה של שנת 2001 למשל, פעילות 'קל"ף' מתמקדת באירועים חברתיים תרבותיים יותר כמו: "קצפת ותותים - הרצאה על מיניות האישה והקשר בין מין ואוכל"; "מסיבת נשים"; "אישה - קולנוע - הקרנת שני סרטים לסביים חדשים"; "אישה אישה אוכל ווידיאו טייפ - ארוחת ערב לסיום אירועי הגאווה".¹³ ההתמקדות בחברה ותרבות הובילה לפער בין העמדה של הויתקות, שעבורן 'קל"ף' היה מקום לא רק של לסביות אלא מקום מאבק פמיניסטי שדגל בחיבור מאבקים¹⁴ והחזיק בעמדה פוליטית רדיקלית בתקופות מורכבות כמו מלחמת המפרץ והאינתיפאדה הראשונה, לבין הרצון של הלסביות הצעירות שהגיעו וחיפשו מקום בטוח, מקום חברתי תרבותי לשיפור אורח חייהן. מספרת טניה שהצטרפה לקל"ף' בסוף שנות ה-90:

עם השנים וההתרחבות היו עוד נשים שרצו את המקום הבטוח הלסבי ו... כי בעצם לקל"ף' היו כמה מישורים. מישור כמובן פוליטי ופעיל כזה ואקטיביסטי אבל גם כן חברתי וגם כן מקום בטוח [...], אז הוא הביא הרבה נשים מכל מיני סיבות וגם

¹² מתוך ארכיון שנשמר אצל עדי מורנו, פעילה מרכזית בקל"ף'.

¹³ מתוך ארכיון שנשמר אצל פעילה מרכזית בקל"ף' והועבר לידי אישה לאישה.

¹⁴ חיבור מאבקים: תפיסה לפיה מאבקים בעלי אגידות דומות צריכים להתאחד ולפעול יחד זה למען מאבק של זה כדי ליצור מאבק רחב ובעל השפעה משמעותית יותר בחברה.

על הרצף. היו גם הרבה נשים שהם לא כל כך התחברו לצורך הזה להיאבק ו... ולהיות גם במקום מאוד מאוד חשוף [...] ובכלל רצו יותר.. יותר פאנים כאלה. התחילו לעשות מסיבות והכל ומתישהו אני מבינה שהיה שם איזה שהוא קרע בין ה... בין שתי התפיסות האלו, מה צריך לעשות ארגון נשים פמיניסטי [...] אח"כ אני ראיתי שבאמת מאז שאידיאולוגיה קצת ירדה לטמיון בקל"ף, זה הפך להיות ארגון יותר חברתי [...] אבל לא היה שם את הדבק הזה, כי סביר להניח שבשביל להחזיק כזה... כזאת תנועה, צריך הרבה אידיאולוגיה, כוח להחזיק את זה בלי לקבל תמורה (טניה).

'קל"ף', שנתפס בתחילה כמקום רחב ולא מאיים מבחינת האג'נדה הפמיניסטית ביחס למרכזים הפמיניסטיים שאיימו מאד על נשים לסביות שחשבו להצטרף, נתפס בשנים מאוחרות יותר כבעל אג'נדה דומיננטית מדי ובמידה מסוימת כזו שנתפסה כמעט ככפייה של אג'נדה פמיניסטית אידיאולוגית.

מימד נוסף שהשפיע על מקומה של האידיאולוגיה בתוך 'קל"ף' הוא השינוי בהנהגה - מהנהגה אידיאולוגית מחוייבת להנהגה שעיקר מטרתה היה להציל את הארגון משקיעה בחובות ומקריסה. נועה, פעילה מרכזית בשנותיו האחרונות של הארגון, מספרת על ההתמודדות עם ניהול הארגון בתקופת משבר :

ההחלטה להיות מעורבות [...] אני חושבת שהייתה ביקורת על זה [...] שאנחנו [היא וזוגתה שלקחו על עצמן לנהל את הליך השיקום] יותר לסביות מפמיניסטיות [...] מה שאני רואה בראייה לאחור, אני חושבת שהייתה באמת תקופה שהיה צריך להגדיר מחדש מה צריך, וזה לא קרה. אני חושבת שאפשר לראות את השינויים האחרים שקרו שהצרכים פתאום השתנו [...] בדעיבד אני חושבת שאפשר היה אולי להתעקש על איזה שהיא בהירות אידיאולוגית. חזון, משהו קצת יותר מהודק ממה שעשינו. אני חושבת שבראייה לאחור, טעות הייתה לבוא ולהגיד – אני רק מסדרת פה, דברים יקרו. לא, צריך היה להגיד... לבוא ולשים חזון על השולחן ואת זה לא עשיתי. לא באתי ואמרתי 'קל"ף' עכשיו הולכת להיות ככה וככה לא.. לא עשיתי את זה. [...] אנחנו נתחיל פה איזה שהוא מהלך, ננקה את האווירה, ננקה את התנאים, יתחילו פעילויות, ומשהו יקרה (נועה).

נועה מתארת את ההחלטה להיכנס לתהליך שיקום כהחלטה, שלתפיסתה לא היה צורך לערב בה מימדים אידיאולוגיים, אלא היא ראתה בה מימד ארגוני-ניהולי בלבד שמטרתו לאפשר לנשים אחרות בארגון להמשיך לייצר פעילויות ותכנים ולמנוע את קריסתו של הארגון. בדעיבד, מספרת נועה, שההחלטה הזו הייתה החלטה מוטעית מאחר ולתפיסתה לא ניתן לנהל ללא אג'נדה וללא חזון ואידיאולוגיה ברורים. חוסר הבהירות האידיאולוגית, לדידה של נועה, הוביל, בין היתר, לדעיכתו של הארגון שלמעשה נותר ללא דרך וכיוון. במקביל לדעיכתו של 'קל"ף' ולקראת סוף שנות התשעים החלו לעלות מעל פני השטח ארגונים לסביים נוספים שמטרתם לתת מענה פרטיקולארי יותר לקבוצות ספציפיות שלא מצאו את מקומן בארגון כללי. אחת מהקבוצות שהתגבשה היא הקבוצה של

לסביות דוברות רוסית. במובן מסוים, תחילתה של קבוצה זו היתה ב'קל"ף'. מספרת טניה,

ממייסדות הקבוצה לסביות דוברות רוסית :

חיפשנו נשים לסביות דוברות רוסית וחשבנו שאנחנו אולי נעשה פגישות, [...] הגענו למשל לקל"ף, נורא נחמד [...] אבל.. זה עוד לא היה מספיק קשור אלינו ולא הרגשנו שם משלנו (טניה).

בנוסף לאובדן הדרך של 'קל"ף', יכולתו לתת מענה כללי נרחב למגוון הלסביות בישראל החל להיות מוטל בספק. הצורך שמעלה טניה למצוא ארגון שנותן מענה פרטיקולארי לזהות רוסית ולסבית מתחיל לעלות על פני השטח. הצורך בהרגשת שייכות ארגונית שלא מצליח לבוא לידי ביטוי בארגון שנתפס ככללי כמו 'קל"ף', הביא להקמתם של ארגונים רבים ונפרדים לדוברות רוסית, ללסביות דתיות, ללסביות פלסטיניות. תיאוריה המסבירה מציאות זו היא פוליטיקה של זהויות, שנוצאה מתוך תחושת אפליה של קבוצות חברתיות שהודרו ממוקדים של קבלת החלטות, כאלו שנחסמו בפניהם אפשרויות קידום על ידי קבוצת התרבות הדומיננטית. בבסיס תפיסה זו עומדת ההנחה הליבראלית כי לכל פרט יש זכות בסיסית להשתייך לקולקטיב ספציפי ולקבל ממנו ערכים, תחושת שייכות, סולידאריות ועוד.

קבוצת דוברות רוסית, 1999 - 2011

הצורך להיפגש עם לסביות דוברות רוסית הביא את טניה וזוגתה לחפש לסביות נוספות דוברות רוסית. הן התחילו לחפש באגודה וב'קל"ף' עד אשר נרקמה לה קבוצה שבעתיד תהפוך לקבוצת נשים, קבוצה שנפגשת עד היום (שנת 2011) :

הגענו לקל"ף ואמרנו שאנחנו מחפשות [לסביות דוברות רוסית] אמרו לנו שאם ימצאו מישהו יגידו לנו, וגם כן באותו דבר באגודה [...] כולם שמחו נורא, אמרו וואי, איזה יופי, יאללה תעשו. נעזור לכם [...] ובאמת מהר מאד אמרו לנו שמחפשים עוד ואז התחלנו להיפגש [...] הגיעו בהתחלה הרבה נשים וגם הרבה גברים וגם הם עשו שמח, אז.. זה היה נורא כיף, תתארי לעצמך שבשנת 2000 נראה לי הייתה קבוצה של קרוב לתשעים איש שהגיעו מכל רחבי הארץ. מירושלים, באר שבע, היינו נפגשים פעם בשבוע בנחלת בנימין 19, זה היה שם פעם 'האגודה' והיה שם מרפסת כזאת ענקית (טניה).

הקמתה של הקבוצה מבשרת את התפתחותה של קהילה להט"בית רוסית כחלק בלתי נפרד מהקהילה הלהט"בית בישראל. זאת אל מול התפיסה הרווחת בקרב הקהילה הרוסית בארץ, שלא ראתה בעין יפה את החיבור בין הקהילה הלהט"בית לבין צעירים וצעירות יוצאי רוסיה :

הייתה תקופה ב- 2002 במקביל למצעד הראשון בירושלים, אז עוד הייתה עיתונות מאד חזקה בשפה הרוסית [...] יצאו המון כתבות הומופוביות [...] משהו כמו.. המין השלישי, ה.. האנשים המוזרים האלו.. החולים וה... משהו מאד לא מקובל, עם הרבה חשדנות, המון דעות קדומות והיה שם שיר שבעצם הסית לאלימות ישירות. הוא דיבר על זה שהנה בזמן שאנחנו נמצאים פה במצב ביטחוני כל כך נוראי, זה היה באמת קצת אחרי הפיגוע בדולפינריום - המצעד בירושלים רוקד על העצמות של הנפגעים... על הקדושה (טניה).

הכתבות שהתפרסמו בעיתונות הרוסית לא הגיעו כלל לתודעה של הציבור הישראלי שאינו דובר רוסית, דבר שהשאיר את השיח האלים ואת חוסר ההכרה בלהט"ב בתוך הקהילה הרוסית. טניה הבהירה במהלך הראיון כי אם כתבות אלו היו מתפרסמות בעיתונות הישראלית בשפה העברית, הן היו זוכות להד תקשורתי נרחב. הבחירה לפרסם בתוך הקהילה הרוסית היא חלק מההתנהלות המקובלת בישראל, המאפשרת רמת חופש מסוימת של קהילה לנהל את ענייניה הפנימיים ללא התערבות מהחוץ.

להט"בים דוברי רוסית, כך מספרת טניה, והיא ביניהם, בחרו להוציא את הדיון שהתקיים בדלתיים סגורות בתוך הקהילה הרוסית אל העיתונות הישראלית, וכך להתעמת עם התפיסה הרב תרבותית הנהוגה בישראל המאפשרת לכל קהילה לנהל את ענייניה התרבותיים באופן אוטונומי. התנהלות זו נתפסה בקרב הקהילה הרוסית כהוצאה של 'הכביסה המלוכלכת' מחוץ לבית, וכפגיעה בתחום הניהול האוטונומי של הקהילה. ההסתה האלימה בעיתונות הרוסית נשענה על הפיגוע בדולפינריום שהתרחש ב- 1/6/2001 והיווה נקודת ציון מטלטלת עבור החברה הרוסית והותיקה כאחד, שכן במובנים רבים הוא סימן את היותם חלק בלתי נפרד מהחברה וחלק בלתי נפרד מחוויית השכול הישראלית. בשונה מכך, הציבור של צעירים וצעירות יוצאי רוסיה לקהילה הלהט"בית סביב המצעד בירושלים מייצג את ההפך הגמור, שכן קיום המצעד בירושלים נתפס בחברה הישראלית הותיקה כאלמנט מחרחר ריב ומפלג, כאמירה פרובוקטיבית וכמנוגד להשתתפות בנטל הציבורי ובאחדות הלאומית שמייצר השכול.

'כביסה שחורה', 2001

ארגון 'כביסה שחורה' קם על רקע הפוליטיקה הגאה של שנות ה-90 ועל רקע אינתיפאדת אל-אקצא. הפוליטיקה המרכזית שאפיינה את הקהילה הגאה בשנות ה-90 הייתה פוליטיקה של אסימילציה, שקראה להשתלבות במוסדות ההטרסקסואלים המרכזיים בחברה הישראלית וביניהן מוסד האימהות וגידול הילדים והשירות בצה"ל (זיו, 2008). כמו

כו, 'קל"ף' לא היווה עוד ארגון בעל אידיאולוגיה משמעותית ומרכזית, דבר שהצריך את הקמתו של ארגון אחר שייתן מענה לצורך להביע מחאה פוליטית אידיאולוגית. ארגון 'כביסה שחורה' בחר לפעול מתוך תפיסה של חיבור מאבקים והנכחת הדיכוי כדיכוי משותף לכולם, לפיה דיכוי המופנה כלפי להט"בים הוא אותו הדיכוי המופעל כלפי קבוצות שוליים אחרות כמו עובדים זרים, פלסטינאים, נשים, מזרחים, עניים ועוד.

הקבוצה נולדה בקיץ 2001 כקבוצת פעולה קווירית שפעלה תחת הכותרת לסביות, הומואים וטרנסג'נדרים נגד הכיבוש ולמען צדק חברתי (זיו, 2008). הקבוצה לא הייתה קבוצה לסבית מובהקת, אלא קבוצה שהיו בה גם לסביות. אולם הנוכחות הלסבית בקבוצה בפרט והמקום שזו תפסה בעיצוב הפוליטיקה הלסבית בכלל, הן שהכניסו אותה למחקר כחלק מההיסטוריה הלסבית.

כמחאה על דיכוי האינתיפאדה בידי צה"ל, הקבוצה החליטה להשתמש במצעד הגאווה בתל-אביב ביוני 2001 כבמה למחאתה נגד הכיבוש הישראלי בשטחים הפלסטינים. הקבוצה לקחה חלק במצעד וצעדה כגוש לבוש שחור תחת הסיסמא "אין גאווה בכיבוש". העמדות הפוליטיות של 'כביסה שחורה' שילבו התנגדות למיינסטרים ולמסחור של הקהילה הלהט"בית שבא לידי ביטוי בנורמליזציה של זהות להט"בית, של פעילויות הקהילה ובנייהם למשל מצעד הגאווה בתל-אביב. הקבוצה הציעה פוליטיזציה לזהות להט"בית, תוך יצירת זיקה לפוליטיקה של הכיבוש. פעילות הקבוצה בשנתיים הראשונות הייתה אינטנסיבית ולאחר מכן דעכה לאיטה. סיומה לא הוכרז באופן רשמי. בין פעילויותיה של 'כביסה שחורה': נוכחות פרפורמטיבית וחלוקת פלירימ¹⁵ ביקורתיים ומתריסים באירועי גאווה שונים כמו מצעדי גאווה, אירוע וויגסטוק, ערב למתגייסים הומו-לסביים, פעילות מחאה מחוץ לטקס מלכת היופי 2002, השתתפות בתהלוכת יום האדמה 2002 ועוד (זיו, 2008 ; ליבר, 2003).

'אסאות', 2003

קבוצת נשים לסביות פלסטיניות שנוסדה בשנת 2003. הקבוצה מגדירה עצמה כבית לסביות ולכל אישה שמתלבטת בקשר למיניותה. מטרת הקבוצה הן להשמיע את קולן של לסביות בחברה הערבית והפלסטינית, לקדם את זכויותיהן, להעלות את המודעות

¹⁵ פלאיר ממצעד הגאווה בת"א 2002 לדוגמה: "אנחנו יוצאות מהארון היום כטרנסיות מובטלות, כלסביות מזרחיות, כקווירים עניים, כלסביות פמיניסטיות שעברו התעללות מינית, כהומואים פלסטינים. אנחנו יוצאות מהארון היום כהומואים סקסיסטיים, כטרנסים ישראלים, כלסביות אשכנזיות, כקווירים אקדמאים; אנחנו יוצאות מהארון כמדוכאות וכאחראיות לדיכוי של אחרים..." (ליבר, 2003).

הציבורית בנוגע ללהט"ביות וליצור סביבה בטוחה לנשים לסביות ערביות. הקבוצה התחילה את דרכה בסיוע של 'אישה לאישה' - מרכז פמיניסטי בחיפה, ותחילתה ברשימת תפוצה של דואר אלקטרוני ששלחה אחת מהחברות המייסדות. בעלות התפקידים בארגון הן שתי רכזות, גייסת כספים ומנהלת. מבחינת היקף הפעילות, מספרת מונא, אחת הרכזות:

בקבוצה הפעילה יש לנו איזה ארבעים נשים, במפגשים שלנו שזה מידי חודש אז יש לנו בערך בין 14 ל- 20 שנפגשות באופן קבוע, בפורום [אינטרנט] במה לנשים שלא יכולות להגיע לפה, יש איזה 2000. [...] יש כמה ארגונים שאנחנו עובדים איתם, באופן קבוע, יש לנו ועדות היגוי [עם] נשים מארגונים אחרים [...] שנוכל לראות לא רק מה אנחנו רוצות להביא לחברה, אבל איך החברה גם תקבל את זה או איך אפשר לדבר על זה בשפה שהחברה תבין. אז יש לנו בועדת היגוי נשים שהן לא לסביות גם.

[...] יש לנו רשת תמיכה ממש ממש טובה של נשים ישראליות [...] אי אפשר לראות את 'אסונאות' מתפקדת או קמה בלעדיהם [...] יש לפמיניזם החיפאי הלסבי, והלא לסבי גם, משמעות מאד חשובה באקטיביזם שלנו.

כאמור, מטרתו של הארגון אינה רק לתמוך ולסייע לנשים המגיעות אליו, אלא הוא פועל גם למען יצירת שינוי בחברה הפלסטינית בישראל ובעולם הערבי, תוך שהוא לוקח בחשבון מה ניתן לומר ואיך ניתן לומר זאת על מנת שהמסר יצליח לחלחל.

אחד המוטיבים המרכזיים המאפיינים את הארגון הוא היותו ארגון מחתרתי שאינו מוכר וגלוי למי שאינה לוקחת בו חלק. כחלק מאופיו המחתרתי הוא פועל למען יצירת משפחה אלטרנטיבית לאותן נשים שהבית אינו יכול לתפקד או להוות בית עבורן מאחר והן נאלצות להסתיר את זהותן. מטרה חשובה נוספת של הארגון היא לאפשר לנשים להכיר נשים אחרות ולהצליח לפגוש מודלים חיוביים לאורח חיים לסבי, תוך שמירה על ביטחון האישי והחברתי. כלומר, לא לוותר על הזהות שלהן ולא לחשוף את עצמן לפגיעות וסכנות מיותרות. במהלך הראיון מונא ממחישה את החשאיות של המקום ושל המפגש:

"המקום שלנו דרך אגב הוא סודי, אף אחד לא יודע שאני גרה פה. אסור לך להגיד אחר כך שזה פה" (מונא). היבט מעניין נוסף הוא עמדתו של הארגון ביחס ליציאה מהארון:

האגינדה שלנו זה לחזק נשים, אז לפני שאת עושה כל דבר שקשור ליציאה מהארון, מה שאת צריכה לעשות זה להיות עצמאית, להבין את המקום שלך במשפחה, להבין את המשפחה שלך, להיות בטוחה במיניות שלך [...] האגינדה שלנו זה להעצים את הנשים בתור נשים. ושהם יגיעו ויעשו מה שהן רוצות (מונא).

התפיסה של הארגון בנוגע ליציאה מהארון נשענת על היכרות והבנה של החברה וההתמודדות המצפה לנשים אלו מרגע שיצאו מהארון. בכך הארגון ממקם את עצמו בעיקר

כתומך וכמלווה של הנשים בתהליך האישי שלהן, תוך העצמתן ואינו נוקט עמדה המעודדת נשים דווקא להתעמת עם המשמעויות של זהותן כלסביות.

ארגון 'בת-קול' הוקם לפני עשור על ידי עשר נשים כקבוצה חברתית של נשים דתיות לסביות. הארגון שואף לקיים בית תומך ומסגרת ערבות הדדית ללסביות דתיות ולבניות משפחותיהן, ולקדם חינוך לסובלנות ולקבלת השונה בחברה הדתית, מתוך מטרה לאפשר חיים של שוויון ושותפות בחברה ('בת-קול' - אתר, ללא תאריך). הארגון מונה מאה וחמישים נשים בנות תשע-עשרה עד שישים ומעלה. חלק מן הנשים בארגון חיות עם בנות זוג ומקיימות חיי משפחה וחלק מן הנשים נמצאות בארון. תחילתו של הארגון בכתבה שפורסמה בעיתון המתארת את חייה של צורית, אישה דתיה המזדהה כלסבית. הכתבה התחילה מעין תגובת שרשרת שהעמידה את צורית במרכז והפנתה אליה נשים רבות שהתמודדו עם מצוקה דומה:

למדתי בבית ספר לתסריטאות וביקשו ממני להתראיין למין כתבה תחקירית כזאת וזה הפך להיות במקום כתבה על הבית ספר לתסריטאות עשו מזה כתבה עלי [...] כאילו ויצא מין כתבה יציאה מהארון עם כזה שני עמודים בהעיר' (צורית). בעקבות הכתבה פנו לצורית בחורות דתיות שהרגישו במצוקה סביב הזהות המינית שלהן. דבר זה הוביל את צורית להפגיש בין אותן נשים, ומפגשים אלו הובילו לבסוף להקמתו של ארגון 'בת-קול'. הארגון, אם כן, צמח מתוך צורך במפגשים, היכרות, תחושת שייכות וסיוע בהתמודדות עם מצוקה ותחושת בדידות שמייצרת הזהות הלסבית הדתית בחברה הישראלית. צורית סיפרה כי מה שהניע אותה ליצור את ההכרות בין הנשים שפנו אליה, היה מפגש עם זוג חרדיות. המפגש עימת אותה עם העובדה שהיא אינה יכולה לתת מענה לנשים אלו, שכן על אף ההזדהות שלה, היא ממוקמת במקום אחר כתל-אביבית לבושה במכנסיים: "הם ממש גרמו לי להרגיש שצריך לעשות להם את המקום הזה שיהיה להם מקום לדבר" (צורית).

אחת המטרות של 'בת-קול' היא לשמור על מקום בטוח עבור חברות הארגון, בדומה לאסאנות', לכן מפגשים התקיימו בבתי פרטיים וכל מצטרפת חדשה הייתה צריכה קודם כל לפגוש מישהי מהקבוצה ורק לאחר מכן יכלה להגיע. הדבר נועד למנוע מנשים חטטניות, עיתונאיות ועוד להגיע לקבוצה. צורית מספרת כי לפגישה השנייה הגיעו 30 נשים, והקבוצה נתפסת כאחד המקומות הבטוחים והמשמעותיים בחייהן:

היה לפגישות האלה עוצמה מאד מאד גדולה. נשים שהיו שם זוגות שכבר חיות איזה ארבע חמש שנים ביחד ואף אחד לא יודע את זה. פתאום את הסוד הכי הכי גדול שלהם קבוצה של נשים שהן לא מכירות יודעת. אז פתאום היה חיבור נורא

נורא חזק כי הנשים בעצם סיפרו את הדבר הכי סודי בחיים שלהם והרגישו נורא קשורות וזה באמת הקבוצה הראשונה הזאת אני חושבת שהיא עד היום מאד מאד קרובה. והתהליכים שקרו שהם היו נורא מהירים, פתאום כאילו ממפגש ראשון לשני מישהי כבר סיפרה להורים שלה וזרקו אותה מהבית ובמפגש הבא הם עוברים לגור ביחד, כאילו דברים נורא קיצוניים קרו (צורית).

התיווך וההכרות בין נשים אלו, שעד לאותו הרגע הרגישו לבד, יצרה עבורן מעין חממה שאפשרה תהליך מואץ של התמודדות. המפגש עם סיפורים דומים ועם ההתמודדויות של נשים נוספות יצר קרבה גדולה בין הנשים וכמו אפשר את היווצרותה של משפחה אלטרנטיבית.

'בשלה', 2008

ארגון 'בשלה', ארגון של לסביות מבוגרות החל לפעול בשנת 2008, ומהווה קבוצה חברתית לנשים מעל גיל 45. הארגון נוסד בעקבות שני כנסים שהתעסקו בצרכים שונים של אוכלוסייה זו, כמו הקמתה של קבוצה חברתית, ארגון פעילויות חברתיות ותרבותיות, יצירת סביבה חברתית תומכת וקידום נושאים וזכויות של לסביות מבוגרות. אחד מהנושאים אותו שואף הארגון לקדם הוא הקמה של בית לנשים לסביות בגיל המבוגר, צורך שאין לו מענה היום בחברה הישראלית. תחילתו כקבוצה קטנה, ועל אף צמיחתו המהירה (בזמן כתיבת המחקר רשומות בפורום כ-80 נשים מכל הארץ) הארגון סבל עוד בתחילת דרכו מחילוקי דעות והתפצל פעמיים לשני ארגונים קטנים נוספים 'בית השמש' ו'שישתה'¹⁶. 'בשלה' הינה קבוצה סגורה במהותה ופתוחה רק לנשים לסביות שמגדירות את עצמן לסביות (ואינן נשואות בנישואים הטרוסקסואלים), דבר שנתפס כשוני במחלוקת בקרב הקהילה. עם זאת, לתחושתן, הוא נותן מענה לנשים רבות שארגונים אחרים ומקומות הבילוי המעטים הקיימים ללסביות לא נותנים להן מענה. רובי, חברה ב'בשלה', מספרת במהלך הראיון על התחושה של להתהלך בישראל עם הזהות המורכבת הזו של אישה-לסבית-מבוגרת:

'בשלה' הוא ארגון בעייתי מהבחינה הזו כמו שאמרתי כי החיבור של הגיל, עם הנשים ועם הלסביות זה באמת מכה, עכשיו עשינו חולצה שכתוב עליה 'בשלה' [...]. ויצאתי לטיול עם 'בשלה', אמרתי וואלה הזדמנות ללבוש את החולצה, אני פוגשת את החברות בתחנת הדלק, ואני הולכת לקחת לי קפה חשבתני על עצמי נכנסת עם החולצה הזאת לקנות קפה, ולא יכולתי. [... צוחקות...]. כי זה היה נראה לי too much ז"א לכתוב על עצמי – ב-ש-ל-ה (מדגישה את המילה...) זה היה נראה לי חיבור כבד (רובי).

¹⁶ הפיצול נבע מחילוקי דעות ועניינים רומנטיים.

להיות לסבית שנכנסת לתחנת דלק בדרך לטיול ביחד עם חברות זה משהו שנתפס בשנת 2011 בחלק לא מבוטל מהמקומות בישראל כמתקבל על הדעת, משהו שניתן לעשות אותו מבלי לזכות בכינויי גנאי או אלימות בכל צורה שהיא, כמובן תלוי באיזה אזור מדובר ובאיזה אופן מודגשת הלסביות. מה שקשה לרובי להכיל זה את החיבור בין שלושת המרכיבים של הזהות שמייצרים זהות הנתפסת באקלים הישראלי כזהות שאינה זוכה להערכה, זהות מבוטלת. הקשר בין גיל מבוגר, נשיות ולסביות מייצר זהות שאין לה כל זכות להתבלט במרחב. כל אחת מהזהויות האלו בפני עצמה יכולה להתקיים אם היא מנכיחה את עצמה במקום המתאים והמיועד לה. השילוב שלהן ממקם אותן במקום אחר שהוא זר לאופן שבו האקלים הישראלי ממקם אותן, דבר המייצר בושה או מבוכה.

'הקן', 2010

'הקן' הוא התארגנות של נשים¹⁷ הפועלת בתוך 'המרכז הגאה' בתל-אביב החל משנת 2010. 'הקן' למעשה קם מתוך תחושה שאין קהילה של נשים להט"ביות ואין מענה אמיתי לצרכים של נשים מעל גיל 23¹⁸ בקהילה. בכתבה שפורסמה ב'גוני' מתואר תהליך ההקמה של 'הקן':

כשעברנו מחיפה לעיר הגדולה ציפינו למצוא קהילה לסבית אבל להפתעתנו הסתבר שאין ממש 'קהילה', אלא יותר נשים, זוגות וקבוצות של חברות. אז מיכל [יוגב] פרסמה בפורום של 'גוני' הזמנה למפגש הראשון ומשם איכשהו התגלגלנו לתהליך המדהים שיצר את 'הקן' (ברק, 22/12/2010).

בדומה לתהליכי ההקמה של הארגונים השונים, גם הקן התחיל מתחושה של מחסור ובדידות. בשונה מהארגונים האחרים, הבדידות לא נסבה סביב זהותן של הנשים, אלא סביב פעילות תרבותית חברתית שהייתה חסרה בתוך הקהילה.

המודעה שפורסמה בפורום קיבצה יחד שמונה מתנדבות שהחליטו לקחת ביחד את היוזמה ולהקים את 'הקן'. אחד המאפיינים המרכזיים של 'הקן' הוא האג'נדה הא-פוליטית שלו. הבחירה של 'הקן' להתרחק מכל מה שנראה פוליטי נובעת מתוך תפיסה כי יכולת הישרדותו של ארגון לסבי תלויה ביכולתו לא להישאב לעמדות פוליטיות:

כבר מהיום הראשון השתדלנו לא ליפול לתוך המלכודות הקבועות: אנחנו א-פוליטיות ואפילו לא מגדירות את 'הקן' כקבוצה פמיניסטית, אלא בעיקר כקבוצה שמטרתה היא להעצים נשים. אם זה בידע, בתרבות, בחברה נעימה ובמקום חם (או יותר נכון, לוהט) להיות בו (ברק, 22/12/2010).

¹⁷ ארגון בשלה הפך להיות חלק מתוך 'הקן'.

¹⁸ קבוצת הנוער של ארגון איגי מיועדת לצעירים להט"ב עד גיל 23

טל, פעילה בקן, מדגישה גם בראיון, כי האגינדה הברורה של הקן היא היותו א-פוליטי. בשאלה על הבחירה של הקן לקחת חלק במחאה או הפגנה כלשהי, ענתה טל: "אלא אם כן זה משהו שקרוב ישירות לליבו מבחינת משהו של הקהילה שהוא אין עליו עוררין. 'הקן' לא לוקח איזושהי אגינדה של ימין או שמאל או משהו בכיוון הזה" (טל). הבחירה של הפעילות בקן' לא לאפשר לשיח הפוליטי לחדור להתארגנות מושתתת גם על המבנה הארגוני של הקן'. מאחר והקן' אינו ארגון, הוא אינו בעל תשתית ארגונית והוא למעשה חלק מהמרכז הגאה'. היותו חלק מהמרכז הגאה' ממקם אותו כחלק מהשירותים שהמרכז הגאה בתל-אביב מציע לקהילה הגאה.

בשנת 2008, כשלושים שנה לאחר הכנס הפמיניסטי הראשון, התקיים הכנס הפמיניסטי ה-16 בנצרת. הכנס שהתקיים בנצרת הכיל בתוכו את הנושאים הבאים כחלק מהאגינדה ומהמטרות של הכנס:

הכיבוש [...] אנחנו רוצות לברר עד כמה המאבק לסיום הכיבוש נמצא בסדר היום של ארגונים פמיניסטים [...] **פוליטיקה של זהויות, ומעבר לה** [...] נעסוק בזהות אישית וקולקטיבית: מיניות, ארגונית, מעמדית, מגדרית, דתית, לאומית, רוחניות ועוד. **לסביות וטרנסיות** [...] המרחב פועל ליצירת מרחב בטוח ללסביות, טרנסגינדרים וכל מי שחורג מה'נורמה' המגדרית ככלל (בקשת תמיכה לכנס הפמיניסטי ה-16, ההדגשות במקור).

ניתן לשמוע את רוח הכנס גם בדבריו של רנה אריאלי, שנכח בכנס וכתב אודותיו בגוגלי:

לסיום, אבקש להסכים עם האופן שבו סיכמה יהל אס קורלנדר (יהל א.ק.) את הכנס בבלוג שלה:
'... הכנס הזה היה היסטורי מכמה טעמים:
הוא היה בנצרת כהצהרה פוליטית ברורה.
הוא היה דו לשוני ולעיתים אף תלת ומרובע לשוני [...].
הטרנסגינדרים והטרנסגינדריות היו בו שותפות מלאות ולא אחיות חורגות' (אריאלי, 2008).

מעניין, אם כן, להיווכח כי בשנת 2008 מצליחים להתקיים זה לצד זה בכנס הפמיניסטי נושאים שונים הנתפסים כקונפליקטואלים בחברה הישראלית. הבחירה לשלב בין הנושאים השונים והזהויות השונות מלמדת על חוסנה של הקהילה הפמיניסטית ועל יכולתה לשלב תכנים אלו בכנס אחד. כמו כן, מגמה זו כלל אינה המגמה המאפיינת את הלך הרוח בקהילה הלסבית היום, שמעיד על ספרציה זהותית ועל מגמה של דה-פוליטיזציה, כפי שאראה בהמשך העבודה.

לסיכום, ניתן לראות כי הפעילות הפוליטית הלסבית נולדה מתוך חבלי לידה קשים ולכל אורך שנות קיומה נתקלה בקשיים רבים. משנותיה הראשונות, כשעיקר מטרתה

הייתה למצוא מקום ובית לנשים לסביות שלא מצאו את מקומן בקרב ארגונים פמיניסטיים או בתוך 'האגודה', ועד לשנים מאוחרות יותר שהביאו להקמה של ארגונים פרטיקולאריים שמטרתם לתת מענה ספציפי לזהות כזו או אחרת. אם בתחילה עיקר העיסוק של הארגונים היה לתת במה לנושאים רחבים כמו פמיניזם ולסביות או אקטיביזם חברתי ולסבי ולהוות כר פעילות לאותן נשים, ארגונים הפעילים בשנים האחרונות מנסים לתת מענה לזהות הספציפית של המשתתפות ולאפשר את המפגש בין זהויות אלו בחברה בה הן חיות. כמו כן, ניתן לראות כי על אף שהארגונים קמים ופועלים בתקופות ביטחוניות מורכבות בישראל, אין הדבר בא לידי ביטוי בצורה בולטת במטרות, בשאיפות ובתכנים של הארגונים, למעט 'צאינה וראינה' שתפיסת עולם שמאלנית הייתה חלק מרכזי מהאג'נדה של הארגון. היבט מעניין נוסף הוא צמיחתם של הארגונים השונים מלמטה, כלומר, אף אחד מהארגונים אינו מופעל על ידי גורמים מחוץ לקהילה ולמענה, אלא הוא פרי יוזמה פרטית של נשים לסביות שחשו בצורך באופן אישי ופעלו ליצור מסגרת חברתית-תרבותית, במרבית המקרים לוקאלית, שתיתן מענה לצורך זה.

חשוב לציין, שהפעילות שתיארתי היא פעילות מאורגנת פוליטית לסבית על ידי לסביות ולמען לסביות. לאורך השנים היו קבוצות חברתיות וקבוצות מפגש שונות שנתנו מענה ותמיכה לנשים לסביות אך לא בהכרח באו לידי ביטוי כאן.

פרק 4 - פעילות פוליטית לסבית בישראל

בפרק זה אטען כי החברה ההטרונורמטיבית וגילויי הלסבופוביה להן חשופות נשים לסביות, כמו גם ההתמודדות עם ריבוי הזהויות והצורך הארגוני לתת מענה למורכבות זו, הובילו את הנשים הפעילות והארגונים, לעבודת גבולות ולהתמודדות עם עיצוב הזהות הלסבית כזהות אישית-פוליטית. כלומר, בין הצורך לתת מענה להתמודדויות ולקשיים עימן מתמודדות הנשים בחיי היומיום, לבין השאיפה לפעול לשינוי נורמות חברתיות בהקשרים רחבים יותר. על פי רוב בחרו הנשים בארגונים את התפיסה האישית המשרתת את המטרות האישיות שלהן ונטו פחות לפעול במישורים פוליטיים ציבוריים, מתוך חשש ותפיסה כי מהלך כזה עלול לחבל בניסיונות להשתלב ולהצליח בחברה ההטרונורמטיבית. פרק זה יציף את ההתמודדויות השונות של הפעילות הפוליטית הלסבית, ובתוך כך

יבחן את האופן בו התעצבה פעילות זו ביחס למציאות בתוכה פעלה. כאמור, גישת מבנה ההזדמנויות הפוליטי גורסת כי הצלחתה של תנועה חברתית תלויה באקלים הפוליטי והחברתי בו היא פועלת. תחילה אתאר את האקלים הלסבופובי בתוכו פועלים הארגונים, לאחר מכן אתאר מציאות של ריבוי זהויות המשפיעה על האופן בו מובנה מערך הארגונים. בנוסף, אתאר פרקטיקה של משא ומתן על עיצוב גבולות השיח והזהות בארגונים השונים ואתייחס להתמקמות בין האישי לפוליטי, כלומר, בין הצורך לתת מענה אישי להתמודדות עם הזהות הלסבית לבין הצורך לפעול במישורים נרחבים יותר בחברה.

לסבופוביה

גילויי לסבופוביה הם גילויים של שנאה ואלימות כלפי לסביות אשר מתרחשים לרוב כאשר הלסביות מופיעה בצורתה הגלויה והמוחצנת. עם זאת, לסביות איננה 'כתובה על העור' כמו גזע או אתניות, ולכן כאשר הזהות הלסבית מטושטשת ומוסוות היא אינה בהכרח מביאה לגילויים מוחצנים של אלימות ושנאה. קארן פרנקלין (Franklin, 1998) מסבירה כי אלימות אשר מקורה בהטרסקסיזם מופיעה על רקע של אי התאמה מגדרית. כך אישה אשר אינה מקבלת על עצמה את תפקידה הנשי ונתפסת כמי שמתנגדת להגמוניה הגברית ואינה מאמצת פרקטיקה ההולמת את מגדרה הנשי, תתויג במהרה כלסבית ועלולה להיות מותקפת על בסיס זה. החשש של נשים מגילויים אלו ומהשלכותיהם מביא נשים רבות להסתיר, להסוות ולטשטש את הנראות של זהותן במרחב הציבורי, תוך אימוץ נראות

מגדרית קונפורמית. כך למשל מתארת סמדר את האופן שבו היא מתנהלת במרחב ואת התגובות שהדבר מעורר או עלול לעורר:

השכנים שלי היו ממש נהדרים. חוץ משכן אחד שפעם עשה לי, לא יודעת, צעק עלי: 'אני לא יודע מאיפה היא, וצריך להיזהר ממנה', משהו כזה. ממש צעק ברחוב. אבל לא נתקלתי... לא נתקלתי אני מוכרחה להגיד, אני לא הלכתי כמו שהיום מכריזים על זה [על הלסביות], דברים כאלה [...] לא הכרזנו את זה. נזהרנו (סמדר).

המרואינת מתייחסת לתקופה של תחילת שנות ה-90 ומבדילה את עצמה ממה שלתפיסתה נהוג היום (כלומר, הצהרה או הכרזה פומבית על הזהות המינית, דבר שלטענתה מסכן לסביות). היא מבהירה שההתנהגות שלה היא זהירה (כלומר, היא אינה מצהירה ומכריזה על עצמה כלסבית במרחבים המזוהים על ידה כלא בטוחים דיים) ועל כן מגבירה את הסיכויים למניעת גילויי שנאה ואלימות כלפיה. ניתן להבין מהציטוט כי להיות לסבית בחברה מעיד על מימד מסוים של סכנה. כלומר, זהות זו נתפסת כזהות 'בעייתית' שאין לדעת איזו תגובה היא עלולה לעורר. מאחר והיא עלולה להביא לגילויים של שנאה ואלימות לטענתה, עדיף ללסביות לשמור על זהותן בצורה מוצנעת כדי למנוע חיכוכים והתנגדויות במרחבים ציבוריים. עם זאת, עולה מהציטוט התחושה כי הסתרה לא מבטיחה בהכרח הגנה מאלימות. הצורך להצניע את הנראות של הזהות הלסבית במרחב הציבורי בא לידי ביטוי גם באופן בו לסביות מזהות את עצמן משום שלעיתים רבות הדימוי שיש למילה לסבית הוא דימוי שלילי שלסביות אינן מעוניינות לזהות את עצמן איתן או עם הקהילה הלסבית. כפי שמתארת סמדר את ההתנהלות של חלק מחברותיה היום:

יש לי חברות מורות עד היום שמסתירות. שאומרות אל תגידו, אני לא רוצה שהם ידעו וכל הזמן ממש נזהרות [...] הן מפחדות. והיו כבר.. אנחנו מכירים. היו כמה מקרים. היה הדבר הזה של נשים לסביות שמטפלות או שעוסקות בטיפול או בהוראה וזה, יש בכמה מקומות מפחדים מזה (סמדר).

כאמור, הנראות הלסבית אינה דבר שרצוי להנכיח במרחב, שכן היא עדיין נתפסת כמגרעת, חיסרון שאינו מקדם את הפרט אלא עלול לעכב אותה, לפגוע ולהרע את המעמד החברתי והתעסוקתי. על כן, הבחירה להביא את הלסביות למרחב הציבורי נתפסת כדבר שיש להישמר ממנו. הסלידה של נשים מהדימוי של המילה לסבית מעלה את הצורך להתרחק ממנה עד כמה שניתן ולמקם את עצמן במקום אחר. כלומר, מתהווה תפיסה של הפרדה בין הפרקטיקה של להיות לסבית לבין הזהות הלסבית בגלל האיום של המרחב הציבורי.

צורית מספרת על המפגש הראשון שלה בתור לסבית 'צעירה' עם חברים בקהילה הלהט"בית:

הפעם השנייה שפגשתי איזה שהיא קהילה זה איזה שהיא מסיבת חנוכה שנקלענו אליה [...], פגשנו שם הומואים ולסביות שלא היו נראים כמו מפלצות, הכל נראה כמו השכנים שלנו ונראה פחות... הרבה פחות מפיחד (צורית).

הדימוי השלילי שיש למילה לסבית או הומו בחברה ההטרוסקסואלית וגם אצל לסביות מלמדת על הפנמה של הדיכוי, מלבה את החשש להתקרב או להיות מזוהה איתו. להט"בים נתפסים כאנשים השונים מהאנשים שאנו פוגשים מדי יום ברחוב, ולכן 'לגלות' שמישהו הוא להט"ב כרוך לא פעם באלמנט של הפתעה, אפילו אם המפגש הוא בין שני להט"בים כפי שעולה מהציטוט הקודם. בניגוד לשוני אתני, שפעמים רבות הוא נראה, זהות להט"בית אינה חשופה למבט המתבונן באופן אימננטי, וככזו, במובנים רבים היא זהות משוערת ולא ודאית (Sedgwick, 1990). בנוסף, להט"בים רבים נושאים תפיסות הומופוביות ובהתאם חווים להטב"פוביה עצמית שמקשה על תהליכי הקבלה העצמית שלהם כלהט"בים. בשונה מהציטוטים הקודמים המתייחסים לאופן שבו נשים לסביות מתמודדות בתוך מרחב סטרייטי, כאן ניתן לראות כי לסביות נושאות דימויים שליליים אודות להט"ב גם אל תוך מקומות שנחשבים 'נקיים' מאיום או מסכנה של אלימות מגדרית ומינית, גם כאשר המרחב הוא אינו מרחב ציבורי ואף אינו מרחב סטרייטי.

הלסבופוביה נוצרת במרחב סטרייטי, שמתקשה להכיל בתוכו את החריונות השונות, המרחב הסטרייטי מוקיע מתוכו את השונות על ידי גילויים שונים של אלימות או שנאה ומבקש לבסס את השליטה ההטרונורמטיבית במרחב. בשנת 2002 נכנסה 'קל"ף' לאחת מתקופותיה הכלכליות הקשות והארגון החליט לעבור ממרכז תל-אביב בה שכר הדירה גבוה למדי, למקלט שנתרם לארגון מטעם העירייה בשכונת יד אליהו בדרום העיר. המעבר ממרכז תל-אביב הנתפס כמרחב סובלני יותר לשכונת יד אליהו בדרום העיר הנתפס כמרחב פחות סובלני, הציפה התמודדויות חדשות:

היה מקלט ביד אליהו, אי אפשר היה לשלם שכירות, אז כבר עברו למקלט [...]. לעבור מלילנבלום [...] ואז במקלט היו המון התנכלויות, המון... היה פריצות, היה פעם שריפה, היו כל מיני כאלה, והיה די ברור שזה לא כל כך מתאים, השכונה שמה לא ממש קיבלה (נועה).

מסיקור באתר 'גוגיי' עולה כי כשבוע לאחר פתיחת הבית החדש של 'קל"ף' בשכונת יד אליהו, היה אירוע של זריקת אבנים על המקלט שמסומן בדגל גאווה. ליאת גלר, חברת ועד 'קל"ף', מספרת בכתבה כי הבחירה להתמקם דווקא בדרום העיר נבעה משיקולים כלכליים אך גם מתוך שיקולים ערכיים: "רצינו להימנע מהסתגרות בגטו הקהילתי מסביב לנחלת

בנימין, תוך התעלמות ממה שקורה בשאר המדינה. קל להיות לסבית ברחוב הירקון, הרבה יותר קשה להיות לסבית בשכונת התקווה" (כתב אורח, 'גוגי', 26/10/2002). ההבחנה בין מרכז העיר הנתפס כסובלני, לדרום העיר שאינו מאפשר נוכחות להט"בית במרחב מעלה שאלה על ההקשרים בין המיקום במרחב לבין גילויים לסבופוביים. גייל רובין (Rubin, 1984) בספרה מנכיחה את הפער הזה על ידי השוואת של ההומואים והלסביות במרחב הספר של ארה"ב, שכן שם השוואת שלהם בולטת, הם מזוהים בחריגות שלהם ונענשים על כך. לעומת זאת, באזורים האורבניים המגוון רחב יותר והשוואת מטשטשת ונבלעת בתוך ההמון ההטרונגי ולכן אינה בולטת, דבר שמצמצם ומקטין את גילויי השנאה. באופן דומה, במרכז תל-אביב הנוכחות הלסבית משתלבת בתוך המגוון הרחב של הציבור התל-אביבי והיא אינה בולטת בחריגותה, זאת בשונה ממיקומה בתוך שכונת יד אליהו, שם השוואת והחריגות בולטות ומזוהות. עם זאת, אין הדבר אומר שבמרחבים הנתפסים כמרכז ועל כן כטולרנטיים לא יהיה ניתן לראות גילויים שונים של לסבופוביה שלעיתים יופיעו בצורה מוסוות ומעודנת יותר. טובי פנסטר ואיתי מנור (2010) ממפים את יחסי הכוח במרחב העירוני. לטענתם, ההומואים ולסביות, על אף שהם שווים בפני החוק כאזרחי העיר, אינם שווים בפני המרחב העירוני שלמעשה מגביל את זכויותיהם כשווים. כך למשל המרחב העירוני מכיל בתוכו סממני מיניות הטרנסקסואלית בכל מודעה ופרסומת והלכה למעשה מגדיר את הנורמה השלטת, זאת בניגוד למיניות ההומוסקסואלית או הלסבית שקיומה במרחב שאינו מוגדר כמרחב להט"בי נתפס כחריג וככזה שאינו הולם. במובן זה המרחב העירוני בשכונת יד אליהו בתל-אביב מזוהה כמרחב הטרנסקסואלי גברי שביכולתו דה-פקטו לייצר הגבלות על המרחב כלפי הלסביות, המזוהות כמיעוט, כאשר אלו ניסו לממש את זכותן למרחב כאזרחיות שוות בעיר. דוגמה נוספת לניסיון לממש את הזכות על המרחב באה לידי ביטוי בסיפור של נועה, פעילה מרכזית בקל"ף, המספרת על תערוכה שהחליטו להקים כדי לנסות לגייס כספים ולהתמודד עם החובות והמשבר הכלכלי שנקלעו אליו בקל"ף:

התערוכה [...] זה היה כשלא היה לנו מקום, אז מצאנו מקום של סטרייטים. היה בית חיים אחרים, [...] בדרך פתח תקווה. חלל מדהים. הסטרייטים הם הסכימו, בסך הכל .. לסוף שבוע, סוף שבוע, תבואו תתלו בחמישי בלילה, תורידו בשבת בלילה. יום ראשון תחזירו לנו קומפלט. עדיין זה היה מיוחד, מרוב התלהבות היו מוכנים אח"כ שבוע, אבל רק שבוע, לא יותר (נועה).

תיאור הסיטואציה נשמע כמו משא ומתן בין שני צדדים – 'הסטרייטים'¹⁹

ו'הלסביות'. השימוש במונח 'סטרייטים' מניח שבקבוצה זו קיימים רק גברים, כאשר, ככל הנראה, בשונה מהלסביות שהן אכן רק נשים, סביר להניח שהסטרייטים הם קבוצה מעורבת של נשים וגברים. ההמשגה של הסטרייטים כגברים מעידה על העמדתם כקבוצה הומוגנית אחת, בעוד שלרוב, דווקא הלסביות הן הקבוצה ההומוגנית, המיעוט שניתן לאפיין אותו במילה אחת אל מול הרוב הנתפס כמגוון, המכיל למעשה את כולם. כך השימוש במונח 'סטרייטים' מסמן את מי שבדרך כלל מייצג את הרוב כקבוצת מיעוט פרטיקולארית.

'הסטרייטים' מסכימים להשאיל את המרחב הסטרייטי לזמן מוגבל בתנאי שהלסביות יחזירו אותו לקדמותו בתום פרק הזמן המוסכם. חלל התערוכה הוא מרחב פרטי ולכן המשא ומתן מנוסח בצורה עסקית. עם זאת, הטרמינולוגיה סביב המשא ומתן על המרחב מדמה יחסי כוח הממקמים ומבטיחים את השליטה הסטרייטית במרחב. הפורמט העסקי מאפשר להסוות את יחסי הכוח בין 'הסטרייטים' ל'לסביות' ולמקמם במסגרת של יחסי שוכר-משכיר ולא כמשטור מיני ומגדרי של החלל. באופן זה, השכרת המרחב הסטרייטי ללסביות לזמן מוגבל ממחיש את טענתם של פנסטר ומנור כי בתוך המרחב ההטרסקסואלי, "השונות המינית מתקבלת רק כל עוד היא מתקיימת ובאה לידי ביטוי במקומות מתוחמים ומוגדרים או בחדרי חדרים" (פנסטר ומנור, 2010, 11). כלומר, הנוכחות הלסבית שבמרחב הסטרייטי היא זרה ובולטת, יכולה להתקיים במרחב המושאל מאחר ונעשתה עבודת תיחום זמן ומקום. תחושה זו של חוסר טולרנטיות כלפי לסביות בישראל ניתן לראות הן בגילויים האלימים כנגד המקלט בשכונת יד אליהו והן במשא ומתן המאופק על החלל הסטרייטי ב'בית חיים אחרים'.

לסבופוביה, אם כן, קיימת במרחב הציבורי בישראל ומקשה על היכולת להזדהות כלסבית. לסבופוביה משפיעה הן על לסביות ועל בחירתן להזדהות כלסביות במרחבים ציבוריים והן על הארגונים ועל יכולתם לבלוט ולהדגיש את נוכחותם במרחב. אריאלה אזולאי ועדי אופיר (2008) מציעים את המושג "אלימות כבושה". אלימות כבושה היא הצגת הפוטנציאל האלים הטמון ביכולת להפעיל כוח שמימושו אפשרי בכל רגע נתון, אך הוא אינו בהכרח מתממש. בפראפרזה, האקלים הישראלי הוא אקלים של "חוסר טולרנטיות

¹⁹ סטרייטים – או הטרסקסואלים, הטרסקסואליות היא משיכה המכוונת רק כלפי המין השני.

כבושה" כלפי לסביות. שכן, האלימות כלפי לסביות לא בהכרח מתממשת בצורתה הגלויה והאלימה. עצם הידיעה כי ניתן להפעיל את הכוח ולממשו בכל רגע נתון מייצרת מציאות לסבופובית המשפיעה במידה ניכרת על התפקיד אותו ממלאים הארגונים והקבוצות החברתיות הלסביות ועל האופן בו אלו פועלים במרחב הלהט"בי.

ריבוי זהויות

לסבופוביה, כאמור, מופנית כלפי נראות לסבית במרחב הציבורי, אך היא באה לידי ביטוי בעוצמות שונות ובדגשים שונים מול זהויות לסביות שונות. אחד ההיבטים המשמעותיים איתם מתמודדים ארגונים בשנים האחרונות הוא ההתנגשות או המפגש בין הזהויות והעולמות הרבים של הפרט. כלומר, עם המרכיבים השונים בזהות הלסבית (דתיה, חילונית, רוסיה, פלסטינית ועוד) המשפיעים על האופן בו הפרט מאמצת זהויות אלו ומנהלת את חייה באמצעותם. דבר זה משפיע על התפקיד של הארגונים הלסביים ועל משמעותם עבור הפעילות בארגון. בציטוט הבא, למשל, מספרת המרואיינת על המקום של הארגון עבור הנשים הפעילות בו, ועל יכולתו להוות עבורן מקום המאפשר לשלב בין הזהות הלסבית לזהות הדתית, שילוב שנתפס בעיני הפעילה כבלתי אפשרי: "ופתאום כאילו מצאה מקום שהיא יכולה שוב לחזור לעולם הדתי שלה שהיא הרגישה שהיא עזבה אותו לא מתוך בחירה אלא מתוך שאין לה מקום אז פתאום היה לה איזה שהוא מקום" (צורית). הציטוט מתאר את תחושתה של אישה דתיה, שמרגע שנחשפה לזהות הלסבית שלה הרגישה שעליה לוותר על העולם הדתי ממנו באה. במקום הזה, תפקידו של הארגון הוא להוות מעין מקום ביניים המאפשר להכיל את מגוון הזהויות ואת ההתמודדות עם המפגש ביניהן, שאינו בהכרח מתקיים בשלום או בהלימה. למעשה, על הארגון לאתגר את הדיכוטומיה הרווחת בחברה הישראלית לפיה העולם הדתי היהודי אינו מאפשר חריגה מזהות נשית הטרנסקסואלית. לפיכך, תפקידו של הארגון בחיי הפרט אינו מסתכם ביצירת מקום מקבל ולא מאיים, בו האישה יכולה להרגיש בנוח עם הזהות הלסבית, אלא עליו להיות מקום המאפשר את קיומן של שתי זהויות ולעיתים אף יותר משלל הזהויות של חברות הארגון. דוגמה נוספת לקושי להכיל מגוון של זהויות שאינן כפופות האחת לאחרת ניתן לראות בציטוט הבא, בו מספרת טניה על הקושי למצוא או לזהות לסביות דוברות רוסית בשנים הראשונות של התפתחות הקהילה הלסבית הרוסית בישראל:

אם את רוצה להיות לסבית, אז כדאי שלא תהיי דוברת רוסית. כי.. בלאו הכי הקהילה שלך לא מקבלת אותך בכלל, אף פעם ובכלל, אני מדברת 12 שנה אחורה, 13 שנה אחורה, יותר. ואז נשים שאני ראיתי [...] הם פשוט התעברתו. פשוט לא היית מזהה [...] הם דיברו פחות ופחות במבטא רוסי [...] ובאמת היו נשים שפגשתי שהם לא רצו להזדהות כדוברות רוסית ואז גם לא יכולתי לדעת [...] ולפעמים ככה לפי פנים יכולתי ואני זוכרת שאפילו הייתה איזה מישהי ופנינו אליה ברוסית, היא נעלבה. ואח"כ הבנו שזה די תופעה [...] אם את רוצה לצאת מהארון, את צריכה להיכנס לארון הרוסי (טניה).

מהציטוט עולה כי לא ניתן לצאת מהארון הלסבי ללא כניסה לארון הרוסי, כלומר המשמעות של אימוץ זהות לסבית מוצהרת נתפס כמתנגש עם הזהות הרוסית. התופעה שטניה מתארת מתקשרת גם לתהליכי קליטה של עולים חדשים בחברה הישראלית. בקרב עולים ישנה תופעה רווחת של ניסיון להיטמע בחברה הקולטת ולטשטש את זהות המקור עד כמה שניתן. לעומתה ישנה תופעה הפוכה, רווחת לא פחות, המצביעה על ניסיון לשמר את תרבות המקור על ידי סממנים שונים כמו שמירה על מבטא, לבוש, מאכלים ועוד (גולצמן ופרוג, 2010). טניה טוענת, שלסביות רוסיות בחרו על פי רוב 'לבוש' פנים ישראליות ככל שניתן, דבר שבמידה רבה 'מרחיק' מהן את ההתמודדות עם הציפיות של החברה הרוסית, שכן הן ייצגו בחברה הרוסית את הדור שנטמע, נקלט ואימץ את דפוסי התרבות הישראליים. דבר זה מאפשר לאותן נשים לאמץ מראה שאינו מצריך מהן להתמודד כלפי חוץ עם המורכבות של שילוב בין שתי זהויות שאינן מתיישבות בנקל.

מחקרה של עדי קונצמן (Kuntsman, 2005) עוסק בסיפורי הגירה של נשים לסביות רוסיות יהודיות לישראל. במחקרה, קונצמן מראה הלימה מרתקת בין סיפורי העלייה לסיפורי היציאה מהארון. לטענתה, ברוסיה הזהות הלסבית, במרבית המקרים, לא הייתה נוכחת וקיימת. המשמעות של ההגירה לישראל טמנה בחובה גם את היכולת לצאת מהארון ולאמץ זהות לסבית. קונצמן מתארת עוד, שמרבית המרואיינות שלה עברו ממראה פמי²⁰ נשי, ההולם בחורות רוסיות צעירות, למראה נערי יותר המזוהה יותר עם הזהות הלסבית הבוציית משום שבישראל התאפשר להן לראשונה לחרוג מזהות נשית קונבציונאלית.

טניה מתארת ניסיון שלה ושל עוד נשים ליצור קבוצה של לסביות דוברות רוסית. כלומר, כמו בארגון "בת-קול", מטרתן של הלסביות הרוסיות היא ליצור ארגון שיאפשר לשתי הזהויות המרכזיות שלהן להתקיים זו לצד זו באותו המקום והזמן. הן, כאמור, נתקלות בקושי שכן הלסביות הרוסיות הצעירות מנסות לטשטש ולהעלים את הזהות

²⁰ "בוץ/ פם – לסבית גברית/לסבית נשית. בוץ/ ופם הן קטגוריות מגדר לסביות, שצמחו בתרבות הבארים הלסבית בארצות הברית משנות ה-30 עד שנות ה-60 של המאה ה-20" (זיו, 2006, 257)

הרוסית. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם תפיסה של סדג'וויק (Sedgwick, 1990) לפיה הארון הינו מרכיב דומיננטי בחייהן של לסביות בפרט ושל להט"בים בכלל. במרבית המקרים ישנם יותר מארון אחד, דבר המקשה על הפרט לצאת מכלל הארונות שהיא נושאת, כך שבדרך כלל הבחירה לצאת מאחד משמעו להיכנס לשני.

טניה מעלה מורכבות נוספת בחברה הרוסית, לפיה הקושי אינו טמון רק בהיות לסבית ורוסיה אלא גם באימוץ זהות שמאלנית - פמיניסטית, שנתפסת כמנוגדת לתפיסה הרווחת בחברה הרוסית:

מסתבר שגם בתוך הפמיניזם, גם כן לדוברות רוסית, לא בדיוק היה שם מקום. יותר מזה, להיות גם דוברת רוסית וגם שמאלנית זה הרבה יותר חמור מלהיות לסבית. [...] כי את גם בוגדנית [...] שעוד יראו אותך איפה שהוא כמו בטלוויזיה (טניה).

מדבריה של טניה עולה כי להיות שמאלנית בחברה הרוסית נתפס אולי כחמור יותר מלהיות לסבית. ניתן אולי להבין את המשמעות של ההבדל הזה במיקום של הזהות הלסבית כביכול בספירה הפרטית כדבר שניתן להצניע אותו, או אולי כדבר שאינו נתפס בגדר בחירה של הפרט, אלא מציאות קיימת שאינה ברת בחירה. לעומתה הזהות השמאלנית משויכת בהכרח לספירה הציבורית בהיותה זהות פוליטית, המתקיימת במרחבים בעלי נראות ציבורית גבוהה יותר כמו הפגנות, תקשורת ועוד. בנוסף, המשמעות של להיות רוסיה בעלת דעות שמאלניות נתפסת כבוגדנות כלפי החברה הרוסית שבאה מרקע של מדיניות קומוניסטית ובארץ מזוהה עם עמדות ימניות ניציות (אפשטיין, 2003).

הדומיננטיות של הארון בחייהן של לסביות וקיומו של יותר מארון אחד בא לידי ביטוי גם בארגון 'אסאונות'. הארגון נותן מקום לנשים להיות הן לסביות והן פלסטיניות. הארגון מתנהל כארגון מחתרת, כלומר, במובן מסוים הוא נאלץ להיות בארון, ואינו יכול להיות נוכח בספירה הציבורית.²¹ זאת משום שהחברה הפלסטינית, בדומה לחברה הרוסית אינה סובלנית כלפי הזהות הלסבית, והחברה הישראלית-יהודית ברובה אינה סובלנית כלפי הזהות הפלסטינית. מונא מספרת על אחר צהריים אחד כשהיא מגיעה הביתה, ברדיו בדיוק שודר ראיון עם ראש השב"כ היוצא המברך את ראש השב"כ הנכנס:

אז אימא שלי אחרי שהגעתי הביתה אומרת לי: 'תשמעי, תשמעי אותו. שמעתי אותו מדבר, אני ישר חשבת עליך' [...] הקשבת לי למה שהוא אמר, הוא דיבר על אתגרים ואנשים בודדים [...] יש להם סוג של דאבל לייפ והם בודדים קצת כי הם

²¹ ראי פרק 3.

לא יכולים לשתף אנשים אחרים. [...] ואז גיליתי שהיא בכלל חושבת שאני סוכנת שב"כ [צוחקות].

וזה היה כאילו חצי צחוק חצי רציני כזה, [...] כי באמת יש להם חיים כפולים והם אף פעם לא יכולים לספר. ואז כאילו נפל לי האסימון על זה שהפעילות שלי, באמת אני באסוואת שלוש שנים, והאקטיביזם שלי [...] אף פעם לא יכולתי לפרסם את השם שלי. כאילו, אין לי קרדיט על הדברים האלה. אני עושה את זה אבל אף אחד לא יודע מי עושה את הדברים האלה. אז הבנתי שבאמת האקטיביזם שלנו באסוואת הוא בעצם מאד שב"כ ומחתרתי (מונא).

מונא מתארת סיטואציה שלאוזן יהודית נשמעת מופרכת מאין כמוה. עם זאת, היא מוצאת

דמיון בין להיות בשב"כ, בראשו של גוף יהודי הפועל למען בטחון מדינת ישראל ולמען סיכול איומים מבית ומחוץ, לבין פעילות לסבית פמיניסטית בחברה הפלסטינית, שמצריכה את הפעילות בה לפעול באופן מחתרתי. הדמיון בין פעילות לסבית פמיניסטית לבין פעילות בשב"כ אינה מסתיימת רק בהקשר של החיים הכפולים, הבדידות והסודיות. היא מתקשרת גם להיבטים אחרים של עשייה שהיא זרה, מנוגדת לחברה הפלסטינית בה הן חיות. השב"כ מסמל את האויב ואת האיום על אורח החיים, על הלאום ועל הקיום הפלסטיני. להיות פעילה לסבית פמיניסטית בחברה הפלסטינית בישראל מצריך לרדת למחתרת. אולי בדיוק מהסיבות האלו הן נתפסות כזרות, מאיימות ואויבות לחברה ולאורח חייה.

לאור הציטוטים, טענתי היא כי אחד התפקידים העיקריים של ארגונים אלו הוא לאפשר את המפגש בין הזהויות השונות עימן באות הפעילות. מפגש זה בין הזהויות השונות מביא למעשה ליצירתה של זהות חברתית חדשה שלא בהכרח התקיימה קודם לכן. התיאוריה של תנועות חברתיות מדגישה את תפקידם של הארגונים ביצירת זהויות חדשות. יצירת הזהות החדשה מתהווה על ידי 'חיבור' בין זהויות שונות שהשילוב ביניהן נתפס כבלתי אפשרי, כמו למשל החיבור בין הזהות הלסבית לזהות הרוסית, הפלסטינית או היהודית דתית. חיבור זה מביא ליצירה של זהות חדשה, תוך ניסיון לתת לה ביטוי במרחב החברתי אליו היא שייכת.

סוגיה נוספת שנחשפת היא המשמעות של ארגון חברתי בארון. בשונה מארגונים

אחרים היכולים להתקיים במרחב הציבורי תוך שהם מאפשרים לחברות בהם להימצא בארון ולשמור על חשאיות, ארגון 'אסאונת' הוא ארגון שנמצא בעצמו בארון. המורכבות של סוגיה זו טמונה בפער בין הרצון של ארגון חברתי להשפיע במרחב, לשנות את התפיסה החברתית המקובלת ולהביא לשינוי בסדר היום החברתי, שהם מהמטרות המרכזיות של

תנועות חברתיות (הרמן, 1996), לבין הצורך לשמור ולהגן על הפעילות ועל יכולתו של הארגון להתקיים בתוך הסביבה העוינת בה הוא פועל.

התמודדות שונה ועם זאת בעלת מאפיינים דומים במורכבות של הכלת זהויות מתנגשות עולה מתוך סיפורה של צורית המתארת את הרגע, את ההבנה שהבחירה לאהוב אישה אינה בעלת אותה המשמעות כמו הבחירה להינשא לגבר. בניגוד, הבחירה לאהוב אישה היא בעלת משמעות פוליטית הדורשת התמודדות עם כלל התפיסות והנורמות המושרשות במסגרת החיים בישראל. בתחילה אין כמעט יכולת לחבר בין הזהויות השונות (לסבית ודתיה) ואלו נאלצות להתקיים במקביל זו לזו כמעין חיים כפולים, כמו בסיפורה של מונא הבחירה והיכולת לחבר בין הזהויות ולהתמודד עם ההשלכות והמשמעויות של כך הן גם תוצאה של מציאות חברתית פרטיקולארית ושל היכולת של צורית לפעול בתוכה:

התהליך שלי עם עצמי היה כאילו מעבר מזה שאני אוהבת את דליה לזה שאני לסבית. זה מבחינתי היה המעבר למשהו פוליטי [...] ברגע שאמרתי שאני לסבית אז הבנתי שיש לזה משמעות פוליטית. ובטח בחברה [הדתית] שחייתי בה זה אומר שאת מורדת בחינוך שלך. [...] אי אפשר לראות את זה אחרת. [...] אח"כ היו לי חיים לסביים בתל-אביב [...] ומשפחה דתית בירושלים [...] חיים מקבילים שיודעים אחד על השני והם לא מפריעים אחד לשני אבל אני לא יכולה לחיות חיים כאלה, אני לא יכולה לחיות עם שתי זהויות שונות, אני לא יכולה שהן לא יכולות לחיות ביחד.

[...] כשאני הולכת לבית כנסת אני לא יכולה להיות לסבית... כשאת עם בת זוג או עם ילד זה כבר באמת שאלה. האם אנחנו משפחה, או שלושה יחידים? (צורית).

הציטוט של צורית מציג תהליך העובר מהאישי לפוליטי. הוא מתחיל בחוויה של חיים כפולים - החיים הציבוריים בתל-אביב ולעומתם החיים הפרטיים, המשפחתיים בירושלים. הזהות הלסבית מתמקמת בחיים הציבוריים, לא הפרטיים. הניסיון לחבר בין שתי הזהויות הוא מעין ניסיון לערער על הדיכוטומיה בין הפרטי לציבורי, לערער על הצורך לייצג זהות שהיא בהלימה ובקוהרנטיות לדרישות המרחב ממנה, לבחור להביא את האישי לכל אחד מהמרחבים ובאותה הנשימה להביא גם את הפוליטי לכל אחד מהם.

התהליך של צורית אינו מסתיים במקום הנינוח והשלו של השלמה עם הזהות הלסבית, אלא הוא ממשיך צעד נוסף לחיבור בין שתי הזהויות לבית הכנסת. בית הכנסת מהווה מרחב ציבורי, ובמסגרתו עולה צורך נוסף, לחשוף את הזהות האישית-ציבורית ולא להסתתר תחת הנחות א-פריוריות לגבי זהות. כלומר, לעמוד על ההבדל שבין להיות מזוהות כשלוש יחידות או כמשפחה. בתוך המסגרת החברתית מתעצמות השאלות בהן ההתמקמות

והנראות במרחב הציבורי הופכות לסוגיות מרכזיות בעיצוב הזהות הלסבית כזהות פוליטית או כזהות פרטית.

התמודדויות דומות מתרחשות גם בתוך הקהילה הפמיניסטית ובתוך הקהילה הלהט"בית, בהן עולה קושי להתמודד ולהכיל את שלל הזהויות הלהט"ביות. דורון מספרת על מפגש ב'אישה לאישה' בחיפה לפני כשלוש שנים²²:

הגענו בוצ'ות וכמה טראנסים... אני הגעתי על תקן הבוצ', וכמה טראנסים הגיעו לדבר על שונות מגדרית ב'אישה'. ותפסנו צרחות מכמה שאת לא מבינה. את לא מבינה איזה צעקות על זה שאנחנו רוצים לעשות ניתוח.. הייתי שבוע לפני הניתוח העליון שלי, על השחתת הגוף, על בגידה.. זה היה אחת החוויות הכי קשות בעולם. עכשיו, כאילו, את מצפה שנשים שחטפו מכות על הנראות השונה שלהן בשנות השישים, כשהן הפסיקו לגלח שערות ולהראות איך שנשים אמורות הכי יבינו את הדיכוי שיש היום כלפי טראנס למשל, או כלפי אנשים שהנראות שלהם היום היא קצת חריגה (דורון).

דורון מתארת מפגש קשה בין מגוון זהויות הנתפסות כסותרות זו את זו, הטרנסים שהגיעו למפגש מכירים בבחירה לשנות/לעצב את הגוף מחדש בהתאם לתפיסה המגדרית והמינית הספציפית של אותו אדם. לעומת זאת הנשים הפמיניסטיות ב'אישה לאישה' ראו בבחירה זו כהשחתה של הגוף הנשי הנובעת מהדיכוי המופנה כנגד נשים. מפגש זה עורר כעס מצד הנשים הפמיניסטיות כלפי הטרנסים על כך שאלו מוכנים 'לוותר' על הגוף הנשי ולהפכו לגברי. הציטוט ממחיש איך גם במקום בו יש ציפייה להכלה של השונות, התחושה היא תחושה של בגידה בדרך, בגידה במאבק ובתפיסת העולם. התפיסה הפמיניסטית, כפי שעולה מהציטוט, מתקשה להכיל את הבחירה הנשית 'להשחית' את הגוף הנשי באופן שנתפס בעינייה כדכאני לנשים, שכן הוא תהליך ההופך את הגוף מנשי לגברי. עם זאת, בקרב התנועה הפמיניסטית גם הפיכת הגוף לנשי נתפסת כהפנמה של הדיכוי כלפי נשים.

את תחושת הבגידה בדרך ניתן לראות גם בסיפורה של סמדר, שמתמודדת עם אמהות לסבית בשנים מוקדמות יותר, לפני שהאמהות הלסבית נהייתה רווחת בקרב לסביות צעירות. הבחירה להיות אמא לסבית נתפסה בקרב קבוצת הנשים בה הייתה פעילה כבחירה להשלים עם הדיכוי הפטריארכאלי וככניעה לסדר היום ההטרונורמטיבי ולפיכך לבגידה בתפיסת העולם הלסבית הפמיניסטית: "אני זוכרת את היום שבו הם גילו שאני בהריון, שזה פשוט הפיל אותן על הקרשים. ממש, זה היה מדהים. כאילו, לא יכול להיות שלסבית פוליטית וגם פמיניסטית רדיקלית תיכנס להריון " (סמדר). הקושי להכיל את

²² אישה לאישה – מרכז פמיניסטי בחיפה.

השונות והתחושה הקשה של הבדידות והזרות מהעולם שבחוץ מייצרים סכימה ארגונית קשיחה המתקשה להתגמש ולהכיל מורכבויות בזהותן של החברות. הארגון נתפס בעיני המשתתפות כמקום בטוח לקיים בו את הזהות שאין לה מקום במרחב שבחוץ, וגילויים כמו אלו שהוזכרו כאן כמו מסמנים עבור מרבית הנשים בארגון פלישה או חדירה של המרחב הלא בטוח והלא מקבל שבחוץ אל תוך המרחב המוגן, הבטוח והמכיל. כלומר, במקרה זה הארגון מהווה מעין זירה של מאבק על תפיסת הזהות הלסבית או הנשית הפמיניסטית ועל גבולותיה.

מקום נוסף בו סוגיה זו באה לידי ביטוי היא בשיח סביב ארגונים מעורבים של להט"ב לבין ארגונים נפרדים ללסביות. גם כאן, התחושה שעולה היא שבארגונים המעורבים הזהות הנשית, הלסבית אינה מצליחה להיות נוכחת, היא נבלעת ומטשטשת. רובי, חברה בארגון 'בשלה', מתארת את המשמעות של לסביות בארגונים או מקומות מעורבים :

כל ארגון כמעט שיש בו הומואים ולסביות, אז יש איזושהי השתלטות הדרגתית של ההומואים, [...] אני חושבת שאפילו אם יש מקום כמו פאב או קפה שמגדיר את עצמו גיי פרנדלי לרוב הוא יהיה הומואי יותר מאשר לסבי, אז אני חושבת שכן צריכה להיות איזושהי אג'נדה של קידום דווקא של נשים לסביות (רובי).

משמעותו של הארגון היא ביכולת להרגיש שניתן להתקיים בתוכו, שלזהות יש מרחב לגיטימי ורחב להתקיים. במפגש המעורב של לסביות והומואים, כפי שמעלה רובי, התחושה הזו לעיתים נעלמת, משום שבמפגש בין הומואים ללסביות הקידום והעיסוק בנושאים לסביים, או פמיניסטיים נדחקים לשוליים. כך למשל מוצגת באופן בוטה חלוקת האחריות בפעילות של המפגשים של הקהילה הרוסית, שנוסדו על ידי הלסביות, אך מהר מאד מתואר השינוי באופן כזה שכמעט אי אפשר למנעו או לשנותו :

למרות הכיף ולמרות שהיה לי מאד קשה להודות בזה, הבנתי מהר מאד, אני ועוד איזה שתי נשים [...] במהירות רבה נדחקנו הצידה, היינו ממלאות תפקידים מאד כאלו... אחת התחילה לעשות.. היא היתה מין אחראית על האדמיניסטרציה, שדברים יקרו, הייתה לוקחת כסף למופע או משהו כזה, או שמישהי הביאה אוכל, מין דברים כאלה ו... אני חשבתי [על] משהו אחר (טניה).

טניה מתארת איך בצורה מהירה וכמו 'טבעית' חלוקת האחריות מתגלגלת למקום מסורתי בו הנשים מארגנות ומפיקות את האירועים, דואגות לאוכל ולאדמיניסטרציה והגברים מקבלים את עיקר המקום במרחב. חלוקת התפקידים בין הנשים לגברים שמתוארת בציטוט מופיעה גם בארגונים מעורבים הטרנסקסואלים ומדגישה את הקושי לייצר מערכת

יחסים שוויונית בארגונים חברתיים. טענה זו עולה ממחקרה של אורנה ששון-לוי על תנועה חברתית נגד הכיבוש שפעלה בשנות ה-90: "חלוקת העבודה בין הנשים לגברים הייתה ברורה: הגברים עשו את 'העבודה האידיאולוגית' בעוד שהנשים ביצעו את העבודה הלוגיסטית והאדמיניסטרטיבית" (ששון-לוי, 1995, 79).

הקושי לבסס מערכת יחסים שוויונית שמאפשרת מרחב למגוון רחב של זהויות עולה בהקשרים נוספים שחורגים מיחסי הכוח המסורתיים בין נשים לגברים. כך, למשל, מתארת רובי, פעילה באחד הארגונים המעורבים בקהילה, את דרישתם של הביסקסואלים למרחב נפרד:

זה ברור לי שיש שונות, ועכשיו הבי למשל יוצאים לאור ורוצים ארגון משלהם, וככה.. אז פתאום נראה לי גם שיש מקום לזה, אני חושבת שזה נורא חשוב שיש משהו להט"בי, זה נראה לי מאד חשוב וזה גם חשוב שיש לכל אחד את הנישה שלו של השתייכות. אני יש לי המון חברות סטרייטיות [...] והכל... עדיין זה שונה. לא יעזור כלום יש דברים שאני יכולה להרגיש, לעשות, להיות בתוך חבורה לסבית [...]. שאני לא יכולה להיות עם חברות, הן לא מבינות (רובי).

מהציטוט עולה הצורך בריבוי ארגונים בתוך הקהילה. הזהות הלהט"בית האחידה אינה יכולה עוד לתת מענה להתמודדות הזו, ונדרשת חלוקה פרטיקולארית יותר של ארגונים על פי תתי זהויות. הפרטיקולאריות או ההתפצלות הזו היא התפתחות שניתן לראותה במהלך השנים. אם בראשית התהוותה, הקהילה יכלה להסתפק באגודה כארגון כללי לכלל הלהט"ב, ואם מאוחר יותר ארגון לסבי 'כללי' יכול היה לתת מענה לכלל הלסביות, היום ארגונים כאלה אינם רלוונטיים ואינם יכולים לתת מענה לצרכים של לסביות ולהט"בים בכלל. זאת משום שארגונים 'כלליים' נתפסים כמרחבים שאינם בטוחים מכיוון שאלו אינם נותנים מקום למגוון הזהויות הנוספות של הפעילות. צורך זה הביא להקמת ארגונים נפרדים ללסביות דתיות, לסביות רוסיות, לסביות פלסטיניות, ביסקסואלים, טרנסג'נדרים, הומואים דתיים ועוד.

הצורך להפריד את הארגון הלסבי מהארגון ה'כללי' של הקהילה עולה גם סביב סיפור הקמתו של ה'בית הפתוח' בירושלים. סמדר חושפת, שלדעתה, המשמעות של להקים ארגון או קבוצה מעורבת שם, מתחמקת בדיוק מהשאלה סביב אלו סוגיות נסבה הפוליטיקה הלסבית והאם ראוי להעניק לה מרחב פרטני או שדי במרחב להט"בי משותף:

התארגנה קבוצה בירושלים להקים את 'הבית הפתוח', ואחת מהם [מהמארגנות] התקשרה אלי ואמרה לי בואי תצטרפי להקמת 'הבית הפתוח' [...] אני חושבת שאנחנו כלסביות חייבות קודם לדון בשאלה מי נקודת ההתייחסות העיקרית שלנו.

ההומואים הגברים, או הנשים הפמיניסטיות? ומה זה אומר? [...] מה זה אומר לגבי הזהות שלנו? מה זה אומר לגבי הפוליטיקה שלנו? (סמדר).

הזהות מהווה פן מרכזי במיקום ובמשמעות של הארגונים הפעילים. מטרת הארגון היא להיות מקום בטוח, אשר במסגרתו הזהות תוכל להתקיים בחופשיות, כמעין מקום מעבר עד אשר תוכל להתקיים גם במרחב בחוץ, במרחב הציבורי. ההקמה של ארגון משותף, כפי שעולה מהציטוט, מציפה חששות כלפי יכולתה של הזהות הלסבית והפמיניסטית להתקיים בתוכו על שלל מורכבויותיה, שכן במובנים מסוימים הוא מהווה מעין זירה פנימית של המרחב הפטריארכאלי שבחוץ.

המרחב בו פועלים הארגונים הוא מרחב של ריבוי זהויות ומציאות הטרונורמטיבית שאינה טולרנטית ללסביות. ריבוי הזהויות חושף את הקושי של ארגונים כלליים, של זהויות לסביות כלליות, של התארגנויות קהילתיות רחבות ושל מימדים מרובים של נראות וחשיפה של הזהות בתוך הארגונים ושל חשיפה של הארגונים עצמם. טענתי היא כי מצבים מורכבים אלו ואחרים מובילים את הלסביות בארגונים לפרקטיקה של משא ומתן לעיצוב הגבולות של הארגון ופעילותו, כמו גם לעיצוב הזהות הלסבית עימה נשים אלו רואות את עצמן מזדהות, כלומר, מה נתפס כשייך לזהות זו ומה נתפס כלא לגיטימי.

עיצוב גבולות

מישל למונט ווילג מולנר (Lamont & Molnar, 2002) מציעות את המושג גבול כקטגוריה סוציולוגית המסייעת להבחין באופן בו מותווים קונטקסטים שונים של שייכות והזדהות בין קבוצות חברתיות ברמה הפסיכולוגית, חברתית, תרבותית ומבנית. הם מציעים חלוקה בין גבולות חברתיים (הבדלים חברתיים שמתבטאים בנגישות וחלוקה לא שווה של משאבים ושל הזדמנויות) לגבולות סימבוליים (יצירת הבדלים קונספטואליים לשם יצירת קטגוריות לגופים, אנשים, פרקטיקות, זמן ומרחב). המחקר הסוציולוגי מבחין בצורך של קבוצות למקם את האנחנו' מול ה'הם' וכך לייצר הבחנה וגבול בין שתי קבוצות חברתיות (Tajfel & Turner, 1986).

אופן סימון גבולות בין קבוצות חברתיות שונות בא לידי ביטוי במחקרה של אורנה ששון-לוי (2008) אודות סימון מחיקת הגבולות בשיח האשכנזי. לטענתה, האשכנזיות מצטיירת כקבוצה שהגדרת האנחנו' שלה אינה חזקה מתוך כינון המשותף, אלא דווקא על

ידי סימון וחיזוק הגבולות בין ה'אנחנו' ל'אחר'. לטענתה, "מטרתם של דפוסי שיח אלה ליצור ולהצדיק הבדלים, ובה בעת להסתיר אותם או לגנותם, ובתוך כך לאשררם מחדש" (ששון-לוי, 2008, 110). עבודת גבולות מתבצעת בקרב הארגונים הלסביים ובין הפעילות בתוך הארגונים ומטרתה להגדיר את גבולות הזהות הלסבית הן כלפי פנים והן כלפי החברה ההטרוסקסואלית מחוץ כפי שניתן לראות בארגונים 'בת-קול', 'אסאווות' והקבוצה הירושלמית'.

באחת הפעילויות בארגון 'בת-קול' ניתן להבחין בעבודת סימון גבולות, כפי שעולה מדבריה של צורית ממייסדות הארגון :

יש מישהי שהיא טרנסג'נדרית והיא לסבית והיא חברה ב'בת-קול', והייתה פעילות של קבוצת אימון ואיכשהו היו חלק שכנראה לא ידעו שהיא טרנסג'נדרית עד לאיזה שהוא רגע. ברגע שהם ידעו, מבחינתן כאילו היה גבר שהתחזה לאישה ו...[אז היו אמירות של..] אני לחצתי לה את היד, וזה אסור על פי ההלכה וכאילו ברמה כזו שאיך אנחנו יכולים לרקוד במסיבה שהיא נמצאת, היא בעצם גבר. מבחינתי זה כאילו היה קו אדום (צורית).

הגבול, כמו במחקרה של ששון-לוי, לא מסומן על ידי סימון המשותף בין הלסביות, אלא על ידי סימון האחר, הטרנסג'נדרית כבעל זהות אחרת שונה, במקרה זה באופן פוגעני, על ידי שלילת זהותה הנשית. הגדרתה על ידי הקבוצה כמי שהיא גבר ועל כן מביאה את הנשים הפעילות בארגון לחטא, מסמנת את הטרנסג'נדרית כמי שהזהות הנשית שלה אינה 'אמיתית' כמו הזהות הלסבית ולכן היא אינה יכולה להיות חלק בפעילות. גבול נוסף המסתמן בציטוט הוא הגבול אותו מציבה צורית לאור מקרה זה. היא מתארת את המאבק על סימון הגבול כמאבק שהוא מחוץ לגבול ולכן מהווה קו אדום. כלומר, לתפיסתה, הגדרת זהות עבור מישהי אחרת בקבוצה וסימונה כאמיתית או כמאומצת היא אינה לגיטימית ולמעשה מפרה את המרחב הבטוח שהארגון אמור לייצר עבור הפעילות בו.

בשונה מכך, בקבוצה הירושלמית שפעלה בין השנים 2002 – 2003, ניתן לראות כי סימון הגבול נעשה דווקא על ידי הניסיון להרחבתו. הקבוצה בירושלים התארגנה כקבוצה לסבית, אך ההגדרה לסבית נהיית צרה לקבוצה ולאופן שבו הנשים מגדירות ותופסות את עצמן, דבר שמוביל את הקבוצה להבין שהסימון הקיים בין לסביות לבין קוויירים או טרנסג'נדרים הוא סימון שאינו משרת אותה, ועל כן נעשה מהלך של הרחבת הגבול. בכדי ליצור מרחב שגבולותיו רחבים יותר, עולה צורך לייצר גם הגדרה מחדש למרחב עם כללי התנהלות שונים מהמרחבים הלהט"בים הקיימים הנתפסים כלא מספיק בטוחים :

בהתחלה זאת הייתה קבוצה רק של לסביות, תקופה שהיה מסיבות רק לנשים. כניסה הייתה רק לנשים, ואז מה שקרה שעם הזמן היו אנשים שהתחילו להיפגע, כי ההגדרה שלהם הייתה שהם לא ממש נשים, הם טרנסגינדר, והחלטנו שהמסיבות הן לנשים ולטרנסגינדר. ואז התחלנו לפתוח את זה קצת יותר וזה הפך להיות מסיבות קוויריות ולא מסיבות לסביות [...] מה שאפשר את זה היה שותפות פוליטית מבחינה אידיאולוגית, קבלה... מרחב בטוח, שיש שמירה על כללים. [...] אני לסביט, אבל אני לסביט ב-ט²³ אז.. זאת אומרת, גם אני השתנית. אני גם לא רוצה מרחב שהוא רק ללסביות, כי גם מרחב שהוא רק ללסביות אני מרגישה בו לא בנוח (דורון).

בשונה מהתפיסה שעלתה קודם בדבר הצורך בפרטיקולאריות של הזהויות בארגונים במטרה שהארגונים יהיו רלוונטיים לצרכי הקהילה, עולה כאן כי דווקא טשטוש ההגדרות והרחבת מנעד הזהות מזהות פרטיקולארית למרחב קווירי הוא שמאפשר את קיום הקבוצה כמרחב רלוונטי ובטוח לחברותיה. הבחירה להרחיב את מנעד הזהויות והאפשרויות שיכולות להתקיים במרחב מתקשרת גם לתפיסה של חיבור מאבקים. התפיסה הפוליטית של קבוצה כזו לרוב אינה מסתפקת במאבק הלסבי בלבד ולכן לעיתים רבות ניתן לראות ממשקים בין פעילות לסבית לבין פעילות נגד דיכויים אחרים. פעילות לסביות רבות מרגישות שלא ניתן לחיות בישראל ולהיאבק על הזכות להיות לסבית מבלי לקחת חלק במאבק לזכויות של זהויות, שלתפיסתן מדוכאות בצורה קשה, יומיומית וקיומית הרבה יותר. לתפיסתן, להיאבק רק על הזהות הלסבית זו פריבילגיה ליהודיות אשכנזיות חילוניות תושבות המרכז. מצד שני, התפיסה הזו גם מעלה חשש בקרב אותן נשים, שכן אם ישנם מאבקים שהם אקוטיים וקשים יותר, הם עלולים לדחוק את המאבק הלסבי לשוליים. החיבור בין מאבקים שונים מעורר לא אחת את זעמה של הקהילה. חוסר היכולת של זרמים שונים בקהילה לחבר בין מאבקים שונים מצביעה, לדעת דורון, על חוסר יכולת לראות את המורכבות בתוך הקהילה ולהכיל בתוכה את ריבוי המאבקים הקיים בה באופן אינהרנטי:

כמו שתמיד המאבק הפמיניסטי נדחק לשוליים, גם המאבק הזה נדחק לשוליים אבל גם אנחנו באיזה שהוא מקום דוחקים לשוליים מאבקים אחרים. הקהילה נגיד [...] לא רוצה לצעוד עם דיכויים נוספים. היא לא צועדת עם הנכים. למרות שבתוך הקהילה הגאה יש נכים, היא לא דואגת לזקנים, היא לא דואגת למיעוטים שבתוכה. אז באיזה שהוא מקום כאילו אנחנו גם כאילו לא סובלניים בתוכנו (דורון).

היכולת לחבר בין מאבקים, כפי שמתארת דורון, התקשתה למצוא מקום בתוך הארגונים הקיימים. דבר זה הוביל, בין השאר, להקמתה של 'כביסה שחורה' בשנת 2001, קבוצת

²³ על ידי שינוי השם יש גם למעשה הרחבה של הגבול מלסבית לשילוב בין לסביות לטרנסגינדריות.

פעולה קווירית שחרתה על דגלה את המאבק נגד הכיבוש ולמען צדק חברתי.²⁴ בהקמתה של 'כביסה שחורה' ניתן לראות ביטוי נוסף לתפיסה הפרטיקולארית של הארגונים, לפיה כל זהות שמבקשת להיוולד אל תוך המרחב אינה מוצאת את מקומה בתוך הארגונים הקיימים ולמעשה מייצרת קבוצה, ארגון חדש, שיהווה קרקע לביטוייה. אחד מהמאפיינים של 'כביסה שחורה' הוא, כאמור, החיבור בין הפוליטיקה של הכיבוש לפוליטיקה הקווירית (זיו, 2008). 'כביסה שחורה' מבקשת להיאבק על סימון הגבולות בחברה הישראלית על ידי מחיקת הגבול המשאיר את הפוליטיקה הלהט"בית כפוליטיקה פנימית למען זכויות של להט"ב, ולמעשה נאבק על גבולותיה של הפוליטיקה הלהט"בית.

דוגמה נוספת לעבודת גבול מתוארת אצל ארלין סטיין (Stein, 1997) ומדגימה את האופן בו נוצרים מחדש גבולות סימבוליים בין נשים הטרוסקסואליות לבין לסביות. לפי סטיין ההגדרות של הזהות הלסבית, כמו אצל קבוצות אתניות אחרות, הינן תוצר של משא ומתן חברתי סביב גבולות של זהות ותרבות. כך, הלסביות בעבר הוצגה באופן מובהק כסטייה, וכמנוגדת לזהות הנשית הנורמטיבית והראויה, דבר שיצר גבול ברור ומובהק בין נשים סטרייטיות לנשים לסביות 'ומנע' אפשרות של טשטוש גבולות או זליגה של מי שאינה לסבית לקטגוריה זו. עם השנים השתנתה התפיסה של הזהות הלסבית מזהות מקובעת וקשיחה המרוחקת מעיני הציבור הרחב וכך גם הצטמצם המרחק בין הזהות הנשית הלסבית לזהות הנשית הסטרייטית. דבר זה השפיע על הגבול הסימבולי בין לסביות לנשים הטרוסקסואליות מגבול שנתפס כבלתי עביר לגבול שנתפס כלא-מהותני ולכן כעביר. התמודדות דומה ניתן לראות בתיאורה של מונא את האופן בו החברה הפלסטינית מסמנת את הלסביות כמחוץ לגבול הנורמה. הגבול מסומן בצורה חדה וברורה על ידי הלך רוח חברתי הקושר בין הזהות הלסבית למקרים של אלימות, הפחדה ונידוי. כך שהגבול מצטייר כגבול מהותני, קשיח שאינו מאפשר ניידות. מונא מספרת כי תפקידו של הארגון הוא לשנות את המשמעות הניתנת לגבול זה מגבול קשיח לגבול גמיש יותר, שאינו בהכרח מעיד על מעבר מחיים נורמטיבים לחיים של אלימות, דיכוי, נידוי והפחדה:

בגלל שאני חשופה להרבה סיפורים, אני מבינה שזה הרבה פעמים פחדים אישיים שלך, אבל כשזה יוצא, זה לא כאילו קורה, לא פותחים אותך באמת. זה תלוי במשפחה, ותלוי בסביבה ותלוי במלא מלא דברים. גם אם את אישה עצמאית, ואישה חזקה, ואישה... יש כל מיני דברים אחרים שהם משפיעים על איך את מתקבלת בתוך המשפחה שלך, אבל יש כזה שטיפת מוח חברתית כזאת של מלא

²⁴ ראי פרק 3.

נשים שהן חושבות שאם הן לסביות אז ירצו לרצוח אותן [...] הם לא מביאים לך סיפורים של גאווה, סיפורים של הצלחות. אם תקראי את הספר שלנו, תביני שיש מלא סיפורים של הצלחה דווקא (מונא).²⁵

החברה, לתפיסתה של מונא, מעדיפה לשקף מציאות חלקית שמשאירה מציאות חברתית דכאנית על כנה. מטרתו של הארגון היא בעצם למצוא את הסדקים ולהביא את הסיפורים ה'אחרים', את סיפורי ההצלחה. הארגון מנסה לשקף מציאות קיימת שאינה מונכחת שתשיע על האופן בו המציאות נתפסת. באופן זה מנסה הארגון להרחיב את עשייתו מתמיכה בנשים בתהליך ההתמודדות סביב הזהות הלסבית, למקום של השפעה וחשיפה של סיפורים אלו בעולם הערבי.

ניכר כי הארגונים הלסביים עסוקים רבות בפרקטיקה של עבודת גבולות שמטרתה לעיתים להרחיב ולעיתים לצמצם את גבולות השיח הן בארגון והן מחוצה לו. עבודת הגבול באה לידי ביטוי באופן בוטה ומוחצן בסימון גבול חברתי, כמו למשל, במקרה שהתרחש בארגון 'בת-קול', ולעיתים היא עבודה מתמשכת על גבולות סימבוליים כפי שעולה במקרה של ארגון 'אסאונת'. מטרתה של עבודת הגבולות היא הרחבת הגבולות של מה הזהות הלסבית יכולה להכיל, מה נתפס כארגון לסבי. הנושאים סביבם מתמקדת עבודת הזהות הם סוגיית ריבוי הזהויות של לסביות, פוליטיזציה של זהות לסבית ותפיסות תרבותיות הנוגעות למשמעות של להיות בעלת זהות לסבית. עבודת גבולות זו טומנת בחובה פוליטיזציה מובנית, וממקדת את הדיון הפנימי הארגוני בסוגיות שמתרכזות בהתמקמות על הציר שבין הפוליטי לאישי, בין הספירה הפרטית לזו הציבורית.

הסתייגות מזהות פוליטית

במחקרם של יוני קופר ודני קפלן (2010) על המפגש בין הפרטי לציבורי בארגון 'חוש'ין' הם טוענים כי בניגוד לצורך בגיבוש זהות קולקטיבית העולה מהתיאוריה של תנועות חברתיות חדשות, בארגון 'חוש'ין' ישנה הסתייגות של הפעילים מאימוץ זהות קולקטיבית או מניסיון לייצג את הקהילה. כלומר, הארגון והפעילים פועלים דווקא מתוך הדגשת הסיפורים האישיים כדי ליצור את הקשר והאמפתיה עם הקהל ובכדי להפחית את גילויי השנאה והסטיגמטיזציה של הציבור הסטרייטי כלפיהם. באופן דומה, גם הפעילות בארגונים הלסביים המופיעות במחקר זה מציבות דגש דומה ופועלות בכיוון של כינון הזהות הפרטית כזהות לסבית בעלת הזכות להתקיים במרחב אך מבלי לעצבה כזהות

²⁵ ספרים אלו מעלים על הכתב סיפורים אישיים של לסביות פלסטיניות, ראי באתר:

<http://www.aswatgroup.org/>

קולקטיבית פוליטית. כך למשל באסאנות' מתארת מונא את הקושי לתפוס את הזהות

הלסבית כזהות פוליטית :

קצת קשה לבקש מלסביות שיעשו את כל המאבק הזה כי לכל אחת החיים שלה זה מספיק כאילו מאבק אחד גדול, כן. שכאילו אי אפשר.. אפשר להבין עוד נשים שאומרות טוב, נראה לי שאני.. אם אני מצליחה לקדם את עצמי אז כאילו.. (צוחקת) עשיתי.. כן. [...] בחברה שלנו יש פחות את העניין הזה של להתנדב. ולעשות משהו, שלא קשור למשפחה שלך. לא יודעת מאיפה זה בא, [...] זה יכול להיות מיליון דברים אבל החברה כן הופכת להיות חברה מאד אינדיבידואלית. [...] ויכול להיות שאחד הסיבות זה למשל.. הכיבוש. יכול להיות שבגלל הכיבוש את לא מרגישה שזאת המדינה שלך או החברה שלך, או את יודעת, הגבולות של איפה הקולקטיב כאילו מתחיל ונגמר (מונא).

המילה בה משתמשת מונא 'לבקש' מעידה על ההפרדה בין המארגנות, הרכזות של הפעילות

לבין הפעילות עצמן שעבורן ההתמודדות עם הזהות הלסבית היא התמודדות אישית.

החוויה הלסבית נתפסת כחוויה קשה בפני עצמה ולכן המשמעות של 'לבקש' מהלסביות שיאבקו מאבק כללי נתפס כמעט כמוגזם, שכן הוא מסכן את ההתקדמות האישית לטובת המאבק הכללי, שאינו נתפס כהכרחי עבור הפעילות. סוגיית הכיבוש המועלית בציטוט, מציעה שהתודעה החברתית של היות עם נכבש מעקרת את המשמעות של לפעול למען שינוי חברתי ועל כן מצמצמת את המאבק הלסבי לזירה הפרטית, שנתפסת בהקשר זה כמקום הרלוונטי היחיד לפעול בתוכו ולשנותו. מונא, לעומת זאת, מראה נקודת מבט שונה :

בגלל שאנחנו מפרסמות כל הזמן סיפורים כמו שהם, כמו שלנו זה חומר גלם כבד, באיזה שהוא מקום הגעתי לסוג [...] של אוקי, בואו נעשה [...] את רוצה להציע משהו, את רוצה לבקר איזה דבר, או להצביע על סטריאוטיפ. [...] להציע אלטרנטיבה, או את יודעת השקפות, לראות איפה הסיפורים דומים לאנשים אחרים, לקבוצות שוליים אחרות בעולם. [...] יש מלא נשים שמספרים את הסיפור שלהם בתור לסביות או בתור נשים שנמשכות לנשים, אבל זה נשאר שם. הם לא רואות שום סיבה של, את יודעת, להתחיל לעשות משהו חברתי בנושא, או לקדם משהו. אז יש את העניין הזה של כמה האישי הוא פוליטי, גם התודעה של הבנות של הקבוצה שזה לא רק את. כל אחת חושבת שזה הסיפור שלה, שזה המאבק שלה, והמשפחה שלה (מונא).

מונא מרגישה צורך לחבר בין הסיפורים האישיים, להוציא אותם מהמקום הפרטי, האישי של כל אישה. בעיניה, עצם החיבור יוצר משמעות של מעבר מבחירה פרטית של כל אישה לחיות כלסבית ולהתמודד עם הקשיים שהחברה מערימה עליה לעניין חברתי ציבורי. ניתן לראות את הקושי של הארגון לעשות את המעבר מהאישי לציבורי כלומר, למקם את הסיפורים האישיים במרחב המאפשר לראותם כחלק מתמונה חברתית המייצרת אמירה ביקורתית על המציאות, ואינה נשארת בגדר מצוקה אישית. זאת באופן דומה לדרך בה ממשיגה בטי פרידן (2006) בשנות ה-60 של המאה העשרים את החוויה של נשות הפרברים

האמריקאיות ממצוקה פרטית לבעיה חברתית. ניתן לראות כי קיים קונפליקט בין הצורך לפעול במישור חברתי רחב לבין הצורך להישאר במקום האישי. קונפליקט זה מתבטא בפער בין הבחירה של הנשים בארגון למקם את הארגון במקום הפרטי של הזהות הלסבית, שאינו מייצר משמעויות נרחבות כלפי מיקומה ויכולתה של זהות זו להתקיים בספירה הציבורית, לבין ניסיונו של הארגון להתמקם כארגון הפועל לשינוי תודעתי בקרב העולם הערבי. דוגמה נוספת לאופן בו מוצפת ההתמודדות עם הזהות הלסבית כזהות פרטית, שמטרתה לעבור את המכשולים החברתיים שמציבה החברה, באה לידי ביטוי בארגון "בת-קול". צורית מתארת את האופן בו הנשים מרגישות שהארגון מאפשר להן להתמודד עם הפער בין החלומות האישיים עליהם גדלו, לבין האופן בו החברה אינה מאפשרת להן להגשים את החלומות האלו מאחר והן לסביות:

כי מה שאני הרגשתי בבת-קול' וגם היה לי קצת קשה בהתחלה שזה נשים דתיות שנקלעו למצב שהן לסביות, אבל בעצם הן מה שהן רוצות זה בדיוק מה שהחברות שלהם רוצות, להתחתן, ללדת ילדים. מה לעשות שהן אוהבות נשים. וכאילו הרגשתי שקורה משהו שהוא נורא שמרני. כאילו מהפכני אבל בעצם נורא שמרני [...] יש הרבה נשים שזה מה שזה בשבילם 'בת-קול', מקום שנותן להם לגיטימציה. אוקי. אז היה... ואז אחרי איזה שנתיים של 'בת-קול', סידרה של חתונות [...] אז כאילו זה היה ממש 'בת-קול', אחרי שנתיים חתונות, אחרי עוד שנתיים ילדים ו... היום יש לא מעט ילדים (צורית).

מדבריה של צורית עולה ביקורת על השיח ב'בת קול', אותו היא מתארת הן כשמרני והן כמהפכני. לגישה, חיקוי השיח ההגמוני ההטרסקסואלי מבלי יצירת אפשרות לחרוג ממנו נתפס כשמרני וככזה המבקש לשמר את הנורמה ההטרסקסואלית השלטת. עם זאת, דווקא אימוץ הפרקטיקה ההטרסקסואלית בתוך החברה הדתית היהודית בישראל מציף אפשרויות מהפכניות כמו ערעור על הדגם המסורתי גבר-אישה וחלוקת התפקידים המסורתית ביניהם. אם כן, גם כאן גבולות השיח בארגון עוברים סביב היכולת של הזהות הלסבית לקיים את התא המשפחתי הנורמטיבי בישראל. שיח זה אודות הבחירה לחרוג מגבולות הארגון ולפעול למען שינוי רחב יותר בחברה הדתית היהודית בישראל עולה מדבריה של צורית כמטרה שהארגון צריך לשים לעצמו, אך אלה פחות באים לידי ביטוי באופי הארגוני של "בת-קול" ובעשייתו העיקרית.

היבט נוסף של התמודדות זו בין האישי לפוליטי בתוך הארגון עולה בתחילת פעילותה המאורגנת של הקהילה הלהט"בית הרוסית, כפי שמספרת טניה, במפגשים חברתיים שהתקיימו אחת לשבוע בתל-אביב. המפגש מתואר כמקום משחרר, מלא שמחה.

עם זאת, הוא מתואר כמעין בועה שמתקיימת בחלל, קיום מקביל שאינו חלק נראה

בחייהם של המשתתפים :

הגיעו מכל רחבי הארץ. מירושלים, באר שבע, היינו נפגשים פעם בשבוע בנחלת בנימין 19, זה היה שם פעם 'האגודה' [...]. היינו שמה נפגשים חמישים, שמונים, תשעים איש. שזה היה ממש נורא שמח ועצם זה שפשוט היינו מגיעים לשם והיינו פוגשים הרבה פנים חדשות [...] בעיקר הומואים ולסביות ובעיקר הומואים ואז.. הייתה תחושה של אופוריה כזאת. באו, ישבנו הרבה וכיף, עם כל זה היה די מחתרתי, שבבילנו לפחות, לא שאנשים יצאו מהארון ועשו עם זה משהו, לא שמישהו בא וסיפר שהוא עושה קבוצה או מגיע לקבוצה או למפגש, להתארגנות, זה היה.. לא יותר מידי דיברו על זה, אבל היו מגיעים כל יום ראשון באגודה (טניה).

האנשים מתאספים ומגיעים אך הדבר אינו מהווה באופן מוצהר תהליך של גיבוש זהות להט"בית, יציאה מהארון והתמודדות עם השונות בתוך החברה. מרבית המשתתפים הם בארון, וימי ראשון מצליחים להוות עבורם מפגש חברתי משמח ומשחרר, שאינו מאלץ אותם להתמודד עם הזהות הלהט"בית באופן מאיים או לא נוח. כלומר, המפגשים ועצם קיום הפעילות הקבוצתית נשארים במרחב הפרטי-אישי, שאינו מאלץ או דורש ממשתתפיו נראות ונוכחות בתוך המרחב הפוליטי-חברתי.

היבט נוסף של ממשק בין האישי לפוליטי עולה מתוך מאבק, שמחד נדמה ככזה המשוויד לתחום הפרטי כמו המאבק לאמהות ולמשפחה בקרב הקהילה הלהט"בית, ומאידך הינו גם בעל היבט נרחב יותר. מאבק זה נתפס לעיתים כרדיקלי, ככזה המבקש לאתגר את הנורמה ההטרוסקסואלית השלטת ולעיתים נתפס כמאבק להשגת זכויות דומות, מתוך עיקרון של שוויון מתוך דמיון. החברה הישראלית היא חברה המעודדת ילודה, כך שבחברה הישראלית להיות אישה משמעה כמעט באופן מובהק להיות אמא (פוגל-ביז'אווי, 1999). בהקשר זה המאבק של לסביות להיות אמהות מעניקה להן כוח ונורמטיביות וכמו מאשררת את קיומן כנשים.

אחת הביקורות הנשמעות סביב סוגיה זו היא האופן בו המאבק לזכויות הטרוסקסואליות מעניק לגיטימציה לזהות הלהט"בית מבלי לקבל אותה על שונותה. כך למשל עולה מדבריה של סמדר: "ברגע שאת אמא, אם את לסבית זה לא נורא, מה שחשוב זה שאת אמא, את יודעת". לטענתה, היכולת של נשים לסביות להיות אמהות ובכך לרכך את המשמעות של היותן לסביות, עיקר את המשמעות של הזהות הלהט"בית כזהות פוליטית בעלת פוטנציאל לאתגר את הסדר החברתי השולט המדכא כל שוני. אראלה שדמי (2007) מתארת בכתבייתה איך הנושא הלהט"בי נהיה 'Non issue' שנהפך לעניין של זכויות פרט,

משפחה וזוגיות. לטענתה, המאבק על הזהות הלסבית, הופך למאבק על הצורך ועל היכולת להיטמע (to assimilate) ובכך לייצר 'לסביות סטרייטיות'. שדמי מנסחת זאת בספרה לחשוב אישה – נשים ופמיניזם בחברה גברית: "עמדה כזאת מאמצת את ההנחה שנשים הטרוסקסואליות הן הנורמה, המודל לחיקוי, הבסיס שלפיו יש לשפוט את הלסביות והיעד שאליו יש לשאוף" (שדמי, 2007, 112). במובן זה, על אף שלמאבק זה יש את הפוטנציאל להתמקם כמאבק פוליטי ציבורי, הוא חוזר אל חיק האישי מאחר ומטרתו היא לעקר את הזהות הלסבית כזהות פוליטית על ידי קבלתה אל המנגנון ההטרוסקסואלי, ועל ידי הטיית המאבק והשיח מכיוון זהות אל זכויות אדם ואזרח.

טענתי היא כי אופיים של הארגונים הלסביים השונים ומטרותיהם נעים בין נתינת מענה על תכנים וצרכים אישיים כמו זהות אישית של הפרט, תמיכה בתהליכי יציאה מהארון, גיבוש סביבה חברתית תומכת, לבין מטרות חברתיות רחבות יותר שהן לרוב תולדה של מארגנות הפעילות. התמודדות זו חוצה ארגונים ומקבלת ביטוי באסאונות, בבת-קול', בפעילות של הקהילה הרוסית ובהתארגנות לסבית יהודית מוקדמת יותר. לסיכום, בפרק זה טענתי כי לסבופוביה, בין אם היא מופיעה בצורתה הגלויה והאלימה ובין אם היא מופיעה ככוח סמוי מאיים, משפיעה על התפקיד אותו ממלאים הארגונים הלסביים. כתוצאה מכך מתחזק תפקידם של הארגונים כמקומות בטוחים המאפשרים את התהוות הזהות הלסבית. בנוסף, ריבוי הזהויות המאפיין את הקהילה הלהט"בית היום משפיע גם הוא על האופן בו מתארגן מערך הארגונים, דבר המעיד על צורך ביצירת ארגונים פרטיקולרים נפרדים לזהויות השונות. שני מאפיינים אלו והמציאות החברתית בה פועלים הארגונים מביאים את הפעילות ואת הארגונים לפרקטיקה של משא ומתן סביב עיצוב גבולות השיח, העשייה בארגונים והזהות הלסבית. עבודת עיצוב גבולות זו היא ניסיון מתמשך להרחיב את גבולות הארגון והזהות הלסבית כדי שיכילו מנעד רחב של אפשרויות. פרקטיקה זו ממקמת את השיח הפנים ארגוני על הציר בין האישי לפוליטי, כלומר, בין תפיסת הארגונים כתומכים בתהליכים אישיים של עיצוב הזהות הלסבית, לבין תפיסתם כמחוללי שינוי תודעתי וחברתי גם בקרב החברה ההטרוסקסואלית ובמובן זה טומנת בחובה פוליטיזציה מובנית.

פרק 5 - איך (לא) מייצרות היסטוריה לסבית

בפרק זה אבחן את השאלה מדוע ההיסטוריה הלסבית לא מוכרת ולא נשמעת, ואסביר מדוע הפעילות הפוליטית הלסבית לא בנתה את עצמה כהיסטוריה חלוצית של קומץ גיבורות שיצרו מציאות פוליטית חברתית תרבותית, המאפשרת, לפחות בחלק מהמקרים ומהמקומות, חיים לסביים בישראל. אטען כי הסיבה להעדרם של נרטיב קולקטיבי, אתוס וזיכרון היסטורי של הפעילות הפוליטית הלסבית היא היותם מיוצרים ומסופרים על ידי פעילות המספרות את סיפורן כמסגרת משמעות אינדיווידואלית, כסיפור פרטי, המשליך על הציבורי, אך אינו משרטט את גבולותיו ואינו מחויב להיות הסיפור בה' הידיעה. הסיפור האישי המשקף זהות פרטית תמיד חסר אחד משניים – הקונטקסט הקהילתי והציבורי או המשמעות הפוליטית.

בפרק זה אתאר תחילה את האופן בו מיתוסים משרתים את הבנית הזיכרון הקולקטיבי. לאחר מכן אדון במיקומו של הסיפור הלסבי כסיפור היסטורי. בהמשך, אתאר את הקשר בין ארגונים לסביים לתנועה הפמיניסטית בארה"ב ובישראל ואדון בחוויה הלסבית כחוויה של התמקמות בשוליים. כמו כן, אתאר התמודדות עם מיקום זה על ידי ניכוס לסבי של סיפורים מכוננים. לאחר מכן אראה כיצד הסיפור הלסבי מתמקם כסיפור של היסטוריה אישית ולא כ-הסיפור בה' הידיעה, תוך התייחסות לפרקטיקה של סיפור אישי המאומצת על ידי חלק מהארגונים.

הבניית זיכרון קולקטיבי

ההיסטוריה של החברה הישראלית היהודית מרובה בסיפורי גבורה ומיתוסים שנוצרו על מנת לספר נרטיב ציוני חלוצי לוחם. האתוס החלוצי שאפף את התקופה תיאר את העלייה החלוצית כעלייה גדולה ומשמעותית, שאופיינה על ידי שוויוניות בין נשים לגברים והיותה את הבסיס הערכי חלוצי לחברה היהודית בארץ. אלו התבררו כמיתוסים שנבנו על גבי מציאות מורכבת ושיקפו פער גדול בין חזון לבין חיי היומיום (בועז 2002; ספרן, 2006; מלמן, 2009; שטרן-מרגלית, 2009; שילה, 2002). כך למשל סיפורי העלייה החלוצית מלמדים על שימור תפקידים מסורתיים של נשים וגברים והתמודדות עם חיי יומיום קשים שהביאו רבים מהם חזרה לאירופה. מטרתם העיקרית של מיתוסים אלו לייצר נרטיב הגמוני חדש סביבו תיבנה האומה, תוך יצירת זיכרון קולקטיבי המאפשר לכידות קבוצתית וקהילתית (אנדרסון, 1999; סמית, 2003).

לטענתו של אנתוני סמית "אומות [...] הן תוצר של 'עבודה תרבותית' [ייצוג תרבותי

והנדסה חברתית – תוספת שלי, ר.ה.] שמבצעות האליטות; ללא עבודה תרבותית זו, ללא נרטיבים אלה של האליטה, לא ניתן לדמיין את האומה או לתאר אותה לאחרים" (סמית, 2003, 73). לפיכך, אותם אתוסים מכוננים הם גורמים מרכזיים המאפשרים את ההבניה והיכולת לדמיין את הקהילה וגבולותיה. אלו נבנים באופן אקטיבי על ידי אליטה. בשונה מכך אריק הובסבאום (2006) טוען כי תהליכים של המצאת מסורות מופעלים ומושרשים על ידי פרקטיקות פרפורמטיביות בעלות אופי טקסי או סמלי שמטרתן להשריש תפיסת עולם וערכים הולמים. כלומר, על אף השוני בין תפיסותיהם של החוקרים, שניהם גורסים כי מדובר בעבודה תרבותית, אשר מייצרת אתוסים, נרטיבים וזיכרון קולקטיבי של עבר, ובהתאם, הווה ועתיד קוהרנטיים, המושתתים על סיבתיות לוגית ולגיטימית.

בהמשך לתפיסתו של סמית, קבוצות שאינן משתייכות לאליטה חוות קושי להבנות

לעצמן אתוסים מכוננים המאפשרים את התהוותה של קהילה כקולקטיב בעל עבר, עתיד והווה משותפים (ברנשטיין, 1987; מלמן, 2009). עם זאת, עדיין ניתן לראות שבתהליכים ארוכי טווח גם לקהילות הממוקמות בשוליים יש כוח מוגבל לכונן נרטיבים של שוליים בתוך השיח ההגמוני, כמו למשל מאבקם של יוצאי עדות המזרח להכליל את מורשתם בתכני הלימוד של משרד החינוך, או לחילופין מאבקם של הפלסטינים להנחיל את תודעת הנכבה במקביל למלחמת העצמאות.

מיקומה של היסטוריה לסבית

אתחיל בציטוט הלקוח ממכתב שנשלח בשנת 1992 למערכת העיתון 'קל"ף' חזק' שהוציא ארגון 'קל"ף':

אני רוצה למצוא איזושהי דרך דיסקרטית, שלא תגיע להורים שלי, להתקרב לקהילה הלסבית במדינת ישראל, בבקשה. אני רק מבקשת להיות במקום ובחברה שאני לא ארגיש בהם כמו שאני מרגישה כאן, על אי בודד. אני פשוט רוצה הביתה. אולי תוכלו לעזור לי בדרך כלשהי? (חומר ארכיוני, 'קל"ף').

את המכתב הזה מצאתי בביתה של אחת המרואיינות שהייתה מהמובילות בארגון 'קל"ף' בסוף שנות ה-90 של המאה העשרים. היא סיפרה שיש אצלה לא מעט חומרים ארכיוניים, ספונים בארגזים ובשקיות והיא מחפשת לאן להעביר אותם. אלו קבורים בבודעם בדירה תל-אביבית טיפוסית, לא גדולה במיוחד, והיום לאחר שהיא שמרה הכל מעל לעשר שנים היא מעוניינת להעביר אותם הלאה, אך היא אינה בטוחה שיש קונים לסחורה הלא

מבוקשת ומעלת האבק הזו. כמעט במקרה הגעתי אליה, כששמעתי על הארכיון ביקשתי לראותו. נכנסנו למטבח, מעל המקרר בארונות גבוהים שכבו בצורה מסודרת אחד על גבי השני עשרות ארגזים מלאים בחומרים, מתויקים ומאורגנים למשעי. כלומר, היה ברור לה שהחומר הזה שנצבר אצלה עם התפרקות 'קל"ף' הוא חומר שראוי לשמור אותו, אך מאחר ואין מקום להיסטוריה הזו, הם נדחסו בארון למשך כמה שנים טובות.²⁶

ז'אק דרידה (2006) בכתיבתו, מתאר את מקומו של הארכיון בהגדרת גבולותיה של

קהילה מסוימת. הוא משתמש בשני מושגים כדי לתאר את הכוח הטמון ביצירתו של ארכיון. הראשון הוא העיקרון הפיזי, כלומר, עצם קיומו של מקום, מרחב בו ניתן לשמור ולאצור את הזיכרונות וההיסטוריה של קהילה. עצם הגדרת המקום או נתינת מקום היא מעשה של בעלי הכוח, אשר ביכולתם להקצות מקום במרחב שישמש כאתר ארכיוני. השני הוא העיקרון הנומולוגי (טיעון לוגי המבוסס על חוק) המתייחס לתוכן של הבית ולאופן בו התוכן נשמר, מאורגן ומוגש לציבור הרחב. כלומר, עיקרון זה מתייחס לאופן בו ארכיון משמר את החוק, את הסדר החברתי כפי שהוא מונהג על ידי האליטה ובעלי הכוח. לפיכך, מה שקיים בארכיון מראה מהי הקהילה, מנציח את הזיכרונות שיש לשמר. במקביל הוא חושף את מנגנוני הכוח ההגמוניים, את גבולות הקהילה, את האופן שבו המידע מאורגן, את האופן בו הוחלט איזה מידע יזכה לשימור בארכיון. כך מוגדרים גבולותיה של הקהילה ומתעצבת התפיסה של ההווה והעתיד כנגזרת של האופן בו מאורגן העבר.

בהתאם, מקורות תיעודיים שונים בישראל מעצימים קולות הגמוניים ומתעלמים מקולות שוליים. כך מתארת אביבה אופז (2002): "כי למקורות אלה [מקורות נשיים], כפי המסתבר, לא היה חלק בהיסטוריוגרפיה, וממילא, גם לא בעיצוב התקופה החלוצית בתודעה ההיסטורית" (אופז, 2002, 65). לטענתה של אופז מקורות נשיים המתעדים את התקופה קיימים אך אלו נתפסו ככתיבה שאינה היסטורית 'ספרותית למחצה' או 'ספרות הגילוי האישי' ולכן מקורות אלו לא נכללו בתיעוד התקופה. באופן זה נשים ובכלל זה לסביות לא לקחו חלק בעיצוב ההיסטוריה ואילו תיעוד ההיסטוריה של פעילות פוליטית לסבית נתפס כתיעוד אישי פרטי.

²⁶ כל החומרים הועברו בשלמותם לארכיון של אישה לאישה בחיפה.

הפרויקט הארכיוני בו הייתה שותפה ג'ואן נסטל²⁷ והארכיון אותו מקימה בימים אלו חנה ספרן במסגרת ארגון 'אישה לאישה' הם למעשה ארכיונים אלטרנטיביים ופרטיים המנסים לערער על הידע ההגמוני, לערער על הבלעדיות של הידע של המדינה ועל אופן הפקתו. זאת באמצעות שימור הידע והצגתו, הנכחתו במרחב ובהיסטוריה. המשמעות של הוצאת חומרים אלו מהארון לא מתמצית בדימוי של ניקוי הבוידעם, אלא מעניקה לאבק הישן את השם הראוי לו - ההיסטוריה של הקהילה הלסבית בישראל.

מקומן של נשים בהיסטוריה הינה שאלה שפמיניסטיות עסקו בה לא מעט (נסטל,

Bennett, 1989; Bock, 1989; Brenes-García, 1997; Kelly-Gadol, 1987; Scott, ; 2008 (1986) עם זאת, המקום המוקדש לדמויות נשיות לאורך סיפורי ההיסטוריה הוא שולי ואינו יחסי למספרן באוכלוסיה או למשמעות של מעשיהן. כך למשל עולה מדבריה של אחת המרואיינות, פעילה בארגון 'בשלה':

המקום של נשים בתוך החוויה בתוך המציאות הוא שונה, כאילו התרגלנו להיות בצד, אז גם בהיסטוריה התפקיד הראשי הוא לא שלנו [...] אני חושבת שזה בגלל שאנחנו רגילות להיות בצד (רובי).

החוויה של להיות בשוליים, כפי שעולה מהציטוט, היא מציאות שנשים הורגלו אליה. היכולת להיאבק לשנותה כרוכה במאבק נגד כוח ההרגל ובשינוי תודעה המצדיק את המאבק על התפקיד הראשי. היסטוריה נשית, כאמור, נעדרה מהשיח ההגמוני או מוקמה בשוליו. בדומה לכך, ההיסטוריה הלסבית, מעצם היותה היסטוריה של נשים, נעדרה פעמיים. כהיסטוריה הומו-לסבית היא נעדרה מהשיח ההטרו-נורמטיבי ההגמוני, וכהיסטוריה נשית היא נעדרה מההיסטוריה ההומו-לסבית הקהילתית. השוליות הלסבית בחברה הישראלית מוסברת מעצם היות החברה הישראלית מאופיינת כתברה מיליטריסטית, צבאית המעמידה במרכזה את דמות הלוחם הצבאי (יזרעאלי, 1999א; ששון-לוי, 2006). בנוסף, היות החברה הישראלית חברה פטריארכאלית בעלת מבנה משפחתי נורמטיבי הנתפס בחברה הישראלית כמודל לגיטימי בלעדי לנשים (גלוזמן, 1997; הייזלטון, 1978; יזרעאלי 1999א, 1999ב; פרסר 2006), יצרה למעשה מבנה חברתי-תרבותי הממקם את הנשים הלסביות בשוליו.

המכתב, שהוא כאמור אחד מעשרות רבים שנכתבו ונשמרו, רובם משנות ה-90 של

המאה העשרים מציג הלך רוח של סביבה הומופובית עוינת, מלווה בתחושות קשות של

²⁷ מייסדת שותפה של הארכיונים להיאסטוריה לסבית בניו-יורק

בדידות, פחד וצורך למצוא מקום בטוח בעולם. הצורך להתקרב לקהילה הלסבית בכלל ו'קל"ף' בפרט מלמד על התפקיד שהיה ל'קל"ף' באותם הימים, שהיווה אדמה בטוחה, מקום מפלט, כתובת. נשים רבות שלחו מכתבים דומים המבקשים להתקרב בצורה דיסקרטית וחשאית. 'קל"ף' איפשר לנשים רבות להתקרב, להיות ולא להיות בו בזמן בקהילה, להיחשף לסיפורים, לאפשרות של להיות לסבית, מבלי להיאלץ באותו הרגע לבחור ולהתמודד עם המשמעויות של היציאה מהארון והחיים כלסבית בסביבה שנחווה כעוינת. האפשרות להיות מנויה לעיתון המגיע הישר אל הבית, היכולת להיות חברת 'קל"ף' על ידי תשלום סמלי לארגון, הצליח במידה מסוימת לתת לנשים אלו הצצה או נגיעה בעולם שנתפס מרוחק עד לכדי בלתי אפשרי. הלסביות מובנת כחוויה פרטית שאין לה מקום במרחב, כמשהו שגם כאשר מתקרבים אליו, צריך לעשות זאת בהסתר, במחתרת, לשלוח במעטפה כהה לכתובת אנונימית, לא לכתוב את שם השולחת ועוד. כך למשל ניתן לראות במכתבה של נערה בת 17 מתל-אביב הכותבת לעיתון בשנת 1993 ומבקשת שיצרו איתה קשר: "אזרתי אומץ לכתוב מכתב זה לשם הרגשת שייכות לארגונכם [...] אודה מאד אם תצרו איתי קשר בקרוב [...] אם ניצור קשר בכתב אבקש ששם ארגונכם יישאר בעילום שם". מכתב נוסף נכתב על ידי אישה/נערה (לא מצוין במכתב גיל הכותבת) מירושלים. כותרת מכתבה היא S.O.S :

ביקשתי ממך לשלוח אלי 4 עיתונים ישנים בתור דבר דואר לסניף הדואר או לשלוח אותם אחד אחד שבוע אחרי שבוע כדי שיכנסו לתיבה הפרטית שלי [...] שלחת את ארבעתם בבת אחת [...] הדוור שם אותם בתיבה המשותפת [...] תארי לך שהנייר היה נקרע, או שזה היה נופל על הרצפה בחדר מדרגות [...] את העיתונים הבאים תשלחו בתור חבילה לסניף הדואר.

שני המכתבים מתארים את הקושי להביא את העולם הלסבי המרוחק לפתח הבית, כך שזה חייב להיעשות בעילום שם או בכל דרך מסווה אחרת. עם זאת, הדרישה והצורך להתקרב לעולם ולהרגיש אותו, גם אם מרחוק, היא כזו שעל אף תחושת הסכנה והחשש אינה גורמת לכותבות לוותר עליה.

'קל"ף' היווה כתובת לא רק לנשים לסביות, אלא לציבור קוויירי בכללותו שהרגיש

נרדף בתוך החברה הישראלית, כך עולה למשל ממכתב ששלחה טרנסגינדרית (male to female) בשנת 1993 מירושלים למערכת ובמכתבה מבקשת הכוונה ועזרה כיצד לאמץ את זהותה החדשה: "איני מתכוון להיות מטורד, ואיני חולה נפש, אני פשוט אישה בתוך גוף של גבר שצריך ללמוד מחדש את כל הדברים [...] אודה לכן על כל עזרה שתוכלו לתת לי ובשלב

זה אבקש להישאר אלמוני". על אף שהאישה אינה מזהה את עצמה כלסבית, היא פונה לקל"ף כי היא מזהה בארגון זה את המקום היחיד שאולי יכול להבין את המשמעות של השינוי שהיא עוברת, את הבחירה להיות אישה לא כמחלת נפש אלא כצורך אישי ואמיתי. 'קל"ף', אם כן, מזהה כמקור לתמיכה, סיוע, קשר ושייכות לא-נשים הפזורים ברחבי הארץ ומתקשים להתמודד בסביבה הקרובה להם/ן עם ההשלכות של זהותם הלסבית/טרנסג'נדרית.

העשייה של 'קל"ף' לאורך 20 שנותיה והמשמעות שהייתה לפעילותה, כמו גם לארגונים לסביים אחרים כמו 'אל"ף', 'צאנה וראינה' (שלא הוגדר כארגון לסבי, אך היה מקום ללסביות) וקבוצות מפגש לסביות אחרות שהתקיימו בתל-אביב, חיפה וירושלים בשנות ה-80 וה-90 של המאה העשרים, לא הביאו לייצוג הולם של הלסביות בהיסטוריה של הקהילה. כך למשל בתיאור נקודות ציון בהיסטוריה להט"בית בישראל שפורסם על ידי ארגון אמנסטי, מצוינת הקמת 'האגודה', ביטול חוקים, תקדימים משפטיים, אירועי גאווה בערים השונות, אך פעילות לסבית נעדרת מהם (אמנסטי - אתר, ללא תאריך). ההתמקמות של לסביות ביחס להומואים בקהילה הלהט"בית משעתקת את השיח ההטרוסקסואלי ואת חוסר השוויון בין גברים לנשים בחברה. דבר זה בא לידי ביטוי בנוכחות המסיבית של הומואים בתקשורת, בעמדות כוח והנהגה בקהילה ביחס לנוכחותן הדלה של לסביות במקומות אלו. רובי, שהצטרפה לארגון 'בשלה' מעט אחרי שנוסד, מספרת על תחושותיה מתוך הכרותה עם הקהילה:

לסביות למשל בינתיים גם בנראות וגם בתקשורת היא יותר חלשה מאשר ההומאיות אני חושבת שזה קשור לעובדה שזה שהן נשים. אני חושבת שבאופן כללי הגברים יותר חזקים מנשים ואז הם משתלטים. אני יודעת שאחת הסיבות שקל"ף נפל זה מהתנהלות כלכלית כושלת ושמעתי גם לא מעט אומרים טוב זה נשים, אז כן יש משהו כזה [...] להט"בים יונקים וחווים את הנורמות ההטרוסקסיטיות [...]. צריך ללכת נגד זה (רובי).

תפיסה זו המדגישה את מקומם של בעלי הכוח בתוך המרחב, קרי גברים בעלי זהות אשכנזית, ובמקרה של הקהילה הגאה - דומואים,²⁸ עולה לא רק ביחס ללסביות, אלא ביחס לקבוצות נוספות בקהילה (טרנסג'נדרים, בדס"מ, ביסקסואלים²⁹ ועוד), שבשנים האחרונות

28 "דומואים" הומואים שדומים לקונצנוס: יהודים, חיילים, מעמד בינוני, סטרייט-אקטינג (מקייטון, 2009)

29 בדס"מ - קשירה וסאדו-מזוכיזם, או שליטה וכניעות בהסכמה.

ביסקסואליות - קיום משיכה וקשר לשני המגדרים.
טרנסג'נדר - אדם הנולד כזכר/נקבה ובוחר לאמץ זהות מגדרית של אישה/גבר בהתאמה.

קולן גובר נוכח חוסר הייצוג וההתיימרות של הזהות הדומואית לייצג ולדבר בשם כולסין. עמדה זו מתוארת בכתבה של אורנה ששון-לוי (2008) לפיה אשכנזים משתמשים בשיח אתני כפול – אחד המייצר אבחנה ממזרחים ועל ידי כך משמר את העליונות התרבותית האשכנזית, השני מתבצע דווקא על ידי מחיקת הגבולות ומאפשר לאשכנזים להיות קבוצה חברתית לא מסומנת, שקופה ובכך בעצם להיתפס כמייצגי הכלל. בדומה, דומואים בקהילה הלהט"ב משתמשים גם הם בשיח כפול – אחד המייצר אבחנה בין הומואים 'סטרײט אקטינג' לקבוצות אחרות כמו קווררים, טרנסגינדרים ולהט"ב בעלי הופעה צעקנית המדגישה את השונות הלהט"בית, השיח השני משתדל לטשטש את הגבולות וכך מוחק את הסימון המבדיל בין הדומואים לשאר חברי הקהילה, ולמעשה מדבר בשפה של קהילה להט"בית כקהילה אחת וכך למעשה מאפשר לדומואים לראות את עצמם כמייצגי הכלל. תפיסה זו מנציחה את מקומם של הגברים הדומואים בקהילה ועימה תפיסה של 'קבלה על תנאי', לפיה במקום הערכה לשונות בקהילה, הכניסה לעמדות כוח בקהילה מותנית דווקא בדומות של חלק מהקהילה לקונצנזוס הישראלי (מקייטון, 2009).

אל מול מציאות זו של התמקמות בשוליים ניתן גם לראות עשייה פמיניסטית המכוונת להעלאת המודעות להיסטוריה הנשית ולהיסטוריה הלסבית הן בכתביה של ג'ואן נסטל (2008) והן בעשייתה של חנה ספרן להקמת ארכיון פמיניסטי במסגרת ארגון 'אישה לאישה' בחיפה. נסטל מספרת בהקשר זה: "התחלנו להרצות בפני הציבור על כך שיש להפוך את מה שנחשב בחברה הזו כזבל להיסטוריה של עם" (נסטל, 2008, 140). כלומר, מה שנחשב כדבר שאין סיבה לשמור אותו, כדבר שלאחר שעובר הערך הסנטימנטלי ניתן לזרוק אותו, נובע גם מהתפיסה החברתית שמלכתחילה מציבה נשים, לא כל שכן לסביות, בצד, בשוליים.

התפיסה של להיות המרכז ולא השוליים, להיות המחוללת והיוצרת של מציאות, מלווה בתודעה של שימור וזיכרון. המיקום והחוויה של נשים כשוליות מאפשר אמנם את היווצרותה של פעילות משמעותית, פוליטית ושוקקת, אך אינו מנכיח אותה על גבי דפי ההיסטוריה. היא אינה נשמרת, אינה מתועדת ואינה מועברת מדור לדור.

אם כך, נראה שנשים לסביות נעדרו מהסיפור ההיסטורי המתאפיין בהיותו גברי ומיליטריסטי. נשים לסביות שלחו מכתבים אנונימיים ומפוחדים לקל"ף מאחר והן לא יכלו לצאת מהארון בסביבה החברתית העוינת בה הן חיו. חוסר יכולתן לצאת מהארון לא

איפשר להן להיות חלק מהארגון, שהוא הארגון הלסבי הכללי היחידי שפעל החל משנת 1987 ועד תחילת שנות ה-2000. מלכתחילה הפעילות בקל"ף ממוקמות בעמדה שולית הן במסגרת המאבק ההומו - לסבי והן במסגרת המאבק הפמיניסטי, דבר שלא אפשר להן להבנות זיכרון לסבי קולקטיבי משותף, אלא כזה העסוק בעיקר ביצירת הווה. כך למשל אירע השנה (2011) מפגש של עיתון פנדורה³⁰ בבית הפתוח לגאווה ולסובלנות בירושלים.³¹ המפגש נערך על ידי נשים שהיו פעילות בקל"ף ועסק בהצגת העיתון והיוזמה שעמדה מאחוריו לקבוצת הנשים הצעירה בבית הפתוח. מטרת המפגש הייתה להכיר לנשים אלו את מה שהיה בעבר, ובמידה מסוימת לבקש לערוך מעין העברת לפיד, העברת אחריות מדור לדור. גם כאן אופן יצירת ההיסטוריה והעברתה התרחש באופן פרטי, במפגש בין ותיקות 'קל"ף' לנשים הפעילות בבית הפתוח. יוזמה זו אורגנה על ידי מלוות הקבוצה הירושלמית שהזמינה באופן אישי נציגות מקל"ף לספר את סיפורן.

שאלת מיקומה של ההיסטוריה הלסבית במרכז, בשוליים או במרחבים פרטיים שונים עולה גם מתוך הקשר ההדוק בין התנועה הפמיניסטית לארגונים הלסביים השונים.

פמיניזם ולסביות

ראשיתה של התנועה הלסבית בארץ, כמו גם בארצות הברית, היא מתוך התנועה הפמיניסטית. התנועה הפמיניסטית נתפסה כמרחב מוגן, כנטולת השפעה פטריארכאלית הפועלת למען שוויון זכויות לנשים ולמען נשים בכלל. בין הנשים שהיו פעילות מרכזיות בתנועות הפמיניסטיות הן בארץ והן בחו"ל פעלו גם לא מעט לסביות, שראו בזירה הפמיניסטית בית (ספרן, 2006).

הקשר בין פמיניזם ללסביות בא לידי ביטוי גם באופן בו האקט של יציאה מהארון הינו פוליטיזציה של זהות לסבית, מזהות פרטית לזהות המתמקמת במרחב. היציאה מהארון, מעבר להשלכות והמשמעויות הסוציולוגיות והפסיכולוגיות, היא אקט פוליטי שנשען או יוצא מתוך התפיסה הפמיניסטית לפיה האישי הוא פוליטי. כלומר, ההכנסה של הפרטי אל המרחב הציבורי והפיכתו לפוליטי ולבעל משמעות. בעצם היציאה מהארון טמון הפוטנציאל של הפיכת הזהות הלסבית מזהות אישית לזהות פוליטית המשמשת בסיס למאבק במרחב הציבורי (Cavin, 1990). אימוץ תפיסה זו על ידי ארגונים לסביים מנכיח את

³⁰ עיתון לסבי שיצא בין השנים 2003 — 2004 עסק בנושאים של אומנות, והיה מוקדש כולו לנושאים לסביים.
³¹ ארגון להט"בי שהוקם ב-1997 כארגון ללא מטרת רווח מהווה מרכז קהילתי בטוח ופתוח ללהט"בים/יות בירושלים.

הקרקע התיאורטית שהיווה הפמיניזם לתנועות לסביות, שגם אלו ראו בנשיות זהות שיש להנכיח במרחב הציבורי, להיאבק עליה ולתבוע את זכויותיה.

הקשר הארגוני בין לסביות לפמיניזם הן בארה"ב והן בישראל החל להתערער

כאשר לסביות נדרשו לטשטש את הזהות הלסבית שלהן ולהבליט את זהותן הנשית במסגרת המאבק הפמיניסטי, כדי שלא לחבל בתדמיתו ובהישגיו של הארגון. דבר זה בא לידי ביטוי כבר בימיו הראשונים של ארגון NOW.³² תפיסה זו, הרואה בנוכחות ובנראות הלסבית בקרב ארגונים פמיניסטיים פרטיקולאריות של המאבק ועל כן מכשול בהשגת יעדים פמיניסטיים, הביאה להשתקה ולהדרה של הלסביות בתנועה הפמיניסטית האמריקאית. תחושת תסכול זו ליוותה לסביות רבות שפעלו בארגונים פמיניסטיים בהם הן לא מצאו את מקומן באגינדה ובמטרות של הארגון, שנלחם למען זכויות של נשים הטרוסקסואליות בלבד (ספרן, 2006; שדמי, 2007; Echols, 1989; Gilmore & Kaminski, 2007; Leidinger, 2004).

בישראל מתוארת מציאות דומה, כפי שעולה מדבריה של פעילה לסבית בתנועה הפמיניסטית: "בתוך התנועה הפמיניסטית היה קצת ניסיון להשתיק את הלסביות" (עינת). הדבר נבע כאמור מתוך חשש שהלסביות, בנושא שנוי במחלוקת, תיפגע במאבק המרכזי והמשותף - המאבק הפמיניסטי. החשש המרכזי שהיה לתנועה הפמיניסטית בישראל היה שהדימוי הלסבי יצבע את כל התנועה הפמיניסטית בצבע רדיקלי שולי וישמוט תחת רגליה את הלגיטימיות שזו ביקשה לקבל בקרב מקבלי החלטות והציבור הישראלי. ביטוי לכך ניתן לראות בהוראות המפורשות שניתנו כאשר נשים התראיינו לעיתונות:

הן עמדו מאד על זה, שמי שמתראינת צריכה להדגיש שהיא שייכת לתנועה הפמיניסטית אבל מדברת רק בשמה. זאת אומרת, היה תמיד איזה פחד שמישהי תגיד דברים 'לא נכונים' (מירה).

מהציטוט ניכר המשחק בתפיסה שהאישי הוא פוליטי. מתוך חשש לדימוי התנועה הכללי, כאשר אישה התראיינה לעיתונות, היא נדרשה לדבר רק בשם עצמה ולא כדוברת התנועה. כלומר, היא חזרה להיות אישה פרטית המביעה עמדה, היא לא יכלה להביע עמדה ארגונית פוליטית כאמור, מתוך חשש של הארגון לחוסר שליטה ולחוסר זהירות של המשתתפות, שחלקן מזוהות עם זהויות נוספות מזו הפמיניסטית כמו זהות שמאלנית, זהות לסבית ועוד.

³² *The National Organization for Women*, תנועת הנשים הלאומית, שהוקמה ב-1966.

בדומה לצמיחתם של ארגונים לסביבים מתוך התנועה הפמיניסטית בישראל, גם 'אסאונות', התנועה הלסבית הפלסטינית בישראל צומחת מתוך הפמיניזם הישראלי שלושים שנה לאחר פרישתן של הלסביות מהתנועה הפמיניסטית בישראל.³³ התנועה הפמיניסטית הפלסטינית, כפי שמתארת בהמשך המרואיינת, לא 'בשלה' עדיין להכיל את המורכבות של השיח הלסבי הפלסטיני, ו'אסוואת' מוצאת את חממת הגידול שלה דווקא בקרב הקהילה הפמיניסטית הישראלית של שנות האלפיים, כפי שאומרת פעילה בארגון:

הפמיניזם הלסבי שלי בא מהמקום שאפשר לי להיות לסבית פה, בזמן בתקופה שלי, לא היה מקום אחר פלסטיני. הפמיניזם הפלסטיני עד היום קשה לו להתמודד עם לסביות. אז... אני חושבת שהתנועה הפמיניסטית הישראלית 'אישה לאישה', היא מקום שנתן לנו, גם נגיד בקבלת החלטות שלנו ובמבנה הארגוני שלנו של קונצנזוס וחוסר היררכיה (מונא).

התפיסה של חיבור בין המאבק הלסבי לפמיניסטי והצמיחה של המאבק הלסבי בתוך התנועה הפמיניסטית אינו מקרי, שכן הזהות הלסבית קשורה בקשר עבות לזהות הנשית ולמה שזו מאפשרת לאישה להיות. כך למשל המשמעות של להיות הומו שונה מהמשמעות ומהאפשרויות של להיות לסבית. בחברה הערבית הדיכוי כלפי לסביות אינו נובע בהכרח מבחירתן לחיות כלסביות בצורה מוצהרת, אלא נובע, ראשית כל, מעצם היותן נשים בחברה מסורתית פטריארכאלית. כך למשל עולה ממאמר שנכתב בעיתון הארץ:

זהו לב המלכוד של הרווקות הערביות. הן יכולות להיות עצמאיות, מצליחות, אלה שמספקות פרנסה למשפחתן, אבל מכיוון שהקשר בין המוסר הנשי לכבוד החברתי עדיין לא ניתק, החברה לא מכירה בהן כנשים העומדות בזכות עצמן וממשיכה לפקח על התנהגותן החברתית והמינית. קשה לתאר איך מרגישה אשה בת 30 שחוזרת ערב ערב, בתום יום עבודה, לחדר הילדות שלה [...] החיים של נשים ערביות הם אבסורד. זה מפחיד שיש לך שכל ושאיפות, אבל אין לך חופש לצאת מהבית כשאת רוצה (רותם, 23/05/2004, ¶ 10).

יכולתה של אישה בחברה הערבית בישראל לצאת ללימודים ולעבודה היא חלק משיח המתפתח כיום בחברה הערבית. בהקשר זה הבחירה לחיות כלסבית נתפסת כנדבך נוסף במאבק לעצמאות כלכלית, חברתית ותרבותית, כפי שעולה מדבריה של פעילה בארגון 'אסאונות', המתארת את התסכול של הנשים המגיעות לפעילות ומתמודדות עם המורכבות של זהותן כלסביות ערביות:

הרבה נשים חושבות שהדיכוי שלהם בא מהנטייה מינית שלהם שזה בעצם לא נכון. הדיכוי שלהם בא מהיותנו נשים. הוא לא בא מהיותם לסביות. בעיקרון, שאישה לא יכולה לצאת מהבית, זה לא שהיא לא יכולה לצאת מהבית בגלל שהיא לסבית, היא לא יכולה לצאת מהבית בגלל שהיא אישה (מונא).

³³ על פרישתן של הלסביות מהתנועה הפמיניסטית והקמת ארגון לסבי ראוי פרק 3.

הקשיים והמחסומים שלסביות נתקלות בהם בבואן לבחור אורח חיים שונה מהמקובל, אינו נעוץ דווקא בבחירה להיות לסבית, אלא בהיותן נשים. דבר זה מעצים את הקשר ההדוק בין המאבק הלסבי למאבק הפמיניסטי, שכן ללא המאבק הפמיניסטי, לסביות לא יוכלו לקיים אורח חיים לסבי המצריך מנשים לקיים אורח חיים כלכלי עצמאי. כאמור, היכולת של הפעילות הפוליטית הלסבית לצמוח בתוך תנועה פמיניסטית היא מורכבת. מחד, הצמיחה מתרחשת דווקא על הקרקע הפמיניסטית המאפשרת מרחב מוגן, בעל שיח ביקורתי חברתי כנגד השפעות החברה הפטריארכאלית הדכאנית כלפי נשים. אלו מעצימים את הנשים ובכללן את הלסביות המבקשות לתת ביטוי לפן זה בזהותם. מאידך, דבר זה מביא להדרתן מהתנועה המבקשת לשמור בקנאות על הדימוי, השם והמאבק המרכזי אותם היא מעוניינת לשאת. השוליות הלסבית, שדנתי בה קודם, באה לידי ביטוי שוב, לא רק כלפי הרוב ההטרוסקסואלי, או כלפי ההגמוניה ההומואית בתוך הקהילה הלהט"בית אלא גם כלפי התנועה הפמיניסטית. כל שנותר ללסביות הוא להקים ארגון משל עצמן. המציאות תלמד שגם כאשר הלסביות יקימו ארגון משל עצמן, לא יהיה בכך די, שכן הן יאלצו לעבור טרנספורמציות רבות עד אשר כל זהות, פרטיקולארית ככל שתהא, תהיה שבעת רצון מהמרחב החברתי-פוליטי המתאפשר לה.

חוויה של שוליים

הצמיחה של הארגונים הלסביים מתוארת כמאבק של שוליים אל מול מרכז. כך ממקמות את עצמן הלסביות בתוך התנועה הפמיניסטית, כך גם מתמקם ארגון 'אסאנות' מול הפמיניזם בחברה הערבית או מול החברה הערבית בכלל. דווקא עמדת השוליים מאפשרת נקודת מבט אחרת המאתגרת את נקודת המבט הדומיננטית. נקודת מבט זו היא ביקורתית, ומציעה אפשרות אחרת מזו המקובלת על ידי תרבות הרוב. ההתמקמות בשוליים ונקודת המבט המתאפשרת מהשוליים מסייעות לצמיחתה של תודעה חברתית פוליטית, המביאה במקרים שלפנינו לעשייה חברתית ולהקמה של ארגונים החותרים לשינוי חברתי בסביבה הקרובה להם (Harding, 2002; hooks, 1984).

נקודת המבט מהשוליים והיעדרה של היסטוריה לסבית מציבות נשים לסביות בחוויה קשה של בדידות, של מיקום ללא הקשר, ללא אילן יוחסין קהילתי, נרטיב משותף או היסטוריה להיבנות מתוכה. כך הפעילות הלסבית הממוקמת בשוליים ונעדרת מהשיח המרכזי אינה נשמעת ואינה מוכרת למרבית הלסביות הפועלות בארגונים השונים. התחושה

כי אין עוד לסביות בעולם, וכי אין בנמצא ארגונים או קהילה, מחזקת את תחושת
הבדידות. תחושה זו באה לידי ביטוי בקרב הקהילה הלסבית הרוסית של סוף שנות ה-90
של המאה העשרים, כפי שמתארת אחת המארגנות של הפעילות לקהילה הלסבית הרוסית:
אני הכרתי את בת זוג שלי [...] חשבנו שפשוט אין יותר שום לסבית שדוברת רוסית
ומשהו כזה. ואז התחלנו לחפש (טניה).

תחושה דומה עולה גם בקרב מונא, פעילה בקהילה הלסבית הפלסטינית בישראל:

עוד שהייתי בארון והייתי עם האקסית שלי בהתחלה, בהתחלה, ממש חשבתני [...] ש...
אני הלסבית היחידה כאילו בעולם הערבי, אין עוד ערביות ואת היחידה כאילו
ש... (מונא).

גם בקרב הקהילה הלסבית הדתית ניתן לראות שתחושת הבדידות מאפיינת את תחילת
הדרך, כפי שמאתרת צורית, ממקימות ארגון 'בת-קול':

ואז התחילו להגיע אלי כל מיני בחורות דתיות שכל אחת חשבה שהיא הראשונה
והיחידה ואין עוד אף אחת כמוה וממש הרגשתי שאם כל הבנות האלה יכירו אחת
את השנייה זה יפתור להם את כל הבעיות (צורית).

תחושת הבדידות חוזרת על עצמה ומהווה מאפיין מרכזי בחוויה הלסבית. מאפיין נוסף
שחוזר על עצמו הוא הפרטיקולאריות של החוסר. כלומר, החיפוש הוא אחר לסבית ערביה,

לסבית דתיה או לסבית דוברת רוסית. התחושה שאולי יש לסבית מפורסמת שיצאה
מהארון באופן מתקשר, או סרט על לסביות שיוצא לאקרנים אינה מחזקת את תחושת
השייכות, או מייצרת תחושה של אפשרות לגיטימית ברת מימוש לבחור לחיות כלסבית
במציאות הספציפית. אחת הדרכים להתמודד עם תחושה זו של בדידות וחוסר, הן בהווה
והן בהיסטוריה, עולה מתוך הניסיון לייצר או להמציא נרטיב היסטורי.

היסטוריה לסבית פרפורמטיבית

היעדר היסטוריה לסבית מורגשת ונוכחת בתוך ההקשר הקונקרטי של מרחב החיים הקרוב
מעלה צורך לייצר אותה, לברוא אותה מן הדמיון על ידי שזירה של פרטים בתוך מציאות
היסטורית מסוימת. אחת המרואיינות מתארת את הצורך למצוא הקשר, חוט של התחלה,
שנשזר לאורך תקופה וממקם את העשייה שלה והחוויה שלה בתוך קונטקסט ספציפי
המעניק משמעות. כך במסגרת פרויקט גמר בלימודים, מחליטה דורון, פעילה בקהילה
הטרנסגינדרית לתעד את הקהילה:

כאילו לבנות לעצמי כאילו מאיפה הגעתי [...] איך אני הגעתי כאילו למי שאני אני
[...] וזה היה מין חוויה כזאתי מאד חזקה כאילו ליצור לעצמי את ההיסטוריה
האישית שלי [...] והפרויקט גמר שלי היה סוג של יומן או.. שמתעד גם את הקהילה,

אבל גם ממציא כאילו סוג של סיפור. שזה בכלל לא משנה כאילו אם הסיפור אמיתי או לא אמיתי, זה כמו הופעות דראג [...] שעשיתי. שזה לא משנה.. (דורון).

לדידה של המרואיינת, אין משמעות לעובדה אם הסיפור הוא אמיתי או שאינו אמיתי. יש צורך לספר את המציאות כסיפור בעל משמעות. הצורך להמציא סיפור שימחיש אילן יוחסין רלוונטי, שניתן לקשור אליו את הקיום הלסבי היהודי בירושלים, מביא קבוצה קווירית פעילה בירושלים להמציא סיפור מורשת היסטורי לסבי שייתן משמעות לקיום הלסבי בירושלים. זאת באופן דומה לאופן בו מסופר סיפור הגעתם של חיילי צה"ל במהלך מלחמת ששת הימים לכותל המערבי. תחושה זו של חזרת העם היהודי למקומות הקדושים העמיקה את הזיקה והמשמעות של הקיום הציוני חילוני בירושלים. העברת התחושה באמצעות הרדיו אל כלל ישראל איפשר את שיתופה של כלל האומה במימד זה של שחרור ירושלים ועימו התפיסה של החזרת ירושלים לבעליה הלגיטימיים כנדבך משמעותי ביצירת הזיכרון הלאומי. הקבוצה הקווירית הירושלמית בוחרת לייצר מיתוס חדש שנבנה מתוך פסיפס אירועים אלו ואחרים השזורים בהיסטוריה הציונית הירושלמית. להלן קטע מתוך שידורו ברדיו של רפאל אמיר, כתב רשת השידורים העבריים המדווח ביומה השלישי של מלחמת ששת הימים :

מוטה גור : אני חושב שקשה להביע במילים את ההרגשה שלנו. ראינו את העיר העתיקה מימינו [...] אנחנו צרודים עכשיו מצעקות ההתלהבות וההתרגשות כשנכנסנו פנימה בראש כל השיירה.. מוישלה סגני מזה הרבה שנים רץ מיד עם כמה חברה והניפו את הדגל על הכותל המערבי [...] (תקיעות שופר, חיילים שרים "ירושלים של זהב")

רפאל אמיר : אני יורד ברגע זה, ברגע זה, אני יורד במדרגות אל הכותל. אינני אדם דתי, מעולם לא הייתי, אבל זהו הכותל, ואני נוגע באבני הכותל המערבי!" (נאור, 1990, 151-162).

שידור זה נתפס בזיכרון הקולקטיבי הישראלי כאחד הרגעים המשמעותיים והמרגשים של המדינה היהודית הנאבקת על זכותה להתקיים בארץ ישראל ובירושלים. ההנחלה של רגעים אלו – ההגעה לכותל, הנגיעה באבניו והכניסה לירושלים מצוירים בהרואיות ורגישות ונישאים על ידי גיבוריו האלמותיים של העם היהודי – חיילי צה"ל. מלחמת ששת הימים נתפסת בתודעה של החברה בישראל כחלק ממודל האומה 'במדים' (בן-אליעזר, 2003 ; הורוביץ וליסק, 1988), המתאר את מרכזיות הצבא בהוויה ובזהות הקולקטיבית הישראלית והסולידריות כלפיו, כמו גם ברמה גבוהה של מחויבות ומגויסות של כלל האוכלוסייה להשגת יעדים מדיניים, פוליטיים וכלכליים.

בניסיון לייצר נרטיב היסטורי דומה, המעמיק את הקשר הלסבי יהודי ציוני לצינוני הדרך של האומה הישראלית, דורון מתארת את הסיפור שמספרת הקבוצה הקווירית אודות המורשת הלסבית הציונית בירושלים:

המצאנו היסטוריה לסבית, עשינו... מין [...] סיור בירושלים פעם, המצאנו סיפור על כל מיני אתרי מורשת, עשינו סיפור על איזה לסבית.. על תרצה הלסבית.. בסוף סיימנו את זה בגן העצמאות אבל בקבר של הלסבית האלמונית. פעם עשינו כזה סיפור יציאה מהחומות אבל על איזה לסבית אחת מהפלמ"ח שהתאהבה באישה של קצין אנגלי. כאילו שינינו קצת.. אני לא חושבת שזה היה מתוך מודעות אבל מה שעשינו זה לעשות סיפורים... (דורון).

המרואינת מספרת איך הן עושות היסטוריה. הן לא מספרות סיפור, הן עושות פרפומנס שמייצר בפועל היסטוריה לסבית במרחב הציבורי. אקט פרפורמטיבי מייצר משמעות ברגע הכינון שלו (Sedgwick, 1993), והמשמעות שהן נותנות לסיפור שלהן מנכסת את הנרטיב הציוני, הירושלמי. הן בונות את הנרטיב הלסבי כחלק מהנרטיב ההגמוני הציוני ככזה ששוזר את הסיפור הלסבי בסיפור האמנציפציה היהודית-ציונית. הסיפור שלהן הוא לא סיפור פרטי, אלא מתואר כחלק מהנרטיב של האומה. סיום הסיור בקבר של הלסבית האלמונית מנכס אתוסים גבריים של צבא ומלחמה. ניתן לראות בעשייה זו קריאה פמיניסטית חתרנית, כפי שמציעה אורלי לובין (1993), בכתבים הציוניים המסורתיים. קריאה פמיניסטית היא עשייה פוליטית והיא נעשית על ידי הפעלת הטקסט בניגוד לאופן שבו הטקסט מבקש להיקרא. לובין ממשיכה ואומרת כי קריאה חתרנית היא קריאה המאפשרת לקוראת למקם את עצמה בעמדת סובייקט, להציב את עצמה במרכז וזו מתאפשרת בעיקר בטקסט הגמוני הממקם אותה מלכתחילה בעמדת האחר.

המרחק בין דמיון למציאות בסיפור הגבורה הלסבי-ירושלמי מערער על המשמעות והחשיבות של ההיסטוריה כפי שהיא נלמדת ומסופרת על פרטיה המדויקים. כמו כן, אם לא תומצא היסטוריה כזו, ברור לחברות הקבוצה שהיא לא תסופר, היא לא תופיע בשידורי הרדיו, היא לא תלמד בבתי הספר, והיא לא תהיה נחלת הסיורים על ירושלים בימי דוד המלך, ירושלים בתקופת המנדט או ירושלים לאחר מלחמת ששת הימים. ניתן לזהות בסיפור את תקיעת הרגל ברווח בין המשקוף לדלת, בדיוק לפני שהדלת נסגרת, במאמץ לקבל נגיסה במרחב הציבורי, מתוך תובנה שקיום לסבי ציבורי פוליטי מצריך היסטוריה שאיננה רק סיפור אהבה פרטי, אלא סיפור השייך למרחב הציבורי ולזיכרון הקולקטיבי.

הפרטיקולאריות של הסיפור ההיסטורי או ההיסטוריה כסיפור אישי

חוסר ההיכרות והידיעה של מה שהיה בעבר, תחושת הבדידות והראשוניות מביאה הן להמצאת נרטיבים מקבילים, כפי שקרה בירושלים, והן להקמה של ארגונים חדשים. מהראיונות הצטייר, שבכל פעם שאישה מתוודעת לזהות הלסבית שלה ובוחרת להוביל את ההקמה של ארגון לסבי, היא אינה יודעת על הקיים או על מה שהיה לפני כן. גם כאשר היא מתוודעת לקיומם של ארגונים נוספים, כמו למשל ההיכרות של טניה מארגון "רדוגה" עם 'קל"ף', לא מביאה לצירוף פעילותן של לסביות רוסיות כענף נוסף ב'קל"ף', אלא להקמה של ארגון נפרד. מדוע אף אחד מהארגונים האלו אינו 'משתמש' במבנה או בפורמט הארגוני שכבר קיים, אלא מבקש להמציא משהו חדש, לראות את עצמו כבעל נרטיב אחר, כארגון שצריך לברוא את עצמו בחבלי לידה משלו? שאלה זאת איננה תקפה לארגון הפלסטיני שרואה את עצמו כנפרד מהנרטיב הלסבי היהודי בישראל מטעמים של לאום, דת, שפה ותפיסה פוליטית.

נדמה שכל ארגון מזהה את עצמו כבעל זהות פרטיקולארית נפרדת, שאינה יכולה להתקיים בשלמותה ולתת מענה הולם לחברותיה אם אינה מבוססת באופן בלעדי על הזהות הספציפית של חברותיה. אם בעבר 'קל"ף' או "אל"ף" היו ארגונים כלליים ללסביות, הרי שהיום אין ארגון כזה ללסביות, יש ארגון ללסביות הרוסיות, ללסביות הדתיות, ללסביות מעל גיל 45 וללסביות פלסטיניות. ההשתרשות של פוליטיקת הזהויות והחלוקה הסקטוריאלית מאפיינת לא רק את הקהילה הלסבית אלא את הקהילה הלהט"בית בכללותה, שכן אם בעבר ניתן היה לראות את האגודה' כארגון ללהט"ב, היום יש קבוצות טרנסגינדריות, קבוצות בי ופאן סקסואליות, קבוצות א-מיניות, קבוצות בדס"מ, קבוצות לאבות גאים, קבוצות לאמהות גאות ועוד.

חלוקה זו באה לידי ביטוי גם בכנסים פמיניסטיים בארץ החל משנת 1992, בה הועלתה דרישה מצד הנשים המזרחיות לייצוג הולם לכלל הנשים הפעילות בתנועה הפמיניסטית. כך, התעצבה בפמיניזם הישראלי שיטת הרבעים שהביאה לשינוי בהגדרת הפמיניזם מפמיניזם אחד בדמות האישה היהודייה, האשכנזייה והמשכילה לפמיניזמים המבטאים זהויות שונות: אישה לסבית, אישה מזרחית, אישה פלסטינית, אישה אשכנזייה (עילם, 2003). המשמעות של הסקטוריאליות וההפרדה לתתי זהויות מלמדת אולי על הטמעתה של התרבות הניאו-ליברלית המבוססת על חירות האדם ומושתתת על ההנחה כי

יחידת הבסיס של הסדר החברתי היא האדם, כלומר הפרט. היחידים/ות הם אבני היסוד של המדינות, הקבוצות וההתאגדויות (זיסר, 1999; נויברגר, 1994). הניאו-ליבראליזם, שצמח במסגרת השיח הליבראלי, מכיר בכך שהמדינות המערביות הליבראליות מכילות מגוון של קבוצות הנבדלות זו מזו מבחינת דת, גזע, לאום, אתניות, נטייה מינית ועוד. השיח הניאו-ליבראלי הוא פלורליסטי בעיקרו, ומעודד ומאפשר את קיומן של קבוצות אלו תוך שמירה על ייחודיותן התרבותית, כל זאת תוך שמירה על כללי המסגרת הליבראליים והחוקיים (ברונר ופלד, 1998). מסגרת השיח הליבראלית איפשרה למעשה את צמיחתה של קהילה להט"ב כקהילה שזכאית לדרוש שוויון זכויות והכרה חברתית במסגרת כללי המשחק הקיימים. כלומר, יש בניאו-ליברליזם שאיפה להכיל גיוון ושונות תרבותית וחברתית, אך עיקר השיח סביב זכויות עוסק בפרטים (זיסר, 1999). סוגיה זו הרואה כל אדם כאינדיבידואל שלם, הנפרד מהקהילה שלו מבחינה של זהות ושייכות, מאפשרת במובנים מסוימים לשיח הניאו-ליבראלי לפרק התנגדויות שיכולות להיווצר. תפיסה זו מעצימה את התפיסה האינדיבידואלית וכך מאפשרת את היפרדותן של קהילות לתאים תאים, שמחד מאפשרת ייצוגיות מכבדת יותר לכל אחת מהזהויות, ומאידך מקשה על יצירת פוליטיקה משותפת והיסטוריה משותפת.

תפיסה ניאו ליבראלית זו באה לידי ביטוי בהיבט נוסף - ריבוי הזהויות מתבטא גם בריבוי סיפורים. מהראיונות עולה כי ההיסטוריה הלסבית מסופרת מנקודת מבט אישית ומלווה בסייגים אישיים. שיח זה בא לידי ביטוי למשל בסיפורה של סמדר, פעילה ותיקה בקהילה הלסבית הפמיניסטית. כחלק מהניסיון לספר את ההיסטוריה הלסבית סמדר מציעה שאפנה לשתי נשים שהיו פעילות באותה התקופה כדי שאוכל לשמוע את ההיסטוריה מנקודות מבט נוספות:

היא תספר לך הכל מנקודת מבטה, אחרת לגמרי. היא הייתה ילדה אז, ממש ילדה [...] היא תמיד ידעה שהיא... אני חושבת שאפילו גיל 12 [...] היא תיתן לך היסטוריה אחרת לגמרי. פשוט היסטוריה אחרת. ועוד מישהי שעזבה את הארץ שזה חבל, שיש לה היסטוריה מדהימה והיא גם מהראשונות (סמדר).

כלומר, התפיסה מניחה מראש שישנם כמה סיפורים מקבילים בעלי מעמד שווה שהם כולם ההיסטוריה, הם כולם הנרטיב אותו צריך להנציח על גבי דפי ההיסטוריה. התפיסה הזו שונה מאד מהתפיסה המסורתית והמקובלת המכירה בהיסטוריה אחת המנכיחה נרטיב משמעותי בולט אחד, ההיסטוריה של המנצחים, היסטוריה המביאה סיפור אחד מנקודת

מבט אחת של דמות אחת או עם אחד המספר את סיפור קיומו ולרוב גם ניצחונו (קזיל, 2008). מדוע מלכתחילה נשים אלו רואות את ההיסטוריה שלהן כמשהו שהוא אינו אחד, אלא כריבוי סיפורים מקבילים? יתכן שזוהי דרכן של מי שתמיד היו בשוליים ולכן למדו על בשרן להבין כי הסיפור שלהן לא נשמע אך קיים, דבר שבפני עצמו מעיד על היות יותר מסיפור אחד.

מהיסטוריה פרטית לפרקטיקה של סיפורים אישיים

ראיית ההיסטוריה כריבוי סיפורים אישיים המתקיימים במקביל זה לזה מתורגמת גם לפרקטיקה ארגונית. באופן זה קל יותר להכניס את הלסביות לשיח הציבורי. כך למשל, פרקטיקה של סיפור אישי, בשונה מפרקטיקה של מחאות, הפגנות ועוד נתפסת כנעימה יותר. סיפור אישי נתפס כאקט שניתן להכיל אותו משום שבמובן מסוים הוא נשאר בתחום הספירה הפרטית ולכאורה אינו מנסה לתפוס מרחב נראה בספירה הציבורית. סביב שיח הזכויות שמקבל תוקף בשנים האחרונות, מתגברת הדרישה להכיר באופן החיים השונה של להט"ב, כפי שניתן לראות, למשל, בקמפיין של אירועי הגאווה 2011.³⁴ קמפיין זה הציב תמונות של מפורסמים ואנשים בולטים בקהילה, המזוהים עם הממסד התל-אביבי, תחת הכותרת "שווה להיות גאה". מטרת הקמפיין הייתה להנכיח את הזהות הלהט"בית במרחב הציבורי כזהות חיובית, באופן כזה שהיות מפורסם כלשהו בעל זהות הלהט"בית אינה גורעת מדימויו ואינה משווה לו תדמית של סוטה, חריג, חולה שיש להתבייש בה. הצגה של דמויות אלו משמרת תפיסה של להט"ב כמשהו אישי לפיה כל להט"ב יכול להצליח, להראות נורמטיבי ולהיתפס כדמות חיובית.

הפרקטיקה של הסיפור האישי באה לידי ביטוי גם ב'אסאונות', כפי שניתן לראות

בדבריה של מונא, פעילה בארגון:

איך שאנחנו מספרות את הסיפור של אסוואת הסיפור שלנו בא תמיד מהמקום האישי [...] יש הרבה דמיון בין הסיפורים. יש הרבה... הרבה... בגלל שאנחנו מביאים את הסיפורים כמו שהם [...] אז הספר הראשון כתבנו יותר סיפורים אישיים עם קצת שירה, שזה היה פעם ראשונה בעולם הערבי שיוצא קובץ של שירים של נשים לנשים אחרות (מונא).

גם ב'אסאונות', התפיסה הרווחת היא שיש להשמיע את קולן של הנשים הלסביות בחברה הערבית מאחר וזהו קול שלא נשמע. הדרך ב'אסאונות' לחולל את השינוי הזה היא על ידי פרסום של סיפורים אישיים וכך להנכיח את האפשרות של חיים לסביים ערביים. השימוש

³⁴ ראי נספח 1.

בפרקטיקה של סיפורים אישיים, מטרתנו לעורר הזדהות בקרב הציבור ההטרסקסואלי וכך להרחיב את מגוון הסיפורים שיכולים להתקיים בחברה.

לסיכום, ניתן לראות חיבור בין התפיסה שאפיינה את מרבית הפעילות הלסביות הרואות את הסיפור של ההיסטוריה הלסבית כסיפור אישי, שכמוהו יתכנו עוד סיפורים מקבילים אחרים באופן כזה שהוא אינו מקבל מעמד של הסיפור בה' הידיעה, לבין האופן בו ארגונים לסביים ולהט"ביים היום בוחרים לפעול על ידי סיפור אישי המאפשר הזדהות עם דמות הלסבית ולמעשה מסיט את הדגש ממאבק נגד ערעור על מבנה חברתי-תרבותי הטרסקסואלי למאבק להכללתה של זהות לסבית בתוך המבנה החברתי-תרבותי הקיים.

תחושת הבדידות המאפיינת מרבית מהלסביות והיעדר ההיסטוריה המשותפת של לסביות במרחב הציבורי בישראל, כמו גם הפרטיקולאריות של הזהות, מובילים את הארגונים והקבוצות הלסביות לברוא את עצמם מחדש, ללא הסתמכות או היכרות עם פעילויות וארגונים שהתקיימו בעבר או מתקיימים במקביל אליהם. תפיסה זו מייצרת נרטיבים מקבילים של היסטוריה ומחבלת ביכולתה של היסטוריה להתקיים ולהיות מסופרת בבחינת העברתה מדור לדור. במקביל, האימוץ של פרקטיקת הסיפור האישי הנובע מתפיסה זו מחבל גם הוא ביכולת ליצור משמעות והקשר פוליטי בעל משמעות במרחב הציבורי. הסיפור האישי מאפשר אולי להנגיש את הסיפור הלהט"בי במרחב הציבורי, ובכך להשמיע את הקול הלסבי והלהט"בי, אך מגביל את הזהות לסיפור אישי של זהות פרטית, הנשארת במרחב הפרטי ואינה חורגת למרחב הציבורי. באופן זה הסיפור האישי אינו מספר סיפור של קהילה, סיפור פוליטי שיש לו אחיזה בקרקע המשותפת, אלא מציב דרישה ליחודיות אינדיווידואלית והכרה בייחודיות זו. עם זאת, באותה הנשימה מוצבת גם הדרישה להיבלע ולהיטשטש בהמון הזהויות הקיים, להיות השכנה ממול, המורה בבית הספר ומנהלת החברה.

הפעילות הפוליטית הלסבית בישראל, בהיותה פעילות של קבוצת מיעוט שאינה חלק מהאליטה, לא הצליחה למקם את עצמה כחלק מההיסטוריה, כקולקטיב בעל עבר, הווה ועתיד. זאת בשונה ממיתוסים והיסטוריות של קהילות וחברות, שאינם מוצגים כסיפורים אישיים, אלא מסופרים כסיפורי גבורה נושאי אתוס חברתי משותף שיש לפנות לו במקום בארון הספרים ובפנתיאון ההיסטוריה. הקושי של הפעילות הפוליטית הלסבית להיות חלק מההיסטוריה נובע הן מהיותה מורכבת מקבוצת נשים הממוקמות בשוליים,

והן עקב השפעותיה של חברה ניאו-ליברלית המאופיינת בהתפרקות לקבוצות זהות שמקשה גם היא על היכולת ליצור קולקטיב אחד בעל תחושת שייכות. כמו כן, אימוץ התפיסה האישית והנרטיב האישי, כמו גם הפרקטיקה של הסיפור האישי, מחבלים ביכולת לייצר קהילה, ולמעשה מפרקים אותה ליחידות המנסות כל אחת להתקבל אל תוך החברה ההטרו-נורמטיבית.

פרק 6 - דיון וסיכום

סיום

כאשר המרחב של אוקלידס הלך והצטמצם הלך
והתכנס אל תוך

נקודה לא מוגדרת בתוך המרחב –
הוא החל לבנות כולו מחדש,
נקודה לנקודה, קו לקו, משפט למשפט
החל ביסודות וסיים בטעויות

סיים בטעויות וזאת בתקווה

כי משהו מזה בכל זאת נכון

וכי יש לנכון מובן כלשהו.

אבנר טריינין, אוקלידיום.

מחקר זה מתמקד בפעילות הפוליטית הלסבית בישראל ומטרתו לספר את סיפורה של
ההיסטוריה הפוליטית הלסבית, תוך חשיפת האופן בו זו התעצבה כא-היסטוריה והדרך בה
התארגנה במרחב הציבורי. בתחילת העבודה תיארתי את הפעילות הפוליטית הלסבית. על
אף שציפיתי שתיאור זה יתבסס על ספרות מחקרית ומידע מהארגונים (אתרי אינטרנט,
ביטאונים וכד'), נוכחתי לדעת שהמידע לא קיים בצורה מאורגנת. נאלצתי לכתוב פרק זה
על בסיס המידע שאספתי בשדה המחקר בראיונות ובחומר הארכיוני. כך למעשה הפך
הפרק המתאר את שדה המחקר לפרק ממצאים ראשון.

הפרק השני עסק בזהות הלסבית כזהות אישית-פוליטית ובאופן התמודדותם של
הארגונים עם ריבוי הזהויות של לסביות. טענתי בו כי על פי רוב, הנשים בארגונים בחרו
בתפיסה האישית המשרתת את מטרותיהן האישיות, ונטו פחות לפעול במישורים פוליטיים
ציבוריים מתוך חשש ותפיסה כי מהלך כזה עלול לחבל בניסיונותיהן להשתלב במסגרות
הטרונורמטיביות. הפרק השלישי עסק באופן בו התעצבה ההיסטוריה הלסבית כברת
זיכרון או כברת שימור, וטענתי בו כי הסיבה לחוסר הבנייתו של נרטיב קולקטיבי, אתוס
וזיכרון היסטורי של הפעילות הפוליטית הלסבית היא היותו מוצג כמסגרת משמעות
אינדיווידואלית, כסיפור פרטי, המשליך על הציבורי.

בהמשך פרק זה ברצוני לדון בפרקטיקה המאפיינת את הארגונים הלסביים והיא

החלוקה לתתי קבוצות וזהויות (פירוק לגורמים) ולאחר מכן אדון בתהליכים של דה-

פוליטיזציה המאפיינים את הארגונים הלסביים (גבולות הפוליטיקה).

פירוק לגורמים (ולא בשיטת הרבעים)

תפיסות פמיניסטיות יצאו כנגד חוסר ההכלה של נשים במסגרת הליברלית במטרה לאפשר מרחב לנשים. ההבנה כי פרדיגמת השיח האוניברסאלי מתימרת לדבר בשם כולם אך למעשה נוגעת לבעלי הכוח בלבד (גברים לבנים ממעמד גבוה), חלחלה גם אל תוך הפמיניזם עצמו. דבר זה הביא לכך שפמיניזם 'אחד' נתפס גם הוא כהאחדה שאינה מאפשרת ביטוי למגוון הקולות הקיימים ובאותה מידה מדירה את חסרות המשאבים והכוח. כפי שמתארת חנה הרצוג: "לוגיקת החשיבה הפמיניסטית מונעת דה-לגיטימציה של הקולות השונים. אם מיגדר הוא תוצאה של הבניה חברתית, כוחנית, הרי כל רעיון של זהות מגדרית אחת, יש בו אלמנט כופה. הניסיון לתאר זהות זו ולפעול בשמה הוא עשייה כוחנית, מנרמלת ומדירה" (הרצוג, 1999, 352).

דילמה זו נובעת במישורין מהתיאוריה של פוליטיקה של זהויות. פוליטיקה של זהויות מכירה בזכותן של קבוצות תרבותיות שונות להיאבק למען הכרה תרבותית וחברתית במסגרת המדינה בה הן חיות. זאת תוך התבססות על ההנחה כי מדינת לאום, לא רק שאינה בעלת לאום אחד, אלא שהיא מכילה בתוכה מספר של קבוצות תרבותיות או חברתיות שונות. יוסי יונה ויהודה שנהב מכנים תפיסה זו כרב תרבותיות ליברלית ובשונה מכך תופסים רב תרבותיות כעמדה אידיאולוגית הנשענת על פוליטיקה של הכרה, פוליטיקה של זהויות ופוליטיקה מעמדית. "זוהי עמדה טרנספורמטיבית המערערת על יציבותן של זהויות תרבותיות והבחנות קבוצתיות מקובלות [...] עמדה רב תרבותית מסוג זה מאפשרת את קיומו של שדה עשיר ורבגוני של זהויות נזילות ו'נטולות בינאריות' " (יונה ושנהב, 2005, 11). לטענתם תפיסה זו של רב תרבותיות יש ביכולתה לערער על המבנה החברתי שמקבע זהויות בעלות סטאטוס חברתי נמוך.

פוליטיקה של נשים דומה יותר לעמדה הרב תרבותית הליברלית ומתבססת על ההנחה כי בתוך קטגוריה זו של נשים ישנן קבוצות תרבות/זהות שונות שיאבקו למען הכרה בייחודיותן, והניסיון לכפות על כלל הקבוצות קטגורית זהות או תרבות אחידה כמוה כהתכחשות והדרה של מגוון הקבוצות הקיימות. פוליטיקה זו אינה שואפת לפרק את המבנה ההיררכי והיחסי הבינאריים בין קבוצות זהות אלא דווקא מחזקת את הנפרדות של כל קבוצה ואת יחסי הכוח בין הקבוצות.

בארגונים הלסביים פוליטיקה זו באה לידי ביטוי ביתר שאת ויושמה הלכה למעשה. הזהות הלסבית כנבדלת, וריבוי הזהויות של נשים לסביות הובילו בתחילת הדרך להקמת ארגונים נפרדים ללסביות ומאוחר יותר להקמת ארגונים לסביים פרטיקולאריים. כך שעתוק היחסים בין גברים לנשים בחברה ההטרוסקסואלית הופיע גם בתנועות להט"ביות מעורבות בישראל, דבר שהציף את הצורך בארגונים נפרדים לנשים, כפי שעולה מדבריהן של מרואיינות שונות. בדומה, בארגונים הלסביים חל פיצול לתתי קבוצות על בסיס דיפרנציאציה זהותית. ראשיתו של תהליך זה בארגון 'קל"ף', ארגון כללי שהמרכיב הספציפי בו הוא הפמיניזם, ובהמשך ארגונים כמו 'בת-קול' – לסביות דתיות, 'אסאנות' – לסביות פלסטיניות, 'רדוגה' – לסביות רוסיות, 'בשלה' – לסביות מעל גיל 45 ועוד.

אדריאנה קמפ ויוסי יונה (2008) טוענים כי חוסר האמון ביכולת של הממסד המדיני להכיל את הזהויות הקבוצתיות השונות בצורה שוויונית הוביל להתפתחות של פוליטיקה מבוססת זהות. דוגמה לכך ניתן לראות, למשל, בניסיון להכיל בתוך ארגונים קיימים זהויות נוספות שאינן נתפסות כמרכזיות לארגון. מהלך זה נתקל לא פעם בהתנגדויות חריפות, כפי שעולה מדבריהן של המרואיינות בעניין הניסיון להכיל זהות טרנסג'נדרית בארגונים לסביים או פמיניסטיים והן בניסיון להכיל את המורכבות של אמהות לסבית בשנים בהן לא הייתה זו תופעה רווחת. אולם קמפ ויונה מראים שהפוליטיקה של הזהויות לא בהכרח מכוונת לעמדה רב תרבותית של סובלנות וכבוד לאחר, אלא היא "מובילה לעיתים את האוחזים בה לקדם תביעות ספרטיסטיות, כלומר תביעות לכינון מסגרות פוליטיות נפרדות, ולא תביעות להכלה שמבטיחה לחבריהן שוויון אזרחי לצד שמירה על הזהות התרבותית הייחודית שלהן" (קמפ ויונה, 2008, 19).

פרקטיקה של הפרדה כתוצאה מהעמקת הפוליטיקה של הזהויות יכולה להיות בעלת מימדים משתקים משום שנדרשת זהות קולקטיבית ספציפית סביבה ניתן יהיה לגייס משאבים וכוח פוליטי. כך למשל ניתן לראות כי הארגונים הלסביים אינם דומיננטיים בשיח הלהט"בי זאת לעומת ארגונים להט"ביים 'כלליים' העוסקים בזהות הלהט"בית ולא מתמקדים בקטגוריות המרכיבות זהות זו (וקטגוריות נוספות כמו דת, משפחה, לאום, אתניות, גיל, מעמד ועוד). פוליטיקת הזהויות השואפת לנטרל את המחלוקות (ואולי אף מימדים מסוימים של יחסי הכוח) לא מאפשרת גיוס כוח רחב או מספק לשם השפעה ממשית על השיח. עם זאת, ההתמקדות בזהויות הפרטיקולאריות מביאה זהויות אלו

למרכז השיח. זהויות שמעצם השמעתם בשיח הציבורי, נהיים פוליטיים גם אם ללא כוונה תחילה. כך הקמת ארגון של לסביות רוסיות מהווה לא רק דרישה להכרה כי אכן יש בישראל לסביות רוסיות, אלא גם דרישה למרחב (בין אם מרחב פיזי ובין אם מרחב בשיח בישראל).

קיומם של ארגונים נפרדים מייצרים למעשה פוליטיקה פנים ארגונית של מאבק על זהות הארגונים ועל זהות הנשים הפעילות בהן. באופן זה, במסגרת הקהילה הלסבית נוצרת פוליטיקה של זהויות שמייצרת סקטוראליות, כאשר בכל פעם מחדש נוסף נדבך חדש לזהות, הבדל מרכזי כלשהו שלא ניתן לגשר עליו ושמביא להקמתו של ארגון נבדל. עצם הקמתם של ארגונים אלו מעצים את הפוליטיזציה של הזהויות הספציפיות בתוך השיח, זהויות שאינן נשיות או לסביות בלבד, אלא הן מורכבות מהפוליטיקה של הזהויות עצמה.

גבולות הפוליטיקה

פעילות פמיניסטית בישראל מתוארת כפעילות בעלת אופי פוליטי בעיקרה, כזו שבמרכזה הניסיון לאתגר את המבנה הפטריארכאלי במגוון אופנים.³⁵ בשונה, הטענה שלי בעבודה זו היא כי פעילות פוליטית לסבית, שהפמיניזם לא מהווה בהכרח עיקרון מארגן שלה, עוברת תהליכים של דה-פוליטיזציה.

העבודה מזהה מעבר מאג'נדה פוליטית שאפיינה ארגונים מוקדמים כמו 'קל"ף' בשנותיה הראשונות, 'אל"ף' וצאינה וראינה לאופי א-פוליטי, כלומר, לעשייה ממוקדת זהות ותרבות שעיקרה בתחום הפרטי. הדבר בא לידי ביטוי גם בארגונים פמיניסטיים בעולם, כפי שטוענת אן סבטקוביץ':

Feminists themselves have also maintained that one of the hazards of the recovery movement has been a shift from movement politics toward therapeutic culture as the means to a transformations that has become personal rather than social (Cvetkovich, 2003, 33).

עם זאת חשוב להדגיש כי בשנים האחרונות הארגונים הלסביים בישראל אמנם אינם מאמצים פוליטיקה רדיקלית אך גם לא פוליטיקה של אסימילציה בחברה ההטרסקסואלית, אלא הם מצביעים על התמקדות בפן האישי והתרבותי ובמסגרות המייצרות תמיכה כדרך התמודדות עם החברה ההטרסקסואלית. כך למשל, עיקר עשייתה של 'בת-קול' ביצירת מפגש חברתי בין לסביות דתיות ויצירת אירועי תרבות, חגים ועוד. כך

³⁵ האופנים השונים בהן בוחרות פמיניסטיות וארגונים פמיניסטיים לפעול משתנה בהתאם לתפיסת העולם הפמיניסטית (ליברלית, תרבותית, רדיקלית, מזרחית ועוד).

גם המפגשים ב'אסאנות' שמטרתם לתת תמיכה, רשת ביטחון ומפגש ללסביות פלסטיניות. זאת בשונה, למשל, מהמעבר של תנועת הגיי ליברשיין בארה"ב מפוליטיקה של אסימילציה בחברה ההטרוסקסואלית לפוליטיקה רדיקלית התובעת שוויון זכויות תוך הדגשת השוני והתנגדות לערכי התרבות השלטת (גרוס וזיו, 2003; Cavin, 1990). הארגונים הלסביים מתמקדים בעיסוק בזהות, בתמיכה ובפעילות תרבותית ופחות בחתירה לשינוי חברתי כאגינדה קולקטיבית מוצהרת.³⁶ כך למשל הפעילות של 'הקן' מציגה את עצמה באופן מובהק כפעילות א-פוליטית, שמטרתה לייצר אירועי תרבות חברתיים ללסביות והיא נמנעת מכל גילוי של יחסי כוח פוליטיים הן בתוך הקהילה והן מחוצה לה, דבר המאפשר לה, לתפיסתה, להתקיים באופן יצרני ורווחי.³⁷

המחשה נוספת לדה-פוליטיזציה המאפיינת את הפעילות והארגונים נוגעת לאופני הבניית הזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי של הארגונים או הפעילות בארגונים שהוזכרו קודם. כאמור, גם הם פועלים ליצירת זיכרון שאינו פוליטי במהותו על ידי הדגשת הסיפור כסיפור אישי.

התפיסה הניאו-ליבראלית הרואה בפרט כאינדיבידואל חסר מגדר, מיניות, אתניות או גזע (זיסר, 1999; נויברגר, 2004) מעצימה את הפירוק לתתי זהויות. הדבר מעודד היפרדות לקהילות קטנות המאפשרות אמנם ייצוג נרחב יותר לכלל הזהויות, אך עם זאת מקשה על יצירת פוליטיקה והיסטוריה משותפות, כמו גם מפרק התנגדויות שיכולות להיווצר, זאת מאחר ואין ניסיון ליצור בסיס זהותי או אידיאולוגי רחב המשותף לכולם. בהתאם, הארגונים הלסביים מאורגנים על פי תתי זהויות (נשים לסביות רוסיות, נשים לסביות פלסטיניות וכד'), מה שמקשה על יצירת מימד משותף נרחב שיאפשר תהליכים קולקטיביים של פוליטיזציה.

³⁶ עם זאת, מאבקים משפטיים שונים שלחלקם הם בעלי מעמד תקדימי הונהגו על ידי נשים פרטיות שחלקן פעילות בארגונים השונים.

³⁷ באופן כללי גילויי פוליטיזציה במסגרת פעילות להט"בית אינם מתקבלים בעין יפה ואף נתפסים כהרסניים לפוטנציאל המאבק הלהט"בי להשגת שוויון זכויות. דוגמה עכשווית לכך ניתן לראות בתגובות השונות למצעד הרדיקלי (במסגרת מצעד הגאווה 2010 בתל-אביב, חל פיצול של המצעד לשלושה מצעדים שונים) שהתנגד לפעולת ישראל במשט (משט אוניות שיצא במאי 2010 לכיוון רצועת עזה במטרה להעביר ציוד ולשבור את הסגר הישראלי. המשט גרם לפעילות צבאית אלימה) וקרא לסיום הכיבוש הישראלי. בעוד המצעד המרכזי בתל-אביב (הממומן על ידי עיריית תל-אביב) הוגדר כמצעד שאינו פוליטי. בפועל, עקב ההתנגדות האישית של רבים ממשותפי המצעד לקולות שהעלה המצעד הרדיקאלי כנגד הכיבוש ועקב התנגדות מאסיבית לפוליטיזציה (שמאלנית) של המצעד, נשמעו במצעד המרכזי קולות ציוניים (ימניים) המגבים את עמדת ישראל ומזדהים עם הממסד. כך נוצרה אי-לגיטימציה לשילוב פוליטיקה שמאלנית המתנגדת לכיבוש בפוליטיקה להט"בית (הרטל, טרם פורסם).

העיסוק הממוקד בזהות ותרבות, הבניית הזיכרון כפרטי והפיצול של הארגונים על פי ניואנסים של זהויות מהווים ביטוי של תהליכי דה-פוליטיזציה. ניתן להסביר תהליכים אלו ככאלו שמושפעים מהיבטים מגדריים ואידיאולוגיים.

היבטים מגדריים: היבט ראשון מתייחס לתפיסת הפוליטיקה כזירה מפלגת במובן כזה שאינה יכולה להכיל את כולם, אלא בהכרח מייצרת שסעים בין אנשים וקבוצות. היבט נוסף הוא חוסר הלגיטימציה להכנסת המימד הפוליטי לתוך השיח. השיח הפוליטי נתפס כשיח כוחני המבטא היררכיה של יחסי כוח וככזה הוא אינו לגיטימי בשיח החברתי.

ההבחנה המסורתית בין ספירה פרטית לספירה ציבורית נתפסת כהנחה תרבותית שמציגה את המגדור של המערך החברתי לפיו פוליטיקה היא תחום גברי בעוד נשים משויכות לתחום הביתי (Pateman, 1988). חנה הרצוג (1999) טוענת כי "כניסתן של הנשים לתחום הציבורי פוליטי נתפסת בחברה, ולא אחת אף בעיני עצמן, ככניסה לתחום לא להן, ולכן הן נתפסות כמי שאינן מצוידות מלכתחילה בעמדות הנכונות ובמשאבים הנכונים" (הרצוג, 1999, 312). בהמשך טוענת הרצוג כי:

הדרך [...] להתמודד עם התפיסה התרבותית שהפוליטיקה היא עניין לגברים, מבקרת את עצם ההגדרה מהי פוליטיקה ומהם גבולותיה. גישה זו טוענת שההגדרה הבינארית של עולם מגדרי מתעלמת ממסורת ארוכה של עשייה פוליטית שלא במסגרות הפורמאליות והדומיננטיות, והיא פונה לניתוח העשייה הפוליטית במסגרות של תנועות חברתיות, ארגונים אזרחיים התנדבותיים וכד' (הרצוג, 1999, 313).

כלומר, לדידה, ארגונים חברתיים אמורים להיות מרחב מאפשר לנשים אשר במסגרתו הן יוכלו לעסוק גם בתחום הפוליטי באם יחפצו בכך.³⁸

לאחרונה נשמעו בישראל דעות לדה-פוליטיזציה לא רק בהקשר המגדרי, אלא כתופעה פופולארית הנתפסת ומוצגת כמאפשרת השתתפות רחבה, קונצנזואליות ולגיטימציה רחבה. דוגמה עדכנית לכך באה לידי ביטוי במחאה החברתית האחרונה בקיץ 2011 בה הופנה דגש רב אל היכולת לייצר אמירה חברתית שהיא א-פוליטית, וכל התייחסות או אמירה פוליטית נתפסה כמערערת על הלגיטימציה של המחאה כמחאה של העם כולו.³⁹

³⁸ אותה הדיכטומיה שבין הגברי כפוליטי והנשי כביתי עולה גם בתוך ארגונים מעורבים מגדרית באמצעות חלוקת תפקידים ממוגדרת בתחומי האחריות ובמטלות הארגון (ששון-לוי, 1995).

³⁹ כפי שעולה בדבריו של שנהב: "העובדה הבולטת ביותר לציון היא שמובילי המחאה השתדלו להיות א-פוליטיים [...] הא-פוליטיות של המחאה התבטאה בראש ובראשונה בכך שלא עירערה על היסודות האנטי-דמוקרטים ועל המגמות הטוטליטריות, אשר מאפיינים את המשטר הישראלי ואת הכלכלה הפוליטית שלו.

הזירה הפוליטית היא זירה גברית והכלים הנהוגים בה כמו יחסי כוח, היררכיה ופלגנות מזוהים כמאפיינים גבריים וככאלו שאינם הולמים לנשים. כך, פוטנציאל ההדרה של נשים מהספירה הציבורית מובנה באופן אינהרנטי. הנשים הפעילות בארגונים בוחרות באופן מודע להימנע מאימוץ פרקטיקות כוחניות המזוהות כגבריות משום שאלו נחוות על ידן כפרקטיקות שמלכתחילה מדירות אותן מהזירה הפוליטית. פעילות במסגרת ארגונים, כפי שהראתה הרצוג, מאופיינת בהיותה הרחבה של גבולות הפוליטיקה ובין היתר, מהווה כר לפוליטיקה חוץ ממסדית שנתפסת כנגישה יותר לנשים. עם זאת, הנשים בארגונים הלסביים, כפי שהראיתי קודם, בוחרות שלא לעסוק במימדים פוליטיים מובהקים, בין אם כתוצאה מההיבטים המגדריים או מהתפיסות העכשוויות הרואות דה-פוליטיזציה כחיובית.

היבטים אידיאולוגיים: מאחר והארגונים הלסביים פועלים בתוך מרחב ליבראלי, העקרונות של המרחב הליברלי, ביניהם התפיסה של הפרט כאינדיבידואל ולא כחלק מקולקטיב (מיל, 2006), חלים עליהם באופן כמעט גורף. הזדהות פוליטית והכנסה של המימד הפוליטי לתוך השיח החברתי בארגון, כמוה כיצירת עמדה ארגונית קולקטיבית המאופיינת כהזדהות מגויסת שמצמצמת את המרחב ואת חופש המחשבה של הפרט. היבטים אידיאולוגיים ומגדריים אלו מסייעים להבין את האופן בו הארגונים מושפעים ממבנה ההזדמנויות הפוליטי ומהאקלים החברתי והאידיאולוגי בו הם פועלים. כך הבחירה של הארגונים להתרחק מזיהוי פוליטי ולהתפנות לעיסוק בהיבטים חברתיים ותרבותיים בחייהן הפרטיים של הפעילות בארגון, מביאה את הארגון להתמקד בעיקר בזוויות הפרטיקולאריות שסביבן פועל הארגון. המאבק של הארגונים על הזהות מהווה חלק מרכזי בהתפתחותם וחלק מהפוליטיקה של הזהויות. כלומר, המאבק הוא סביב היכולת לייצר זהות, להפריד אותה ולנכס לה משאבים. כך פירוק הזהות הלסבית הביא להיווצרותן של זהויות כמו לסבית רוסייה, לסבית דתייה, לסבית פלסטינית וכו'. פירוק הזהות הלסבית הביא גם לאיבוד המשאב העיקרי של זהות זו – הארגון הכללי, והוביל להקמתם של ארגונים פרטיקולאריים. ההנחה של תיאורית גיוס המשאבים היא כי הפעילות הארגונית תגבר כתוצאה מגידול במשאבים, השדה מלמד כי הפעילות אמנם גברה,

בשל כל אלה, הזרם המרכזי של המחאה התארגן כקרנבל וקידם שיח רפובליקני, יהודי, אשר שלל פלגנות והציע במקומה סולידריות ואחדות לאומית. זו הייתה אחת הסיבות העיקריות לקונצנזוס הרחב לו זכתה המחאה בציבור היהודי" (שנהב, 2012, § 2). כמו כן, הדבר בא לידי ביטוי במאמרו של אייל קליין (04/10/2011) באתר 'העוקץ' תחת הכותרת 'הטרנזיה של המחאה'.

אך עם זאת נפרדה והתבדלה, כלומר הגידול לא התבטא בחוזק ובאחדות אלא בהיפרדות של הזהויות.

סיכום

תחילתו של מחקר זה ברצון להתחקות אחר ההיסטוריה הלסבית הפוליטית בישראל. הייתה זו תחושת שליחות אישית שלי מתוך צורך למצוא נרטיב לזהות הלסבית שלי. נרטיב, שביחס למרכיבים אחרים בזהות שלי, בלט בהעדרו. נוכחתי לדעת די במהירות שתחושה זו משותפת ללסביות נוספות בישראל, שאין לנו נרטיב של היסטוריה לסבית פוליטית למתוח שורשינו ממנו. תחושה זו קיבלה חיזוק מהסביבה הקרובה, שכן אחת השאלות הנפוצות בהן נתקלתי היא "פעילות פוליטית לסבית? יש דבר כזה?".

במהלך הראיונות הבנתי כי בניגוד לתפיסה הרווחת בה נתקלתי הייתה פעילות פוליטית לסבית ענפה בישראל. עם זאת, היא לא נכתבה ולא תועדה בצורה מסודרת וכשכן נשמרה, היא נשמרה באופן פרטי שאינו מנגיש אותה לציבור הלהט"בי, הלסבי ובוודאי לא בעבור הציבור ההטרסקסואלי. הבחירה לשמר את ההיסטוריה באופן פרטי קשורה, לתפיסתי, להפנמת מקומן של נשים בשוליים. עמדה זו מכילה באופן אינהרנטי את התובנה כי אין רק סיפור אחד, אלא יש מגוון של סיפורים, מגוון של היסטוריות ואין היסטוריה אחת הראויה להישמר ולהיזכר.

הבחירה לשמר את ההיסטוריה באופן פרטי מתקשרת גם לממצא נוסף העולה מתוך המחקר. מחקר זה מלמד כי בשונה מהתפיסה הפמיניסטית המלווה את העשייה הלסבית מראשיתה, הארגונים הלסביים אינם מנסים לתפוס מקום במרחב. כלומר, המאבק שציפיתי לראות אודות הניכוס של המרחב, ההווה וההיסטוריה לא הופיע במהלך המחקר. המאבק של הארגונים הלסביים הוא להתקיים בעיקר עבור קהל היעד הספציפי שלהם. המטרה המרכזית של הארגונים היא להיות מקום בטוח, מעצים ומחזק עבור חברות הארגון, אך הם אינם נאבקים למען דריסת רגל בחברה האזרחית בישראל.

התמקדותם של הארגונים הלסביים פנימה עומדת בסתירה לתיאוריה של פוליטיקה של זהויות ורב תרבותיות. תיאוריה זו מניחה כי קבוצות שוליים שונות, שעד כה הופלו והודרו מחלוקת המשאבים הכללית והורחקו מההגמוניה, יאבקו על הכללת זהותם ותרבותם בחברה כזהות ותרבות הראויות לייצוג, משאבים, הכרה ושימור. בשונה מכך, ניכר כי הארגונים הלסביים בחרו במהלך של דה-פוליטיזציה המתבטא בהתמקדות

ובחיזוק הזהות והתרבות תוך היבדלות מהחברה, המדינה ומוסדותיה. כאמור, מטרתם העיקרית של הארגונים היא לחזק את הזהות הלסבית הפרטיקולארית, תוך הענקת כלים להתמודדות עם הסביבה ההטרסקסואלית. עם זאת, במקרים של עימות או מפגש עם הסביבה ההטרסקסואלית, הארגונים מצטרפים לרוב למעגל הרחב יותר, למעגל הלהט"בי הנאבק (עבורם) על דריסת רגל במרחב. דבר זה בא לידי ביטוי במצעדי גאווה למשל, במסגרתם צועדים הארגונים השונים, כל אחד בזהות ארגונית ספציפית, במסגרת המעטפת הרחבה של קהילת הלהט"ב.

מחקר זה יכול לתרום רבות לשיח האקדמי והחברתי על ארגונים חברתיים, תנועות

פוליטיות והמגזר השלישי משום שהוא מהווה דוגמה לפעילות פוליטית ישראלית. ענף מחקר זה בישראל רווי בתיאוריות אך מלווה במעט מחקרים על תנועות בשטח ולכן מחקר העוסק בפעילות פוליטית ישראלית הוא בעל ערך בענף מחקרי זה. בנוסף, אני מאמינה כי הנכחתה של ההיסטוריה הלסבית הישראלית תוכל לתרום לקהילה הלסבית הישראלית תרומה רבה בכך שהיא תייצר לה זהות המשכית, שכן תחושה של היסטוריה משותפת ושל מאבק מתמשך, יש בכוחה לייצר עוגן, הקשר, שורשים וכך להעמיק תחושה של שליחות ושל קהילה.

כמו כן, מחקר העוסק בחשיבות הפעילות הפוליטית, יש בכוחו להגביר פעילות זו

וכך למעשה להרחיב את ההשתתפות האזרחית ולהעמיק את הדמוקרטיה. בנוסף, ההיסטוריה הלסבית בישראל היא היסטוריה מושתקת, כזו שלא סופרה ולא נחקרה, דבר שמעצים את הצורך להעלותה על הכתב.

ביבליוגרפיה

- אופז, א. (2002). שאלת האישה' וקולן של נשים בחברה החלוצית לאורו של יספר הקבוצה'. ישראל, אביב (1), 65—79.
- אור, י. (2000). *השוואה של הקשר הזוגי והתפקוד ההורי בקרב זוגות הטרוסקסואלים וזוגות לסביות*. תזה, אוניברסיטת בר-אילן.
- אזולאי, א. ואופיר, ע. (2008). *משטר זה שאינו אחר – כיבוש ודמוקרטיה בין היים לנהר (1967 -)*. תל-אביב: רסלינג.
- אילוז, א. (2002). *תרבות הקפיטליזם*. ירושלים: משרד הביטחון.
- אמנסטי – אתר. *מידע על זכויות אדם – כל מה שרציתם לדעת על זכויות אדם ולא העזתם לשאול*. נדלה בתאריך: 15/07/2011
<http://www.amnesty.org.il/?CategoryID=420&ArticleID=877>
- אנדרסון, ב. (1999). *קהילת מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה*. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- אפשטיין, א. ד. (2003). *בין הירידה במוטיבציה להתפשטותה של הסרבנות – שבירת המסגרת הנורמטיבית של מחויבות האזרחים לצבא בשנות התשעים*. בתוך: מ. אלחאגי וא. בן-אליעזר (עורכים), *בשם הבטחון – סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה* (ע"ע 215—239). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- אריאלי, ר. (07/12/2008). *פמיניזם לא לנשים בלבד. אתר 'גוגיי'*. נדלה בתאריך: 17/10/2011
<http://www.gogay.co.il/content/article.asp?id=7693>
- בועז, ח. (2002). *פרשת המאבק על זכות הבחירה לנשים בתקופת הישוב: הסטטוס קוו ויצירת קטגוריות חברתיות. תיאוריה וביקורת*, 21(סתיו), 107—131.
- בן-אליעזר, א. (1999). *האם מתהווה חברה אזרחית בישראל? פוליטיקה וזהות בעמותות החדשות*. בתוך: ב. קימרלינג (עורך), *סוציולוגיה של הפוליטיקה - מקראה* (ע"ע 287—333). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- (2003). *החברה הצבאית והחברה האזרחית בישראל: גילויים של אנטי-מיליטריזם ונאו-מיליטריזם בעידן פוסט-מודרני*. בתוך: מ. אלחאגי וא. בן-אליעזר (עורכים), *בשם הבטחון – סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה* (ע"ע 29—76). חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- ברונר, ז. ופלד, י. (1998). *על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית*. בתוך: מ. מאוטנר, א. שגיא, ור. שמיר (עורכים), *רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל* (ע"ע 67—76). תל-אביב: הוצאת רמות אוניברסיטת תל-אביב.
- ברנשטיין, ד. (1987). *אישה בארץ ישראל – השאיפה לשוויון בתקופת הישוב*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- (לא פורסם). *'הפנתרים השחורים': הסיפור האישי והקולקטיבי כמעשה פוליטי וכזירת פוליטיזציה*.

- ברק, ר. (2010). "הקן" פותחים שנה. אתר גוגלי. נדלה בתאריך: 17/10/2011
<http://www.gogay.co.il/content/article.asp?id=9384>
- ברקוביץ', נ. (1996). על עקרת הבית והחשבונאות הלאומית. תיאוריה וביקורת, 9, 89—197.
- 'בת-קול' - אתר. (ללא תאריך). קווי יסוד, מליאה 1. אתר 'בת-קול' - ארגון לסביות דתיות. נדלה בתאריך: 11/08/2009
<http://www.bat-kol.org>
- גבתון, ד. (2001). תיאוריה מעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותני. בתוך: נ. צבר - בן-יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר איכותני (ע"ע 195—227). תל-אביב: דביר.
- גולצמן, ל. ופרוג, א. (2010). ניתוח קבוצת נערים יוצאי חבר המדינות השייכים לדור שני או "דור וחצי" בראייה רב תרבותית. מניתוק לשילוב, 16. נדלה בתאריך: 25/8/2011
<http://cms.education.gov.il/NR/rdonlyres/0422D0EE-C7C5-498D-A160-A580CB1A18B1/115651/nearim.pdf>
- גלזמן, מ. (1997). הכמיהה להטרוסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. תיאוריה וביקורת, 11, 145—162.
- 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 (ע"ע 9—44). תל-אביב: דביר.
- דרידה, ז. (2006). מחלת הארכיב. תל-אביב: רסלינג.
- הובס, ת. (2001). לווייתן. בתוך: מ. קרן (עורך), תולדות המחשבה המדינית כרך א': מהעידן הקלאסי לעידן המודרני (ע"ע 491—508). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- הובסבאום, א. (2006). לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה. תל-אביב: רסלינג.
- הורוביץ, ד. וליסק, מ. (1988). דמוקרטיה ובטחון לאומי בסכסוך מתמשך. יהדות זמננו, 4, 27—65.
- הייזלטון, ל. (1978). צלע אדם – האשה בחברה הישראלית. הוצאת עידנים.
- הירש, ד. (2005). הומוטופיה: גן העצמאות בתל-אביב. בתוך: ט. חתוקה ור. קלוש (עורכות), תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, גוף (ע"ע 287—310). תל-אביב: רסלינג.
- הלמן, ש. ורפפורט, ת. (1997). "אלה נשים אשכנזיות, לבד, זונות של ערבים, לא מאמינות באלוהים, ולא אוהבות את ארץ ישראל": "נשים בשחור" ואתגור הסדר החברתי. תיאוריה וביקורת, 10, 175—192.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (06/03/2012) לקט נתונים לרגל יום האישה הבין לאומי - הודעה לעיתונות. ירושלים: הלמ"ס. נדלה בתאריך: 07/05/2012
http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201211055
- הראל, א. (2001). עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית. המשפט, 12, 19—10.

- הרטל, ג. (טרם פורסם). פוליטיקה של גאווה ובושה בפעילות להט"ב בישראל. חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה". אוניברסיטת בר-אילן.
- הרמן, ת. (1996). מלמטה למעלה: תנועות חברתיות ומחאה פוליטית בישראל, כרך שני. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- הרצוג, ח. (1994). נשים ריאליות: נשים בפוליטיקה המקומית בישראל. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- (1999). נשים בפוליטיקה ופוליטיקה של נשים. בתוך: מין מגדר פוליטיקה (ע"ע 307—356). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- וולף, ו. (2004). חדר משלך. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- זיו, ע. (2006). גיודית באטלר – צרות של מיגדר, בתוך: ג. ינאי, ת. אלאור, א. לובין וח. נווה (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית – מבוא ללימודי מיגדר (ע"ע 682—729) [מהדורה ניסיונית]. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- (2008). "לחצות את גבולות המגדר, לבגוד בגבולות הלאום": הפוליטיקה הפרפורמטיבית של "כביסה שחורה". בתוך: א. קמפ וי. יונה (עורכים), הגירה, פריזן וזרות בישראל (ע"ע 290—320). ירושלים: מכון ון-ליר.
- זיסר, ב. (1999). על ימין ועל שמאל. תל-אביב: שוקן.
- טריינין, א. (1985). אוקלידיוס: שירים. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- יונאי, י. (2008). אתניות קווירית? לקח מתיאוריה של מיניות לדילמות של סולידאריות בעולם רב תרבותי. המרחב הציבורי, 2. נדלה בתאריך: 04/09/2008
<http://spirit.tau.ac.il/poli/pjournal/>
- יונה, י. ושנהב, י. (2005). רב-תרבותיות מהי? על פוליטיקה של השונות בישראל. תל-אביב: בבל.
- יזרעאלי, ד. (1999א). מגדור בשירות הצבאי בצה"ל. תיאוריה וביקורת, 14, 85—109.
- (1999ב). המגדור בעולם העבודה. בתוך: מין מגדר פוליטיקה (ע"ע 167—215). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ינאי, ג. (2006). שאלת המדע בפמיניזם: סנדרה הארדינג וסוגיות החקירה המדעית בפמיניזם. בתוך: ג. ינאי, ת. אלאור, א. לובין, וח. נווה (עורכות), דרכים לחשיבה פמיניסטית - מבוא ללימודי מיגדר (ע"ע 381—426). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- ינוביץ', ד. (ללא תאריך). שנות ה-70 הקמת האגודה לשמירת זכויות הפרט. אתר 'האגודה'. נדלה בתאריך: 17/10/2011
<http://www.glb.org.il/he/history/articles.php?articleID=1304>
- כזום, ע. (1999). תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השויון האתני בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(2), 385—428.
- כתב אורח, (26/10/2002). בית קל"ף' – הסיפור האמיתי. אתר גוגלי. נדלה בתאריך: 17/10/2011
<http://www.gogay.co.il/content/article.asp?id=1112>

- לובין, א. (1993). אשה קוראת אשה. תיאוריה וביקורת, 3, 65—77.
- ליבר, ע. (2003, מאי). מיכולנו בגאווה ל'אין גאווה בכיבוש': אתגור קווירי של הפוליטיקה ההומו-לסבית ושיח האזרחות בישראל. הרצאה שהתקיימה בכנס "סקס אחר: הכנס השלישי ללימודים הומו לסביים ותיאוריה קווירית", אוניברסיטת תל אביב.
- ליר, ש. (2007). מבוא. בתוך: ש. ליר (עורכת), לאחותי, פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (ע"ע 15—24). תל-אביב: בבל.
- מארש ד. ופרלונג פ. (2005). העור, לא הבגד: אונטולוגיה ואפיסטמולוגיה במדע המדינה. בתוך: ד. מארש וגי. סטוקר (עורכים), תיאוריות וגישות במדע המדינה (ע"ע 37—64). רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- מיל, ג. ס. (2006). על החירות. ירושלים: שלם.
- מלמן, ב. (2009). שוליים ומרכז: היסטוריה של נשים והיסטוריה של מגדר. ציון: רבעון לחקר תולדות ישראל, עד, 245—266.
- מקייטון, י. (2009). ביטחון לכולם או לאף אחד, חדשות 'גוגי'. נדלה בתאריך: <http://www.gogay.co.il/content/article.asp?id=8533> 15/07/2011
- נאור, מ. (1990). הכותל. תל-אביב: משרד הבטחון.
- נויברגר, ב. (1994). דמוקרטיה ודיקטטורות – רעיונות, הקשרים, משטרים. דמוקרטיה – כך ראשון. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- נסטל, ג. (2008). מחוזות אסורים. חיפה: פרדס.
- סמית, ד. א. (2003). הבניה חברתית וגניאולוגיה אתנית. בתוך: האומה בהיסטוריה (ע"ע 72—100). ירושלים: החברה ההיסטוריה הישראלית.
- ספארגו, ת. (2002). פוקו והתיאוריה הקווירית. תל אביב: ספרית פועלים.
- ספרן, ח. (2006). לא רוצות להיות נחמדות: המאבק על זכות הבחירה לנשים וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל. חיפה: פרדס.
- עילם, א. (2003). העידן שמעבר לשיטת הרבעים – השלב הבא בהתמודדות של פמיניסטיות בישראל עם אי השיוויון בין נשים. אתר הקשת. נדלה בתאריך 08/07/2011 http://www.ha-keshet.org.il/articles/feminisim/idan_ester.htm
- עמיאל-האזור, ת. (2006). מבוא ללימודי מגדר: מדריך למידה. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- פוגל-ביז'אווי, ס. (1999). משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות. בתוך: בתוך: מין מגדר פוליטיקה (ע"ע 107—167). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פנסטר, ט. ומנור א. (2010). אזרחות עירונית הומו-לסבית במרחב התל-אביבי והירושלמי. סוציולוגיה ישראלית, יב (1), 7—28.
- פרידמן, מ. (1990). גולה בארץ המובטחת. תל-אביב: ברירות.

פרידן, ב. (2006). הבעיה שאין לה שם. בתוך: ד. באום, ד. אמיר, ר. ברייר-גארב, י. ברלוביץ, ד. גריינימן, ש. הלוי ואחרות (עורכות), *ללמוד פמיניזם: מקראה* (ע"ע 50—61). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

פרסר, ר. (2006). *אחרות משמעותיות: סיפורי חיים של נשים נשואות שבחרו לחיות כלסביות*. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך. אוניברסיטת בר-אילן.

קולקה, ג. (1987). *חירות הפרט והמבנה החוקתי בדמוקרטיה פדרלית*. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

קופר, י. וקפלן, ד. (2010). כשהפרטי פוגש את הציבורי: הפוליטיקה של ההכרה בארגון לחינוך ושינוי חברתי של קהילת להטי"ב. *סוציולוגיה ישראלית*, יב(1), 159—180.

קיזל, א. (2008). *היסטוריה משועבדת: ניתוח ביקורתי של תוכניות לימודים וספרי לימוד בהיסטוריה כללית, 1948—2006*. מכון מופת.

קליין, א. (04/10/2011). *הטרגדיה של המחאה. אתר העוקץ*. 17/10/2011
<http://www.haokets.org/2011/10/04/%D7%94%D7%98%D7%A8%D7%92%D7%93%D7%99%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%9E%D7%97%D7%90%D7%AA-%D7%94%D7%90%D7%95%D7%94%D7%9C%D7%99%D7%9D>

קמפ, א. ויונה, י. (2008). הגירה, פריון וזהות בישראל: לקראת עידן חדש? בתוך: א. קמפ, וי. יונה (עורכים), *פערי אזרחות – הגירה, פריון וזהות בישראל* (ע"ע 9—36). ירושלים: ון-ליר והקיבוץ המאוחד.

קפלן, ד. (1999). *דוד, יהונתן וחיילים אחרים – זהות, גבריות ומיניות ביחידות קרביות*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

רוגוף, א. (1997). *ללמוד תרבות חזותית. פלסטיקה – כתב עת של הסמינר החדש לתרבות חזותית/תיאוריה/ביקורת*, 1, 59.

רותם, ת. (23/05/2004). *חדר משלך, אבל רק בבית ההורים. אתר עיתון הארץ*. נדלה בתאריך: 15/07/2011
<http://www.haaretz.co.il/news/health/1.968971>

ריץ, א. (2003). *ההטרסקסואליות כפוייה והקיום הלסבי*. בתוך: י. קדר, ע. זיו וא. קנר (עורכים), *מעבר למיניות – מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית* (ע"ע 73—102). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

שדמי, א. (2007). *לחשוב אישה: נשים ופמיניזם בחברה גברית*. מבשרת ציון: צבעונים.

שטרן-מרגלית, ב. (2009). *הוא הלך בשדות והיא? העבריה בעיני עצמה ובני דורה*. בתוך: ישראל 16, 195. נדלה בתאריך: 26/07/2011
http://humanities.tau.ac.il/zionism/templates/ol_similu/files/israel16/Israel16_stern.pdf

שילה, מ. (2002). *האישה העבריה החדשה – פנים רבות לה, השומרת כמקרה מבחן*. בתוך: מ. שילה, ר. קרק וג. חזן-רוקס (עורכות), *העבריות החדשות, נשים בשוב ובצינונות בראי המגדר*, (ע"ע 7—17). ירושלים: יד יצחק בן צבי.

שילה, ג. (2007). *החיים ברוד: בני נוער וצעירים, הומואים, לסביות, ביסקסואלים וטרנסג'נדרים*. תל-אביב: רסלינג.

שכטר, ר. (2009). התנהגות חברתית, פסיכופתולוגיה ותפיסה עצמית של ילדים במשפחות חד-מיניות וחד-הוריות בישראל. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב.

שנהב, י. (20/2/2011). הקרנבל: מחאה ללא עוקץ. בתוך: אתר העוקץ. נדלה בתאריך: 25/4/2012

<http://www.haokets.org/2012/02/20/%D7%94%D7%A7%D7%A8%D7%A0%D7%91%D7%9C-%D7%9E%D7%97%D7%90%D7%94-%D7%9C%D7%9C%D7%90-%D7%A2%D7%95%D7%A7%D7%A5/>

שקדי, א. (2003). מילים המנסות לגעת. תל-אביב: רמות - אוניברסיטת תל-אביב.

ששון-לוי, א. (1995). מודעות של מהפכנים – זהות של קונפורמים: תנועת המחאה 'השנה ה-21'. מחקר עיון מס' 1, המרכז ע"ש שיין, ירושלים: האוניברסיטה העברית.

----- (2006). זהויות במדים – גבריות ונשיות בצבא הישראלי. ירושלים: מאגנס.

----- (2008). "אבל אני לא רוצה לעצמי זהות אתנית": גבולות חברתיים ומחיקתם בשיחים עכשוויים של אשכנזיות. תיאוריה וביקורת, 33(סתיו), 101—129.

תמיר, ט. (2011). נשים לגופן - בריאות, גוף, מיניות, יחסים. תל-אביב: מודן.

Bennett, J. M. (1989). Feminism and history. *Gender & History*, 1(3), 251-272.

Bernstein, M. (1997). Celebration and suppression: The strategic uses of identity by the lesbian and gay movement. *The American Journal of Sociology*, 103(3), 531-565.

----- (2002). The contradictions of gay ethnicity: Forging identity in Vermont. In N. Whittier, D. S. Meyer, & B. Robnett (Eds.), (pp. 85-104). New-York and Oxford: Oxford University Press.

Bock, G. (1989). Women's history and gender history: Aspects of an international debate. *Gender & History*, 1(1).

Brenes-García, A. M. (1997). Herstorical memory in "The Violet Hour" by Montserrat Roig: The memory of silence. *Modern Language Studies*, 27(3/4), 101-111.

Cavin, S. (1985). *Lesbian origins*. San Francisco, Ca.: Ism Press.

Cavin, S. (1990). The invisible army of women: Lesbian social protest 1969-1988. In G. West & R. L. Blumberg (Eds.), *Women and social protest* (p. 406). New-York: Oxford University Press US.

Cohen, J. L. (1985). Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social Research*, 52(4), 663-716.

Cvetkovich, A. (2003). *An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures*. Duke University Press.

Echols, A. (1989). *Daring to be bad: Radical feminism in America 1967-1975*. Minnesota: University Of Minnesota Press.

- Farge, A., & Dauphin, C. (1996). Women's culture and women's power: Issues in French women's history. In J. W. Scott (Ed.), *Feminism and History* (pp. 568-601). Oxford: Oxford University Press.
- Frankfort-Nachmias, C., & Shadmi, E. (2005). *Sappho in the holy land: Lesbian existence and dilemmas in contemporary Israel*. New-York: State University of New York Press.
- Franklin, K. (1998). Unassuming motivations: Contextualizing the narratives of antigay assailants. In G. Herek (Ed.), *Stigma and sexual orientation: Understanding prejudice against lesbians, gay men, and bisexuals, Psychological perspectives on lesbian and gay issues, Vol. 4* (pp. 1-23). Thousand Oaks, Ca: Sage Publications.
- Freeman, J. (1983). *Social movements of the sixties and seventies*. New-York: Longman. Retrieved from http://aleph3.libnet.ac.il.ezproxy.openu.ac.il/F/HJGM6XP459H8DVJB4J3M6DT TV7EUAJA276NKD3US98HGB7YD1T-05645?func=full-set-set&set_number=008477&set_entry=000003&format=999
- Friedan, B. (1963). *The feminine mystique. Feminism and the Women's Movement*, London: W. W. Norton.
- Gamson, J. (1995). Must identity movements self-destruct? A queer dilemma. *Social Problems*, 42(3), 390-407.
- Gamson, W. A. (1992). The social psychology of collective action. In C. M. Mueller & A. M. Morris (Eds.), (pp. 53-76). New-York: Yale University Press.
- Gilbert, S. M., & Gubar, S. (1979). *The madwoman in the attic: The woman and the nineteenth-century literary imagination*. New Haven: Yale UP. New-Haven: Yale University Press.
- Gilmore, S., & Kaminski, E. (2007). A part and apart: Lesbian and straight feminist activists negotiate identity in a second-wave organization. *Journal of the History of Sexuality*, 16(1), 95-113.
- Gvion, L., & Luzzatto, D. (2004). The 'Pygmalion Syndrome': The case of Mizrahi lesbians in Israel. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11(1), 65-87. Taylor & Francis.
- Harding, S. (2002). Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity. In B. K. Wrey (Ed.), *Knowledge and inquiry: Readings in epistemology* (pp. 352-384). Peterborough, Ontario and Orchard Park, New-York: Broadview Press.
- Hermann, T. (1996). Do they have a chance? Protest and political structure of opportunities in Israel. *Israeli Studies*, 1(1), 144-170.
- Josselson, R. (2004). The hermeneutics of faith and the hermeneutics of suspicion. *Narrative Inquiry*, 14(1), 1-28. John Benjamins Publishing Company.

- 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.
- (2011). Parading pridefully into the mainstream: Gay & Lesbian immersion in the civil core. In G. Ben-Port & B. Tuner (Eds.), *The Contradictions of Israeli Citizenship: Land, Religion, State* (pp. 180-202). Oxon and New-York: Routledge.
- Kelly-Gadol, J. (1987). Did women have a renaissance. In R. Bridenthal, C. Koonz, & S. Stuard (Eds.), *Becoming visible: Women in European history* (pp. 175-201). Boston, Mass: Houghton Mifflin.
- Kuntsman, A. (2005). From "Sexless in Russia" to "Proud Israeli Lesbian": Immigration stories of coming out. In E. Shadmi & C. Frankfort-Nachmias (Eds.), *Sappho in the holy land: Lesbian existence and dilemmas in contemporary Israel*. New-York: SUNY press.
- Kvale, S. (1996). *The interview situation*. Thousand Oaks, California: Sage.
- Lamont, M., & Molnar, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195. JSTOR.
- Laraña, E., Johnston, H., & Gusfield, J. R. (1994). *New social movements: From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Leidinger, C. (2004). "Anna Ruling": A problematic foremother of lesbian herstory. *Journal of the History of Sexuality*, 13(4), 477-499.
- Luzzatto, D., & Gvion, L. (2004). Feminine but not femme: The dual lesbian body. *Journal of homosexuality*, 48(1), 43.
- McAdam, D. (1982). *Political process and the development of black insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., & Zald, M. N. (1996). *Comparative perspectives on social movements; Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Melucci, A. (1980). The new social movements: A theoretical approach. *Social Science Information*, 19(2), 199-226.
- (1985). The symbolic challenge of contemporary movements. *Social Research*, 51, 789-816.
- (1994). A strange kind of newness: What's "New" in new social movements. In E. Larana, H. Johnston, & J. R. Gusfield (Eds.), *New social movements: From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- (1995). The process of collective identity. In H Johnston & B. Klandermans (Eds.), *Social movements and culture* (pp. 41-63). Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Moore, T. (1995). *Lesbiot: Israeli lesbians talk about sexuality, feminism, Judaism and their lives*. (T. Moore, Ed.). London and New-York: Cassell.
- Oakley, A. (1981). Interviewing women: A contradiction in terms. In H. Roberts (Ed.), *Doing feminist research* (Vol. 30, pp. 30-61). London, Boston & Henely: Routledge & Kegan Paul.
- Offe, C. (1985). New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics. *Social Research*, 52(4), 817-68.
- Okin, S. M. (1989). *Gender, justice and the family*. New-York: Basic Books.
- Pateman, C. (1988). *The sexual contract*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rabin, C. (1992). The cultural context in treating a lesbian couple: An Israeli experience. *Journal of Strategic & Systemic Therapies*. Guilford Publications.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist methods in social research*. New-York: Oxford University Press.
- Rich, A. (1972). When we dead awaken: Writing as re-vision. *College English*, 34(1), 18-30. JSTOR.
- (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4), 631-660.
- Rubin, G. (1984). *Thinking sex*. New-York: Routledge & Kegan Paul.
- Ryan, G. W., & Bernard, R. H. (2000). Data management and analysis methods. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 769-802). California: Sage Publications.
- Sciarra, D. (1999). The role of the qualitative researcher. In M. Kopala & L. A. Suzuki (Eds.), *Using qualitative methods in psychology* (pp. 37-48). Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.
- Scott, J. W., (1996). *Feminism and history*. (J. W. Scott, Ed.). Oxford and New York: Oxford University Press.
- (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press (Vol. 1). California: University of California Press.
- (1993). Queer performativity: Henry James's The Art of the Novel. *GLQ*, 1, 1-16.
- Shadmi, E. (2005). The construction of lesbianism as nonissue in Israel. In E. Shadmi & C. Frankfort-Nachmias (Eds.), *Sappho in the holy land: Lesbian existence and dilemmas in contemporary Israel* (pp. 251-271). New-York: SUNY press.

- Shalom, H. (2005). The story of CLAF: the community of lesbian feminists. In E. Shadmi & C. Frankfort-Nachmias (Eds.), *Sappho in the holy land: Lesbian existence and dilemmas in contemporary Israel* (pp. 39-64). New-York: SUNY press.
- Sklevicky, L. (1989). More horses than women: On the difficulties of founding women's history in Yugoslavia. *Gender & History*, 1(1), 68-73. Wiley Online Library. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0424.1989.tb00235.x/abstract>
- Snow, D. A., & Benford, R. D. (2000). Framing processes and social movements: An overview and assessment. *Annual review of sociology*, 26(1), 611-639.
- Stein, A. (1992). Sisters and queers: The decentering of lesbian feminism. *Socialist Review*, 22(1), 33-55.
- (1997). *Sex and sensibility: Stories of a lesbian generation*. Berkeley: University of California Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.
- Tarrow, S. (1988). National politics and collective action: Recent theory and research in Western Europe and the United States. *Annual Review of Sociology*, 14, 421-440. doi:10.2307/2083326
- Taylor, V. (1998). Feminist methodology in social movements research. *Qualitative Sociology*, 21(4), 357-379. Retrieved from <http://www.springerlink.com/content/g88kq4v6wm4mj756/>
- Taylor, V., & Whittier, N. E. (1992). Collective identity in social movement communities: Lesbian feminist mobilization. *Frontiers in social movement theory*, 104-129.
- Warner, M. (1991). Introduction: Fear of a queer planet. *Social Text*, 29, 3-17.
- Willett, G. (2000). *Living out loud: A history of gay and lesbian activism in Australia*. St. Leonard NSW: Allen & Unwin Academic.
- Zald, Mayer N, & Ash, R. (1966). Social movement organizations: growth, decay and change. *Social Forces*, 44(3), 327-341.
- Zald, M. N., & McCarthy, J. D. (1977). Resource mobilization and social movements: A partial theory. *American journal of sociology*, 82(6), 1212-1241.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory: From margin to center*. Boston: South End Press.

נספח

מתוך קמפיין גאווה 2011



Abstract

The existence of lesbian politics and activism in Israel should by no means be taken for granted and is indeed often met with some skepticism by the public. This activism officially began in the 1970s and continues to this day. Lesbian women in Israel are positioned in the economic, social and cultural margins of society due to both gender and sexual-orientation inequalities. Moreover, the histories of marginal groups in general and of lesbian women in particular are usually perceived as either non-existent or worthless and are absent from canonical history and collective memory. This might explain why lesbian politics and lesbian activism were not properly documented and why only few are aware of its existence.

This study investigates lesbian politics and activism in Israel by exploring various aspects of its organizational formation such as: the political climate and culture in which it developed, the hostile heterosexist environment, as well as the issues which lesbian organizations chose to address – from political matters to cultural and social ones. The study also explores their practices of historical preservation and documentation. In this context, the study investigates the dynamics by which the history of lesbian politics is considered a-historical or merely an array of personal accounts which have no bearing on the public sphere.

The main claim that arises from this research is that lesbian politics were created by way of differentiation vis-à-vis both the feminist movement and LGBT movements of the time, and out of the need to voice lesbian identities that were marginalized in both movements. However, after a few years of separate lesbian political activity, the social and ideological climate within the lesbian organization

led to additional disintegration into particular identity groups. This tendency affected the transformation of lesbian organizations from overarching organizations such as Klaf (lesbian feminist community) into particular organizations as Bat-Kol (religious Jewish lesbians), Raduga (Israeli-Russian lesbians), Aswat (Palestinian lesbians), Kvisa-Shora (Black laundry - queer anti occupation organization) etc. In addition, this has affected the content of lesbian political activity. In the past, lesbian politics revolved around general topics such as the connection between feminism and lesbian identity or social activism, whereas today these organizations focus on addressing issues that are raised by the particular identity of the activists and the challenges that arise in the interaction with the heterosexual surroundings.

In addition, in this dissertation I will claim that as a result of the heterosexual environment and lesbophobic culture, lesbian organizations function mostly as safe spaces for the development of lesbian identity. Processes of separation and particularization of these organizations, alongside their self-perception as safe spaces create negotiation practices within this field that revolve around shaping discourse boundaries and reshaping the organization activity and lesbian identity.

The third claim is related to the construction of lesbian history. The dissertation maintains that lesbian history is presented as an array of personal narratives, which are woven together into history, but lack collective backbone, ethos and shared memory. These prevent lesbian narratives from becoming a shared collective history.

The lack of collective history, the focus on particular identities, the marginalization of lesbian women within society and the influences of neo-

liberalization prevent the formation of lesbian community and effectively encourage dismantling this community into identity-based groups. These groups, as they are segregates and detached of collective historical context tend to perform assimilationist politics, aiming for acceptance within heteronormative society. This process de-politicizes both the lesbian organizations and lesbian identity alike.

This thesis was written under the supervision of Dr. Orna Sasson-Levy, The Gender Studies Program, Bar-Ilan University.

BAR-ILAN UNIVERSITY

**Towards a political identity
Lesbian political activity in Israel**

Rachely Hartal

**Submitted in partial fulfillment of the
requirements of the Master's degree
in the Gender Studies Program,
Bar-Ilan University**