

Poza „bezpieczniejszym seksem” – *bareback* i fetyszyzacja seksu bez zabezpieczenia

Rafał Majka

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

Artykuł stanowi krytyczną genealogię zachodniej gejowskiej postsubkultury bareback, która wyłoniła się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w reakcji na patologizację nienormatywnych praktyk seksualnych w publicznym dyskursie prewencji HIV/AIDS, heteronormatywizację gejostwa przez asymilacyjny nurt LGBT oraz jako niezgoda na funkcjonowanie w obrębie – narzuconej przez dominującą (biomedyczną i społeczną) konfigurację dyskursywną – narracji już (albo jeszcze nie) społecznie „uśmierconego”, ale już zawsze śmiertelności, bo (s)konstruowanego poprzez doświadczenia podatności i ryzyka, geja. Zaproponuję odczytanie postsubkultury bareback oraz pornografii typu bareback jako kulturowej krytyki hegemonicznego instytucjonalnego oraz ideologicznego status quo współczesnego systemu-świata, tj. heteronormatywnego dyskursu zdrowia publicznego, heteroprotekcyjnych filozofii polityczno-społecznych, filozofii neoliberalnego indywidualizmu czy prosystemowego dyskursu moralności.

Współczesna, zachodnia biopolityka zdrowia

Późna nowoczesność, w której funkcjonujemy, identyfikowana jest jako era postmodernistycznej niepewności; jako okres, w którym, z jednej strony, na skutek związanych z kapitalistyczną industrializacją przemysłową i postępem nauki oraz procesów detradycjonalizacji i indywidualizacji zakwestionowane zostały narracje o świecie tradycyjnych instytucji (religii, rodziny czy przednowoczesnych społeczności), a z drugiej strony, metodycznej destabilizacji ulegają (po)oświeceniowe reżimy technonauki, rozumu i postępu. Detronizując Boga, oświeceniowy dyskurs Rozumu zrzucił odpowiedzialność za wyjaśnienie i organizowanie świata na barki „człowieka”. Postęp, jak informuje nas socjolog Joost van Loon (2002: 10), związany był z historycznym stawianiem się „człowieka”, „jego” emancypacją zarówno od Natury, jak i Boga. Nowoczesność znarratywizowała rozwój jako przeznaczenie „człowieka”. Przeznaczenie to miało się realizować na drodze podporządkowania sobie przez „człowieka” otaczającego go świata za pomocą technologicznej kultury (van Loon 2002: 10).

Paradoksalnie jednak, jak wskazuje teoria kultury, produkcja wiedzy, skutkująca coraz lepszą znajomością mechanizmów działania świata widzialnego i niewidzialnego, jest odwrotnie proporcjonalna do społecznego poczucia bezpieczeństwa i stabilności. Im bardziej świadome¹ jesteśmy „niebezpieczeństw” czyhających na nas poza naszą skórą, tym bardziej świadome i kompulsywne stają się praktyki szeroko rozumianej higieny, do których w obecnym porządku kulturowym jesteśmy socjalizowane_i, do których pod reżimem rządomyślności i za pomocą różnorodnych technologii władzy dyscyplinujemy same_{ych} siebie. I tak „niebezpieczeństwa”, które świat przednowoczesny poddawał empirycznej obserwacji i klasyfikacji, współczesny (po)industrialny system-świat znarratywizował jako „ryzyka”, których prawdopodobieństwo się szacuje, bada przyczyny, aby skutecznie nimi zarządzać i nie dopuścić – na ile się da – do katastrof, którymi *mogą* się stać. Ten historyczny fenomen został opisany w literaturze socjologicznej przez Ulricha Becka (2008) i Anthony’ego Giddensa (2010) jako „społeczeństwo ryzyka”. Dziewiętnastowieczny dyskurs splatający zdrowie z moralnością wzmocniony został w XX wieku przez przekonanie, że dążenie i utrzymywanie się w stanie zdrowia jest moralnym (i społecznym) obowiązkiem człowieka. Opierało się ono na (medycznym) założeniu, że czynnikami warunkującymi chorobę są zachowania jednostki – to, czy jednostka realizuje bądź nie pewne praktyki prewencyjne (Dean 2009: 60-63). Ten liberalny dyskurs indywidualnej odpowiedzialności, związany z nowoczesnym reżimem biowładzy w porządku kapitałocentrycznym, przeniósł punkt ciężkości ze sprawczości systemowej na sprawczość jednostki.

Późna nowoczesność jest również okresem powracających debat nad wyłaniającymi się (zjadliwymi) wirusami, nowymi i powracającymi chorobami. Zjawiska te dyskurs publiczny ustawia jako zagadkowe i aporyczne. Stawia się pytanie: skoro współczesny świat dysponuje tak zaawansowanymi technologiami i w takim stopniu rozwiniętą nauką, dlaczego tych zagrożeń nie da się raz na zawsze wyeliminować? Panika motywująca takie rozumowanie buduje apokaliptyczne opowieści i teorie spiskowe rozsiewane w społeczeństwach przez kulturę popularną. Narracje te, wyabstrahowane z materialno-historycznego i społeczno-kulturowego kontekstu, wzmagają poczucie zagrożenia i niepewności, podporządkowując jednostkę organizującym, biopolitycznym mechanizmom współczesnego, kapitałocentrycznego państwa. Tymczasem, jak zaznacza kulturowa historia medycyny i antropogeografia, dyskurs zagadkowości i aporyczności nowych czy

¹ Używam queerowych form osobowych włączając do „my”, którym się posługuję, jednostki niemyślące o sobie poprzez binaryzm mężczyzna/kobieta oraz niezgadające się na mówienie o sobie poprzez formy męsko- czy niemęskoosobowe, czyli żeńskoosobowe (zob. Weseli 2010 oraz Banot, Majka 2012).

powracających wirusów i chorób traci rację bytu w momencie, kiedy rozważania dotyczące tych chorób i patogenów osadzimy w materialnym kontekście nowoczesnego systemu-świata z jego (neo)kolonialnymi, ekonomicznymi, korporacyjnymi i politycznymi interesami, jak również technologicznej (po)nowoczesności. I tak katastrofy ekologiczne, będące rezultatami kapitałocentrycznej praktyki ekonomiczno-społecznej (wycinanie lasów, erozja gleby, niszczenie powłoki ozonowej, zmiany klimatyczne, zanieczyszczenie wód, powietrza i gleby, kwaśne deszcze, wyginięcie wielu gatunków zwierząt i roślin) doprowadziły do wyniszczenia „naturalnych” siedlisk mikroorganizmów, wymarcia ich „naturalnych” gospodarzy. Drobnoustroje, mutując, potrafią jednak bardzo łatwo przystosować się do nowych, zmieniających się warunków środowiskowych. Warunki ku temu stworzyła (post)industrialna modernizacja poprzez, będące jej skutkami ubocznymi, wspomniane już katastrofy ekologiczne, używanie wirusów jako broni biologicznej czy kompulsywną praktykę stosowania antybiotyków (van Loon 2002: 123-146). Jak zaznacza Andrew T. Price-Smith, w czasach globalnego przyśpieszenia za rozprzestrzenianie mutujących drobnoustrojów, a tym samym intensyfikację ich zjadliwości, odpowiadają również procesy globalizacyjne, takie jak „turystyka i migracje, zwiększanie się gęstości zaludnienia [...] międzynarodowe (i wewnątrzpaństwowe) konflikty oraz (w pewnym stopniu) nierówności w międzynarodowej dystrybucji zasobów między krajami rozwijającymi się a rozwiniętymi” (2009: 5)². Co więcej, mobilność technologiczna w czasach globalizacji sprawia, że możemy dosyć szybko przemieszczać się na dużych odległościach, praktycznie nie ma miejsca na Ziemi, gdzie nie stanęłaby ludzka stopa, stąd niejako „przyśpieszeniu” uległy zarówno kontakty organizmu ludzkiego z wieloma patogenami na różnych szerokościach geograficznych, jak i mutacje samych drobnoustrojów.

Historycznie rzecz biorąc, chorobotwórcze patogeny istniały i mutowały zawsze, dziesiątkując populacje (jak np. epidemia ospy wietrznej w II. wieku n.e. w Imperium Rzymskim, dżuma w XIV. czy hiszpańskiej grypy na początku XX. wieku w Europie) i przyczyniając się do upadku cywilizacji (przypadek m.in. rdzennych kultur Ameryki Łacińskiej) (Zacher, Keefe 2008: 2-5). Epidemie, które wywoływały, zawsze związane były z działalnością ludzi, ich motywowanymi pobudkami kolonialnymi, religijnymi czy handlowymi przemieszczaniem się pomiędzy kontynentami czy szerokościami geograficznymi (Zacher, Keefe 2008: 2-6). Dopiero nowoczesna medycyna, której początek datuje się na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XIX wieku, poprzez rozpoznanie i

² Tłumaczenie własne – RM.

klasyfikację wirusów, bakterii i pasożytów, jak również wynalezienie szczepionek, doprowadziła do ukształtowania się biomedycznego dyskursu (prewencji) drobnoustrojów (Zacher, Keefe 2008: 5-6). Apokaliptyczne dyskursy ludowe i teologiczne rozważające etiologię (w ich mniemaniu *hiperrozmnazania się na niespotykaną dotychczas skalę* chorobotwórczych drobnoustrojów we współczesnym świecie nie biorą pod uwagę bardzo konkretnego materialno-historycznego kontekstu, w jakim funkcjonują. Wiedza medyczna oraz związany z nią dyskurs drobnoustrojów nie istniały od zarania ludzkości, ale są konstruktami współczesnymi, powstałymi pod wpływem działania nowoczesnych procesów przemysłowych i technologicznych. Zatem owe dyskursy, instalujące wiedzę medyczną jako ahistoryczną, a przy tym uznając ją za transhistoryczną, można skrytykować, jak proponuje van Loon (2002: 126), zaznaczając, że nastąpił nie tyle wzrost chorób, co *wzrost wiedzy i informacji*, które mamy odnośnie drobnoustrojów i wywoływanych przez nie chorób. W dobie kompresji geokulturowej, którą jest globalizacja, do tego wzrostu wiedzy, oprócz ciągle aktualizowanej wiedzy medycznej, przyczyniają się takie czynniki jak: mechanizmy globalnego monitorowania (kondycji) populacji przez, na przykład Międzynarodową Organizację Zdrowia oraz media informacyjne o zasięgu ogólnosiwiatowym.

Globalizacyjny kontekst, w którym jednostki przemieszczają się błyskawicznie między państwami, jak również rozrastająca się nieustannie (bio)medyczna wiedza na temat chorób zakaźnych i ich (mutujących) przyczyn³ potęgują poczucie niepewności i zagrożenia, dyscyplinując organizacje zajmujące się zdrowiem publicznym oraz aparaty państwowe do wypracowywania coraz bardziej skutecznych narzędzi, a także mechanizmów monitorowania, prewencji chorób i nadzoru społeczeństwa. Współczesne teorie politycznie jako zagrożenia dla bezpieczeństwa (suwerennych) państw wymieniają – poza międzynarodowym terroryzmem, wzrostem broni masowego rażenia oraz globalnymi zmianami ekologicznymi – nowe oraz powracające choroby zakaźne (Price-Smith 2009: 1). Price-Smith przekonuje, że

[z]drowie publiczne ma bezpośredni wpływ na dobrobyt oraz stabilność danego państwa, na konsolidację i projekcję suwerennej władzy, a co za tym idzie – na bezpieczeństwo wewnętrzne[, bowiem] [u]wolnienie społeczeństwa od choroby oraz głodu jest warunkiem rozwoju i konsolidacji endogennego kapitału

³ Okres inkubacji niektórych chorób zakaźnych może być relatywnie długi, a osoba podróżująca na przykład samolotem może go przenieść z jednego państwa do drugiego, zakażając/zarażając w międzyczasie znaczną liczbę ludzi.

ludzkiego, z czym wiąże się zwiększenie produktywności gospodarczej oraz społecznej i technicznej innowacyjności. Wypracowany dobrobyt pozwala na uzyskanie poprzez mechanizmy podatkowe środków finansowych [...] [za pomocą których państwo] może wytworzyć dobra publiczne dla obywateli [i obywaterek] bądź też [może] przeznaczyć [te środki] na państwowy aparat przymusu (wojsko i policję), aby utrzymać porządek publiczny, a za granicę wysłać sygnał o swojej potędze⁴. (2009: 2)

W ten sposób bardzo materialne istnienie reżimu państwa, jak i jego polityczny potencjał, zostają uzależnione od zdrowia ciała wspólnotowego, jakim jest społeczeństwo.

Powyższa refleksja krytyczna buduje kontekst współczesnego systemu-świata, kapitałocentrycznego i neoimperialistycznego, w którym reżimy biowładzy oraz mikropolitycznej dyscypliny stały się nadrzędnymi mechanizmami regulacji porządku społecznego. Bryan S. Turner (1996) utrzymuje, że żyjemy w społeczeństwie somatycznym, w którym, jak wyjaśnia Deborah Lupton, „ciało funkcjonuje jako metafora porządku społecznego oraz społecznych lęków; to na nim koncentrują się kulturowe i polityczne działania. Regulacja, nadzór oraz monitorowanie ciał, jak również przestrzeni pomiędzy ciałami, mają fundamentalne znaczenie dla społeczeństwa somatycznego”⁵ (2003: 24). Margrit Shildrick zauważa, że dyskurs zachodni ustawił to, co chore, zanieczyszczone czy zdemorfowane – nieprzystające do normatywnych standardów (estetycznego i etycznego) piękna i (pełno)sprawności, jako zagrożenie zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne dla *higienicznej* tożsamości nowoczesnej, która, aby zachować stabilność i racjonalność, a przede wszystkim dyskursywną czytelność, musi *kompulsywnie* nadzorować granice swojego, używając terminu Julii Kristevy, „czystego i prawidłowego ciała”⁶, które, jak zwraca uwagę Shildrick, nie jest konstruktem stałym, lecz wymagającym ciągłego (w sensie historycznym) negocjowania (2001: 153-167). Zatem zdrowie, związane w ten sposób z *normalnością*, staje się konceptem absolutnie centralnym dla tożsamości nowoczesnej, a narratywizowane współcześnie jako stan niepewności, wymaga nieustannego monitorowania i kontroli (Dean 2009: 60-63). Choroba tym samym stała się instrumentem rządomyślności, za pomocą którego system reguluje społeczną tożsamość obywateli i obywaterek, dyscyplinując do skryptów tożsamościowych i praktyk

⁴ Tłumaczenie własne – RM.

⁵ Tłumaczenie własne – RM.

⁶ Shildrick cyt. za J. Kristeva, s. 162.

zachowań funkcjonalnych i produktywnych dla systemu (van Loon 2002: 141). Zdaniem między innymi Latoura i van Loona, dyskurs chorób zakaźnych stał się dla nowoczesnego państwa niezwykle funkcjonalnym narzędziem biopolityki; „[dyscyplinowanie] populacji do wzmożonej troski o siebie, jak również o «naród», nie byłoby aż tak skuteczne, gdyby nie dyskurs zjadliwości drobnoustrojów” (van Loon 2002: 143).

Stwierdzając, że ciała się nie rodzą, ale są tworzone, Donna Haraway wskazuje, że ciało, którym jesteśmy, w jakim siebie rozumiemy i jesteśmy odczytywane_i w społeczeństwie, jest *historycznym* konstruktem praktyk polityczno-epistemologicznych określonego porządku społeczno-kulturowego (1993: 372). Deleuze i Guattari z kolei dodają, że ciało jako konstrukt nieustannie poddawane jest procesom epistemologicznej reterytorializacji przez różnorakie dyskursy i praktyki społeczne: stąd będzie *już zawsze* niedokończonym projektem, negocjowanym między reżimem zdrowia a chorobą (za: Lupton 2003: 23-24). Teorie społecznego konstruktywizmu zwracają uwagę, że chociaż choroba jest doświadczeniem bardzo biologicznym, to jednak jej rozumienie i doświadczenie są dostępne dla nas *wyłącznie* poprzez procesy społeczne i kulturowe, które nadają jej określone znaczenie (Lupton 2003: 14). Produkując fakty, skutki i afekty praktyk społecznych, a w przypadku chorób przenoszonych drogą płciową równocześnie seksualnych, dominujące dyskursywne reżimy biopolityczne konstruują znaczenie społeczno-kulturowe ciał/zachowań, organizując jednocześnie określony, *materialny* i *symboliczny* porządek społeczny: cielesny i tożsamościowy (van Loon 2002: 142).

Reterytorializacja nienormatywnych seksualności

Takiej reterytorializacji uległy: tożsamość gejowska, ciało gejowskie i homoseksualne praktyki seksualne u zarania epidemii HIV/AIDS, na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to pierwsze udokumentowane medycznie przypadki AIDS zanotowano w USA wśród osób o orientacji homoseksualnej oraz narkomanów i narkomanek stosujących narkotyki dożyłne. Konserwatywna reakcja na liberalizm obyczajowy lat siedemdziesiątych, wzmocniona traumą nowej, nieznannej choroby, funkcjonującej początkowo w dyskursach medycznym i publicznym jako „gejowski rak” czy „zespół niedoboru odporności gejów” (GRID – Gay-related Immune Deficiency) (Treichler 2000: 325-339), przepisała gejostwo/męską homoseksualność jako tożsamość zanieczyszczoną/zakażoną oraz zanieczyszczającą/zakażającą. Panika wokół HIV/AIDS zmotywowała instytucjonalne i społeczne dyskursy ontologicznej higieny: punkt ciężkości z wypracowania polityki zapobiegania

rozprzestrzenianiu się wirusa HIV przesunął się na stygmatyzację i eliminowanie określonych praktyk, takich jak homoseksualizm czy promiskuityzm (MacDonald 1998: 72). Judeochrześcijańska koncepcja seksualności, na której zasadzają się dominujące instytucje płci i seksualności, znalazła nieoczekiwanego sojusznika w naukach medycznych, które w dyskursie (prewencji) HIV/AIDS aktywowały skrypty wierności, monogamii czy „bezpieczniejszego seksu” jako jedyne rozsądne i odpowiedzialne strategie przetrwania. HIV/AIDS było potężnym ciosem dla społeczności gejowsko-lesbijskiej, która, dążąc do społeczno-prawnej emancypacji, wypracowywała pozytywną tożsamość asymilacyjną, walcząc z popularnymi stereotypami homoseksualisty jako predatora seksualnego. Kryzys HIV/AIDS niejako potwierdził w wyobraźni publicznej motywowane ideologicznie uprzedzenia, skazując środowisko gejowskie, wraz z ofiarami wirusa HIV, na społeczny i instytucjonalny ostracyzm. Zakażeni wirusem HIV oraz chorzy na AIDS stali się, jak trafnie sugeruje Ellis Hanson, „uderzającymi przedstawieniami abiektu, martwymi, którzy ośmielają się mówić, grzeszyć i chodzić między żywymi; niemartwymi (*undead*) z [HIV i – przyp. aut.] AIDS”⁷ (1991: 324).

Najszybciej na kryzys wywołany HIV/AIDS zareagowała społeczność LGBTQ, jej reakcja była generalnie dwupłaszczyznowa. Po pierwsze, ignorowanie przez rząd Ronalda Reagana wirusa, opieszałość w konstruowaniu efektywnej polityki prewencyjnej oraz niskie nakłady finansowe na badania nad szczepionką i lekami antyretrowirusowanymi zmotywowały środowiska LGBTQ do akcji protestacyjnych i nacisków na instytucje państwowe w celu skłonienia rządu do podjęcia działań zapobiegawczych (Russo 1999). Z kolei asymilacyjny nurt gejowski szybko zdyscyplinował się według dominującego reżimu prewencji HIV/AIDS, obejmując praktyki „bezpieczniejszego seksu” i monogamii, modelując się tym samym na wzór przykładowego średnioklasowego obywatela żyjącego – przynajmniej deklaratywnie – w zgodzie z normami społecznymi i systemowymi oczekiwaniami. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych daje się, jak pisze Julie Land, zauważyć rozłam w środowisku LGBTQ z powodu (strategii) akceptacji społecznej nienormatywności seksualnej (Land 2007). Mainstreamowa, homonormatywna polityka gejowsko-lesbijska zdecydowała się dążyć do legalizacji geja i lesbijki w systemie prawnym, jak i akceptacji w obecnym porządku społeczno-kulturowym poprzez przystrzyżenie tożsamości gejowskiej oraz lesbijskiej do etycznych i estetycznych ram *status quo*. Jak zaznacza Tim Dean (2009: 19), polityka społecznej akceptacji gejostwa oraz lesbijstwa

⁷ Tłumaczenie własne – RM.

poświęciła bogatą kulturę seksualną społeczności LGBTQ: nastąpiła deseksualizacja gejostwa, wyciszenie perwersyjności oraz patologizacja subkultur seksualnych (jak np. fetysze czy BDSM).

Nienormatywne seksualności, zakażone_eni wirusem HIV czy chore_rzy na AIDS poddane_i zostały_li w pewnym momencie podwójnej opresji: wewnątrzśrodowiskowej oraz instytucjonalno-społecznej. W tym strategicznym marszu ku horyzontowi prawnospołecznej emancypacji i kulturowej akceptacji polityczne dyskursy gejostwa oraz lesbijstwa usiłowały zdjąć z siebie piętno tożsamości homoseksualnej kosztem zwiększenia seksualnego wstydu wokół praktyk nieprzystających do deklarowanej, szacownej, burżuazyjnej tożsamości (Warner 2001). Jednocześnie doszło do wykluczeń jednostek „nieodpowiedzialnych” i „nierozsądnych”, których seropozytywny status – z perspektywy liberalnego, zindywidualizowanego dyskursu ryzyka i winy – jest wynikiem ich własnego lekkomyślnego postępowania, niestosowania się do zaleceń dyskursu prewencji HIV/AIDS. Natomiast na poziomie instytucjonalnym pod lupą biopolitycznego nadzoru i inwigilacji państwa znalazły się głównie męskie seksualności LGBTQ, które starano się zdyscyplinować za pomocą praktyk zamykania łaźni i klubów gejowskich, poprzez zastraszenie, na przykład stosowaniem przepisów prawnych kryminalizujących aktywność seksualną nosicielek_i wirusa HIV oraz chorych na AIDS, oraz procedurami ujawniania danych osób zdiagnozowanych jako seropoztywne (Warner 2001: 195-218). Z kolei „niemartwe_i” (*undead*) z HIV/AIDS, których pozytywna, czyli przydatna systemowo – z punktu widzenia reprodukcyjnej polityki państwa oraz homonormatywnych mniejszości seksualnych, seksualność wygasła wraz z chwilą poznania swego serostatusu czy zachorowania na AIDS, skazane_i zostają na społeczną kwarantannę – na społeczną i seksualną śmierć. Jako zanieczyszczone_eni/ zanieczyszczające_y, stanowią one_i ontologiczne zagrożenie dla zdrowia ciała społecznego (i to zarówno ogółu społeczeństwa, jak i asymilacyjnego mainstreamu gejowsko-lesbijskiego). W dobie paniki HIV/AIDS, kilkadziesiąt lat temu, status, że użyję terminu Zygmunta Baumana (2005), „odpadów ludzkich” nosicielek_li wirusa HIV oraz chorujących na AIDS dodatkowo wzmacniał fakt, że początkowy brak, a później niska skuteczność terapii antyretrowirusowych (w znacznym opóźnieniu rozwoju AIDS i utrzymywaniu osoby żyjącej z HIV lub chorej na AIDS we względnie funkcjonalnej kondycji zdrowotnej) sprawiały, że z perspektywy ekonomiczno-kulturowej (neo)liberalnego systemu „niemartwe_i” (*undead*) z HIV/AIDS

były jednostkami bezproduktywnymi, stąd nieopłacalnymi.⁸ Co więcej, pozycję, jaką zajmowały symbolicznie w przestrzeni społecznej „niemartwe_i” (*undead*) z HIV/AIDS do momentu wdrożenia skutecznej terapii antyretrowirusowej, pozwalającej na przeżycie (jak się szacuje⁹) nawet kilkudziesięciu lat z wirusem HIV¹⁰, oraz wynalezienia przez współczesną biotechnologię i biomedycynę sposobu na to, aby nosicielki_le wirusa HIV mogły_li spłodzić zdrowe potomstwo¹¹, można określić po Edelmanowsku (2004; 2012) jako obiektywne upozycjonowanie w antynomicznej relacji do dyskursów politycznych głównego nurtu zasadzających się teleologicznie na paradygmacie reprodukcyjnego futurizmu.

Sama tożsamość gejowska w dobie HIV/AIDS, jak i paniki moralnej oraz seksualnej wokół praktyk tożsamościowych i seksualnych nierealizowanych w instytucji heteronormatywnego małżeństwa, uległa silnej patologizacji. Catherine Waldby zaznacza, że „gejowska tożsamość mężczyzn została do tego stopnia skażona AIDS, że bycie ujawnionym gejem oznacza obecnie gotowość obrony kategorii tożsamościowej, której synonimem w wyobraźni społecznej jest wirus [HIV]”¹² (2005: 134). Funkcjonowanie jako aktywny seksualnie gej wiąże się zatem z terrorem ontologicznym tożsamości skonstruowanej na bazie dyskursów choroby i ryzyka, odbieranej społecznie w relacji do wirusa HIV – jako *już* albo *jeszcze nie* zainfekowanej. Owe epistemologiczne upośledzenie społecznej tożsamości gejskiej wraz z biopolitycznym zakazem, jaki kultura skonstruowała wokół seksu analnego bez zabezpieczenia, wywołało w społeczności gejskiej reakcję w postaci (post-)subkultury *bareback*, o czym pisze Dean w książce *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking* (2009).¹³

⁸ Obecnie leki nowej generacji stosowane w terapii antyretrowirusowej pozwalają nosicielce_owi przeżyć z wirusem HIV średnio 50 lat (zob. http://www.aidsmeds.com/articles/life_expectancy_1667_24972.shtml; <http://www.positivelivingbc.org/news/140219/longer-life-expectancy-hiv-positive-people-north-america>; <http://aids.about.com/b/2014/02/17/update-on-hiv-and-life-expectancy-in-2014.htm>); co z kolei pozwala im uczestniczyć w życiu ekonomicznym kraju.

⁹ Zob. poprzedni przypis.

¹⁰ Co nastąpiło w 1996 roku.

¹¹ Zob. <http://www.dailymail.co.uk/health/article-178297/HIV-positive-men-fathers.html>; <http://www.sfgate.com/health/article/How-men-with-HIV-can-safely-become-dads-4258290.php>.

¹² Tłumaczenie własne – RM.

¹³ Praca Deana jest pozycją z zakresu etnografii społecznej, socjologii zaangażowanej i socjologii-observacji uczestniczącej; autor korzysta w niej z informacji oraz wypowiedzi barebackowców, które, jako aktywny uczestnik seksualnych praktyk *bareback*, zebrał podczas rozmów oraz doświadczeń m.in. w (seks-) klubach, saunach, na portalach i czatach dla barebackowców. Ponadto, Dean analizuje również filmy dokumentujące orgie seksualne, tzw. *bareback parties*, traktując je nie jako pornografię, ale jako materiał etnograficzny.

Postsubkultura *bareback*

Charakteryzując jako subkulturę środowiska G/B/MSM¹⁴ praktykujące *świadomie* seks bez zabezpieczenia, Dean jednocześnie zaznacza kulturową i materialno-historyczną ciągłość¹⁵, jak i ontologiczno-epistemologiczne zerwanie¹⁶. Według brytyjskiego socjologa Phila Cohena, subkultura wyraża i rozwiązuje to, co ukrywane i nierozwiązane w kulturze głównej (za: Dean 2009: 51): tę definicję można by odnieść do społeczności *bareback*, która, jeśli oprzemy się na refleksjach Deana, przepracowuje (znaczenie) wirusa HIV¹⁷, „cel” nienormatywnej seksualności, gejowską wspólnotowość oraz homoseksualną męskość. Zarazem jednak różni się od tradycyjnie rozumianych subkultur, cechujących się spójnością, homogenicznością i hermetycznością (ułatwiających instytucjonalno-prawnemu aparatowi państwa ich inwigilację oraz dyscyplinowanie), ponieważ „członkostwo nie zależy od rasy, klasy, wieku, serostatusu czy nawet orientacji lub preferencji seksualnych, ale od gotowości do podjęcia ryzyka, do dawania i przyjmowania spermy” (Dean 2009: 40-41), co czyni subkulturę *bareback* „niezwykle demokratyczną¹⁸” (Dean 2009: 41) i otwartą. Owa demokratyczność i otwartość konstruuje ją przy tym jako *postsubkulturę*, która z perspektywy dominującego dyskursu zdrowia publicznego *musi* stanowić zagrożenie dla ciała społecznego, ponieważ przez swój brak wyraźnie zaznaczonych granic (przynależności) oraz tożsamościową efemeryczność¹⁹ jednostek ją konstytuujących opiera się nawet najbardziej infiltrującym mechanizmom inwigilacji i regulacji liberalnych demokracji.

¹⁴ Skrót od „gejów” (G), „osób biseksualnych” (B) oraz „mężczyzn mających seks z mężczyznami” (MSM).

¹⁵ Jako społeczno-kulturowa odpowiedź na konfigurację polityczną kultury głównej – gejowskiej.

¹⁶ Ponieważ, jak wykazuje Dean, różni się ona od klasycznych subkultur.

¹⁷ Dean wyróżnia trzy kategorie *barebackingu*: uprawiany z zamiarem niezakażenia (się) wirusem HIV, taki, którego praktykującym jest to obojętne, czy (się) zakażą oraz uprawiany z zamiarem zakażenia (się) wirusem HIV (2009: 12). „Uczestnicy tej subkultury”, jak pisze Dean, „mogą należeć do którejkolwiek z tych kategorii oraz przemieszczać się między nimi (nie są to kategorie tożsamościowe, ale związane z intencją i praktyką)”; zaznacza, że „zrezygnowanie z używania prezerwatyw nie oznacza wcale porzucenia ostrożności czy poczucia odpowiedzialności. Do częstych strategii ograniczania ryzyka stosowanych przez *barebackowców* należą, jak nazywają je specjaliści od zdrowia publicznego: selekcja serologiczna (*serosorting*) [czyli uprawianie seksu z partnerem o takim samym statusie serologicznym – przyp. aut.], bezpieczeństwo do uzgodnienia (*negotiated safety*) [czyli uprawianie seksu bez zabezpieczenia w monogamicznym związku seronegatywnych partnerów – przyp. aut.] oraz zajmowanie strategicznej pozycji (*strategic positioning*) [tj. podczas seksu analnego to seronegatywny mężczyzna jest aktywny – przyp. aut.]” (ibidem; tłumaczenie własne – RM). Dean w swojej książce jednak koncentruje się na trzeciej kategorii *barebackingu*, wskazując, że to właśnie wokół niej rozwinęła się wyszukana *postsubkultura* (2009: 17). Analizując dyskurs i teksty kultury związane z tą *postsubkulturą*, Dean wskazuje na fantazmat, jaki z zakażeniem (się) wirusem HIV wiążą *barebackowcy* – o czym piszę w dalszej części artykułu.

¹⁸ Jest ona „demokratyczna” w kontekście praktyk seksualnych społeczności męskocentrycznej. Tłumaczenie własne – RM.

¹⁹ W opisywanych praktykach seksualnych biorą często udział również biseksualiści i mężczyźni mający seks z mężczyznami (MSM), prowadzący poza kontekstem (wspólnotowego) *barebackingu* inne życia, niekoniecznie związani (postsubkulturowym) *imaginarium bareback* (tj. fantazjami związanymi z „zapładnianiem” [*breeding*], tworzeniem wyimaginowanych genealogicznych powiązań, dumą z posiadania wirusa HIV itp.). Stąd też „niezwykła demokratyczność” i „otwartość” tej *postsubkultury* przejawiają się w tym, że przyjmuje jako (potencjalnego) dawcę i (potencjalnego) biorcę każdego, kto jest gotowy na określone praktyki seksualne; niekoniecznie tylko tych, którzy uczestniczą *świadomie* w wypracowywanych symbolach (tatuże, muskulatura).

Korzystając z lacanowskich narzędzi psychoanalitycznych, Dean sugeruje, że obłożenie w obecnym porządku kulturowym biopolitycznym zakazem pewnych (najbardziej ryzykownych z punktu widzenia dyskursu prewencji HIV/AIDS) praktyk seksualnych, takich jak seks analny bez zabezpieczenia z wytryskiem w środku czy seks oralny z połykiem spermy, doprowadziło do kateksji libidalnej, erotyzacji zakazu oraz (kompulsywnego pragnienia) transgresji tej granicy (Dean 2009: 171). „Skonstruowany jako tabu, jako praktyka oficjalnie niedozwolona, seks analny bez zabezpieczenia zyskał wśród amerykańskich gejów status transgresyjnego, uległ fetysyzacji, choć [w innym warunkach polityczno-kulturowych] uważany byłby za coś zupełnie normalnego lub po prostu nierozsądnego”²⁰ (Dean 2009: 157). Z jednej strony, z perspektywy nastawionego na reprodukcyjny futurizm heteronormatywnego dyskursu zdrowia publicznego dyskurs *bareback* można by odczytywać jako przykład antyspołecznego zwrotu nienormatywności seksualnych, steoretyzowanego przez Lee Edelmana (2004; 2012). Jego zdaniem, zwrot ten polega na odcięciu się odmieńców od horyzontalnej narracji tego, co społeczne i objęciu *negatywności*, w której dominujący system instaluje praktyki i narracje tożsamościowe oraz seksualne *nieproduktywne* dla swojej reprodukcji. Wspomniane już epistemologiczne „skażenie” tożsamości gejowskiej, jak również obwarowanie biopolitycznymi zakazami nienormatywnej seksualności, generują kontekst polityczny, w którym taka anty(?)społeczna negatywność może być pomyślana.²¹ Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę współczesny postęp biomedyczny umożliwiający życie z wirusem HIV nawet przez kilkadziesiąt lat, ten „libidalny popęd śmierci”, jak *mainstreamowo* narratywizuje się promiskuitywny seks uprawiany świadomie bez zabezpieczenia, możemy rozumieć wcale nie jako popęd ku samounicestwieniu, a więc rozumieć go pod dyktando hegemonicznej wyobraźni społecznej, ale dostrzec w nim kulturową formę oporu przeciwko normalizującej władzy dominujących dyskursów zdrowia publicznego, neurotycznej postpolitycznej polityce unikania ryzyka czy odpodmiotowiającemu dyskursowi prosystemowej moralności.

²⁰ Tłumaczenie własne – RM.

²¹ Jednak, generalnie rzecz biorąc, interpretowanie zjawisk czy praktyk z perspektywy zwrotu antyspołecznego jako „antyspołecznych”, nastawionych przeciw temu, co społeczne [*the social*] jest wysoce problematyczne, ponieważ każde zjawisko czy praktyka są już zawsze „społeczne”, gdyż są one rezultatami określonych politycznych, społecznych i materialnych (też cielesnych) relacji między jednostkami i grupami, jak również szerszego kontekstu systemowego. Co więcej, każda polityka generuje swoje własne imaginarium społeczne, więc nie jest tak, że funkcjonuje jedno to, co społeczne [*the social*], od którego jakaś praktyka czy zjawisko się odcina, rezygnując tym samym z życia społecznego. Stąd używanie wyrażenia „antyspołeczne” może sugerować niejako, że za właściwą czy też jedyną formę społeczną uważa się dominujący heteroprodukcyjny porządek społeczno-kulturowy. Taka narracja jest politycznie niebezpieczna, ponieważ neguje (produktywny) społeczny potencjał danej grupy, zjawiska czy praktyki – jej zdolność do wprowadzania (nowych jakościowo) przekształceń w przestrzeni społecznej. Poza tym założenie, że ktoś może się wyabstrahować (bo logiczną konsekwencją takiej narracji byłoby właśnie wyabstrahowanie się) z materialnych procesów społecznych, tego, co społeczne, kultury i polityki, sugeruje postpolityczny eskapizm, co z kolei czyni tę narracją elitarystyczną: pozwolić może sobie na jej realizowanie tylko uprzywilejowany, dobrze usadowiony materialnie podmiot, który, mając do dyspozycji kapitał, jest w stanie „wycofać się” ze społeczeństwa.

I tak HIV/AIDS, generalnie rozumiane w dominującej społecznej wyobraźni poprzez figury skalania, grzechu i kary, postsubkultura *bareback* ulokowała konceptualnie w rytuałach inicjacji, obdarowywania oraz braterstwa (Dean 2009: 70). Nastąpiło w ten sposób przesunięcie w stosunku do doświadczeń podatności i ryzyka, które w normatywnym dyskursie zdrowia publicznego są już zawsze wpisane w ryzykowne czy niebezpieczne zachowania seksualne. Jednak, zgodnie z popularną opinią społeczną, podczas gdy osobie heteroseksualnej ryzykowne czy niebezpieczne zachowania seksualne mogą się tylko *zdarzać*, zwłaszcza o ile nie pozostaje w monogamicznym związku nastawionym na prokreację, podatność i ryzyko są gejowskim seksem bez względu na to, w jakiej relacji osoba homoseksualna pozostaje. Świadomość podatności i ryzyka sprowadziła życie aktywnych seksualnie i zarazem seksualnie nienormatywnych jednostek²² do stanu permanentnego obłączenia, czyniąc wątpliwym, jeśli nie niemożliwym, czerpanie satysfakcji i komfortu z poczucia seksualnej bliskości z drugim człowiekiem²³, instalując barierę dla spontanicznego eksplorowania libidalnej przyjemności, jednocześnie, poprzez zakaz, intensyfikując seksualno-emocjonalną fantazję związaną z takimi „śmiercionośnymi” praktykami. Objęcie przez postsubkulturę *bareback* doświadczeń podatności i ryzyka, jak i resygnifikacja ich znaczenia, były równoznaczne z przekroczeniem biopolitycznej granicy i reorganizacją symbolicznego porządku, w jakim dotychczas funkcjonowali i byli interpretowani seksualni „ryzykanci”. Wydaje się, że z przewyciężeniem strachu przed HIV/AIDS przyszło poczucie kontroli i sprawstwa nad własną seksualnością i przyjemnością. Wyjście z hegemonicznej narracji o wirusie jest równocześnie opuszczeniem heteroprokreacyjnego skryptu systemowej przyszłości ku narracji rozkosznej²⁴ przyszłości, w której seksualność nie stanowi środka do celów społecznych ani nie podlega żadnym imperatywom systemowym. Jej niczym nieskrępowane eksplorowanie jest celem samym w sobie. Jak poświadczają *barebackowcy*, „przyjemność i satysfakcja, jakie daje seks bez zabezpieczeń i wymienianie się spermą są doświadczeniami, które zmieniają życie człowieka, i są jak najbardziej tego warte. Niedogodności związane z kilkoma chorobami, jak również kłopot i koszty poniesione

²² Mam tu na myśli w szczególności niemonogamicznych gejów, biseksualistów czy mężczyzn mających seks z mężczyznami (MSM) oraz singli (G/B/MSM) mających wielu partnerów seksualnych.

²³ Zdaniem jednego *barebackowca*, „[p]rezerwatywy nie są po prostu kwestią wrażliwości, stanowią barierę dla fizycznej, emocjonalnej i duchowej wspólnoty z drugą osobą” (Dean 2009: 46; cyt. oryginalnie w Gauthier, Forsyth 1999; tłumaczenie własne - RM).

²⁴ W obu implikacjach tego słowa – zarówno w takim sensie, że uprawianie seksu bez zabezpieczenia będzie po prostu sprawiało uczestnikom tej postsubkultury wielką przyjemność; ale również w nawiązaniu do lacanowskiej *jouissance*, gdzie, jak zauważa Žižek, „odczuwanie rozkoszy nie jest kwestią podążania za spontanicznymi skłonnościami, ale raczej czymś, co robimy z dziwnego i pokręconego poczucia etycznego obowiązku” (2007: 208).

w związku z przebyciem dodatkowych kuracji, są niczym w porównaniu z rozkoszą nieskrępowanego niczym pieprzenia się²⁵ (Dean 2009: 87).

Wizja „rozkosznej przyszłości” czy „nieskrępowane niczym pieprzenie się” są jednak bardzo mocno wplecione we współczesną infrastrukturę społeczną krajów rozwiniętych. Stąd błędem byłoby wskazywanie na postsubkulturę *bareback* jako na materialny przykład zerwania ze społeczeństwem, z tym, co społeczne (jeśli rozumie się to, co społeczne jako konstrukt heteronormatywnej dominującej kultury). Jak wskazuje Aidan T.A. Varney (2013: 228-229), samo powstanie zjawiska *barebackingu* było możliwe w określonym społecznym, instytucjonalno-zdrowotnym kontekście wynalezienia oraz rozpowszechnienia leków antyretrowirusowych, a praktykujący *bareback* są mocno uzależnieni pod względem leków i leczenia antyretrowirusowego od państwowego systemu opieki zdrowotnej. „[A] to właśnie leki antyretrowirusowe sprawiają nie tylko, że funkcjonowanie takiego zjawiska, jak subkultura *bareback* jest w ogóle możliwe, ale również, że jej członkowie są w stanie uczestniczyć w niej seksualnie dłużej [aniżeli miałyby to miejsce, gdyby nie byli poddawani leczeniu antyretrowirusowemu]”²⁶ (Varney 2013: 231).

Postsubkultura *bareback* podniosła wirusa HIV do statusu fundamentu ontologii społecznej: nośnik śmierci (społecznej²⁷), skazujący jednostkę na nieodwracalną banicję poza to, co heteroprokeacyjnie społeczne, został skonceptualizowany jako „zapładniający dar” zmieniający uśmierconą (dla zasadzającego się na reprodukcyjnym futuryzmie społeczeństwa) *negatywność* w

²⁵ Tłumaczenie własne – RM. W podobnym tonie wypowiadał się Scott O’Hara, pisarz gejowski i aktor filmów pornograficznych, który na lewym bicepsie miał wytatuowany napis „HIV+”. W eseju pt. „AIDS” z 1997 roku tak pisał o doświadczeniu życia z wirusem HIV i uprawiania seksu z mężczyznami, którzy nie boją się podjąć ryzyka albo już są zakażeni: „Dla mnie AIDS okazało się niezaprzeczalnym błogosławieństwem. Sprawilo, że zrozumiałem, co jest w życiu ważne i że TERAZ jest właśnie ten czas na zrobienie tego. I – teraz będzie kawałek, który wkurza ludzi – dało mi również wolność zachowywania się »nieodpowiedzialnie«. Patrzę na tych wszystkich, którzy nie są nosicielami wirusa HIV i żal mi ich. Żyją w ciągłym strachu przed zakażeniem: nie wolno tego robić, nie wolno tamtego robić, nie wolno podejmować się ryzykownych zachowań. Nie widzą niczego poza tym „unikaniem zakażenia”, wokół którego kręci się całe ich życie. Wierzą, że AIDS to wyrok śmierci. Sorry, ale bardzo prawdopodobne, że zakażem się wirusem HIV w 1981 roku, a jest teraz piętnaście lat później i cieszę się dobrym zdrowiem. Jeżeli to ma być wyrok śmierci, to dla mnie życie w więzieniu statusu HIV-negatywnego wydaje się czymś znaczenie gorszym. Moje życie w porównaniu z ich jest o wiele bardziej beztroskie; aż kręcę z niedowierzaniem głową i naprawdę uważam, że poszczęściło mi się, że jestem zakażony. Podejmowanie ryzyka jest sensem życia, a ludzie, którzy przez cały czas starają się wyeliminować ryzyko ze swojego życia, są.. cóż, na pewno nie są mi bliscy. Znam kilka osób, które świadomie zdecydowały się poddać serokonwersji, ogromnie ich podziwiam, ponieważ wymaga to niezwyklej pewności siebie i samowiedzy, aby podjąć decyzję wbrew panującym opiniom medycznym i dziennikarskim. Jestem wielkim fanem takiego rodzaju niezależności. Mężczyźni ci, że pozwolę sobie dodać, są jednymi z najbardziej pomysłowych seks partnerów, z jakimi byłem w swoim życiu. I wcale to nie dziwi. [. . .] To nie jest tak, że uważam, że każdy powinien czym prędzej zostać nosicielem wirusa HIV. Nie jest to doświadczenie dla każdego. Tylko dla tych z nas, których pociąga bardziej przygoda aniżeli bezpieczeństwo (. . .)” (1997: 129-130; tłumaczenie własne – RM).

²⁶ Tłumaczenie własne – RM.

²⁷ „Społecznej” w rozumieniu takim, w jakim „społeczeństwo” czy „to, co społeczne” konceptualizowane jest w heteroprokeacyjnym imaginariu społecznym.

brzemieną rozkoszą (graniczącą z lacanowską *jouissance*), antysystemową *pozytywność*. Noszenie w sobie²⁸ wirusa HIV, związane w dominującej wyobraźni społecznej z piętnem i wstydem, stało się dla członków postsubkultury *bareback* powodem do dumy i wiąże się z poczuciem posiadania autorytetu (Dean 2009: 89). Przykładając do tej nienormatywnej postsubkultury medytacje Marcela Maussa dotyczące praktyk i ekonomii obdarowywania i symboliki daru, Dean (2009: 74-77) sugeruje, że „zapłodnienie” (potencjalnie) zakażoną spermą może być czytane jako akt założycielski, instalujący jednostkę w społecznej sieci wspólnotowych relacji, tworzący między obdarowującym (dawcą) a obdarowywanym (biorcą) linię bardzo cielesnego „pokrewieństwa”, powołując w rezultacie do życia braterską wspólnotę seropozytywnych. Jest ona *społecznością* bardzo cielesną w tym sensie, że – w przeciwieństwie do społeczności wyobrażonej, jaką jest społeczność gejowska, do której należy się przez orientację homoseksualną i określony styl życia – więzy „pokrewieństwa” między „seropozytywnymi braćmi” (*bug brothers*) są trwałymi więzami materialnymi, regularnie podtrzymywane i cementowane poprzez rytuały-akty wymiany (potencjalnie) zakażonego nasienia.

Z filozoficznej perspektywy krytyki współczesnego kapitalistycznego systemu-świata z jego hegemonicznym (neo)liberalnym paradygmatem praktyki *bareback* i „polowanie na robala” (*bug chasing*) można czytać jako strategię uderzającą w egocentryczny indywidualizm oraz sprzeciwiającą się politycyzacji granic (tak tożsamościowych, jak i seksualnych). Pewien młody mężczyzna, który poddał się dobrowolnej serokonwersji, stwierdził, że „chc[iał] być seropozytywny, ponieważ pragn[ął] poczucia przynależności”²⁹ (Dean 2009: 78). Eksperymenty i fantazje z pokrewieństwem i wspólnotowością, które – filozoficznie rzecz biorąc – proponuje postsubkultura *bareback*, jawią się w tym kontekście jako próba odzyskania dyskursu wspólnoty, a także podkreślenia wagi *potrzeby* przynależności naprzeciw (neo)liberalnej filozofii atomizacji i indywidualizmu, która skonstruowała wspólnotę jako relikwiny systemów feudalnych, totalitarnych czy antymodernizacyjnych oraz przeszkodę na drodze jednostki do pełnej realizacji jej potencjału i pozyskania autonomicznej sprawczości oraz władzy nad własnym życiem/byciem, oddała cały dyskurs wspólnotowości, wspólnoty i pokrewieństwa filozofiom tradycjonalistycznym i komunitariańskim. Przynależność do wspólnoty *bareback* jest (przez wirusa HIV) przynależnością,

²⁸ Celowo używam stylistycznie niezgrabnej frazy w tym kontekście, aby podkreślić wspólną matrycę zapłodnienia i bycia w ciąży dla dyskursów *bareback* oraz ciężarnych jednostek biologicznie żeńskich. Ejakulacja wewnątrz ciała (pochwy albo odbytnicy) może prowadzić do zapłodnienia, które jest potencjalnym początkiem nowego życia (rosnący płód albo „rosnący” wirus). Zarówno wirus HIV w dyskursie *bareback*, jak i rozwijający się w łonie płód w konserwatywnym dyskursie prenatalnym, stanowią nowy (lepiej?) etap w życiu nosiciela oraz nosicielki.

²⁹ Tłumaczenie własne – RM.

której nie można się zrzec, a z seropozytywnej wspólnoty nie można zostać wykluczonym.³⁰ „Bezgraniczna intymność”³¹ (Dean 2009: 211), jak doświadczenie przynależności do postsubkultury *bareback* nazwał jeden z jej członków, implikuje zatem całkowitą³² otwartość na (G/B/MSM) Innego, który przez gotowość i praktykę seksu analnego bez zabezpieczenia lub/i tzw. „połyku”, staje się automatycznie członkiem „bractwa”. Fantazje wspólnotowości i pokrewieństwa, jak zauważa Dean (2009: 211-212), nie zatrzymują się na lokalnym poziomie otwartych związków, seksualnych praktyk w darkroomach gejowskich czy otwartych imprez seksualnych w prywatnych mieszkaniach, ale są projektowane na poziom globalny, jak również rozciągane historycznie w czasie.³³ „Poprzez wirusa HIV możliwe staje się wyobrażenie o nawiązaniu intymnej relacji cielesnej z kimś, kogo się nigdy nie spotkało albo raczej się nie spotka – z kimś historycznie, geograficznie lub społecznie odległym”³⁴ (Dean 2009: 88-89). Owa zasadzająca się na wirusowym esencjalizmie świadomość politycznie rekonstruuje „niemartwego” jako „brata” w pozytywnej wspólnotowej społeczności, czyniąc go społecznie produktywnym w *bareback*owej ekonomii seksualnej. Społeczność *bareback* można zatem rozpatrywać na poziomie kulturowo-filozoficznym jako pozytywną³⁵ reakcję przeciwko biopolitycznemu skrępowaniu tożsamości gejowskiej i próbom dosyć autorytarnego zdyscyplinowania seksualności, fantazji i pragnień erotycznych w czasach HIV/AIDS i HCV³⁶ do skryptów poprawności seksualnej i bezpieczniejszego seksu, którym poprzez pragnienie asymilacji, bycia „praktycznie normalnym”³⁷, podporządkował się homonormatywny *mainstream* gejowski. Postsubkultura ta jest materialnym, kulturowo-społecznym rezultatem pewnej określonej

³⁰ Nie dotarłem, niestety, do żadnych badań socjologicznych czy antropologicznych, które próbowałyby odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu świadomi członkowie takich „wspólnot” czy „bractw *bareback*” praktykują względem siebie nawzajem w życiu na co dzień wsparcie, troskę i pomoc, zarówno w sensie emocjonalnym, jak i materialnym – a więc czy wspólnotowość tej społeczności realizowana jest jeszcze poprzez inne formy społecznej praktyki aniżeli rytuały seksualne.

³¹ Tłumaczenie własne – RM.

³² Bezgraniczną – wyzbytą granic konstruowanych w seksie przez dominujący dyskurs zdrowia (publicznego).

³³ Żeby zobrazować, jak przebiega w społeczności *bareback*owców konstruowanie wymagowanych genealogicznych powiązań, Dean przytacza anegdotę, która co prawda nie wiąże się bezpośrednio z przekazywaniem wirusa HIV, ale pokazuje, w jaki sposób wspólnotowość jest uhistoryczniana poprzez ciało: poeta Robert Creeley opowiedział Deanowi, że jego przyjaciel, również poeta, Allen Ginsberg „utrzymywał, że w latach 50. w San Francisco seksił się z mężczyzną, który twierdził, że jako nastolatek pieprzył się z Waltem Whitmanem, będącym wtedy w podeszłym wieku” (Dean 2009: 88; tłumaczenie własne – RM).

³⁴ Tłumaczenie własne – RM.

³⁵ Jeśli w heteronormatywnej wyobraźni społecznej nosicielki_le wirusa HIV oraz chore_rzy na AIDS funkcjonują na poziomie symbolicznym jako uśmiercona społecznie i śmiertelna negatywność, to społeczna ekonomia *bareback* nadaje im znaczenie, reorganizuje ich jako pozytywnych, produktywnych społecznie.

³⁶ HCV to wirus (nieuleczalnego) zapalenia wątroby typu C, którym można się zakazić również na drodze kontaktów seksualnych; zakażone_eni HCV nie podlegają jednak stygmatyzacji społecznej w takim stopniu, jak nosicielki_le wirusa HIV.

³⁷ Określenie ukute przez politycznie konserwatywnego geja Andrew Sullivana (1996). Tłumaczenie własne – RM.

systemowej kompozycji; stanowi ona formę radzenia sobie części członków społeczności G/B/MSM z presją dominującej konfiguracji systemowej.³⁸

Postsubkultura *bareback* dokonuje również przeobrażeń gejowskiej męskości, wyprowadzając ją z heteronormatywnych binarnych ram uległej i „zniewieściałej” pasywności naprzeciw dominującej, męskiej aktywności, w których myślana jest w dyskursie publicznym oraz teoriach psychologicznych i społecznych głównego nurtu. Męskość, którą fetyszyzują i do której aspirują członkowie postsubkultury *bareback*, zasadza się na hipermaskulinistycznym ideale męskości, konstruowanym wokół „robotniczej seksualności [w połączeniu z] wojskowymi akcesoriami, fryzurą na skinheada, tatuażami oraz muskularną budową ciała, co ma sugerować ciało poddawane nieustannej tresurze pracy fizycznej”³⁹ (Dean 2009: 38-39). Przechwycenie i zaanektowanie (jak niektóre nurty feministyczne mogłoby go czytać) „przemocowego” i „agresywnego” skryptu męskości odkleja gejostwo od abiektałnej pozycji zniewieściałości i słabości, na której dyskurs heteropatriarchalny zainstalował, zaraz obok kobiecości, męski homoseksualizm. W dyskursie *bareback* gej, który przyjmuje w seksie pasywną pozycję, przyjmuje ją zawsze jako (męski) mężczyzna, który w ten sposób wzmacnia oraz potwierdza swoją męskość, odwagę i siłę. Jak zaznacza Dean, „im większa liczba mężczyzn, przez których zostało się analnie spenetrowanym, tym bardziej męskim się jest”⁴⁰ (Dean 2009: 50). Jak poświadcza pewien *barebackowiec*, „[n]igdy nie czuję wstydu ani nie czuję się gorszy od innych, kiedy *poleruję kutasa, szczają na mnie czy jebią w dupę* [...] Jestem po prostu facetem, który wspólnie z innymi facetami lubi się zabić jak niegrzeczne (czasem nawet *brutalne*) świnię”⁴¹ (Dean 2009: 49). Tak zrekonceptualizowana pasywność jest pełnym przeciwieństwem

³⁸ Jako zjawisko społeczne, tj. (post)subkultura, oraz jako praktyka seksualna, czyli seks uprawiany świadomie bez zabezpieczenia, subkultura *bareback* może jawić się jako „kontrowersyjna”, „niemoralna”, „nieetyczna”, „nieodpowiedzialna” czy wręcz funkcjonować jako „problem, którego należałoby się pozbyć” lub „degeneracja społeczna”. Tak skonceptualizowana i wartościowana będzie funkcjonować zarówno w dyskursie liberalnym, jak i konserwatywnym. W liberalnym jako „niemoralna”, „nieetyczna” i „nieodpowiedzialna”, gdyż dojdzie tutaj do zredukowania politycznej i kulturowo-społecznej złożoności tego zjawiska-reakcji do jednostkowego poczucia odpowiedzialności i poczucia winy, (tj. zawiniła nieodpowiedzialna i nieetyczna jednostka oraz instytucja – tu: gejostwo/społeczność gejowska). W dyskursie konserwatywnym zaś będzie konstruowana jako negatywne zjawisko społeczne, bardzo kontrowersyjne, problem, z którym ciało społeczne musi sobie poradzić; jako degeneracja społeczna, która – jeśli nie zostanie w porę opanowana, zlikwidowana, rozprzestrzeni się, przyczyniając się do upadku moralnego społeczeństwa. Z liberalnych czy konserwatywnych pozycji książka Tima Deana może wydawać się „kontrowersyjna” czy wręcz „skandaliczna” również dlatego, że autor nie potępia jednoznacznie społeczności, o której pisze, a co więcej, świadomie i z własnej woli w niej uczestniczy.

³⁹ Tłumaczenie własne – RM.

⁴⁰ Tłumaczenie własne – RM.

⁴¹ Kursywa w oryginale. Tłumaczenie własne – RM. W żargonie *bareback* „świnią” (*pig*) nazywa się „mężczyznę, który uwielbia uprawiać seks do upadłego z tyloma różnymi mężczyznami, z iloma tylko może, często w formie seksu grupowego, praktykując *bareback*, «sporty wodne», *fisting* i SM (. . .)” (Dean 2009: 49).

zniewieściałej, abiektalnej pasywności, konstruowanej mizoginicznie w dyskursie heteromęskości⁴², którego elementy obecne są również w popularnym dyskursie gejowskich klubów czy portali społecznościowych.

Polityczność pornografii typu *bareback*

Produkcje dokumentujące praktyki seksualne z rejonów obłożonego biopolitycznym zakazem seksu bez zabezpieczenia zaczęły pojawiać się w pornografii gejowskiej pod koniec lat dziewięćdziesiątych. Kręcone były przez małe, niezależne studia filmowe, jak Treasure Island Media czy Dick Wadd Media (Dean 2009: 113). Stanowią one po dziś dzień obiekt krytyki ze strony zakonserwowanych w publicznym dyskursie prewencji HIV/AIDS i HCV większych, uznanych na rynku pornograficznym wytwórni, jak również aktywistów HIV/AIDS i HCV. Głównym zarzutem, który się stawia filmowi pornograficznemu typu *bareback*, jest to, że erotyzując i pokazując niebezpieczne praktyki seksualne, demontuje niejako całą pracę edukacyjną, jaką *mainstream* LGBT wkłada w uświadamianie nieheteroseksualnych społeczności co do ryzyka związanego z określonymi praktykami seksualnymi oraz w motywowanie jednostkowej i społecznej odpowiedzialności seksualnej. Zarzut ten wydaje się wyrastać z założenia, że sama obecność i dostępność antysystemowych⁴³ treści motywuje określone fantazje seksualne, przekładając się bezpośrednio na postawy i zachowania jednostek.⁴⁴ Argument ten ignoruje cały kontekst materialno-historyczny i społeczno-kulturowy, nie dostrzegając związków przyczynowo-skutkowych pomiędzy krytykowanymi praktykami/dyskursami a hegemoniczną polityką (zdrowej) seksualnej tożsamości, nie czytając ich jako kulturowych reakcji na wytworzone przez systemową biowładzę kondycje i tożsamości społeczne. Co więcej, forsując jedynie słuszne „recepty” na tożsamość seksualną oraz praktyki seksualne, zdaje się mieć ambicje narzucania i kontrolowania pragnień seksualnych i fantazji erotycznych, co jest projektem po pierwsze, autorytarnym, a po drugie, praktycznie niemożliwym do wykonania. Ponadto w ten sposób również odbiera się jednostkom podmiotowość moralną oraz podważa decyzyjność seksualną, prawo do świadomego angażowania się w ryzykowne praktyki seksualne za obo- czy wielopólną zgodą.

⁴² W dyskursie hetero męskości, wobec którego różnicuje się dyskurs postsubkultury *bareback*, „prawdziwy mężczyzna” buduje i podkreśla swoją (hegemoniczną) męskość w binarnej relacji dominacja/podporządkowanie, instalując siebie na pozycji władzy/siły, a negując te przymioty u jednostki naprzeciwko której, a raczej *ponad* którą, się ontologicznie usadawia.

⁴³ Przez treści antysystemowe rozumiem treści skierowane przeciwko skryptom zachowań skonstruowanym jako legalne i pożądane przez dominującą dyskursywną konfigurację systemową.

⁴⁴ Tym samym dyskurs ten porusza się w tych samych ramach logicznych, co konserwatywne dyskursy antypornograficzne.

Pornografię *bareback*, jak i samą praktykę barebackingu, krytykuje się też z pozycji klasowych, zaznaczając, że stanowi ona stymulujące widowisko oraz sposób na realizowanie swojej seksualności głównie dla „mężczyzn z wyższej klasy średniej, którzy mają dostęp do opieki zdrowotnej oraz dochody umożliwiające [określony jej standard]”⁴⁵ (Kirschenbaum 2013: 4), ponieważ dzięki swojemu statusowi ekonomicznemu mogą skorzystać z profilaktyki przedekspozycyjnej (PrEP) lub postekspozycyjnej (PEP), a w razie infekcji wirusem HIV mają zapewnioną odpowiednią opiekę medyczną. O ile taki argument może być zrozumiały (teoretycznie, ale fałszywy, jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst technologiczno-materialny⁴⁶) w kontekście Stanów Zjednoczonych, gdzie system opieki zdrowotnej jest w większości prywatyzowany, to jednak może być nie do utrzymania w kontekście krajów z rozbudowanym państwowym systemem opieki zdrowotnej i społecznej. Co więcej, Matthew Kirschenbaum kwestionuje nazywanie przez Deana postsubkultury *bareback* „niezwykle demokratyczną”⁴⁷ (2009: 41), wskazując, że filmy studia Treasure Island Media, które analizuje również Dean, fetyszyzują jednak określony klasowy i rasowy typ męskości, sugerujący, że postsubkultura *bareback* jest przestrzenią „w większości białych”⁴⁸ mężczyzn z wyższej klasy średniej, żyjących w dużych miastach i mających dostęp do leczenia antyretrowirusowego i wsparcia społecznego⁴⁹ (Kirschenbaum 2013: 8). Błąd, który Kirschenbaum popełnia, polega przede wszystkim na tym, że spogląda i diagnozuje praktykę społeczną przez pryzmat reprezentacji wyprodukowanej przez jedno studio

⁴⁵ Tłumaczenie własne – RM.

⁴⁶ Udowodnienie takiego klasowego argumentu byłoby bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe, biorąc pod uwagę, po pierwsze, to, że seks świadomie bez zabezpieczenia uprawia się nie tylko w miejscach, takich jak sekskluby dla (wyższej) klasy średniej, gdzie możliwe byłoby przeprowadzenie badań-observacji bywalców takich miejsc, ale również w prywatnych mieszkaniach, w plenerze, toaletach publicznych, w aucie czy tanich motelach/hotelach. Ponadto, szeroki dostęp do komputera podłączonego do Internetu (zob. <http://www.pewinternet.org/2012/04/13/digital-differences/> lub https://www.census.gov/hhes/computer/files/2012/Computer_Use_Infographic_FINAL.pdf), jak i telefonów komórkowych (zob. <http://www.pewinternet.org/fact-sheets/mobile-technology-fact-sheet/>) sprawia, że z serwisów randkowych, społecznościowych seks-portali czy aplikacji komórkowych, takich jak Manhunt czy Grindr, „lokalizujących” chętnych na seks, korzystają nie tylko członkowie jednej klasy, ale wielu.

⁴⁷ Tłumaczenie własne – RM.

⁴⁸ Argument rasowy w odniesieniu do postsubkultury *bareback*, w której uczestniczą nie tylko geje, ale również biseksualiści i mężczyźni mający seks z mężczyznami (MSM), wydaje się także nie do obrony – między innymi, z tych samych względów, co przywoływany w poprzednim przypisie argument klasowy; co więcej, mężczyźni, którzy nie prowadzą gejowskiego stylu życia, a lubią seks bez zabezpieczenia z mężczyznami i bywają w seksklubach czy umawiają się na seksspotkania, wywodzą się z różnych grup etniczno-kulturowych (w związku z tym niektórzy z nich będą interpretowali swoją rolę w seksie z mężczyzną w zupełnie odmienny sposób, aniżeli będzie to robił biały mężczyzna identyfikujący się jako „gej”, pochodzący z wyższej klasy średniej lub klasy wyższej). Jeżeli uznamy, jak proponuje Dean, że przynależność do postsubkultury *bareback* zależy „od gotowości do podjęcia ryzyka, do dawania i przyjmowania spermy” (Dean 2009: 40-41; tłumaczenie własne - RM), co implikuje, jak już wspominałem, brak wyraźnie zaznaczonych granic przynależności, brak konieczności ze strony praktykujących *bareback* manifestowania (poprzez np. ubiór czy konsekwentny styl życia) swojej przynależności do subkultury – właśnie efemeryczność jej „członków”, to unikniemy epistemologicznej aporii, która pojawia się w momencie, kiedy rozpatrujemy barebackowców jako przykład (tradycyjnej) subkultury: czy należą do niej mężczyźni, którzy co prawda lubią uprawiać seks świadomie bez zabezpieczenia z innymi mężczyznami, jednak *nie myślą o sobie* jako o członkach szerszej społeczności czy wspólnoty seropozytywnych?

⁴⁹ Tłumaczenie własne – RM.

pornograficzne, którego polityka seksualna może orbitować wokół określonych (interesujących osoby zaangażowane w powstawanie produkcji filmowych) wizerunków męskości i męskiego seksu, czego nie można w żadnym wypadku traktować jako reprezentatywnego dla szerszej praktyki społecznej. Ponadto pornograficzne produkcje filmowe mają swoje własne polityki estetyzacji: czasami różnice klasowe są podkreślane (gdy chodzi o fetyszyzację np. „spontanicznego” seksu między mężczyzną z klasy robotniczej, dressem czy skinem a „przeciętnym” mężczyzną z klasy średniej, geekiem czy biznesmenem z wyższej klasy średniej), a czasem zamazywane – czy raczej „neutralizowane” – przez wciągnięcie przypadkowych mężczyzn⁵⁰ (gejów, biseksualistów czy mężczyzn mających seks z mężczyznami – MSM, czy też takich, którzy określają się jako „głównie heteroseksualni” [*primarily straight*]) do „naturalnej”, „przezroczystej” dla średnioklasowego oka przestrzeni (motele, biura, mieszkania, kluby; nienaganny ubiór i higiena osobista).

Dla Deana pornografia typu *bareback* stanowi materiał etnograficzny ilustrujący procesy społeczne reprodukcje określoną społeczność z perspektywy krytyki kultury. Jego zdaniem, ten typ pornografii, jak i praktykę społeczną, którą implikuje, można interpretować jako próbę cielesnego i seksualnego „przepracowania problemu”, jakim stał się wirus HIV, jak również „granic ciała, intymności, władzy i seksu”, przepisanych w dobie chorób zakaźnych przenoszonych drogą płciową przez higienizujące dyskursy zdrowia publicznego (2009: 105). Seks w pornografii typu *bareback* staje się terytorium, na którym możliwe jest negocjowanie i przekroczenie najbardziej fundamentalnych barier, zarówno tych cielesnych, jak i epistemologicznych, łącznie ze wstrętem i wstydem (Dean 2009: 137). Motywowana pragnieniem, jak to nazwała Linda Williams, „maksymalnej widzialności” (2010), pornografia *bareback* dużo inwestuje w wizualne (wy)eksponowanie praktyk „zapładniania” (*breeding*), czyli obdarowywania „nowym życiem”, podtrzymywania i cementowania „pokrewieństwa”. Stawia w wizualnym centrum to, co dyskursywnie przepisane, naerotyzowane, stanowiące fundament społecznej ontologii *bareback*: (mainstreamowo) abiektałny i obłożony biopolitycznym zakazem seksu analny bez zabezpieczenia; „życiodajną” substancję, jaką jest (potencjalnie zakażona) sperma, oraz różne fetyszystowskie

⁵⁰ Między innymi Treasure Island Media opisuje niektórych występujących mężczyzn jako „ochotników”, którzy skontaktowali się telefonicznie lub mejlowo ze studium czy też reżyserem, chcąc spróbować seksu z mężczyzną, zostali namówieni do takiego eksperymentu przez swoją partnerkę bądź po prostu lubią, jak im od czasu do czasu jakiś mężczyzna obciągnie z połykiem. Zdarzają się również mężczyźni z twarzą zasłoniętą czapką lub niepokazywaną, opisywani jako „anonimowi” czy też „niepokazuj-moję-twarzy” (*don't show my face-guys*). Co prawda może być to umyślna strategia bazująca na erotycznej fantazji (jak i ją stymulująca) uwiedzenia heteroseksualnego mężczyzny czy też wykorzystania biseksualnego pociągu, jaki zaczął odczuwać; nie można jednak również wykluczyć autentyczności (przynajmniej niektórych z) tych historii mężczyzn-„ochotników”, rekrutujących się z różnych profesji, grup społecznych, czy ras.

praktyki ją celebrujące (jak m.in. *cumswapping* czy *felching*⁵¹); czy wreszcie hardkorowa tresura seksualna, próbująca męstwo/męskość geja, czyniąca go – w imaginariu tej postsubkultury – *bardziej* męskim i dojrzałym (Dean 2009: 104-118). W imaginariu krytycznym, które wyłania się z refleksji Deana, pornografia typu *bareback* nie stanowi zatem wyreżyserowanego (tzw. bezpiecznego) przedstawienia skądinąd nieodpowiedzialnej i niebezpiecznej praktyki seksualnej, nastawionego (komercyjnie) na określony efekt erotyczno-seksualny, pozwalającego w bezpieczny sposób rozładować energię libidinalną, ale jawi się – właśnie dlatego, że stanowi praktycznie wierne odzwierciedlenie rzeczywistej praktyki społeczno-seksualnej – jako (rzekłbym, poznawczo wstrząsająca) interwencja polityczna wymierzona przeciwko podmiotowościom społecznym wytwarzanym przez normatywny reżim biopolityczny. W ten sposób te etnograficzne przedstawienia pornograficzne stają się polityczne; kwestionują dominującą politykę przyjemności seksualnej oraz normatywne – i zarazem społecznie znaturalizowane i zinternalizowane – koncepcje dotyczące tego, jak należy uprawiać seks i w jaki sposób uzyskiwać rozkosz seksualną.

BIBLIOGRAFIA

- Banot, Aleksandra, Majka, Rafał. 2012. *Wstęp*. W: (red.) Banot, Aleksandra, Barabasz, Anna, Majka, Rafał. *Postpłciowość? Praktyki i narracje tożsamościowe w ponowoczesnym świecie*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, s. 7-16.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Życie na przemiał*. Tłum. Tomasz Kunz. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Beck, Ulrich. 2008. *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*. Tłum. Stanisław Cieśla. Warszawa: Scholar.
- Dean, Tim. 2009. *Unlimited Intimacy. Reflections on the Subculture of Barebacking*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Edelman, Lee. 2004. *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham and London: Duke University Press.
- Edelman, Lee. 2012. *Przyszłość to dziecinne mrzonki*. Tłum. Tomasz Sikora. W: (red.) Gajewska, Agnieszka. *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 657-711.
- Gauthier, Deann K., Forsyth, Craig J. 1999. *Bareback Sex, Bug Chasers, and the Gift of Death*. „Deviant Behaviour” 20, s. 85-100.
- Giddens, Anthony. 2010. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. Alina Sulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

⁵¹ *Cumswapping* to wymienianie się spermatą z ust do ust; z kolei *felching* to wypijanie spermy z odbytu sekspartnera.

- Hanson, Ellis. 1991. *Undead*. W: (red.) Fuss, Diana. *Inside/out: lesbian theories, gay theories*. New York: Routledge, s. 324-340.
- Haraway, Donna. 1993. *Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourses*. W: (red.) Lindenbaun, Shirley, Lock, Margaret M. *Knowledge, power and practice: the anthropology of medicine and everyday life*. Berkeley: University of California Press, s. 363-410.
- Kirschenbaum, Matthew. 2013. *Limited Intimacies. Restricted Pleasures in a Members-Only Club*. <https://www.academia.edu/6213943/Limited_Intimacies_Restricted_Pleasures_in_a_Members-Only_Club>; dostęp: 02.04.2014.
- Land, Julie. 2007. *Obecność w mediach – za jaką cenę? Analiza uwierzytelniania przez media głównego nurtu ruchu gejowskiego w latach 80. i 90. XX wieku*. Tłum. Inga Gorgon. „InterAlia” 2. http://interalia.org.pl/pl/artykuly/2007_2/02_obecnosc_w_mediach_za_jaka_cene.htm; dostęp: 03.02.2014.
- Lupton, Deborah. 2003. *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. 2nd edition. London: Sage Publications.
- MacDonald, Theodore H. 1998. *Rethinking Health Promotion: A Global Approach*. London and New York: Routledge.
- O'Hara, Scott. 1997. *Autopornography: A Memoir of Life in the Lust Lane*. New York: Harrington Park Press.
- Price-Smith, Andrew T. 2009. *Contagion and Chaos. Disease, Ecology, and National Security in the Era of Globalization*. Cambridge, Massachusetts: the MIT Press.
- Russo, Vito. 1999. *A Test of Who We Are As a People*. W: (red.) Gross, Larry, Woods, James D. *The Columbia Reader. On Lesbians and Gay Men in Media, Society, and Politics*. New York: Columbia University Press, s. 408-410.
- Shildrick, Margrit. 2001. *Vulnerable bodies and ontological contamination*. W: (red.) Bashford, Alison, Hooker, Claire. *Contagion. Historical and cultural studies*. London and New York: Routledge, s. 153-167.
- Sullivan, Andrew. 1996. *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*. New York: Vintage Books.
- Treichler, Paula A. 2000. *AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification*. W: (red.) Hartley, John, Pearson, Roberta E. *American Cultural Studies. A Reader*. Oxford: Oxford University Press, s. 325-339.
- Turner, Bryan S. 1996. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. 2nd edition. London: Sage Publications.
- van Loon, Joost. 2002. *Risk and Technological Culture. Towards a sociology of virulence*. London and New York: Routledge.
- Varney, Aidan T.A. 2013. *Queer Theory Does It Raw: The Sociopolitical (Un)intelligibility of Barebackers' Bodies*. W: (red.) Yekani, Elahe Haschemi, Kilian, Eveline, Michaelis, Beatrice. *Queer Futures. Reconsidering Ethics, Activism, and the Political*. Farnham UK: Ashgate Publishing Group, s. 220-231.

- Waldby, Catherine. 2005. *AIDS and the Body Politics. Biomedicine and sexual difference*. London and New York: Routledge.
- Warner, Michael. 2001. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Weseli, Agnieszka. 2010. *UFA TO TAO*. „InterAlia” 5.
http://interalia.org.pl/pl/artykuly/aktualny_numer_2010_5/04_ufa_to_tao.htm; dostęp: 07.12.2013.
- Williams, Linda. 2010. *Hard core. Władza, przyjemność i „szaleństwo widoczności”*. Tłum. Justyna Burzyńska, Irena Hansz i Miłosz Wojtyna. Gdańsk: słowo/ obraz, terytoria.
- Zacher, Mark W., Keefe, Tania J. 2008. *The Politics of Global Health Governance United by Contagion*. New York: Palgrave MacMillan.
- Žižek, Slavoj. 2007. *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. Julian Kutyla. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Cytowane strony internetowe

- <http://aids.about.com/b/2014/02/17/update-on-hiv-and-life-expectancy-in-2014.htm>; dostęp: 14.04.2014.
- <http://www.aidsmeds.com/articles/life_expectancy_1667_24972.shtml>; dostęp: 14.04.2014.
- <<http://www.dailymail.co.uk/health/article-178297/HIV-positive-men-fathers.html>>; dostęp: 14.04.2014.
- <<http://www.pewinternet.org/2012/04/13/digital-differences>>; dostęp: 16.04.2014.
- <<http://www.pewinternet.org/fact-sheets/mobile-technology-fact-sheet>>; dostęp: 16.04.2014.
- <<http://www.positivelivingbc.org/news/140219/longer-life-expectancy-hiv-positive-people-north-america>>; dostęp: 14.04.2014.
- <<http://www.sfgate.com/health/article/How-men-with-HIV-can-safely-become-dads-4258290.php>>; dostęp: 14.04.2014.
- <https://www.census.gov/hhes/computer/files/2012/Computer_Use_Infographic_FINAL.pdf>; dostęp: 16.04.2014.