

האפיסטמולוגיה של הארון

איב קוסופסקי סדג'וויק

השקר, השקר המוחלט על אודות האנשים שאנו מכירים, על אודות היחסים שהיו לנו עמם, על אודות המניע שלנו לפעולה מסוימת, המנוסח במונחים שונים לחלוטין, השקר לגבי מי אנחנו, מיהם אהובינו, לגבי רגשותינו כלפי האוהבים אותנו... שקר זה הוא אחד הדברים היחידים בעולם המסוגלים לפתוח לנו צוהר אל החדש והלא-ידוע, לעורר בנו חושים רדומים להתבוננות בעולמות שאחרת לא היינו מכירים לעולם (מרסל פרוסט, "השבויה").

האפיסטמולוגיה של הארון איננה נושא מיושן או משטר ארכאי של ידיעה. אירועי יוני 1969* ומה שבא אחריהם אמנם העצימו בעבור רבים את תחושת הכוח, המשיכה וההבטחה הטמונים בחשיפה העצמית הגיית, אך קשה לומר שעם סטנוול נפל משטר "הסוד הגלוי". אדרבה, במובנים מסוימים ההפך הוא הנכון. לאנטנות העדינות של תשומת הלב הציבורית, החידוש שבכל חשיפה גיית דרמטית (בייחוד אם היא בלתי רצונית) אינו מתפוגג אלא דווקא מתעצם בהפתעה ובעונג הנלווים לו עקב העיסוק הציבורי האינטנסיבי באהבה המפורסמת בכך שאינה מעזה להגות את שמה. מבנה נרטיבי כה גמיש ופורה לא יותר בקלות על אחיזתו בצורות חשובות של משמעות חברתית. כפי שמציין ד' א' מילר במאמר מכונן שמספק מסגרת התייחסות לנושא, הסודיות יכולה לתפקד בתור:

פרקטיקה סובייקטיבית שבה מתכוננים הניגודים פרטי/ציבורי, פנים/חוץ, סובייקט/אובייקט, וקדושת המונח הראשון בכל צמד נותרת בלתי מחוללת. והתופעה של "הסוד הגלוי", בניגוד למה שניתן לצפות, איננה מביאה להתמוטטות הצמדים הבינאריים הללו וההשלכות האידיאולוגיות שלהם, כי אם מעידה על התאוששותם הפנטזמטית.¹

* מאנגלית: אנאלו ורביץ; עריכה מדעית: עמליה זיו.

** ב"אירועי יוני 1969" הכוונה למהומות סטנוול, שסימנו את ראשיתה של תנועת השחרור ההומו-לסבית. ב-27 ביוני 1969 נתקלה פשיטת משטרה על בר גיי שם בשם Stonewall בניו-יורק בהתנגדות של באי המקום והובילה לשלושה ימי מהומות. אירוע זה, שהיווה נקודת מפנה בפוליטיקה של הקהילה ההומו-לסבית, הפך לסמל של גאווה ומצוין מדי שנה בחגיגות יום הגאווה ברחבי העולם.

¹ D. A. Miller, 1988. "Secret Subjects, Open Secrets," in *The Novel and the Police*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, p. 207.

אפילו ברמה האינדיבידואלית, רק מעטים מבין הגייז המוצהרים ביותר אינם נמצאים במתכוון בארון עם אדם שחשוב להם מבחינה אישית, כלכלית או מוסדית. יתרה מזאת, הגמישות הקטלנית של ההנחה ההטרסקסיסטית משמעה שכמו ונדי בפיטר פן, אנשים מוצאים שקירות חדשים מתגבהים סביבם שוב ושוב ברגע שהם עוצמים את עיניהם: כל מפגש עם כיתה חדשה — כל שכן בוס חדש, עובד סוציאלי, פקיד הלוואות, בעל דירה, רופא — מקים ארון חדש, שחוקי האופטיקה והפיזיקה הרי המשמעות האופייניים לו תובעים לפחות מלסביות ומהומואים חקירות חדשות, חישובים חדשים, תוכניות ודרישות חדשות לחשאויות או לגילוי. אפילו לסבית שנמצאת מחוץ לארון מתמודדת יום יום עם בני שיח שאינה יודעת אם הם יודעים או לא. קשה באותה מידה לנחש אם הידע, לו ידעו, היה אכן חשוב בעבור כל בן שיח נתון. ואף אין זה בלתי סביר — ברמה הבסיסית ביותר — שאדם המבקש עבודה, משמורת או זכויות ביקור, ביטוח, הגנה מפני אלימות, מפני "טיפול", מפני סטריאוטיפים מעוותים, מפני ביקורת משפילה, מפני עלבונות פשוטים, מפני פרשנות כפויה של פעולות גופו, יבחר במתכוון להישאר בארון או לשוב ולהיכנס לתוכו בחלקים שונים של חייו. הארון הגיי אינו היבט בחייהם של גייז בלבד. אולם בעבור גייז רבים הוא עדיין המאפיין היסודי של החיים החברתיים; ורק מעטים מבין הגייז, גם אם הם אמיצים וישרים, וגם אם התמזל מזלם וזכו בתמיכת סביבתם הקרובה, כבר אינם חשים את נוכחותו המעצבת של הארון בחייהם.

לומר, כפי שאומר כאן, שהאפיסטמולוגיה של הארון העניקה לכידות לתרבות ולזהות הגיית במהלך המאה הנוכחית אין פירושו להכחיש כי בעבור גייז, אפשרויות מכריעות סביב הארון ומחוצה לו עברו שינויים מרחיקי לכת. ישנם סיכונים בחשיפת ההמשכיות והמרכזיות של הארון בנרטיב היסטורי שאין לו כנקודת משען החזון הגואל של שברו האפוקליפטי — בין שממקמים אותו בעבר ובין שממקמים אותו בהווה. מחשבה החסרה ארגון אוטופי שכזה מסתכנת בהאדרת הארון עצמו, ולו כבררת מחדל; היא מסתכנת בהצגת העיוותים שבו, המחירים שהוא גובה, שלילת הזכויות והכאב שהוא גורם — כאילו היו בלתי נמנעים ואולי אף בעלי ערך. אם משתלם ליטול את הסיכונים הללו, הרי זה במידת מה משום שהמסורות הלא־אוטופיות של הכתיבה, המחשבה והתרבות הגיית נותרו כה עשירות ופוריות בעבור הוגים גייס מאוחרים יותר, אף בהיעדר קריאה סלחנית או מצדיקה של הפוליטיקה שלהן. בנימה אוהדת פחות יש לציין שהאפיסטמולוגיה של הארון היתה גם פרודוקטיבית להפליא בקנה מידה רחב הרבה יותר, בעבור התרבות וההיסטוריה המערביות המודרניות ככלל. אף שזו יכולה להיות סיבה מספקת לחקור את האפיסטמולוגיה של הארון, אין בה כדי להצדיק התמקדות במי שמאכלס אותו (גם אם לא באופן חד־משמעי) במקום באותם נציגים של התרבות ההטרסקסיסטית הסובבת שכופים את הארון, אלו שהארון משרת את צורכי הייצוג האינטימיים שלהם אך אינו גובה מהם עצמם מחיר.

עם זאת, בשלב זה אינני מכירה אופן פעולה חלופי שהוא עקבי. ייתכן גם שמסיבות

שיידונו להלן עקביות כזו אינה בגדר האפשר. אך להרחיב את היקף הבדיקה ולשנות ולו במעט את זווית ההסתכלות — אלה הן כמה מהמטרות המתודולוגיות של הדיון הזה.

במחוז מונטגומרי במדינת מרילנד, ב-1973, העבירה ועדת החינוך מורה למדעים בכתה ח' ושמו אקנפורה (Acanfora) מתפקידו, לתפקיד שאינו כרוך בהוראה, אחרי שהתגלה שהוא הומו. לאחר שהתראיין אקנפורה בעניין בתקשורת, כמו בתוכנית "שישים דקות" וברשות השידור הציבורי, סירבה הוועדה לחדש את חוזה התעסוקה שלו. אקנפורה הגיש תביעה. בית המשפט המחוזי שדן בתביעה תמך בצעד וברציונל של ועדת החינוך, וטען כי פנייתו של אקנפורה לתקשורת הסבה תשומת לב מיותרת אליו ואל מיניותו במידה שיש בה כדי לגרום נזק לתהליך החינוכי. בית המשפט הפדרלי לערעורים (Fourth Circuit Court of Appeals) סבר אחרת. הם גרסו כי החשיפה הפומבית של אקנפורה היא דיבור מוגן לפי התיקון הראשון לחוקה. עם זאת, אף על פי שדחה את הרציונל של הערכאה הנמוכה, הותיר בית המשפט לערעורים על כנה את החלטתה שלא להתיר לאקנפורה לשוב להוראה. למעשה, הם שללו את זכות העמידה שלו להגיש את התביעה מלכתחילה, מן הטעם שלא ציין בבקשת העבודה המקורית שלו את העובדה שבהיותו סטודנט בקולג' מילא תפקיד בארגון סטודנטים גיים — עובדה שהיתה מונעת את קבלתו לעבודה מלכתחילה, כפי שהודו מנהלי בית הספר בבית המשפט. אם כך, הרציונל להרחקתו של אקנפורה מן הכיתה כבר לא היה שהוא חשף את ההומוסקסואליות שלו יותר מדי אלא בדיוק ההפך, שהוא לא גילה מספיק.² בית המשפט העליון לא אישר הגשת ערר נוסף.

ראוי לציין כי שתי הפסיקות בעניינו של אקנפורה הדגישו כי ההומוסקסואליות של המורה "כשלעצמה" לא היתה מקימה עילה קבילה למנוע את העסקתו. שתי הערכאות נשענו בהחלטותיהן על הבחנה משתמעת בין עצם ההומוסקסואליות של אקנפורה, שהיא לכאורה מוגנת ולא רלוונטית, מחד גיסא, לבין ניהול המידע על אודותיה, שהוא בעייתי ופגיע לעילא מאידך גיסא. ברם, ניהול המידע נמצא פגיע באופן כה עמוק, וחשוף לקשת כה רחבה של איסורים, עד שהמשמעות היא כי מרחב הקיום של אדם גיי שהוא גם מורה, מפולש ומאויים משני הכיוונים על ידי הווקטורים של חשיפה אסורה וכפויה בעת ובעונה אחת.

המרחב המשפטי העכשווי של הקיום הגיי נשלט גם על ידי צורה אחרת של חוסר עקביות, הקשורה לראשונה, המתגלמת במונחים הטעונים של ההבחנה בין ציבורי לפרטי. כאשר בשנת 1985 סירב בית המשפט העליון של ארצות הברית לדון בערעור בעניין רואולנד נגד מחוז החינוך של מד ריבר הוא הותיר על כנם פיטורין של יועצת חינוכית

² על מקרה זה ראו Michael W. La Morte, 1975. "Legal Rights and Responsibilities of Homosexuals in Public Education," *Journal of Law and Education* 4, 23 (July): 449–467; וכן Jeanne La Borde Scholz, 1979. "Comment: Out of the Closet, Out of a Job: Due Process in Teacher Disqualification," *Hastings Law Quarterly* 6 (Winter): 663–717.

ביסקסואלית שיצאה מהארון בפני כמה מעמיתיה. אקט היציאה מהארון לא זכה להיחשב ראוי להגנה מיוחדת מתוקף התיקון הראשון לחוקה משום שאיננו מהווה ביטוי בנושא "בעל עניין לציבור". כמובן, רק 18 חודשים לאחר מכן, בתגובה לטענתו של מייקל הרדוויק שמעשיו אינם עניינו של איש, פסק אותו בית משפט כי דווקא יש במעשיו עניין לציבור. אם הומוסקסואליות, למרות ריבוי הפסיקות בנושא זה, איננה נחשבת לדבר שיש בו עניין לציבור, הרי לפי דעתו המחייבת של בית המשפט העליון, גם אין היא חוסה תחת ההגנה על הפרטיות.³

העובדה הברורה ביותר העולה מתוך שורת הניסוחים המשפטיים הללו היא כי הם מקודדים את המערכת המייסרת של מלכוד כפול, המדכאת בשיטתיות אנשים, זהויות ומעשים הומו-לסביים, באמצעות אילוצים סותרים של השיח המערערים את הבסיס לעצם קיומם. עם זאת, לתובנה הפוליטית העכשווית הזו יש לצרף היפותזה היסטורית שנעה בכיוון ההפוך. ברצוני לטעון כי חלק גדול מן הסחרור של תשומת לב ותיחום גבולות סביב סוגיות של הומוסקסואליות מאז סוף המאה ה-19, באירופה ובארצות הברית, הונע על ידי הקשר המשמעותי במיוחד של ההומוסקסואליות למיפויים רחבים יותר של סודיות וגילוי ושל פרטי וציבורי, שהיו ועודם בעייתיים ביותר מבחינת המבנים המגדריים, המיניים והכלכליים של התרבות ההטרוסקסיסטית כולה. אלה מיפויים שחוסר העקביות שלהם, שהוא מאפשר אך גם מסוכן, קיבל גילום דכאני ועמיד במטפורות מסוימות של הומוסקסואליות. "הארון" ו"היציאה מהארון", שהפכו לביטויים שגורים לציון כל סוג של חצייה וחצייה מחדש של קווי ייצוג טעונים פוליטית, הן המכריעות והממגנטות ביותר מבין המטפורות הללו.

הארון הוא המבנה המגדיר של הדיכוי ההומו-לסבי במאה הנוכחית. הניסוח המשפטי, פרי עבודתם של עורכי דין העוסקים בזכויות אזרח, של עניין באוורס נגד הרדוויק⁴ כסוגיה שעניינה בראש ובראשונה הזכות החוקתית לפרטיות — הניסוח הזה וההתמקדות הליברלית,

³ נאן האנטר, מנהלת פרויקט זכויות ההומואים והלסביות באגודה האמריקנית לזכויות האזרח (ACLU), ניתחה את פסק הדין בעניין רואולנד בהרצאה "הומופוביה והחופש האקדמי" שנשאה בוועידה הלאומית של ה-Modern Language Association (MLA) בשנת 1986. לניתוח מעניין של המגבלות (מבחינת זכויות הגייז) — הן מגבלות הזכות לפרטיות והן מגבלות התיקון הראשון לחוקה והגנתו על חופש הביטוי — יחד ולחוד, ראו "Notes: The Constitutional Status of Sexual Orientation: Homosexuality as a Suspect Classification," *Harvard Law Review* 98 (April 1985): 1285–1307. בייחוד עמ' 1288–1297. לדין בסוגיות משפטיות הרלוונטיות לדיונו והולמות היטב את הטענות המובאות באפיסטמולוגיה של הארון, ראו Janet E. Halley, 1989. "The Politics of the Closet: Towards Equal Protection for Gay, Lesbian and Bisexual Identity," *UCLA Law Review* 36: 915–976.

⁴ "באוורס נגד הרדוויק" מתייחס למקרה של מייקל הרדוויק, תושב מדינת ג'ורג'יה, שהואשם והורשע בביצוע מעשה סדום (הוא נתפס בשעת מעשה על ידי שוטר שהגיע לביתו). האגודה האמריקנית לזכויות האזרח עתרה בשם הרדוויק לבית המשפט העליון של ארצות הברית בבקשה לבטל את פסק הדין בטענה שהחוק נגד מעשי סדום במדינת ג'ורג'יה (שהתייחס למין אוראלי ואנאלי בהסכמה) הוא אנטי-חוקתי משום שהוא עומד בסתירה להגנה על הפרטיות. אולם ב-1986 בית המשפט העליון בהרכב של תשעה שופטים דחה את העתירה. ההחלטה ניתנה ברוב של חמישה מול ארבעה שופטים, ובזמן המשפט היו שמועות (שסדג'וויק מתייחסת אליהן בהמשך) על מתמחה או שופט גיי שהיה מעורב

לאחר שניתן פסק הדין, בדימוי חדר השינה שאליו פולשים שוטרים ("מחזירים את השוטרים לחדר השינה של מייקל הרדוויק" היתה הכותרת הראשית ב-*Native*,⁵ כאילו שהעצמה פוליטית היא עניין של החזרת השוטרים לרחובות, שם מקומם, והחזרת המיניות למרחב הלא חדיר, שם מקומה) — הניסוח הזה וההתמקדות הזאת מעידים שניהם על כוחו של דימוי הארון ומהווים חלק ממנו. חוסנו של הדימוי אינו נפגע גם כאשר תגובות אנטי-הומופוביות קוראות תיגר על נהירותו, כמו התגובה שלהלן לעניין הרדוויק, המופנית לקוראים הגייס: "מה אתם יכולים לעשות — לבד? התשובה ברורה מאליה. אתם לא לבד, ואינכם יכולים להרשות לעצמכם לנסות להיות לבד. דלת הארון ההיא — שאף פעם אינה חזקה מספיק להגן — מסוכנת עכשיו אפילו יותר. אתם חייבים לצאת, למענכם ולמען כולנו".⁶

דימוי היציאה מן הארון נושק דרך קבע לדימוי הארון, ואת המיקום הפוליטי החד-משמעי לכאורה שלו אפשר להציב בתור ודאות אפיסטמית גואלת כנגד הפרטיות המפוקפקת שהארון מעניק: "אם כל אדם גיי יצא או תצא מן הארון למשפחה שלו או שלה", ממשיך המאמר, "מאה מיליון אמריקנים יעברו לצד שלנו. מעסיקים וחברים סטרייטים פירושם עוד מאה מיליון". ובכל זאת, סירובו של המחזו החינוכי מד ריבר לשמוע את היציאה מהארון של אשה כדיבור ציבורי אותנטי מהדהד בתגובה הקרירה כלפי לא מעט אקטים של יציאה מהארון: "יופי, אבל למה נראה לך שזה מעניין אותי?"

כפי שנראה, הוגים גייס במאה הנוכחית מעולם לא היו עיוורים לסתירות ההרסניות שבמטפורה הגרועה של בתוך ומחוץ לארון הפרטיות. אולם שורשיה בתרבות האירופית, כך מראים כתביו של פוקו, כה מסועפים, והקשר שלה לטופולוגיות ה"רחבות יותר" (קרי, טופולוגיות כביכול לא-גייס) של הפרטיות בתרבות, כפי שהדגיש פוקו, כה קריטי, כה מקיף, כה ייצוגי — עד כי החלפתה כך סתם במטפורה אחרת מעולם לא היתה אפשרית באמת.

לא מזמן שמעתי משהו ברשת הרדיו הציבורי הארצי מתייחס לשנות השישים כעשור שבו יצאו השחורים מהארון. ואני עצמי נשאתי לא מזמן הרצאה בכנס של ה-*MLA*, ובה ביקשתי להסביר איך אפשר לצאת מהארון כאשר שמנה. הביטוי "לצאת מן הארון" בשימושו העכשווי נדד הרחק משורשיו הגייס, והתרחקותו זו עשויה לרמז כי מטפורת הארון קרובה כל כך ללב לבם של חלק מן הרעיונות המודרניים עד שאפשר לרוקן אותה, או שכבר רוקנו אותה, מהייחודיות הגיית שלה. אולם אני מאמינה כי בדיוק ההפך הוא הנכון. אני סבורה כי האתרים המכריעים ביותר לאתגור של משמעות בתרבות המערבית של המאה ה-20 סומנו בעקביות ובאופן בלתי הפיך על ידי הייחודיות ההיסטורית של הגדרת

במשפט. ב-2003 הפך בית המשפט העליון את ההחלטה בפסק הדין במקרה של "לורנס נגד טקסס", פסיקה שקבעה שחוקים האוסרים על יחסי מין רצוניים בין בגירים מנוגדים לחוקה.

⁵ ראו *New York Native* 169 (July 14, 1986): 11.

⁶ Philip Bockman, 1986. "A Fine Day," *New York Native* 175 (August 25): 13.

ההומוסוציאליות/הומוסקסואליות מאז מפנה המאה, הגדרה המתייחסת בעיקר, אולם לא רק, לגברים.⁷ כפי שציינתי, על האתרים האלה נמנים הצמדים סודיות/גילוי ופרטי/ציבורי. בצד הצמדים הללו, הטעונים מבחינה אפיסטמית ומתומצתים במטפורות של "הארון" ו"יציאה מן הארון" – ולעתים באמצעותם – אותו משבר ייחודי של הגדרות צבע באופן בלתי הפיך צמדים אחרים, בסיסיים באותה מידה לארגון התרבותי המודרני, כגון גברי/נשי, רוב/מיעוט, תמימות/פיתוי, טבעי/מלאכותי, חדש/ישן, צמיחה/דקדנס, מתוחכם/קרתני, בריאות/חולי, דומה/שונה, הכרה/פרנויה, אמנות/קישט, כנות/סנטימנטליות, ורצון חופשי/התמכרות. הכתם המתפשט של משבר ההומו/הטרוסקסואליות חלחל כה עמוק עד שלדון באחד הקודים הללו, בכל הקשר שהוא, בלי ניתוח אנטי-הומופובי משמע לשמר שלא בידועין את סוגי הכפייה המשתמעים מהם.

בעבור כל שאלה מודרנית של מיניות, הצמד ידיעה/בורות הוא יותר מעוד צמד בשרשרת מטונימית של צמדים בינאריים כאלה. בכרך הראשון של *תולדות המיניות* לפוקו מתואר התהליך – שהיקפו היה מצומצם בתחילה אך הוא התרחב והואץ מאוד בסוף המאה ה-18 – שבו "ידיעה" ו"מין" הפכו בתרבות האירופית לבלתי נפרדים מבחינה מושגית עד כי ידע משמעו בראש ובראשונה ידע מיני; בורות משמעה בורות מינית; ולחץ אפיסטמי מכל סוג שהוא נראה יותר ויותר ככוח רווי דחף מיני. במובן מסוים היה זה תהליך – ממושך כמעט עד כדי פיגור – של התחזקות אחר המקורות התנ"כיים שלפיהם מה שאנו מכירים כיום כמיניות הוא הפרי, וכנראה הפרי היחיד, שנקטף מעץ הדעת. בתרבות המערבית, ההכרה כשלעצמה, המיניות כשלעצמה והסגת הגבול כשלעצמה היו תמיד מוכנות ומזומנות להישאב לתוך מערך עיקש, אך לא נטול בקיעים, זו ביחס לזו, והתקופה שראשיתה ברומנטיקה מימשה נטייה זו באמצעות התלכדות רחבת היקף של שפות שונות ומוסדות שונים.

בטקסטים מסוימים, כגון *La Religieuse* לדידרו, שהיו בעלי השפעה בשלב מוקדם בתהליך זה, התשוקה המייצגת את המיניות באשר היא, ולפיכך את הידע המיני ואת הידע באשר הם, היא תשוקה לבני אותו המין.⁸ ברם, אפשרות זו דוכאה בעוצמה הולכת וגוברת, ולכן בנראות הולכת וגוברת, ככל שהתרבות של האינדיבידואל במאה ה-19 המשיכה לפתח גרסה של ידע/מיניות שהובנתה יותר ויותר על ידי סירוב מחשבתי מופגן לקבל מיניות

⁷ תזכורת לכך ש"הארון" עדיין שומר על הייחוד הסמנטי הגיי שלו (או לפחות על הפוטנציאל הכרוני לייחוד זה): שערורייה תקשורתית ביוני 1989 כאשר תזכיר של הוועדה הרפובליקנית הלאומית – שקרא לתומס פולי (Foley), מנהיג הרוב בבית הנבחרים, "לצאת מהארון הליברלי" והשווה את היסטוריית ההצבעות שלו לזו של חבר הקונגרס ברני פרנק, הומו מוצהר – הובן באופן נרחב (וגונה) כרומז שפולי עצמו הוא הומו. טעותה של הוועדה לגבי יכולתה להתכחש לרמיזה היא מדד מעניין לאי-יכולת לחזות את המידה שבה מונח זה נושא משמעות גיית ייחודית או ריק ממנה.

⁸ בעניין זה ראו את מאמרי: "Privilege of Unknowing," *Genders* 1 (Spring 1988).

בין נשים, בין גברים. השלכתו של הסירוב הזה,⁹ שהלכה והפכה מוחשית, היתה כי עד סוף המאה ה-19 — כאשר נעשה מקובל על הכול (על המלכה ויקטוריה כמו על פרויד) שידיעה משמעה ידיעה מינית וסודות משמעם סודות מיניים — התפתחה למעשה מיניות אחת שהתכוונה במובהק בתור סודית: האובייקט המושלם בעבור החרדה המינית/אפיסטמית, המועצמת לאין שיעור, של הסובייקט ערב תחילת המאה החדשה. שוב היתה זו שרשרת ארוכה של זיהויים מקראיים במקורם של מיניות עם מיצוב קוגניטיבי מסוים (במקרה זה, האמרה המצוטטת תכופות מפי פאולוס, שבה כינה מעשה סדום "אותו פשע שאת שמו אין להעלות על דל שפתיים" ואשר על כן הוא בלתי נגיש לידע). שיאה של שרשרת זו בהצהרתו הפומבית של לורד אלפרד דאגלס ב-1894, שהפכה לסמל תקופתה: "אני האהבה שאינה מעזה לומר את שמה".¹⁰ בטקסטים כגון כלי כאד דודיאן גריי, ובאמצעות השפעתם, הנושא — התמטיקה — של הידיעה והבורות כשלעצמן, של תמימות וחניכה, של סודיות וגילוי, התערבב לחלוטין, באופן לא מקרי אלא אינטגרלי, עם מושא מחשבה מסוים אחד: לא עוד המיניות כשלם, אלא באופן ספציפי יותר כעת, הנושא ההומוסקסואלי. צמצום עולם האפשרויות סביב מיניות חד-מינית — ובכללן הן תשוקות גיות והן הפוכיות העזות ביותר מפניהן — ודחיסת הריבוי הזה אל תוך הנושא ההומוסקסואלי, שהפך למושא התהליכים המודרניים של ידיעה אישית, צמצום זה היה אחת התוצאות המשמעותיות של משבר ההגדרה המינית בפתח המאה החדשה.

על מנת להבין מה משתנה כאשר הסודיות עצמה הופכת גלויה כסוד הזה, הבה נתחיל לשזור יחד במקלעת א־זמנית קצרה מגוון של נרטיבים מייצגים — ספרותיים, ביוגרפיים, דמיוניים — שתחילתה ב-1 ביולי 1986, עם ההודעה על ההחלטה בעניין באוורס נגד הרדוויק. הרגע הזה, דחוק בין סוף שבוע של מצעדי גאווה ברחבי ארצות הברית, הכרזת משרד המשפטים על מדיניות נקמנית חדשה בנושא האיידס וסוף שבוע ארוך שבו תשומת הלב התקשורתית התמקדה בצהלה או בהיסטריה בפטיש הלאומי: גוף נשי עצום, חלול, סומא ועטור נזר מחודר — סמלה של החירות — הרגע הזה, שהתרחש בתוך אקלים שבו הומואים, משפחותיהם וחבריהם חווים גל אחר גל של אובדן, אבל ופחד אישי מחודש, הותיר אנשים רבים בתחושה שלכל הפחות, הקרונית האישית שלהם ברכבת ההרים ירדה לנצח מהפסים.

בדיונים רבים שהאזנתי להם או השתתפתי בהם מיד לאחר פסיקת בית המשפט העליון בעניין באוורס נגד הרדוויק, נשים וגברים אנטי-הומופוביים או גייז העלו השערות — אמפתיות או ארסיות, מי יותר ומי פחות — לגבי מיניותם של האנשים המעורבים ישירות בהחלטה. השאלה שחזרה ועלתה, בטונים שונים, היתה איך עשויים להרגיש מתמחה, עוזר משפטי או שופט שהם גייז בארון, ושסייעו במידה מסוימת ואולי אפילו רבה להגות או

⁹ ראו *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York, Columbia University Press, 1985.

¹⁰ Lord Alfred Douglas, 1894. "Two Loves," *The Chameleon* I : 28 (הדגשת המחברת).

לנסח או "ללטש" או לאפשר לוגיסטית את פסק הדין הזה, את דעות הרוב המחפירות ואת המשפטים התוקפניים שבהם הן נוסחו.

סחרחרת הדמיונות המכאיבים היתה טעונה במובחנות האפיסטמית של הזהות הגיית ומצב הגייז בתרבות שלנו. דימוי הארון, הרה משמעות ככל שיהיה בעבור משטרי דיכוי מודרניים רבים, הוא סימפטומטי להומופוביה באופן שאין לו מקבילה במשטרי דיכוי אחרים. גזענות, למשל, מבוססת על סטיגמה שהיא נראית ככל המקרים למעט חריגים (מקרים אלה אינם נדירים ואף לא בלתי רלוונטיים, אולם הם מסמנים את גבולות החוויה הגזעית ולא את מרכזה). כך גם משטרי הדיכוי המבוססים על מגדר, גיל, גודל פיזי או נכות גופנית. משטרי דיכוי אתניים, תרבותיים ודתיים, כגון אנטישמיות, הם אנלוגיה טובה יותר, שכן לפחות מבחינה היפותטית יש לפקט הנושא את הסטיגמה מידה מסוימת של שליטה — אם כי, כמובן, לעולם אין לדעת איזו מידה — לגבי ידיעתם של אנשים אחרים על אודות השתייכותו לקבוצה. הרעיון שאדם יכול "לצאת מהארון" כיהודי או כצועני, בחברה עירונית הטרוגנית, מובן הרבה יותר מהרעיון של "לצאת מהארון" בתור, נניח, אשה, אדם שחור, קשיש, משתמש בכיסא גלגלים או שמן. ועם זאת, יש הבדל בין זהות יהודית או צוענית (למשל) — ולפיכך גם בין סוד או ארון יהודי או צועני — לבין הגרסאות הגייות הייחודיות של אלו. הבדל זה נעוץ בשושלתיות הליניארית הברורה שאיננה ניתנת לערעור של הזהות, ובשורשי ההזדהות התרבותית של הפרט (יהיו מפותלים ואמביוולנטיים ככל שיהיו) בתרבות של משפחת המוצא (לפחות).

פרוסט אכן מתעקש להציע בתור מקרה גבול של סוג מסוים של יציאה מהארון, בדיוק את הדרמה של הזדהות עצמית יהודית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במגילת אסתר ובגרסתו של רסין למגילה, המצוטטת בכרכי *סדום ועמורה של בעקבות הזמן האבוד*. סיפורה של אסתר הוא מודל לפנטזיה פשטנית אך רבת עוצמה של יציאה מהארון ושל הפוטנציאל הטרוספורמטיבי שלה. בהסתירה את יהדותה מבעלה, המלך אחשוורוש, אסתר המלכה מרגישה שהיא מסתירה את זהותה: "עד היום אין המלך יודע מי אני".¹¹ ההונאה של אסתר הכרחית בשל האידיאולוגיה רבת הכוח שמביאה את אחשוורוש לסווג את בני עמה כטמאים ("cette source impure", 1039) וכתועבה המנוגדת לטבע ("il nous croit en horreur à toute la nature", 174). שנאת היהודים הכנה והמופשטת יחסית של המלך השיכור אך הכול יכול מלוכה בהתמדה באמצעות הציניות הגרנדיוזית של יועצו המן, החולם על יקום מופתי מטוהר לחלוטין מן היסוד הסוטה:

אני רוצה שייאמר ברבות הימים ביראה ובפחד
 "היה היו כאן פעם יהודים, היה כאן גזע עז מצח;
 נפוץ לכל עבר על פני הארץ כולה;

¹¹ Jean Racine, 1949. *Esther*, ed. H. R. Roach (London: George G. Harrap) שורה 89 בתרגום. כל המובאות מן המחזה יצוינו לפי מספר השורה בטקסט.

אחד מהם העז לעורר את חרון אפו של המן, ובמחי יד נעלמו, עד האחרון שבהם, מעל פני האדמה" (476–480).

המלך מסכים לתוכניתו של המן להשמדת עם, ולאסתר נודע מפי דודנה, אפוטרופסה וקול המצפון היהודי, מרדכי, כי הגיעה העת לחשוף את עצמה. בנקודה זו המתח סביבה מוכר לכל גיי שהתקדם לאטו לכיוון יציאה מהארון לפני הורים הומופוביים. "וכאשר אבדתי אבדתי", אומרת אסתר בסיפור המקראי (אסתר ד, טז). ברור כי להודאתה בזהותה הסודית תהיה השפעה עצומה, זו הנחת היסוד של הסיפור. מה שנוטר לגלות הוא אם תחת הלחץ הנפיץ הזה תהרוס הטינה ה"פוליטית" שרוחש המלך לבני עמה את אהבתו ה"אישית" אליה, או שההפך הוא שיקרה. האם יכריז שהיא חשובה כמתה או שמוטב היה לו מתה? או שמא בקרוב יתגלה המלך בחנות הספרים הקרובה, מקווה שהמוכר אינו מזהה אותו כשהוא רוכש עותק של "לאהוב אדם יהודי"?

האיזון בין השואתי לבין האינטימי בסיפור המקראי ובמחזה של רסין נסבל רק משום שאנו יודעים את סופו של הסיפור.¹² שני הטקסטים הם מופעים של חלום או פנטזיה מסוימים מאוד על היציאה מהארון. רהיטותה של אסתר במהלך האירוע נתקלת בתגובה בת חמש שורות בלבד מפי בעלה ההמום: למעשה, ברגע שהיא מכריזה על עצמה, הן מלכה והן המן מבינים שזהו סופם של האנטישמים (AMAN, tout bas: 'Je tremble', 1033) "המן, בשקט: 'אני רועד!'") החשיפה של זהות במרחב האהבה האינטימית גוברת בלא מאמץ על מערכת ציבורית שלמה של הבחנות בין הטבעי לבין הלא-טבעי, בין הטהור לטמא. כוחו הייחודי של הסיפור טמון בכך שיכולתה האינדיבידואלית והצנועה של אסתר להסתכן באובדן אהבתו וחסותו של אדונה יש לה הכוח להציל לא רק את מקומה שלה אלא את עמה.

לא קשה לדמיין גרסה של אסתר בבית המשפט העליון האמריקני בימים שקדמו להחלטה בעניין באורס נגד הרדוויק. בתפקיד הנערה התמימה שבכותרת: מתמחה גיי היפותטי בארון; בתפקיד אחשוורוש: שופט היפותטי בן אותו המגדר העומד להצטרף לארבעה שופטים אחרים בדעת הרוב התומך בחוק של מדינת ג'ורג'יה. השופט מחבב את המתמחה, למרבה הפליאה, יותר ממה שהיה רגיל לחבב מתמחים בעבר... מתוך העיסוק הכפייתי שלנו בשאלת המיניות של צוות בית המשפט עלה תסריט כזה בדעתי ובדעתם של חבריי בגרסאות רבות. האם דעות המיעוט הנוקבות לא נשאו את עקבותיהן של יציאות אחרות מן הארון, יציאות שכבר התרחשו? ואולי דעות המיעוט הן עצמן מופעים כאלה, שופט יוצא מן הארון לפני שופט אחר? באילו קרעים מדממים של יציאות מסוכנות מהארון שבוצעו ונתקלו בהתעלמות — לפני חברים, מתמחים, מעסיקים, ילדים — היתה לשונה

¹² אם כי ראוי לזכור, כמובן, כי הסיפור המקראי מסתיים בטבח המוני. אצל רסין המלך מבטל את פקודותיו (שורה 1197), ואילו בסיפור המקראי הוא הופך אותן (אסתר ח, ה) ומתיר ליהודים להרוג "חמישה ושבעים אלף" בשונאיהם (אסתר ט, טז), בהם ילדים ונשים (ח, יא).

היהירה של דעת הרוב מרופדת? רבות ומכאיבות יותר היו המחשבות על היציאות מהארון שלא התרחשו, על אותם נשים וגברים שלא חזרו, בשפה מודרנית יותר, על דבריה של אסתר: "אני מתחננת לפניך, על חיי / ועל הימים העגומים של עם מוכה גורל / שדנת לאבדון יחד אתי" (1029–1031).

מה שאבד בהיעדרן של סצנות כאלה אינו ההזדמנות, כמו זו של אסתר, להביע ברהיטות פתוס משפיל אולי. היה זה דבר יקר הרבה יותר: ההצגה, השחזור של אחשוורוש השוטה בכל האבסורדיות העילגת של בערותו המלכותית: "A périr? Vous? Quel people?" ("לאבדון? אותך? איזה עם?", 1032). אכן "איזה עם?" — באמת, כמה מוזר, בדיוק אותו עם שעל השמדתו הוא עומד לצוות. אולם רק עם הגיית ההברות החלולות הללו, המאפשרות לפתע לעוצמת בורותו של אחשוורוש להישמע — גם באוזניו שלו — באותו משלב שבו נשמעת הידיעה הפרטית של אסתר ומרדכי, רק אז מתאפשרת זרימה גלויה של כוח. בנקודה זו המן מתחיל לרעוד.

כזה הדבר בדיוק ביציאה מהארון: היא יכולה להביא לחשיפתה של חוסר הידיעה כבורות, לא כוואקום או כחלל ריק כפי שהעמידה פנים אלא כמרחב אפיסטמי כבד משקל, מלא ומשמעותי. הודאתה של אסתר מאפשרת לאחשוורוש לחשוף שני מרחבים כאלה בעת ובעונה אחת: "אותך?" "איזה עם?" בעיוורונו הוא שגה בהנחות מוטעות לגביה והיה עיוור גם לגזע שאותו נשבע להכחיד. מה? את אחת מאלה? הא? את מה? קול הרעם המפחיד יכול להיות גם קולו של המן היורד מן השמיים.

אין ספק שהתקבעות כמו זו שלי על התסריט שסורטט כאן, חוטאת בסנטימנטליות, וזאת מכמה טעמים. ראשית, יש לנו די סיבות לדעת כמה מוגבל כוחה של חשיפה אינדיבידואלית להשפיע על משטרי דיכוי קולקטיביים וממוסדים. הכרה בחוסר הפרופורציה הזו אין משמעה שניתן לתחם את השלכותיהם של צעדים כמו יציאה מן הארון בתוך גבולות קבועים מראש, כמו הגבול שמפריד כביכול בין התחום ה"איש" לתחום ה"פוליטי", ואף לא שעלינו להתכחש לעוצמה ולכוח הפריעה הלא-פרופורציונליים שיכולים להיות לצעדים כאלה. אולם בכל זאת יש להכיר בפער הכוחות המשווע. מההצגה התאטרלית של בורות ממוסדת אין לצפות לשום פוטנציאל טרנספורמטיבי.

יש עוד קבוצה שלמה של סיבות לכך שהתעכבות ממושכת מדי על רגעים בסגנון ההצהרה של אסתר בהכרח חוטאת לאמיתות של הדיכוי ההומופובי: אלה קשורות להבדלים החשובים שבין דיכוי וזהות יהודיים (וכוונתי כאן ליהודיים במובן של רסין) לבין דיכוי וזהות גויים. ככלות הכול, אפילו בסדום ועמורה לפרוסט, ובייחוד ב"השבויה", שבו אסתר מוזכרת שוב ושוב, המחזה אינו מציע מודל יעיל לחשיפה טרנספורמטיבית. נהפוך הוא: "השבויה" הוא, במובהק, הספר שגיבורו המצטט-רסין מפגין חוסר יכולת הרה אסון — גם לצאת מן הארון וגם להיות נמען ליציאה מן הארון.

אותה מתמחה היפותטית בארון שהתחבטה באפשרות לחשוף את עצמה — חשיפה

שעשויה לחזק את אחיה ואחיותיה הגיים, אך בוודאי תסכן עד מאוד את מהלך חייה, לפחות בטווח הנראה לעין – תעלה בדמיונה שלל אפשרויות החורגות מאלו שצפתה אסתר ברגע ההסתכנות שלה. האפשרויות הללו הן שמסמנות את המבנים הייחודיים של האפיסטמולוגיה של הארון. סמכותה של המתמחה לתאר את מיניותה שלה עלולה להיות מוטלת בספק; ההודאה עלולה רק להוסיף ולערבל את הזרם הסוער ממילא של הסוד הגלוי; היא עלולה להוות אקט של תוקפנות כלפי מישהו שבסופו של דבר המתמחה חשה אליו קשר אמיתי. השופט, שאינו מזדהה כגיי, עלול לחוש זעזוע גדול מדי בתפיסה העצמית שלו, או בתפיסתו את הקשר עם המתמחה, ולהגיב דווקא בקשיחות מוגברת; הווידוי עלול להביא את המתמחה לידי קרבה מסוכנת לקרקע זרועת המוקשים שהיא סודו של שופט גיי בארון; המתמחה עשויה לחשוש שתהיה מבודדת מדי או לא די בטוחה בעצמה כדי לעמוד בתוצאות הווידוי. המפגש בין החשיפה הגיית לבין הציפיות המגדריות שמתחת לפני השטח עלול להיות בעבור אחד מהשניים מבלבל ומערער מדי מכדי לספק בסיס נהיר לשינוי. הבה ננסח את הסיכונים והמגבלות הללו באופן מלא יותר באמצעות ההשוואה לאסתר:

1. הגם שלא המקרא ולא רסין מציינים באילו התנהגויות או אמונות דתיות, אם בכלל, באה לידי ביטוי זהותה היהודית של אסתר, לא עולה על הדעת שזהות זו עשויה להיות נתונה לוויכוח, משתנה או לא יציבה. "אסתר, אדוני, היא בתו של יהודי" (1033) – משמע, אסתר יהודייה. נדהם ככל שיהיה מן ההכרזה הזו, אחשוורוש אינו מנסה לטעון שזה רק שלב, או שאסתר פשוט כועסת על הגויים, או שהיא יכולה להשתנות אם היא אוהבת אותו מספיק בשביל ללכת לטיפול. האפשרויות המערערות האלה אינן עולות אף בדעתה של אסתר. הזהות היהודית במחזה – ויהא אשר יהא תוכנה של זהות זו בחיים האמיתיים בהקשר היסטורי נתון – היא כה מוצקה וחד-משמעית עד כי מוצקות זו מספקת את הבסיס לסיפור כפל הפנים של אסתר והחשיפה העצמית שבעקבותיו. בניגוד לכך, בתהליך החשיפה העצמית הגיי, בהקשר של המאה ה-20, שאלות של סמכות ושל הוכחות עשויות להיות הראשונות שיעלו. "איך אתה יודע שאתה באמת גיי?", "למה למהר ולהסיק מסקנות?", "אחרי הכול, מה שאת מספרת מבוסס רק על כמה רגשות, לא על מעשים אמיתיים (או לחלופין: רק על כמה מעשים, לא בהכרח על הרגשות האמיתיים שלך)"; "לא עדיף שתדבר עם מטפל ותברר?". תגובות כאלה (והתעוררותן אצל אלו שלפניהם יוצאים מהארון יכולה להיראות כהדהוד מאוחר של התעוררותן אצל האדם היוצא מהארון) חושפות כמה בעייתיות הוא עצם מושג הזהות הגיית היום, כמה עזה ההתנגדות אליו וכמה הסמכות לגבי הגדרת הזהות הגיית מורחקת מן הסובייקט הגיי עצמו.

2. אסתר מצפה שאחשוורוש יופתע לחלוטין מן החשיפה העצמית שלה, והוא אכן מופתע. הביטחון שלה שהיא שולטת בידע שיש לאנשים אחרים לגביה עומד בניגוד לחוסר הוודאות הקיצוני שגייז בארון חשים לגבי השליטה במידע על זהותם המינית. דבר זה קשור לעובדה שרוב האנשים מחזיקים בתפיסה מציאותית יותר באשר לסודות מהתפיסה

שבסיפורי התנ"ך, והוא קשור אף יותר לסיבוכים של מושג הזהות הגיית, שבגינם שום אדם אינו יכול לשלוט בקודים המרובים, והסותרים לעתים, שדרכם מועבר מידע על זהות מינית ועל פעילות מינית. במערכות יחסים רבות, אם לא בכולן, היציאה מהארון מהווה התגבשות של אינטואיציות או אמונות שהיו באוויר זה מכבר, וזה מכבר ביססו מעגלי כוח של בוז שקט, סחיטה שקטה, האדרה שקטה, או שותפות שקטה לדבר עבירה. ככלות הכול, עמדתם של אלה שחושבים שהם יודעים על משהו שאולי הוא עצמו אינו יודע היא עמדה מרגשת ובעלת עוצמה – בין שמה שהם חושבים שהאדם אינו יודע הוא שהוא הומוסקסואל, ובין שהעניין הוא רק שהסוד, כביכול, של האדם, ידוע להם. ארון הזכויות יכול לאפשר עלבונות ("לא הייתי חולם לומר את הדברים האלה אילו ידעתי שאתה גיי!" – מ־מש!). הוא יכול גם לאפשר יחסים חמים הרבה יותר, שעם זאת פוטנציאל הנצלנות שלהם מובנה לתוך האופטיקה של הא־סימטרי, המשתקף, והבלתי מפורש. ישנן גרסאות קלילות ושמחות של יציאה מן הארון בנסיבות כאלה: אשה המחליטה, בכאב רב, לספר לאמה שהיא לסבית, ואמה מגיבה: "כן, באמת חשבתי כך כשאת וג'ואן התחלתן לשכב לפני עשר שנים". אולם לרוב עובדה זו דווקא הופכת את היציאה מן הארון לא לישיבה אלא לפתלתלה יותר, לא לשלווה אלא לנפיעה ולעתים אפילו אלימה. החיים בתוך הארון ולפיכך גם היציאה ממנו לעולם אינם הרמטיים. המרחבים הגיאוגרפיים האישיים והפוליטיים שיש למפות כאן הם המרחבים הקשים לתיאור והעיויתיים של הסוד הגלוי.

3. אסתר חוששת שמא החשיפה שלה תהרוס אותה או לא תצליח לסייע לבני עמה, אולם אין היא פוחדת שהחשיפה תזיק לאחשוורוש, ואכן היא אינה מזיקה לו. לעומת זאת, כשגייז בחברה הומופובית יוצאים מהארון, אולי בייחוד להורים או לבני זוג, הם עושים זאת מתוך מודעות לאפשרות של פגיעה קשה בשני הצדדים. אפילו הסוד הפתוגני עצמו עלול להתפשט באופן מידבק בתור סוד: אם מספרת שיציאתו של בנה הבוגר מן הארון לפנייה דחפה אותה לתוך הארון בקהילה השמרנית שלה. בפנטזיה, אם כי לא רק בפנטזיה, לנוכח הפחד שההורים (נניח) יהרגו אותך או ירצו במותך לאחר חשיפה כזו, נסוגה האפשרות (שלעתים מדומיינת בעוצמה גדולה עוד יותר) שהחשיפה תהרוג אותם. אין שום ערובה שהיות מאוים על ידי חרב פיפיות היא עמדה רבת עוצמה יותר מלעמוד בצל הגרון הרגיל, אולם אין ספק שזו עמדה מערערת יותר.

4. החומר האדיש שממנו עשוי אחשוורוש נראה כנטול כל זיקה לזהותה הדתית/אתנית של אסתר. אחשוורוש אינו תופס את עצמו או את היחסים ביניהם בצורה שונה לאחר שהוא מבין כי היא אינה מה שחשב. בניגוד לכך, הפוטנציאל לפגיעה דו־כיוונית בסצנת היציאה מהארון הגיי נובע בחלקו מן העובדה כי זהותו הארוטית של האדם המקבל את הבשורה עשויה אף היא להיות מושפעת מן החשיפה ולהתערער בעקבותיה. הדבר נכון קודם כל משום שזהות ארוטית, יותר מכל דבר אחר, לעולם אינה כלשעצמה, לעולם אינה יכולה להיות לא־התייחסותית, לעולם אינה מובנת או נתפסת על ידי משהו מחוץ למבנה של העברה והעברה נגדית. שנית, ובאופן ספציפי, הדבר נכון משום שחוסר העקביות והסתירות

שבזוהות ההומוסקסואלית בתרבות המאה ה-20 הן תגובה – ולכן הדהוד – לחוסר העקביות והסתירות שבהטרוסקסואליות הכפויה.

5. אין כל רמיזה שאחשוורוש עצמו עשוי גם הוא להיות יהודי במסווה. אולם הניסיון של גייז מלמד שיש סיכוי טוב שהומופוב בעמדת כוח יתגלה כגיי בארון. בסוף פרק 5 של "האפיסטמולוגיה של הארון" יש דיון בכמה דוגמאות ממין זה ובהשלכותיהן. אפשר להרחיב על כך עוד, אך בנקודה זו די בכך כדי להראות שוב שהזהות הגיית היא נכס נפתל ומערער, אם היא בכלל נכס. אפילו היציאה מהארון אינה סותמת את הגולל על היחסים עם הארון, ובכלל זה גם יחסים סוערים עם ארוננו של האחר.

6. אסתר יודעת מיהם בני עמה, והיא נושאת באחריות מידית כלפיהם. בניגוד לגייז, שלעיתים רחוקות בלבד גדלים במשפחות גאות, ושחשופים להומופוביה החובקת כול של תרבותם, אם לא של הוריהם, הרבה לפני שהם או מי שהם יקרים ללבו יודעים שהם נמנים על אלה שחייבים להגדיר עצמם בדחיפות אל מול ההומופוביה הזאת; שצריכים, במאמץ רב ותמיד מאוחר, להטליא מקרעים ומשברים קהילה, מורשת שמישה ופוליטיקה של הישרדות או התנגדות – בניגוד להם, בהישג ידה של אסתר נמצאות הזהות, ההיסטוריה והמחויבויות שעליהן חונכה ואשר לא נפגעו, המגולמות ומתוקפות על ידי דמות סמכות מוחשית, מרדכי סנדקה.

7. בהתאם לכך, הווידוי של אסתר מתרחש בתוך מערכת קוהרנטית של כפיפות מגדרית ומנציח אותה. אין דבר מפורש יותר במקרא לגבי נישואיה של אסתר מאשר ראשיתם במשבר של הפטריארכיה וערכם בתור משמרי המשמעת הנשית. כאשר ושתי הגויה, מלכתו הקודמת של אחשוורוש, מסרבת להיות מוצגת לראווה בפני חבריו השתויים של המלך, "החכמים קובעי העתים" קובעים: "לא על המלך לבדו עֲנֶה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש. כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן באמרם המלך אחשוורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה" (אסתר א' טז–יז).

אסתר היהודייה נכנסת לתמונה על תקן אידיאל גואל של כניעות נשית, אשר רגע הסכנה היחיד שלה מתחדד לנוכח צייתנותה הרגילה (גם היום ילדות יהודיות מתחנכות לתפקידי מגדר – הנאה מכך שמסתכלים בהן, תעוזה כאשר הן מגנות על "עמן", חוסר סולידריות עם בנות מינן – באמצעות ההתחפשות למלכה אסתר בפורים. יש לי תצלום של עצמי בגיל חמש, יחפה, בשמלת מלכת אסתר היפהפייה שתפרה סבתי [סטן לבן, פייטס מוזהבים], משפילה את עיניי וקדה בקפידה לפני [כנראה] אבי, הנוכח בתמונה רק בצורת הבזק המצלמה המטיל את צלי – המיתמר גבוה וכהה מעל לספה המתגמדת – אל הקיר שמאחוריי). יתרה מזאת, הפטריארכיות הממשית, שבעטיה היציאה מהארון לפני ההורים

* זוהי ככל הנראה טעות של סדג'וויק שכן על פי המגילה לא קובעי העתים אמרו את הדברים המצוטטים כאן אלא השר מומכן: "ויאמר מומכן לפני המלך והשרים לא על המלך לבדו עוותה ושתי המלכה... וייטב הדבר בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר מומכן" (אסתר א, טז–כא) (הערת המערכת).

היא האנלוגיה הרגשית הטובה ביותר לחשיפה העצמית של אסתר לפני בעלה, מתבטאת בבירור יוצא דופן בסחר הגברי בנשים. משימתה האמיתית של אסתר, בהיותה אשת איש, היא להציב את פטרונה מרדכי במקום המן בעמדת חביבו ואיש סודו של המלך. ומאידך גיסא, הסכנה וחוסר היציבות האורבות ביחסיו של המן הגוי עם המלך קשורות, כמו בסיפור יאגו, למחסומים ההטרוסקסואליים הבלתי מספקים של העוצמות הלא-מדוברות ביניהם. אם סיפורה של אסתר משקף בחירה יהודית נחושה בפוליטיקת מיעוטים המבוססת על אשרור שמרני של תפקידי מגדר, הרי בחירה שכזו מעולם לא עמדה באופן הגיוני לפני גייז בתרבות מודרנית (הגם שהיו ניסיונות חוזרים לעשות כן, בייחוד של גברים). תחת זאת, הן בתוך התנועות לזכויות הגייז והן מחוצה להן, ההבנות הסותרות של חבירה ותשוקה חד-מינית ושל זהות גיית גברית ונשית חצו שוב ושוב את הקווים המגדירים של זהות מגדרית בתכיפות רבה ומשבשת כל כך, עד שהמושגים "מיעוט" ו"מגדר" עצמם איבדו הרבה מכוחם המסונג (אף כי ודאי שלא מכוחם הפרפורמטיבי).

כל אחת מהאפשרויות המבלבלות האלה נובעת, לפחות בחלקה, מן הריבוי ומחוסר העקביות הגובר של הדרכים המודרניות להמשגה של תשוקה חד-מינית, ומכאן גם של הזהות הגיית — חוסר עקביות שיש לו זיקה לחוסר העקביות שבהמשגת התשוקה והזהות ההטרוסקסואליות. אני מתבססת על פרויקט תיאורטי ממושך ורב-משתתפים של חקירה והיסטוריוזציה של הניגוד המובן מאליו והסימטרי כביכול הומוסקסואל/הטרוסקסואל (או גיי/סטרייט) בתור קטגוריות של בני אדם, פרויקט שאותו לא אוכל לסכם. פוקו, לצד היסטוריונים אחרים, מצביע על מעבר שחל במחשבה האירופית בסביבות המאה ה-19 מתפיסה של מיניות חד-מינית כעניין של אקטים גניטליים אסורים ומבודדים (אקטים שלהם מועדים, על פי תפיסה זו, כל מי שאינם שולטים ביצריהם באופן כללי) אל תפיסה הרואה במיניות חד-מינית פונקציה של הגדרות יציבות של זהות (כך שמבנה האישיות של אדם יכול לסמנו כהומוסקסואל, אולי אף בהיעדר כל פעילות גניטלית שהיא). כך, לפי אלן בריי, "לדבר על אינדיבידואל [ברנסנס] כמי שהנו או איננו 'הומוסקסואל' הרי זה אנכרוניסטי ומטעה באופן הרסני".¹³ ואילו התקופה המשתרעת בין ויילד לפרוסט לערך היתה עתירת ניסיונות לתת שם, להסביר ולהגדיר את היצור החדש הזה, האדם ההומוסקסואלי — פרויקט חיוני כל כך עד שבלהיטותו ליצור הבחנות הוליד קטגוריה חדשה אף יותר, הקטגוריה של האדם ההטרוסקסואלי.¹⁴

עם זאת, להטיל בספק את הטבעיות והמובנות מאליה של הניגוד בין גיי לסטרייט כסוגים מובחנים של אנשים אין משמעו לפרק אותו. ואולי איננו צריכים לייחל לזאת. קבוצות משמעותיות של נשים וגברים בתוך משטר הייצוג הזה גילו כי לקטגוריה המסמנת

¹³ Alan Bray, 1982. *Homosexuality in Renaissance England*, London: Gay Men's Press, p. 16

¹⁴ Jonathan Katz, 1983. *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*, New York: Harper and Row, ראו

David Halperin, 1989. *One Hundred Years of Homosexuality*, New York: pp. 147–150. לדין נוסף ראו

.York: Routledge

"הומוסקסואל" או למקבילותיה העכשוויות יותר יש כוח ממשי לארגן ולתאר את חוויית המיניות והזהות שלהם עצמם; כוח שבכל אופן מספיק כדי שהשימוש בקטגוריה (גם אם בשתיקה) יצדיק את המחירים העצומים הכרוכים בו. ולו מסיבה זו בלבד, עלינו לכבד את החלוקה לקטגוריות. ברמה הקבוצתית אפילו יותר מברמת הפרטים, נראה שעמידותה של כל פוליטיקה או אידיאולוגיה שתתייחס בסובלנות למיניות חד-מינית תלויה, במאה הנוכחית, בהגדרה של הומוסקסואלים כאוכלוסיית מיעוט מובחנת, בלי קשר לשאלה כיצד היא נוצרת או מתווגת.¹⁵ יתרה מזאת, מעבר לכל השפעה משחררת קוגניטיבית או פוליטית על האנשים שהיא מתיימרת לתאר, הקטגוריה המסמנת של "הומוסקסואל" עמדה איתן בפני עשור אחר עשור, מתקפה אחר מתקפה של חשיפה דקונסטרוקטיבית — מן הסתם לא בזכות משמעותה בעבור אלה שהיא מגדירה אלא בגלל חיוניותה למי שמגדירים עצמם בניגוד אליה.

שכן ודאי הדבר, גם אם פרדוקסי, שההתעקשות הפרנואידית שבה לא הומוסקסואלים, ובייחוד גברים כנגד גברים, מבצרים את גדר ההפרדה המושגית בין "הומוסקסואל" (מיעוט) ל"הטרוסקסואל" (רוב), היא זו שחותרת תחת האפשרות להאמין ב"הומוסקסואל" כקטגוריה אנושית מובחנת שהגדרתה אינה בעייתית. אפילו החוכמה העממית ההומופובית של שנות החמישים נוסח *Tea and Sympathy* הבחינה כי מי שמחשמל במיוחד את הגדרות הללו הוא זה שניחן בזרם חילופין. באותה תקופה של מה שנודע כ"המצאת ה'הומוסקסואל'" העניק פרויד מרקם ואמינות פסיכולוגיים למיפוי נגדי מכליל של אותה טריטוריה בהתבסס על הנחת הניידות הרב-צורתית של התשוקה המינית והביסקסואליות הפוטנציאלית של כל בן אנוש. היה זה מיפוי שלא טמן בחובו שום הנחה מוקדמת שלפיה המשיכה המינית של אדם תפעל תמיד בכיוונם של בני מגדר יחיד, ואשר הציע מלבד זה גם תיאור עשיר של המניעים והמנגנונים הפסיכולוגיים של ההגדרה ההומופובית הגברית, הפרנואידית וההשלכתית ושל אכיפתה, תיאור שהפשיט אותם מטבעיותם-לכאורה. יתרה מזאת, ההסבר האנטי-מיעוטי (antiminoritizing) של פרויד זכה להשפעה רבה אף יותר בעקבות ניסוחו במסגרת נרטיב התפתחותי שבו מצאו הסנקציות המוסריות ההטרוסקסיסטיות והגברותניות הסוואה נוחה. אם החוכמה הרווחת החדשה שלפיה הומופובים חמומי מוח הם גברים ש"אינם בטוחים בגבריותם" משלימה את האשליה הבלתי-סבירה אך החיונית שיכולה להיות גרסה בטוחה של גבריות (שיהיה אפשר לזהותה, כנראה, על פי כפייה הומופובית קרירה ומאופקת), ושיכול להיות אופן יציב וברור שבו גברים יכולים לחוש רגשות כלפי גברים אחרים בפטריארכיה הקפיטליסטית ההטרוסקסואלית המודרנית — כיצד עוד אפשר למלכד זהות גברית מעורערת ממילא, פגומה תמיד, ניתנת לסחיטה אינסופית וזמינה לניצול בכל מהלך של אלימות מתועלת?¹⁶

¹⁵ אפשר לטעון כי הפמיניזם הליברלי/רדיקלי העכשווי, על הרצף המשתרע בין NOW [ארגון הנשים הארצי, ארגון פמיניסטי אמריקני; הערת המתרגמת] לבין מה שאינו עמדה בדלנית רדיקלית, הוא חריג מכלל זה — הגם שזהו, כמובן, חריג מתפשר.

¹⁶ לדיון מקיף יותר בנושא זה ראו פרק 4 מתוך *Epistemology of the Closet*.

המשימה להבהיר מדוע נעשה הפרויקט הפרנואידי הגברי חיוני כל כך בשימור הכפיפות המגדרית נותרה נחלתן של התנועה הפמיניסטית והתנועה ההומו-לסבית המאוחדות. והיה זה מהלך פמיניסטי מזהיר של הגדרה מחדש שהפך את הלסביות, בתפיסה השלטת, מעניין של גברות נשית לעניין של הזדהות-נשית.¹⁷ תנועת השחרור הגיית, הגברית ברובה, בעידן שאחרי סטנוול היתה בעלת נוכחות פוליטית מובחנת יותר מהלסביות הרדיקלית, והציגה דימויים חדשים ומשפיעים של גייז ושל קהילות גאות יחד עם משפחה שלמה של מבנים נרטיביים שהוצמדו ליציאה מהארון. אף על פי כן, היא הציעה מעט מאוד כלים אנליטיים חדשים להמשגת שאלת ההגדרה ההומו/הטרוסקסואלית שלפני רגע היציאה האינדיבידואלית מהארון. אכן, לא זה היה הפרויקט שלה. למעשה, מלבד עניין חדש ופורה בהיסטוריוזציה של ההגדרה ההומו-לסבית עצמה, מעניין לראות כי מגוון הכלים האנליטיים העומד כיום לרשות מי שמהרהר בסוגיות של הגדרה הומו/הטרוסקסואלית אינו גדול בהרבה מזה שעמד, נניח, לרשות פרוסט. מבין השפע המוזר של סכמות "מסבירות" חדשות שעמדו לרשות פרוסט ובני זמנו, בייחוד אלה התומכות בהשקפות מיעוטניות, חלק הוחלפו, נשכחו או שההיסטוריה העניקה להן שם רע מכדי שיהיה אפשר לפנות אליהן במפורש (רבות מאלה שנשכחו לכאורה עדיין חיות וקיימות, אם לא בטרמינולוגיה הסקסולוגית אזי בחוכמה העממית וב"היגיון הפשוט"). גם לא מפתיע שהן שבות וצצות בשמות חדשים בעמוד המדע של הטיימס; הגברים-נשים של סדום מופיעים בלבוש אקדמי כגברים ה"סיסיים" של הוצאת אוניברסיטת ייל.¹⁸ אולם יש כמה תוספות חדשות. רוב בני האדם המשכילים במערב במאה הנוכחית שותפים להבנה דומה של ההגדרה ההומוסקסואלית, בלי קשר לשאלה אם הם עצמם גייז או סטרייטים, הומופובים או אנטי-הומופובים. הבנה זו קרובה להבנה שבה החזיק, קרוב לוודאי, פרוסט, להבנה שלי ומן הסתם לזו שלכם. במילים אחרות, היא מאורגנת סביב חוסר עקביות רדיקלי ובלתי פתיר. היא מכילה את ההשקפה המיעוטנית שלפיה יש ציבור מובחן של אנשים שהם "באמת" גייז. ובאותה נשימה, היא אוחדת בתפיסות המכליליות (universalizing) שלפיהן תשוקה מינית היא

¹⁷ ראו למשל, Radicalesbians, "The Woman Identified Woman," reprinted in Anne Koedt, Ellen Levine, and Adrienne Rich (eds.), 1975. *Radical Feminism*, New York: Quadrangle, pp. 240–245; and Anita Rapone (eds.), 1975. *Radical Feminism*, New York: Quadrangle, pp. 240–245. Rich, 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," in Catherine R. Stimpson and Ethel Spector Person (eds.), *Women, Sex, and Sexuality*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 62–91. [לנוסחים עבריים ראו רדיקלסביות, "האשה המזדהה עם נשים", מתוך דליה באום, דליה אמיר, רונה ברייר-גארב, יפה ברלוביץ', דבורה גריינימן, שרון הלוי, דינה חרובי, סילביה פוגל ביז'אוי (עורכות), 2006. *ללמוד פמיניזם: מקראה*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, סדרת מגדרים, עמ' 111–117; אדריאן ריץ', 2003. "הטרוסקסואליות כפזיה והקיום הלסבי", בתרגום ישראל מאיר, בתוך יאיר קדר, אורן קנר ועמליה זיו (עורכים), *מעבר למיניות*, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, עמ' 73–102 (הערת העורכת המדעית)].

¹⁸ אני מתייחסת כאן לפרסום שניתן לספרו של ריצ'רד גרין *The "Sissy Boy Syndrome" and the Development of Homosexuality*, עם צאתו לאור ב-1987. הכתבות הסטריאוטיפיות וההומופוביות עד מאוד שהופיעו בעיתונות שאבו את הצדקתן מן הספר עצמו, ואילו הספר זכה ללגיטימציה מן היוקרה של הוצאת הספרים של אוניברסיטת ייל שפרסמה אותו.

חומר רב עוצמה ובלתי צפוי המסוגל למוסס זהויות יציבות. וכן, שאנשים ובחירות אובייקט הטרוסקסואליים-לכאורה נושאים את חותמן של השפעות ותשוקות חד-מיניות, ונהפוך הוא בעבור מקביליהם ההומוסקסואליים; וכי לפחות הזהות הגברית ההטרוסקסואלית והתרבות הגברותנית המודרנית עשויות לדרוש לשם שימורן את הגיבוש וההקצאה של תשוקה גברית חד-מינית – שהיא רווחת ובראש ובראשונה פנימית – בתורת שער לעזאזל.¹⁹

כותבים והוגים רבים ומגוונים שמו לעצמם מטרה להכריע בין התפיסות המיעוטניות לבין התפיסות המכלילות של הגדרה מינית, ולפתור את הבלבול המושגי הזה. תהא אשר תהא הצלחתם בפרויקט זה במונחים שלהם עצמם, איש מהם לא הצליח לערער את האחידה המוחלטת שיש לצמד התפיסות הסותרות הללו בשיח המודרני. הדגשת חוסר היציבות והטרנספורמטיביות של התשוקה, הדגשת הזהות הגיית והקהילה הגיית – לא זו ולא זו, ואף לא התפיסות המזלזלות המנוגדות להן שלרוב הן בעלות עוצמה רבה הרבה יותר, אינן מצליחות לקנות להן אחידה בלפיתת החנק של התנגשות הפרדיגמות השלטת. וחוסר הקוהרנטיות הזה שולט בכיפה כבר לפחות שלושת רבעי מאה. לעתים, אך לא תמיד, הוא לבש צורה של עימות – או היעדרו – בין פוליטיקה לתיאוריה. דוגמה מושלמת לעומק הבלבול היא המצב המשפטי האנומלי של גייז ושל אקטים גיים בארצות הברית בעקבות פסיקה מן העת האחרונה. בפרשת באורס נגד הרדוויק הידועה לשמצה הותיר בית המשפט העליון למדינות עצמן את החירות לאסור כל אקט שהן מגדירות "מעשה סדום", בלי קשר לזהות המבצע ובלא כל חשש מפגיעה בזכויות כלשהן ובייחוד בזכות לצנעת הפרט, המוגנת בחוקה. ואולם זמן קצר בלבד לאחר מכן פסק הרכב של בית המשפט הפדרלי לערעורים (The Ninth Circuit Court of Appeals), בתביעה של סמל פרי ג' ווטקינס נגד צבא ארצות הברית, כי בני אדם הומוסקסואלים, כסוג מסוים של בני אדם, כן זכאים להגנות חוקתיות מכוח סעיף ההגנה השווה.²⁰ להיות גיי במערכת כזו פירושו להיות נתון לחסותם הצולבת של שיח מכליל של אקטים ושיח מיעוטני של בני אדם. כרגע, לפחות במסגרת השיח המשפטי, השיח הראשון אוסר את הדבר שעליו השיח השני מגן. אולם במקביל, בהבניות הקשורות לאידס, למשל, במסגרת השיח של בריאות הציבור, כלל לא ברור אם שיח מיעוטני של בני אדם ("קבוצות סיכון") אינו דכאני אף יותר מהשיח המתחרה, השיח המכליל של אקטים ("מין בטוח"). כך או כך, במלכודים הכפולים המובלעים במרחב החפיפה שבין שני סוגי השיח, כל עניין של שליטה בהגדרות הוא הרה תוצאות.

¹⁹ מי שמאמין כי התפיסה הזו היא נחלתם של אנטי-הומופובים בלבד צריך להקשיב, למשל, למאמן הפוטבול של נבחרת הקולג' המשתלח בשחקניו על ה"סיסיות" (או גרוע מזה) שלהם. ראו בהקשר זה D. A. Miller, 1898. "Cage aux Folles: Sensation and Gender in Wilkie Collins's *the Woman in White*," in idem, *The Novel and the Police*, pp. 146–191. במאמר זה מילר טוען באופן משכנע במיוחד (האם לא היה זה אמור להיות ברור מאליו?) שכל קבוצת התפיסות הללו משתייכת פחות, אם בכלל, לביקורת התרבות ויותר לכפייה התרבותית.

²⁰ ב-1989 תמך בית המשפט הפדרלי לערעורים, בהרכב מלא, בהחזרתו של ווטקינס לצבא, ועשה זאת על בסיס עילות מצומצמות בהרבה.

הלפיתה המשותפת, המתישה אך הסטטית, של ההשקפה המיעוטנית וההשקפה המכלילה בדבר הגדרת ההומו/הטרוסקסואליות איננה המצור המושגי החשוב היחיד החורץ את גורלם של ההומוסקסואל וההטרוסקסיסט המודרניים. השני, מרכזי כמו הראשון וכוון בו ללא הפרד, קשור להגדרת היחס של הומוסקסואלים ושל תשוקות חד-מיניות למגדר (בהקשר המושגי הזה בדיוק היה הניסוח הפמיניסטי-רדיקלי של הלסביות כהזדהות-נשית צעד כה רב עוצמה). מאז מפנה המאה לפחות משלו בכיפה בהתמדה שתי מטפורות מגדריות מנוגדות שדרך הובנה התשוקה לבני אותו המין. מצד אחד היתה מטפורת האינורסיה — *anima muliebris in corpore virili inclusa* — "נפש אשה לכודה בגוף של גבר", ולהפך. מטפורה זו קיימת גם כיום, אם כי היא מקודדת באופן שונה, בפולקלור ובשיח המדעי ההומופוביים הסובבים את הנער ה"סיסי" ואחותו הגברית, אולם גם בלבם של חלקים נרחבים מהתרבות הגיית כיום. כפי שהבהירו כותבים כגון כריסטופר קראפט, אחד הדחפים היסודיים המניעים את המטפורה הזו הוא שימורה של הטרוסקסואליות מהותית בתוך התשוקה עצמה, באמצעות קריאה מסוימת מאוד של ההומוסקסואליות של אינדיבידואלים. התשוקה, לפי תפיסה זו, מתקיימת מעצם הגדרתה במשיכה בין עצמי גברי לעצמי נשי, ואחת היא באיזה מין גופני מופיעים העצמיים הללו.²¹ לא פרוסט, ואף לא שייקספיר של הקומדיות היו הראשונים שהראו כי בעוד שהיחסים של מגדר הטרוסקסואלי "אמיתי" ו"פנימי" יכולים להחזיק מעמד, באופן ארעי, כל עוד מדובר בזוגות בלבד — הרי כאשר מרחיבים את ההתבוננות למעגלים רחבים יותר של תשוקה, מטפורת האינורסיה או הספיות הופכת בהכרח לכוריאוגרפיה של פרסה חסרת נשימה. אך כל זה לא הפריע למטפורה ההיפוך להמשיך ולהתקיים כנוכחות קבועה בשיח המודרני על תשוקה חד-מינית. ולמעשה, תחת דגל האנדרוגיניות, או בהגדרה גרפית יותר ה-*genderfuck*, הפך חוסר היציבות המסחרר של המודל הזה לבעל ערך בפני עצמו.

אולם בעלת ערך ככל שתהיה, מטפורת האינורסיה נקשרה מאז ומתמיד לניגודה המשלים — מטפורה הבדלנות המגדרית. לפי תפיסה זו, לא זו בלבד שאין זה ממהותה של התשוקה לחצות את גבולות המגדר, אלא אין טבעי מכך שאנשים בני אותו מגדר, המקובצים יחד סביב הסימן המבחין ביותר של ארגון חברתי, אנשים החולקים סוגי ידע וצרכים כלכליים, מוסדיים, רגשיים ופיזיים דומים, ידבקו זה בזה גם על ציר התשוקה המינית. כפי שמלמדת החלפת המילה "לסבית" במונח "אשה בעלת הזדהות-נשית", וכפי שעולה ממושג הרצף של התשוקה ההומו-חברתית, גברית או נשית, מטפורה זו נוטה לשוב ולמזג בין הזדהות לתשוקה, ואילו מודל האינורסיה, לעומתה, נשען על ההבחנה ביניהן. מודלים מגדריים בדלניים ימקמו את האשה אוהבת הנשים ואת הגבר אוהב הגברים במרכז

21 Christopher Craft, 1984. "Kiss Me with those Red Lips": Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*, *Representations* 8 (Fall): 107–134. בייחוד עמ' 114.

ה"טבעי" של המגדר שלהם, בניגוד למודלים של אינוורסיה הממקמים גייז — אם באופן ביולוגי ואם באופן תרבותי — על קו התפר בין המגדרים (ראו תרשים).

מודלים של הגדרה גיית/סטרייטית במונחי החפיפה בין מיניות לבין מגדר

	בדלנית	אינטגרטיבית
הגדרה מינית: הומו/הטרו	מיעוטנית, למשל, מודלים של זהות גיית, מודלים "מהותניים" של המין השלישי, מודלים של זכויות אזרח	מכלילה (אוניברסליסטית), למשל, מודל הפוטנציאל הביסקסואלי, מודלים של "הבניה חברתית", מודלים של "מעשה סדום", "הרצף הלסבי"
הגדרה מגדרית	בדלנות מגדרית, למשל, מודל הרצף ההומו-חברתי, הבדלנות הלסבית, מודלים של חניכה גברית	מודלים של היפוך/ספיות/נזילות, למשל הזדהות הפוכת-מין, אנדרוגניות, מודלים של סולידריות הומו-לסבית

האימננטיות של שני המודלים הללו לכל אורך ההיסטוריה של ההגדרה הגיית המודרנית עולה בבירור כבר מהפיצול המוקדם בתנועה הגרמנית לזכויות ההומוסקסואלים. היה זה הפיצול בין מגנוס הירשפלד, מייסד "הוועדה המדעית-הומוניטרית" (ב-1897) וחסידי רעיון "המין השלישי", אשר הניח, בניסוחו של דון מאגר, את קיומה של "משוואה מדויקת... בין התנהגויות הפוכות-מגדר לתשוקה הומוסקסואלית" — לבין בנדיקט פרידלנדר (Friedländer), אחד ממייסדי קהילת "המיוחדים במינם" (ב-1902), אשר גרס למולו "כי ההומוסקסואליות היא השלב האבולוציוני הגבוה והמושלם ביותר של ההתבחנות (דיפרנציאציה) המגדרית".²² לפי טיעון זה, כפי שמסביר ג'יימס סטיקלי, "ה-*typus inversus* האמיתי, להבדיל מההומוסקסואל הנשי, נתפס כמייסדה של החברה הפטריארכאלית וכעולה על ההטרוסקסואל מבחינת כושר המנהיגות שלו וגבורתו".²³

כמו המבוי הסתום הדינמי שבין התפיסה המיעוטנית לבין התפיסה המכלילה של הגדרת ההומוסקסואליות, גם המבוי הסתום שבין מטפורת הנזילות לבין מטפורת הבדלנות של המגדר ההומוסקסואלי הוא בעל היסטוריה מורכבת, שהכרתה חיונית לשם הבנת חוסר הסימטריה המגדרי, הדיכווי המגדרי וההתנגדות לדיכווי הזה. מה שעולה בבירור מן המפה הסבוכה ומלאת הסתירות של ההגדרה המינית והמגדרית הוא כי יש בה הרבה מאוד בסיסים אפשריים ליצירת ברית ולהזדהות בין קבוצות שונות. אם בוחנים את

²² Don Mager, 1985. "Gay Theories of Gender Role Deviance," *Substance* 46: 32–48. הציטוט לקוח

מעמ' 35–36. הוא מסתמך על John Lauritsen and David Thorstad, 1974. *The Early Homosexual*

James D. Steakley, 1975. *The Homosexual*, וכן על *Rights Movement*, New York: Times Change Press

Emancipation Movement in Germany, New York: Arno Press

²³ Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, p. 54

שאלת ההגדרה המגדרית כשלעצמה: במסגרת התפיסה הבדלנית, לסביות פנו לכיוון של הזדהות וברית עם נשים בכלל, גם עם נשים סטרייטיות (כמו במודל "הרצף הלסבי" של אדריאן רייץ); והומואים – כמו במודל הגבריות של פרידלנדר – ובעת האחרונה, במודלים של "שחרור הגבר" – יכולים לשאוף להזדהות ולברית עם גברים בכלל, גם עם גברים סטרייטים. "היומרה המינית והחברתית של נשים היא אויבתנו", כתב פרידלנדר ב"שבע תזות על ההומוסקסואליות" (1908).²⁴ לעומת זאת, במסגרת תפיסת האינורסיה או הספיות המגדרית, הומואים פנו לכיוון של הזדהות עם נשים סטרייטיות (על בסיס ה"נשיות" המשותפת או התשוקה המשותפת לגברים), ואילו לסביות פנו לכיוון של הזדהות עם הומואים או עם גברים סטרייטים – אם כי הזדהות אחרונה זו אינה חזקה מאז הגל השני של הפמיניזם (כמובן, התוצאות הפוליטיות של כל ערוצי ההזדהות האפשריים הללו הושפעו בצורה קיצונית, ולעתים אף אלימה, מפעולתם הבלתי-אחידה של כוחות היסטוריים כגון סקסיזם והומופוביה). יש לציין, עם זאת, כי תיאור סכמטי זה של "שאלת ההגדרה המגדרית כשלעצמה" משפיע גם על שאלת ההגדרה ההומו/הטרוסקסואלית, ובאופן בלתי צפוי נוטה ליצור יחס הפוך. מודלים של בדלנות מגדרית, כגון המודל של רייץ' או של פרידלנדר, נוטים לכיוון תפיסה מכלילה של הפוטנציאל ההומו/הטרוסקסואלי. מצד אחר, בה במידה שמודלים אינטגרטיביים של מגדר, מודלים של אינורסיה או של ספיות כגון מודל "המין השלישי" של הירשפלד, מציעים ברית או זהות בין לסביות להומואים – כך הם נוטים להיות מודלים בדלניים, קרי מודלים מיעוטניים של זהות ופוליטיקה גיית. סטיקלי עורך שורה של השוואות מועילות בין "הוועדה המדעית-הומוניטרית" של הירשפלד לבין "קהילת המיוחדים במינם" של פרידלנדר: בתוך תנועת האמנציפציה ההומוסקסואלית היה קרע עמוק בין "הוועדה" לבין "הקהילה". ... "הוועדה" היתה ארגון של גברים ונשים, ואילו "הקהילה" היתה ארגון גברי בלבד. ... "הוועדה" כינתה את ההומוסקסואלים מין שלישי, במאמץ לזכות בזכויות הבסיסיות שהוענקו לשניים האחרים; "הקהילה" התייחסה לכך בכוז, כאל תחינה פתטית לרחמים, ועשתה נפשות לרעיון של בייסקסואליות סופר-גברית.²⁵

אולם ההצלכות הללו אינן מחויבות המציאות. אצל פרויד, למשל, תפיסה מכלילה של ההגדרה המינית דווקא הולכת יד ביד עם מודל אינורסיה אינטגרטיבי של הגדרה מגדרית. ובאופן רחב יותר, הדרכים שמובילות לאורך המפה הזו, הסימטרית באופן מתעתע, מפוצלות בסיטואציה היסטורית נתונה על ידי הא-סימטריה העמוקה של הדיכוי המגדרי והדיכוי ההטרוסקסיסטי.

בקיצור, את השפעת המבוי הסתום של ההגדרה המגדרית, כמו את השפעתו של המבוי הסתום שבין התפיסה המיעוטנית לתפיסה המכלילה, יש לראות קודם כל ביצירתו של

²⁴ Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, p. 68

²⁵ Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, pp. 60–61

שדה של בלבול שיחני מובנה ועיקש בצומת חיוני של ארגון חברתי, במקרה זה הצומת שבו כל מגדר מופלה לרעה. אינני אופטימית כלל באשר לזמינותה של עמדה מחשבתית שממנה יהיה אפשר לבחון את השאלות הללו בצורה נהירה, לא כל שכן יעילה, לאור העובדה שאותו צמד סתירות שלט בכל המחשבה בתחום זה ובכל ההיסטוריה המודרנית הטעונה והאלימה שלו, שעיצבה את מחשבתנו שלנו. במקום זאת, נראה שהפרויקט המבטיח יותר הוא לחקור את סדר הדברים עצמו, את הצימוד הבלתי ניתן להפרדה של הפכים בלתי מתיישבים, שבחסותו התפתחו במאה האחרונה העלילות הפוריות ביותר והרצחניות ביותר של תרבותנו.