

## "החיים הם לא מה שחיית" אלא האופן שאתה זוכר אותם כדי לספרם":<sup>1</sup> גברים הומואים מספרים איידס באינטרנט

שירלי בר-לב\* ואפרת טילינגר\*\*

תקציר. היחסים בין מבע לשוני, גוף, זהות ורגש שבים ועולים בסיפורי המחלה של הומואים חולי איידס, המיוצרים דווקא במדיום נעדר גוף – באינטרנט. הזירה הווירטואלית מספקת במה ליצירתו של נרטיב דרמטי, המשקף את ההתמודדות עם החולי כחווייה גופנית ורגשית אשר משבשת את המובנות מאליה של המציאות הבנאלית. באמצעות ניתוח נרטיבי-פרשני נשווה בין סיפורי מחלה ישראלים ואמריקניים, ונשאל כיצד בהקשרים תרבותיים שונים ההתמודדות הפיזית והנפשית עם המחלה ועם ארגון הגוף החולה מתורגמת למושג "החיים שראוי לחיותם" ומייצרת מודלים הומוסקסואליים של גבריות, המתדיינים עם אלו ההטרוסקסואליים.

### מבוא

דני: הדמות הווירטואלית ושמה דני נולדה בחודש אוקטובר 2001 בירושלים בצ'ט IOL ושם מתחיל יומן מסע... המתאר את שעבר עליי עד עצם יום כתיבת שורות אלה. על מה חשבתי, מה עשיתי, עם מי הייתי, מי תמך בי ואיך תמך, היציאה מהארון, ובעצם מי הוא האיש... העומד מאחורי המסכה ושמה דני. הסיפור... הוא אמיתי לחלוטין ובעצם מהווה נדבך מאוד חשוב בחיים שלי האישיים... [הדגשות שלנו, ש"ב וא"ט]

אילן:.... אם אתה לא כותב את סיפור חייך בעצמך, אתה הופך להיות חלק מסיפור של מישהו אחר. בחרתי לא להיות חלק מסיפורו של מישהו אחר, החלטתי לכתוב את שלי! ובפעם הראשונה בחיי אני מחייך לעצמי אל מול המראה, ומרגיש שאני הוא הבחור היפה.

\* בית הספר להנדסה, המרכז האקדמי רופין

\*\* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן

שמות הכתובות מסודרים לפי האלף-בית ואינם מציינים מעורבות נבדלת בכתיבת המחקר.

הכתובות מודות לשני הקוראים האנונימיים על הערותיהם מאירות העיניים. תודה מיוחדת לד"ר חיים נוי ולד"ר רבקה תובל-משיח על קריאתם הרגישה והערותיהם הנבונות.

1 גרסיה מארקס, ג' (2003). לחיות כדי לספר. תל אביב: עם עובד.

כיצד מכונן הביצוע הלשוני את היחסים גוף-זהות-רגש במדיום אשר נעדר גוף ממשי? מדוע חשוב לדני ולאלן לברוא את עצמם באמצעות דמות בדיונית? מאמר זה דן באופן שבו מספרים ישראלים ואמריקנים מדגימים ביצועים שונים של גוף-זהות-ורגש, תוך שהם נושאים ונותנים עם מודלים הגמוניים של גבריות ושל מיניות. נבחן כיצד פענחו המספרים את היחסים הסבוכים בין גוף-זהות-רגש, וכיצד אלו השתקפו במלאכת הכתיבה במדיום נעדר הגוף. נוסף על כך, נבחן את ההקשרים ואת השיחים המקומיים שלאורם ובתוכם המספרים מתמודדים עם מחלת האיידס.

הסוציולוגיה של הרפואה הרבתה לעסוק במאמצייהם של גברים לכוון גבריות ומיניות נורמטיביות במצבי חולי (Courtenay, 2000; Gurevich, Bishop, Bower, Malka, & Nyhof-Young, 2004). למרות חשיבותם, מחקרים אלו התמקדו בחוויית החולי ההטרנסקסואלית, ואילו חווייתם הייחודית של גברים הומואים הוצגה כשולית וכמעט שלא נבחנה מחוץ להקשרים של בריאות הציבור ושל מניעת מחלות (Bardella, 2002; Crossley, 1999; Mutchler, 2000). חוויה זו היא שתעמוד במוקד מחקרנו.

גבריות היא מנגינת הרקע בסיפורי המחלה של הומואים חולי איידס המתפרסמים במרכזי התמיכה הווירטואליים (מת"ו). גבריות זו שואבת את עיקר כוחה מההתמודדות עם המחלה בעולם שבו מיניותו של המספר, ובייחוד חד-מיניותו, קובעת לא רק את סגנון חייו, אלא גם את הכלים העומדים לרשותו בהתמודדות עם החולי ובמובנים מסוימים את גורלו. טענתנו היא שכמי שניצבים בין שני עולמות ובתוכם, ההומואים חולי האיידס שרויים במצב כלליים תרבותי וגופני המאפשר להם להתבונן ברגישות על האתוסים, על הדרישות המוסריות-נורמטיביות ועל הנחות היסוד התרבותיות של החברה שבה הם חיים. במרחב שבו הגוף והזהות מוצגים ומיוצגים באמצעות השפה (אילו, 2007), הופך סיפור המחלה לביצוע בעל כללים מובחנים. לפיכך, הכתיבה במדיום המבוסס על ביצועיות זהותית מהווה זירה סוציו-תרבותית נוספת שבה מעוצבים דימויים של גבריות הומואית, המתכתבים עם, ולעתים אף מאתגרים, תפיסות הגמוניות של גבריות. נתמקד אפוא באופן שבו התפיסות התרבותיות, העוסקות בהתמודדות הפיזית והנפשית עם המחלה ועם ארגון הגוף החולה, מתורגמות למושג "החיים שראוי לחיותם" ומייצרות מודלים מתחרים של גבריות הומוסקסואלית. בנוסף, מה על מי שחיהם חשופים משום שהם נושלו מקיומם הפוליטי ומתכונותיהם האנושיות, והופקרו מחסותו של הריבון (אופיר, 2003)? אם נתבסס על מושג "החיים החשופים" (bare life) של אגמבן (Agamben, 1998), נוכל לטעון כי הסיפורים שיוצגו כאן הם סיפורים של הכרעה, המתארים את תלאותיהם של הגוף והרגש במעבר ממצב של הפקרות ומופקרות למצב של "כיבוש החיים".

## הקהילה ההומו-לסבית בישראל ובארצות-הברית

מחקרים רבים הצביעו על הקשר שבין מיניותו של אדם לבין מרכיבים אחרים בזהותו, כמו מוצא אתני ולאומיות. מכאן שהבנת תהליכי הבניית הזהות, גם אם הם מתרחשים במרחב הווירטואלי, מחייבת התייחסות למקום הפיזי ולמרחב התרבותי-חברתי שבו מתחוללת הדרמה של הזהות ההומו-לסבית. בישראל זהות זו מושפעת באופן מופגן מדגמים תרבותיים

אמריקניים ומערביים (בלנק, 2003; Shokeid, 2003; Kama, 2000). הרעיונות של "קהילה", "ארון" והשיח הדתי על אודות העונש המגיע למבצעי "התועבה ההומואית" הם דוגמאות אחדות למושגים שהושאלו מן השיח האמריקני ונטמעו בשיח הישראלי, על אף שהם נעדרי שורשים מקומיים. אם כך, המת"ו עשוי לשמש זירת שיח עולמקומית, שבה נבחנים תסריטי גבריות מסורתיים ובתוכה מעוצב הגוף ההומואי החולה.

בשלהי שנות השמונים השיגה הקהילה ההומו־לסבית הישראלית הישגים מרשימים בתחום המשפטי, בתחום החוקתי ובתחום התרבותי־חברתי, וקולם של הגברים ההומואים נשמע ונלקח בחשבון בציבוריות הישראלית (Kama, 2000). שוקד (Shokeid, 2003) קושר הישגים מרשימים אלו לערעור המתמשך של המיתוסים המכוננים של ההגמוניה הישראלית. לפיו, התפרקות האתוס הציוני הלאומי אפשרה לקולות שעד אז הודחקו לשוליים לתבוע את מקומם בדיון הציבורי, וזאת על אף שהאתוס הקומוניטרי המאפיין את החברה הישראלית מעמיד עדיין את הפריון ואת המשפחתיות כמוקדים קריטיים של חברות ושל השתתפות בקהילה האתנית־לאומית (אילוז ווילף, 2004; Shokeid, 2003). לעומת זאת, האתוס הליברלי, המאפיין את החברה האמריקנית, מגדיר את המשפחה כפרויקט רגשי של שני אינדיבידואלים המממשים את ייחודם ואת מיניותם בספרה הפרטית. זכות זו נתפסת כקודמת לזכויותיה של הקהילה והיא מחייבת הפרדה של הספרה הביתית והציבורית. בשתי החברות, התפיסה הנבדלת של מוסד המשפחה מייצרת מתח מעניין בין ההתייחסות הלאומית להומואים (כפי שהיא משתקפת בחקיקה ובתקשורת), לבין ההתייחסות המשפחתית אליהם. את הפרדוקס ביטא היטב אחד ממרואייניו האמריקנים של שוקד: "החברה הישראלית סובלנית כלפי הומואים, אולם המשפחות הישראליות מקבלות בהסתייגות את ילדיהם ההומואים והלסביות. לעומת זאת, בארצות־הברית, המשפחה מגלה הבנה רבה יותר כלפי הנטיות המיניות של ילדיה, אולם החברה בכללותה הומופובית" (Shokeid, 2003, p. 393).

השפעתם של האתוסים הקומוניטרי והליברלי ניכרת גם בהתנהלות קהילת ההומואים בשתי המדינות. בעוד שהמאבק ההומו־לסבי בארצות־הברית קרא להסתגרות תרבותית, כלכלית וגיאוגרפית, וסבב סביב סוגיות של זכויות אזרח ופרט (Bernstein, 2002; Gamson & Moon, 2004; Shokeid, 2003), הפעילים הישראלים נאבקו על הזכות להתקבל כשווים לקולקטיב הישראלי, ולקחת חלק פעיל במוסדותיו (Kama, 2000). יתר על כן, ממדיה הקטנים של הקהילה בישראל וצפיפותה היחסית של הרשת החברתית מקשים על שמירת האנונימיות של חברי הקהילה. בחברה שבה "כולם מכירים את כולם" הופך ההומו מיצור דמוני חסר פנים לדמות קונקרטית ואהובה. אולי משום כך גם בזמנים שבהם הודרו ההומואים בישראל מהמרחב הציבורי, כמעט ולא נצפו מעשי אלימות ושטנה כלפיהם (Ibid.). לבסוף, בישראל קיים שיעור נמוך יחסית (אם כי עולה) של נשאי וחולי איידס, בהשוואה לשיעורים ברוב מדינות מערב אירופה וארצות־הברית.<sup>2</sup> בסוף 2005 נרשמו בישראל כ־3,647 אנשים אשר חיים עם נגיף האיידס. בין השנים 2002 ו־2005 דווח ממוצע שנתי של 322

2 מתוך נתוני משרד הבריאות שהתפרסמו לקראת יום האיידס הבינלאומי, 2006. אוחור מתוך אתר האינטרנט של משרד הבריאות:

<http://www.health.gov.il/Download/pages/PeriodicReport2007final.pdf>

נשאי HIV/חולי איידס חדשים. משום כך, משער קמה, ההשלכות החברתיות, הכלכליות, הפוליטיות והמוסריות שאפיינו את ההתמודדות הציבורית עם מגפת האיידס במרבית מדינות המערב פסחו על ישראל. רק בשנת 1995, עם ייסודה של הזרוע "ב.ל.ה. דואגת", האגודה ההומו־לסבית הפכה את העיסוק באיידס לחלק מסדר יומה המוצהר.

רבים במערב תופסים עדיין את האיידס כאות אזהרה לניווט המוסרי שפשה במישורי חיים מגוונים וביטוי המובהק הנו המתירנות המינית (Holt & Stephenson, 2006). בימיו הראשונים החשש שמא יהפוך למגפה, יחד עם שיעורי ההדבקה הגבוהים בקבוצות שוליים, כמו הומוסקסואלים, צרכני סמים ועובדות מין, הולידו את האבחנה הסימבולית בין הגוף המידבק, המופקר והסוטה לבין הגוף השלם, הבלתי־חדיר והמהוגן (Crawford, 1994; Lupton, 1994; Mutchler, 2000). נגיף האיידס נתפס כמי שחדר את גבולות קווי המתאר של הגוף הפרטי והחברתי, הן במישור הפיזי הן במישור הסמלי (Sontag, 2001). תפיסה זו דרבנה את המוסדות לשוות למלחמה באיידס אופי של פרויקט פוליטי, שעניינו ריסון המחלה, לצד אכיפה יעילה של פרקטיקות שיח ושל התנהגויות המכוונות למשמעו של הגוף החולה והמחולל (Filc, 2004). כיוון שהפרויקט הפוליטי של הגוף הוא בראש ובראשונה מוסרי (Foucault, 1977), היה על קבוצות אקטיביסטיות ועל יחידים לייצר תסריטים של גבריות ושל מיניות המתכתבים עם השיח הרפואי של הסטייה (Filc, 2004). במובן זה, סיפורי המחלה המפורסמים במת"ים מנהלים דיאלוג מתמשך לא רק עם אותו שיח רפואי, אלא גם עם הגבריות ההגמונית (Connell, 1995). בדיאלוג זה משולבים בו זמנית הניסיון להידמות לגבר ההטרסקסואל בעל הגוף התקני והניסיון לחתור תחת זהות זו ולהציע זהויות גבריות אחרות.

## גוף־זהות־רגש: סוגיות בסוציולוגיה של הגוף

כיצד מכונן המבצע הלשוני את החוויה הרגשית של המספר ואת זהותו? היחסים גוף־זהות־רגש ניצבים בלב הדיון על ניהול החיים ועל מהות הפוליטי. בהשראת כתבי אריסטו, ארנדט (Arendt, [1958] 1998) מחזירה לקדמת הבמה את מושג החיים, המורכב מהחיות הביולוגית של הגוף (zoē) ומחיותו הפוליטית או הביוגרפית (bios). חיות ביוגרפית זו מתעצבת באמצעות הסיפור או הפעולה השיחית במרחב הציבורי, בעוד שהפעילויות הסיזיפיות והבנאליות של שימור החיים נעשות בספרה הביתית. ההגנה על החיות הפיזית מהווה אמנם תנאי יסוד לקיומם של חיים, אולם מהותם וערכם נקבעים בספרה הציבורית באמצעות המחשבה, הדיבור והכתיבה על אודותם. הפרדה מכופלת זו בין גוף לזהות ובין הפרטי לציבורי מעניינת דווקא משום שהיא מחייבת ספרה פרטית, החסינה מפני התערבות המדינה, כדי להגן על החיים ולשמרם.

פוקו מערער על קיומה של הפרדה כפולה זו ומתאר כיצד חייו הטבעיים של האדם מוכלים יותר ויותר במנגנוני הכוח. "האדם המודרני", כותב פוקו, "הוא בעל חיים שהפוליטיקה שלו שואלת על אודות קיומו כיצור חי" (Foucault, 1980). פרקטיקות הסימון החברתיות הן המכוננות את זהותו המוסרית של הפרט, והן עושות זאת דרך עיצובו של הרגש (Ibid.). "הנפש היא בית הסוהר של הגוף", כתב, בהדגישו שהרגשי והגופני הנם תוצרים של מתודות

הענישה, הפיקוח, ההגבלה והפיתוי, המופעלות על הפרט (Foucault, 1979). לפיכך, הפרט אינו ישות זהותית יציבה ומהותנית, אלא תוצר של תהליכי שיח וגופו אינו אלא "המשטח שעליו נחרתים אירועים" (Foucault, 1977, p. 148). מהו, אם כן, מעמד של הנפש והרגש ביצירת הגוף החדש? פוקו משיב כי אם הנפש או הרגש הם אך "בבואה" של טכנולוגיות הכוח המופעלות על הגוף, הרי שקיומה של זהות אוטונומית היא בבחינת מראית עין בלבד. הוא מסב את תשומת הלב לאותן הבניות חברתיות שבתייוכן הגוף נחוזה ומתכוונ.

אגמבן (Agamben, 1998) תופס דווקא את הפיצול בין החיות הביולוגית לחיות הביוגרפית כמי שמעמיד את הגוף בסכנת הכחדה. הוא בוחן את המנגנונים המוסדיים שבכוחם לרדד את חייו של אדם למהותם הפיזית בלבד (zoē), ובכך לנשלו ממהותו הביוגרפית (bios)<sup>3</sup> ועל כן מחסותו של הפוליטי. בעקבותיו, סוציולוגים של הרפואה עקבו אחר אופני הגדרת החיים הראויים מראשיתם (Hashiloni-Dolev, 2007) ועד לקצם (Scheper-Hughes, 2004), במטרה להתחקות אחר הפרקטיקות השיחיות והקליניות שבאמצעותן מוסדות חברתיים לא רק מייצרים הפרדה זו, אלא אף מציגים אותה כמוסרית והכרחית. עם זאת, הן המסורת המחקרית הפוקיאנית הן זו האגמבנית התמקדו במנגנוני הסימון והמשטור הפועלים על הגוף, מתוך התעלמות מהאופן שבו הפרט החולה חווה את ייסורי הגוף והנפש. בעשותן כן הובילו באופן פרדוקסלי להעלמתו של הגוף בשר ודם כמושא לחקירה סוציולוגית (חזן, 2007; לובין, 2001). משום כך התבוננו אנו במצבים שבהם יחידים הם המתלכטים באפשרות להפקיר את חייהם, והם המנהלים משא ומתן עם אותן תפיסות הגמוניות, בנסותם להעמיד מודלים מגוונים של החיים הראויים. טענתנו היא שבגבול שבין חיים ומוות ההתמקמות הזהותית נשענת דווקא על יכולתו של המספר לשזור מחדש ובאופן משמעותי את "החיות הביולוגית" עם "החיות הביוגרפית". מעשה שזירה זה מאפשר את החיבור בין גוף לזהות ולרגש, וגואל את המספרים מהכחדה סמלית.

אם כן, נחוצה מסגרת תיאורטית המסוגלת לבחון את המבע הרגשי דרך העיסוק במחוות גופניות. הגישות הדרמטורגיות שהושפעו מעבודתו של גופמן (Goffman, 1959) וגרסתן המאוחרת יותר – תיאוריות הביצוע (performance) – רואות בגוף, בזהות וברגש תוצרים של ביצוע התלוי בשיפוטו של קהל. שלושתם מתכוננים באמצעות סדרה אינסופית של פעולות, מחוות ומבעים לשוניים ורגשיים. פרקטיקות ביצוע אלה נושאות ונותנות עם זהות אידיאלית, מדומיינת ובלתי־ניתנת למימוש. האפשרות לחזור על פרקטיקות הסימון באופן שקורא תיגר על הנורמות המסדירות אותן היא המאפשרת את היווצרותן של זהויות מגדריות ותסריטי רגש חלופיים (Butler, 1990). המבט המחקרי מתמקד בהתנהלותו היצרנית והיצרנית של השחקן החברתי ובאופן שבו הביצוע הלשוני והרגשי מכונן חוויה, הקשרים וזירות פעולה (Holmes, 2004).

גופמן ובאטלר מערערים, למעשה, על הנטייה להבחין באופן חד־משמעי בין ביצועים "אמיתיים" ל"מזויפים", שהרי אין בנמצא זהות שהיא "אמיתית" (Butler, 1990; Goffman, 1959). הזהות בכללה היא מובנית, מודולרית ומשובררת (רם, 2006). על סמך גישות אלו,

3 ממדי הרוח הופכים את היחיד לשחקן חברתי תבוני שניתן להתייחס אליו כאל ישות פוליטית בעלת זכויות, חובות ויכולת בחירה, הנהנית מהגנת החוק (9). (Ibid., p. 9).

הסיפורים רוויי הרגש המפורסמים במת"וים הם "פעולות טקסטואליות" המבוצעות בכוונה לכוון את זהותו המוסרית של החולה, לרתק את קהל הקוראים (המדומיין) ולייצר קהילת שיח אמפתית בעלת קול ייחודי (Noy, 2002). המת"ו מתגבש כמרחב רגשי-אידיאולוגי שבו מעשה הכתיבה מאלץ את המספר ההומו חולה-האיידס להביט על חייו ועל העולם לא רק דרך ה"עדשה" שמציעה לו התרבות הדומיננטית, אלא גם דרך ה"עדשה" המתגבשת בקרב קהילת המספרים והקוראים, וכך לפתח "ראייה כפולה" של העולמות שביניהם הוא נע ונד (קמה, 2002). רפלקסיביות זאת, בכוחה לחלץ את המספר מעמדת "האחר" ולאפשר לו לנהל דיאלוג יצרני עם אותם ייצוגים הגמוניים.

הגוף הרגשי המיוצג בסיפור ניצב בצומת שבין החוויה הגופנית החושית לבין ההקשר התרבותי-חברתי שבו הוא מגולם (Williams & Bendelow, 1996). השאלה בדבר החיים (הלא) ראויים מאפשרת למספרים לנוע על פני רצף שבצדו האחד "החיים החשופים", אם להיעזר במושג של אגמבן, ובצדו האחר "החיים הראויים" שיש להגן עליהם. כיוון התנועה הנשקף מהסיפורים הוא אפוא מחוץ לתרבות אל תוכה, שכן הדיון במשמעות החיים ובזכות לחיים (בעלי-משמעות) מחייב התמודדות עם התפיסות התרבותיות ההגמוניות של מהות החיים, מעמדו החברתי-מוסרי של החולה וחובת החברה כלפיו.

## גוף-זהות-רגש במרחב הווירטואלי

דני: האינטרנט... פתח את האור בצורה שלא חשבתי לרגע... שיצליח לזרוח ולעלות. השמש זרחה לי ממעמקי האופל וגיליתי בעזרת הרשת עולם חדש, עולם יפה, עולם תומך, עולם של אנשים טובים, עולם של אנשים אמיתיים.

כיצד מעשה הסיפור בזירה הווירטואלית מנכיח את הגוף החי – על יצריו, מיניותו, כאבו וחוליו – ואת חוויותיו הרגשיות? אם גוף, זהות ורגש מקיימים זיקה מתמדת עם מרחבים ממשיים וסמליים שבהם הם מיוצרים, הרי שלמרחב הווירטואלי מיוחס הכוח לייצר יחסים אוטופיים שאינם נשענים על הבחנות גופניות כלשהן (Kendall, 2000; Orgad, 2005). ייחודו של האינטרנט כזירה חברתית טמון באפשרותם של שחקנים חברתיים מן השורה לבצע ביצועים מגוונים של זהות ורגש. האנונימיות המאפיינת מגוון אינטראקציות אינטרנטיות והישענותן הרפה על מאפייניהם הגופניים של המשתתפים בהן מאפשרות להתנסות במגוון זהויות ומעודדות הבעה חופשית של רצונות ושל מאוויים מודחקים. חוקרים שהושפעו מכתביה של הרווי (Haraway, 1991) הניחו שהלגיטימיות המעצימה של ההתחפשות, של ההתחזות ושל ההסתתרות מאחורי מסכה תכרסם במובנות-מאליהן של קטגוריות זהות כגון מגדר, גיל ומוצא, תאתגר את המכנים החברתיים השגורים וייתכן שאף תבטלן (Sunde'n, 2001; Turkle, 1996).

עם זאת, העדויות שנערמו עד כה מציעות תמיכה מוגבלת בלבד בתזה זו. המחקר הראה כי יחסי הגומלין במת"וים, באתרי הכריות ובקבוצות הדיון מבוססים על תיאורים

ריאליסטיים של גוף המשתתפים. זאת ועוד, משתנים מזהים כגון: מגדר, נטייה מינית ומוצא אתני, קיבלו משנה תוקף כקטגוריות ממיינות. בנוסף, נדמה כי גם אלה הלוקחים חלק באינטראקציות דמיוניות באינטרנט נוטים לאמץ לעצמם זהויות וייצוגים גופניים המזוהים עם מודלים הגמוניים של גבריות ונשיות (Hardy, 2002; Kendall, 2000; Slater, 1998; Waskul, 2005).

הייתכן, אם כך, שכוחו הטרנספורמטיבי של האינטרנט טמון דווקא במעשה הסיפור עצמו? ביצועיות טקסטואלית קיימת גם בסוגות כתיבה אוטוביוגרפיות נוספות, אולם לנגלייר ופיטרסון הציעו שהסיפור הווירטואלי מייצר גופים וחוויות רגשיות, לא באמצעות ההתכחשות אליהם או המצאתם מחדש, אלא דרך כתיבה רפלקסיבית ואינטראקטיבית של ההתנסות והחוויה החושית (Langellier & Peterson, 2004).

"סיפורי ההשראה" מייצרים את המיתולוגיות שסביבן מתכנסת קהילת השיח הווירטואלית. אולי משום כך פרנבק (Fernback, 2003) ראה בזירה הווירטואלית את המשכה של תרבות הסיפור בעל-פה. כתיבה זו היא פולקלורית, נוסחתית, ממוקדת בהווה ובאורח מיסטי היא מצליחה לגייס את קהל הקוראים והשומעים ומגבשת אותו לכדי קהילה אחת. בד בבד היא מספרת את הסיפור האישי, ואף על פי שהוא מכיל לקחים אוניברסליים בנוגע למהות הסבל האנושי וההתמודדות עמו, הוא מתאפיין במודעות עצמית גבוהה ובמידה לא מבוטלת של ריאליזם המשקף בעיקר את כישרון המספרים להמחיש באמצעות טקסטים כתובים מהי החוויה היומיומית, הבנאלית של החולי. המספרים מבקשים למעשה ליישב את המתח שבין רצונם לגבש זהות עצמאית ולהשמיע את קולם לבין רצונם להתאים את הסיפור האישי לתסריטים מקובלים.

מאחר שהמת"ו מגביל את הדיון בגוף, בזהות וברגש לתיאור מילולי, הצלחת הביצוע מותנית באופן שבו המספר משכנע את קהליו בכנות הצגתו, ובמקרה שלנו – בסבלו, בכאבו ובטרנספורמציה שעבר. המספרים צריכים ללמוד כיצד "לעשות גוף, זהות ורגש" במרחב הווירטואלי. פרטי המידע הנחשפים, הרצף העלילתי ומבועי הרגש אינם רק אמצעים רטוריים ליצירת תגובה רגשית בקהל, אלא מהווים מרכיב חשוב בבניית מושג ה"אני" של המספר. אותה דמות וירטואלית (הפרסונה) מגויסת לשירות הגוף הקיים, שכן באמצעותה יכול המספר לקבל הכרה בסבלו ובטרנספורמציה הזוהרת שהוא שואף להציג. כך, הזירה הווירטואלית מאפשרת לקהלים הולכים וגדלים של אנשים לקחת חלק בהתדיינות על מהותה של זהות מוסרית. היעדרם של אמצעי קונויזציה בשדה היצירה האינטרנטי מאפשר גם לשחקנים חברתיים שאינם שותפים למוסדות התרבות הרשמיים להופיע על "במת העיצוב החברתי" ולהתחרות ביניהם על אופני הייצוג ועל תקפותן של הנורמות החברתיות הנהוגות (Illouz, 1999).

## שיטת המחקר

מת"וים הנם אתרים שאנשים פרטיים, ארגונים ממשלתיים או תנועות חברתיות הפעילות למען חולי איידס מקימים. הם מיועדים לספק מידע, תמיכה וסיוע בנושא איידס, וכוללים בין השאר מאמרים מקצועיים, נתונים סטטיסטיים, חדרי צ'ט והיכרויות, וגם פינה מיוחדת לסיפורי השראה וניצחון שבה נתמקד.



המאמר מבוסס על ארבעים סיפורים אישיים, שעל-פי הנטען בהם חוברו בידי הומואים חולי איידס בין השנים 2002-2007. הסיפורים נאספו מארכיונים של שלושה אתרים ברשת האינטרנט: "אור" – אתר ישראלי המתפרסם בעברית, אך מאפשר צפייה במגוון שפות; "יחד" – אתר ישראלי ו-"Hope" – אתר אמריקני המתפרסם באנגלית. האתר האמריקני הוא הוותיק ביותר ומתקיים כבר למעלה מעשור. האתרים הישראליים קיימים כחמש שנים. אתרים אלו נבחרו מכמה סיבות: ראשית, משום שהם מכילים סקציה המכונה "סיפורי השראה/ניצחון"; שנית, משום שהם "שורדים" בזירה הווירטואלית זמן רב באופן יחסי; שלישית, כיוון שהם אינם מגבילים את עצמם לקהל קוראים או כותבים הומואי, ועל כן הם פונים לקהלים רחבים ומגוונים. סיפורים שנכתבו לפני שנת 2002 או שנכתבו בידי נשים או מספרים הטרוסקסואלים הוצאו מהמאגר. מאגר הסיפורים הישראלי, שהנו מצומצם יותר, נותח בכללותו, וזה האמריקני הוגבל ל-20 סיפורים, כדי להתאימו למאגר הישראלי ולאפשר עומק פרשני.

המספרים נטו לזהות את עצמם בשמות בדויים, מה שהופך את ההתחקות אחר מאפייניהם הדמוגרפיים לבעייתית, אולם התרשמותנו היא שמרבית המספרים הם בשנות השלושים המאוחרות או הארבעים לחייהם והם מתמודדים עם מחלת האיידס כמה שנים, לעתים אף למעלה מעשור. בניגוד לאינטראקציות המתנהלות בפורומים ובצ'טים, סיפורי ההשראה הם טקסטים סטטיים באופן יחסי, שלרוב כתיבתם מסיימת ברגע פרסומם. כמו כן, הם אינם מתייחסים זה לזה ואינם מייצרים מערך תגובות של גולשים באתר, אם כי לאחרונה אחד מהאתרים הישראליים מאפשר כתיבת תגובות. הסיפורים הללו מהווים אפוא יחידות טקסטואליות שלמות, העומדות בזכות עצמן. הם נושאים אופי אוטוביוגרפי, המתאר את אורח חייו של המספר לפני המחלה ואת התמודדותו עמה. לרוב, הם מסיימים במסר "חינוכי" הנסמך על חוויית המספר ועל ניסיונו. ייתכן כי בדומה לטקסטים הרואיים-מיתיים אחרים, סיפורי הגבורה המכוננים הללו נועדו לייצר התלכדות של קהילת השיח סביב גוף מוסכם, ולכן הם אינם מועמדים לדיון, לערעור או לבחינה, ולמעשה הם מהווים את עוגנה המוסרי של קהילת השיח.

הביצוע הלשוני הווירטואלי נתפס כהתנהגות פומבית בפני קהל מדומיין, וכמקבילה האלקטרונית של התנהלות בקרן הרחוב, המותרת לכן לצפייתו ולחקירתו של האתנוגרף. המכון האמריקני לחקר הבריות קובע כי אם המידע המלוקט מאתרי האינטרנט נגיש לכל ואינו מוגן בסיסמה או בחברות מכל סוג אחר, אזי החוקרים פטורים מהשגת הסכמה מדעת (Morton-Robinson, 2001). בהתאם להנחיה זו ניתחנו רק אתרים שהכניסה אליהם חופשית ואינה מותנית ברישום. למרות פומביות הסיפורים, העלו חוקרים את החשש שמא האינטרנט מטשטש את ההבחנות המסורתיות בין ספרה פרטית לבין ספרה ציבורית, ושבלבול זה עשוי לייצר אי-נחת בקרב הגולשים; למשל, המספרים עשויים שלא להיות מודעים להשלכות העמוקות של שמירת כתיבהם בארכיון המיועד לקהל קוראים רחב או שייתכן וייפגעו אם ידעו שסיפורי המחלה שלהם הופכים מושא למחקר אקדמי (Rier, 2007). אם כן, כפי שנהוג במחקרים אתנוגרפיים אחרים העוסקים בנושאים רגישים, הרצון להגן על המספרים מפני מבוכה או כל נזק אחר והרצון להיזהר בכבודם הנחו אותנו לחשוף רק קטעים נבחרים מתוך הסיפורים ולהסוות את שמם של האתרים ושל המחברים גם כאשר אלו הסוו את שמם האמיתי באמצעות כינוי, ובלבד שלא תפגע אמינות הניתוח הפרשני (Fliker, Haans & Skinner).



המספרים הישראליים לאמריקנים. ציטוטים מתוך הסיפורים הישראליים הובאו כלשונם, הסיפורים האמריקניים תורגמו לעברית.

## החטא ועונשו: דיון בסוגיית החיים הראויים

מהלך ראשון: התנועה בין שלושה מודלים של מיניות הומוסקסואלית בצל המחלה ההתמודדות עם איום ההכחדה הפיזית והסמלית מעמתת את המספרים עם שאלת החיים (שלא) ראוי לחיותם ומשתקפת בתנועה בין שלושה מודלים של מיניות הומואית. מהלך רטורי זה משותף למספרים האמריקנים ולאלה הישראליים. מרבית הסיפורים נפתחים בווידי פומבי העוסק במעלליו המיניים של המספר ומדגימים מודל של מיניות כהרפתקה (Mutchler, 2000), הם ממשיכים במה שנכנה "מיניות בהשהיה" ומסתיימים בהצגת מיניות המעוגנת במודל של אהבה רומנטית (Adam, 2004; Mutchler, 2000; Nardi & Sherrod, 1994). תסריטי המפתח הללו הם שלבים עוקבים בהתפתחות הזהות של המספרים, המתכתבים באמצעותם עם שיחים של מיניות הטרוסקסואלית והומואית גם יחד.

### מיניות כהרפתקה

סיפורו ההומו-ארוטי של הגוף, העסוק בסיפוק יצריו ובתאוות בשרים, פותח את מרבית הסיפורים. גוף זה מונכח דרך ההתהוללות וההנאה החושית. כך כותב דני:

אחד הדברים הכי חשובים שהיו לי היה למצוא את הסטוץ הטוב ביותר. את הבחור היפה ביותר... את זה שבאמת יעשה לי את זה. שיהיה לי כיף להיות אתו ואת זה שבאמת הלילה יעבור אתו בצורה הכי טובה. לא שאני מלך היופי חלילה, אבל לדבר אני יודע, וכך הפלתי ברשתי את היפים יותר והיפים פחות. סקס ללא גבולות, השתוללות, ולצערי היו מעטים אבל היו כאלה ולא אתכחש, בלי קונדום. לא נזהרתי מספיק... באמת חגגתי, ולא מצטער על זה לרגע.

הגוף הארוטי מתואר כאן בשיא הדרו שואב את כוחו מיכולתו להשיג, לכבוש ולפתות. ברדלה (Bardella, 2002, p. 88) מתעד בהרחבה את טכנולוגיות הטיפוח של הגוף ההומוסקסואלי, עד כדי מה שהוא מכנה – "fixation with gay body-beautiful". לטענתו, הטיפוח הנרחב של "מעטפת הגוף" הוא ניסיון להציג אידיאל גופני מתחרה לזה ההטרוסקסואלי. בעת שהיה בחופשת שחרור מהצבא, אלעד "נתפס על חם" עם חבר במיטה. לאחר מריבה קשה עם הוריו, הוא יצא בסערה מביתם והחליט ש"לשם [הוא] לא חוזר". סיפורו נפתח כך:

בתקופה ההיא הייתי עדיין תחת הרושם שגברים טובים רק לסקס, אבל לא יותר מזה. כיום אורח המחשבה הזה מחריד אותי, אבל אז הייתי רק בן 21, שרדתי את מלחמת לבנון והייתי טיפש ואטום מכדי שהרעיון הזה יעציב אותי... ידעתי שיש רק מקום

אחד שבו אפשר להשיג סקס אנונימי, מהיר ונטול בעיות, סוג הסקס היחיד שהייתי מעוניין בו בתקופה ההיא. אז הלכתי לגן החשמל עם ג'ינס צמוד וטריקו הדוק, ולא הייתי צריך לעשות יותר מאשר לטייל קצת הלך ושוב, זה הספיק.

אלעד משרטט בלשון יבשה את נקודות הציון במסלול הכיבוש המיני, ובתוך כך הוא מאיר את הנורמה הגברית-גופנית השלטת; הגוף שסוגדים לו הוא גוף צעיר ונועז שהתחכך במוות ויכול לו. גוף זה מייצר הבחנה ברורה בין האקט הפיזי המהנה והמענג לבין החוויה הרגשית האינטימית של מעשה האהבה (וייטמן, 2004). אין תמה אפוא כי ישנם מספרים החשים ניכור חריף מגופם. אלעד ממשיך וכותב בשפה תמציתית ויבשה:

מדי פעם כשהייתי עובר ליד דוכן פירות הייתי קונה לי כמה תפוחי עץ, אגסים או בננות, כדי שלא אסבול ממחסור בוויטמינים. זה היה בערך הדבר היחיד שעשיתי למען עצמי. חוץ מזה הרגשתי מנותק לגמרי מהגוף שלי. כל כך מנותק עד שאפילו לא הרגשתי מתי הייתי נשרט ונפגע בעבודה ומעולם לא שמתי על עצמי פלסטרים או יוד למרות שנחבלתי המון. למזלי הייתי אז בחור בריא וחזק והחלמתי בקלות ומצד שני אולי זה דווקא היה לרוע מזלי? ... את מסיבת הסילבסטר של שנת 2002 ביליתי במסעדה רוסית נידחת אחת בשולי התחנה המרכזית הישנה... זו הייתה הפעם הראשונה שקיבלתי כסף עבור סקס. לא ידעתי שזה יקרה, שום דבר לא היה מתוכנן, זה פשוט קרה ודי.

אם כך, הגופים המשתתפים באקט – הן הגוף החודר הן הגוף הנחדר – הופכים למושא תשוקה בלבד ולאובייקטים, ודווקא גופים אלו טומנים בחובם את זרעי הפורענות. ניר מספר:

התחלתי לחפש לי ריגושים אחרים, הייתי רעב למשהו אחר וידעתי בדיוק לאיזה אגף בלב לגשת ולשם הגעתי... חיפשתי ואפילו מצאתי, מצאתי בחור נחמד שהסכים לכל תנאי שהצבתי לו – ללא חיבוקים וסימני אהבה ללא נשיקות ורק רק עם קונדום, סקס נטו... זה היה הרגע המכריע... עשיתי מה שעשיתי שם ואני אומר לכם כבר לאחר האקט הייתה לי הרגשה לא טובה. אני זוכר שכשנכנסתי למקלחת צחצחתי שיניים "לכל מקרה שלא יקרה", על אף שלא שיערתי בכלל שמשוהו יכול לקרות ממין אוראלי שאינו בטוח.

סיפורים אלו מאירי עיניים דווקא משום שחל בהם מפנה דרמטי ושלילי, שבסופו הגוף הנע ונד הופך לגוף חולה, כך למשל בסיפורו של אלעד:

מהחורף ההוא אני לא זוכר אפילו יום אחד של שמש. נדמה שהגשם לא פסק אפילו לרגע... ואפילו הים האהוב שלי היה אפור וגועש ורוח קרה ורעה נשבה ממנו. אני זוכר את עצמי משוטט אבוד ברחובות לא מוכרים, קפוא והמום, נעליי רטובות, ידיי קפואות, מתגעגע הביתה, לנוף הילדות המוכר, לפנים ידידותיות, לאנשים שידעו מי

אני ומאיפה באתי ומכירים את משפחתי. עברתי כבר שלושה חורפים לא נעימים בלבנון, אבל אז הייתי מוגן במדים, משוריין בתוך המוצב. בצבא היו פקודות ונהלים שהורו לי איך לפעול בכל מצב. במדינת תל אביב כל ההגנות שלי נעלמו – הייתי לבד, חשוף לקור ולגשם. הרחובות בעיר הזו נשארו זרים ואני התמדתי ללכת בהם לאיבוד. כשפניתי לעזרת אנשים ברחוב הם הפנו אליי כתף קרה וסירבו לעזור. לא אהבתי את התל אביבים האלו, אנשים שדיברו אמנם עברית כמוני, אבל עברית מזוהה, מהירה, רצופה התחכמויות עוקצניות שכולן היו על חשבוני.

לא בכדי מציין אלעד את שירותו הקרבי בלבנון. גופו המפתה והכובש, שהיה סמל של גבריות ישראלית, הפך בחוליו לגוף חשוף, שהודח מלב הקונצנזוס הלאומי.

#### מיניות בהשגחה

בדיעבד, המספרים מתארים את ההתפכחות או את ההכרה בכך שההרפתקנות, שאפיינה את חלקו הראשון של סיפורם, היא זו שהובילה לאותו מפנה דרמטי. כעת, הגוף האסתטי שגבולותיו נפרצו והנגיף הקטלני חדר לתוכו, מתואר בשיא דעיכתו ובכיעורו. ג'ון וגדי מדווחים:

הסוף היה כל כך קרוב. המאהב שלי הועיק את כל החברים והמשפחה והודיע להם שבקרוב יערך טקס האשכבה שלי... הייתי נפוח מנוזלי גופי שלי. רגליי ובטני היו ענקיות. היה צורך להסיר את טבעת הנישואים שלי מעל אצבעי. טבורי השתטח והיה מונח על בטני המפלצתית. לא יכולתי אפילו להתיישב במיטה ללא עזרה. הכבד שלי לא תפקד מזה כחודשיים וחצי, וכבר זמן רב שיצאתי מהכרה ושבת.

חום, שלשולים, הקאות, חוסר תיאבון, דלקות עיניים קשות, חרדות והפטרייה. הכי קשה זה הפטרייה בלשון. אני לא מאחל לאף אחד את הסבל שגרמה לי הפטרייה על הלשון... כולם דאגו לי ואמרו שאני נראה רע ושרויתי נורא. אבל המשכתי לעבוד ולסבול.

חשיפת הגוף בשיא כיעורו עומדת בניגוד גמור לגוף האסתטי והחושני הפותח את הסיפורים. בנקודה הזאת, המספרים מגלמים את החיים חשופים – חיים פיזיים שהופשטו מקיומם הביוגרפי והפכו לחיים סתמיים. יואב, המהרהר באפשרות לסיים את חייו, מבטא את משאלת הלב של אחדים מהמספרים: "מבחינתי החיים שלי נפסקו באותו רגע שנודע לי. מבחינתי זה רק עניין של זמן. אישית כבר העדפתי למות עכשיו. הרגשתי שה' מעניש אותי על כל הדברים שעשיתי. רק שאלה אחת הציקה לי: למה אני?"

הדילמה של סיום החיים אינה מובנת מאליה, בייחוד משום שמחלת האיידס מסתמנת כמחלה כרונית המאפשרת לקיים חיי שגרה (Pierret, 2001). נוסף על כך, כל המספרים בחרו, בסופו של דבר, בחיים. אם כן, ייתכן כי ההרהור האובדני מבטא את ניסיונם של המספרים להתנער מאותם חיים שהם עצמם הגדירו כלא־ראויים, ולייצר לעצמם, גם דרך מעשה הסיפור, חיים ביוגרפיים ראויים. למעשה, התיאור הריאליסטי של התפוררות הגוף מאפשר למספר "לברוא את עצמו מחדש". גדי ממשיך וכותב:

נולדתי מחדש... אני חשתי את התחושה שתינוק יוצא מבטנה של אם הרה... ונושם את הנשימה הראשונה שלו. בעולם המזור הזה, כך אני חשתי אותו ביום שאמר לי על המחלה. היום אני כמעט בן שנה, ואני לומד ללכת בצעדים קטנים, אני גדל לאט לאט ומתבגר במהירות. בלידה הזו הכרתי את עצמי יותר לעומק, משהו שלפני זה לא הכרתי בכלל. אני יודע מה אני עכשיו ולא משנה אם אני חולה או לא, היום ההערכה העצמית שלי היא ענקית... ולמדתי מי אני, לפני שנולדתי הייתי בכלל בחור אבוד הולך בעולם הזוי לחלוטין. היום למרות שאני כמעט בן שנה, אבל אני כזה אמיץ להתמודד עם כל דבר.

ההקבלה שעורך המספר בין גופו שלו לבין גופו של תינוק בן שנה מסמנת גוף בתולי ונעדר מיניות. המספר חווה באופן מטפורי תהליך של התבגרות מחדש, שבמהלכו הוא לומד לא רק את קווי המתאר של הגוף, את גבולותיו ואת יכולותיו, אלא גם כיצד להתנהל בחברה כהומוסקסואל חולה. אם כן, ההתייחסות למצב ילדוטי אשר קודם להתעוררות מינית מאפשרת למספר להלך על הקו הדק והפתלתל שבין תשוקה לאחריות ולמוסריות.

באופן פרדוקסלי, טוען אופיר (2003), החיבור בין ה־*zoë* ל־*bios* מתהווה בדינמיקה המורכבת שבין הפקרות ודאגה. דווקא בצל האיום על חייו, הדאגה של המוסד הדיסציפלינרי לתקינות גופו של המספר, למידותיו הטובות ולריסונו המיני הופכת כה מרכזית בחוויית החולי, עד כי נדמה שהיא מחליפה ולמעשה מסלקת את הדאגה ליחיד כישות אוטונומית ולסבלו. דני משרטט את שטח ההפקר שבו אין הבחנה בין האנושי לחייתי, בין הפרטי לפומבי ובין החי למת:

פתע פתאום הופיע רופא עטוף חלוק לבן, ניצל חוסר תשומת לב רגעי שלי, ולקח מבחנת דם ונעלם. לאחר בערך כשעה הגיעו שלוש "מפלצות" עם חלוקים לבנים (רופאים), ואני כמו מפלצת עם שלושה ראשים נלחמתי מולם ואמרתי להם "גנבתם לי דם", אני יודע מה עשיתם, ואני לא מוכן לזה ומבקש שתשכרו את המבחנה ולא תעשו את הבדיקה. הרופאים היו המומים ממני. לאחר מספר דקות שבהן הבהרתי את כוונתי, הרופאים ביקשו פסק זמן ויצאו מהחדר להתייעצות... הרופאים חזרו לאחר מספר דקות עם הצעה של הרופא הבכיר, הבדיקה תיעשה, אבל לא תועבר לאף גורם בבית החולים, וכשאני ארצה לקבל את התשובה, אבוא אליו ואקבל את התשובה.

קריאה מעמיקה יותר מגלה כי דווקא המתח שבין הדאגה ל־*zoë* והפקרותו של ה־*bios* הוא שמעורר את דני, כמו גם מספרים רבים נוספים, להזדעק ולנכס לעצמו מחדש את מהותו הביוגרפית. לאור זאת, אין זה מפתיע שמלחמת ההישרדות של המספר מיוצגת באמצעות הגוף שבחר בחיים. אנטוני ממחיש זאת:

סוף סוף אני לומד להשלים עם המקום ממנו באתי ושאליו אני הולך. לעתים אני נאבק בפיתויים, בפחדים, בכעס ובחרטה... המפתח הוא לא להיכנע. מעולם לא חשבתי שאתכנן משהו מלבד הלווייתי, והנה אני מתכנן את עתיד. ייתכן וזה ישמע נדוש, אבל אני אחולל שינוי בעולם. בכך שאני משתף אתכם בחוויותיי, אני מאמין שלמישהו בסופו של דבר "ייפול האסימון" ויתחיל תהליך של ריפוי.

ג'ון מתאר את תהליך ההחלמה שלו וממחיש כיצד מלחמת ההישרדות שלו נעשית באמצעות הגוף שבחר בחיים. דווקא התיאור המפורט של שיקום הגוף, הוא המרומם את המספר מתוך קיום של חרפה, של סבל ושל חריגות:

אני אחד מאותם מקרים נדירים ובריי-המזל שהייתה להם בחירה. אני בחרתי לחיות. בתחילת ספטמבר כבר הסרתי מעליי את החיתולים למבוגרים, וכבר ישבתי בכיסא גלגלים כאשר יצאנו מהבית, ובתוך הבית השתדלתי להסתובב כמה שיותר... בתקופה הזו התחלתי לבשל לעצמי... בתחילת נובמבר כבר נטשתי את כיסא הגלגלים ונעזרתי במקל הליכה... ממש לפני חג המולד של אותה שנה, נכנסתי למשרדו של הרופא שלי ניצב על שתי רגליי. עמדתי זקוף, לבוש היטב ובידי מתנה עבורו. היו דמעות בעיניו, וגם בעיניי. היה זה רגע גדול בחיי שנינו.

אם כן, התהליך הממושך של "בריאה מחדש" מתחיל בניכוס הגוף ובהשבת השליטה עליו. גיל מספר:

הרצון שלא להיכנע לווירוס הביא אותי להתחיל ולשמור על גופי. זה התחיל בשחייה וריצה והמשיך בתזונה נכונה ובריאה. גיליתי את עולם הרפואה הטבעית. צמחים שמכילים אנטיביוטיקה טבעית, שורשים שמחזקים את המערכת החיסונית, פרחים שמייבשים ליחה ונוזלים מיותרים.

הגוף המתפורר מפנה את מקומו לגוף אשר מנהל יחסים זוגיים עם המחלה, למשל אצל עדי וגדי:

אני, והחבר הלא דמיוני החדש שלי HIV עוברים כמה ימים? הפסקתי לספור. אני מספר להורים הלוקחים את הבשורה בקשר ל"חבר החדש" שלי קשה מאד. מאשימים, מתעלמים ולא נראה לי שהם מבינים. מלמדים את עצמם לחיות עם זה, עדי, הבן ההומוסקסואל שלהם, שמקיים בגופו את נגיף האיידס מזה כחצי שנה.

היום אני אומר לעצמי החבר והשידוך הזה מתנה, מתנה משמים, מתנה שאיתה השתנו כל חיי, מקצה לקצה. אני אומר מאז אותו שידוך שאני נולדתי מחדש... אני אפנה אליו, לחברי הטוב וכן זוגי HIV בכמה מילים: HIV יקירי, אני לא יודע אם היית חסר לי או שבאת לי בזמן, לא יודע אם השהייה שלך אתי חיונית לי, אבל שתדע לך חיינו הצטלבו וזה טוב ומשמח, שנינו חיים יחד, באהבה בשלום, רוקמים לנו חלומות וחיים משותפים. אני אוהב איך שאתה תמיד רגוע וסבלני אתי, אני יותר שמח כשאתה לא משתולל בגופי, אתה עושה אותי כזה בנאדם חייכן ולא גורם לי להיות כועס או עצוב, אתה עוזר לי בהכול, אתה מקשיב לי המון ואני מודה לך על ההקשבה ועל הנתינה מעצמך עבורי. אתה כזה חבר טוב והחבר הכי טוב שלי, היום אני לא רואה את חיי בלעדייך, אולי אנחנו כמו זוג רגיל אחרי נישואים וקשר ארוך שלא הסתדר, ואז נלך לבית-החולים יעשו לנו משפט גירושין דרך זריקה שתגרש

אותך מגופי, אבל בינתיים זה לא יקרה כי טוב לנו יחד, נכון אהובי? שנינו עכשיו לא רוצים ללכת זה מזה, אלא להישאר אחד עם השני, בוא נמשיך לחיות את חיינו בשלווה וברוגע, ולהישאר לעד חברים.

גדי מפצל בין מרכיבים שונים בהווייתו הגופנית. באמצעות "האנשה" הוא מייצר נגיף שהוא "שותף למשא ומתן" ובכך משיב לעצמו את תחושת האוטונומיה על גופו. המספר והנגיף עוברים כאן תהליך של חברות מחדש שבמהלכו מוחלות על שני הגופים פרקטיקות של משמוע ושל ביות. המחלה מצדה נאבקת בפוטנציאל ה"השתוללות" שלה, ואילו גדי בוחן מחדש את התנהלותו המינית, היצרית. במהלך הכפול הזה של משטור נחתמת ביניהם ברית המנוסחת במונחים של "תן וקח" – המחלה מעניקה תוכן חדש לחייו של המספר, והוא בתמורה מעניק לה חיות. "הידיעה האינטימית" של האחד את גופו של השני מסמנת את ההיכרות עם הגוף שנברא מחדש. הסימביוזה שבין "שני הגופים" מנוסחת במונחים הלקוחים מעולם המושגים הרומנטי. הנגיף קשוב, אוהב, רגוע וחומל – נגיף האיידס, שעד כה חילל את גופו ואיים על שלמותו, מופיע כעת בדמות המאהב האידיאלי. נדמה כי גדי "מתרגל" כאן זוגיות הומואית בצל המחלה ומדגים כך את ההתארגנות מחדש של מיניותו.

#### מיניות כאהבה רומנטית

רק לאחר שגופם של המספרים "התעשת" והשתקם יכולה להתחיל עבודת הרגש במובנה הפנימי והעמוק ביותר. דני מעיד:

מה חסר לי, לא זין גדול, לא זין קטן, לא חתיכון, לא מדהימן. חסר לי בחור לא שמן, לא נמוך מדי, חמוד, פתוח... אחד כזה שידע... לנשק, לחבק, לאהוב, ללטף, לתת את עצמו ולדעת לקבל חזרה, ובקיצור חסר לי משהו שייתן ויקבל את כל הלב. חסרה לי כתף להניח עליה את הראש, חסרה לי יד מלטפת ואוהבת... חסר לי להיכנס למיטה עם משהו ופשוט לשכב מחובק אתו...

מציאת בן־זוג ו"מיסוד" הקשר הזוגי נתפסים כעדות לכך שהמספר השלים את התהליך המפרך של שיקום זהותו וכעת יש ביכולתו לממש את ייחודו בזירה הפרטית. ג'ון מספר:

המאהב שלי ואני... מתכננים לחיות ביחד לפחות עוד 16 שנים. אם סיפורי שכנע אפילו אדם אחד החולה ב-HIV לא להיכנע לאיידס, להמשיך ולרדוף אחר חלומותיו, ובעצם לחיות את החיים במלואם, אז כל מה שעברתי היה שווה את זה.

הדחפים שלוחי הרסן של תשוקה מוחלפים ב"שליטה מבוקרת" באותם יצרים ובטיפוח מחויבות ורגשות עמוקים כלפי מושא האהבה. מודל האהבה הרומנטית מסמן את מהוגנותו של המספר, המבוססת בעיקרה על השליטה במיניות ועיגונה במערכת זוגית "מוסדת" (Moss, 1985, בתוך קפלן, 2003). במובן זה האהבה הרומנטית מסמנת את אחדותם של הגוף, הזהות והרגש, שכן היא מהווה תחום לגיטימי שבו האינדיבידואל המוסרי חותר להגשמה עצמית יצירתית.

מודל האהבה שהמספרים מציגים מדגים יחסים אשר נרקמים בין שני בני אדם אוטונומיים לצורך אינטימיות רגשית וסיפוק מיני. ערן נזכר:

הייתה זו כבר שעת צהריים מאוחרת שפתחתי את העיניים, והרחתי ריח מוכר רחוק וקסום. לקח לי דקה להבין איפה אני ושאני מריח אותו ישן צמוד אליי מחובק. פחדתי לזוז. לא רציתי שהרגע הזה ייגמר. הסתכלתי עליו ישן. כמה יפה הוא... בלי לשים לב התחלתי ללטף את ראשו. לא ראיתי כלום מסביב הוא מילא לי את כל האופק. מי שראה אותנו לא יכל שלא להבין שאנחנו זוג מאוהב. היינו מרוכזים אחד בשני בצורה לא הגיונית. אני חושב שהחיבור בינינו הוא הרבה יותר חזק מחיבור רגיל... אנחנו מחוברים בטבור כמו תאומים סיאמים. אף פעם לא האמנתי שיש בעולם רק נשמה אחת שמיועדת לך ואם אתה בר מזל פגשת אותה. אבל מסתבר שכן זה קיים. אתה הנשמה התאומה שלי. ומה זה איידס לעומת לפגוש את הנשמה התאומה – ואני ממש לא ציני!

למרות אופייה הריאליסטי של האהבה, רגעי ההתאהבות מתוארים לעתים כרגעים קסומים של התעלות המייצרים השהיה בזמן, למשל בסיפורו של עדי:

אני פוגש נפש כמעט תאומה שמאירה לי את כל הפאזל ומרימה אותי מתחתית האפלה. אני מאוהב מעל הראש, מעל החיים, מעל האיידס, מאוהב בזה שמרים אותי, נותן כתף, פותח לי דלתות, מראה לי גם צדדים יפים במחלה שלי. החיים לא נגמרים, הם רק משתנים.

האהבה הרומנטית מרוממת את הנאהבים מעל למציאות היומיומית ומתקיימת בזמן מיתי. כך כותב סטפן: "כל שרציתי היה לזחול חזרה למיטה, להתכרבל בחיקו החמים ולהירדם יחד אתו... כרעתי ברך למרגלות המיטה, היכן שהוא היה שרוע בגבו אליי, ברכות כרכתי את ידי סביבו, הנחתי את ראשי בין כתפיו ולחשתי באוזנו 'אני אוהב אותך'".

כריסטופר מתבדח על בחירת המילים כשהוא מתאר את רגשותיו כלפי אהובו: "מעולם לא הרגשתי כזו חמימות פנימית, אז נסעתי 3500 מילים, חציתי את היבשת כדי להיות עם הגבר שאני אוהב. יותר קלישאתי מזה אי אפשר, נכון?"

כריסטופר וערן מתבדחים על השימוש בקלישאות כדי לתאר את מצבם הרגשי. מעניין שהתסריט המארגן את התשוקה המינית ההומואית מבוסס על אבני הבניין המרכיבות את תסריט האהבה הרומנטית ההטרסקסואלי, על אף שהמסגרת הפרשנית שהוא מציע אינה הולמת את המורכבויות המאפיינות את החיים הארוטיים ההומואים וההטרסקסואליים גם יחד (Mutchler, 2000). יש הטוענים שהפנמת שיח האהבה ההטרסקסואלי מעיד על "ביותה" ועל משמעה של האהבה ההומואית. אחרים רואים בכך דווקא ניסיון לשקף תרבות עשירה של זוגיות הומואית יציבה ומאושרת, שהיא חלק מסגנון חיים שלם. באופן אירוני, דווקא מחלת האיידס העלתה לתודעה הציבורית תרבות של גברים הדואגים ואוהבים גברים אחרים, ולא רק מקיימים עמם יחסי מין (Adam, 2004).

המהלך הרטורי שהתוו המספרים מייצר אפוא פרובלמטיזציה של חיי הזוגיות ההומואית, וממחיש כיצד החיבור בין החיים הפיזיים והחיים הביוגרפיים מתאפשר באמצעות השימוש



המושכל בדימויים מתוך עולמות תוכן שרירים בתרבותו של המספר. כפי שניזכר בפרק הבא, ההתבוננות בתסריטי הרגש כרוכה בבחירה סלקטיבית של דימויים מתוך ארגו הכלים התרבותי ובניודם או בהשאלתם אל הסיפור האישי. הווידי הפומבי מאפשר למספר להצהיר על זהותו וכך לזכות בהכרה לא רק בעצם זהותו החדשה והלגיטימית, אלא גם בדרך החתחתים שעבר משטח ההפקר של התרבות אל תוך תחומיה.

### מהלך שני: ניידות של דימויי גבריות

ההשוואה בין סיפורי ההשראה האמריקניים והישראליים חשפה שימוש נבדל בשני דימויי גבריות. המספרים הישראליים הדגישו את הרעות כמרכיב חשוב בזהותם הגברית וביחסייהם ההומו־חברתיים, בעוד שהמספרים האמריקניים הדגישו דווקא את הישגיהם האישיים ואת מלחמתו של האדם הבודד כמרכיבים מהותיים בזהותם המשוקמת.

#### הרעות

במרבית הסיפורים הישראליים מהדהד תסריט הגמוני־מיתולוגי של חברות הרואית, אך המספרים ניידו אותו מהקשרו הצבאי המקורי אל ההתמודדות עם מחלה מסכנת חיים וסטריאוטיפית. הרעות, השונה מהחברות היומיומיות, מתהווה במהלך מסכת של ייסורים, בשעה שהגברים נלחמים נגד אויב ופועלים כווג באורח מבודד יחסית מסביבתם. עדי מספר:

אני מתקשר לחבר קרוב ב־17 השנים האחרונות כדי להוריד מעצמי את עול הסוד הנורא הזה שנשרף בי ומותיר חרכים בבשרי וקשרים בנשמה. צועק החוצה את המחלה, צעקה שנוחתת כלחשה על כתפיו והוא אוסף את הרסיסים המנופצים שלי ומרכיב אותם כמו פאזל מיליון חתיכות. שלושה ימים אני מרשה לעצמי לנבול אצלו, בונה תסריטים דמיוניים על תגובות הקרובים לי ואיך לעזאזל אני הולך לספר להורים שלי שבנוסף להיותי הומו יש לי איידס... חברי הטוב ממתין ביציאה משערי הגיהנום הלבן ואני מתפורר עליו. דמעות נשטפות עם גרורות בביטחון עצמי. הוא אוסף אותי אליו... גם בלי מילים הוא יודע להגיד שאני לא לבד. שהוא שם כדי לעבור את זה אתי.

בסיפורו של עדי, הקשר בין הגברים מתהדק על רקע נסיבות טראומטיות. נגיף האיידס, מחד גיסא, והדעות הקדומות המיוחסות למחלה, מאידך גיסא, מייצגים את האויב שנגדו יש להילחם בחירוף נפש. החברים עוברים רגע משבר בעל ערך רגשי עמוק, שבו הם פועלים כווג המבודד מסביבתו. הרעות מוצגת כחווייה גברית מרכזית, המתכוננת בתנאים טראומטיים ומייצרת ברית לכל החיים. אם כן, הרעות הגברית המוצגת כאן מבוססת על גאוותם של המספרים בגופם ובזהותם המינית והגברית. היציאה הכפולה מהארון נחגגת ומסמנת את התלכדות הגוף, הנפש והזהות. אולי משום כך הקשר בין הגברים איננו מוגבל למישור הפרטי, אלא משקף גם ברית פוליטית (קפלן, 2004). גם אלעד ממשיך את סיפורו כך:

אחרי האשפוז נאלצתי לעמוד ביציאה כפולה מהארון. בעבודה גילו שאני נשא ומכך הבינו שאני הומו, ובכל זאת לא רק שלא פיטרו אותי אלא גם חיבקו ותמכו. אמנם

היציאה מהארון נכפתה עליי בעל כורחי ובזמנו פחדתי וכעסתי... האנרגיות שבזכותי על שמירת סודות מופנית כיום לאפיקים הרבה יותר מהנים ומועילים... ליתר ביטחון כתבתי צוואה... והחלטתי שאם יגיע היום שבו התרופות לא יעזרו עוד ומצבי יידרדר אני לא אסחב סתם ואסבול עד שאמות אלא אעניק לעצמי המתת חסד. אני רק צריך לחשוב איך לספר את זה לאהובי שבטוח שאנחנו נזדקן יחד. בחיי היום יום שלי אני משתדל להיות קודם כל בן אדם שהוא גם הומו וגם נשא, אבל בעיקר בן אדם רגיל שחי חיים רגילים.

בשני הסיפורים היציאה הכפולה והכפויה מהארון משמשת נקודת מפנה חשובה בעיצוב הזהות הגברית ומאפשרת התבוננות פנימית ממושכת. גילוי הסוד הנורא מבודד את השותפים מסביבתם ומכווץ את הברית ביניהם. רגע כריתת הברית מלווה לעתים בכבי משותף, כפי שמעידים דבריו של ערן:

היינו לבד בבית ואני רואה את יאנג נח או ישן על הספה על יד ואני מרגיש שאני הולך לבכות ואני לא מצליח להשתלט על זה. ובום הבכי. כמה זמן לא בכיתי ככה... ואני נותן לעצמי ולא אכפת לי מכלום ואני בוכה ובוכה ובוכה ויאנג מתקרב ואני מסתובב לצד שהוא לא יראה אותי והוא מנסה לשים לי יד על הראש ואני דוחף את היד שלו ולא מצליח להפסיק לבכות, לא משתלט על עצמי במשך יותר מחצי שעה. כשאני נרגע אני רואה אותו. העיניים שלו נפוחות מבכי... ואומר לי לך להתקלח אני אכין משהו לאכול. הסתכלתי עליו אוכל... ולפתע הבנתי הכל וידעתי שאני לא צריך לדעת כלום יותר ולא רוצה לשאול כלום. הרגשתי טוב, הרגשתי שלמרות שלא החלפנו מילה עשיתי מה שבאתי לעשות. זו היתה הרגשה חזקה מבפנים ללא שום הסבר הגיוני.

בכי נתפס בדרך כלל כביטוי לחולשה והוא בבחינת טאבו עבור גברים רבים (קפלן, 2004). החיבור ללא מילים באקט של בכי משותף והווידי הפומבי עליו לא רק שוברים טאבו זה ומחזקים את המחויבות ההדדית ואת ברית הרעות, אלא גם מאפשרים בחינה יסודית של תסריטי הרגש המקובלים ושכתובם באופן שיכיל את החיבור בין הגוף החולה, הזהות והרגש. חשיפת סוד מחלם דוחפת את המספרים להשלים ולקבל את גופם הנגוע ואת זהותם המינית ולברר אפשרויות להתערות בחברת הבריא.

במובנים רבים, הכתיבה במת"ו מעתיקה את קשר הרעות למישור הפומבי והפוליטי. סיפורו של דני מכוון ליצירת קהילה שערכיה הם הקרבה עצמית, הגשמה ואחריות אישית. בשם תחושת הזהות הגברית והצורך ברשת חברתית תומכת תובע דני את נאמנותם ואת מסירותם של ההולכים אחריו:

המטרה שבצעם מוליכה אותי היא עיקרון אחד: מה שלא היה לי יהיה מעכשיו לכולם. אני הייתי בודד במערכה. התחלתי בלי כלום, בלי שום תמיכה ובעצם בלי אף אחד ... יכוון אותי. התמודדתי עם הכול לבד ובדרך הקשה. בעצם היותי ברשת, המטרה שעומדת בפניי היא שכל אדם שמגיע לרגע האמת הזה ידע שתמיד יהיה מישהו

שייתן לו כתף תומכת ואוזן קשבת... אני יושב כל יום ליד המחשב לפחות שמונה שעות. אני נכנס לפחות עשר פעמים ביום לפורום, לראות אם יש עוד משהו שזקוק לעזרה. אני לא יכול לשאת את המחשבה, שמישהו זקוק לעזרה שלי, והוא לא מקבל אותה מיד... אני אעשה את הכול כדי שיהיו חיים יותר טובים, וכך אני עושה היום. אז אל תישארו מאחור, וכמו שאומרים בצבא: אחרי!

בהספד שכתב יוני לחברו שנפטר מהמחלה, הופכות הרעות ואחוות הגברים למורשת ולמצבה:

בשיחתנו האחרונה אוהד ביקש ממני שני דברים: דבר ראשון, שכולם יענדו בלוויה סרטים אדומים, ודבר שני, שלא נתבייש בזה שיש לנו איידס. אז אוהד יקר שלי, אני בטוח שראית איך חילקתי לכולם סרטים אדומים, איך בכיתי עם אמא שלך כשענדתי לה את הסרט ואיך חיבקתי את אחיך כשהצמדתי לו את הסיכה. אני יודע ששמת לב כמה קשה היה לי לתת סרט אדום לאבא שלך, לאחותך, לרופא שלך ולשכנים. בטח ראית איך השפתיים רעדו לי כשניגשתי לאנשים ואמרתי "אוהד מבקש". אבל עשיתי את זה, מילאתי את בקשתך.

צוואתו של אוהד משמרת מסורת ארוכה של אחווה גברית, המוכרת לנו משדה הקרב ומתרבות השכול הישראלית, אולם העתקתה להקשר הנוכחי חושפת תהליך מרתק של יצירת זיכרון קולקטיבי בקהילה מתהווה. האחוה הגברית המתוארת כאן מבוססת על אומץ לב, שליטה עצמית, נטילת סיכונים (יציאה כפולה מן הארון) והתגברות על מעצורים רגשיים ועל אובדן השליטה בגוף. כך, כמו בהקשרן הצבאי, תכונות אלו מתפרשות כהתנסויות שהעמידה בהן מחזקת את הגבריות, ובו בזמן הדגשת הערכים האלו מבטאת את השאיפה להשתלב בקולקטיב הישראלי ולייצג סוג של "נורמליות קונצנזואלית".

#### הזאב הבודד

בסיפורים האמריקניים תופס מסע הגבורה של "הזאב הבודד", המתמודד לבדו עם נחשולי המחלה, את מקומה של האחוה הגברית ההרואית. הנה ציטוט מדבריו של ג'וזף:

המסר העיקרי שברצוני להעביר בכל הסיפור הזה הוא כמה פשוט הקסם הזה. הכל תלוי בכם, והכל תלוי במשהו שכל אחד מכם יכול לעשות. לא משנה מה הרקע שלכם, מה מצבכם הכלכלי או השכלתכם. אתם פשוט צריכים לשנות את הגישה שלכם בנוגע לחיים. אתם חייבים בכנות ובנחרצות לרצות לחיות, ואז אלאקוום... אתם תהיו ניצולים.

ההתמודדות עם קשיי הגוף והרגש מקבלת אופי של פרויקט רפלקסיבי של האני, המתאפיין בתנועה מתמדת. העצמי אינו נתפס כישות קבועה (being), כי אם כתהליך של התהוות בלתי־פוסקת (becoming). כשם שהגוף אינו שלם עוד, כך גם העצמי מתנהל בין אתגרים, מטרות, משימות ויעדים שעליו לעמוד בהם (Csordas, 1993; Turner, 1992). במקרים

רבים, הדימוי אשר צף ועולה הוא דווקא הדימוי של הקאובי הדוהר אל עבר הלא-נודע, אל עולם חדש של סכנה וריגוש (Davis, 1998). כך לדוגמה בסיפורו של מייק:

אני שואל את עצמי: מה השגתי? רכבתי על האופנוע שלי במשך שישה ימים. היויתי השראה עבור מספר אנשים. התחברתי עם כמה אנשים מופלאים שאנצור לעולמי עד. ראיתי בכך הזדמנות לספר את סיפורי, שהיו לו השלכות חיוביות לי ולאחרים. למדתי שאדם אחד בודד יכול לחולל הבדל. כל זה מצוין ואני מכיר תודה על כך, אולם אני יכול לעשות יותר. מה הלאה? מה אני עושה עכשיו? אני רוצה להיות פעיל, אני רוצה למחות, אני רוצה לצעוק בכל הכוח ולהישמע.

הדגש בסיפורים הללו הוא על חתירה לאוטונומיה ולמימוש עצמי. הגוף, באמצעות יכולותיו וכישוריו שנלמדו מחדש, מונכח כעת בספרה הציבורית לא רק דרך פעילות בזירת האיידס, אלא דווקא דרך ההשתלבות מחדש בשוק העבודה. ריצ'ארד כותב:

לאחר שניצחנו כנגד כל הסיכויים, הצעדים הבאים הנם ברי השגה ובלתי-נמנעים. יותר ויותר מאתנו רוצים לתבוע את עתידם. לא משנה מהי נקודת ההתחלה, או מה עברנו, כל אחד מאתנו יכול לזכות באוטונומיה, במעורבות חברתית משמעותית יותר וברמת הכנסה יציבה ומספקת יותר. יותר ויותר מאתנו חושבים על עבודה... אני חושב שארגון חיי סביב עבודתי תורם לבריאותי הפיזית, הנפשית והרוחנית, יותר מאשר ארגון חיי סביב סימפטומים והרדיפה אחר בריאות.

המספרים מתארים עשייה תוך שימוש בסמנטיקה של יוזמות, שמאחוריה עומדים עקרונות של שליטה עצמית, תחושת אחריות וביקורת עצמית. מודל הגבריות המוצג כאן הוא של האדם הבונה את עצמו בכוחות-י-שלו (self-made-man). זהו מודל שכלתני ורציונלי המתרכז בניסיון להכפיף את הגוף החי לערכים מופשטים ונשגבים כגון: אומץ לב, נחישות, חתירה אל היעד ומשמעת עצמית. האירועים הדרמטיים המתוארים בסיפורים מכוונים, למעשה, לבריאותו של עצמי חדש ובאופן משני ליצירתה של קהילה. ג'ון אשר מציג עצמו לראשונה במילותיו שלו כ"עקר בית" וכ"טפיל" ובמהלך הסיפור כולו עוסק ב"זניחות" של קיומו החברתי, בסופו של הסיפור בורא את עצמו מחדש לא רק כאדם יצרני אלא גם כאמן יוצר: אז מה עשיתי מאז עם חיי? בפברואר 2001 התחלתי לכתוב את ספרי הראשון... זהו ספר הרפתקה למבוגרים. העלילה מתרחשת באירלנד, יש בו מלא רוחות, מכשפים, פיות ואנשים טובים ורעים... אני סיימתי לכתוב אותו ואני עכשיו במהלכו של תהליך מפרך של הוצאתו לאור... בקרוב אתחיל לכתוב את ספרי השני... החיים – הבחירות שבחברתי ועודני בוחר. זה נשמע כמו קלישאה, אבל החיים באמת קצרים – סמכו עלי!

לסיכום, דימויי הגבריות השונים שהמספרים מגייסים מבטאים את תסריטי הרגש העומדים לרשותם בתרבות. השאלה שעמדה במרכזו של הפרק הנוכחי הייתה מה מרכיב את אותם מילונים תרבותיים של רגשות בהקשרים השונים. מצאנו כי על אף שבשני המודלים משחק הרגש תפקיד מרכזי בחיבור בין גוף וזהות, תסריטי הרגש הנתפסים לגיטימיים בהקשר

הישראלי והאמריקני שונים במהותם. אם הרעות הישראלית מבוססת על רגשות יחסתיים (relational emotions), הנוגעים בשאלות של מהות הסולידריות החברתית (Illouz, 1999), הרי שדימוי הזאב הבודד נשען על רגשותיו של היחיד לנוכח הישגיו כאינדיבידואל.

#### הזר

לבסוף, עלינו לשקול חלופה נרטיבית שבה סיפור הכאב והסבל אינו מסתיים בגבורתם של הגוף ושל הנפש, אלא בקינה על החיים שאבדו. סיפורים אלו אמנם נדירים למדי בסקיצה העוסקת בסיפורי השראה, אולם ראוי לבחון אותם. סיפורו הקצרצר של תומר הוא אחד כזה. תומר היגר לארצות-הברית מכיוון ש"לא [יכול היה] לחיות כגבר הומו בישראל". משפחתו לא יודעת על סגנון חייו והוא מעדיף את החיים בניכר על פני חיים בהסתר. ניירורק מסמלת עבורו את ארץ האפשרויות הבלתי-מוגבלות, כמלוא מובן המילה. למרבה האירוניה, מחלתו מתגלית לגמרי במקרה כאשר הוא מבצע בדיקות רפואיות שגרתיות כחלק מהתהליך הבריורקטי של קבלת הגריין-קארד. באחת, התהוות זהותו כאזרח אמריקני וכהומו נקטעת ומומרת בהתהוותו כחולה איידס. תומר מתאר תחושות קשות של חוסר אונים הנובעות בעיקר מן הסטטוס שלו כזר:

ברגע ששמעתי את הבשורה האיומה הייתי חסר אונים ולא ידעתי מה לעשות. לא הלכתי לעבודה במשך כמה שבועות, לא יכולתי לישון, לאכול או לעשות שום דבר. לא יכולתי אפילו ללכת לרופא כי לא היה לי ביטוח רפואי, היה לי מאוד קשה. צלצלתי לחבר הכי טוב שלי בישראל וגם לחבר טוב בגרמניה, שניהם עזרו לי מאוד ותמכו בי והחבר מישראל בא לכאן לבקר אותי, זה היה לי חשוב מאוד... לפעמים אני פשוט מתחיל לבכות ללא סיבה וחושב איך הכל יכול היה להיות כל-כך שונה, כל-כך יפה.

סיפורו של תומר הוא התגלמות החיים החשופים. הוא מתאר את החלום ואת שברו. הקושי שלו להתחבר לדימויי הגבריות הדומיננטיים בחברה הישראלית, שהוקיעה אותו לכאורה, והקושי להיטמע בחברה האמריקנית, המסרבת לקלוט אותו, מונעים ממנו את הגישה לדימויי הגבריות ההכרחיים להתמודדות "מוצלחת" עם החולי. על כן סיפורו אינו מבטל לכדי פתרון, אלא מסתיים בקינה על חייו שהתבזבזו ובהטפה מוסרנית לקיום מין בטוח. באומן (Bauman, 1990) ממשיג את הזרות כמצב לימינלי הנמצא בתווך שבין קוטבי זהות מנוגדים. במובן זה, תומר מבטא זרות כפולה שנכפתה עליו: הוא מהגר (בלתי-חוקי) בארצות-הברית, ובו בזמן גם נמצא בארץ החולים, כפי שהיטיבה לבטא סונטג (Sontag, 2001). ככזה הוא נעזב לנפשו ונעדרת ממנו לחלוטין ההגנה המוענקת למי שחשים כלפיו קרבה מוסרית ואחריות לרווחתו ולשלומו כאדם רק בשל היותו אדם (Bauman, 1990). השילוב של מצוקה אישית והתרוששות חברתית אינו מאפשר חזרה למצב הקודם או התקדמות לעבר העתיד (Hazan, 1980), אולם הסיפור מרתק דווקא משום שהוא חושף, ולמעשה מאשר, את החשיבות שהמספרים הישראלים מייחסים לערך הרעות.

## סיכום

הסיפורים משרטטים מודלים של גבריות ומיניות הומואית המבטאים קשת רגשות הנעה מאחוזה וסולידריות לאינטימיות ולתשוקה מינית. הקול הדומיננטי מבקש לנרמל את מודל הגבריות ההומואי באמצעות הצגת התמודדות הרואית עם המחלה הקשה. זאת מוצגת כאירוע משברי המכונן דווקא את גבריותו התקינה של המספר.

הנרטיב המגדרי-מיני שהוצג כאן משקף את מאמצי המספרים לשזור יחדיו באופן משמעותי את החיות הביולוגית עם החיות הביוגרפית. נרטיב זה מתחיל בהכאה על חטא, ממשיך בבחירה בחיים ובשיקום הגוף, הזהות והרגש, ומסתיים באימוצו של מודל יחסים השזור אותם יחד. ההשוואה בין ההקשר הישראלי והאמריקני חשפה פרקטיקה דומה של שימוש בדימויים הגמוניים, המתארים את חוויותיהם של אנשים הנמצאים בשולי החברה, על אף שדימויים אלה נבדלו בתוכניהם.

אם החזרה לחיק הפוליטי מותנית בשזירה מחדש של החיות הפיזית והביוגרפית, הרי שהביצוע הלשוני הפומבי הוא המאפשר לגבש גוף הומו-ארוטי פרטי ואולי גם קולקטיבי. אין זה תיאור רטרופקטיבי של חוויות גופניות או רגשיות בלבד, אלא כפי שציינה ארנדט, תיאור זה הוא המאפשר את החיבור שבין החיות הביולוגית והביוגרפית (Arendt, [1958] 1998). באמצעות שני המהלכים הרטוריים שתוארו מתהווה גוף שגבר על תלאות המחלה והנפש והצליח בכוחות איתנים להפוך ל"גוף מוסרי". התנועה בין שלושת המודלים של המיניות היא ביטוי לתהליך חניכה שעברו המספרים בדרךם מחוץ לתרבות אל תוכה. שיאו של תהליך זה הוא מודל האהבה הרומנטית המבטא בעוצמה רבה את החיבור בין הגוף, הזהות והרגש. בסיפורים הישראליים תסריט האהבה הרומנטית חופף לעתים את תסריט הרעות, עד כי האבחנה בין יחסי רעות ליחסי אהבה ארוטיים מיטשטשת (ראו גם קפלן [Kaplan, 2006]). בסיפורים האמריקניים תסריט האהבה הרומנטית נתפס כזירה נוספת שבה היחיד האוטונומי מממש את ייחודו ואת חירותו. אם כך, הסיפורים מדגימים היטב את הישענותם של המספרים על האתוס הקומוניטרי והליברלי בהתאמה.

מה הם, אם כן, היחסים שהמודלים הללו מקיימים עם טקסטים תרבותיים הגמוניים? השאלת דימויים אידיאליים מעולם התוכן ההטרסקסואלי והבריא לעולם התוכן ההומואי והחולה היא פרקטיקה מוכרת (Gray, Fitch, Fergus, Mykhalovskiy & Church, 2002; Yeung, Stomble & Wharton, 2006). קמה (2002) מדגים כיצד השאיפה של ההומואים בישראל לנרמל את מיקומם בעולם החברתי והסמלי הניאה אותם מאימוץ ייצוגים מהפכניים של התנגדות וכך חיזקה את ההיבטים הנורמטיביים של הווייתם. דרישתם הכמוסה הייתה לעצב דימוי של הומו שאינו שונה באופן מובהק מרעהו הלא-הומו, ומשום כך ראוי להיכלל בקולקטיב הישראלי. מחקרנו חושף פרקטיקה דומה גם בהקשר האמריקני, אולם טענתנו היא שאימוץ לכאורה זה של תסריטים הגמוניים יש בו כדי להרחיב את גבולות השיח ההגמוני כך שיהיו גם קבוצות נוספות. אם, כפי שטענה באטלר, זהות מגדרית היא סדרה של פרקטיקות המעוצבות תוך כדי הניסיון לשאת ולתת עם אידיאלים תרבותיים מקובלים, לחדשם ולשנותם (Butler, 1990), הרי שהביצוע הלשוני במת"ו מאפשר שכתוב של אותם האידיאלים. לפיכך ייתכן כי פרקטיקה זו פותחת אפשרויות קיום חדשות, ובמקביל מערערת על האופן שבו אידיאלים אלה מבנים את המציאות.

לובין (2001) טוענת כי כדי "לקבל בחזרה את הגוף החי והנושם בתוך התרבות" עלינו לבחון את הגוף החי המופגן לראווה כספקטקל "בגמישותו, עיוותו ושבריותו" (עמ' 126). המהלכים הרטוריים שחשפנו כאן עשו בדיוק זאת. מחקרנו עקב אחר התהוותה של דינמיקת שיח בקרב הומואים חולי איידס, לא מנקודת מבטה של קבוצת שוליים מונוליטית הנתונה תחת דיכוי, אלא מנקודת מבטם של יחידים הפועלים באופן מושכל ליצירתה של קהילה פוליטית ותוססת. אם כן, דווקא ההתכתבות עם ההנחות ההטרונומיות והשימוש המקורי בהן הם שיאלצו את קהל הקוראים והכותבים לדמיין חיים חברתיים שבהם למושגים כגון נישואין, משפחה, זוגיות, מיניות, גבריות, חברות ואהבה יש משמעות חדשה (Gamson & Moon, 2004).

נסיים בהערה על מגבלותיו של מחקרנו. ניתוח של ייצוגים תרבותיים מאיר את האופן שבו שחקנים חברתיים משתמשים במטבעות לשון, בדימויים ובתסריטים, כדי לצקת משמעות להתנסויותיהם. עם זאת, הוא מוגבל ביכולתו לחשוף את תהליכי ההתהוות של הנרטיבים האישיים ולברר מה הם מניעים של המספרים ומה הן כוונותיהם העמוקות. מכאן שביכולתנו רק לשער מדוע נצפתה ההומוגניות הנרטיבית המתוארת במאמר: ראשית, ייתכן כי הקולות המייצגים התמודדות אחרת סוננו בידי מנהלי האתרים; שנית, ייתכן וכתיבת הסיפורים לקהל מדומיין בין-לאומי חיזקה את הנטייה לנסח את הסיפור האישי באמצעות מונחים מערביים רווחים, החוצים גבולות של מקום. לבסוף, עצם הבחירה ב"סיפורי השראה" חשפה את הדרכים הנתפסות כ"ראויות" להתמודד עם המחלה, ומשום כך קולות המייצגים התמודדות אחרת ייוותרו למחקר עתידי.

## מקורות

- אופיר, ע' (2003). טכנולוגיות מוסריות: ניהול האסון והפקרת החיים. תיאוריה וביקורת, 22, 103-67.
- אילוז, א' (2007). אינטימיות קרה: עלייתו של הקפיטליזם הרגשי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אילוז, א' ווילף, א' (2004). בין הרחם ללב: ביקורת תרבותית על ביקורת הפמיניזם הרדיקלי על האהבה. תיאוריה וביקורת, 25, 234-205.
- בלנק, י' (2003). אין מולדת להומואים: גלובליזציה, פירוק מרחבי הגטו ההומו-לסבי. תיאוריה וביקורת, 23, 111-83.
- וויטמן, ס' (2004). התעלסות כטקס אהבה. תיאוריה וביקורת, 25, 257-235.
- חזן, ח' (2007). הרהור וערעור: מה חושף אגמבן? סוציולוגיה ישראלית, 2, 353-349.
- לובין, א' (2001). גבולות האלימות: גבולות הגוף. תיאוריה וביקורת, 18, 138-103.
- קמה, ע' (2002). "אם שמים אותי על המסך, משמע אני קיים": דרכי התמודדות של הומואים עם הכחדתם הסמלית הנתפסת. סוציולוגיה ישראלית, 1, 191-143.
- קפלן, ד' (2003). הבניית רגשות של לחימה כאתר מרכזי של "לאומינות". סוציולוגיה ישראלית, 1, 73-49.
- (2004). ארוטיקה שלאחר המוות בתפיסת הרעות הישראלית. תיאוריה וביקורת, 25, 142-123.

- רם, א' (2006). המיקרו-סוציולוגיה של ארווינג גופמן: קריאה מחודשת. בתוך א' גופמן, על מאפייני המוסדות הטוטליים (עמ' 31-7). תל אביב: רסלינג.
- Adam, B. D. (2004). Care, intimacy and same-sex partnership in the 21st century. *Current Sociology*, 52(2), 265–279.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. ([1958] 1998). *The human condition* (2<sup>nd</sup> ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Bauman, Z. (1990). Strangers. In *Thinking sociologically* (pp. 54–70). Cambridge: Basil Blackwell.
- Bardella, C. (2002). Pilgrimages of the plagued: AIDS, body and society. *Body & Society*, 8(2), 79–105.
- Bernstein, M. (2002). Identities and politics: Toward a historical understanding of the lesbian and gay movement. *Social Science History*, 26, 531–581.
- Butler, J. P. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Courtenay, W. H. (2000). Constructions of masculinity and their influence on men's well-being: A theory of gender and health. *Social Science and Medicine*, 50(10), 1385–1401.
- Crawford, R. (1994). The boundaries of the self and the unhealthy other: Reflections on health, culture and AIDS. *Social Science and Medicine*, 38(10), 1347–1365.
- Crossley, M. L. (1999). Making sense of HIV infection: Discourse and adaptation to life with a long-term HIV positive diagnosis. *Health*, 3(1), 95–119.
- Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135–156.
- Davis, K. (1998). Pygmalions in plastic surgery. *Health*, 2(1), 28–40.
- Fernback, J. (2003). Legends on the net: An examination of computer-mediated communication as a locus of oral culture. *New Media & Society*, 5(1), 29–47.
- Filc, D. (2004). The medical text: Between biomedicine and hegemony. *Social Science and Medicine*, 59, 1275–1285.
- Flicker, S., Haans, D. & Skinner, H. (2004). Ethical dilemmas in research on internet communities. *Qualitative Health Research*, 14(1), 124–134.
- Foucault, M. (1977). Nietzsche, genealogy and history. In D. Bouchard, (Ed.), *Language counter-memory, practice: Selected essays and interviews* (pp. 147–149). Ithaca: Cornell University Press.
- (1979). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage Books Random House.



- (1980). *Power/knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Gamson, J. & Moon, D. (2004). The sociology of sexualities: Queer and beyond. *Annual Review of Sociology*, 30, 47–64.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor.
- Gray, R. E., Fitch, M. I., Fergus, K. D., Mykhalovskiy, E. & Church, K. (2002). Hegemonic masculinity and the experience of prostate cancer. *Journal of Aging & Identity*, 7(1), 43–63.
- Gurevich, M., Bishop, S., Bower, J., Malka, M. & Nyhof-Young, J. (2004). (Dis)embodying gender and sexuality in testicular cancer. *Social Science and Medicine*, 58(9), 1597–1607.
- Haraway, D. (1991). *A cyborg manifesto: Simians, cyborgs, and women—The reinvention of nature*. New York: Routledge.
- Hardy, M. (2002). Life beyond the screen: Embodiment and identity through the internet. *Sociological Review*, 50(4), 570–585.
- Hashiloni-Dolev, Y. (2007). *What is a life (un)worthy of living? Reproductive genetics in Germany and Israel*. Dordrecht: Springer-Kluwer.
- Hazan, H. (1980) *The limbo people: A study of the constitution of the time universe among the aged*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Holmes, M. (2004). Feeling beyond rules: Politicizing the sociology of emotion and anger in feminist politics. *European Journal of Social Theory*, 7(2), 209–227.
- Holt, M. & Stephenson, N. (2006). Living with HIV and negotiating psychological discourse. *Health*, 10(2), 211–231.
- Illouz, E. (1999). "That shadowy realm of the interior": Oprah Winfrey and Hamlet's glass. *International Journal of Cultural Studies*, 2(1), 109–131.
- 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.
- Kaplan, D. (2006). *The men we loved: Male friendship and nationalism in Israeli culture*. New York: Berghahn Books.
- Kendall, L. (2000). "OH NO! I'M A NERD!": Hegemonic masculinity on an online forum. *Gender & Society*, 14(2), 256–274.
- Langellier, K. M. & Peterson, E. E. (2004). *Storytelling in daily life: Performing narrative*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lupton, D. (1994). *Medicine as culture: Illness, disease and the body in western societies*. London and New Delhi: Sage.
- Morton-Robinson, K. (2001). Unsolicited narratives from the internet: A rich source of qualitative data. *Qualitative Health Research*, 11(5), 706–714.

- Mutchler, M. G. (2000). Young gay men's stories in the state: Scripts, sex, and safety in the time of AIDS. *Sexualities*, 3(1), 31–54.
- Nardi, P. M. & Sherrod, D. (1994). Friendship in the lives of gay men and lesbians. *Journal of Social and Personal Relationships*, 11(2), 185–199.
- Noy, C. (2002). You must go trek there: The persuasive genre of narration among Israeli backpackers. *Narrative Inquiry*, 12(2), 261–290.
- Orgad, S. (2005). The transformative potential of online communication: The case of breast cancer patients' internet spaces. *Feminist Media Studies*, 5(2), 141–161.
- Pierret, J. (2001). Interviews and biographical time: The case of long-term HIV nonprogressors. *Sociology of Health & Illness*, 23(2), 159–179.
- Rier, D. A. (2007). Internet social support groups as moral agents: The ethical dynamics of HIV+ status disclosure. *Sociology of Health & Illness*, 29(7), 1–16.
- Scheper-Hughes, N. (2004). Parts unknown: Undercover ethnography of the organs-trafficking underworld. *Ethnography*, 5(1), 29–73.
- Shokeid, M. (2003). Closeted cosmopolitans: Israeli gays between center and periphery. *Global Networks*, 3(3), 387–399.
- Sixsmith, J. & Murray, C. D. (2001). Ethical issues in the documentary data analysis of internet posts and archives. *Qualitative Health Research*, 11(3), 423–432.
- Slater, D. R. (1998). Trading sexpics on IRC: Embodiment and authenticity on the internet. *Body and Society*, 4(4), 91–117.
- Sontag, S. (2001). *Illness as metaphor & AIDS and its metaphors*. New York: Anchor Books, Doubleday.
- Sunden, J. (2001). What happened to difference in cyberspace? The (re)turn of the shecyborg. *Feminist Media Studies*, 1(2), 215–232.
- Turkle, S. (1996). *Life on the screen: Identity in the age of the internet*. London: Orion.
- Turner, B. S. (1992). *Regulating bodies: Essays in medical sociology*. London: Routledge.
- Waskul, D. D. (2005). Ekstasis and the internet: Liminality and computer mediated communication. *New Media & Society*, 7(1), 47–63.
- Williams, S. J. & Bendelow, G. A. (1996). The "emotional" body. *Body & Society*, 2(3), 125–139.
- Yeung, K., Stombl, M. & Wharton, R. (2006). Making men in gay fraternities: Resisting and reproducing multiple dimensions of hegemonic masculinity. *Gender & Society*, 20(1), 5–31.