



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

Σχολή Κοινωνικών Επιστημών
Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών Φύλο, Πολιτισμός και Κοινωνία

**Έμφυλες και σεξουαλικές διαστάσεις του «ρατσισμού»:
Εννοιολογήσεις συνυφασμένων καταπιέσεων
στους ΛΟΑΤΚ κινηματικούς λόγους**

Καραστάθη Άννα

A.M. 1542014003

30 Μαΐου 2016

Επιβλέπωντας Καθηγητής: Κανάκης Κώστας
Επιτροπή: Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης

Στη μνήμη του Γιάννη Καραστάθη

Εγώ φοβούμενος τα τετριμμένα
πολλούς μου λόγους αποσιωπώ.
Εν τη καρδία μου είναι γραμμένα
πολλά ποιήματα· και τα θαμμένα
εκείνα άσματά μου αγαπώ.

— Κ.Π. Καβάφης
Nous n'osons plus chanter les roses

Περιεχόμενα

Περίληψη	i
Ευχαριστίες	iii
Εισαγωγή	1
Μεθοδολογία	3
Μέθοδος	10
Κεφάλαιο 1. Βία και Βίωμα	17
Βία	17
Βίωμα	30
Κεφάλαιο 2. «Ρατσισμός» και «διαθεματικότητα»	48
Η «ομοφοβία» σαν «ρατσισμός»	48
«Τρανσφοβία» και «ρατσισμός»	51
«Ρατσισμός»	54
«Κοιτάμε το θύτη»	56
«Διαθεματικότητα»	79
Ισομορφία, Συνείδηση και Συμμαχίες	84
Κεφάλαιο 3. «Το τρίπτυχο της εξουσίας»	94
Θρησκεία	99
Πατρίς	108
Οικογένεια	124
Επίλογος	139
Βιβλιογραφία	141
Παράρτημα 1. Συνομιλίες	150

Περίληψη

Μέσω συνομιλιών με ακτιβίστριες/ακτιβιστές ανιχνεύω εννοιολογήσεις συνυφασμένων καταπιέσεων και αντιστάσεων στο λεσβιακό, ομοφυλόφιλο/γκέι, αμφισεξουαλικό, τρανς και κουίρ (ΛΟΑΤΚ) πολιτικό χώρο στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη. Σημείο αφετηρίας είναι η χρήση και η σημασιοδότηση στους ΛΟΑΤΚ λόγους του όρου «ρατσισμός» ως υπερτασσόμενη έννοια και τις επιμέρους κατηγοριοποιήσεις του, ιδιαίτερα την «ομοφοβία» και την «τρανσφοβία». Πως σχετίζεται ο «ρατσισμός» με την αναδύμενη στα ελλαδικά συμφραζόμενα έννοια της «διαθεματικότητας» [*intersectionality*]; Πως ορίζουν την αναφορική έκταση και τα σημασιολογικά περιεχόμενα των εν προκειμένω όρων οι ακτιβίστριες/ακτιβιστές και βάσει ποιων βιωματικών γνώσεων και κινηματικών στρατηγικών; Πως αυτές οι έννοιες και τα θεωρητικά τους υπόβαθρα αντικατοπτρίζουν ή και καθοδηγούν την πολιτική τους αντίσταση στη διάχυτη βία που εντοπίζουν στο εσωτερικό και στα σύνορα της ελληνικής κοινωνίας; Ποια είδη εν δυνάμει συμμαχιών επιτρέπουν ή προλαμβάνουν οι διαφορικές συνειδητοποιήσεις, εννοιολογήσεις και περιγραφές των πολλαπλών, ταυτόχρονων και συνυφασμένων καταπιέσεων; Προσεγγίζοντας αυτά τα ερωτήματα, ιχνηλατώ τους τρόπους με τους οποίους οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου παράγουν θεωρίες μέσω των οποίων διαφαίνονται, εξηγούνται και αμφισβητούνται οι κοινωνικές συνθήκες ρατσιστικής, ετεροκανονικής και έμφυλης βίας που οι ίδιες/ίδιοι συνταυτίζουν με τους θεσμούς —«πατρίς, θρησκεία, οικογένεια»— που απαρτίζουν το «τρίπτυχο» ή τη «συντακτική της εξουσίας».

Abstract

Through conversations with activists, I explore conceptualisations of interwoven oppressions and resistances in lesbian, gay, bisexual, trans and queer (LGBTQ) political spaces in Athens and Thessaloniki. My point of departure is the use and signification of “racism” in LGBTQ discourses as a superordinate concept, as well as that of its subcategories, specifically “homophobia” and “transphobia.” How is this use of “racism” related to the concept of “intersectionality,” now emergent in the Greek context? How do activists define the referential scope and semantic contents of these concepts, based on what knowledges grounded in lived experiences, and on what kinds of social movement strategies? How do these concepts and their theoretical underpinnings reflect or direct activists’ political resistance to the widespread violence that they identify within and on the borders of Greek society? What potential alliances are enabled or prevented by differential consciousnesses, conceptualizations and descriptions of multiple, simultaneous and interwoven

oppressions? In approaching these questions, I trace the ways in which my interlocutors produce theories, through which social conditions of racist, heteronormative, and gendered power are made visible, are explained and are contested—conditions that they identify with the institutions —“nation, religion, and family”— that make up the “trptych” or the “syntax of power.”

Ευχαριστίες

Αρχισα να συγγράφω την παρούσα μεταπτυχιακή εργασία αρθρώνοντας τις ευχαριστίες μου σε όλες και όλους που με υποστήριξαν στο εγχείρημα. Όμως οι λέξεις φαίνονται λειψές και λίγες να εκφράσουν τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη.

Πρώτα από όλα, ευχαριστώ εγκάρδια τις συνομιλήτριες και τους συνομιλητές μου —τον Άγγελο, τον Αλέξη, τον Γαβριήλ, τον Γιάννη, την Έβελιν, την Ειρήνη, την Ελισάβετ, την Εύα, τον Ηλία, τον Ηλία, τον Μάρκο, τον Νεκτάριο, τον Νίκο, τον Παναγιώτη, τον Πάνο, τον Πέτρο, τον Πέτρο, την Ράνια, την Ρέα, την Σάνυ, την Τζένη και τον Χάρη. Δέχτηκαν να κουβεντιάσουν μαζί μου, να συνεργαστούμε σε μια έστω και εφήμερη συλλογική παραγωγή γνώσεων και να μου εμπιστευτούν αυτό που παρήχθη από κοινού για περαιτέρω διεργασία. Το ότι δέχτηκαν να προβληματιστούμε, να αναρωτηθούμε, να κατανοήσουμε, αλλά και να γελάσουμε μαζί με συγκίνησε βαθιά. Παρουσιάζω τις λέξεις που κρατούν στα χέρια τους σαν μια συνέχεια της κουβέντας μας, με την ελπίδα πως θα έχουν κάποια απήχηση για αυτές και για αυτούς.

Ευχαριστώ επίσης όλες τις άλλες ακτιβίστριες/ακτιβιστές, με τις οποίες δεν μίλησα απευθείας αλλά που μετείχαν, ανά τα χρόνια, σε διαδηλώσεις και διεκδικήσεις, που επενέβησαν στον ετεροκανονικό χώρο και χάραξαν εκεί την παρουσία τους, που έδωσαν απελευθερωτικές μάχες και διαμόρφωσαν ανατρεπτικούς λόγους, οι οποίοι είτε άμεσα είτε έμμεσα πραγματεύονται στην παρούσα εργασία.

Ευχαριστώ τον Κώστα Κανάκη, τον επιβλέποντα καθηγητή της μεταπτυχιακής εργασίας, για τη συνεργασία μας και τα άλλα μέλη της επιτροπής, τον Κώστα Γιαννακόπουλο και τον Γιάννη Γιαννιτσιώτη, για την προσεκτική ανάγνωσή τους. Το έργο της Βενετίας Καντσά αλλά και οι συμβουλές της συνέβαλαν στην καθοδήγηση της δικής μου προσπάθειας.

Άντλησα έμπνευση και από συζητήσεις με την Lia Viola, η οποία στο εθνογραφικό της έργο θαρραλέα αντικρίζει την ετεροπατριαρχική εξουσία και μέσω εθνογραφικής αναπαράστασης δείχνει πως τα υποκείμενα αντιστέκονται σε αυτήν.

Για την συμπαράστασή τους στην τελευταία ευθεία αλλά και για όλα που μοιραστήκαμε κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών μας, ευχαριστώ την Βιβή Παπανικόλα και την Βίκυ Μπαθρέλου, που με πολύ καλοσύνη διάβασαν και συζήτησαν την εργασία μαζί μου εκτενώς. Χωρίς τις συναντήσεις της ομάδας εργασίας μας, που έσπασαν τη μοναξιά της γραφής, σίγουρα η διαδικασία δεν θα ήταν τόσο —μα τόσο— ευχάριστη.

Για όλες τις κουβέντες μας και για όσα χάρισε από τον εαυτό της στο παρόν εγχείρημα ευχαριστώ την αγαπημένη μου ανθρωπολόγο, Nayrouz Abu Hatoum· η ανεξήγητη μου τύχη με

έφερε κοντά της στην ιδανική στιγμή. Για την ανεκτίμητης αξίας στήριξη και φροντίδα της ερευνήτριας ευχαριστώ, για μία ακόμη φορά και σίγουρα όχι την τελευταία, τον Serdar Kandil, την Ελίζα Κολοβού, την Natalie Kouri-Towe, την Κική Κούρτογλου, την Καίτη Ναλμπάντη, την Farha Najah Hussein, την Λίτσα Χατζηβασιλείου και την Άιλα Σπαθοπούλου. Για την άνευ όρων αγάπη τους ευχαριστώ τις συντρόφισσες μου Αντάρτισσα και Juanita και τον αείμνηστο φίλο μου Μορφέα. Από την αρχή μέχρι το τέλος, η Έφη Δαγδηλέλη με βοήθησε με αμέτρητους και ανείπωτους τρόπους· ελπίζω να αναγνωρίζει τον καρπό των κόπων της στις σελίδες που κρατάει στα χέρια της αλλά και την ευγνωμοσύνη μου.

Όντας στην κυριολεξία η προϋπόθεση του «είναι» μου, αλλά και όσο έχω υπάρξει, οι μεγαλύτεροι υποστηρικτές του «γίγνεσθαί» μου, ευχαριστώ —εξ ορισμού, κάθε φορά ανεπαρκώς— τους γονείς μου, την Margaret Foley Καραστάθη και τον Δημήτρη Καραστάθη. Καλύτερη σύμμαχο από την αδερφή μου, την Κατερίνα Καραστάθη, δεν θα μπορούσε να θελήσει καμία σ' αυτήν τη ζωή.

Θα ήθελα να αφιερώσω την προσπάθεια που αντικατοπτρίζουν αυτές οι σελίδες στη μνήμη του παππού μου, Γιάννη Καραστάθη, ο οποίος μας άφησε καθώς ολοκλήρωνα την έρευνα. Αυτοδίδακτος και μελετηρός, όσο ζούσε, προσπάθησε να μας κληροδοτήσει την αγάπη του για τη μάθηση και την πολυγλωσσία. Πριν πεθάνει, ενώ εδώ και πολλά χρόνια απουσιάζω από την καθημερινότητά του, προσπάθησα μέσα από τις λέξεις που ξαναντάμωσα με την επιστροφή μου σε ένα από τα μέρη από τα οποία πέρασε και αυτός, να του μεταφέρω όχι μόνο πόσο τον αγαπούσα, αλλά και ποια ήμουν και πως ήθελα και αγαπούσα.

Εισαγωγή

Όταν ξεκίνησα την έρευνα στην οποία η παρούσα εργασία βασίζεται, φιλοδοξούσα να εξερευνήσω τις έννοιες της καταπίεσης και της περιθωριοποίησης όπως αυτές διατρέχουν τους λεσβιακούς, ομοφυλοφιλικούς (γκέι), αμφισεξουαλικούς, τρανς και κουίρ (ΛΟΑΤΚ) κινηματικούς λόγους στην Ελλάδα. Πιο συγκεκριμένα, ήθελα να κατανοήσω πως νοηματοδοτούν οι ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές και ακτιβίστριες όρους όπως «ετεροκανονικότητα», «ετεροσεξισμός», «ομοφοβία», «τρανσφοβία» και «ρατσισμός» αλλά και πως προσδιορίζουν τις σχέσεις μεταξύ των φαινομένων που αυτοί οι όροι θεωρείται πως σημασιοδοτούν. Από τη μία, είχα παρατηρήσει την έννοια της «διαθεματικότητας» [*intersectionality*] να αναδύεται μέσα από το γραπτό λόγο του ΛΟΑΤΚ κινήματος. Από την άλλη, μου φαινόταν πως η έννοια αυτή ερχόταν σε τριβή με την ευρύτερη και πιο καθιερωμένη χρήση του όρου «ρατσισμός» στα ελληνικά σαν «υπερτασσόμενη» κατηγορία στην οποία «υπάρχουν» οι «επιμέρους» μορφές καταπίεσης, όπως η «ομοφοβία» και η «τρανσφοβία». Η διαθεματικότητα αποτελεί ένα θεωρητικό πλαίσιο για την ανάδειξη των σχέσεων ανάμεσα σε διάφορες μορφές κοινωνικού αποκλεισμού και καταπίεσης (οι οποίες παράγουν και προνόμια), που έχουν διαχωριστεί μέσω σύνθετων, ηγεμονικών αλλά και κινηματικών λογοθετικών διαδικασιών (Crenshaw, 1989· 1991). Αναρωτήθηκα αν, αναλόγως, η χρήση της λέξης «ρατσισμός» θα μπορούσε να εξηγηθεί με κάποιον άλλο τρόπο εκτός της επίκλησης στη γενική «άγνοια» που αποδίδεται στην ελληνική κοινωνία για τα φαινόμενα που αναζητεί να περιγράψει. Στο βαθμό που τα ΛΟΑΤΚ κινήματα παράγουν όχι μόνο λόγους αλλά και βιωματικές γνώσεις για αυτό που αποκαλούν «ρατσισμό», η αναγωγή στην «άγνοια» ή στο «λάθος» μιας τέτοιας λεκτικής επιλογής μου φαινόταν κάπως πρόωρη και προσβλητική. Ταυτόχρονα, είχα ενδιαασμούς για την ενδεχόμενη οικειοποίηση της λέξης «ρατσισμός» αλλά και των συγκεκριμένων βιωμάτων η οποία αυτή περιγράφει. Η ετυμολογία της λέξης φαίνεται να νομιμοποιεί τη χρήση του όρου μόνο όταν πρόκειται για καταπίεσεις και διακρίσεις οι οποίες έχουν φυλετική υπόσταση —ή, πιο σωστά, οι οποίες φυλετικοποιούν τα θύματά τους ακριβώς για να δώσουνε υπόσταση στον ρατσισμό. Ως εκ τούτου, το γεγονός ότι κινηματικοί λόγοι χρησιμοποιούν τον όρο «ρατσισμός» για να συλλάβουν και τις κακοποιήσεις που δέχονται ΛΟΑΤΚ άτομα τα οποία εντάσσονται στην κυρίαρχη εθνο-φυλετική ομάδα (εν προκειμένω, Ελλήνων/Ελληνίδων χριστιανών ορθόδοξων με το προνόμιο της ιθαγένειας) φαίνεται να είναι

καταχρηστική. Επιστρέφουμε, λοιπόν, στην εξήγηση της γενικευμένης χρήσης του «ρατσισμός» με όρους άγνοιας, λάθους, αλλά και —ακόμα χειρότερα— ενδεχόμενης οικειοποίησης και κατάχρησης.

Ωστόσο, στοιχειώδης αρχή της ανθρωπολογικής έρευνας είναι το πρόταγμα να παίρνουμε τους ανθρώπους στα σοβαρά. Ερχόμαστε έτσι σε θέση να αναρωτηθούμε ποιες μορφές «γνώσης» αποκαλύπτει αυτή η φαινομενική «άγνοια»: συγκεκριμένα, σε ποιες ιδέες και ιδεολογίες, είτε κανονιστικές είτε ανατρεπτικές, βασίζεται η χρήση του όρου «ρατσισμός» δίχως τη «φυλή» ως οντολογική του άγκυρα. Η οικουμενική χρήση του όρου «ρατσισμός» προκύπτει από ή συνεπάγεται κάποια θεωρημένη αντίληψη; Ποια είναι η λειτουργικότητα του «ρατσισμού» ως «όρου-ομπρέλα» σε σχέση με όρους όπως η «ομοφοβία» και η «τρανσφοβία» οι οποίοι θεωρούνται πιο «συγκεκριμένοι» ή «ειδικοί»; Πως συμβάλλει ο «ρατσισμός», σε σχέση με τις «επιμέρους» κατηγορίες του, στις διεκδικήσεις των ΛΟΑΤΚ υποκειμένων στην ορατότητα, στα δικαιώματα αλλά και στην απλή επιβίωση σε μία κοινωνία την οποία οι συνομιλήτριες/ συνομιλητές μου περιγραφούν ως κορεσμένη με διάχυτη βία; Έχει τη δυνατότητα ο «ρατσισμός» να κάνει αυτό που η διαθεματικότητα υπόσχεται; Δηλαδή, να σημασιοδοτήσει εν δυνάμει συμμαχίες κατά πολλαπλών και διασταυρούμενων μορφών καταπίεσης, ή και να εκθέσει την πραγματική έλλειψη ενότητας, αλληλεγγύης και σύνδεσης μεταξύ διαχωρισμένων κινημάτων και περιχαρακωμένων πολιτικών ταυτοτήτων; Ή, πιο εμπειρικά, συνυφαίνουν οι ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές/ ακτιβίστριες που δρουν στον ελλαδικό χώρο τους αγώνες τους με αυτούς των μεταναστών/ μεταναστριών, άλλων φυλετικοποιημένων κοινωνικών ομάδων, ατόμων με αναπηρία ή και άλλων καταπιεσμένων υποκειμένων; Τι ρόλο παίζουν οι πολλαπλές ταυτότητες που φέρουν κάποια υποκείμενα —κοινωνικά τοποθετημένα στις διασταυρώσεις πολλαπλών καταπίεσεων— στην συνύφανση διακριτών και μονοθεματικών κινημάτων;

Παρά τις πρώιμες φιλοδοξίες μου, η παρούσα εργασία δεν προσφέρει ούτε μια ολοκληρωμένη περιγραφή ούτε καν μια μερική αλλά γενικεύσιμη εικόνα του ΛΟΑΤΚ κινήματος στην Ελλάδα με βάση τα παραπάνω ερωτημάτα. Κινείται με τη μετριοφροσύνη που αναλογεί στους περιορισμούς της ερευνητριάς η οποία, ακριβώς εξ αιτίας της έρευνας, έχει μείνει με περισσότερα ερωτήματα από όταν την ξεκίνησε. Όπως θα συζητήσω παρακάτω, η έρευνα που διεξήχθη δεν έχει μόνο σοβαρές ελλείψεις και ελλείμματα: οι απουσίες που εμπεριέχει —αυτές

που αναγνωρίζω αλλά και εκείνες που δεν έχω συνειδητοποιήσει— οριοθετούν, δηλαδή σημαδεύουν και στοιχειώνουν το χώρο μέσα στον οποίο παράχθηκε από κοινού με τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου το «πεδίο» της γνώσης. Η εργασία συνειδητά κινείται κυρίως με βάση τα πραγματολογικά στοιχεία που παράχθηκαν μέσω των συνομιλιών, μια μεθοδολογική επιλογή η οποία προέρχεται από αυτά που άκουσα από τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου: συγκεκριμένα, τη σημασία που δίνουν στη βιωματική παραγωγή γνώσης και πολιτικής. Ως εκ τούτου, στην παρούσα εργασία η θεωρητικοποίηση του «βιώματος» εντοπίζεται ή προκύπτει κυρίως από το εσωτερικό αυτών των συνομιλιών.

Μεθοδολογία

Η κύρια εμπειρική μέθοδος που ακολούθησα μπορεί να ονομαστεί συνομιλιακή (συνεντεύξεις ανοικτές ή μη δομημένες) αλλά εγώ προτιμώ το χαρακτηρισμό «κουβέντα», ο οποίος προτάθηκε από περισσότερες από μία από τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου. Σε αντίθεση με τους «ανθρωπολόγους της πολυθρόνας» παλαιότερων εποχών, εγώ θα μπορούσα να χαρακτηριστώ, τουλάχιστον με αναφορά στο παρόν εγχείρημα, ως «ανθρωπολόγος της καφετέριας».¹ Ένας από τους συνομιλητές μου με ρώτησε γιατί, εφόσον με ενδιέφεραν οι κινηματικοί λόγοι, είχα επιλέξει να κάνω συζητήσεις με τις ακτιβίστριες/ακτιβιστές και δεν διάβαζα, απλά, τα κείμενα (τις αναρίθμητες ανακοινώσεις, αναλύσεις, ομιλίες, μπροσούρες, αναρτήσεις σε ιστοσελίδες και άρθρα) που παράγουν οι συλλογικότητες, ομάδες ή οργανώσεις στις οποίες ανήκουν. Αφού εξήγησα ότι είχα διαβάσει (πολύ από) αυτό το γραπτό υλικό, έδωσα μια μερική απάντηση, πάνω στην οποία οφείλω να επεκταθώ εδώ.

Άννα: Στα κείμενα που γράφονται οι θέσεις διατυπώνονται μ' ένα πολύ αντικειμενικό—

Αλέξης: —ύφος.

Άννα: —ύφος. Ναι. Φιλτραρισμένα...—

Χάρης: —επεξεργασμένα.

Άννα: Ναι, επεξεργασμένα. Και συλλογικά επεξεργασμένα, ίσως, έτσι ώστε η θέση του καθενός

¹ Υπάρχουν εθνογραφικές μελέτες του καφενείου και της καφετέριας ως έμφυλα προσδιορισμένων χώρων στα ελληνικά πολιτισμικά πλαίσια (πρβλ. Παπαταξιάρχης, 1992· Cowan, 1990). Η παρούσα έρευνα δεν επιχειρεί να προσεγγίσει την καφετέρια ως χώρο εθνογραφικής περιγραφής· όπως εξηγώ παρακάτω, η καφετέρια χρησιμοποιήθηκε σύμφωνα με τους εσωτερικούς της κανόνες για να λάβουν χώρα οι «κουβέντες» μέσω των οποίων συγκροτήθηκε από κοινού με τους συνομιλητές/συνομιλήτριες μου το πεδίο της έρευνας.

ίσως να συμβάλλει αλλά να μην φαίνεται.

Χάρης: Γι' αυτό σε ρώτησα. Άρα αυτό που αποκωμείς τώρα εδώ πέρα ενδεχομένως είναι αυτό που λείπει από τα κείμενα —κάτι σπόντες που πετάξαμε ... ξέρεις, δεν θα τα βρεις μες τα κείμενα, αυτά θα τα ακούσεις μόνο εδώ, από εμάς. [γέλιο]

Το σχόλιο του Χάρη ήταν χιουμοριστικό· για τη χρήση του χιούμορ, το οποίο σε κάποια άλλη στιγμή ο ίδιος χαρακτήρισε ως αναγκαίο για την επιβίωση στην παρούσα συγκυρία (πρβλ. κεφάλαιο 2), μια άλλη, ολόκληρη εργασία θα μπορούσε να γραφτεί, τόσο έντονη ήταν η παρουσία του ως συνομιλιακό στοιχείο στις κουβέντες που κάναμε με όλες τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου. Ωστόσο, πέρα από τις «σπόντες», υπάρχουν πολλές διαστάσεις της σκέψης που οι συνομιλίες φανερώνουν οι οποίες δεν γίνονται αντιληπτές μέσω του γραπτού λόγου, ο οποίος, όπως υποστήριξα στο παρατιθέμενο απόσπασμα, τείνει προς την αντικειμενικοποίηση της γνώσης και ειδικά στην περίπτωση συλλογικά επεξεργασμένης γνώσης η οποία και μας ενδιαφέρει στο πλαίσιο του κινηματικού λόγου, έχει ως συνέπεια την απαλοιφή υποκειμενικών θέσεων —όχι μόνο με την έννοια των τοποθετήσεων πάνω στο θέμα που πραγματεύεται το εκάστοτε κείμενο, αλλά και με την έννοια των διαφόρων κοινωνικών θέσεων των ατόμων που συμμετέχουν στη διαδικασία παραγωγής γνώσης. Γι' αυτό το λόγο, εξ' άλλου, ήταν και σημαντικό για εμένα να συναντηθώ, όταν ήταν δυνατό, με περισσότερα από ένα μέλη μιας ομάδας ταυτόχρονα· όντως, οι τέσσερις ομαδικές συνομιλίες μου εμφανίζουν μια εντελώς διαφορετική δυναμική απ' ό,τι οι έξι ατομικές.² Καθώς απομαγνητοφονούσα τις συνομιλίες συνειδητοποίησα δύο πράγματα που επηρέασαν τον τρόπο με τον οποίο τελικά αποφάσισα να χειριστώ, να πλαισιώσω και να παρουσιάσω τα δεδομένα και την ανάλυση που απορρέει από αυτά, αλλά και που σίγουρα τα είχε ήδη σε μεγάλο βαθμό προσδιορίσει. Το πρώτο, το οποίο συζητώ σε μεγαλύτερο βάθος στο πρώτο κεφάλαιο, ήταν ότι η θεματική του βιώματος —και η σχέση του με την παραγωγή γνώσης, θεωρίας, και πολιτικής— ήταν ίσως η κυρίαρχη αλλά και το νήμα που διαπερνά και συνδέει όλες τις συνομιλίες μου, φέρνοντά τες σε διάλογο τη μία με την άλλη. Αυτό το γεγονός επηρέασε τον τρόπο με τον οποίο

² Παρά τις δικές μου εκτιμήσεις με βάση το συγκεκριμένο εγχείρημα, η ομαδική συνομιλία φαίνεται να αντιτίθεται στους κανόνες της «καλής» εθνογραφικής συνέντευξης, την οποία η Karen O'Reilly χαρακτηρίζει ως εξής: «Το καλύτερο είδος εις βάθος συνέντευξης [*in-depth interview*] λαμβάνει χώρα σε άνετο περιβάλλον και αποτελείται από μία ή δύο ώρες ουσιαστικής συνομιλίας [*meaningful conversation*] μεταξύ δύο ατόμων, τα οποία κουβεντιάζουν [*chat*] ελεύθερα και ανενόχλητα. Το ένα ακούει περισσότερο ενώ το άλλο μιλάει περισσότερο αλλά και τα δύο αισθάνονται άνετα και απολαμβάνουν την εμπειρία» (O'Reilly, 2005: 94).

αποφάσισα να «θεωρητικοποιήσω» τα εμπειρικά δεδομένα τα οποία είχα όχι μόνο συλλέξει αλλά και στην παραγωγή των οποίων είχα συμβάλλει. Ενώ, δηλαδή, αρχικά πίστευα πως θα χρησιμοποιούσα τα δεδομένα με έναν κυρίως επεξηγηματικό τρόπο, απομαγνητοφωνώντας τις συνομιλίες διαπίστωσα ότι η κουβέντα δεν είναι απλά τρόπος επικοινωνίας πληροφοριών ή ήδη διαμορφωμένων απόψεων, αναλύσεων και τοποθετήσεων που έφερναν «προετοιμασμένες» οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου στη συνάντησή μας· αντιθέτως, η κουβέντα αποτελεί διαλογική και συχνά διαλεκτική διαδικασία συνδιαμόρφωσης και συλλογικής παραγωγής γνώσης. Σημασία έχει όχι μόνο το περιεχόμενο της αλλά και η διαδικασία μέσα από την οποία παράγεται αυτό το περιεχόμενο, μία διαδικασία η οποία συγκαλύπτεται στην παρουσίαση γραπτών κειμένων άλλα που ενδεχομένως θα καθιστούσε αόρατη και μια θεωρητική υπερ-επεξεργασία των συνομιλιών από μέρος μου. Επομένως, προβληματίστηκα για τον τρόπο με τον οποίο θα παρουσίαζα τις κουβέντες που κάναμε. Ήθελα να μεταδώσω στην αναγνώστρια όχι μόνο τι ειπώθηκε αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ειπώθηκε και ποια ήταν, εν τέλει, η διαδικασία συνδιαμόρφωσης των θεωριών που εκτυλίσσονται και αναπτύσσονται στις σελίδες που κρατάει στα χέρια της/του. Ως εκ τούτου, παρουσιάζω αυτούσια μεγάλα αποσπάσματα των συνομιλιών· θεωρώ αυτά ως τόπους συλλογικής παραγωγής θεωριών για τα θέματα που πραγματεύεται η παρούσα εργασία και όχι —όπως αρχικά τα έβλεπα— ως επεξηγηματικά στοιχεία μιας δικής μου ανάλυσης η οποία έρχεται να εφαρμοστεί επάνω τους. Βεβαίως, ενστερνίζομαι τους άξονες πάνω στους οποίους κινούμαι και τα ερωτήματα τα οποία θέτω, τον κεντρικό προβληματισμό για τη σχέση μιας αναδυόμενης διαθεματικής προσέγγισης με την εννοιολόγηση του «ρατσισμού» και των επιμέρους κατηγοριών του, ένα ζήτημα το οποίο, όπως παραδέχτηκαν οι περισσότερες συνομιλήτριες/συνομιλητές μου δεν τους είχε απασχολήσει. Από την άλλη μεριά, οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου παρουσίασαν θεματικές τις οποίες ενδεχομένως εγώ δεν θα είχα σκεφτεί ή τονίσει στο πλαίσιο της ενασχόλησής μου με την κατηγοριοποίηση και τη σημασιολόγηση μορφών καταπίεσεων· στο επόμενο κεφάλαιο εξετάζω τις δύο πιο περίοπτες και επαναλαμβανόμενες θεματικές που προκύπτουν από μέρος των συνομιλητριών/συνομιλητών μου: τη βία και το βίωμα.

Αυτές οι δύο θεματικές —βία και βίωμα— διαπλέκονται και με το επιστημολογικό ζήτημα της αναπαράστασης του λόγου των συνομιλητριών/συνομιλητών μου. Η δυσχρηστία της αναπαράστασης με όλα τα διακυβεύματα που αυτή εμπεριέχει ειδικά σε περιπτώσεις διάσχισης

γραμμών διαφοράς και καταπίεσης/προνομίου —οι οποίες όπως πολύ εύστοχα το έθεσε ένας συνομιλητής μου (ο Αλέξης, πρβλ. κεφάλαιο δεύτερο) απαρτίζουν τη «συντακτική της εξουσίας»— έχει συζητηθεί εκτενώς στη σχετική βιβλιογραφία (πρβλ. Spivak, 1988· Alcoff, 1991-1992· Dotson, 2011). Στο βαθμό που θεωρώ και προσφέρω την παρούσα εργασία ως μια συνέχεια της κουβέντας, είναι κομβικής σημασίας για εμένα οι συνομιλήτριες και οι συνομιλητές μου να αναγνωρίζονται μέσω της θεωρητικής αναπαράστασης του λόγου τους. Αν και χρησιμοποιούμε διαφορετικές μεθόδους —εγώ κουβέντες, εκείνη αφηγήματα— άντλησα έμπνευση από τη μεθοδολογική πλαισίωση της διδακτορικής διατριβής της Deera Rajkumar, η οποία προσπαθεί να αμφισβητήσει κυρίαρχες αναπαραστάσεις προσφύγων, αλλά και τη μορφή και το περιεχόμενο της ακαδημαϊκής γραφής, επικεντρώνοντας τους τρόπους με τους οποίους οι ίδιοι οι πρόσφυγες αφηγούνται με δικούς τους όρους τις δικές τους ιστορίες μετακίνησης (Rajkumar, 2009). Θέλοντας να δώσει φωνή στις αφηγήσεις των ανθρώπων οι οποίοι τις μοιράστηκαν μαζί της, η Rajkumar θέτει δύο ερωτήματα στα οποία επανέρχονται συχνά κατά τη διάρκεια της συγγραφής και της δικής μου εργασίας: «Would my writing speak to them? Would they speak in my writing?» (2009: xxii).

Συμμερίζομαι την ανησυχία της Rajkumar σχετικά με το εάν οι συνομιλητές και συνομιλήτριες θα μιλούσαν και θα ακούγονταν μέσω της γραφής μου αλλά και εάν αυτά που εν τέλει θα έγραφα θα είχαν απήχηση σε αυτούς/αυτές. Η ηθικο-πολιτική διάσταση της επιστημολογικής τοποθέτησης μου απέναντι στις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου εντείνεται, στο βαθμό που είναι άτομα που ανήκουν —στην πλειοψηφία τους— σε πολλαπλές καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες το βίωμα των οποίων, όπως επανειλημμένα μου εμπιστεύτηκαν, διαπερνάει η κοινωνική, η λεκτική και η σωματική βία. Ως εκ τούτου, και δεδομένης της διεκδίκησης της ορατότητάς τους με δικούς τους όρους σε μια οικονομία αναπαραστάσεων που ρυθμίζεται κανονιστικά από ηγεμονικές μορφές «ρατσισμού», αισθάνθηκα πως ο κίνδυνος της διάπραξης ακόμα μιας μορφής βίας —επιστημολογικού ή αναπαραστασιακού χαρακτήρα— εκ μέρους μου μέσω της θεωρητικοποίησης του λόγου τους ήταν εγγύς.

Στην αντιμετώπιση των εν λόγω επιστημολογικών κινδύνων επωφελήθηκα από δύο στρατηγικές: όπως ήδη ανέφερα, παραθέτω και πλαισιώνω τα αποσπάσματα των συνομιλιών μας όχι ως επεξηγήσεις δικών μου τοποθετήσεων αλλά ως ίσως το πιο σημαντικό μέρος (με την διττή

έννοια και του κομματιού αλλά και του τόπου) της συνδιαμόρφωσης συλλογικής γνώσης για τους κινηματικούς λόγους και τις εννοιολογήσεις που πραγματεύομαι. Αυτό σημαίνει ότι, κατά τη γνώμη μου, πολλές φορές αρμόζει στα αποσπάσματα που παραθέτω να αφεθούν «να μιλήσουν από μόνα τους», χωρίς περαιτέρω ανάλυση από μέρος μου. Σε άλλες περιπτώσεις, θέτω δικούς μου προβληματισμούς και αναπτύσσω δικές μου σκέψεις τις οποίες προκαλούν —σαν μια κουβέντα που συνεχίζεται μέσω των προεκτάσεών της— τα αποσπάσματα συνομιλιών που παραθέτω. Προσκαλώ την αναγνώστρια/αναγνώστη να μετέχει σε μια κουβέντα η οποία, ενώ δεν μεταδίδεται ζωντανά, φτάνει στα αυτιά μας μέσω της γραφής ίσως κάπως σαν αντίλαλος. Εν μέρει, το ζήτημα εδώ, για εμένα, είναι να δείξω ότι κάποια πράγματα *ειπώθηκαν* και *πως* αυτά *ακούστηκαν* ώστε στη συνέχεια να ειπωθούν κάποια άλλα. Η δεύτερη στρατηγική αφορά αλλά και εμπλέκει την ανθρωπολογική διάκριση μεταξύ ημικών και ητικών [*emic/etic*] κατηγοριών και εννοιών. Έχει σημασία πως προετοιμάστηκα για τις κουβέντες μας διαβάζοντας τα κείμενα —τον γραπτό λόγο— που η κάθε ομάδα είχε παράξει. Με αυτό τον τρόπο ήθελα, πρώτον, όσο γινόταν, να ανιχνεύσω τις δικές τους κατηγορίες και να τις χρησιμοποιήσω κατά τη διάρκεια της κουβέντας μας. Δεύτερον, ήθελα να ζητήσω από τις συνομιλήτριες/τους συνομιλητές μου να συσχετίσουν τις δικές τους με δικές μου κατηγοριοποιήσεις· με άλλα λόγια, να υπάρξει μια εννοιολογική ανταλλαγή μεταξύ μας. Η κουβέντα επομένως έγινε και τόπος συνάντησης του «λόγου» —με την έννοια του *discours*— και του «λόγου» —με την έννοια του *parole* (πρβλ. Canakis, 2010: 3· Saussure, [1915] 2013: 1-39· Foucault, [1966] 2005· Derrida, [1967] 1997).

Μέσα από τη συνάντηση *discours-parole*, αντιλαμβάνομαι πως μέρος του «εθνογραφικού εγχειρήματος» μου [*ethnographic task*] (Das, 2007: 9) ήταν όχι η εύρεση ενός ήδη συγκροτημένου πεδίου αλλά η παραγωγή αυτού του πεδίου σε διάλογο με τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου και γενικότερα με τα κινήματα στα οποία συμβάλλουν. Δεν ακολούθησα την παραδοσιακή ανθρωπολογική μέθοδο της συμμετοχικής παρατήρησης (Bernard, 2006: 342-386· O'Reilly, 2005). Ως «ανθρωπολόγος της καφετέριας» προσκάλεσα τα υποκείμενα που ήθελα να προσεγγίσω να συνδιαμορφώσουμε ένα εφήμερο «πεδίο», έναν διαλογικό χώρο στον οποίο —χωρίς να απαλειφθούν τελείως—, οι σχέσεις «ερευνήτριας-πληροφοριοδότη» αποδομήθηκαν εν μέρει μέσω της πιο οριζόντιας και διαδραστικής διαδικασίας της κουβέντας. Εναποθέτησα σε αυτές τις κουβέντες έναν «φιλοσοφικό» χαρακτήρα, με την έννοια ότι ζήτησα από τους συνομιλητές/

συνομιλήτριες μου όχι μόνο να μου περιγράψουν τι σκέφτονται για το ένα ή άλλο ζήτημα αλλά και τους τρόπους που σκέφτονται· να αναστοχαστούμε τις έννοιες που οικοδομούν τις αντιλήψεις τους και συλλογικά να θεωρητικοποιήσουμε τους τρόπους σκέψης τους. Μέσω του διττού αυτού χαρακτήρα της «φιλοσοφικής» μας συζήτησης, ίσως να καταφέρναμε να ανοιχτούμε μαζί και σε νέα ερωτήματα και νέες διαδρομές σκέψης (Singh, 2014: 181, 185). Η συνομιλίες μας επομένως αποτέλεσαν και τόπο συνάντησης ή διασταύρωσης της φιλοσοφίας και της ανθρωπολογίας. Στην εισαγωγή του συλλογικού τόμου τους *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*, οι Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman και Bhriqupati Singh υποστηρίζουν πως το έργο του ανθρωπολόγου μπορεί να έχει κοινά σημεία με εκείνο της φιλοσοφίας, δηλαδή, να φέρει το βίωμα πιο κοντά στην πραγματικότητα με τη δημιουργία εννοιών από τη ζωή αντί να τις αντλεί από αφηρημένες συζητήσεις και πειράματα σκέψης τα οποία μετέπειτα προσπαθεί να προσαρμόσει στη ροή του βιώματος (Das κ.α., 2014: 6). Η ανθρωπολογία θέτει το ερώτημα στη φιλοσοφία αν μπορεί η τελευταία να αντιμετωπίσει την ανάγκη μας ως ανθρωπολόγοι να προσαρμοστούμε στους κόσμους που συναντάμε (Das κ.α., 2014: 6· πρβλ. Lugones, 1987). Αντιστρόφως, μια φιλοσοφική ματιά στην ανθρωπολογική έρευνα ίσως να δια φωτίσει το πάγιο ζήτημα του «προβλήματος της ετερότητας», δηλαδή πως οι ανθρωπολόγοι προσεγγίζουν την ετερότητα όχι απλά ως ζήτημα πολιτισμικής διαφοράς, αλλά σαν κάτι που θέτει το δικό τους κόσμο σε κίνδυνο (Das κ.α., 2014: 3).

Ο Bhriqupati Singh ρωτάει, τι σημαίνει να σκέφτεται η ανθρωπολόγος εθνογραφικά; (Singh, 2014: 160) Αρχικά συγκεντρώνουμε εντυπώσεις. Στη συνέχεια, προσπαθούμε να εκφράσουμε αυτές τις εντυπώσεις σαν σκέψεις. Καθώς οι αρχικές μας εντυπώσεις αναπτύσσονται σε σκέψεις, έρχονται στην επιφάνεια κάποιες έννοιες. Και όμως, οι έννοιες αυτές ήταν παρούσες—ίσως έμμεσα—ακόμη και στο αρχικό στάδιο όταν αναζητούσαμε εντυπώσεις, στο βαθμό που αναζητούσαμε *κάτι*. Ως εκ τούτου, ο Singh υποστηρίζει πως η φιλοσοφία είναι ένας τρόπος με τον οποίο μπορούμε να επανεξετάσουμε τις έννοιες που διαπνέουν τις φαινομενικά «απλές» εντυπώσεις του κόσμου που συναντάει η ανθρωπολόγος. Μέσω της φιλοσοφικής ενασχόλησης με την εννοιολόγηση, μπορούμε να κατασκευάσουμε μια γενεαλογία της σκέψης στο πεδίο της ανθρωπολογικής έρευνας (Singh, 2014: 160). Περαιτέρω, όμως, η τοποθέτηση του Singh μας ωθεί να αναρωτηθούμε τι, εν τέλη, είναι μια έννοια; Και πως δρουν οι έννοιες κατά την διεξαγωγή μιας

έρευνας πεδίου; Ο ίδιος παρατηρεί ότι οι έννοιες μπορεί να αναπροσανατολίσουν το συναίσθημα ή τις αντιλήψεις μας ή και αντιστρόφως (Singh, 2014: 161). Ενώ η ανθρωπολόγος επιβιβάζεται στην έρευνα με κάποιους συγκεκριμένους προβληματισμούς, συχνά, στο στάδιο της ανάλυσης, έρχεται να αναθεωρήσει τις απαντήσεις που θέλησε πρότερα να δώσει σε αυτά τα ερωτήματα και να επανεξετάσει πως είναι συνδεδεμένες με τις δικές της —συνειδητές ή ασυνειδήτες— φιλοσοφικές πεποιθήσεις (Singh, 2014: 165). Οι δικές μου σταθερές προϋποθέσεις σχετικά, παραδείγματος χάρη, με τη διαθεματικότητα (στη μελέτη της οποίας αφοσιώθηκε η προηγούμενη δεκαετία της ζωής μου, αλλά και στο πλαίσιο της οποίας έχουν αναπτυχθεί και οι πολιτικές μου πεποιθήσεις και συναισθήσεις αλληλεγγύης) πηγάζουν από ένα διαφορετικό χώρο —έναν άλλο κόσμο— από αυτό στον οποίο κινούνται οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου (πρβλ. Carastathis, 2016). Οι έννοιες στις οποίες βασίζομαι όντως τέθηκαν σε κίνδυνο μέσω της συνάντησης του «κόσμου» των συνομιλητριών/συνομιλητών μου. Αισθάνθηκα ότι διακινδύνευα έναν εσωτερικό διχασμό, ο οποίος θα με άφηνε ανίκανη να αποφασίσω που και πως να σταθώ «αλληλέγγυη» στην άρθρωση της σκέψης μου. Ένιωθα πως, σύμφωνα με τις αντιρατσιστικές παραδοχές του αγγλόφωνου μαύρου φεμινισμού στο πλαίσιο του οποίου επινοείται η «διαθεματικότητα», η χρήση του «ρατσισμού» ως όρου-ομπρέλα ίσως θα ήταν κατακριτέα (όπως εξήγησα παραπάνω, ως καταχρηστική οικειοποίηση). Αυτός ο *κόσμος*, όσο είναι και δεν είναι δικός μου, με είχε διαπλάσει. Η συνάντησή μου με έναν άλλο κόσμο —ο οποίος, πάλι, είναι και δεν είναι δικός μου— ήρθε να αμφισβητήσει, αν και εμμέσως, ακριβώς αυτές τις παραδοχές αλλά από μια άλλη αυτοαποκαλούμενη «αντιρατσιστική» οπτική. Μια έννοια, γράφει ο Singh, μπορεί να μετατοπίσει τον τόπο όπου χτίζονται οι ελπίδες και οι απογοητεύσεις μας για το εθνογραφικό εγχείρημα· εξίσου κρίσιμα, μια έννοια μας προσφέρει συντεταγμένες μέσω των οποίων μπορούμε να δώσουμε μεγαλύτερη προσοχή στον κόσμο στον οποίο προσπαθούμε να εισέλθουμε (Singh, 2014: 168). Η «διαθεματικότητα», ο «ρατσισμός», η «ομοφοβία» και η «τρανσφοβία» υπηρέτησαν σαν καθοδηγητικές έννοιες στην έρευνα μου εξ αρχής. Όμως, στην πορεία, το «βίωμα» και η «βία» ήρθαν να λειτουργήσουν σαν προσανατολιστικοί άξονες, οι οποίοι με βοήθησαν συγκεκριμένα να αποφασίσω πως θα συνέγραφα τα κεφάλαια που ακολουθούν, σύμφωνα με αυτό που προέκυψε από τη συνάντησή μου με έναν κόσμο που έθετε σε κίνδυνο πολλές από τις προϋποθέσεις μου ακόμα για το τι αποτελεί έγκυρη θεωρητική γραφή.

Μέθοδος

Έκανα έντεκα διακριτές κουβέντες με ακτιβιστές/ακτιβίστριες από δέκα συλλογικότητες, ομάδες και οργανώσεις (πρβλ. παράρτημα 1· Μία από τις έντεκα συνομιλίες ήταν, κατά προτίμηση των συνομιλητριών και συνομιλητών, ευκαιρία γνωριμίας· για αυτό το λόγο δεν μαγνητοφωνήθηκε και το περιεχόμενο της δεν συμπεριλαμβάνεται στην εργασία.). Συνολικά μίλησα με εικοσιδύο άτομα εφόσον υπήρχαν και τέσσερις ομαδικές συνομιλίες. Κατά μέσο όρο, η κάθε συνάντηση διάρκεσε δύο ώρες. Οι συναντήσεις έλαβαν χώρα το καλοκαίρι και το φθινόπωρο του 2015: τον Ιούνιο και τον Οκτώβιο στην Αθήνα και τον Αύγουστο στη Θεσσαλονίκη και στην Αμφίπολη· με έναν συνομιλητή μέσω *skype* τον Νοέμβριο. Συναντήθηκα με αντιπρόσωπους των ακόλουθων ομάδων, οργανώσεων και συλλογικοτήτων: την Ομοφυλοφιλική Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδας, τις Οικογένειες Ουράνιο Τόξο, το Athens Pride, τους ΛΟΑΤ ΑμεΑ, τους Thessaloniki Rainbow Youth, τους Colour Youth, την Terminal 119, την Antifa Negative, το Queericulum Vitae και την Ομοφοβία-Τρανσφοβία στην Εκπαίδευση. Όπως εξήγησα στην έκκληση μου, σκοπός μου ήταν να συναντηθώ με ομάδες, λιγότερο ή περισσότερο θεσμοθετημένες, που άνηκαν σε ποικίλους πολιτικούς χώρους. Συνολικά προσέγγισα περίπου είκοσι συλλογικότητες, ομάδες και οργανώσεις αλλά και κάποιες δημόσια «ορατές» ή προσωπικά γνωστές μου ακτιβίστριες/ακτιβιστές ατομικά. Εν τέλη, δέχτηκαν να μου μιλήσουν άτομα από περίπου τις μισές από το σύνολο των ομάδων που

προσέγγισα.³

Επιχείρησα να έρθω σε επαφή με τις εν δυνάμει συνομιλήτριες/συνομιλητές μου πρωτίστως μέσω των στοιχείων επικοινωνίας που δήλωναν οι ιστοσελίδες των συλλογικοτήτων, ομάδων, ή οργανώσεων που απάρτιζαν. Η συντριπτική πλειοψηφία αυτών των ιστοσελίδων έδινε μόνο μια διεύθυνση e-mail. Είναι αξιοσημείωτο ότι στις μισές περιπτώσεις, αυτή η στρατηγική δεν έφερε κανένα αποτέλεσμα. Ωστόσο, επειδή οι προσωπικές γνωριμίες μου ήταν ελάχιστες αλλά και ο χρόνος στη διάθεσή μου ήταν περιορισμένος, δεν είχα την ευκαιρία να ακολουθήσω συστηματικά μια πιο αποτελεσματική και ενδεχομένως πιο έγκυρη στρατηγική προσέγγισης, όπως αυτή της «χιονοστιβάδας». Από την άλλη, η προσωπική δικτύωση —στο βαθμό που ήταν εφικτή— αποδείχτηκε και περισσότερο εποικοδομητική από τις εκκλήσεις που έστελνα, ειδικά όσο αφορά την προσέγγιση συλλογικοτήτων που ανήκουν σε αντιεξουσιαστικούς και αναρχοκουίρ χώρους.

Μολονότι ένιωθα ότι μέσω των κειμένων τους που είχα μελετήσει, με κάποιο τρόπο, οι ομάδες μου ήταν γνωστές, ίσχυε σε όλες τις περιπτώσεις ότι τα άτομα που δέχτηκαν να μου μιλήσουν μου ήταν άγνωστα. Δεν έχω δραστηριοποιηθεί στους πολιτικούς χώρους της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης και δεν έχω υπάρξει μέλος καμίας ΛΟΑΤΚ συλλογικότητας, ομάδας ή οργάνωσης στην Ελλάδα. Επομένως, εφόσον είχα προσδιορίσει τη μέθοδο μου με όρους «κουβέντας» και εφόσον θα γνώριζα τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου για πρώτη φορά, είχα

³ Οκτώ ομάδες οι οποίες είτε δεν απάντησαν στις εκκλήσεις μου είτε απάντησαν αρνητικά. Έκανα ιδιαίτερη προσπάθεια να προσεγγίσω την ομάδα *QueerTrans* και το Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών (ΣΥΔ) επειδή θεωρούσα μια σοβαρή έλλειψη της έρευνας την απουσία συνομιλητών και συνομιλητριών που αυτοπροσδιορίζονται ως τρανς. Αναφέρω αυτά τα εμπόδια που συνάντησα στην προσπάθειά μου να προσεγγίσω τρανς ακτιβίστριες/ακτιβιστές όχι για να δικαιολογηθώ για την απουσία τους από την έρευνα, δηλαδή, προβάλλοντας πάνω τους την ευθύνη μου για την μη συμπερίληψη τους. Αντιθέτως, είναι ένα γεγονός που εξακολουθεί να με προβληματίζει πολύ, δεδομένης της άποψής μου ότι όχι μόνο οι παρουσίες αλλά και οι απουσίες έχουν σημασία στην οποιαδήποτε έρευνα. Μόνο σε μία περίπτωση έλαβα μια δικαιολογημένη αρνητική απάντηση, από αντιπρόσωπό της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας (ΛΟΑ). Αν και ήμουν ευπρόσδεκτη να έρθω σε εβδομαδιαία συνάντηση της ΛΟΑ, το μέλος που απάντησε στο e-mail μου διευκρίνισε ότι η ΛΟΑ έχει ήδη απαντήσει πάρα πολλές φορές σε έρευνες και μάλλον δεν υπάρχουν διαθέσιμότητες για ακόμα μια φορά. Απογοητεύτηκα εφόσον με ενδιέφερε ιδιαίτερόν να μιλήσω με τη ΛΟΑ, αφότου (α) είναι μία από τις πιο παλαιότερες ομάδες του ΛΟΑΤΚ κινήματος στην Αθήνα· (β) είναι ίσως η μόνη ή τουλάχιστον η πιο γνωστή που αναλύει τη λεσβιοφοβία, συγκεκριμένα, και τον ρατσισμό μέσω την οπτική μιας λεσβιακής-φεμινιστικής προσέγγισης· (γ) έχει παράξει με την πάροδο του χρόνου, εκτενή γραπτό λόγο, ο οποίος, πιο πρόσφατα συμπεριλαμβάνει και κείμενα που πραγματεύονται θέματα διαθεματικότητας. Προβληματίστηκα με την απάντηση της ΛΟΑ επειδή έκανε αναφορά σε «πάρα πολλές» έρευνες, κάτι που δεν συνάδει με τη δική μου εκτίμηση. Διηγούμενη την επικοινωνία μου με την αντιπρόσωπο της ΛΟΑ, δεν θέλω να δώσω την εντύπωση ότι επικρίνω την επιλογή της μη συμμετοχής σε «επιστημονική» έρευνα, που ενδεχομένως συμεριρίστηκαν και άλλες συλλογικότητες, ομάδες και οργανώσεις που δεν απάντησαν καθόλου στην έκκληση μου. Αντιθέτως, θεωρώ ότι υπάρχουν κατανοητοί λόγοι για τους οποίους κοινωνικά καταπιεσμένες ομάδες οι οποίες γενικά περιθωριοποιούνται ή αναπαρίστανται με προβληματικούς όρους σε ακαδημαϊκούς λόγους να μην θέλουν να συμμετάσχουν σε μια έρευνα που διεξάγει εντός του ακαδημαϊκού θεσμού, ειδικά όταν δεν προβλέπουν ότι θα τους δοθεί η ευκαιρία να συμβάλουν στα ερωτήματα που τίθενται, ή να ελέγξουν ουσιαστικά τη διαμόρφωση των γνώσεων που θα παραχθούν εν τέλη, για αυτές τις ομάδες. Για μεθοδολογικούς λόγους, δεν συμπεριλάμβάνω τις παρατηρήσεις μου από τη συνάντησή της ΛΟΑ στην οποία παραβρέθηκα, ενώ ήταν διαφωτιστική, ειδικά όσο αφορά τη σημασία του βιοματικού παράγοντα στην παραγωγή πολιτικών, γνώσεων και αυτοδιοργανωμένων κοινοτήτων.

αποφασίσει να φερθώ όπως θα φερόμουν σε μια «φυσιολογική» κατάσταση μιας καινούριας γνωριμίας. Ακολούθησα, με άλλα λόγια, τους άρρητους κανόνες αποδεχτής κοινωνικής συμπεριφοράς, κάποιιοι από τους οποίους (τουλάχιστον έτσι όπως τους αντιλαμβάνομαι) ίσως έρχονται σε αντίθεση με ρητούς κανόνες επιστημονικής διεξαγωγής. Ο βαθμός της οικειότητας ανάμεσα μας, το ύφος της κουβέντας, ο ρυθμός και η χρονική της έκτασή, το περιεχόμενο αλλά και οι όροι της συζήτησης συναποφασίστηκαν από κοινού είτε ρητά είτε άρρητα. Αυτό ενδεχομένως έθεσε σε κίνδυνο την «επιστημονικότητα» της παρούσας έρευνας, τουλάχιστον σύμφωνα με ορισμένα επιστημολογικά κριτήρια. Σήμαινε, για παράδειγμα, ότι δεν έκανα κάποιων ειδών ερωτήσεις οι οποίες για ορισμένες ερευνήτριες θα ήταν δεδομένες: λόγου χάρη, «προσωπικές» ερωτήσεις για την ηλικία, τον σεξουαλικό και έμφυλο αυτοπροσδιορισμό, την εθνικότητα, καταγωγή και ιθαγένεια των συνομιλητριών/συνομιλητών μου, τη δουλειά που κάνουν για να εξασφαλίσουν τα προς το ζην (πέραν από την ακτιβιστική τους δράση) ή αν είναι άνεργες/ άνεργοι, την εκπαίδευση που έχουν ολοκληρώσει, την οικονομική τους θέση και κατάσταση, τις οικογενειακές και τις ερωτικές σχέσεις τους, κ.ο.κ. Δεν είναι ότι δεν ήθελα να μάθω για αυτά τα πράγματα, ή αν τα ήξερα δεν θα συνέβαλαν θετικά στην έρευνά· όμως, υποψιάζομαι ότι αν τα είχα ρωτήσει η κουβέντα θα έφτανε γρήγορα στο τέλος της, ή, τουλάχιστον, θα προκαλούσε αμηχανία και σε αυτές/αυτούς αλλά και σε εμένα. Η «καλή» ερευνήτρια ίσως να μην φοβάται να προκαλέσει αμηχανία στους «πληροφορητές» της· αλλά κάποια που θέλει να κάνει μια «καλή» κουβέντα γενικά το αποφεύγει. Άλλωστε, είχα προσεγγίσει τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριες μου ως ακτιβιστές/ακτιβίστριες· βάσει αυτής της ταυτότητας ή αυτού του αυτοπροσδιορισμού συναντιόμασταν. Όσο «πολιτικό» να είναι το «προσωπικό», θεώρησα ότι υπήρχαν άρρητα όρια μεταξύ της πολιτικής και της προσωπικής ταυτότητας του καθενός και της καθεμίας —ειδικά όταν πρόκειται για ζητήματα σεξουαλικότητας, επιθυμίας, ταυτότητας φύλου, μετανάστευσης, αναπηρίας, σωματικής κατάστασης, κ.λπ.— τα οποία, βέβαια, διαφέρουν από άτομο σε άτομο. Σεβάστηκα που και πως τοποθετήθηκαν αυτά τα όρια από την κάθε συνομιλήτρια/συνομιλητή και τις άφησα να με καθοδηγήσουν ανάλογα.

Η αποφυγή του να προκαλέσω αμηχανία πήγαζε όχι μόνο από το δισταγμό μου να φέρω τα άτομα που είχαν συμφωνήσει να μου μιλήσουν σε «δύσκολη θέση», μια συναισθηματική ανάγκη δική μου. Η αποφυγή της αμηχανίας είχε να κάνει με την αναγνώριση της δύσκολης (κοινωνικής)

θέσης στην οποία οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου ήδη βρίσκονταν. Οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου μίλησαν για τη βία που έχουν δεχτεί ή με την οποία σε καθημερινή βάση απειλούνται (πρβλ. κεφάλαιο 1). Μου αφηγήθηκαν τα βιώματά τους, τους προβληματισμούς τους, τα θεωρητικά ερωτήματα τους, τις πολιτικές αποτυχίες τους, τις συγκρούσεις και διαφωνίες ανάμεσα τους, τις προσδοκίες και τα όνειρά τους με έναν τρόπο που, πραγματικά, με έκανε να αναρωτηθώ τι είχα κάνει να αξίσω την εμπιστοσύνη τους σε αυτό το βαθμό. Έφτασα να κατανοήσω ότι το αν άξιζα την εμπιστοσύνη που μου έδειξαν θα κρινόταν εκ των υστέρων. Το κριτήριο της αξιοπιστίας μου θα ήταν αν όλα αυτά που μοιράστηκαν μαζί μου θα επιβίωναν της αναπαράστασης τους μέσα από τη γραφή μου. Από την άλλη, θέλω να τονίσω τη δραστικότητα των συνομιλητριών/συνομιλητών μου και την κεντρική επίδρασή τους στις θεωρητικές διαπραγματεύσεις που ακολουθούν. Επειδή κλίθηκαν να μου μιλήσουν ως ακτιβιστές/ακτιβίστριες, ενδεχομένως είδαν τη «συνέντευξη» ως μέρος της πολιτικής τους δράσης. Θεωρώ πως οι συνομιλίες μας αποτελούν μια πολιτικής σημασίας παρέμβαση στο θεσμικό χώρο όπου θεωρείται πως συγκροτείται η «γνώση». Αυτός ο χώρος, γενικεύοντας, είναι στη χειρότερη περίπτωση εχθρικός απέναντι στα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα και κοινότητες (αλλά και τις μετανάστριες/μετανάστες) και στην καλύτερη περίπτωση αποστειρωμένος από την όποια αναφορά σε μη ηγεμονικές σεξουαλικότητες, σωματοποιήσεις και επιτελέσεις φύλου. Αποκλείει μεγάλα κομμάτια των κοινοτήτων στις οποίες οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου ανήκουν και συμβάλλουν, ενώ αναπαράγει θεσμικές και επιστημονικές μορφές «ρατσισμού» οι οποίες έχουν αισθητές επιπτώσεις στη ζωή τους. Στη συγγραφή της παρούσας εργασίας αμφισβητώ την οικειοποίηση της «έγκυρης» γνώσης από το χώρο της επιστήμης, ακολουθώντας, πάντα, στα βήματα των συνομιλητριών/συνομιλητών μου, που μέσα από την λογοπαραγωγική τους κινηματική δράση εκτοπίζουν το πανεπιστήμιο ή την ακαδημία ως προνομιούχο χώρο της παραγωγής γνώσεων.

Αντιλήφθηκα ότι ενώ ο χώρος δεν αποτέλεσε εξ αρχής θεματικό άξονα της έρευνας, μέσα από τη διεξαγωγή της, η τελευταία απέκτησε μια ενδιαφέρουσα χωρική διάσταση. Άφησα τις συνομιλήτριες/συνομιλητές να προτείνουν το μέρος, τη μέρα και ώρα της συνάντησης και να διαλέξουν που θα καθόμασταν. Σχεδόν πάντα μου έδωσαν ραντεβού σε δημόσιους χώρους: σε μια στάση του λεωφορείου ή του ηλεκτρικού, σε μια πλατεία, σε μια διασταύρωση. Μετά,

περπατούσαμε μαζί στον προορισμό που πάλι οι ίδιοι/ίδιες είχαν επιλέξει.⁴ Αυτή η περιπατητική διαδικασία «συνοδείας», η κοινή μας πορεία μέσα από τους δρόμους με έβαλε σε σκέψεις για τον τρόπο που, πιο γενικά, η «ανθρωπολογία της καφετέριας» που επιχειρούσαμε ήταν μια διεκδίκηση δημόσιων χώρων —κάποιοι από τους οποίους ήταν ήδη σημασιοδοτημένοι ως «κουίρ», «εναλλακτικοί» ή και «πολυπολιτισμικοί»· αλλά κάποιοι άλλοι, ιδιαίτερα οι δρόμοι, σίγουρα όχι. Δεδομένου ότι μια δεύτερη, μετά από το βίωμα, κυρίαρχη θεματική που εμφανίζεται στα δεδομένα μου είναι η βία, εκ των υστέρων αναστοχάστηκα για το πως οι συνομιλίες αυτές και οι διαδρομές των μετόχων τους, έστω και περιστασιακά και προσωρινά, συνέβαλαν στη διεκδίκηση της παρουσίας μας σε χώρους οι οποίοι, όπως μοιράστηκαν οι συνομιλητές/συνομιλήτριες μου, για ΛΟΑΤΚ άτομα ή και για μετανάστριες/μετανάστες φέρουν τη συνεχή απειλή βίας.

Επειδή προσέγγισα τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριες ως «έξπερτ πληροφοριοδότες» [*expert informants*] και ορισμένες/ορισμένοι από αυτές είναι, ως ακτιβίστριες/ακτιβιστές, δημόσια πρόσωπα, αρχικά δεν ήξερα πως να καθορίσω το καθεστώς ανωνυμίας στην έρευνα. Εν απουσία κάποιων οδηγιών από κάποιο εξίσου απουσιάζων συμβούλιο ηθικής επιθεώρησης στο πανεπιστημιακό επίπεδο και παρασυρόμενη από το πνεύμα αυτοδιάθεσης που διατρέχει τον κινηματικό χώρο, αποφάσισα να αφήσω τις ίδιες τις συνομιλήτριες και τους ίδιους τους συνομιλητές να καθορίσουν σύμφωνα με τις δικές τους προτιμήσεις αν θα είναι ανώνυμοι ή επώνυμοι στην έρευνα.⁵ Το δεοντολογικό ζήτημα της ανωνυμίας συνδέεται στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας με την πολιτική διεκδίκηση της ορατότητας, η οποία συχνά υποτίθεται ότι —δεδομένης της διάχυτης και θεσμοθετημένης ετεροκανονικότητας που επιβάλλει την αορατότητα ομοερωτικών επιθυμιών, σχέσεων και ταυτοτήτων— αποτελεί το κεντρικό διακύβευμα του κάθε ΛΟΑΤΚ κινήματος, τουλάχιστον στα πρώιμα στάδια του (πρβλ. Kantsa, 2010· Terminal 119, 2012·

⁴ Παρεμπιπτόντως, τέθηκε μόνο μία φορά, από εμένα, στην πρώτη τέτοια περίπτωση συνάντησης σε δημόσιο χώρο, το εάν και πως θα αναγνωρίζαμε η μία την άλλη στην πολυσύχναστη Πλατεία Εξαρχείων· δεν ξέρω αν χρήζει ερμηνείας αυτό το γεγονός ή τι ερμηνεία να δώσω: το θεωρούσαν αυτονόητο οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου ότι θα ήμασταν αλληλο-αναγνωρίσιμες;

⁵ Ωστόσο, ως επιπλέον προστατευτικό μέτρο για αυτά τα άτομα που επέλεξαν την ανωνυμία —κάτι που, ούτως ή άλλως, δύσκολα εξασφαλίζεται σε έναν μικρό κινηματικό χώρο όπως αυτούς της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης— δεν διευκρινίζω ποιες/ποιοι στην έρευνα είναι επώνυμοι και ποιες/ποιοι ανώνυμοι. Σε κάθε περίπτωση αναφέρομαι μόνο με μικρό όνομα και όχι με επίθετο στις συνομιλήτριες/συνομιλητές. Παρουσίασα τρεις βασικές επιλογές ανωνυμίας: (1) ανώνυμη η ομάδα και ανώνυμα τα άτομα· (2) επώνυμη η ομάδα και ανώνυμα τα άτομα· (3) επώνυμη η ομάδα και επώνυμα τα άτομα. Η πρώτη επιλογή δεν επιλέχθη από καμία ομάδα. Στην περίπτωση ομαδικών συνομιλιών διευκρίνισα ότι η επιλογή καθεστώτος ανωνυμίας ήταν ατομική, δηλαδή, δεν χρειαζόταν απαραίτητα να είναι η ίδια για όλα τα μέλη, ενώ έπρεπε εκ των πραγμάτων να συναποφασίσουν για το εάν η ομάδα, συλλογικότητα, ή οργάνωση θα ήταν επώνυμη στην έρευνα, κάτι που δεν φάνηκε να παρουσιάζει πρόβλημα.

Currier, 2015· Viola, 2014: 188-191, 238-258). Στο βαθμό που, όπως υπέθεσα παραπάνω, οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου αντιλήφθηκαν τη συμμετοχή τους στην έρευνα ως μέρος της πολιτικής τους δράσης, η δική τους ορατότητα (ή αυτή της ομάδας τους) ή μη δεν ήταν απλά ζήτημα τήρησης καθιερωμένων ερευνητικών συμβάσεων· ίσως να αποτέλεσε και μια έκφραση της διεκδίκησης του δικαιώματος της παρουσίας τους σε δημόσιους λόγους και χώρους, αλλά και ταυτόχρονα των ανησυχιών σχετικά με τη βία που δέχονται ακριβώς λόγω της ορατότητάς τους ως ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές/ακτιβίστριες.

Η έρευνα που διεξήγαγα πηγάζει από πολλαπλές και αντιφατικές επιθυμίες. Την επιθυμία της διασπορικής επιστροφής· την ομοερωτική επιθυμία· την επιθυμία της κοινωνικής δικαιοσύνης και της υποκειμενικής απελευθέρωσης· την επιθυμία της συνάντησης, της κουβέντας, της κατανόησης και της κοινότητας. Αυτές οι επιθυμίες διαπλέκονται με τη γεωγραφία των διαδρομών του σώματος μου μέσω της «κυκλικής μετανάστευσης» [*circular migration*]. Αφενός, εκείνες οι διαδρομές με κάποιον τρόπο επιτρέπουν να ενταχθεί το παρόν έργο στην αμφίσημη κατηγορία της ανθρωπολογίας στον οικείο χώρο [*anthropology at home*] (πρβλ. Jackson, 1987· Narayan, 1993· Kuwayama, 2003· Jahan, 2014) επειδή λαμβάνει χώρα σε ένα μέρος στο οποίο γεννήθηκα και όπου έζησα τα πρώτα χρόνια της ζωής μου· όπου μιλιέται μια από τις δύο μητρικές μου γλώσσες διανθισμένη με δάνεια από την άλλη· αλλά και επειδή η κοινότητα που προσεγγίζει η έρευνα είναι μία με την οποία αισθάνομαι κάποια οικειότητα λόγω της σεξουαλικότητας μου και τους τρόπους με τους οποίους αυτή έχει διαμορφώσει τις συναισθηματικές και πολιτικοκοινωνικές σχέσεις μου. Αφετέρου, δεδομένων των διαδρομών του σώματος μου και της διαβίωσης του στο «εξωτερικό» για δυόμισι δεκαετίες, στα ελλαδικά συμφραζόμενα συχνά αυτό το σώμα γίνεται αντιληπτό ως «ξένο»· όχι αποκλειστικά λόγω της μετανάστευσης μου, αλλά και, πρότερα, της «μικτής» εθνοτικής καταγωγής μου και επιπλέον της «μη κανονιστικής» σεξουαλικότητας μου. Θεωρώ πως η αμφίσημη θέση που συγκροτήθηκε από αυτούς τους παράγοντες ήταν —ίσως όπως όλες οι εκάστοτε θέσεις από τις οποίες επιχειρείται μια έρευνα— και χρήσιμη αλλά και παρουσίασε εμπόδια στην προσέγγιση συνομιλητριών/συνομιλητών και στην εξέλιξη της έρευνας. Αισθάνθηκα πως γινόμουν αντιληπτή από αυτά ως ταυτόχρονα «εντός» και «εκτός» των χώρων που οριοθετούν με όρους «κινήματος», «κοινότητας», «χώρας»/«έθνους-κράτους», «ταυτότητας», «πολιτικής πεποίθησης», «γλώσσας», κλ.π. Ωστόσο, είναι σημαντικό πως η βιβλιογραφία για την

ανθρωπολογία στο οικείο πεδίο [*anthropology at home*] αμφισβητεί την αντίθεση μεταξύ του «εντός» και του «εκτός», του «γηγενή» και του «ξένου» πάνω στην οποία η έννοια αυτή καθαυτή βασίζεται. Περαιτέρω, αυτές οι οριοθέτησεις αμφισβητούνται και μέσω της φαινομενολογίας της μετανάστευσης, η οποία εμπεριέχει μια ετερογενή πολλαπλότητα υποκειμενικών βιωμάτων και εννοιολογήσεων του «ανήκειν» και των συγγενικών του εννοιών (Hage και Papadopoulos, 2004). Όπως υποστηρίζει ο Ghassan Hage,

Κάποιος μπορεί να μετακινηθεί χωρίς να ανήκει πουθενά και να αισθάνεται σίγουρος και απελευθερωμένος με αυτόν τον τρόπο· άλλοι μετακινούνται χωρίς την αίσθηση του ανήκειν και αισθάνονται εύθραυστοι, αναστατωμένοι, ευάλωτοι. Μπορούμε, ακόμη, να αισθανόμαστε φυλακισμένοι από μια κατάσταση διαρκούς κινητικότητας και μη ανήκειν πουθενά (2004: 115).

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται τα ζητήματα που προκύπτουν μέσω μιας λογοπαραγωγικής κινηματικής διαδικασίας η οποία συμπεριλαμβάνει διάφορες, διασταυρούμενες μορφές κίνησης — λόγου χάρη γλωσσικής και εννοιολογικής διακίνησης, μεταναστευτικής μετακίνησης, αλλά και πολιτικής κινητοποίησης. Κομβικής σημασίας για εμένα είναι το πώς τα ίδια τα υποκείμενα με τα οποία μίλησα διανοούνται και φαντάζονται την «απελευθέρωση». Πώς συμβάλλουν σε αυτήν έννοιες και πραγματικότητες όπως ο εκτοπισμός, το ανήκειν, τα δικαιώματα, το εθνικό σώμα και το ατομικό σώμα —η επιθυμία του, η ακεραιότητα του και η παραβίαση της—, η βία και η αντίσταση; Τα δεδομένα μου δεν επιτρέπουν μια «στενή» ενασχόληση με την εννοιολόγηση του «ρατσισμού» και της «διαθεματικότητας». Στα αποσπάσματα των κουβέντων μας που παραθέτω διαφαίνονται πολλές διαδρομές μέσω των οποίων διακινούνται έννοιες οι οποίες είτε φαινομενικά «ριζωμένες» είτε πρόσφατα ξεμπαρκαρισμένες από «ταξίδι», συγκροτούν εν μέρει τις λογοπαραγωγικές κινήσεις και τις πολιτικές κινητοποιήσεις των συνομιλητριών/συνομιλητών μου.

Κεφάλαιο 1. Βία και Βίωμα

Οι διαπλεκόμενες έννοιες της «βίας» και του «βιώματος» ήταν η πιο εμφανώς επαναλαμβανόμενες θεματικές που προέκυψαν από τις συνομιλίες μας. Ως εκ τούτου, ίσως δεν θα έπρεπε να με είχε εκπλήξει το ότι, όταν καλέστηκαν να δώσουν έναν ορισμό της καταπίεσης εν γένει, ή να τοποθετηθούνε πάνω στο τι συνδέει τις μορφές καταπίεσης μεταξύ τους, οι συνομιλητές/συνομιλήτριες μου συχνά ανέφεραν τη βία ως συνεκτική έννοια. Στο παρόν κεφάλαιο, ξετυλίγονται οι περιγραφές, τοποθετήσεις και αναλύσεις των συνομιλητριών/συνομιλητών μου πάνω στη βία και το βίωμα, οι οποίες, συνδεδεμένες για αυτές/αυτούς έννοιες, διαπλέκονται επίσης με προβληματισμούς για την ταυτότητα, την (α)ορατότητα, τη συμμαχία και τη συλλογική παραγωγή απελευθερωτικών γνώσεων.

Βία

Ο Πάνος (ιδρυτικό μέλος της Thessaloniki Rainbow Youth, ή TRY) εξέφρασε την ανησυχία ότι σαν ακτιβίστριες/ακτιβιστές, «κάνουμε κάτι επικίνδυνο: εκθετόμαστε». Ωστόσο, ο κίνδυνος που διέκρινε ήταν γενικότερος και αφορούσε την πρόσληψη του σώματος του «ορατού» ΛΟΑΤΚ ατόμου στο δημόσιο χώρο.

Πάνος: Είναι τρομακτικό, μερικές φορές, να κυκλοφορείς μόνη σου ή μόνος σου έξω όταν ξέρεις ότι η συμπεριφορά μου είναι τέτοια ή το ντύσιμό μου μπορεί κάποιος, ε, να πειραχτεί ή ενοχληθεί από αυτό και να μου επιτεθεί. Είναι *double-edged*, είναι διπλός πέλεκυς: από τη μία, ή θα καταπιεστώ, ή θα ζήσω επικίνδυνα. Είναι κάπως έτσι... Και έχουμε δεχτεί παλιότερα επιθέσεις: λεκτικές, δεν το συζητάω, καθημερινά. Και σωματικές, αρκετές φορές... Αλλά δεν μπορούμε να σταματήσουμε· ξέρεις, αυτό μας δίνει περισσότερο κίνητρο, νευριάζουμε περισσότερο ... Πολλοί μάτσο στρέιτ άντρες θα ενοχληθούν μόνο και μόνο που τους κοιτάξεις. ... Πολλές φορές σκέφτεσαι, «θέλω να πάω εκεί και φοβάμαι».

Πέτρος: Και το σκέφτεσαι εκατό φορές... για να πας...

Άννα: Και το «εκεί» που είναι;

Πάνος: Το «εκεί» μπορεί να είναι ένας χώρος στον οποίον γίνεται μια συναυλία, μια συνάντηση...

Μπορεί να υπάρχει γκέι θηλυπρεπής άντρας που να θέλει να πάει στο γήπεδο να δει μια ομάδα· αυτός δεν μπορεί να το κάνει αυτό το πράγμα, ή δεν μπορεί να το κάνει με ασφάλεια.⁶ Δεν υπάρχει... Γι' αυτό επιλέγουμε τα *safe spaces*. Γι' αυτό θέλαμε να υπάρχει χώρος για τις συναντήσεις· γι' αυτό θέλαμε να μαζευόμαστε ε, για να μιλάμε και όχι να τις κάνουμε έξω, γιατί φοβόμαστε προς το παρόν.

Πέτρος: Μπορεί να συμβεί παντού το αναπόφευκτο.

Η Ελισάβετ (μελός της ίδιας ομάδας) προσθέτει ότι η ίδια πιθανώς θα δεχτεί λεσβιοφοβική επίθεση στο δρόμο όχι λόγω της εμφάνισής της αλλά επειδή βρίσκεται εκεί με την κοπέλα της. Ωστόσο, ιδιαίτερα για το νεαρό ΛΟΑΤΚ άτομο, ο «ιδιωτικός» χώρος του οικογενειακού του σπιτιού δεν είναι απαραίτητα προστατευτικός ενάντια στο «καθημερινό φαινόμενο» των επιθέσεων που το απειλεί «έξω» σε δημόσιους χώρους. Αντιθέτως, η Ελισάβετ περιγράφει τους έντονους φόβους που ένιωθε για το ενδεχόμενο να δεχτεί σωματική βία όταν πρωτοέκανε «coming out» στους γονείς της.

Ελισάβετ: Το φοβόμουν πολύ όταν το πρωτοείπα στους γονείς μου... Όταν το είπα στην μητέρα μου, το πήρε τόσο άσχημα, που ειδικά τη νύχτα δεν μπορούσα να κοιμηθώ: «είναι ικανή να με σκοτώσει, δεν αποκλείεται».

Από το ύφος της, κατάλαβα ότι η Ελισάβετ μιλούσε κυριολεκτικά. Τα μέλη της TRY δήλωσαν ότι η «βιαιοπραγία» ήταν από τις «χειρότερες αντιδράσεις» που είχαν γονείς στη δήλωση μιας ΛΟΑΤΚ ταυτότητας ενός νεαρού ατόμου. Ο έλεγχος του ιδιωτικού χώρου μέσα στον οποίο ασκούν ανεξέλεγκτη και νομιμοποιημένη εξουσία οι γονείς χρησιμοποιείται από ορισμένους ως εργαλείο κακοποίησης των ΛΟΑΤΚ τέκνων τους.

⁶ Σύμφωνα με τον Κώστα Γιαννακόπουλο, «η βία και η σύγκρουση, η σεξουαλικότητα και το φύλο δεν αποτελούν ένα περιθωριακό αστεϊσμό ή μια απλή μεταφορική έκφραση του ποδοσφαίρου αλλά τη βασική συνιστώσα συγκρότησης της μάχης του ποδοσφαίρου ... Ο ανδρισμός ή αρρενωπότητα συγκροτείται μέσω μιας διαρκούς κυκλοφορίας, ανταλλαγής, απόδοσης και ανταπόδοσης του στίγματος του 'μη-άνδρα,' της 'αδελφής'», μια οικονομία η οποία είναι δομημένη στις διαπλεκόμενες ετερόφυλες σχέσεις που καθιστούν το «εκτός» της ανδρικής ομοκοινωνικότητας (2005: 59).

Πάνος: Είτε να σε κλειδώσουν στο σπίτι και να μην μπορείς να βγεις είτε να σε διώξουν απ' το σπίτι... ή να φύγεις και να μην έχεις επαφές με τους γονείς σου.

Ωστόσο, μου είπε ο Πάνος πως σύμφωνα με την πολύχρονη εμπειρία του στην ομάδα, «δεν είναι πολύ συχνές αυτές οι περιπτώσεις». Αυτό που είναι, όμως, σύνηθες είναι το «πολύ ξύλο».

Εκτός από το δρόμο και το σπίτι, τα νεαρά ΛΟΑΤΚ άτομα υφίστανται βία σε ενδοσχολικούς χώρους. Εν απουσία κρατικής μέριμνας ή και ακαδημαϊκού ενδιαφέροντος, οι εκπαιδευτικοί και ψυχολόγοι που απαρτίζουν την ομάδα Ομοφοβία-Τρανσφοβία στην Εκπαίδευση ξεκίνησαν το 2010 να διερευνούν τις συνθήκες που επικρατούν στο χώρο της εκπαίδευσης. Η έρευνα τους συλλέγει προσωπικά βιώματα αλλά και επιχειρεί να «σκιαγραφήσει το φαινόμενο» γενικότερα χρησιμοποιώντας ποσοτικές μεθόδους και στατιστική ανάλυση. Μέχρι σήμερα, έχουν συλλεχθεί περισσότερα από 700 περιστατικά τα οποία περιγράφουν ενήλικα και ανήλικα άτομα που αποφοίτησαν από το λύκειο από τα τέλη της δεκαετίας του 1990, κατά τη διάρκεια του 2000 και στο πρώτο μισό του 2010. Ενώ δεν κατάφεραν να πάρουν άδεια από το Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων για να διεξάγουν την έρευνα εντός σχολικών χώρων, μέλη της ομάδας διένημαν ερωτηματολόγια σε εκδηλώσεις (όπως Φεστιβάλ Υπερηφάνειας) στην Αθήνα, Θεσσαλονίκη και Κρήτη αλλά και μέσω του διαδικτύου. Η κυρίως ποσοτική έρευνα δίνει και περιθώριο μέσω ανοικτών ερωτήσεων για τις διηγήσεις των ερωτηθέντων, οι οποίες, όπως το έθεσε εμφατικά ο Ηλίας, περιέχουν «πολύ δυνατές εμπειρίες ... πολύ δυνατές εμπειρίες». Οι «δυνατές» αυτές «εμπειρίες» φαίνεται πως αναβίωσαν και απωθημένες αναμνήσεις των ερευνητών, συγκεκριμένα, στην περίπτωση του Πέτρου και του Ηλία.

Πέτρος: Εγώ διαβάζοντας τα περιστατικά... Είχα φτιάξει μια διήγηση για τον εαυτό μου ότι δεν έχω δεχτεί περιστατικά απέναντι σε μένα στη σχολική μου ζωή και τα λοιπά. Και διαβάζοντάς τα αναγνώρισα και ξαναθυμήθηκα δέκα περιστατικά που εγώ τα είχα διαγράψει. Τα είχα διαγράψει με τη λογική ότι δεν είμαι τόσο θηλυπρεπής, άρα λοιπόν, είχα ένα —ξέρω 'γω— και το είχα αφήσει και λιγάκι σαν υπόλοιπο. Και μετά θυμήθηκα δεκαοκτώ.

Ηλίας: Όταν διάβασα το δικό μου [ερωτηματολόγιο], επειδή είναι ανώνυμα ... είπα, «το καημένο...». Και μετά συνειδητοποίησα ότι είναι το δικό μου. Το διάβασα και λέω, «αχ,

το παιδί! Πω, πω...». Και μετά λέω, «κάτσε να δεις, εμένα κάτι μου θυμίζουν όλα αυτά εν τέλη!»

Άννα: Και τι καταστάσεις περιγράφουν;

Ηλίας: Από βιασμούς μέχρι απλές βρισιές.

Εύα: Όλη τη γκάμα.

Ηλίας: Όλη η γκάμα.

Πέτρος: Μέχρι «με πήγε ο μπαμπάς μου στο γιατρό» ... για να εξετάσει ο γιατρός αν έχει δεχτεί το παιδί πρωκτική συνουσία, μέχρι ... η λεσβία που αναγκάζονται να αλλάξουνε τόπο και να φύγουν από το χωριό— γιατί στην επαρχία είναι και αλλιώς— και να πάνε στην κωμόπολη ή σε μια άλλη πόλη γιατί η οικογένειά της είχε πρόβλημα πλέον με τους συγγενείς και το ευρύτερο περιβάλλον.

Άγγελος: Και αλλαγή σχολείου ακόμα και στην ίδια πόλη ...

Εύα: Και οι καθηγητές και οι δάσκαλοι παρατηρούνε...

Πέτρος: Άθλιοι οι καθηγητές και οι εκπαιδευτικοί.

Άννα: Δεν κάνουν τίποτα;

Πέτρος: Συμμέτοχοι, τις περισσότερες φορές.

Ηλίας: Και συμμετοχοι. Και συμμετοχοι.

Εύα: Δηλαδή, γίνεται το περιστατικό μπροστά τους και μ' έναν τρόπο, μπορεί να είναι ή ουδέτεροι, ή να συναινούν κι όλας. Δηλαδή, να υπάρχει... ότι έχει δίκιο ο θύτης. Η κακοποίηση αυτή γίνεται γιατί υπάρχει κάποιος λόγος.

Ράνια: Ότι «προκαλούν»...

Εύα: Δηλαδή, «δεν φταίω εγώ που είσαι μαύρος». Κατάλαβες;

Πέτρος: Μπορεί κάποιος να πει... ότι, «καλά κι εγώ τώρα σε βοηθάω, φρόντισε να μη φαίνεσαι πολύ. Γιατί προκαλείς. Μην προκαλείς κι εσύ πολύ. Ξέρεις, εγώ είμαι μαζί σου. Αλλά πως είσαι έτσι, αδερφάρα;» [γέλιο]

Ράνια: «Μην κουνιέσαι τόσο.»

Πέτρος: Ναι, «μην κουνιέσαι τόσο».

Στο παραπάνω απόσπασμα οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου επιτελούν μια ανασυγκρότηση της λεκτικής βίας, την οποία δέχονται ΛΟΑΤΚ μαθητές όχι μόνο από συμμαθητές

τους (στους οποίους συνήθως αν όχι αποκλειστικά εστιάζουν οι λόγοι περί ενδοσχολικού εκφοβισμού), αλλά και από εκπαιδευτικούς που έχουν «τις καλύτερες προθέσεις». Επομένως, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, σύμφωνα με τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου, η ομοφοβική και τρανσφοβική (ή, γενικότερα η «ρατσιστική») βία δεν πρέπει να θεωρηθεί μόνο διαπροσωπική αλλά επίσης κοινωνική και θεσμική. Παρουσιάζεται στο εσωτερικό του εκπαιδευτικού συστήματος και άλλων κρατικών θεσμών, του οποίους όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, οι συνομιλητές/συνομιλήτριες μου περιγράφουν ως επί το πλείστον εχθρικούς προς ΛΟΑΤΚ άτομα. Ενδεχομένως, αυτή η θεσμική ή και θεσμοθετημένη εχθρότητα νομιμοποιεί ή και παρακινεί βίαιες επιθέσεις που συμβαίνουν σε δρόμους, σε πλατείες, ή και σε μαγαζιά από πολίτες, τάγματα εφόδου, αλλά και από αστυνομικούς.

Από την άλλη, όπως προτείνει ο Νεκτάριος (μέλος του Terminal 119), δεν είναι παντού και πάντοτε αυτονόητο ότι το κράτος είναι πιο «ρατσιστικό» από την κοινωνία ή ότι επιβάλλει σε αυτήν τον ρατσισμό που μετέπειτα αυτή αναπαράγει άβουλα (πρβλ. κεφάλαιο 2). Ακόμα και η βία κατανέμεται ανάμεσα στους κατασταλτικούς και τιμωρητικούς μηχανισμούς του κράτος αλλά και σε ενδυναμωμένους κοινωνικούς δρώντες οι οποίοι αντλούν προνόμια από την καταπιεστική χρήση της βίας ενάντια σε περιθωριοποιημένες ομάδες. Παραδειγματικά, τα μέλη της πλέον διαλυμένης ομάδας Terminal 119 μου διηγήθηκαν τα συμβάντα του φθινοπώρου του 2006 γύρω από τον ομαδικό βιασμό μιας κοπέλας στην Αμάρυνθο της Εύβοιας. Τέσσερις συμμαθητές της βίασαν τη δεκαεξάχρονη μαθήτριά, μετανάστρια από τη Βουλγαρία, στις τουαλέτες του λυκείου τους και κινηματογράφησαν το βιασμό. Ο σύλλογος των καθηγητών ομόφωνα αποφάσισε να αποβάλλει τη μαθήτριά μαζί με τους μαθητές που τη βίασαν· η κοπέλα και η μητέρα της αναγκάστηκαν από τους συγχωριανούς να φύγουν από την Αμάρυνθο, οι οποίοι ταυτίστηκαν με τους βιαστές «είτε σιωπηλά είτε ανοιχτά». Αυτή η ταύτιση εκδηλώθηκε και ενάντια σε υποστηρικτές/υποστηρίκτριες της μαθήτριάς, συμπεριλαμβανόμενων των Terminal 119, που έκαναν μια πορεία στο χωριό «για να καταγγείλουμε ... να καταδείξουμε την ευθύνη και την συνενοχή της ντόπιας κοινωνίας απέναντι στον ... βιασμό της μετανάστριας» (Terminal 119, 2006).⁷ Το πανό του Terminal 119 δήλωνε «Η μικρή σας κοινωνία βρωμάει ρατσισμό και πατριαρχία». «Φάγαμε επίθεση απ' τους κατοίκους του χωριού», μου είπε ο Μάρκο, οι οποίοι

⁷ Προηγήθηκε πορεία διαμαρτυρίας φεμινιστικών οργανώσεων (πρβλ. Η Αυγή, 2006· Τ.Γ., 2006· Ομάδα Στήριξης «Αμάρυνθος», 2006).

οπλίστηκαν με γεωργικά και οικοδομικά εργαλεία, πετούσαν μάρμαρα στους διαδηλωτές, δέκα από τους οποίους τραυματίστηκαν σοβαρά και χρειάστηκε να πάνε στο νοσοκομείο, ο ένας λιπόθυμος από μάρμαρο που τον χτύπησε στο κεφάλι. «Είχαν διώξει τα λεωφορεία, δεν μπορούσαμε να φύγουμε»· και οι χωριανοί «μας κυνηγούσαν στην Εθνική Οδό με τραμπουκισμούς: ‘βρωμιάρηδες αναρχικοί,’ ‘πούστηδες,’ ‘πουτάνες’», αφηγείται η Σάνυ. Τα γεγονότα στην Αμάρυνθο αποτελούν «μία από τις πιο καίριες συμπυκνώσεις εθνικιστικού τοπικισμού και ανδρικού προνομίου», συνοψίζει ο Νεκτάριος.

Κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μας, η ομάδα Ομοφοβία-Τρανσφοβία στην Εκπαίδευση παραθέτει μια πιο πρόσφατη «συμπύκνωση» συνυφασμένων προνομίων και καταπιέσεων η οποία επιτελείται μέσω βίαιης επίθεσης που και αυτή έλαβε χώρα σε ενδοσχολικό περιβάλλον. Το 2012, η Άννα, εικοσιεξάχρονη διεμφυλική μαθήτρια σε εσπερινό λύκειο της Αθήνας «προσπαθεί», όπως το θέτει ο Πέτρος, «να επανασυνδεθεί με την εκπαίδευση». Αντιμετωπίζει εξ αρχής διακρίσεις από τις σχολικές αρχές. Η Άννα αφηγείται στη Διεθνή Αμνηστία την τρανσφοβική και ομοφοβική αντιμετώπιση που δέχτηκε όταν προσπάθησε να εγγραφεί στο λύκειο:

Πήγα στο γραφείο του διευθυντή να εγγραφώ και με ρώτησε αν ήμουν εκεί να γράψω τον αδερφό μου. Απάντησα «όχι» και του είπα ότι το όνομά μου είναι Άννα. Ο συνάδελφος του μας διέκοψε και του είπα πως το όνομα μου είναι «Παναγιώτης» [το νομικά αναγνωρισμένο αντρικό όνομα της Άννας]. Ο διευθυντής μου είπε ότι είχε ενημερωθεί για την περίπτωσή μου και ότι δεν θα δεχόταν κανέναν γκέι ή τρανς στο σχολείο του. Μου είπε ότι έπρεπε να κόψω τα μαλλιά μου, να σταματήσω να βάφομαι, να φορέσω αντρικά ρούχα και γενικά να φέρομαι σαν άντρας. Προσπάθησε να αλλάξει την ταυτότητά μου και να καταστείλει τα δικαιώματά μου... Φοβόμουν και δέχτηκα τους όρους του για έναν μήνα... ο χειρότερος μήνας της ζωής μου. Οι συμμαθητές μου με κορόιδευαν αλλά όταν είπα στο διευθυντή πως συμπεριφέρονταν έτσι επειδή είμαι τρανς άτομο, απάντησε πως δεν είμαι τρανς επειδή δεν είχα κάνει αλλαγή φύλου. Είπε ότι είμαι ένας γκέι άντρας ο οποίος ήθελε να κάνει μόστρα με γυναικεία ρούχα» (Amnesty International, 2014α: 13, δική μου μετάφραση).

Ενώ της Άννας τελικά «επιτράπηκε» από τις σχολικές αρχές να ντυθεί με τρόπο που εξέφρασε την ταυτότητα φύλου της, οι συμμαθητές της συνέχισαν να την παρενοχλούν και να την απειλούν με βία. Αυτές οι απειλές υλοποιήθηκαν όταν,

τον Ιούνιο του 2012 ... υπήρξε θύμα σοβαρής επίθεσης όταν ένας μαθητής και ένας φίλος του την περιέλουσαν με βενζίνη και αποπειράθηκαν να της βάλουν φωτιά ακριβώς

έξω από τον χώρο του σχολείου ... [Ε]νώ περιπολικό της αστυνομίας κατέφθασε στον χώρο του επεισοδίου, η επίθεση στη συνέχεια δεν ερευνήθηκε (Διεθνής Αμνηστία, 2014β: 28).

Σύμφωνα με τη διήγηση του Πέτρου και της Εύας, μια καθηγήτρια επικοινωνεί με το ΣΥΔ και με την ομάδα Ομοφοβία-Τρανσοφοβία στην Εκπαίδευση ζητώντας υποστήριξη. Η τελευταία της προτείνει να καταγγείλει την επίθεση στο Συνήγορο του Πολίτη. Το περιστατικό έγινε αφορμή για να επιδιώξει και να αναπτύξει η ομάδα συνδέσεις με άτομα που στελεχώνουν τη διοίκηση του εκπαιδευτικού χώρου τα οποία τους ζήτησαν βοήθεια. Περιγράφεται η δολοφονική επίθεση στην Άννα και στην έκθεση που προέκυψε από την καμπάνια καταγραφής ομοφοβικής και τρανσοφοβικής βίας της Colour Youth, *Πες το Σε 'Μας* (Θεοφιλόπουλος, 2015). Όπως φαίνεται από την έκθεση, η δολοφονική επίθεση που δέχτηκε η Άννα στο ενδοσχολικό περιβάλλον δεν είναι διόλου μεμονωμένο γεγονός, εφόσον προηγείται και κατέστη δυνατή από την τρανσοφοβική βία που άσκησε εναντίον της ο διευθυντής και που επέτρεψε να διατρέχει όλο το περιβάλλον. Πράγματι, η βία που βίωσε η Άννα, παρά τις προσπάθειές της να αντισταθεί στους θεσμικά και κοινωνικά ενδυναμωμένους θύτες της, την ανάγκασε να εγκαταλείψει το λύκειο ξανά. Το γεγονός εκφράζει τις συμπλέξεις θεσμικής, κρατικής και διαπροσωπικής βίας που συγκροτούν την *ατμοσφαιρική βία* η οποία και χαρακτηρίζει την καθημερινότητα των τρανς ατόμων στην Ελλάδα.

Δεδομένης, αφενός της κοινοτοπίας της τρανσοφοβικής και ομοφοβικής βίας και αφετέρου τα συχνά και έντονα ξεσπάσματα ενάντια σε ΛΟΑΤΚ άτομα, όπως μου είπε η Ειρήνη (μέλος της οργάνωσης Οικογένειες Ουράνιο Τόξο) και όπως φαίνεται να υποστηρίζουν και οι συνομιλίες μου, η βία είναι θέμα κεντρικής σημασίας για το ΛΟΑΤΚ κίνημα στην Ελλάδα.

Ειρήνη: Μας ενδιαφέρει, όπως και την κάθε LGBT οργάνωση εδώ στην Ελλάδα ... το θέμα της ενδοοικογενειακής βίας και της ενδοσχολικής βίας και της κοινωνικής βίας, γενικά. *Hate speech, hate crimes...* Και βάζουμε μέσα και την ενδοοικογενειακή-ενδοσχολική βία γιατί είναι παρακλάδι τους. Το θέμα της ομοφοβίας, λεσβιοφοβίας, τρανσοφοβίας· αυτό είναι κάτι που το έχει όλη η LGBT κοινότητα, όλες οι οργανώσεις στην ατζέντα τους.

Στο παραπάνω απόσπασμα έχει ενδιαφέρον ο υπονοούμενος συνειρμός μεταξύ της βίας και το θέμα της ομοφοβίας, λεσβιοφοβίας και τρανσοφοβίας εν γένει. Όπως θα δούμε στο δεύτερο

κεφάλαιο, κάποιοι συνομιλητές/συνομιλήτριες πρότειναν —έστω και προκαταρκτικά— τη βία ως ορισμό της καταπίεσης αλλά και ως τρόπο να κατανοήσουμε τις συνδέσεις μεταξύ διαφόρων μορφών καταπίεσης. Η πανταχού παρούσα ομοφοβική, τρανσφοβική, λεσβιοφοβική και ρατσιστική βίας τίθεται ως ζήτημα κομβικής σημασίας σε ένα ετεροκανονικό κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο, όπως εξηγεί ο Πέτρος (μέλος της TRY) φαίνεται να κυριαρχεί η αδιαφορία για το «παιδάκι που θα βγει στο δρόμο και θα το βαρέσουν, θα το σκοτώσουν, θα το χτυπήσουν μέχρι θανάτου». Ο «δρόμος» εννοιολογείται συχνά στις συνομιλίες ως επικίνδυνα ετεροκανονικός χώρος· όμως, όπως παρατηρεί ο Πάνος πολλές επιθέσεις γίνονται σε χώρους που έχουν σημασιοδοτηθεί ως «ασφαλείς».

Πάνος: Στην Αθήνα νιώθουν πιο άνετα στο Γκάζι ή στα Εξάρχεια αλλά οι περισσότερες επιθέσεις γίνονται εκεί. Κανείς δεν θα σε βοηθήσει... —θα πει κάποιος «γιατί τον βαράνε αυτόν; Επειδή είναι πούστης». Οπότε δεν θα επέμβει για να σε βοηθήσει.

Σε αναλογία με τα λεγόμενα «*safe spaces*» τα οποία αποδεικνύονται να μην είναι, εν τέλει, τόσο ασφαλή, παραθέτω και την παρατήρηση του Πάνου ότι κάποιες υποομάδες της ΛΟΑΤΚ κοινότητας οι οποίες θεωρούνταν λιγότερο ευάλωτες στη βία του δρόμου, επίσης, εν τέλει, δεν είναι.

Πάνος: Εμείς, γενικότερα, είχαμε την άποψη ότι επειδή κυριαρχεί πάρα πολύ το «πατρίς, θρησκεία, οικογένεια» στην Ελλάδα, ότι οι γκέι άντρες και τα τρανς άτομα είναι τα άτομα που κινδυνεύουν περισσότερο από σωματική βία· κι ότι οι λεσβίες δεν κινδυνεύουν τόσο από σωματική βία· βασιζόμενοι σε αυτό το στερεότυπο, ότι οι Έλληνες έχουν αυτό το «δεν βαράω γυναίκα, δεν σηκώνω χέρι σε γυναίκα». Και ξαφνικά, φέτος [το 2015], είδαμε σωματικές επιθέσεις σε ζευγάρια λεσβιών... πάρα πολύ άσχημα... μιλάμε για πολύ ξύλο, μιλάμε για νοσοκομείο. Και λες, «τι έγινε; καταρρίφθηκε και αυτό;» Η σκέφτεται ο άλλος ότι «αυτή είναι λεσβία άρα δεν είναι εκατό τα εκατό γυναίκα, οπότε μπορώ να την χτυπήσω, μπορώ να της σηκώσω χέρι». Δηλαδή, δεν νιώθουμε ασφάλεια από πουθενά.

Το νωρίτερα παραθετημένο σχόλιο της Ελισάβετ υπονοεί ότι η αύξηση της πιθανότητας να δεχτεί

λεσβιοφοβική επίθεση κάποια στο δρόμο είναι άμεση συνάρτηση της παρουσίας της εκεί με μια άλλη λεσβία (τη σύντροφο ή φίλη της, λόγου χάρι) —δηλαδή, ότι γίνεται ορατή ως λεσβία μέσω του συσχετισμού της με μια άλλη γυναίκα. Ωστόσο, η παραδοχή ότι οι λεσβίες δεν είναι «ορατές» ως τέτοιες ενδεχομένως τρέφεται και αυτή από στερεότυπα (πρβλ. Καντσά, 2012). Το στερεότυπο που αναφέρει εδώ ο Πάνος, ως εξήγηση για την μειωμένη ορατότητα λεσβιοφοβικών επιθέσεων αφορά τους θύτες —ετεροφυλόφιλους Έλληνες— οι οποίοι επιτελούν την αρρενωπότητα τους μέσω της αυτοσυγκράτησης τους σε σχέση με τις γυναίκες, τις οποίες κατασκευάζουν ως σωματικά ασθενέστερες από εκείνους και ως εκ τούτου, ανάξιοι στόχοι σωματικής βίας. Αυτό το «στερεότυπο», βέβαια, εύκολα διαψεύδεται από τα ενδημικά επίπεδα έμφυλης βίας που διαπράττουν άντρες εναντίον γυναικών, την οποία βία μάχονται φεμινιστικές κινητοποιήσεις να αναδείξουν τουλάχιστον από τη Μεταπολίτευση μέχρι και σήμερα. Ωστόσο, έχει ενδιαφέρον στο σχόλιο του Πάνου πως η διασταύρωση έμφυλης και σεξουαλικής ταυτότητας εν δυνάμει θεωρείται να αποδυναμώνει τη «θηλυκότητα» της λεσβίας και να την τοποθετεί, βάσει των κατηγοριοποιήσεων της λογικής του διπολικού φύλου, «έξω» από την κατηγορία «γυναίκα» — κάτι που έχει μελετηθεί σε άλλα κοινωνιοπολιτισμικά πλαίσια μέσω της διασταύρωσης φύλου-σεξουαλικότητας-φυλής (πρβλ. Ritchie, 2005· Crenshaw και Ritchie, 2015: 24-25) αλλά και έχει θεωρητικοποιηθεί ως μια κομβικής σημασίας πτυχή του ορισμού της τρανσφοβίας όπως αυτή συναρθρώνει τον μισογυνισμό (Bettcher, 2014).

Η συνομιλία μου με τον Γαβριήλ (μέλος της συλλογικότητας Queericulum Vitae ή QV) διαρρέεται από τη θεματική της βίας, αλλά και, όπως θα δούμε στο επόμενο υποκεφάλαιο, συνυφίνεται με τη σημασία που δίνει η εκάστοτε συλλογικότητα στον αποκαλούμενο «βιωπολιτικό» λόγο για την έμφυλη και σεξουαλική καταπίεση. «Άλλωστε», μου εξηγεί ο Γαβριήλ, «‘το φύλο είναι ο πρώτος τρομοκράτης’». Κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μας, ο Γαβριήλ πλαισιώνει και ερμηνεύει την ετεροκανονικότητα με αναφορά στη βία —δηλαδή, υποστηρίζει όχι μόνο ότι η ετεροκανονικότητα οδηγεί σε κρούσματα βίας, αλλά ότι αποτελεί μορφή βίας.

Γαβριήλ: Εμείς αντιλαμβανόμαστε την κανονικότητα ως ένα ρυθμιστικό πλαίσιο ... το οποίο έχει συγκεκριμένους κανόνες, είναι δομημένο ... από την ετεροσεξουαλική κοινωνία, έχει να

κάνει με στερεότυπα, με πρότυπα, είναι βασισμένο πάνω στο προνόμιο του λευκού στρέιτ άντρα και με τη δική του ματιά...

Άννα: Και η μη κανονικότητα;

Γαβριήλ: Ε, εμείς λέμε ότι ουσιαστικά δεν έχουμε καταφέρει [γέλιο] να κερδίσουμε μία μη κανονικότητα, καθότι όλοι κουβαλάμε τέτοιου είδους αναφορές από το παρελθόν. Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο ότι λέμε χαριτολογώντας ότι «το φύλο είναι ο πρώτος τρομοκράτης.» Ε, γιατί βρίσκεσαι σε μια συνθήκη όπου κι αν γεννηθείς υπάρχει ένα σύστημα το οποίο —πριν καν αντιληφθείς τον κόσμο— ο γιατρός θα πει αν είσαι «αγοράκι» ή «κοριτσάκι»: υπάρχει μία κοινωνική κατασκευή για σένα που είναι πριν από σένα. Και είναι πάρα πολύ δύσκολο να αντικρουστείς απέναντι σε αυτήν, που είναι κόντρα στην επιθυμία σου. Αλλά εμείς πιστεύουμε ... ότι φτιάχνοντας κοινότητες —και ερχόμενος πιο κοντά με άλλα υποκείμενα που έχουν δικές τους ιστορίες και [που] τα σώματά τους κουβαλάνε δικές τους ιστορίες, μπορείς να φτιάξεις ένα ασφαλές πεδίο και ένα ασφαλές πλαίσιο για να μπορείς να υπάρξεις, ρε παιδί μου, ως αυτό που θες να είσαι.

Άννα: Δηλαδή η μη κανονικότητα είναι ταυτόχρονα και βιοματική συνθήκη αλλά και —πως να το πω;— εγχείρημα;

Γαβριήλ: Ναι, ναι, ακριβώς—

Άννα: —Κατόρθωμα;

Γαβριήλ: Ναι, ναι, ναι. Για μένα είναι ακριβώς έτσι. Μμ, γιατί είναι κάτι το οποίο το δουλεύεις σε δύο χρόνους: αφενός σε σύγκρουση με την κοινωνία, έτσι; Με το κυρίαρχο... με την κυρίαρχη κοινωνία και ταυτόχρονα έρχεσαι σε σύγκρουση με τον ίδιο σου τον εαυτό. Έτσι; Ε, οπότε είναι σίγουρα μία ... διαδικασία αλλά είναι και μια διαδικασία κατά την οποία κάπως προβληματίζεσαι για τον εαυτό σου, μαθαίνεις πράγματα για 'σένα, αρχίζεις πια να επιλέγεις, τι απ' όλα αυτά σου κάνει, τι δε σου κάνει, εε, τι απ' όλα αυτά είναι επαναλαμβανόμενο —είναι performativity—⁸ δηλαδή, μία ακολουθία, μία επανάληψη συμπεριφορών, ε, τις οποίες τις έχεις διδαχθεί ή σου έχουν επιβληθεί· και αποχτώντας, ρε παιδί μου, γνώση πάνω σε αυτό το πράγμα, αρχίζεις να ασκείς έλεγχο —είναι αρκετά

⁸ Εδώ ο Γαβριήλ μάλλον αναφέρεται εμμέσως στο έργο της Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), όπου αναπτύσσει την έννοια της έμφυλης παραστασιακής επιτέλεσης [*gender performativity*].

ενδιαφέρον— είναι δηλαδή στο πλαίσιο... αναλαμβάνω την ευθύνη για τη ζωή μου, για το φύλο και τη σεξουαλικότητά μου επίσης. ...

Άννα: Και πιο είναι το κόστος της αντίστασης σε αυτό το κανονιστικό πλαίσιο;

Γαβριήλ: Μμ... Νομίζω ότι το κόστος είναι σίγουρα ότι, ε, παύεις να έχεις ανθρώπινες σχέσεις με τους ίδιους όρους. Δεν μπορείς να υπάρχουν πια σε... —αν αποφασίσεις να φύγεις απ' αυτό δεν μπορείς να επιστρέψεις, ρε παιδί μου· ε, δεν μπορείς να είσαι η «καλή κόρη» ούτε ο «υπάκουος γιος». [παύση] Ε, δεν μπορείς να είσαι ο «*in the closet*» κολλητός του τάδε [γέλιο], δεν μπορείς να είσαι διάφορα πράγματα. Τα οποία ενδεχομένως, ρε παιδί μου, για την επιβίωσή σου να χρειάζεται και μία ευελιξία —είναι πλέον τόσο δύσκολο ακόμα να το υποκριθείς. Κατά τη γνώμη μου τουλάχιστον.

Άννα: Από ποια άποψη δύσκολο;

Γαβριήλ: Για παράδειγμα, εγώ έχω υπάρξει θύμα βίας. [παύση]

Άννα: Μάλιστα.

Γαβριήλ: [Παύση] Εγώ έχω υπάρξει θύμα βίας, ομοφοβικής βίας. Ε, και θυμάμαι πάρα πολύ χαρακτηριστικά να λέω σε κόσμο και συντρόφους ότι, «ξέρεις κάτι, είναι πολύ διαφορετικό να σου επιτίθενται, ρε παιδί μου, για την ιδεολογία σου και τελείως διαφορετικό να σου επιτίθενται για αυτό που είσαι». Το ότι μπορεί να φοράει αυτός διαφορετικά ρούχα και να περάσει μπροστά απ' τους μπάτσους... —αν το έκανες εσύ αυτό, να φορέσεις διαφορετικά ρούχα και, ο.κ., δεν υποδηλώνεις ρε παιδί μου ότι ανήκεις σε αναρχικό χώρο, ενδεχομένως και να τη γλιτώσεις. Εγώ, όπως και να περάσω μπροστά απ' τους μπάτσους, η [αντιμετώπιση] είναι η ίδια. Οπότε... Ε, η επίθεση—και αυτό είναι το κόστος που λέγαμε· ότι δέχεσαι επίθεση και βία γι' αυτό που είσαι. [... Η κανονικότητα] επιβάλλεται πάρα πολύ βίαια. Επιβάλλεται πάρα πολύ βίαια. Σε πλαίσιο αποδοχής, σε πλαίσιο αναγνωρισιμότητας, σε πλαίσιο αχρησιμότητας, λειτουργίας, υγείας, ε, σε όλα αυτά.

Άννα: Ακόμα περισσότερο σε μία μικρή πόλη όπως [εκεί που μεγάλωσες]; Γιατί έχεις αυτό το μέτρο σύγκρισης—

Γαβριήλ: Έχω και αυτό το βίωμα, το βίωμα της επαρχίας, το οποίο είναι πάρα πολύ δύσκολο· ε, είναι μία εκστρατεία φόβου, έτσι; Ε, στην οποία, ρε παιδί μου, πρέπει να έχεις πάρα πολύ

θάραρος να την υπερασπιστείς και δεν έχουν όλοι το απαραίτητο θάρρος για να το κάνουν αυτό· εγώ δεν ανήκω σε αυτή την περίπτωση, κάπως, γιατί είχα μια συνείδηση για τη σεξουαλικότητά μου από τότε που ήμουν έντεκα, δέκα. Ε, είχα μία υποστήριξη από το σπίτι, από ένα μέρος, που είναι η αδερφή μου—την ξέρεις. Εντάξει, ήταν το μοναδικό άτομο, αλλά ήταν, υπήρχε, σε σχέση με άλλους ανθρώπους που δεν έχουν ούτε αυτό. Στα δεκαπέντε, δεκαέξι, με απασχολούσαν πράγματα σε σχέση με τη θέση μου στην κοινωνία σαν άτομο και ως πολιτικό υποκείμενο, όποτε ήρθα τότε στον [αυτοδιαχειριζόμενο χώρο με αντιεξουσιαστικό πρόσημο], γνώρισα ανθρώπους, γνώρισα την [—] και άλλους, ε, υπήρξαν πολύ δεκτικοί απέναντι σε αυτό που είμαι, κάναμε πολύ ενδιαφέρουσες συζητήσεις και ένιωσα κάπως μια ελευθερία. Στο σχολείο έπεσε πάρα πολύ ξύλο, πολύ μπουλινγκ. Υπήρχε όλο αυτό το πράγμα. Και, ξέρεις. Προσπαθούσα ακόμη και εγώ ο ίδιος —παρόλο που το είχα αποδεχθεί— προσπαθούσα να το βάλω σε άλλα πλαίσια όπως, το ότι, *o.k.*, έχω μια διαφορετική εμφάνιση, μου επιτίθενται γιατί, ξέρω ‘γω, ε, ξέρω ‘γω, είμαι λίγο *goth* φάση ή δε ξέρω τι, ας πούμε [γέλιο]. Δηλαδή ήταν ακόμα και για μένα δύσκολο να αποδεχθώ ότι αυτό που τρώω είναι [χαμηλόφωνα] ομοφοβική επίθεση.

Άννα: Και τι σε βοήθησε να το αντιληφθείς με αυτούς τους όρους;

Γαβριήλ: Με αυτούς τους όρους—ποιους; Ότι—

Άννα: Ως ομοφοβική επίθεση.

Γαβριήλ: Μμ. Αρχίζεις να αντιλαμβάνεσαι ρε παιδί μου ότι έχεις μία επιθυμία ... [και α]υτή η επιθυμία έρχεται σε σύγκρουση με το κυρίαρχο, και η επίθεση είναι γι’ αυτό. Είναι οι λέξεις, είναι οι χαρακτηρισμοί, ε, είναι τα πάντα ρε παιδί μου· ε, τα πάντα αποδεικνύουν ότι αυτή τη στιγμή κάνεις κάτι που δεν θα έπρεπε. Έτσι; ... Αυτός είναι ο λόγος που συμβαίνουν όλα αυτά τα πράγματα ... Και υπάρχουν πραγματικά [εμφατικά] μόνο δύο επιλογές: ή συμμορφώνεσαι με αυτό το σύστημα, με αυτό το καθεστώς, ή δεν συμμορφώνεσαι [γέλιο]. ...

Άννα: Υπάρχει κάποιο κόστος και στο να συμμορφώνεσαι, όχι μόνο στο να μη συμμορφώνεσαι;

Γαβριήλ: Βεβαίως και υπάρχει.

Άννα: Αυταπάρνηση, θα το έλεγες;

Γαβριήλ: Κατά κάποιο τρόπο ναι, αλλά είναι και το γεγονός ότι μπορεί να είσαι έφηβος και

καλείσαι να υπερασπιστείς την επιλογή σου, με όλο της το κόστος, έτσι; Ξέροντας ότι οι γονείς μπορεί να σταματήσουν να σε βοηθούν οικονομικά, ότι μπορεί να χάσεις τους φίλους σου, ε, διάφορα πράγματα. Αλλά κάπως, ρε παιδί μου, το ιεραρχείς λίγο αυτό το πράγμα [παύση] ε, έτσι και λίγο *long term*. Δηλαδή εγώ δεν θα μπορούσα να κάνω κάτι διαφορετικό [γέλιο]. Πραγματικά, δεν θα μπορούσα να κάνω κάτι διαφορετικό. Και έχω έρθει σε επαφή με ανθρώπους που είναι στα 35 τους και είναι «*in the closet*» ακόμα. Και καταλαβαίνω πόσο πόνο δημιουργεί αυτό το πράγμα ... Είναι πάρα πολύ βίαιο.

Ρωτάω τον Γαβριήλ τι νομίζει ότι συνδέει τα συστήματα καταπίεσης μεταξύ τους: «έχει κάποια σχέση το ένα με το άλλο; Η τρανσφοβία με την ομοφοβία, για παράδειγμα; Ή είναι διαφορετικά και διακριτά συστήματα;» Στην απάντησή του ανακαλεί τη βία.

Γαβριήλ: Κοίτα ... Στο επίπεδο δημόσιου χώρου είναι νομίζω το ίδιο βίαια. Ειδικότερα, όμως, υπάρχουν διαφορές, όπως μία καταπίεση που αφορά την ταυτότητα φύλου και μία διαφορά στη σεξουαλικότητα. Εκεί παίζουν πάρα πολλά: μπορείς να έχεις το στρέιτ προνόμιο —να είσαι μια στρέιτ τρανς γυναίκα— αλλά [γέλιο] παρόλο που είσαι στρέιτ γυναίκα, συνεχίζεις να τρως βία επειδή είσαι τρανς. ... Εντάξει, [αυτό που] με συνδέει και άμεσα με το φεμινιστικό κίνημα, είναι η βία που έχω δεχτεί ως προς τη θηλυπρέπεια μου στο δημόσιο χώρο. Είναι η θηλυπρέπεια... είναι το πως ορίζεται αυτή, το πως θα έπρεπε να είναι... Όλο πηγάζει βέβαια μέσα απ' το δίπολο άντρας-γυναίκα. Έχω ακούσει, ξέρω 'γω, από γκόμενο, στρέιτ, «οκ και αν αισθάνεσαι ότι έχεις μια θηλυκότητα γιατί δεν προχωράς περαιτέρω προς αυτήν κάνοντας επεμβάσεις στο σώμα σου;» Άρα μια μη κατανόηση ότι το φύλο είναι ένα πολλαπλό πλαίσιο, έχει μια ευρύτερη γκάμα απ' το δίπολο άντρας-γυναίκα. Κατόπιν, χαρακτηριστικά, όπως μού 'πε: «αντί να είσαι ένα θηλυκό αγοράκι γιατί δεν γίνεσαι γυναίκα μήπως την παλέψεις καλύτερα;» κάπως... Ας πούμε. Οπότε ναι, υπάρχει διαφορά.

Άννα: Έχω διαβάσει ένα επιχείρημα⁹ που λέει, βασικά, ότι η επιτήρηση και η αστυνόμευση ειδικά των γκέι ανδρών αλλά και των λεσβιών γύρω απ' τη σεξουαλικότητα εκφράζεται με

⁹ Αναφερόμουν στο άρθρο της Viviane Namaste, “Genderbashing” (Namaste, 2006).

όρους φύλου. Με την έννοια ότι η θυματοποίηση γίνεται μέσα απ' την αντίληψη του θύτη μιας έμφυλης—

Γαβριήλ: —ότι δεν έρχεσαι να πεις το φύλο σου, το βιολογικό σου φύλο. Είναι πάρα πολύ σωστό. ... [E]μείς προσπαθούμε να υποστηρίξουμε ότι το φύλο είναι ο πρώτος τρομοκράτης —σε καμία περίπτωση ο μόνος αλλά ο πρώτος— γιατί εξ αρχής σε καθορίζει στην κοινωνία... χωρίς φύλο αναγνωρίσιμο δεν γίνεται...

Βίωμα

Αν και άρχισα να διαπιστώνω κατά τη διάρκεια της εμπειρικής έρευνας πως η έννοια του «βιώματος» έφερε σημασία για τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου, ήταν μέσω της κωδικοποίησης και ανάλυσης των απομαγνητοφωνήσεων των συνομιλιών μου που κατάλαβα πόσο κεντρική είναι στο λόγο τους. Στο παρόν υποκεφάλαιο παραθέτω τους διαφόρους τρόπους που αντιλαμβάνονται αλλά και προβληματοποιούν οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου το πως αυτό που αποκαλούν «βίωμα» έρχεται να επηρεάσει, να διαμορφώσει, να υποστασιοποιήσει και να προκαλέσει την παραγωγή συγκρουσιακών λόγων και ανατρεπτικών πολιτικών. Όπως ήδη είδαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, ο Γαβριήλ περιέγραψε την θεωρητική προσέγγιση του *Queericulum Vitae* —το οποίο, ετυμολογικά, αν εξετάσουμε την περίτεχνη ονομασία του, κάνει ρητή αναφορά στις κουίρ ζωές και στην επιστημολογική σημασία της απογραφής τους:

Γαβριήλ: Κυρίως [το QV] παράγει βίω-πολιτικό λόγο, δηλαδή πολιτική μέσα από το βίωμα—αυτό.

Χρησιμοποιεί σαν επιχείρημα το ότι φτιάχνουμε μία θεωρία που μπορεί να χωρέσει το δικό μας βίωμα και όχι το αντίστροφο, να χωρέσουμε το δικό μας βίωμα μέσα σε μια θεωρία και να ... προκληθεί ασφυξία ... Υπάρχει ένας τρόπος με τον οποίο δουλεύονται τα κείμενα, ο οποίος είναι συλλογικός—συμμετέχουν όλοι στις διορθώσεις των κειμένων —βγαίνει ένα τεύχος με μη περιοδικότητα—δηλαδή όποτε υπάρχει έτοιμο υλικό, ε, αυτό. Ασχολείται κυρίως με ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας, φεμινισμού, οτιδήποτε κάπως ρε παιδί μου αφορά ομάδες οι οποίες αποκλείονται από την κανονικότητα—αυτό. ... Χρησιμοποιεί ως κύριο αναλυτικό εργαλείο το προνόμιο και το μη προνόμιο—κυρίως το μη προνόμιο [γέλιο].

Έχει ενδιαφέρον πως το βίωμα δεν προσεγγίζεται κυρίως μέσω της έννοιας της καταπίεσης, αλλά αυτή εμφανίζεται με αρνητικό τρόπο [*via negativa*], μέσω της έννοιας του προνομίου και του μη προνομίου. Αργότερα στη συνομιλία μας, ρωτάω τον Γαβριήλ πως αντιλαμβάνεται την ιδανική διαμόρφωση ενός κινήματος το οποίο θα μπορούσε να «αντισταθεί στις πολλαπλές εκφάνσεις και εκφράσεις της κανονικοποίησης». «Με ποια βάση ή γύρω από πιο επίκεντρο» θα κινούταν ένα τέτοιο κίνημα;

Γαβριήλ: Ίσως θα ήταν χρήσιμο η βάση να είναι το πεδίο αποκλεισμού και το πεδίο της αντι-εξουσίας, για 'μένα. Νομίζω αυτό το πλαίσιο θα χρησιμοποιούσα ως βάση για να χτίσω σχέσεις συντροφικές και αλληλέγγυες. Να δημιουργείται ένας ασφαλής χώρος ελεύθερης έκφρασης όλων των υποκειμένων, λαμβάνοντας υπόψη όλες τις ιδιαιτερότητες, όλες τις διαφορές ... Νομίζω ότι, αν θέλουμε να φτιάξουμε έναν αντιεξουσιαστικό μαχητικό λόγο, για 'μένα γίνεται μόνο έτσι, κατανοώντας την ασκούμενη εξουσία —και τη δικιά μας εννοώ, όχι μόνο αυτή που έρχεται από το κράτος. Δηλαδή, δεν ξέρω, αν δεν αντιληφθώ, ρε παιδί μου, πραγματικά, βαθιά, ότι το δικό μου σώμα και ο τρόπος που έχω επιλέξει εγώ να ζω δεν είναι πάνω από το βίωμα ενός τρανς ανθρώπου... είναι εκεί, ρε παιδί μου... κάνω άρση του προνομίου ... Αυτό είναι το βασικό.

Άννα: Σε σχέση με τα προνόμια που λέγαμε πριν, πως θα τα χειριζόμασταν σε ένα τέτοιο πλαίσιο;

Γαβριήλ: Τα προνόμια είναι ένα τόσο σημαντικό ζήτημα που απορώ οι άνθρωποι πως δεν δίνουν μεγαλύτερη έμφαση σ' αυτό. Είναι τόσο πολύ βασικό που καθορίζει σχεδόν τι ζωή πρέπει να ζεις και πως και ποια ζωή αξίζει να δωρηθεί, πλέον. Και είναι απίστευτο. Δεν υπάρχει μεγαλύτερο... Οπότε... Ναι, δεν ξέρω... [γέλιο]

Άννα: Αλλά μπορούμε να απαλλαγθούμε από τα προνόμια που μας έχουν αποδοθεί κοινωνικά;

Γαβριήλ: Ε, νομίζω όχι απολύτως. Να μην ξεχνάμε ότι απ' αρκετά απ' αυτά τα προνόμια παρόλο που θεωρητικά μπορούμε να έχουμε μια τοποθέτηση εναντίον τους, αντλούμε ικανοποίηση από αυτά. Οπότε, είναι πάρα πολύ δύσκολο να κάνεις μια διαδικασία αποδόμησης του εαυτού ... Αλλά σίγουρα ... μπορείς να αφήσεις περισσότερο χώρο για τους άλλους. Το να συγκρατείσαι, το να μπορείς να ακούσεις τον άλλον...

Ακριβώς για να γίνουν «ακουστά» τα διάφορα βιώματα ο Γαβριήλ υποστηρίζει τη χρήση «συγκεκριμένων» όρων που αποφαίνονται την ομοφοβία, την τρανσφοβία και τις συνθήκες βίας

που αυτές οι καταπιέσεις παράγουν και αποτελούν με όρους βιώματος (πρβλ. κεφάλαιο 2).

Γαβριήλ: Νομίζω ότι είναι χρήσιμο ... να υπάρχουν όλες αυτές οι περιγραφές. Στο πλαίσιο ό,τι καθοριζόμαστε μέσα από το λόγο. Ο λόγος περιγράφει ένα βίωμα συνήθως και είναι σημαντικό να καταγράφεται ... αυτό το βίωμα με τα χαρακτηριστικά που έχει, γιατί είναι διαφορετικά για τον καθένα, όμως έχει σημασία το να αναγνωριστεί, ρε παιδί μου, η φωνή του...

Για αυτόν το λόγο, ο Γαβριήλ δεν υποστηρίζει τη διευρυμένη χρήση ενός «ευρύτερου» αλλά λιγότερα προσδιοριστικού όρου όπως ο «ρατσισμός» όταν χρησιμοποιείται ως υπερτασσόμενη έννοια.

Το άκουσμα των βιωμάτων τέθηκε ως κεντρικής σημασίας εγχείρημα στο πλαίσιο της πολιτικής τους δράσης και από την ομάδα Ομοφοβία-Τρανσοφοβία στην Εκπαίδευση. Με αναφορά στην έρευνα που διεξήγαγαν είδαμε ήδη τη σημασία που έδωσαν ο Πέτρος και ο Ηλίας στην καταγραφή βιωμάτων —ακόμα και όσο αφορούσε τη συμβολή τους στη συνειδητοποίηση του δικού τους βιώματος. Ο Ηλίας παρατηρεί πως κατά τη διαδικασία της «συγκεντροποίησης» των στοιχείων που συλλέχθη, διαπίστωσε πως υπάρχει συχνά μια απόσταση μεταξύ του βιώματος και της ταυτότητας. Δίνει το παράδειγμα ενός ατόμου που διηγείται ότι έκανε «*coming out*» σε φίλους ως «αμφί κορίτσι» και στο τέλος του ερωτηματολογίου δηλώνει «ετεροφυλόφιλη».

Ηλίας: Και δεν είναι η μόνη. Έχει τρομερό ενδιαφέρον το βίωμα και στο τέλος, τι δηλώνει σαν ταυτότητα.

Αυτή η παρατήρηση του Ηλία δίνει πάτημα στον Πέτρο να αναστοχαστεί για το πως ενδεχομένως η έρευνα η ίδια ανέπλασε τη βιοματική εμπειρία του αυτοπροσδιορισμού των ερωτηθέντων με ταυτοτικούς όρους.

Πέτρος: Παιδιά, συνειδητοποίησα στο πράνιτ ότι πολλά άτομα που είχαν κατέβει για πρώτη φορά στη ζωή τους και μπορεί να είχαν βρεθεί και για πρώτη φορά στη ζωή τους μεταξύ ανθρώπων που προσδιορίζονταν ως γκέι και μπορεί για πρώτη φορά στη ζωή τους

επειδή εμείς τους δώσαμε ένα χαρτί να γράψανε για πρώτη φορά στη ζωή τους —να γράψανε τον αυτοπροσδιορισμό «γκέι». Μπορεί να ήταν η πρώτη φορά αυτοπροσδιορίστηκαν ή μπορεί να ήταν η πρώτη φορά που το ‘γραψαν γραπτά για τον εαυτό τους και αυτό έχει βάρος... Είναι και αυτό ένα βάρος πίσω από αυτές τις ιστορίες.

Οι φράσεις «για πρώτη φορά στη ζωή τους» ή και «η πρώτη φορά» επαναλαμβάνονται έξι φορές σε αυτό το σύντομο απόσπασμα και ίσως υποδηλώνουν τη συναισθηματική φόρτιση που αποδίδει αλλά και που ίσως έχει αισθανθεί ο ομιλητής στην έναρξη μιας βιωματικής διαδικασίας αυτοπροσδιορισμού μέσω της συμμετοχής ενός ατόμου στην πολιτική εκδήλωση και διεκδίκηση κοινοτικής ορατότητας αλλά και της δικής του επιθυμίας, αυτοδιάθεσης και αναγνώρισης (πρβλ. Αποστολίδου, 2012).

Οι εκπαιδευτικοί και ψυχολόγοι που απαρτίζουν την ομάδα τόνισαν και μια άλλη, διαφωτιστική διάσταση του βιώματος: τη σημασία που το άκουσμα του μπορεί να έχει για τρίτους. Στις ημερίδες που διοργανώνει η ομάδα «ο βιωματικός λόγος είναι πολύ σημαντικός», όπως εξηγεί ο Πέτρος. Ενώ αναφέρονται περιστατικά από την έρευνα, θεωρεί ότι «πιο ζωντανό είναι να μπορέσουν οι εκπαιδευτικοί να δουν μπροστά τους να μιλάει ένα παιδί που είναι πολύ κοντά στην ηλικία» των μαθητριών/μαθητών τους. «Οπότε, κάνουμε μια τράπεζα βιωμάτων που έρχονται από συλλογικότητες που συνεργαζόμαστε, ή φίλοι, γνωστές...». Ρωτάω πως αντιδρούν οι παρευρισκόμενοι εκπαιδευτικοί στις αφηγήσεις που απαρτίζουν την «τράπεζα βιωμάτων» στις ημερίδες της ομάδας. Ο Πέτρος απαντάει πως οι εκπαιδευτικοί ευχαριστούν τα νεαρά άτομα που αφηγούνται τις εμπειρίες τους, λέγοντας ότι έτσι

Πέτρος: «ακούσαμε πράγματα που εμείς νομίζαμε θα βοηθήσουν και τώρα βλέπουμε το παιδί... —εγώ την έχω πει αυτή τη χαζομάρα νομίζοντας ότι βοηθώ —και τώρα ακούω από ‘σενα...». Αυτό πάει λίγο στο *appropriation* που λέγαμε πριν, ότι άλλο είναι να μιλάς εσύ για την κακοποίηση που έχεις δεχτεί κι άλλο είναι να μιλάει κάποιος άλλος, νομίζοντας... Και ακόμα και, δηλαδή, πιστοποιημένες καθηγήτριες, δασκάλες λέγανε ότι «τώρα μπορώ να θυμηθώ και ζητάω και συγγνώμη σ’ αυτά τα παιδιά γιατί νόμιζα ότι τα βοηθώ μ’ αυτό τον τρόπο».

Το βίωμα δεν παρουσιάζεται, γενικότερα, από τις συνομιλήτριες/συνομιλητές στην ομάδα ως κάτι το ομοιογενές το οποίο οδηγεί με έναν γραμμικό τρόπο στην παραγωγή συλλογικής γνώσης. Συγκεκριμένα, περιγράφουν πως στο εσωτερικό ΛΟΑΤΚ κινηματικών χώρων παρουσιάζονται συγκρούσεις γύρω από διάφορα βιώματα και πως αυτά οδηγούν (ή δεν οδηγούν) σε ταυτοτικές διαπραγματεύσεις στην πορεία λογοπαραγωγικών διαδικασιών. Για παράδειγμα, οι συνομιλήτριες/συνομιλητές διαφωνούν για το πόσο εποικοδομητική είναι η διαδικασία ταυτοτικού προσδιορισμού, ειδικά όταν πρόκειται για «τόσο πολλές ταμπέλες» Τους ρωτάω αν «χτίζεται μια εναλλακτική κανονικότητα στο εσωτερικό κάποιων κοινοτήτων ή ομάδων» μέσα από ταυτοτικούς προσδιορισμούς έμφυλων και σεξουαλικών βιωμάτων. Ο Πέτρος απαντάει καταφατικά: ενώ «προσπαθούν να χτυπήσουν την ομοκανονικότητα ... δημιουργούνε μια άλλη κανονικότητα». Στο πολιτικό επίπεδο, το ζήτημα για τις συνομιλήτριες/συνομιλητές φαίνεται να είναι εάν «διευρύνουν οι ταμπέλες ή διασπάνε» τους κινηματικούς χώρους και λόγους. Δηλαδή, αν οι ταυτότητες πρέπει να συγκεκριμενοποιηθούν ώστε να γίνουν ορατά τα βιώματα που αυτές αναπαριστούν. Η τοποθέτηση του Πέτρου συνυφαίνει τη βιωματική σημασία της ταυτοτικής συνείδησης με τη βία:

Πέτρος: Κάποιος για να φτιάξει το *safe space* του μπορεί να χρειάζεται ταμπέλες ...Υπάρχει η ανάγκη οχύρωσης γιατί έχουνε δεχτεί πάρα πολύ μεγάλη βία που θέλουνε να τη διαχειριστούν.

Η συνομιλία μου με τον Γιάννη (μέλος της Colour Youth) αγγίζει και αυτή το θέμα της ταυτοτικής προσέγγισης του βιώματος· αλλά εκείνος το θέτει με όρους «διαθεματικότητας». Είχα ρωτήσει τον Γιάννη αν θεωρεί πως το ΛΟΑΤΚ κίνημα προσπαθεί να χτίσει συμμαχίες με «άλλα» κινήματα, λόγω χάρη αυτά που μάχονται για την νομιμοποίηση των προσφύγων και μεταναστών και ενάντια στο «φυλετικό» ρατσισμό. Του ζήτησα να μου πει τη γνώμη του για το εάν οι διασταυρώσεις διαφόρων μορφών καταπίεσεων και διεκδικήσεων γίνονται αντιληπτές μέσω της συμμετοχής ατόμων που τις βιώνουν. Η αφορμή της ερώτησης ήταν ένα κείμενο που η Colour Youth εξέδωσε με τίτλο «Τι *Pride* δικαιούμαστε; Τι κοινότητα θέλουμε;», στο οποίο υποστηρίζουν πως

επιβάλλεται, πριν μιλήσουμε συγκεκριμένα για τα ζητήματα των LGBTQ+ προσφύγων

ή/και μεταναστ(ρι)ών, να αναφερθούμε στη διαθεματικότητα, την παραδοχή δηλαδή πως κάθε άτομο μπορεί να φέρει πολλαπλές ταυτότητες που η κοινωνία σπρώχνει στο περιθώριο. Όλες/οι μας είμαστε διαφορετικές/οι και η θέση μας καθορίζεται από τις διακρίσεις και τα προνόμια που δίνει η κοινωνία στα θεωρούμενα «κανονικά» άτομα: στους λευκούς, cis, straight, εύπορους, αρτιμελείς άνδρες. Πολλά κινήματα εστιάζουν σε μία ταυτότητα, σαν αυτή να είναι η μοναδική πηγή καταπίεσης εκείνων που τη φέρουν, μη δίνοντας έτσι πάντα βάση στα προβλήματα εκείνων που βιώνουν περαιτέρω διακρίσεις και αποκλεισμούς, με αποτέλεσμα τελικά οι πιο καταπιεσμένοι και ευάλωτοι άνθρωποι να παραμένουν τελικά οι πιο παραμελημένοι (2015: 44).

Αναρωτιόμουν αν οι παραπάνω καταγραμμένες σκέψεις της Colour Youth για τη διαθεματικότητα πήγαζαν όντως από τα βιώματα των μελών της, ή αν αντικατόπτριζαν μια πιο αποστασιοποιημένη θεωρητική στάση. Η πλήρης απάντηση του Γιάννη εξετάζεται και στο πρώτο κεφάλαιο αλλά εδώ εστιάζω στο πως διανοείται ο ίδιος τη διαθεματικότητα σε σχέση με το βίωμα και την ταυτότητα.

Γιάννης: Κοίτα, ε, το συγκεκριμένο κείμενο —μιας και το έφερα κι εγώ μπροστά μου— ναι, είναι στο κομμάτι που λέει το ότι στο LGBT κίνημα η ενασχόληση με καταπίεσεις όπως των μεταναστριών, προσφύγων και ατόμων που αντιμετωπίζουν φυλετικό ρατσισμό είναι ελλιπείς ... Αυτό είναι γεγονός, το ότι γενικότερα ... η αλήθεια είναι ότι κι εμείς στην οργάνωση έχουμε μέλη τα οποία —με την νομική έννοια, όπως λες— δεν είναι Έλληνες. Που για χ, ψ, ω λόγω, είτε δεύτερης γενιάς¹⁰ είτε οτιδήποτε άλλο δεν έχουν αυτή τη στιγμή νομικά και πολιτικά δικαιώματα στην Ελλάδα ... [Γ]ενικότερα, όντως, έχει επικρατήσει μια πολιτική η οποία εμένα με βρίσκει σ' ένα πολύ μεγάλο βαθμό σύμφωνο, η οποία είναι το ότι να δίνουμε βάση στα άτομα που βιώνουν συγκεκριμένες διακρίσεις. Τι θέλω να σου πω: δεν θα βγω εγώ να σου πω, ως λευκός άντρας, «Έλληνας» στα εισαγωγικά όπως το είπαμε, τι εστί ρατσισμός στην Ελλάδα του σήμερα. Διότι, ό,τι και να διαβάσω, όσες ειδήσεις να έχω δει κι όλα αυτά, μπορώ να σου πω ότι υπάρχει ρατσισμός, αλλά δεν μπορώ να σου πω πως βιώνεται. Το κείμενο αυτό λοιπόν είναι μία έκκληση, ας κοιτάξουμε εμείς ως κοινότητα το πως θα καταφέρουμε να δημιουργήσουμε τον χώρο για να μιλήσουνε ανοιχτά LGBT πρόσφυγες και μετανάστες για αυτήν ακριβώς τη διαθεματικότητα. Εκεί είναι, για μένα, όπου πρέπει να δοθεί η βάση και καλώς δίνεται

¹⁰ Ο όρος «δευτέρα γενιά» αναφέρεται σε παιδιά ή και νέα άτομα που γεννήθηκαν ή ενηλικιώθηκαν στην Ελλάδα από γονέα/γονείς μετανάστες/μετανάστριες. Χρησιμοποιείται από ακτιβίστριες/ακτιβιστές που είναι μετανάστριες/μετανάστες, μετατρέποντάς τον σε μια κινηματική ταυτότητα. Πολύ πιθανόν εν γνώση της πολιτικοποιημένης χρήσης του όρου τον αναφέρει και ο συνομιλητής μου στο παραπάνω απόσπασμα (πρβλ. Generation 2.0 for Rights, Equality, and Diversity. Ιστοσελίδα. 2015. Ανακτήθηκε από: <http://g2red.org>. Καμπαγιάννης, 2015· Papaioannou, 2013).

εκεί ως ένα βαθμό. Καταλαβαίνεις πως το εννοώ;

Άννα: Ναι, νομίζω ότι καταλαβαίνω. Δηλαδή υπερασπίζετε την αρχή του «μιλάω για το βίωμα που μου ανήκει ή τουλάχιστον που αντιπροσωπεύω», κάτι τέτοιο;

Γιάννης: Ναι, χωρίς να σημαίνει βέβαια το ότι άμα δεν υπάρχει τέτοιος άνθρωπος εσύ δεν μπορείς να μιλήσεις ... γι' αυτό. Γιατί προφανώς, κι άμα μου ζητήσουν κι εμένα τη γνώμη μου για τις καταπιέσεις που βιώνουν τα LGBTQ άτομα στην Ελλάδα που είναι πρόσφυγες ή μετανάστες μπορώ να σου πω κάποια πράγματα· σίγουρα δεν μπορώ να σου πω πως το βιώνουνε, όχι. Στην ανάγκη του να βγει ένας πολιτικός λόγος προς τα έξω ο οποίος μπορεί να επηρεάσει και να φέρει κάποια αλλαγή, είναι ανάγκη να δείχνεις εξ αρχής την πρόθεσή σου το ότι «φτιάχνω το χώρο για να ακουστούν οι φωνές». Κι είναι κάτι που κάνει αρκετά η Colour Youth. Δηλαδή, η Colour Youth, έχει για παράδειγμα στην πολιτική της ατζέντα ε, τα δικαιώματα των μεσοφυλικών ατόμων —των *intersex* ατόμων— αλλά διότι έχουμε ελάχιστα *intersex* άτομα —που να είναι ανοιχτά τουλάχιστον μέσα στην ομάδα *intersex* και δεν τα λένε προς τα έξω— θα είμαστε πολύ προσεκτικοί το πως θα προσεγγίσουμε προς τα έξω μια ρητορική του τι βιώνουν τα *intersex* άτομα και ποια είναι η κατάσταση στην Ελλάδα και λοιπά.¹¹ Αυτό ισχύει για όλες τις ταυτότητες: είναι η πολιτική γραμμή που λέει «μιλάω...» —Εε, πως λέγεται; Ουσιαστικά αφήνεις χώρο να μιλήσουν ορισμένες ταυτότητες χωρίς να της καπελώνεις. Έτσι δίνεις δύναμη και βάση στην ίδια την ταυτότητα και όχι στη δική σου θεώρηση αυτής της ταυτότητας. Γενικότερα, δηλαδή καταλαβαίνεις ότι μιλάμε για LGBT ζητήματα, κυρίως και έτσι όπως είναι η κατάσταση τώρα, δεν μπορείς παρά να μιλάς για πολιτικά ζητήματα.

Άννα: Τι εννοείς μ' αυτό;

Γιάννης: Σου λέω το ότι μιλώντας κυρίως για το πως θα τη φέρεις την αλλαγή προς τα έξω, με το που θα βγεις προς τα έξω και μιλήσεις εκπροσωπώντας μία ταυτότητα είναι μία πολιτική κίνηση. ... Με αυτή τη λογική. Με την έννοια ότι μπορεί να βγει η Colour Youth και να μιλήσει για τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι LGBTQ μετανάστες και το κάνει σ' ένα βαθμό, αλλά από τη στιγμή που εμφανιστεί ένας ανοικτά LGBTQI μετανάστης/πρόσφυγας/μετανάστρια να μιλήσει, εμείς θα σωπάσουμε. Καταλαβαίνεις πως το λέω; ...

¹¹ Στους κινηματικούς χώρους που πραγματεύεται η παρούσα εργασία, δηλαδή του ΛΟΑΤΚ κινήματος στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη, δεν υπήρχε, σύμφωνα με τους συνομιλητές/συνομιλήτριες μου την εποχή της έρευνας ομάδα που αντιπροσώπευε ή που απάρτιζαν μεσοφυλικά άτομα. Αυτός είναι και ο λόγος που επέλεξα να χρησιμοποιήσω το ακρόνυμο «ΛΟΑΤΚ» όταν αναφέρομαι σε αυτούς τους χώρους και όχι το πιο ευρέως χρησιμοποιημένο διεθνώς «ΛΟΑΤΚΙ» που συμπεριλαμβάνει και τα μεσοφυλικά (*intersex*) άτομα. Ωστόσο, η παρατήρηση του Γιάννη είναι αξιοσημείωτη και στο βαθμό που μεταφέρει το γεγονός ότι μεσοφυλικές ακτιβίστριες και ακτιβιστές δραστηριοποιούνται σε αυτούς τους χώρους.

Ε, το «*safe space*», το λεγόμενο, με την έννοια ότι εμείς αυτό που μπορούμε να κάνουμε αυτή τη στιγμή εσωτερικά μας στις συναντήσεις μας είναι να δημιουργήσουμε ένα περιβάλλον όπου δεν γίνονται ανεκτές εκφάνσεις του σεξισμού, του ρατσισμού, ομοφοβίας, τρανσφοβίας και λοιπά, έτσι ώστε αυτό να καθιερωθεί ως ένας χώρος που μπορούν να εκφραστούν ταυτότητες και ειδικά διαθεματικές ταυτότητες δίχως φόβο για προκατάληψη και αρνητικές αντιμετώπισεις που έχουν ούτως ή άλλως στην κοινωνία. Αυτό λειτουργεί στη συνέχεια στην ενδυνάμωση αυτών των ανθρώπων με αυτή την ταυτότητα· προφανώς, αν θέλουν να μιλήσουνε ανοικτά και δημόσια για αυτή την ταυτότητα είναι καθαρά δική τους απόφαση, αλλά ως οργάνωση το λιγότερο που μπορείς να κάνεις είναι να παρέχεις αυτό τον ασφαλή χώρο.

Ο Γιάννης συνδέει το βίωμα —το οποίο αν και είναι ατομικό εμπεριέχει μια συλλογική ή κοινωνική διάσταση, ειδικά όταν πρόκειται για καταπίεσεις οι οποίες καθορίζουν σχέσεις εξουσίας ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες— με την ταυτότητα και την αναπαράστασή της σε πολιτικούς λόγους. Οι εκφράσεις που χρησιμοποιεί για να δηλώσει το πολιτικό πρόταγμα της ορατότητας διαφόρων βιωμάτων, που προσδιορίζονται μέσω των διασταυρώσεων διαφόρων μορφών καταπίεσης, συχνά καθιστούν την ταυτότητα υποκείμενο του λόγου. Δηλαδή, το πρόταγμα είναι να διαμορφωθεί ο πολιτικός χώρος έτσι ώστε να «μπορούν να εκφραστούν οι ταυτότητες», «να μιλήσουν ορισμένες ταυτότητες» και «να ακουστούν οι φωνές» των ατόμων και ομάδων που τις φέρουν. Στο πλαίσιο των προβληματισμών που ευνόητα θέτει ο Γιάννης για την αναπαράσταση του βιώματος της «άλλης» ή του «άλλου», ειδικά όταν πρόκειται για τη διάσχιση σχέσεων εξουσίας, από κάποιο τρίτο άτομο που όμως δεν «μοιράζεται» το εν προκειμένου βίωμα, υποδηλώνεται και το ζήτημα της αναπαριστασιακής σχέσης μεταξύ βιώματος και ταυτότητας, στο ατομικό αλλά και στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Με άλλα λόγια, η έννοια της ταυτότητας εδώ φαίνεται να αντικαθιστά, επειδή εμπεριέχει, την έννοια του ατομικού βιώματος όπως αυτό προσδιορίζεται μέσω της κοινωνικής θέσης του ατόμου. Στο βαθμό που αυτήν την κοινωνική θέση μοιράζονται και άλλα υποκείμενα, η αναπαράσταση του βιώματος τους μέσω της επίκλησης μιας από κοινού ταυτότητας νομιμοποιείται πολιτικά. Η ταυτότητα, άρα, έρχεται να αναπαραστήσει και το άτομο που τη δηλώνει και τα βιώματα του, αλλά και τα βιώματα αυτών που μοιράζονται την ταυτότητα. Αντιθέτως, η αναπαράσταση του βιώματος μιας κοινωνικής ομάδας στην οποία ένα

υποκείμενο δεν ανήκει και, επιπλέον, από την καταπίεση της οποίας αντλεί προνόμια, θέτει σε κίνδυνο την ακεραιότητα του βιώματος ή απλά δεν υφίσταται επειδή απουσιάζει η αναπαραστασιακή σχέση μεταξύ υποκειμένου-συλλογικού βιώματος-ταυτότητας.

Καθότι η συνομιλία μας έγινε μέσω *skype* και υπέστη αρκετές διακοπές λόγω κακής διαδικτυακής σύνδεσης, κάτι που ενδεχομένως να ήταν κουραστικό για τον συνομιλητή μου, μετά από μια ώρα περίπου, ρώτησα τον Γιάννη αν είχε κάτι τελευταίο να μου πει.

Γιάννης: Κοίτα· ε, γενικότερα, ένα από τα ζητήματα που απασχολούν και έμενα και συζητιέται κι αρκετά στην κοινότητα είναι η διάσταση του προσωπικού και του πολιτικού. [παύση] Τι θέλω να σου πω πάνω σ' αυτό; Μιας και δηλαδή η έρευνα σου ούτως ή άλλως είναι καθαρά κοινωνικά κατευθυνόμενη έχει ενδιαφέρον πιστεύω να ακουστεί. Μέσα σ' αυτό το κομμάτι υπάρχει πολύ το ότι... —πως λέγεται;— Υπάρχει ένα ζήτημα του κατά πόσο η δική μας [των ΛΟΑΤΚΙ ατόμων] παρουσία και ύπαρξη μπορεί να παραμείνει μόνο σε ένα προσωπικό επίπεδο ή αν επιβάλλεται να είναι και πολιτικό. ... Να σ' το θέσω πολύ απλά: είμαστε ακόμα σε ένα επίπεδο κοινωνικό στην Ελλάδα που η μία δική μου προσωπική στιγμή, π.χ., να κρατήσω το χέρι κάποιου άλλου αγοριού στο δρόμο —που είναι καθαρά προσωπική στιγμή, έτσι; Είναι κάτι που θέλω να κάνω εγώ μ' έναν άνθρωπο— τη στιγμή που αυτό γίνεται στο δρόμο, πρακτικά αποκτά πολιτική υπόσταση, γιατί κόσμος θα κοιτάξει, κόσμος θα το συζητήσει, μπορεί να υπάρξει και βία, μπορούν να υπάρξουν πολλαπλές αντιδράσεις. Κι επίσης αυτό μπορεί να γίνει υπό συγκεκριμένη υπόσταση δική μου και —πως να το πω— συγκεκριμένο *mindset* ή χαρακτήρα που εκείνη τη στιγμή σου λέει, πλήρως συνειδητοποιημένα ακουμπάω το χέρι σου και ξέρω αυτό τι σημαίνει. Οπότε αυτόματα μεταφράζεται σε μια πολιτική πράξη. Εκεί είναι το θέμα ότι, για παράδειγμα, αυτή είναι μια κίνηση που μπορείς και να μην κάνεις· κάποια άτομα, είτε επειδή έχουνε μπει σε διαδικασία ορμονοθεραπείας, είτε επειδή δεν συμμορφώνονται με τις κανονιστικές προσεγγίσεις της κοινωνίας των φύλων —ή, το πως θα 'πρεπε να είναι ο άντρας, πως θα 'πρεπε να είναι η γυναίκα ή οτιδήποτε— κυρίως, καταλαβαίνεις, εννοώ στο επίπεδο εμφάνισης, γιατί αυτό είναι που μετράει πρώτο, σε εισαγωγικά «ξεχωρίζουνε». Και αυτό που σου είπα το ότι, που σε ένα επίπεδο, είναι το κάνω μία κίνηση που θεωρείται πολιτική, υπάρχει εκεί το κομμάτι του η ύπαρξή μου θεωρείται πολιτική. Διότι με το που θα βρεθώ κάπου θα συζητηθώ, θα με κοιτάζουν, μπορεί να μου

αρνηθούν πράγματα, μπορεί και να φάω επίθεση και βία. Και γίνεται μια γενική συζήτηση του... της διάστασης του προσωπικού και του πολιτικού, ειδικά δεδομένου ότι μιλάμε για χώρους ακτιβιστικούς και χώρους πολιτικής. Απλά αυτό, σ' το βάζω σ' ένα αστεράκι, ως κάτι που υπάρχει κάτι συζητείται... λογικά κάτι έχεις να με ρωτήσεις πάνω σε αυτό, έτσι που σ' το 'ρηξα έτσι στο τέλος...

Άννα: Ναι, έχω πάρα πολλά να σε ρωτήσω... [γέλιο]

Γιάννης: [γέλιο] Λογικό. Απλά, ξέρεις τι; Είναι μια διάσταση που αναδεικνύεται όλο και περισσότερο, δηλαδή σε άλλες χώρες το 'χουνε συζητήσει αρκετά...

Άννα: «Το πολιτικό είναι προσωπικό»— όχι, «το προσωπικό είναι πολιτικό», αυτό;

Γιάννης: Ναι, η διάσταση ότι το προσωπικό είναι επίσης πολιτικό και αυτά, που ξέρεις είναι επίσης ένα ντιμπέιτ που γίνεται γενικότερα σε κοινωνικούς και πολιτικούς κύκλους.

Άννα: Αυτό που μου λες έχει να κάνει και με κάτι άλλο που με ενδιαφέρει· δηλαδή, με το πως εννοιολογείται το «πολιτικό» και το «προσωπικό». Δηλαδή, αν όντως η σεξουαλική ταυτότητα ή η ταυτότητα φύλου, ή η έκφραση αυτών των δύο αποτελεί προσωπική ή πολιτική-κοινωνική ταυτότητα;

Γιάννης: Ακριβώς, αλλά με μία— όχι τόσο το κάθε άτομο ως ατομικότητα, κυρίως δηλαδή αυτό: προσπαθώ να σου εστιάσω αρκετά στο ακτιβιστικό επίπεδο και στο πολιτικό επίπεδο. Δηλαδή, προφανώς το ατομικό και το πολιτικό είναι αυτό —είναι το ένα και το αυτό. Ναι, είναι δηλαδή μια διαδικασία συζήτησης που γίνεται ακόμα κι αν δεν γίνεται με αυτούς τους όρους που κάνουμε εμείς οι δύο ως κοινωνικοί επιστήμονες αλλά το βλέπω όλο και περισσότερο να γίνεται. Το που αναγνωρίζω το δικαίωμα η ύπαρξή σου να σταματάει να είναι εκεί ως τέτοια και τούμπαλιν. Το βλέπω όλο και περισσότερο να αναδεικνύεται και αυτό έχει να κάνει με το ότι όλο και περισσότερα άτομα εμπλέκονται στην κοινότητα, όλο και περισσότερα άτομα θέλουν να ακούγονται... Προφανώς αυτό δημιουργεί όλο και δυνατότερη αντίσταση απ' την άλλη. Και είναι μια διάσταση που βλέπω να αναδύεται τόσο με τις πολιτικές των ομάδων και των οργανώσεων, όσο και απ' τα ίδια τα άτομα, δηλαδή άμα μπεις σε γκρουπ στο *facebook*, σε ατομικότητες, σε χώρους συζήτησης και τέτοια. Το βλέπω πάρα πολύ να αναδεικνύεται.

Άννα: Και έχει να κάνει νομίζω με την έννοια της ορατότητας, έτσι δεν είναι;

Γιάννης: Ναι, σίγουρα. ... Και όντως, ναι, υπάρχουν άτομα τα οποία δεν θέλουν να συζητάνε για την ταυτότητα ή τουλάχιστον σε εισαγωγικά «να μην την δείχνουνε». Μετά υπάρχει αυτό το ζήτημα: ακριβώς λόγω της κατάστασης της κοινωνικής στην Ελλάδα, το να βγεις να

πεις, «είμαι γκέι», «είμαι τρανς» καταλήγει να είναι μια ταυτότητα που σε χαρακτηρίζει σε πολύ μεγάλο βαθμό. Δηλαδή, και να θέλεις μετά να ξεφύγεις από αυτό, άμα μια φορά το πεις, πολύ συχνά θα καταλήξεις σε χώρους να είσαι, «α, έχω έναν γκέι στην τάξη μου» για παράδειγμα. ...

Άννα: Δηλαδή είναι μια αποφυγή στιγματισμού η αποφυγή ορατότητας;

Γιάννης: Ναι. Πιστεύω σε μεγάλο βαθμό. Και είναι και λίγο αναμενόμενο άμα το σκεφτείς· όταν είμαστε σε τέτοια κοινωνική κατάσταση στην Ελλάδα, καταλαβαίνεις το ότι, κατά πόσο θέλεις να είσαι μόνο μία ταυτότητα; Αυτό, τέλος πάντων. ... [Γ]ια παράδειγμα: έβλεπα ένα βιντεάκι τις προάλλες που ήτανε ερωτήσεις που θα 'θελες να ρωτήσεις σε γκέι άτομα και απαντάνε γκέι άτομα. Και λέει ένα κορίτσι σε ένα γκέι άτομο: «είσαι ο 'γκέι κολλητός' κανενός ατόμου;» Σε φάση, ο «γκέι φίλος»... Και γυρνάει και λέει, «τώρα που το σκέφτομαι, είμαι σε μία κοπέλα και τώρα που το σκέφτομαι με ενοχλεί πάρα πολύ γιατί είναι σαν να μην έχω άλλες ταυτότητες, να μην είμαι εγώ, είμαι απλά ο 'γκέι φίλος.'» Και στην Ελλάδα νομίζω ότι είμαστε αρκετά σε αυτό το πλαίσιο και επίσης προφανώς έχουμε πάρα πολλά στερεότυπα, «α, και η ζωή θα είναι πάρα πολύ δύσκολη άμα είσαι ανοικτά γκέι», και «αα» και «ου»... Οπότε, καταλαβαίνεις ότι πολύς κόσμος αποφεύγει συνειδητά —είναι, δηλαδή, και το φαινόμενο αυτό της εσωτερικευμένης ομοφοβίας που λέμε και όχι μόνο της ομοφοβίας— το οποίο ναι, αλλάζει, είναι λίγο φαύλος κύκλος, όσα περισσότερα άτομα φαίνονται, τόσο περισσότερα θα βγαίνουνε προς τα έξω, τόσο λιγότερα θα είναι μέσα και τέτοια. Αυτή είναι η κοινωνική αλλαγή που περιμένω δηλαδή να δούμε και —εντάξει— εγώ είμαι απ' τους ανθρώπους που παραμένω αισιόδοξος.

Ενώ οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου επικαλέστηκαν το βίωμα συχνά ως υπόβαθρο ή υπόσταση του πολιτικού λόγου, ορισμένες προβληματίστηκαν για την πολιτική χρήση του, μια συζήτηση που τις οδήγησε να αναρωτηθούν για την έννοια του βιώματος αυτή καθαυτή. Παραθέτω δύο αποσπάσματα από τη συνομιλία μου με τρία μέλη της Antifa Negative. Έχει ενδιαφέρον πως στο πρώτο απόσπασμα έμμεσα ορίζουν τη δική τους λογοπαραγωγική διαδικασία σε αντίθεση με άλλους αντιφασιστικούς λόγους ως εν μέρει βασιζόμενη στο βίωμα, ενώ στο δεύτερο —όπου περιγράφουν τη χρήση του βιώματος εντός των ΛΟΑΤΚ κινηματικών λόγων— προσεγγίζουν «το βίωμα» από μια πιο κριτική σκοπιά. Στην πρώτη περίπτωση, υποστηρίζουν πως ο σεξισμός, η ομοφοβία, αλλά και ο «φυλετικός» ρατσισμός περιθωριοποιείται στον αντιφασιστικό λόγο μέσω

της άρνησης της βιοματικής ανάλυσης, ή πιο απλά, την «καθημερινότητα» πολλαπλά καταπιεσμένων υποκειμένων. Επομένως,

Αλέξης: [π]ροσπαθείς στο μοντέλο σου να κάνεις στις διάφορες καταπιέσεις λίγο κοπτοραπτική για τις χωρέσεις [τις συνυφάνσεις καταπιέσεων]. «Σε τελική ανάλυση» μπορεί να φαίνεται ότι κάποιος είναι ρατσιστής γιατί μισεί τους ξένους, αλλά πρέπει να φτιαχτούνε θεωρητικές εκλογικεύσεις, ότι κάπως σε «τελική ανάλυση» εξυπηρετεί τον καπιταλισμό.

Ρέα: Αυτό μου θύμισε μια πρόσφατη κουβέντα που είχα, για το μετανάστης ίσον εργάτης. Κάνω πρακτική. Εκεί που δουλεύω, πάω στην προϊσταμένη, πάει να γράψει το όνομά μου και γυρίζει, με κοιτάει και λέει, «Αλβανίδα είσαι;» Εκεί καταλαβαίνεις ότι δεν παίζει μόνο το ταξικό, ρε παιδί μου. Δεν είναι το ότι είσαι εργάτης απλά. Είναι πολύ σημαντικό το ότι δεν είσαι Έλληνας εργάτης ή εργαζόμενος ή οτιδήποτε. Αυτό το πρόβλημα ορισμένοι δεν θέλουν να το βλέπουνε...

Χάρης: Γιατί υποτιμούν το καθημερινό γενικά...

Ρέα: Ναι, το οποίο, το καθημερινό είναι...

Άννα: Εννοείς ότι υποτιμούν τη βιοματική εμπειρία;

Χάρης και Ρέα: [ομόφωνα] Ναι, ναι.

Ρέα: Ότι γενικά το βίωμα δεν μπορεί να μιλήσει για το όλο πράγμα, δηλαδή δεν σου δίνει όλη την εικόνα, αυτό είναι το επιχείρημα. Το οποίο είναι λίγο... —βασικά δεν είναι επιχείρημα, απλά...

Χάρης: Στην καλύτερη περίπτωση, άμα αναγνώριζαν [οι εν λόγω αντιφασίστες/αντιφασίστριες] ότι το βίωμα δεν μπορεί να καλύψει όλη την πραγματικότητα· και εγώ συμφωνώ μ' αυτό: το βίωμα δεν εξηγεί, χρήζει εξήγησης. Αλλά αυτοί οι τύποι για τους οποίους μιλάμε με τις πολύ μεγάλες αναλύσεις... αν βλέπεις το ρατσισμό σαν κάτι απλά ατομικό που ουσιαστικά δεν υπάρχει κάποιος δρων και αν υπάρχουν κάποιοι δρώντες είναι πολύ μακριά —είναι οι ελίτ, οι ξένες ελίτ, και λοιπά— αυτό δεν αφήνει χώρο να χωρέσεις στην ανάλυσή σου την πραγματικότητα, που είναι και η κοινωνική πραγματικότητα αλλά και η πραγματικότητα του κάθε ανθρώπου που έχει ένα βίωμα... [Το βίωμα] στερείται βαρύτητας. ... Ξέρω άπειρες κοπέλες που έχουν σταματήσει να πηγαίνουν σε πορείες γιατί δεν μπορούν να ανεχθούνε να φωνάζουν τους μπάτσους «μουνιά»... Δεν χωράει σ' αυτόν τον αντιφασισμό να μπουν αυτά τα μερικά ζητήματα.

Ρέα: Αλλά μπορεί να βάλουν ένα κείμενο για το σεξισμό [στη μπροσούρα τους]...

Ρωτάω την Ρέα, τον Αλέξη και τον Χάρη πως αντιλαμβάνονται τη σχέση της συλλογικότητας Antifa Negative —την οποία απασχολούν ζητήματα ομοφοβίας και «ρατσισμού» γενικότερα, αλλά δεν αυτοπροσδιορίζεται ως «ΛΟΑΤΚ» ομάδα— με ομάδες που ανήκουν στο αυτοαποκαλούμενο ΛΟΑΤΚ κίνημα. Ο Αλέξης χαρακτηρίζει τη σχέση ως μια

Αλέξης: [*de facto*] σχέση συμμάχων αλλά κάπως από μακριά. Η πρακτική ήταν —όχι στο τελευταίο, αλλά στο περσινό Pride βγάξαμε τραπεζάκι που είχαμε αυτή τη μπροσούρα για την ομοφοβία και τέτοια... Κάπως παρακολουθούμε ό,τι δράσεις... Α, στο τεύχος το τελευταίο έχει ένα κείμενο της Colour Youth... Ό,τι δράση γίνεται και κάπως μας βρίσκει σύμφωνους συμμετέχουμε... Αυτό. Στο τελευταίο— βέβαια, καλά, εγώ δεν μπορούσα κι επί του πρακτέου να πάω στο Pride αλλά δεν θα πήγαινα ούτως ή άλλως γιατί είχε υπάρξει μια καταγγελία προς το Athens Pride για τρανσφοβία οπότε οι τρανς οργανώσεις στην Αθήνα καλούσαν για μποϊκοτάζ. Το οποίο σεβάστηκα και δεν πήγα. [Απευθυνόμενος στον Χάρη:] Νομίζω ούτε εσύ. Ε, αυτό.

Χάρης: Είναι μια αμφίθυμη στάση του LGBT κόσμου απέναντι στις Antifa ομάδες —όχι συγκεκριμένα στη δικιά μας. Τι εννοώ; Από τη μία είναι οι αντιφασιστικές ομάδες που γίνονται αντιληπτές ότι είναι έτοιμες να παίξουν ξύλο με τους φασίστες. Ενίοτε... είναι χρήσιμοι στον LGBT κόσμο. Γίνεται μια μικροφωνική για μια ομοφοβική επίθεση στο Μοναστηράκι, καλείται μια σειρά κόσμου από Antifa ομάδες με παλούκια και κράνη για να κάνει περιφρούρηση. Απ' την άλλη, το ίδιο το υποκείμενο που στελεχώνει αυτές τις ομάδες είναι αντικείμενο κριτικής [για τη «ματσίλα» ή τις «αρρενωπές τακτικές» του] από τον κόσμο που τις καλεί να κάνουν περιφρούρηση. ... Ο LGBT κόσμος που κάνει απλώς πολιτική της ταυτότητας δεν καταλαβαίνει τη βαρύτητα —την ανάγκη—, κάπως, του αντιφασισμού.

Ρέα: Λειτουργούν με βάση το βίωμα.

Αλέξης: Υπάρχει μια εξωτερική και αμοιβαία εργαλειακή και χρηστική και όχι ακριβώς ουσιαστική σχέση ανάμεσα σε αντιφασιστικό και LGBTQ [χώρο]—να βάλουμε και το Q εν προκειμένου γιατί γι' αυτό μιλάμε. ...

Χάρης: Οι τύποι με τα κράνη ή τα *muscles*... Τι να ταυτιστούν με το τρανς άτομο; Ή το τρανς άτομο να ταυτιστεί μαζί τους, ότι «είμαστε το ίδιο»; Δεν ισχύει. Ανάμεσα στα δύο [την ταύτιση και την εργαλειοποίηση] υπάρχει πάρα πολύς χώρος για πολιτική... Πολιτική δεν

είναι μόνο η δράση, εκείνο το πρωί που θα πάμε... Είναι οργάνωση, είναι χτίσιμο σχέσεων και τέτοια. Δεν υπάρχει πρόσφορο έδαφος για το χώρο. Συνήθως μπαλαντζάρει ανάμεσα δύο άκρα. Θα πει το τρανς άτομο, «το δικό μου βίωμα είναι μοναδικό. Όχι μόνο εσείς οι άντρες, στρέιτ αντιφασίστες δεν μπορείτε να το καταλάβετε, αλλά και ο γκέι δεν μπορεί να το καταλάβει, η λεσβία δεν μπορεί να το καταλάβει, ο κουίρ δεν μπορεί να το καταλάβει, είναι μια μοναδικότητα... Δεν θα ταυτιστώ με κανέναν... Δεν θα άρω κάποιες διαφορές, είμαι απλά αυτή/αυτός που είμαι.» Ξέρεις. «Διεκδικώ μια μοναδικότητα.» Έτσι δεν κάνεις πολιτική για μένα. Δηλαδή κάνεις μια πολιτική της ταυτότητας, αλλά αυτό είναι μια πολιτική του τελείως μερικού. Εγώ, προσωπικά, ξέρεις, κάπως, βλέπω την ανάγκη στην πολιτική να γίνονται... —να μπαίνουν συναρθρώσεις. Να αίρονται και οι διαφορές, να γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης μέσα σε κάποιες δομές. Να λυανθούνε —όχι να αίρονται τελείως, να λυανθούνε, κάπως να γίνει κάτι εκεί πέρα. Αμα λέει ο καθένας, ξέρεις, «εγώ είμαι αυτό», όμως, δεν αφήνεις περιθώριο... «Το βίωμα μου με το δικό σου δεν μπορούν εκ των προτέρων και εξ υποθέσεως να ‘χουν καμία σχέση.» Ξέρεις. Έτσι μένεις απλά στα δύο άκρα: «Θα σε χρησιμοποιήσω. Αποκλείω να ταυτιστούμε ποτέ.» Ενώ υπάρχει ένα ολόκληρο πεδίο για παραγωγική δουλειά —ζύμωση των ταυτοτήτων—... Και νομίζω ότι εκεί υπάρχει ένα πρόβλημα: να οριοθετήσουμε αυτό το χώρο ανάμεσα στα δύο άκρα...

Άννα: Ανέφερες συγκεκριμένα τον τρανς ακτιβισμό. Διακρίνετε εκεί μια τάση «ταυτοτικής» και όχι «δομικής» ανάλυσης των πραγμάτων που εμποδίζει κάποια συσπείρωση μεταξύ του αντιεξουσιαστικού χώρου και τρανς —και ΛΟΑΤΚ γενικότερα— συλλογικοτήτων;

Χάρης: Δεν ξέρω για τον «αντιεξουσιαστικό» χώρο έτσι γενικά, αλλά σ’ αυτή την ομάδα που είναι κάπως κοντά στον LGBTQ χώρο και σου λέω πως έχω αισθανθεί εγώ σε κάποιες φάσεις.

Ο Χάρης συνεχίζει με το να σκιαγραφεί αυτό που ονομάζει «*identity politics*», όπου «ξεκινάς και τελειώνεις με το βίωμα»:

Χάρης: Φαίνεται να βγαίνει το βίωμα σαν άσος, σαν τζόκερ... Είναι το χαρτί που δεν μπορείς να το... —δεν μπορείς να φέρεις ένα καλύτερο χαρτί, γιατί είναι σαν το βίωμα να εξηγεί πλήρως το γιατί μπαίνω στην πολιτική και εξηγεί τη στάση μου όλη. Είναι κάπως το βίωμα να καθορίζει το ποιος είμαι και τι θα κάνω. Ενώ το βίωμα δεν είναι ποτέ απλά αυτό· είναι πάντα διαμεσολαβημένο απ’ το λόγο, τον ίδιο το δικό σου λόγο, με τι σχέση

έχεις με το βίωμα σου, πως τοποθετείσαι απέναντι στο βίωμα σου. Ενώ συχνά, αντίθετα, φαίνεται ότι το βίωμα μπαίνει στην κουβέντα για να ανακόψει τα περιθώρια συσχετισμού, ενδεχομένως...

Άννα: Αλλά σ' αυτό που είπες έχει ενδιαφέρον... —γιατί θυμάμαι αυτό που είπατε πριν σχετικά με την ολική —ίσως— αναίρεση του βιώματος σε πολλές αντιφασιστικές αναλύσεις οι οποίες είναι δομικές-ταξικές και τελεία. Δηλαδή, τίποτα άλλο δεν χωράει. Και μετά, εδώ, σ' αυτό το πλαίσιο των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων και ομάδων και λοιπά, όπου υπάρχει μια χρήση του βιώματος —«ταυτοτική», λέτε, αν δεν κάνω λάθος— χρησιμοποιείται κάπως να σταματήσει... έρχεται να φράξει κάποια δομική ανάλυση.

Ρέα: Ναι, αυτό είπαμε.

Χάρης: Αυτό λέμε. Αλλά είναι ενδιαφέρον που το βάζεις δίπλα στην προηγούμενη κουβέντα γιατί εκεί λέγαμε... Ο.κ., από τη μία εξαφανίζεται το βίωμα στο *mainstream* αντιφασιστικό λόγο, από την άλλη στον LGBT κόσμο το βίωμα είναι κυρίαρχο... Δεν αφήνει περιθώρια για άλλα εργαλεία, ας πούμε...

Ρέα: Εγώ —είπα και πριν— μπορώ να το καταλάβω... Γιατί νομίζω ότι όσο καλή διάθεση και να έχεις, το να καταλάβεις το βίωμα του άλλου δεν μπορείς ποτέ να το κάνεις. Είναι καθαρά πρακτικό— πως να το πω;—, είναι κάτι χειροπιαστό. Μπορείς να μιλάς άπειρα γι' αυτό· μπορείς να μιλάς πολύ ωραία γι' αυτό, αλλά δεν ξέρω αν μπορείς ποτέ να το πιάσεις... Οπότε, εκεί καταλαβαίνω το γιατί δεν μπορούν... —και βάζουνε όρια ή βάζουνε φράγματα όπως είπες και δεν μπορούν να συνυπάρχουν μαζί με άλλους ανθρώπους. Γιατί για μένα δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό αλλά υπάρχει. Το καταλαβαίνω γιατί υπάρχει. Αυτό.

Άννα: Αλλά, γιατί δεν μπορούμε να καταλάβουμε...;—

Ρέα: —Γιατί, τι εννοούμε με τη λέξη «βίωμα»; Είναι αυτό το οποίο ζεις, ρε παιδί μου. Είναι συναισθήματα, είναι σκέψεις, είναι διάφορα σωματικά πράγματα... είναι πολλά πράγματα.

Άννα: Δηλαδή, είναι μοναδικό, ατομικό;

Ρέα: Όχι, δεν είναι ατομικό γιατί δεν το βιώνεις μόνο εσύ, υπάρχουν κι άλλοι άνθρωποι που το βιώνουνε· και αυτό λέγαμε, ότι κάπως νιώθεις ότι ταυτίζεσαι περισσότερο με ανθρώπους που έχουν αντίστοιχα βιώματα απ' ότι με κάποιον άλλον που δεν τα έχει.

Χάρης: Σε σχέση με τη διαφορά ντόπιος/μετανάστης, εγώ δεν μπορώ να μπω στα βιώματά της [Ρέας] γιατί η ταυτότητά μου είναι μπλε, αυτό μου έχει δώσει κάποια προνόμια που,

έλλειψη των οποίων έχει προσφέρει στην [Ρέα] ένα πολύ διαφορετικό βίωμα. Εγώ θα κάτσω, θα τ' ακούσω, θα το καταλάβω—

Αλέξης: —Διανοητικά.—

Χάρης: Διανοητικά... και συναισθηματικά θα το καταλάβω μ' έναν τρόπο, ο.κ., αλλά μέχρι εκεί.

Το ερώτημα είναι, —και συναισθηματικά θα το καταλάβω—

Ρέα: Θα το καταλάβεις συναισθηματικά ή διανοητικά;

Χάρης: Θα το νιώσω... συναισθηματικά... αυτό δεν σημαίνει ότι θα νιώσω τα δικά σου—

Ρέα: Δεν θα νιώσεις τα ίδια πράγματα.

Άννα: [Απευθυνόμενη στον Χάρη:] Θα νιώσεις τα δικά σου συναισθήματα.

Χάρης: Ξεκάθαρα...

Ρέα: Δεν θα νιώσεις το αίμα να ανεβαίνει στο κεφάλι σου, που νομίζεις ότι παθαίνεις εγκεφαλικό εκείνη την ώρα.

Χάρης: Άρα το ζήτημά μας ποιο είναι; Ο.κ., πες ότι μπορούμε να συμφωνήσουμε σ' αυτό. Αλλά το ερώτημα είναι αν μπορούμε να συμμετέχουμε μαζί, διάφορος κόσμος με διάφορα βιώματα μ' έναν ισότιμο τρόπο. Ισότιμος τρόπος μέσα στις πολιτικές διαδικασίες δεν σημαίνει... —η ισότητα δεν είναι να γίνεσαι το ίδιο. Δεν είναι ταυτότητα ... Για να συμμετέχουμε όλοι ισότιμα σε μια πολιτική διαδικασία θα πρέπει προφανώς να βγάλουμε τα εσώψυχα μας, να πει ο ένας στον άλλον, να μας είναι ξεκάθαρα τα βιώματα του άλλου... αλλά αυτό θέλει μια συνθήκη πρόσφορη για όλους μ' έναν τρόπο, που μας βάζει όλους σε μια συνθήκη ισότητας μ' έναν τρόπο· δεν μας κάνει ίδιους. Άρα... Υπάρχει ο φόβος ότι αν συσχετιστείς μ' «αυτούς» θα χάσεις τη μοναδικότητά σου, ας πούμε· διότι «αυτοί» —ερχόμενοι κοντά σου— προσπαθούν να αναιρέσουν το βίωμα σου, να σε κάνουν ίδιο μ' αυτούς. Αυτό μπορεί να συμβεί, αλλά είναι ένα ενδεχόμενο, δεν είναι απαραίτητο ότι θα είναι έτσι. Οπότε, ξέρεις, πρέπει να βρούμε κάπου εκεί πέρα τη χρυσή τομή. ...

Αλέξης: Εγώ σκέφτομαι το άλλο. Γιατί πάω...; Πάω σε κουίρ πάρτυ και μου σκάει ότι στους πενήντα ανθρώπους που είναι εδώ μέσα οι σαράντα εννιά είναι Έλληνες ... και πως μπορεί το ίδιο άτομο που θα κάνει αυτή την ενίοτε και ίσως στο σημείο της υπερβολής κριτική, «*straights out*» και μπλα μπλα μπλα, «*no heteros*» και δεν συμμαζεύεται... —δεν του δημιουργείται αυτό το ερώτημα, ούτε καν σαν ερώτημα. Δηλαδή υπάρχει αυτή η κανονικότητα ...

Χάρης: Εννοείς όμως ότι «γιατί είμαστε μόνο Έλληνες κουίρ εδώ;»: αυτό;

Αλέξης: Ναι. Το «*logical*» [συμπέρασμα] είναι ότι «όλοι οι μετανάστες είναι στρέιτ»... [γέλιο όλων]

Άννα: [γέλιο] Αυτό μάλλον...—

Αλέξης: [γέλιο] —Μάλλον το απορρίπτουμε.

Άννα: Το απορρίπτουμε.

Αλέξης: Οπότε, παίζει κάποιο *problem*. Και αναρωτιέμαι αυτό. Κι εγώ θα έλεγα αυτό: αντί να ασχοληθούν με την αντιεξουσία, που μ' έναν τρόπο —και το ότι αναλώνονται στο να κάνουν κριτική στο πόσο έτερο και μάτσο είναι η εξουσία είναι μια εμπλοκή μ' αυτό το πράγμα— εγώ αναρωτιέμαι αυτό: γιατί στα διάφορα κομμάτια αυτής της κοινωνίας που τους βάζουνε... —τους έχει μπει με το ζόρι αυτό το στάτους της μειονότητας— δεν παίζει κάποιος διάλογος επικοινωνίας...; *Just saying*.

Τη συνέχεια αυτής της κουβέντας —πως αντιλαμβάνονται τη σχέση της «περιχαράκωσης» των μειονοτικοποιημένων ομάδων με την εννοιολόγηση του «ρατσισμού» στα κινήματά τους— θα την ανταμώσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Θα ήθελα να τονίσω δύο πτυχές της συζήτησης περί «βιώματος» που προκύπτουν από το παραθετημένο απόσπασμα: πρώτον, την αντίθεση μεταξύ μιας βιωματικά βασισμένης ανάλυσης και μιας «δομικής» ανάλυσης. Η δομική προσέγγιση —τουλάχιστον όπως αυτή γίνεται αντιληπτή στους αντιφασιστικούς λόγους που αναφέρουν οι συνομιλητές/συνομιλήτριες μου στο παραπάνω απόσπασμα— συχνά έρχεται να αμφισβητήσει το κατά πόσο είναι δόκιμη η «βιωματική» προσέγγιση και να υπονομεύσει την επεξηγηματική της δυνατότητα. Αντιστρόφως, οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου συνδέουν την εξ υποθέσεως απόρριψη του βιώματος με την αδυνατότητα να καθιστούν ορατές σημαντικές πτυχές της δομής σχέσεων εξουσίας. Εδώ το υπονοούμενο είναι πως οι «μεγάλες» αναλύσεις ορισμένων αντιφασιστικών λόγων δεν είναι λιγότερο βασισμένες σε βιώματα, αλλά απλώς αποσιωπούν τον εθνοφυλετικό, έμφυλο και σεξουαλικό χαρακτήρα του βιώματος αυτών που παράγουν τα «μεγάλα» αφηγήματα, κρύβοντας τον πίσω από μια δήθεν οικουμενική θεωρητική στάση για τον —«σε τελευταία ανάλυση»— υπερκαθοριστικό ρόλο της τάξης, της ταξικής εξουσίας και εκμετάλλευσης ως «βασική» κοινωνική δομή. Δηλαδή, ενώ το βίωμα δεν απουσιάζει, δεν υιοθετείται μεθοδολογικά από άτομα που, στην τελευταία ανάλυση, φέρουν κάποιες προνομιούχες ταυτότητες βάσει της κοινωνικής τους θέσης, ενώ μάχονται ένα κατασταλτικό και εκμεταλλευτικό σύστημα. Το δεύτερο ζήτημα που προκύπτει συνοψίζει με τη δήλωση του πως «το βίωμα δεν εξηγεί, χρήζει εξήγησης» ο Χάρης. Οντως, η συζήτηση που κάναμε —για τη χρήση του βιώματος σε «πολιτικές

της ταυτότητας»— μπορεί να θεωρηθεί μια συλλογική προσπάθεια επεξήγησης και διαπραγμάτευσης της χρησιμότητας του βιώματος ως εγγενούς συνθήκης αλλά και ενδεχομένως «φράγματος» στην οικοδόμηση πολιτικών συμμαχιών. Η επίκληση του βιώματος μπορεί να μας φέρει πιο κοντά σε εν δυνάμει συμμάχους —με τις οποίες/οποίους μπορούμε να ταυτιστούμε— αλλά μπορεί και να μας ξενίσει. Από την άλλη, η διαδικασία ταύτισης, όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο, διακρίνεται από τους συνομιλητές/συνομιλήτριες μου από την «ταυτότητα» αυτή καθαυτή. Η Ρέα μας απευθύνει το σύνθετο ερώτημα, «τι εννοούμε με τη λέξη ‘βίωμα’;». Ακριβώς αυτό διακυβεύονται οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου στις σελίδες που ακολουθούν.

Κεφάλαιο 2. «Ρατσισμός» και «διαθεματικότητα»

Στο κεφάλαιο αυτό παραθέτω τις εννοιολογήσεις του «ρατσισμού» των ακτιβιστριών/ακτιβιστών με τις οποίες μίλησα και εξερευνώ πως αυτές σχετίζονται με την ενίοτε χρήση της «διαθεματικότητας» στο λόγο τους. Αρχικά, συζητώ πως έχει ήδη προσδιορισθεί στην ανθρωπολογική έρευνα η γενικευμένη χρήση του όρου «ρατσισμός» σε σχέση με τη χρήση άλλων κατηγοριών κακοποίησης και καταπίεσης οι οποίες φαίνεται να θεωρούνται, στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ λόγο ως επιμέρους κατηγορίες του: συγκεκριμένα, η «ομοφοβία» και η «τρανσφοβία». Έπειτα, περιγράφω σύντομα πως ο «ρατσισμός» εννοιολογείται και ιστορικοποιείται στην αγγλόφωνη μετα-αποικιακή θεωρία ως μια στενά «φυλετική» μορφή καταπίεσης στο πλαίσιο φυλετικών καθεστώτων. Με αυτό το υπόβαθρο, εξετάζω τις αντιλήψεις των συνομιλητριών/συνομιλητών μου για την εννοιολόγηση του όρου «ρατσισμός», χρησιμοποιώντας τέσσερις άξονες που προκύπτουν από τον λόγο τους: πρώτον, την εστίαση στο θύτη και όχι στο θύμα του «ρατσισμού»· δεύτερον, στο ερώτημα αν ο «ρατσισμός» (και, αναλόγως, οι επιμέρους κατηγοριοποιήσεις της «ομοφοβίας» και της «τρανσφοβίας») καθιστούν ορατά ή συσκοτίζουν τα φαινόμενα καταπίεσης τα οποία ο ΛΟΑΤΚ λόγος αναζητά να αναδείξει· τρίτον, το εάν και πως ο «ρατσισμός» και οι επιμέρους κατηγορίες του συνάδουν με το θεωρητικό πλαίσιο της «διαθεματικότητας»· και τέταρτον, την αποδιδόμενη (ή μη) ισομορφία μεταξύ των διαφόρων μορφών καταπίεσης· συζητώ, τέλος, το πως η συνείδηση μιας μορφής καταπίεσης (που ενδεχομένως το εκάστοτε υποκείμενο βιώνει) μπορεί να συμβάλει στην συνειδητοποίηση άλλων (ισόμορφων ή και διασταυρούμενων) μορφών καταπίεσης αλλά και στην διαμόρφωση συμμαχιών με άλλες καταπιεσμένες ομάδες.

Η «ομοφοβία» σαν «ρατσισμός»

Στο άρθρο του «Homophobia as ‘Racism’ in Contemporary Urban Greece» —το οποίο βασίζεται στην εθνογραφική έρευνα που διεξάγει στην αρχή της δεκαετίας του 2000 στο πλαίσιο της εκπόνησης της διδακτορικής διατριβής του με τίτλο *Elsewheres: Greek LGBT Activists and the Imagination of a Movement*—, ο Brian Riedel πραγματεύεται την ελληνική χρήση της λέξης «ρατσισμός» για την ένδειξη και την περιγραφή της ομοφοβίας (Riedel, 2009· Riedel, 2005).

Αφετηρία του είναι η παρατήρηση πως στα βορειοαμερικανικά συμφραζόμενα, ο «ρατσισμός» και η «ομοφοβία» αντιλαμβάνονται ως δύο διακριτές, μη αλληλοεπικαλυπτόμενες μορφές προκατάληψης· οι ομάδες τις οποίες στοχοποιούν θεωρούνται επίσης διακριτές (Riedel, 2009: 83). Αντιθέτως, σε ελληνικούς δημόσιους λόγους, οι έννοιες «ρατσισμός» και «ομοφοβία» δεν φαίνεται να γίνονται αντιληπτές με τόσο σαφώς περιχαρακωμένα όρια και μάλιστα χρησιμοποιούνται να περιγράψουν ακριβώς τις ίδιες (λόγου χάρη, ομοφοβικές) συμπεριφορές (Riedel, 2009: 83). Αξιοσημείωτο είναι πως η αντίστροφη χρήση της «ομοφοβίας» για να ενδείξει ή και να περιγράψει τον φυλετικό ρατσισμό δεν υφίσταται, ίσως επειδή, όπως θα δούμε, η «ομοφοβία» θεωρείται μια επιμέρους μορφή ενός γενικοποιημένου «ρατσισμού». Ο Riedel παρατηρεί ότι, από μια βορειοαμερικανική σκοπιά —ή πιο γενικά, ίσως, από μια πολιτισμικά συγκεκριμένη σκοπιά διαμορφωμένη γλωσσικά μέσα από τα αγγλικά— μια «απλή εφαρμογή της κατηγορίας του ‘ρατσισμού’» σε μια «περίπτωση ομοφοβίας» φαίνεται να είναι ακατάλληλη —αν όχι, όπως υπέθεσα στην εισαγωγή, και ενδεχομένως οικειοποιητική και καταχρηστική (Riedel, 2009: 84). Ωστόσο, η εφαρμογή του «ρατσισμός» σε ελληνικούς κινηματικούς λόγους (ή και γενικότερα στην καθομιλουμένη γλώσσα) δεν φαίνεται να προκαλεί καμία «δυσαρμονία» στις ομιλήτριες/ομιλητές που χρησιμοποιούν τον όρο (Riedel, 2009: 84). Ο Riedel, επομένως, επιχειρεί να εξερευνήσει το ζήτημα εθνογραφικά, προσεγγίζοντάς το μέσω τριών αξόνων: πρώτον, μέσω μιας ενασχόλησης με τις λέξεις-δάνεια στη δημοτική γλώσσα και την αποδιδόμενη «ελληνικότητα» τους ή μη· δεύτερον, μέσω μιας ιστορικής σκιαγράφησης του πως οι πολιτισμικές αντιλήψεις για τις ομοερωτικές σεξουαλικές πρακτικές έχουν αλλάξει στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης με την ανάδυση μιας ταυτοτικής αντίληψης για τη σεξουαλικότητα· και τρίτον, τις επιπτώσεις στον «αντιρατσιστικό» λόγο της παρατηρημένης αύξησης της εισερχόμενης μετανάστευσης και της μείωσης εξερχόμενης μετανάστευσης στον ελλαδικό χώρο από τις απαρχές της δεκαετίας του 1990.

Η υπόθεση του Riedel είναι πως η παράλληλη συνύπαρξη των όρων «ρατσισμός» και «ομοφοβία» —επιπροσθέτου του γεγονότος ότι η «ομοφοβία» πρόσφατα προστέθηκε στο ελληνικό λεξιλόγιο και της αντίληψης ότι ο «ρατσισμός» αποτελεί μια πιο περιεκτική έννοια— έχει να κάνει με την παράλληλη συνύπαρξη μιας «δυτικής εμπνεύσεως» ταυτοτικής αντίληψης για τη σεξουαλικότητα με μια πολιτισμικά πρότερη μη ταυτοτική αντίληψη ομοερωτικών πρακτικών, η οποία κινείται με όρους φύλου: αρρενωπός «άντρας»/θηλυπρεπής «αδερφή»-«πούστης», ή,

αντίστοιχα, «ενεργητικός»/«παθητικός» στην πρωκτική διείσδυση (πρβλ. Faubion, 1993· Γιαννακόπουλος, 2012· Γιαννακόπουλος, 2001). Ο Riedel υποστηρίζει ότι κάποιος που διανοείται τη σεξουαλικότητα του με τους τελευταίους —«παραδοσιακούς»— όρους δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του ως στόχο ομοφοβικής καταπίεσης ή διάκρισης ακριβώς επειδή δεν αυτοπροσδιορίζεται με τους ταυτοτικούς όρους (π.χ., «ομοφυλόφιλος» ή «γκέι») τους οποίους η έννοια της ομοφοβίας (ως «μισαλλοδοξία προς τους ομοφυλόφιλους») φαίνεται να προϋποθέτει. Επίσης υπονοεί μια αντίθεση μεταξύ της «παραδοσιακής», έμφυλα προσδιορισμένης αντίληψης της ομοερωτικής επιθυμίας και της «δυτικής», ταυτοτικής αντίληψης, όσο αφορά την ανάλογη διαπλοκή και συμμετοχή διαφόρων υποκείμενων σε ΛΟΑΤΚ κοινότητες και κινήματα τα οποία απαιτούν ορατότητα:

Εκείνα τα υποκείμενα η ζωή των οποίων δεν είναι διαμορφωμένη σύμφωνα με μια πολιτικοποιημένη «σεξουαλική ταυτότητα», είναι λιγότερο πιθανό να συμμετέχουν σε κοινωνικούς κύκλους όπου η προκατάληψη εναντίον των ομοφυλόφιλων πρακτικών και ταυτοτήτων λέγεται «ομοφοβία» —ένας όρος τον οποίο μπορεί να τον αντιληφθούν ως διπλά ξένο (και γλωσσικά και σεξουαλικά). Φαίνεται λογικό να υποθέσουμε ότι η «ομοφοβία» ως αναλυτική κατηγορία δεν θα προσπεράσει το «ρατσισμό», μέχρι οι κοινωνικοσεξουαλικές ταυτότητες να εκτοπίσουν τους έμφυλους ρόλους ως το ηγεμονικό αλληγορικό σχήμα που ρυθμίζει την οικονομία της (ομο)σεξουαλικότητας» (Riedel, 2009: 89).

Αντιθέτως, οι ακτιβιστές/ακτιβίστριες μέλημα των οποίων είναι να καταστεί ορατή η ταυτότητα τους αλλά και η καταπίεση που δέχονται βάσει αυτής, ψάχνουν όρους που διευκρινίζουν και την σεξουαλικά προσδιορισμένη καταπίεση αλλά και τις ταυτότητες τις οποίες στοχοποιεί. Εάν η «ομοφοβία» ήρθε ως δάνειο από μη ελληνικούς ακτιβιστικούς και ακαδημαϊκούς λόγους, μολονότι ετυμολογικά η λέξη είναι ελληνική, η άμεση μετάφρασή της σημαίνει «φόβος του ίδιου». Δεν ικανοποιούσε τις ακτιβίστριες/ακτιβιστές τις κινητοποιήσεις των οποίων ο Riedel βρέθηκε να παρατηρεί στην έρευνά του, στο βαθμό που δεν μετέφερε επακριβώς το αντικείμενο του φόβου (2009: 91). Ωστόσο, όπως θα φανεί και από μία από τις συνομιλίες που παραθέτω παρακάτω, οι πιο ακριβείς όροι «ομοφυλοφιλοφοβία» ή και «ομοφυλοφοβία» φαίνεται να είχαν ακόμη λιγότερη πέραση λόγω της δυσχρηστίας τους.

Μια δεκαετία έχει περάσει από τότε που ο Riedel εκπόνησε την πρωτοποριακή του διδακτορική έρευνα, η οποία αναδεικνύει αυτά τα ερωτήματα και αυτές τις υποθέσεις σχετικά με

τον «ρατσισμό» σε ΛΟΑΤΚ λόγους στα ελλαδικά συμφραζόμενα. Μπορούμε άραγε να ισχυριστούμε πως ένας τέτοιος εκτοπισμός της «παραδοσιακής» από την «ταυτοτική» αντίληψη έχει λάβει χώρα; Η παρούσα έρευνα δεν επιχειρεί μια τέτοια γενίκευση. Εστιάζει ιδιαίτερα σε κινηματικούς λόγους που φαίνεται σε μεγάλο βαθμό να αποκλείουν την πρότερη πολιτισμική αντίληψη της ομοερωτικής επιθυμίας και πρακτικής. Μάλιστα, τα δεδομένα μου προτείνουν ότι πολλοί ακτιβιστές/ακτιβίστριες θεωρούν την μη δήλωση ή μη ομολογία κοινωνικοσεξουαλικών ταυτοτήτων ως συνάρτηση της εσωτερικοποιημένης ομοφοβίας· ορισμένοι φτάνουν στο σημείο να χαρακτηρίζουν την «παραδοσιακή» σεξουαλική οικονομία ως ανέντιμη και αποκρυπτική. Πιο γενικά, τονίζουν την σύνδεση μεταξύ του αγώνα για τα δικαιώματα με την ορατότητα ΛΟΑΤΚ ατόμων, τα οποία προσδιορίζουν οι περισσότερες συνομιλήτριες/συνομιλητές μου με ταυτοτικούς όρους (πρβλ. κεφάλαιο 1). Σε αυτό το πλαίσιο, όπως θα δούμε παρακάτω, εμφανίζονται προβληματισμοί σχετικά με το εάν η ορατότητα κερδίζεται ή υπονομεύεται από τη χρήση του ενός ή του άλλου όρου —«ρατσισμός» ή «ομοφοβία».

Επιπλέον, η ανάδυση των κουίρ και τρανς κινημάτων ενδεχομένως είχε ως αποτέλεσμα τον εκτοπισμό «παραδοσιακών», έμφυλα προσδιορισμένων σεξουαλικών πρακτικών. Αφενός, για μια νέα γενιά ακτιβιστριών/ακτιβιστών, το «κουίρ» ίσως έρχεται να γεφυρώσει το χώρο μεταξύ της επιθυμίας και της ταυτότητας με έναν τρόπο που ικανοποιεί τις αντι-ταυτοτικές ευαισθησίες πολλών υποκειμένων, ενώ ταυτόχρονα πολιτικοποιεί τις σεξουαλικές πρακτικές και την ετεροκανονική καταπίεση τους. Με άλλα λόγια, μπορούμε ίσως να υποθέσουμε ότι στα εν λόγω συμφραζόμενα το κουίρ απαντάει σε κάποιες από τις πολιτισμικά προσδιορισμένες επιθυμίες τις οποίες «στοιχειώνουν» οι πρότερες, «παραδοσιακές» αντιλήψεις για τη σεξουαλικότητα, χωρίς όμως να συμμαρτίζεται την αποστασιοποίησή από τις πολιτικές διαστάσεις της σεξουαλικής μη κανονικότητας που οι τελευταίες συνεπάγονται (πρβλ. Γιαννακόπουλος, 2015). Αφετέρου, με την ανάδυση της τρανς ταυτότητας, η υποστήριξη μιας οντολογικής διάκρισης μεταξύ του «φύλου» και της «σεξουαλικότητας» έρχεται σε αντιπαράθεση με το «παραδοσιακό» μοντέλο, στο οποίο οι σεξουαλικές πρακτικές καθόριζαν έμφυλους ρόλους.

«Τρανσφοβία» και «ρατσισμός»

Πολλές από τις ακτιβίστριες/ακτιβιστές με τις οποίες μίλησα τόνισαν το πόσο σημαντικό είναι να γίνει κατανοητή η οντολογική διαφορά μεταξύ του φύλου και της σεξουαλικότητας. Αυτός

ο διαχωρισμός εξηγείται και στο δοκίμιο με τίτλο *Ταυτότητα και Έκφραση Φύλου: Ορολογία, Διακρίσεις, Στερεότυπα και Μύθοι*, όπου η Μαρίνα Γαλανού, πρόεδρος του Σωματίου Υποστήριξης Διεμφυλικών (ΣΥΔ), τονίζει ότι «άλλο σεξουαλικός προσανατολισμός, άλλο ταυτότητα φύλου»:

Συχνά πολλοί άνθρωποι συγχέουν τον σεξουαλικό προσανατολισμό ενός προσώπου, με την ταυτότητα φύλου, κάτι το οποίο δεν είναι σωστό, καθώς η ταυτότητα φύλου και ο σεξουαλικός προσανατολισμός είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα ... Σε κάθε περίπτωση [ομοφυλόφιλου, ετεροφυλόφιλου ή αμφιφυλόφιλου συναισθηματικής/σεξουαλικής έλξης ή και συμπεριφοράς] αφενός μεν ο σεξουαλικός προσδιορισμός δεν σχετίζεται με την ταυτότητα φύλου, αφετέρου το στάτους ενός τρανς ανθρώπου προσδιορίζεται μόνο από την ταυτότητα ή και έκφραση φύλου του/της (Γαλανού, 2014: 30).

Το έργο της Γαλανού, αλλά και γενικότερα η λογοπαραγωγική κινητοποίηση του ΣΥΔ και άλλων τρανς οργανώσεων και συλλογικοτήτων την τελευταία δεκαετία, είχε ως αποτέλεσμα την ένταξη στο ακτιβιστικό λεξιλόγιο της έννοιας της «τρανσφοβίας», έννοια η οποία ο Riedel παρατηρεί πως δεν ήταν ακόμα διαδεδομένη στις αρχές του 2000, όταν ο ίδιος διεξάγει την επιτόπια έρευνά του (Riedel, 2009: 97). Αυτό τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η «αναφορική έκταση» [*referential scope*] του όρου «ρατσισμός» ίσως επιτρέπει την κατάδειξη του φαινομένου της τρανσφοβίας, για το οποίο δεν φαινόταν να είχαν καθιερωθεί ακόμα συγκεκριμένοι όροι στα ελληνικά (Riedel, 2009: 97). Η Γαλανού προσφέρει τον ακόλουθο ορισμό της «τρανσφοβίας» στο προαναφερόμενο δοκίμιο της.

Τρανσφοβία ονομάζουμε όλο το φάσμα της έκφρασης εχθρικών, φοβικών ή εκφράσεων δυσφορίας, αποστροφής, μισαλλοδοξίας ή και μίσους κατά των τρανς ανθρώπων ... Συνώνυμοι όροι είναι ο τρανσμισογυνισμός (όταν αναφέρεται σε τρανς γυναίκες) και η τρανσμισαλλοδοξία. Εδώ πρέπει να διαχωρίσουμε την τρανσφοβία από την ομοφοβία και τη λεσβοφοβία (τις αντίστοιχες εκφράσεις κατά γκέι και λεσβιών) αφενός για πολιτικούς λόγους κατάδειξης της μισαλλοδοξίας που υφίστανται οι τρανς άνθρωποι, κυρίως όμως διότι οφείλονται στην ταυτότητα και έκφραση φύλου και όχι στο σεξουαλικό προσανατολισμό (2014: 40)

Ενώ ο παρατιθέμενος ορισμός τονίζει την αυτοτέλεια της τρανσφοβίας ως διακριτή μορφή καταπίεσης και πηγή διακρίσεων, η οποία σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να συγχέεται με την ομοφοβία, στη συνέχεια η Γαλανού παρατηρεί ότι «για αρκετούς θεωρητικούς, η τρανσφοβία

(όπως και η ομοφοβία και η λεσβοφοβία) συνδέονται με το σεξισμό και έλκουν τις ρίζες τους απ' αυτόν» (41). Έχει, επομένως, ενδιαφέρον να εξετάσουμε πως η Γαλανού εννοιολογεί τον «σεξισμό», μορφή καταπίεσης στην οποία φαίνεται να αποδίδει αιτιολογική προτεραιότητα:

Σεξισμό ονομάζουμε το σύνολο των προκαταλήψεων και συμπεριφορών που πηγάζουν από τη βίαιη —δηλαδή αυθαίρετα άνιση— δυϊστική ιδεολογία, η οποία βασίζεται στο διαχωρισμό των φύλων σε αρσενικό και θηλυκό. ... Η πατριαρχική κοινωνία ... —το είδος της κοινωνίας που στηρίζεται στην ιδέα της «φυσικής» ανωτερότητας του άνδρα και ιεραρχεί τις κοινωνικές, οικονομικές και ηθικές δομές της με γνώμονα την πρωτοκαθεδρία του αρσενικού σε σχέση με το θηλυκό αλλά και κάθε άλλης έκφρασης ή ταυτότητας φύλου άτομο, αλλά και την ανδροκρατία της εξουσίας— αποτελεί το γενεσιουργό αίτιο [των σεξιστικών ιδεολογιών, συμπεριφορών και πρακτικών]. Ο σεξισμός είναι σαφώς μια έκφραση ρατσισμού με διαβρωτική δράση που δε γίνεται αντιληπτή, διότι δικαιολογείται πολλές φορές είτε ως αστεϊσμός είτε αποσιωπάται ή ακόμη και γίνεται σιωπηρά αποδεκτός από τα θύματά του (2014: 38-39).

Εάν η τρανσφοβία και η ομοφοβία αποτελούν διακριτές και διαφορετικές μεταξύ τους μορφές καταπίεσης και οι δύο «έλκουν τις ρίζες τους» από το σεξισμό· ο σεξισμός, ωστόσο, «είναι σαφώς μια έκφραση ρατσισμού» (Γαλανού, 2014: 41, 39).

Ρατσισμό παράγει η αντίληψη ότι οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι μεταξύ τους, αλλά διαχωρίζονται σε *ανώτερους* και *κατώτερους*. Είναι ακόμη η απόδοση αρνητικών χαρακτηριστικών σε ομάδες ανθρώπων ή και εναντίον ενός προσώπου λόγω της ταυτότητάς του. Η απαρχή των ιδεών του ρατσισμού σχετίζεται με φυλετικές προσεγγίσεις, ωστόσο επεκτείνεται και εναντίον ομάδων ή προσώπων για λόγους καταγωγής, θρησκείας, φύλου, σεξουαλικού προσανατολισμού, ταυτότητας ή και έκφρασης φύλου, αναπηρίας, σωματικής κατάστασης και άλλων. Από τις αντιλήψεις του ρατσισμού πηγάζουν στάσεις και συμπεριφορές μειωτικές και ενίοτε βίαιες απέναντι σε ομάδες ανθρώπων. Αυτό αντανακλάται σε βαθιά ριζωμένες προκαταλήψεις και στερεότυπα και διαιωνίζουν ανισότητες και έχουν κακοποιητικό χαρακτήρα κατά μειονοτήτων (Γαλανού, 2014: 37-38).

Τουλάχιστον πέντε σημεία παρουσιάζουν ενδιαφέρον στο παραπάνω απόσπασμα. Πρώτον, ο ρατσισμός και εδώ εννοιολογείται ως «όρος-ομπρέλα» στον οποίο όμως αποδίδεται ως παραδειγματική ή αρχική μορφή (ετυμολογικά ή και ιστορικά) η «φυλετική» του μορφή. Αυτή «επεκτείνεται» και σε άλλες ομάδες με βάση άλλους διαχωρισμούς. Μπορούμε ίσως να συμπεράνουμε ότι η «επέκταση» του ρατσισμού εν απουσία της «φυλής» νομιμοποιείται από τον αφηρημένο ορισμό του ρατσισμού (στην πρώτη πρόταση) ο οποίος διαχωρίζει τον ρατσισμό από

το φυλετικό του περιεχόμενο; Δεύτερον, η βία δηλώνεται ως παράγωγο του ρατσισμού· μια πτυχή η οποία, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, απασχολεί πολύ και τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου. Τρίτον, το σύνολο των στάσεων και συμπεριφορών που μειώνουν τις ομάδες τις οποίες στοχοποιεί ο ρατσισμός θεωρείται να «αντανακλάται» σε «προκαταλήψεις» και «στερεότυπα» (και όχι να πηγάζει από τα τελευταία), τα οποία όμως αναπαράγουν τον ρατσισμό και από μόνα τους κακοποιούν τις ομάδες που στοχοποιούν. Τέταρτον, αυτές οι ομάδες εδώ χαρακτηρίζονται ως «μειονότητες», κάτι που είναι αρκετά προβληματικό εάν στον ρατσισμό συμπεριλάβουμε τον «σεξισμό», ο οποίος, όπως ορίζεται παραπάνω, κακοποιεί τις τρανς και μη τρανς γυναίκες, τους τρανς άντρες αλλά και άτομα που δεν προσδιορίζουν την ταυτότητα φύλου τους σύμφωνα με την εν γένει σεξιστική δυϊστική ιδεολογία του διπολικού φύλου. Σίγουρα όλα αυτά τα υποκείμενα συνολικά αποτελούν την πλειοψηφία και όχι τη μειοψηφία σε σχέση με τους μη τρανς άντρες που αντλούν έμφυλα προνόμια από τη θέση τους στην πατριαρχική ιεραρχία. Περαιτέρω, αν εξετάσουμε την πρωταρχική μορφή του «ρατσισμού», η οποία φυλετικοποιεί καταπιεσμένες κοινότητες και αποδίδει φυλετικό προνόμιο στην ομάδα που κατηγοριοποιεί ως «λευκή», αμέσως διαπιστώνουμε ότι η προνομιά φυλετική ομάδα προφανώς αποτελεί μια μειονότητα ενώ οι καταπιεσμένες συνολικά αποτελούν την παγκόσμια πλειοψηφία. Αυτοί οι αριθμητικοί όροι βέβαια δεν είναι ουδέτεροι, στο βαθμό που η δημογραφία και ο έλεγχος της φυλετικής κατηγοριοποίησης αλλά και αναπαραγωγής (με την ευρύτερη έννοια της λέξης) είναι μια σημαντική πτυχή του κάθε φυλετικού καθεστώτος. Άρα, η υπόθεση ότι ο ρατσισμός στοχοποιεί μειονότητες είναι εξ αρχής προβληματική. Αυτό, όμως, μας φέρνει στο πέμπτο ενδιαφέρον σημείο του παραπάνω αποσπάσματος: δεν ονομάζει το δρων υποκείμενο του «ρατσισμού» και συντακτικά κατασκευάζει το «ρατσισμό» ως υποκείμενο (που «παράγει» ή έχει «ιδέες» και «αντιλήψεις», κ.ο.κ.). Θα συναντήσουμε σε παρακάτω υποκεφάλαιο την τοποθέτηση ορισμένων συνομιλητριών/συνομιλητών μου ότι για να καταπολεμήσουμε τον «ρατσισμό» σε όλες τις εκφάνσεις του, πρέπει να εστιάσουμε όχι στο θύμα, αλλά στο «θύτη» ο οποίος τον αναπαράγει και αντλεί προνόμια από αυτόν.

«Ρατσισμός»

Σύμφωνα με τον George Frederickson, ο οποίος επιχειρεί να ιστοριοποιήσει την έννοια «ρατσισμός», η λέξη μπήκε στην κοινή χρήση τη δεκαετία του 1930 όταν μια καινούρια έννοια

χρειάστηκε για να περιγραφούν οι ναζιστικές θεωρίες· ωστόσο, υποστηρίζει ότι «το φαινόμενο προϋπήρχε της επινόησης της λέξης που χρησιμοποιούμε για να το περιγράψουμε» (Frederickson, 2002: 5). Παρ' όλ' αυτά, η εννοιολόγηση του «ρατσισμού» δεν είναι διαχρονικά σταθερή. Ο ίδιος ορίζει το «ρατσισμό» ως τη θεώρηση εθνοπολιτισμικών διαφορών ως «εγγενείς, ανεξίτηλες και αμετάβλητες» (Frederickson, 2002: 5). Ο ρατσισμός σύμφωνα με τον Frederickson δεν είναι μόνο μια στάση ή διάθεση [*attitude*] ή ένα σύνολο πεποιθήσεων και απόψεων [*beliefs*]· εκφράζεται στις πρακτικές, στους θεσμούς και στις δομές που νομιμοποιούνται ή δικαιολογούνται από την αντίληψη ή την προβολή της «βαθιάς ετερότητας» [*deep difference*]. Κατά συνέπεια, ο ρατσισμός τρέφει ή εγκαθιδρύει άμεσα ένα φυλετικό καθεστώς [*racial order*] στο οποίο η φυλετική ιεραρχία φυσικοποιείται. Με αυτή την έννοια, ο ρατσισμός δεν είναι ούτε δεδομένο της ανθρώπινης κοινωνικής ύπαρξης, ούτε οικουμενική δομή της συνείδησης της ετερότητας, αλλά ούτε και απλά μια νεωτερικιστική θεωρία που διαμορφώνει την ιστορία και τον πολιτισμό: ο επιστημονικός ρατσισμός που αναδύεται κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα ήταν μόνο μια ιστορικά συγκεκριμένη έκφανση του ρατσισμού ο οποίος έχει μια μακρύτερη ιστορική διαδρομή και κατά τον δέκατο τέταρτο και δέκατο πέμπτο αιώνα εκδηλώνονταν κυρίως με θρησκευτικούς και όχι επιστημονικούς όρους (Frederickson, 2002: 6). Σύμφωνα με μελέτες που εστιάζουν στην βορειοκεντρική Ευρώπη και ιδιαίτερα στη Γερμανία, η έννοια της «φυλής» («*rasse*») αποδίδεται στο Διαφωτισμό και συγκεκριμένα στον Πρώσο φιλόσοφο Εμμανουέλ Καντ, ο οποίος υπήρξε ο πρώτος λόγιος που υπερασπίστηκε μια ολοκληρωμένη θεωρία της «φυλετικής διαφοράς» στην οποία βασίστηκε ο «επιστημονικός ρατσισμός» (Kant, [1777] 2000· πρβλ. Bernasconi, 2001: 11· Eigen και Larrimore, 2006: 3-4). Ωστόσο, η ταύτιση της φυλετικής ιδεολογίας με τον Διαφωτισμό —και συγκεκριμένα με θεωρίες που αναγάγουν τη φυλετική ιεραρχία στη βιολογική διαφορά—, συσκοτίζει το προνεωτερικό «παρελθόν» της φυλετικοποίησης. Όπως υποστηρίζει η Ania Loomba, «η πρώιμη νεότερη φυλετική σκέψη ήταν ολέθρια χωρίς να βασίζεται σε μια πλήρως 'βιολογική' αντίληψη της φυλετικής διαφοράς» (2002: 38). Προτού να αξιοποιηθούν τα αυτοκρατορικά έργα του αποικισμού της Αμερικής —η γενοκτονία των Ιθαγενών και η πρωταρχική συσσώρευση, η εγκαθίδρυση του υπερατλαντικού δουλεμπορίου και του συστήματος δουλείας— οι πρώιμες φυλετικές ιδεολογίες που στηρίχτηκαν σε μια γενεαλογική αντίληψη της θρησκευτικής διαφοράς είχαν αναπτυχθεί για να δικαιολογήσουν τον αναγκαστικό εκχριστιανισμό και την απέλαση των

Εβραίων και των Μαυριτανών από την Ιβηρική Χερσόνησο (Fuchs, 2001: 7, 3). Όντως, στην ισπανική γλώσσα, η έννοια της «φυλής» («*raza*») πρωτοεμφανίζεται κατά τον δέκατο πέμπτο αιώνα: συγκεκριμένα, στο πρώτο λεξικό της ισπανικής γλώσσας (1611) όπου ορίζεται ως

η φυλή των καθαράιμων αλόγων, που σημαδεύονται με πυρωμένο σίδηρο, έτσι ώστε να αναγνωρίζονται ... η φυλή [*raza*] σε καταγωγές [ανθρώπων] εννοείται υποτιμητικά, ως έχοντας κάποια μαυριτανική ή εβραϊκή φυλή (παρατίθεται στο Greer, Mignolo και Quilligan, 2007: 12).¹²

Αυτός ο διπλός ορισμός επεκτείνεται κατά τα μέσα του δεκάτου όγδοου αιώνα και φαίνεται να ανεξαρτητοποιείται από τη ζωολογική της προέλευση (1734):

Κάστα ή ποιότητα προέλευσης ή καταγωγής. Μιλώντας για τους ανθρώπους εννοείται πολύ συστηματικά υποτιμητικά. Από την λατινική *Ρίζα*. Λατινική *Γένος*... Ακόμη, *κηλίδα στην κάστα, ή ατίμωση* (παρατίθεται στο Greer, Mignolo και Quilligan, 2002: 13).

Σε αντίθεση με την τάση να ερμηνεύεται η «φυλετική διαφορά» με θετικιστικούς βιολογικούς όρους που συμφωνούν με, και κατά κάποια έννοια αναπαράγουν, τον επιστημονικό ρατσισμό, η Loomba υποστηρίζει πως από την πρώιμη νεότερη περίοδο μέχρι σήμερα, πολιτισμικές και βιολογικές έννοιες πάντα διασταυρώνονται στην παραγωγή της «φυλής» (Loomba, 2002: 38). Αφενός η πρώιμη νεοτερική υποστασιοποίηση της θρησκευτικής διαφοράς συμφωνεί εν μέρει με τον —σήμερα κοινά αποδεκτό— ορισμό του (φυλετικού) «ρατσισμού» που προτείνει ο Frederickson· δηλαδή, τη θεώρηση ότι εθνοπολιτισμικές διαφορές είναι εγγενείς, ανεξίτηλες και αμετάβλητες. Αφετέρου, το πρώιμο νεοτερικό «παρελθόν» της «φυλής» ίσως δίνει πάτημα στην ευρύτερη χρήση του «ρατσισμού» πέραν από τις φυλετικές του διαστάσεις σε εκφάνσεις που δεν είναι «φυλετικά» αγκιστρωμένες. Εν τέλει, στο βαθμό που ο ρατσισμός παρήγαγε τη «φυλή» για να νομιμοποιήσει τα αναδυόμενα φυλετικά καθεστάτα της αποικιοκρατίας, της δουλείας, και του ιμπεριαλισμού, η σχέση της φυλετικής καταπίεσης με το υποτιθέμενο αντικείμενό της αποσταθεροποιείται, αφήνοντας έτσι χώρο στην ενδεικτική χρήση του για να αναφερθούμε σε άλλες, ανάλογες ή ισόμορφες καταπίεσεις.

«Κοιτάμε το θύτη»

¹² Οι μεταφράσεις από τα αγγλικά στα ελληνικά, βασισμένες στις μεταφράσεις των Greer, Mignolo και Quilligan από τα ισπανικά στα αγγλικά, είναι δικές μου.

Συνάντησα την Σάνυ, τον Νεκτάριο και τον Μάρκο της πλέον διαλυμένης ομάδας Terminal 119 (που δραστηριοποιούνταν στη Θεσσαλονίκη) τον Αύγουστο του 2015 καθώς ήταν καθ' οδών για τη Θάσο μαζί με δύο φίλους που δεν υπήρξαν μέλη της ομάδας αλλά συμμετείχαν στη συζήτηση. Καθίσαμε σε μια καφετέρια στην Αμφίπολη κοντά στην έξοδο της Εθνικής Οδού. Ο Νεκτάριος ξεκίνησε να μου εξηγεί πως οι Terminal 119 εναντιώθηκαν στην «κλασσική» μαρξιστική θεώρηση του ρατσισμού ως επινόηση του κράτους: «το κράτος τον σκέφτεται, το κράτος τον υλοποιεί και το κράτος τον επιβάλλει στο εποικοδόμημα, στην κοινωνία.» Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, ο Νεκτάριος εξηγεί πως

Νεκτάριος: η κοινωνία θεωρείται έρμαιο, άβουλο πιόνι στα χέρια του ρατσιστικού κράτους, το οποίο της επιβάλλει τον ρατσισμό. Πράγμα που για εμάς δεν είναι —ειδικά μετά απ' την Αμάρυνθο δηλαδή το είδαμε, δεν υπάρχει καλύτερο παράδειγμα για να το δεις. Είναι ανάποδο, δηλαδή πολλές φορές το κράτος είναι λιγότερο ρατσιστικό απ' ό,τι η κοινωνία, απ' ό,τι οι υπήκοοι του.

Άννα: Και όταν χρησιμοποιείτε τη λέξη «ρατσισμός», τι ακριβώς εννοείτε;

Μάρκο: Αυτό είναι ένα πρόβλημα —και πριν, που είπες εσύ «διάκριση», εμείς τη λέξη «διάκριση» δεν τη χρησιμοποιούσαμε ποτέ. Δηλαδή παίζει να υπάρχει σε κάποια κείμενα πιο πίσω ... αλλά ακουγόταν λίγο κοινωνιολογική η λέξη και ελλειπτική γι' αυτό που έπρεπε να περιγράψει. Και ο «ρατσισμός» είναι μια γλωσσική σύμβαση, ο «σεξισμός» κι' όλα αυτά. Είναι μόνο ονόματα που φτιάξαμε για τα πράγματα για να συνεννοηθούμε. Τελείως συμβατικά. ... Νομίζω δεν επιχειρήσαμε ποτέ ορισμό ... Εντάξει, συμβατικά, στην κοινωνιολογία μπορείς να βρεις ορισμούς [του ρατσισμού] Αλλά [ο ρατσισμός] είναι αυτό που μπορείς να το καταλάβεις όταν το έχεις μπροστά σου.

Νεκτάριος: Είναι καλύτερο να βρίζεις την κοινωνία ότι είναι ρατσιστική απ' το να τη βρίζεις ότι κάνει διακρίσεις.

Μάρκο: Α, πέρα απ' αυτό. Εγώ λέω ότι ο ίδιος ο «ρατσισμός» δεν είναι... είναι μια σύμβαση, δηλαδή ... μπορείς να πεις ... ότι είναι δολοφονικά ένστικτα απέναντι σε γυναίκες —σ' αυτούς που ονομάζονται «γυναίκες», απέναντι σ' αυτούς που ονομάζονται «ξένοι», που ονομάζονται «Εβραίοι» ... Να έχεις, έτσι, μια πλατιά ανάλυση. Αλλά απ' την άλλη δεν

μας ενδιέφερε γιατί δεν ήμασταν στα όρια του επιστημονικού για να πάμε να το ορίσουμε. ...

Νεκτάριος: Εμάς μας αρέσει η έννοια του ‘ρατσισμού’ γιατί, εκτός του ότι ονομάζει τη διάκριση, ονομάζει και τον θύτη. Και μας αρέσει δηλαδή γιατί προσδίδουμε στον [θύτη] —επειδή ζούμε εδώ, έτσι, στην Ελλάδα— ότι ο θύτης είναι στο 99,9 των περιπτώσεων ... φέρει ... αυτή την πατριαρχική-εθνική συγκρότηση ... Δεν έχει υποταχθεί· έχει ενσωματωθεί μέσα σ’ αυτήν και αντλεί προνόμια απ’ αυτήν. Και βγάζει μαγικά απ’ αυτό. ... Και φέρεται — από έναν γκέι μέχρι έναν μετανάστη ή έναν Εβραίο ή μία γυναίκα, τέλος πάντων— με τον ίδιο τρόπο, βγάζοντας απόλαυση ακριβώς βάσει αυτής της συγκρότησης... Ότι είναι αυτή η πατριαρχική-εθνική υπόσταση, η κυρίαρχη, ας πούμε...—

Μάρκο: —Ο Έλληνας και το άλλο.

Νεκτάριος: Ναι. Οπότε, μας αρέσει γι’ αυτό ο «ρατσισμός.» Γιατί μας εξηγεί και αυτό. Ενώ η «διάκριση» μπορεί εννοιολογικά να είναι πιο σωστή, κάποιες φορές, αλλά ο «ρατσισμός» έχει αυτό το *bonus* [γέλιο] ότι ονομάζει και τον θύτη.

Άννα: Δηλαδή περιέχει την έννοια του προνομίου;

Νεκτάριος: Ναι. Αυτό το είχαμε λίγο σαν μότο στην ομάδα: «δεν θα ασχολούμαστε με το θύμα του ρατσισμού, θα ασχολούμαστε με τον θύτη.» Ο θύτης μας ενδιαφέρει. Δεν πιστεύουμε δηλαδή ότι αγαθοεργώντας και βοηθώντας ένα θύμα ρατσισμού θα κάνουμε τόσα όσα μπορούμε να κάνουμε ονομάζοντας τον θύτη.

Σάνυ: Στοχοποιώντας τους θύτες.

Νεκτάριος: Ναι, αυτό.

Σάνυ: Ή κάνοντας *focus* στους θύτες. ...

Νεκτάριος: Σε μας είναι αυτό: είναι ο σκατοέλληνας άντρας και τα προνόμιά του. Αυτό είναι ο ρατσισμός. Στην Ελλάδα έτσι εκφράζεται. Από τον κωλοχωριάτη μέχρι...

Τζένη:¹³ Μετά όμως προκύπτει η ανάγκη για μια πιο διαθεματική ανάλυση. Για παράδειγμα,

¹³ Η Τζένη, μια φίλη των Terminal 119 και ακτιβίστρια του χώρου που δραστηριοποιείται στην Αθήνα, συμμετείχε στην κουβέντα αλλά δεν υπήρξε μέλος της συγκεκριμένης ομάδας.

διαβάζαμε Angela Davis για τις μαύρες γυναίκες στην Αμερική.¹⁴ εκεί πέρα, χρειάζεσαι και άλλα... —ναι, «ρατσισμός» αλλά είναι μαύρες γυναίκες— είναι πιο περίπλοκο το θέμα. Ή στο θέμα της τρανσφοβίας, για παράδειγμα. Δηλαδή, δημιουργούνται κάποιες ανάγκες παραπάνω ... ο ρατσισμός διακλαδών— δεν ξέρω, διακλαδώνεται; Αλλά, χρειάζεσαι να χρησιμοποιήσεις κι άλλες λέξεις, ίσως.

Άννα: Για να συγκεκριμενοποιήσεις αυτό που προσπαθείς να περιγράψεις;

Τζένη: Γιατί είναι και κάτι άλλο, είναι κάτι παραπάνω. Δηλαδή... [παύση]

Μάρκο: Κάποιες σχέσεις εξουσίας είναι πιο... έχουν τα δικά τους χαρακτηριστικά. Οπότε όταν πας να αναλύσεις αυτά τα χαρακτηριστικά, πρέπει να μπει σε πιο ειδικές —πως λέγεται;— κατηγοριοποιήσεις, σε πιο... Έναν καταμερισμό των αναλυτικών εργαλείων. Άλλα οι πιο πετυχημένες περιγραφές του ρατσισμού και του αντιρατσισμού δεν είναι γύρω από ορισμούς, πιστεύω· είναι γύρω από περιγραφή πρακτικών.¹⁵

Στη συνέχεια, ο Μάρκο σχολιάζει την υποτιθέμενη απουσία του ρατσισμού στην Ελλάδα, κάτι που δεν είναι απλά μια κοινή παραδοχή αλλά έχει εκφραστεί στον επίσημο πολιτικό λόγο του

¹⁴ Τα αγγλόγλωσσα έργα των μαύρων φεμινιστών που αναπτύσσουν την έννοια της διαθεματικότητας ή γενικότερα περιγράφουν τον έμφυλα προσδιορισμένο ρατσισμό που βιώνουν οι μαύρες γυναίκες και άλλες φυλετικοποιημένες γυναίκες δεν έχουν διαδοθεί σε ελληνικές μεταφράσεις. Η ανθολογία της Αθηνάς Αθανασίου *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική* είναι μια σημαντική εξαίρεση· περιέχει το κείμενο της Evelyn M. Hammonds «Προς μια γενεαλογία της σεξουαλικότητας των μαύρων γυναικών: Η προβληματική της σιωπής»· το «Η γαλλική φεμινιστική θεωρία σε διεθνές πλαίσιο αναφοράς» της Gayatri Chakravorty Spivak· το «*La conciencia [de la mestiza]*»: Προς μια νέα συνείδηση» της Gloria Anzaldúa· και το «Φεμινιστικές συναντήσεις: Εν-τοπίζοντας την πολιτική εμπειρίας» της Chandra Talpade Mohanty (Αθανασίου, 2006). Μια άλλη εξαίρεση αποτελεί το έργο *Γυναίκες, Φυλή και Τάξη* της Angela Davis το οποίο μεταφράστηκε από τη συλλογικότητα Μιγάδα με υποστήριξη του Αρχείου 71 το 2014 (Davis, [1981] 2014), αλλά και μια μπροσούρα με κάποια ποιήματα της Pat Parker. Είναι αξιοσημείωτο ότι οι τελευταίες δημοσιεύσεις ήταν πρωτοβουλίες μιας αυτοργανωμένης συλλογικότητας και απευθύνονται κυρίως στο κινηματικό και όχι στον ακαδημαϊκό χώρο. Στην νομική θεωρία, το άρθρο της Χριστίνας Δεληγιάννη-Δημητράκου «Οι Πολλαπλές Διακρίσεις: Συγκριτική Προσέγγιση» εισάγει (από όσο γνωρίζω) τις έννοιες των «πολλαπλών διακρίσεων» [*multiple discriminations*] και των «διασταυρούμενων διακρίσεων» [*intersectional discriminations*] αντλώντας από την νομική Kimberlé Williams Crenshaw (Δεληγιάννη-Δημητράκου, 2012).

¹⁵ Ο Μάρκο φέρνει το παράδειγμα ενός αποσπάσματος ποιήματος γραμμένο από μια μαύρη φεμινίστρια το οποίο αποδίδει ως: «Ξέχασε ότι είμαι μαύρη. Μην ξεχνάς ότι είμαι μαύρη.» Η φεμινίστρια στην οποία αναφέρονταν είναι η Pat Parker, η οποία ανοίγει το ποίημά της με τίτλο «For the white person who wants to know how to be my friend» (1978), λέγοντας: «Το πρώτο πράγμα που κάνει είναι να ξεχάσεις ότι είμαι μαύρη./Δεύτερον, πρέπει ποτέ να μην ξεχάσεις ότι είμαι μαύρη» [*The first thing you do is to forget that I'm black./Second, you must never forget that I'm black*].

κράτους.¹⁶

Μάρκο: Όταν ανοίξεις το θέμα του ρατσισμού στην Ελλάδα, αν δεν περάσεις από το κυρίαρχο εθνικό αφήγημα που λέει, «δεν υπάρχει ρατσισμός στην Ελλάδα», δεν μπορείς να μπεις. Προφανώς ο ορισμός δεν μπορεί να πιάσει την ουσία του ελληνικού ρατσισμού αν δεν περάσει μπροστά σ' αυτό. Είναι το αφήγημα της «φιλοξενίας» και το ότι δεν υπάρχει ρατσισμός στην Ελλάδα και αυτά τα δύο είναι η κυρίαρχη εθνική συνείδηση τώρα. ...

Νεκτάριος: Αυτό που λέγαμε πριν: «κοίτα τον θύτη.» Από την τρανσφοβία μέχρι την οποιαδήποτε σεξουαλική παρέκκλιση του κυρίαρχου μοντέλου —τι είναι; Ο κυρίαρχος λόγος είναι η μόλυνση και ο κίνδυνος της ελληνικής οικογένειας. Δηλαδή, παντού το βλέπεις. Αν θέλεις να κάνεις ανάλυση για το θύμα του ρατσισμού, χρειάζεσαι περισσότερα. Ευτυχώς ή δυστυχώς, ο θύτης του ρατσισμού είναι πολύ πιο εύκολος. Εκεί δηλαδή θα βρεις συμυκνώσεις... η ελληνική οικογένεια ... συμυκνώνει όλα αυτά.

Ενώ στο παραπάνω απόσπασμα της κουβέντας μου με τα μέλη της Terminal 119 ο όρος «ρατσισμός» επαινέθηκε για τη δυνατότητά του να καθιστά ορατό τον θύτη, εκφράστηκε επίσης η άποψη (αλλά όχι από άτομο που υπήρξε μέλος της ομάδας) ότι ίσως πιο συγκεκριμένοι όροι είναι απαραίτητοι για να μιληθούν οι «διακλαδώσεις» του «ρατσισμού», συγκεκριμένα η διασταύρωση «φύλου» και «φυλής». Στη συζήτησή μου με τρία μέλη της ομάδας Thessaloniki Rainbow Youth (TRY) κάτι παρόμοιο ακούστηκε. Συγκεκριμένα, θίχτηκε το ζήτημα πως μια «γενικοποιητική» χρήση του όρου «ρατσισμός» τείνει να συγκαλύπτει την ομοφοβία και την τρανσφοβία. Συνάντησα την Ελισάβετ, τον Πέτρο και τον Πάνο, τρία μέλη της TRY στη ένα απόγευμα κατά τη διάρκεια του καύσωνα του Αυγούστου του 2015 στη στάση του λεωφορείου Αντιγωνίδων στην Εγνατία Οδό της Θεσσαλονίκης, απ' όπου με συνόδεψαν στα γραφεία που μοιράζονται με τη Homophonía Thessaloniki Pride στην οδό Πτολεμαίων. Το ζήτημα του «ρατσισμού» τέθηκε αρκετά νωρίς στην τρίωρη συζήτησή μας, από τον Πέτρο που ανέφερε ως ένα στόχο της ομάδας

¹⁶ Παραδειγματικά αναφέρω την ομιλία του τότε Πρωθυπουργού Αντώνη Σαμαρά στην εβδομηντακοστή Επέτειο Έναρξης Εκτοπισμού των Ελλήνων Εβραίων στη Θεσσαλονίκη το 2013, την οποία θεώρησε ως δόκιμη στιγμή να δηλώσει την άποψή του ότι «σήμερα ελάχιστες μεμονωμένες φωνές προσπαθούν να αναβιώσουν το ρατσισμό και τον αντισημιτισμό. Μπορεί να είναι λίγοι. Μπορεί να είναι λιγότεροι απ' ότι σε άλλες δυτικές κοινωνίες. Αλλά και λίγοι προσβάλλουν ... Γιατί «ο ρατσισμός είναι πράγμα άγνωστο στο DNA του Έλληνα. Αλλά γιατί δεν το θέλουν οι Έλληνες. Γιατί δεν τους το επιτρέπει η παράδοσή τους. Γιατί υπάρχουν πολύ ισχυρά αντισώματα στο DNA μας, στο γονίδιο μας, που πολεμούν αυτόν τον 'ιό'» (Γραφείο Τύπου Πρωθυπουργού, 2013).

την επανεξέταση του ασυνείδητου εσωτερικευμένου «ρατσισμού» αλλά και την αποφυγή της αναπαραγωγής ρατσιστικών αντιλήψεων στο εσωτερικό της TRY. Με αυτόν τον τρόπο προσπαθούν

Πέτρος: [ν]α μας κάνουμε ένα, μια ομαδικότητα. Να μην είμαστε άλλος εδώ, άλλος εκεί, άλλος να... Ο άλλος να κάνει ρατσιστικά σχόλια χωρίς να το καταλαβαίνει πολλές φορές, γιατί γίνεται κι αυτό: κάνει ρατσιστικά σχόλια για τη σεξουαλικότητά του και δεν το ξέρει. ...

Πάνος: Είναι λίγο απελπιστικό αυτό, γιατί στην αρχή ξεκινήσαμε με πολλή όρεξη: α, πάμε να διδάξουμε την κοινωνία ... να βελτιώσουμε, μάλλον —καλύτερη λέξη— την ελληνική πραγματικότητα. Και κάνεις ένα κάλεσμα στην κοινότητα, δηλαδή στους κατεξοχήν συμμάχους. Και βλέπεις ότι δεν υπάρχει ενδιαφέρον. Και λες, ο.κ., δεν ξεκινάω από την κοινωνία, ξεκινάω από πιο μέσα, απ' τα πιο δύσκολα και απ' την αρχή, ουσιαστικά· πως εκπαιδεύεις την ίδια την κοινότητα. ...

Πέτρος: Ένας αρρενωπός ομοφυλόφιλος ο οποίος στέκει στα χαρακτηριστικά που του επιβάλλει το φύλο του —το βιολογικό του φύλο— δεν ενδιαφέρεται να ασχοληθεί με τα θέματα της κοινότητας όσο αφορά τον κοινωνικό ρατσισμό και τον φυλετικό ρατσισμό—

Πάνος: —Έμφυλο.

Πέτρος: Έμφυλο, ναι, συγγνώμη.

Εδώ ο Πάνος προτείνει μια διόρθωση του εκφωνήματος του Πέτρου, χωρίς ο ένας ούτε ο άλλος να σχολιάσει το «λάθος» του Πέτρου περαιτέρω. Έχει ενδιαφέρον πως η εντόπιση του «λάθους» βασίζεται σε μια παραδοχή των κατεξοχήν «ορθών αντικειμένων» [*proper objects*] (πρβλ. Butler, 1994) του αντιομοφοβικού-αντιτρανσοφοβικού ακτιβισμού: η πεμπουσία του είναι ο «έμφυλος ρατσισμός» και όχι ο «φυλετικός ρατσισμός».

Κατά τη διάρκεια της κουβέντας το ζήτημα της γλώσσας και των γλωσσικών επιλογών συχνά μιλιέται. Οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου μου περιγράφουν και μου δείχνουν κάποια από τα βίντεο που έφτιαξαν στο πλαίσιο της διαδικτυακής καμπάνιας τους με τίτλο «Project Unicorn» για την «απενοχοποίηση» και «επανοικειοποίηση» των λέξεων.¹⁷ Η καμπάνια απευθύνεται κυρίως

¹⁷ Πρβλ. Thessaloniki Rainbow Youth. «Project Unicorn: Uncensored, Part 1». 23 Μαρτίου 2014. Ανακτήθηκε από: https://youtu.be/e0_Xyiz1Go.

στα νεαρά ΛΟΑΤΚ άτομα, τα οποία συμβουλεύει: «Μη δίνεις σημασία στις λέξεις ... Η γλώσσα κόκαλα τσακίζει και κόκαλα δεν έχει.»

Πέτρος: Και λέμε αυτό: ότι θα ακούσεις πάρα πολλά αλλά είναι μόνο λέξεις· δηλαδή, δεν πρέπει να σε απασχολούν. ...

Πάνος: Κυρίως τα νεαρά άτομα αυτό επηρεάζει ...

Πέτρος: Λεκτική βία είναι, μπορείς να το αποκαλέσεις έτσι, αλλά μη δίνεις σημασία, γιατί εσύ ξέρεις ποιος είσαι, τι είσαι. Ό,τι κι αν σου αποκολλούν οι άλλοι, δεν έχει σημασία· αν θέλεις το δέχεσαι.

Πάνος: Συν ότι στην Ελλάδα υπάρχει πάρα πολύ το κίνημα της επανοικειοποίησης της γλώσσας ... θα ακούσεις πάρα πολλούς γκέι άντρες να λένε «είμαι αδερφή», ή «είμαι πούστης». Ο όρος απενοχοποιήθηκε, οπότε δεν μπορεί να σε βλάψει. Αυτό συμβαίνει με πολλές λέξεις, εκτός από κάποιες πολύ συγκεκριμένες: π.χ., ας πούμε, η λέξη «τραβέλι» είναι κακοποιητική για το τρανς άτομο όπως και να το κάνεις. Και από τη στιγμή που δεν υπάρχουν τρανς άτομα που τη χρησιμοποιούν αυτή τη λέξη για τον εαυτό τους δεν μπορούμε κι εμείς να την απενοχοποιήσουμε: γιατί αυτό πρέπει να γίνει από τα ίδια τα τρανς άτομα αν και εφόσον το θέλουνε ... εγώ, μικρότερος, που δεχόμουν πάρα πολύ αυτές τις λέξεις από το περίγυρό μου ως βρισιές —γιατί έτσι με αντιμετώπιζαν— εξελίχθηκα σαν άνθρωπος έτσι ώστε να πω ότι δεν θα με πειράζουν ξανά αυτές οι λέξεις, θα τις χρησιμοποιήσω εγώ ο ίδιος για ‘μένα και τέλος. ... Από την άλλη, όμως, μπορεί να υπάρχει και ένα άλλο γκέι αγόρι το οποίο επείσης δεχόταν αυτές τις βρισιές ... και να τον πειράζουνε να τις ακούει τώρα. Εμένα με πειράζει περισσότερο η λέξη «ομοφυλόφιλος» παρά η λέξη «πούστης» γιατί η λέξη «ομοφυλόφιλος» μου βγάζει μια παθολογικότητα της όλης φάσης, λέω σαν αρρώστια μου ακούγεται. «Γκέι», ναι, το προτιμώ, σίγουρα. Και από εκεί και πέρα έχω ακούσει τα άπειρα: «κουδουνίστρα», «συκιά», ε, «πούστης», «νεράιδα», «λουμπίνα» ...

Πέτρος: —Αυτό [νεράιδα] είναι το καλύτερο. Νομίζω με εκφράζει απόλυτα [γέλιο].

Αργότερα στην κουβέντα, ξεκινάω να λέω πως «με ενδιαφέρει η χρήση της λέξης ‘ρατσισμός’, η οποία χρησιμοποιείται» —όταν ο Πέτρος και ο Πάνος με διακόπτουν και λένε ομόφωνα: «με μια

ευρύτερη έννοια, ακριβώς.» Ο Πάνος συνεχίζει:

Πάνος: Ναι, και ετυμολογικά, η λέξη δεν μας αφορά, σαν LGBT. Ετυμολογικά η λέξη έχει να κάνει με τη φυλή, με τις διακρίσεις με βάση δηλαδή τη φυλή, την καταγωγή, και λοιπά. Αλλά έχει γενικότερα αποκτήσει ένα διαφορετικό νόημα στην Ελλάδα· έχουμε μάθει να τα λέμε, αντί για «διακρίσεις», —δηλαδή αυτή η λέξη δεν είναι και πολύ γνωστή, η λέξη «διάκριση»· συν ότι η λέξη «διάκριση» στην Ελλάδα έχει διπλή σημασία: υπάρχει και η καλή διάκριση. Οπότε δεν μπορείς να το ξεχωρίσεις. Οπότε τα βάζουμε όλα μέσα στο «ρατσισμό» και το γενικοποιούμε. Αυτό το κάνουνε πάρα πολύ συχνά και το κάνανε και παλαιότερα οι αριστερές ομάδες και οργανώσεις, λέγανε «κατά του ρατσισμού» και συμπεριλάμβαναν μέσα και την ομοφοβία και την τρανσφοβία, αλλά τελικά, όπως αποδεικνύεται χρειάζεται να δώσουμε ιδιαίτερη —ειδική— έμφαση στο κάθε είδος διάκρισης. Γιατί είναι διαφορετικού είδους διακρίσεις και διαφορετική η αντιμετώπισή τους.

Εδώ ο Πάνος φαίνεται να υποστηρίζει τη χρήση συγκεκριμένων όρων για να δίνεται έμφαση στα διακριτά ήδη διακρίσεων που συμπεριλαμβάνονται στη γενικευμένη χρήση του «ρατσισμού». Στη συνέχεια, όμως, θέτει το πρόβλημα που παρουσιάζει η εγκατάλειψη του «ρατσισμού» δεδομένης της έλλειψης συγκεκριμένων όρων για να αναδειχτούν ορισμένες μορφές διακρίσεων.

Πάνος: Αλλά, ας πούμε, πως μπορούμε να ονομάσουμε τις διακρίσεις που δέχονται τα άτομα με αναπηρία; Δεν νομίζω ότι υπάρχει κάποια συγκεκριμένη λέξη. Ας πούμε, για τη διάκριση με βάση το φύλο είναι ο «σεξισμός», με βάση τον σεξουαλικό προσανατολισμό—

Πέτρος: —«ομοφοβία», «τρανσφοβία»—

Πάνος: —και την ταυτότητα φύλου... Με βάση τη φυλή είναι ο «ρατσισμός»· αλλά υπάρχουν κι άλλα είδη διακρίσεων. Υπάρχουν διακρίσεις με βάση την εμφάνιση, με βάση—

Πέτρος: —την έκφραση φύλου...—

Πάνος: —την οικονομική θέση στην οποία είσαι, την ταξική σου θέση...—

Πέτρος: —πολύ σημαντικό...—

Πάνος: Υπάρχουν διακρίσεις με βάση την πολιτική ιδεολογία που, δηλαδή, ακόμα ο κομμουνιστής

θεωρείται κάτι κακό, ακόμα ο αριστερός, ο αναρχικός —αυτά είναι διακρίσεις. Δεν ξέρω πως μπορούμε να τα ονομάσουμε αυτά, γι' αυτό, ίσως η λέξη τα 'χει πιάσει όλα. Και ίσως δεν βγάζουμε καινούριες λέξεις πλέον στα ελληνικά. Δηλαδή, τώρα ειδικά παίρνουμε ξένες. Κάποτε γινόταν τ' αντίθετο.

Ελισάβετ: «Κάτσε να βγάλω μία *selfie*.»

Πάνος: Ναι, «κάτσε να βγάλω μία *selfie*.» Ενώ τι θα πεις; «Κάτσε να βγάλω μία...»—

Πέτρος: —«Αυτοφωτογραφία;»

Πάνος: Ναι, μια αυτοφωτογραφία. Λες «*smartphone*», δεν θα πεις «έξυπνο κινητό».

Πέτρος: Ναι. «Τηλεκοντρόλ»· «διαυλοεπιλογέας» είναι στα ελληνικά. «Δώσε μου λίγο τον διαυλοεπιλογέα να αλλάξω κανάλι.»

Πάνος: Ας πούμε και μετά οι διακρίσεις στην ηλικία, που στην Ελλάδα δεν είναι γνωστές, στα αγγλικά το λέμε «*ageism*». Αλλά πως θα το πεις στα ελληνικά; «Ηλικιασμός»;

Πέτρος: Ναι, δεν στέκει.

Πάνος: «Ηλικιοφοβία»;

Το απόσπασμα θέτει τουλάχιστον τρία ζητήματα. Το πρώτο ζήτημα αφορά την ετυμολογία της λέξης «ρατσισμός», δηλαδή το γεγονός ότι η ρίζα της ενδεικνύει τη «ράτσα» (η οποία είναι συνώνυμο της «φυλής» και συγγενική έννοια άλλων φυλετικοποιημένων χαρακτηριστικών όπως η «καταγωγή», έννοιες στις οποίες αναφέρεται ο Πάνος εδώ) και όχι τη σεξουαλικότητα ή την ταυτότητα φύλου ως βάση καταπίεσης ή αφορμή διακρίσεων. Με αυτόν τον τρόπο, η καθιερωμένη χρήση του «ρατσισμός» ως «ευρύτερη έννοια» έρχεται σε σύγκρουση με την στενή ετυμολογική της έννοια. Δηλαδή, η λέξη «ρατσισμός» χρησιμοποιείται ώστε να ενδείξει μια σειρά από διακρίσεις οι οποίες όμως δεν αντικατοπτρίζονται στην ετυμολογική της έννοια. Το δεύτερο ζήτημα, όπως είδαμε ήδη, είναι το δίλημμα που παρουσιάζει η λέξη «ρατσισμός» σε σχέση με μη φυλετικές διακρίσεις τις οποίες καλείται να ονομάσει. Από τη μία, ο Πάνος υποστηρίζει ότι συγκεκριμένοι όροι όπως «τρανσφοβία» και «ομοφοβία» δίνουν έμφαση στα διακριτά ήδη διακρίσεων με έναν τρόπο που η γενικευμένη χρήση του «ρατσισμού» δεν επιτρέπει. Από την άλλη, όμως, στην ελληνική γλώσσα φαίνεται να λείπουν συγκεκριμένοι όροι που αναφέρονται σε ορισμένες μορφές μισαλλοδοξιών. Τα παραδείγματα που φέρνει είναι οι διακρίσεις που δέχονται τα άτομα με αναπηρία, οι διακρίσεις με βάση την εμφάνιση, την οικονομική θέση —κάτι που

κρίνει ο Πέτρος «πολύ σημαντικό»— την ηλικία αλλά και την πολιτική ιδεολογία. Σε αυτές τις περιπτώσεις δεδομένης της έλλειψης συγκεκριμένων όρων για αυτά τα είδη διακρίσεων, ο Πάνος υποστηρίζει ότι ο όρος «ρατσισμός» είναι χρήσιμος στο βαθμό που μπορεί να τις αναδείξει. Ωστόσο, οι συνομιλητές μου φαίνεται να συμφωνούν ότι το πρόβλημα εντάσσεται σε μια γενικότερη τάση να δανείζονται λέξεις από άλλες γλώσσες, παρά να εφεύρονται καινούριες στα ελληνικά. Αυτό μας φέρνει στο τρίτο ζήτημα: δηλαδή, το κατά πόσο είναι θεμιτή η χρήση αμετάφραστων λέξεων-δανείων σε σύγκριση με την ενσωμάτωση εννοιών στη γλώσσα μέσω της παραγωγής νέων λέξεων.

Η συζήτηση των παραδειγμάτων που αντλούν από την καθημερινότητά τους —η *selfie*, το τηλεκοντρόλ, το *smartphone*, αλλά και το *ageism*— μπορεί να συνοδεύεται από το χαρακτηριστικό τους χιούμορ αλλά παραπέμπει σε πολύ σύνθετα ερωτήματα που αφορούν τη σχέση μεταξύ λέξεων και εννοιών, της γλωσσικής αναπαράστασης και του βιώματος, της ικανότητας του λόγου να καθιστά ορατό ή και να προσδιορίζει μια συνθήκη, και ούτω καθεξής. Δεν είναι σύμπτωση το γεγονός ότι, όπως παρατηρεί ο Πάνος, δεν υπάρχει λέξη στα ελληνικά για τις διακρίσεις με βάση την ηλικία, δηλαδή μορφές καταπίεσης ή περιθωριοποίησης που υφίστανται οι νέοι (αλλά και οι ηλικιωμένοι) οι οποίες «στην Ελλάδα δεν είναι γνωστές». Το ερώτημα είναι, δανειζόμαστε μόνο λέξεις; Ή άραγε δανειζόμαστε και έννοιες, λόγους και πρακτικές που οι έννοιες αυτές συμπτωνούν; Η διάδοση της πρακτικής της «αυτοφωτογράφισης» με ένα «έξυπνο τηλέφωνο» σε μια διεθνική, πολυγλωσσική «κοινότητα πρακτικής» (Eckert και McConnell-Ginet, 1992: 463-464) καθιστά απαραίτητη την επινόηση ενός όρου για να γίνει αντιληπτή ως αυτή; Ίσως «το τραβάω μια *selfie*» δεν σημαίνει μόνο «αυτοφωτογραφίζομαι» αλλά ίσως να υποδηλώνει το ανήκειν μου σε μια συγκεκριμένη κοινότητα όπου αυτή η πρακτική αποτελεί μέρος της παραγωγής του εαυτού και των διαπροσωπικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, η έννοια που χρησιμοποιώ —«αυτοφωτογραφίζομαι» ή «βγάζω μία *selfie*»— αλλάζει όχι μόνο το πως αντιλαμβάνομαι αυτό που κάνω, αλλά αλλάζει κυριολεκτικά αυτό που κάνω. Ενδεχομένως από το βίωμα μου να απορρέουν περιπτώσεις όπου η ηλικία μου αποτέλεσε λόγος ή αφορμή εκμετάλλευσης, κακοποίησης, ή διάκρισης τις οποίες ίσως ακόμα χωρίς την έννοια του «ηλικιασμού» να μπορώ να τις αντιληφθώ ως προσβολές προς το πρόσωπό μου ή και αδικίες. Αλλά, ίσως, δίχως την έννοια του «ηλικιασμού» —η οποία πολύ πιθανόν αναδύεται μέσω τέτοιων

συλλογικών βιωμάτων— δεν μπορώ να τις συνδέσω με την ευρύτερη κοινωνική ομάδα της οποίας είμαι μέλος και στη βάση του ανήκειν μου στην οποία στοχοποιούμαι (Young, 1990).

Αυτές οι σκέψεις μάς φέρνουν στο επόμενο ερώτημα που έθεσα στα μέλη της ομάδας TRY με τα οποία μίλησα, για την λειτουργική δυνατότητα της λέξης «ρατσισμός» στο πλαίσιο του αντιομοφοβικού και αντιτρανσφοβικού ακτιβισμού. Και εδώ πήρα μια αρκετά σύνθετη και αμφίθυμη απάντηση.

Άννα: Βοηθάει την ετεροφυλόφιλη κοινωνία η λέξη «ρατσισμός» να προσεγγίζει τα θέματα της ΛΟΑΤΚ κοινότητας;

Πέτρος: Ίσως να χρησιμοποιείται σαν όρος για να δώσει έμφαση, να ακουστεί δηλαδή το ότι «είναι ρατσισμός, είναι διάκριση αυτό το πράγμα.»

Πάνος: Ξέρεις τι γίνεται πολύ συχνά; Κάτι πολύ αστείο που γίνεται συχνά είναι ότι ένας στρέιτ σου λεεί κάτι που δεν καταλαβαίνει ότι είναι ομοφοβικό ή που είναι κακοποιητικό αυτό που σου 'χει πει. Ε, και του το λες. Ο ίδιος θα σου πει, «όχι δεν είναι ομοφοβικό· δεν είμαι ομοφοβικός γιατί εγώ δέχομαι τους γκέι». Και εκεί εξηγείς ότι δεν έχει να κάνει με το πόσο δέχεσαι τους γκέι η τις λεσβίες... είναι καθαρά στη γλώσσα το θέμα. Και οι ίδιοι οι γκέι λέμε ομοφοβικά πράγματα και οι ίδιες οι τρανς καμιά φορά λένε τρανσφοβικά πράγματα... Ο στρέιτ δεν μπορεί να καταλάβει τα βιώματά σου και είναι δύσκολο να του εξηγήσεις τι είναι ομοφοβία.

Πέτρος: Αν χρησιμοποιήσεις τη λέξη «ρατσισμός» αντιλαμβάνονται [οι στρέιτ] ότι κάτι είναι λάθος... Είναι η γλώσσα, δεν φταίει κάνας άλλος.

Πάνος: Να βγαίνουν καινούριοι όροι· για παράδειγμα ο όρος «διεμφυλικός» δεν υπήρχε—

Ελισάβετ: —«Μεσοφυλικός».—

Πάνος: Πάλι είναι πιο κατανοητό να πεις «τρανς» άτομο παρά «διεμφυλικό» ... [Να χρησιμοποιείς] *international* όρους.

Πέτρος: Ναι, λειτουργεί. [«Ρατσισμός» ε]ίναι λέξη η οποία κάνει *trigger* στον άλλον· του λες, «ξέρεις κάτι, αυτό που κάνεις είναι κακό.» Και το αντιλαμβάνεται μέσω της λέξης «ρατσισμού». Ενώ δεν ήξερε τη λέξη «ομοφοβία», ας πούμε.

Πάνος: Η λέξη «ρατσισμός» είναι ευρέως αποδεκτή ότι είναι κάτι κακό, ενώ η λέξη «ομοφοβία»...

—το βλέπουν σαν φοβία μερικοί.

Από τη μία, ο Πάνος και ο Πέτρος φαίνεται να συμφωνούν ότι η λέξη «ρατσισμός» —όντας «ευρέως» αποδεκτό το γεγονός ότι σημασιοδοτεί «κάτι κακό» ή κάποιο «λάθος»—, δίνει περισσότερη έμφαση στην ηθικοπολιτική διάσταση της περιγραφής μιας συμπεριφοράς ως κακοποιητική, σε σχέση με τον χαρακτηρισμό της ίδιας συμπεριφοράς ως «ομοφοβική». Από την άλλη, ο Πάνος συγκεκριμένα υποστηρίζει τη χρησιμότητα του «[ν]α βγαίνουν καινούριοι όροι», λόγου χάρη «διεμφυλικός» και «μεσοφυλικός». Ωστόσο, ανακεφαλαιώνοντας την προηγούμενη συζήτηση, θεωρεί ότι οι «*international*» όροι όπως «τρανς» (και ίσως, αντίστοιχα, «*intersex*») είναι πιο κατανοητοί. Άρα, φαίνεται να είναι συγκυριακή η αποτελεσματικότητα των λέξεων στο να καθιστούν ακουστή ή κατανοήσιμη μια συγκεκριμένη συνθήκη διάκρισης: δεν εξαρτάται αποκλειστικά από το εάν η λέξη είναι «ελληνική» ή «ξένη». Το ζήτημα είναι αν ο συνομιλητής ή η συνομιλήτρια γνωρίζει και αποδίδει σημασία στη λέξη —όπου αυτή η σημασία δεν περιορίζεται μόνο στον ορισμό της λέξης αλλά συμπεριλαμβάνει την ηθικοπολιτική και τη συναισθηματική της ισχύ.

Ο Πάνος δηλώνει ότι «είναι καθαρά στη γλώσσα το θέμα». Εδώ φαίνεται να υποδηλώνεται μια αντίθεση μεταξύ των αντιλήψεων, προκαταλήψεων ή και ιδεολογιών του υποθετικού ομιλητή —το αν ο ίδιος είναι «ομοφοβικός»— και των κακοποιητικών επιφωνημάτων του. Σαν υποστηρικτικό παράδειγμα ο Πάνος φέρνει την περίπτωση του γκέι ατόμου που λέει «ομοφοβικά πράγματα» ή του τρανς ατόμου που λέει «τρανσφοβικά πράγματα». Η δήλωση του Πάνου, ωστόσο, έρχεται να αμφισβητήσει την αντίληψη της ισχύς των λέξεων αυτών καθαυτών —ότι κόκαλα τσακίζουν αλλά κόκαλα δεν έχουν— που συναντήσαμε παραπάνω στην παρέμβαση της ομάδας Project Unicorn και τη συμβουλή στα νεαρά ΛΟΑΤΚ άτομα να μην δίνουν σημασία στις λέξεις.

Εάν τα μέλη της TRY με τα οποία μίλησα επισήμαιναν τη δυνατότητα του όρου «ρατσισμός» να δώσει έμφαση σε φαινόμενα ομοφοβίας και τρανσφοβίας με έναν τρόπο που λείπει από τις τελευταίες, συνάντησα και το αντίθετο ακριβώς επιχείρημα από κάποιους άλλους συνομιλητές μου. Ο Γιάννης, μέλος της Colour Youth, μιας άλλης ομάδας νέων που δραστηριοποιείται στην Αθήνα, εξέφρασε την άποψη ότι η «κατάτμηση» του «ρατσισμός» σε πιο συγκεκριμένους, επιμέρους όρους όπως «ομοφοβία» και «τρανσφοβία» είναι χρήσιμη και

αναγκαία στο βαθμό που καθιστά ορατά τα άτομα που «υπόκεινται σε τέτοιες διακρίσεις». Ο Γαβριήλ, μέλος της συλλογικότητας Queericulum Vitae (QV) εξέφρασε μια παρόμοια αντίληψη για την ορατότητα που αποφέρουν στα βιώματα ΛΟΑΤΚ ατόμων οι «ειδικοί» όροι.

Μίλησα με τον Γιάννη ένα απόγευμα στις αρχές του Νοεμβρίου του 2015 μέσω *skype* όταν εκείνος ήταν στην Αθήνα και εγώ στη Λισαβόνα. Όπως θα δούμε στο παρακάτω υποκεφάλαιο, μιλήσαμε εκτενώς για την έννοια της «διαθεματικότητας» την οποία η Colour Youth χρησιμοποιεί στο δημόσιο αλλά και στον εσωτερικό λόγο της. Ρώτησα τον Γιάννη πως αντιλαμβάνεται η ομάδα, από τη μία, τις επιμέρους κατηγορίες πάνω στις οποίες μια διαθεματική προσέγγιση βασίζεται και, από την άλλη, τη χρήση του «ρατσισμός» ως όρο-ομπρέλα.

Άννα: Κάτι που παρατήρησα σε κείμενά σας που έχω διαβάσει είναι ότι χρησιμοποιείτε διάφορους όρους και ήθελα να σε ρωτήσω για το πως βλέπετε αυτή την ευρύτερη χρήση του «ρατσισμού» —της έννοιας, εννοώ, της λέξης «ρατσισμός»— και πως βλέπετε τη συσχετίσή της με όρους όπως «ομοφοβία», «τρανσφοβία», «σεξισμός» και τα λοιπά. Είναι σαφές αυτό που προσπαθώ να πω;

Γιάννης: Ναι, ουσιαστικά μιλάς για τη χρήση του όρου «ρατσισμός» που έχεις παρατηρήσει ότι τον έχουμε χρησιμοποιήσει κι εμείς αλλά και γενικότερα χρησιμοποιείται σε διάφορα *contexts* και πόσο πιστεύω ότι αυτή συνδυάζεται με την ομοφοβία, την τρανσφοβία και τον σεξισμό, ιδίως από ένα πρίσμα προφανώς μέσα από τον LGBTQ ακτιβισμό, έτσι;

Άννα: Ναι, ακριβώς.

Γιάννης: Δηλαδή, κοίτα, νομίζω πως το συγκεκριμένο ζήτημα αυτό είναι αρκετά πολύπλοκο αλλά όταν το έλεγες, η πρώτη απάντηση που μου ήρθε στο μυαλό ήταν ότι, *actually*, αυτό που λέει πάρα πολύ κόσμος είναι ότι κι η ομοφοβία, η τρανσφοβία και ο σεξισμός είναι μορφές ρατσισμού. Τι θέλω να πω: στην Ελλάδα νομίζω πως ο ορισμός —η λέξη «ρατσισμός»— χρησιμοποιείται πιο —σ' ένα πιο ευρύ φάσμα απ' ό,τι χρησιμοποιείται στα αγγλικά και έχει σταματήσει να περιορίζεται σε διακρίσεις λόγω εθνοτικής καταγωγής, φυλής και λοιπά. Νομίζω δηλαδή ότι ο «ρατσισμός» στην Ελλάδα χρησιμοποιείται αρκετά στο πλαίσιο της μισαλλοδοξίας και ούτω καθεξής ... Και εξ' ου στα ελληνικά για παράδειγμα στην αστυνομία όταν μιλάνε για «ρατσιστικό κίνητρο»,

βάζουν και μέσα σ' αυτό την ομοφοβία και την τρανσφοβία, έτσι; Δηλαδή αυτό: νομίζω πως ο «ρατσισμός» έχει ξεφύγει από τη στενή έννοια που είχε και πλέον ο «ρατσισμός» εννοιολογείται ως μια γενικότερη κατάσταση, ουσιαστικά, σχέσεων εξουσίας προς μία μειονοτική ομάδα ή μία μειονοτική ταυτότητα, προς λιγότερα ισχυρούς. Γνώμη μου είναι πάντα αυτό, έτσι, δεν το είχα σκεφτεί συγκεκριμένα είναι η αλήθεια...

Στον ορισμό του «ρατσισμός» που αποδίδει ο Γιάννης (όσο αφορά την γενικευμένη χρήση του) η ομοφοβία, η τρανσφοβία, ο σεξισμός γίνονται αντιληπτές ως «μορφές ρατσισμού» ή συμπίπτουν με αυτόν στο βαθμό που αποτελούν είδη «μισαλλοδοξίας». Πιο συγκεκριμένα, ο Γιάννης παρατηρεί πως η εννοιολόγηση του ρατσισμού αφορά μια «γενικότερη κατάσταση» εκδήλωσης «σχέσεων εξουσίας» που στοχοποιούν μια μειονοτικοποιημένη κοινωνική ομάδα η οποία είναι λιγότερο ισχυρή. Έχει ενδιαφέρον ότι σε σχέση με την στρατηγική της Terminal 119 «*chercher* το θύτη»—με βάση την οποία και προτείνουν τη χρήση του «ρατσισμός»— στον παρόν ορισμό του όρου ο θύτης απουσιάζει, ίσως λανθάνων πίσω από τη δομική έννοια των «σχέσεων εξουσίας». Περαιτέρω, ο ρατσισμός εδώ συνδέεται με ένα μειονοτικό στάτους, μια παραδοχή την οποία συναντήσαμε και στη διατύπωση της Γαλανού (2014: 37-38). Ρώτησα τον Γιάννη για το αν βλέπει μια λειτουργική ή συνεπειακή διαφορά μεταξύ της χρήσης του όρου «ρατσισμός» και την επίκληση των διαφόρων «μορφών» του.

Άννα: Ωστόσο, χρησιμοποιείτε πολύ συχνά και τις λέξεις «ομοφοβία», «τρανσφοβία», «σεξισμός» ή και «φυλετικός ρατσισμός» ... [Θα μ]ε ενδιέφερε να μου πεις τη γνώμη σου κατά πόσο αυτές οι συγκεκριμενοποιήσεις κάνουν κάτι· δηλαδή, [εάν] έχουν κάποιο άλλο αποτέλεσμα από τη χρήση του «όρου-ομπρέλας» [«ρατσισμός»], ας πούμε.

Γιάννης: Ουσιαστικά, για μένα, ποιο είναι το ζήτημα; Είναι το ότι αυτή η κατάτμηση που γίνεται χρειάζεται σε ένα βαθμό. Δηλαδή, για μένα, έχει πολύ μεγάλη σημασία να αναφέρεται ακόμα και σε νομικά έγγραφα η ομοφοβία και η τρανσφοβία. Και, εντάξει, και σε μένα, δηλαδή το ίδιο το άτομο που υπόκειται σε τέτοιες διακρίσεις... δηλαδή, μου κάνει εντύπωση να βρίσκομαι σε χώρους που είτε δεν ξέρουν για μένα είτε το οτιδήποτε και να συζητάνε για το θέμα της ομοφοβίας, δηλαδή, αυτό καθεαυτό ως διάκριση. Έχει μία

τέτοια δυναμική, δηλαδή ... Ή, ουσιαστικά, αναγνώρισης των βιωμάτων στα ίδια τα άτομα που υπόκεινται σε αυτές τις διακρίσεις, είναι η αλήθεια. Μετά, εντάξει, αρχίζεις και μεγαλώνεις τη λίστα γιατί μιλάς για ρατσισμό, σεξισμό, ομοφοβία, τρανσφοβία, Ισλαμοφοβία, χοντροφοβία, μπλα μπλα μπλα. Που όμως σε ένα βαθμό για μένα είναι απαραίτητες, δηλαδή καλό είναι που αναφέρονται. Φυσικά, έχουν και κάποια μειονεκτήματα, όπως το ότι ... από εκεί ξαφνικά που είχε έναν όρο και λίγο όλα ήταν στο πλαίσιο των διακρίσεων έχει αρχίσει να γίνεται πολύ ε, συγκεκριμένο, οπότε εκεί μπορεί από εκεί να χάσει τη δυναμική της ένας όρος. Μία κριτική που μας έχουν κάνει είναι «α, πολύ καλά μιλάτε για ομοφοβία και τρανσφοβία αλλά μη ξεχνάτε ότι ο περισσότερος κόσμος δεν καταλαβαίνει τι σημαίνουν αυτές.» Γιατί για παράδειγμα το «ομοφοβία» και ετυμολογικά να το πάρεις, στα αγγλικά το είχαν κάνει «*homophobia*», το πήραμε στα ελληνικά ως δάνειο, που το «ομοφοβία» σαν λέξη σημαίνει ουσιαστικά «φόβος για το ίδιο». Δηλαδή, ο κανονικός όρος θα έπρεπε να είναι «ομοφυλοφοβία», δηλαδή η αποστροφή και ο φόβος προς τους ομοφυλόφιλους, όχι προς το ίδιο, η «ομοφοβία» η λεγόμενη.

Άννα: Ή... «ομοφυλοφιλοφοβία»—

Γιάννης: —Αυτό. Ναι σωστά, πιο σωστά γραμματικά, αυτό θα έπρεπε να γίνει. Το «ομοφυλοφοβία» παραπέμπει ότι... «φοβάμαι το ίδιο φύλο». Έχεις δίκιο σ' αυτό, ναι. Δηλαδή, είναι κι ένα αντίστοιχο ζήτημα, αλλά, είναι αυτό: εγώ που χρησιμοποιώ σαν βάση το ζήτημα των ταυτοτήτων· δηλαδή, όλο και περισσότερο που μου 'χουνε πει, «ρε 'συ, και άλλη ταυτότητα, πω πω πω και τι συμβαίνει;» και τέτοια, και απ' την άλλη είμαι... για τα άτομα τα οποία όμως εκφράζει αυτή η ταυτότητα, δίνει τεράστια δύναμη να έχουνε βρει μια ταυτότητα που τα εκφράζει. Και μετά είναι και η λογική του κινήματος, το ότι χάνει τη δυναμική του όταν θα βγούνε να μιλήσουν οι γκέι για τα δικαιώματά τους, οι λεσβίες για τα δικαιώματά τους, οι τρανς για τα δικαιώματα, οι μπάι για τα δικαιώματά, οι μεσοφυλικές για τα δικαιώματα... δηλαδή, εξ' ου και εγώ είμαι υπέρ του γεγονότος ότι όλα αυτά έχουνε μπει μαζί σ' ένα σακούλι. Τα δικαιώματα που αφορούν τον σεξουαλικό προσανατολισμό, την ταυτότητα και έκφραση φύλου και τα «βιολογικά χαρακτηριστικά», τα «σεξουαλικά χαρακτηριστικά», τα λεγόμενα. Κατάλαβες

δηλαδή, είναι αρκετά... έχει δύο όψεις αυτό το ζήτημα —τόσο των ταυτοτήτων όσο και της χρήσης μιας γενικής λέξης, βλέπε «ρατσισμός» ή επιμέρους κατηγοριών. Δίνει —δηλαδή, ειδικά συγκεκριμένα για τη λέξη «τρανσφοβία» για παράδειγμα, είναι απίστευτα σημαντικό για μία τέτοια κοινότητα η οποία καταπατιούνται τα δικαιώματά της συνέχεια, να αναφέρεται πολύ συγκεκριμένα ο όρος «τρανς» μέσα στην «τρανσφοβία» —είναι τεράστιο, κι ειδικά για μία μικρή, συντηρητική κοινωνία όπως είναι η Ελλάδα. Δεν ξέρω αν σου απάντησα...

Άννα: Ναι. Δηλαδή, θα έλεγες ότι υπάρχει λίγο αυτό το δίλημμα —και ίσως να μην είναι δίλημμα αλλά μια κατάσταση όπου τα δύο συμβιώνουν ταυτόχρονα— μεταξύ, απ' τη μία μεριά, της διάσπασης και της συγκεκριμενικότητας και απ' την άλλη μεριά, της ενότητας και της δύναμης. Υπάρχει αυτό; Δηλαδή, απ' τη μία μεριά, αν χρησιμοποιήσεις πιο συγκεκριμένους όρους δίνεις ορατότητα σε κοινότητες που είναι περιθωριοποιημένες στην κοινωνία όπως είναι, ή και, ακόμα, στο εσωτερικό διαφόρων κινημάτων, έτσι δεν είναι;

Γιάννης: Ναι.

Άννα: Αλλά απ' την άλλη μεριά, αν δεν συγκεκριμενοποιήσεις και, ας πούμε, μιλάς γενικά για «ΛΟΑΤΚ» δικαιώματα, ή ακόμα πιο γενικά για «αντιρατσισμό», υπάρχει ο κίνδυνος ότι —απ' τη μία μεριά, υπάρχει το καλό ότι κάπως ενώνεις διάφορες κοινότητες ή διάφορες ταυτότητες, αλλά απ' την άλλη μεριά, χάνεις αυτήν την ορατότητα και τη συγκεκριμενοποίηση που σου δίνουν οι πιο... οι πιο —πως να το πω;— οι πιο συγκεκριμένοι όροι.

Γιάννης: Ακριβώς. Που βέβαια εκεί μετά τίθεται το θέμα του που σταματάς όμως; Δηλαδή σε πιο σημείο θα πείς «φτάνει η τομή»; Διότι, θεωρητικά αυτό μπορείς να το πεις την οποιαδήποτε στιγμή, δηλαδή θα μπορούσες να το πεις στην τρίτη ταυτότητα —«φτάνει όμως γιατί είναι *too complicated*»— πόσο μάλλον τώρα που έχουν αναδυθεί πάρα πολλές. Έχει να κάνει ένα ζήτημα λίγο με το που τις χρησιμοποιείς αυτές τις ορολογίες και ήθελα να σου πω: μέσα σε μία συνάντηση της Colour Youth, για μένα έχει πολύ μεγάλη σημασία να αναφέρονται οι διαφορετικές ταυτότητες και η ποικιλομορφία. Διότι και ενδυναμώνει τα άτομα και ενημερώνει τα υπόλοιπα άτομα. Όταν βγεις προς τα έξω πολιτικά όμως,

πρέπει να το διαχειριστείς αρκετά διαφορετικά. Αυτό: δηλαδή για μένα κάπου εκεί πρέπει να υπάρχει μια χρυσή τομή, η οποία φυσικά μιλώντας για ταυτότητες και για κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα δεν μπορεί να είναι απόλυτη, έτσι; ... Θα σ' το θέσω πολύ απλά: όταν θα γίνει μία συγκεκριμένη μάχη για τα δικαιώματα των τρανς ατόμων, προφανώς και τα πρωτεία θα πρέπει να τα έχουνε τα ίδια τα άτομα, αλλά από πίσω θα πρέπει να ακολουθεί όλη η κοινότητα. Με αυτή τη λογική σου το λέω κυρίως. Δηλαδή, όχι της απόλυτης περιχαράκωσης. Δεν ξέρω αν ήτανε κατανοητό αυτό που σου είπα ... Είναι ο λόγος που σου είπα και πριν ότι εγώ είμαι υπέρ του ότι όλα αυτά —πιο λαϊκά— [μπαίνουν] «στο ίδιο τσουβάλι». Δίνει πολύ διαφορετική δυναμική.

Κάτι παρόμοιο υποστήριξε ο Γαβριήλ για τον πολλαπλασιασμό και την εξειδίκευση των όρων πέραν από το «ρατσισμός» ως όρο-ομπρέλα:

Γαβριήλ: Νομίζω ότι είναι χρήσιμο, ρε παιδί μου, να υπάρχουν όλες αυτές οι περιγραφές. Στο πλαίσιο ό,τι καθορίζομαστε μέσα από το λόγο. Ο λόγος περιγράφει ένα βίωμα συνήθως και είναι σημαντικό να καταγράφεται, ρε παιδί μου, αυτό το βίωμα με τα χαρακτηριστικά που έχει, γιατί είναι διαφορετικά για τον καθένα, όμως έχει σημασία το να αναγνωριστεί η φωνή του... Οπότε, για 'μένα, είναι σημαντικό ιδίως όταν χρησιμοποιείται από το στόμα... από και κυρίαρχα στόματα. Γιατί, δεν ξέρω... προσπαθεί... να αποκρύψει τη στοχευμένη βία... τον λόγο για τον οποίο συνέβη αυτό. Όπως έγινε για παράδειγμα με το παιδάκι που είχε χυθεί...¹⁸ Γονείς, κανάλια, συγγενείς απέκρυσαν τον λόγο... να αποκρύψουν το γεγονός ότι ήταν αυτός ο λόγος που εξαφανίστηκε... για μήνες, έτσι; Το... «ήταν κάπως συνεσταλμένος», «τον κορόιδευαν οι φίλοι του», «δεν ήταν αρκετά άντρας»... Διάφορες περιγραφές γύρω απ' αυτό αλλά χωρίς ρε παιδί μου να γίνεται σαφές ότι ήταν μια ομοφοβική επίθεση. Για μένα είχε πολύ σημασία εε κάπως ρε παιδί

¹⁸ Ο Εδώ, ο Γαβριήλ αναφέρεται στην αυτοκτονία του Βαγγέλη Γιακουμάκη —η οποία σε κινηματικούς λόγους καταγγέλλεται ως δολοφονία—, ενός νεαρού ατόμου από την Κρήτη, το οποίο σπούδαζε σε Γαλακτοκομική Σχολή στα Γιάννενα και υπήρξε θύμα συνεχούς ομοφοβικής σωματικής βίας και βασανιστηρίων από συμμαθητές του. Στις 6 Φεβρουαρίου 2015 έδωσε τέλος στη ζωή του. Πρβλ. Ομάδα Έμφυλου Μυτιλήνης. «Σε Αυτό το Έθνος που Όλοι Γεννήθηκαν Λεβέντες, Ο Φεμινισμός Είναι οι Δικές μας Πέτρες». Αφίσα. Μυτιλήνη: 2015· Antifa Negative. «Μην Πέφτετε από τα Σύννεφα Κάθε Εβδομάδα: (Με τα τσάμπα τα χαστούκια και τα ανδρικά “καψόνια”) Μια Εστία Κακοποίησης Όλη η Ελλάδα». Αφίσα. Αθήνα: 2015· Άγνωστος καλλιτέχνης. «Δολοφονημένος από Λεβέντες». Γκραφίτι. Γιάννενα: 2015. Τα παραπάνω ανακτήθηκαν από: <https://anatopia.wordpress.com/2015/03/22/αφίσα-με-αφορμή-τον-βαγγέλη-γιακουμάκη/>. Πρβλ. Γιαννακόπουλος, 2015.

μου στο δημόσιο χώρο αυτό να καταγραφεί. Οπότε, όχι, ένας ευρύτερος «ρατσισμός» δεν μου κάνει.

Δίνοντας το παράδειγμα της ενδοσχολικής βίας, ο Γαβριήλ σημειώνει ότι η γενικευμένη χρήση ενός όρου-ομπρέλα «δεν καταδεικνύει επαρκώς τα χαρακτηριστικά που έχουν σημασία, όμως». Στην αποσιώπηση της ομοφοβίας και της τρανσφοβίας συγκεκριμένα —είτε από «γονείς, κανάλια, συγγενείς» είτε, όπως θα δούμε παρακάτω, από επιστημονικές έρευνες— ίσως να μετέχει και η επίκληση ενός γενικοποιημένου «ρατσισμού». Σε ακριβώς μια τέτοια περίπτωση αναφέρθηκαν και τα μέλη της Ομάδας Ομοφοβία και Τρανσφοβία στην Εκπαίδευση. Συνάντησα την Εύα, τον Πέτρο, τον Άγγελο, τον Ηλία, τον Νίκο και την Ράνια στην καφετέρια Beaver στο Γκάζι της Αθήνας ένα απόγευμα στα τέλη του Οκτωβρίου του 2015. Κατά τη διάρκεια της συζήτησής μας, ο Πέτρος ανέφερε τη δημιουργία του Παρατηρητηρίου Κατά της Σχολική Βίας και του Εκφοβισμού πριν από τρία χρόνια. Λίγα χρόνια νωρίτερα, είχε ανατεθεί σε μια μη κυβερνητική οργάνωση, την Εταιρεία Ψυχοκοινωνικής Υγείας του Παιδιού και του Εφήβου, η διεξαγωγή μιας έρευνας για τον ενδοσχολικό εκφοβισμό.¹⁹ Μέρος της έρευνας που διεξήχθη με έγκριση του Υπουργείου Παιδείας και Θρησκευμάτων στο εσωτερικό των σχολικών χώρων της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης ήταν ένα ερωτηματολόγιο που δόθηκε σε μαθήτριες/μαθητές. Ο Πέτρος ανέφερε ότι το ερωτηματολόγιο το οποίο κλήθηκαν να συμπληρώσουν τα παιδιά δεν έκανε καμία αναφορά σε κατηγορίες σεξουαλικού προσανατολισμού και ταυτοτήτων φύλου.

Άννα: Μήπως θυμάσαι οι κατηγορίες ποιες ήταν;

Πέτρος: Θρησκεία, χρώμα, εμφάνιση... Και μετά, ... δίνανε δυνατότητα στα παιδιά να γράψουν τις λέξεις που μπορεί να άκουγαν. Βγήκε ότι το 70 με 80 τα εκατό των λέξεων ήτανε... — το είχαν κατηγοριοποιήσει πάλι αλλιώς για να μην... το είχαν κατηγοριοποιήσει σαν «σεξουαλική» —πως το είπανε;

Άγγελος: «Κακοποίηση»; «Σεξουαλική παρενόχληση»;

Πέτρος: «Σεξουαλική παρενόχληση»; Όχι, κάπως αλλιώς.

¹⁹ Η έρευνα, με τίτλο «Εναισθητοποίηση και πρόληψη για τον εκφοβισμό ανάμεσα τους μαθητές: ανάπτυξη και εφαρμογή ενός σχολικά βασισμένου εκπαιδευτικού προγράμματος για δασκάλους» χρηματοδοτήθηκε από το ευρωπαϊκό πρόγραμμα DAPHNE III και έλαβε χώρα το 2008-2010. Πρβλ. www.epsype.gr. Δυστυχώς, όπως παρατήρησε ο Πέτρος, ενώ τα αποτελέσματα της έρευνας παρουσιάστηκαν στο ενδιαφερόμενο κοινό εκείνο το καιρό σε σχετικές ημερίδες, η ίδια η έρευνα δεν φαίνεται να έχει δημοσιευτεί.

Άγγελος: «Σεξουαλικός εκφοβισμός».

Πέτρος: Ότι ήτανε «σεξουαλικός εκφοβισμός»; Κάπως έτσι. Χωρίς να διευκρινίζουν αν αυτό ήταν ομοφοβικό, ήταν σεξιστικό, ήτανε...; Δεν έγινε καμία τέτοια κατηγοριοποίηση. Από άτομα που ήταν ψυχολόγοι μέσα και δούλευαν και γνώρισα μετά, αργότερα, στο ίδιο πρότζεκτ, μου περιέγραφαν πως ο υπεύθυνος και βεβαίως ήθελε όλα αυτά να τα αποσιωπήσει, να τα αποκρύψει: το παραγόμενο αποτέλεσμα έπρεπε να ήταν σύμφωνο με τα δεδομένα του Υπουργείου και την κατανόηση της ελληνικής κοινωνίας για να μπορέσει να χρηματοδοτεί την οργάνωσή του... Αλλά ήτανε κυρίως ομοφοβικά σχόλια, το οποίο δεν φάνηκε πουθενά σε όλη την έρευνα. Κι' έτσι έγινε έρευνα για τον εκφοβισμό ... Και ήταν απ' τα βασικά χαρακτηριστικά ο ομοφοβικός εκφοβισμός και το κατάφεραν και το αποσιώπησαν τελείως. Και βγήκε ενώ είχαν φροντίσει από πριν να το αποσιωπήσουν.

Η θέση του Πέτρου για την προαποφασισμένη συσκότιση της ομοφοβίας και της τρανσφοβίας στο πλαίσιο επιστημονικών διερευνήσεων του «εκφοβισμού», δυστυχώς φαίνεται να υποστηρίζεται και μέσω μιας αναδρομής σε εκθέσεις και οδηγούς που αφορούν το φαινόμενο που οριοθετείται ως «ρατσισμός» στην ελληνική κοινωνία (πρβλ. Τσιάκαλος, 2008· Τσιάκαλος, 2011· Βουλή των Ελλήνων, 2013· Γαζάκης, Συρρή και Τάκης, 2014). Εδώ προκύπτει το ερώτημα, εάν ο «φυλετικός ρατσισμός» όντως αποτελεί το παραδειγματικό είδος «ρατσισμού» —κάτι που, ετυμολογικά τουλάχιστον, είναι αναμενόμενο— δεν υπονομεύεται το «λειτουργικό» ή «συνεπειακό» επιχείρημα περί την ορατότητας που προσφέρει ο όρος-ομπρέλα «ρατσισμός» στις φαινομενικά υποδεέστερες «μορφές» του;

Έχουν ενδιαφέρον οι παρατηρήσεις της Ειρήνης, μέλος της οργάνωσης Οικογένειες Ουράνιο Τόξο, για τις προσπάθειες ζύμωσης «αντιρατσιστικών» και ΛΟΑΤΚ κινημάτων. Μίλησα με την Ειρήνη σε μια καφετέρια στην πλατεία κοντά στο σταθμό του ηλεκτρικού του Ηρακλείου της Αθήνας στις αρχές του Ιουλίου του 2014. Είχα έρθει στην Αθήνα με αφορμή το

Αντιρατσιστικό Φεστιβάλ, το οποίο, όμως, ακυρώθηκε λόγω του Δημοψηφίσματος²⁰ το οποίο έλαβε χώρα το ίδιο σαββατοκύριακο που ήταν προγραμματισμένο να γίνει το Φεστιβάλ.²¹ Η Ειρήνη μου είπε πως πήρε μέρος στη διοργάνωση του Αντιρατσιστικού Φεστιβάλ, μετέχοντας εβδομαδιαία στις συνελεύσεις: «από το Μάρτιο, που ξεκίνησαν οι συνελεύσεις ... μέχρι που ακυρώθηκε, ήμουν εκεί μια φορά τη βδομάδα και κάποιες φορές δύο φορές τη βδομάδα γιατί μπήκα και στην ομάδα συζητήσεων».

Ειρήνη: Έσπρωξα... μας έφτιαξα το δικό μας πάνελ ομιλίας —συζήτησης, μάλλον. Μόνο έτσι αν δεν ήμουν, δεν θα γινόταν, δεν θα υπήρχε. Θα μας λέγανε, «εντάξει: οι LGBTQI κάνετε ό,τι θέλετε, στο χώρο σας» και θα οργανώναμε κάτι τσάτρα-πάτρα. Μου βγήκε η πίστη, να τρέχω... Εντάξει, τα φυλάμε για του χρόνου.

Άννα: Δηλαδή, για να πιάσω αυτό το θέμα του Αντιρατσιστικού Φεστιβάλ, λες ότι αν δεν υπήρχε εκεί να κινήσεις το θέμα θα είχε περιθωριοποιηθεί;

Ειρήνη: Θα είχε περιθωριοποιηθεί, ούτε καν θα τους πέρναγε από το μυαλό, ή θα λέγανε, «εντάξει, ο LGBTQI+ χώρος ας κάνει τα δικά του.»

Άννα: Δηλαδή, δεν το αντιλαμβάνονται ως μια μορφή ρατσισμού;

Ειρήνη: Άμα δεν τους πεις ότι «ρε παιδιά, έχετε»... —Θα σου πω τι έκανα εγώ. Πήρα τον κατάλογο, όταν μπήκα στην ομάδα συζητήσεων, αυτό: βλέποντας τον κατάλογο, τι θέματα έχουν να θίξουνε και λέω: «ρε παιδιά, σε τουλάχιστον απ' τρία, αν όχι στα μισά από τα εννιά, μπαίνει η LGBTQI διάσταση· γιατί την αφήνετε απ' έξω;» Και καταφέραμε να το βάλουμε στη ρητορική μίσους και MME. Ήταν το πιο εύκολο γιατί τα άλλα πάνελ τα είχανε κλείσει, θέλανε να τα περιορίσουν στα δικά τους και είπαμε εντάξει. Ας είναι σε μία, δεν μας πειράζει για αρχή. Οπότε δεν τους πίεσα και εγώ. Αν τους πίεζα και λίγο

²⁰ Το Δημοψήφισμα προκηρύχθηκε στις 28 Ιουνίου 2015 στο πλαίσιο των διαπραγματεύσεων μεταξύ της ελληνικής κυβέρνησης και της Ευρωπαϊκής Επιτροπής, της Ευρωπαϊκής Κεντρικής Τράπεζας και του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου για τα μέτρα οικονομικής αναδιάρθρωσης για να ολοκληρωθεί το προηγούμενο πρόγραμμα οικονομικής διάσωσης (το λεγόμενο «δεύτερο μνημόνιο») αλλά και προκειμένου να δοθεί από τους δανειστές νέο πακέτο διάσωσης. Το Δημοψήφισμα έλαβε χώρα στις 5 Ιουλίου 2015 θέτοντας ως ερώτημα στους ψηφοφόρους εάν πρέπει να συμφωνήσει η κυβέρνηση στους όρους του σχεδίου συμφωνίας των προαναφερόμενων θεσμών, στο οποίο ερώτημα η πλειοψηφία (61,3%) των ψηφοφόρων απάντησαν αρνητικά. Ωστόσο, ενώ το πρώτο μετά την αποκατάσταση της Δημοκρατίας Δημοψήφισμα απέρριψε τη συμφωνία και παρά τις προεκλογικές της υποσχέσεις, η κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ-ΑΝΕΛ προχώρησε στη συνυπογραφή νέων μέτρων λιτότητας τα οποία απαρτίζουν το «τρίτο μνημόνιο».

²¹ Αντιρατσιστικό Φεστιβάλ. «19ο Αντιρατσιστικό Φεστιβάλ: Αλληλεγγύη στον ξένο δίπλα μας, λευτεριά στον ξένο μέσα μας.» Ιστοσελίδα. 2015. Ανακτήθηκε από: <http://antiracistfestival.gr/2015/06/27/anakinosi-gia-tin-akirosoi-tou-19-ou-antiratsistikou-festival-athinas/>.

παραπάνω με τσιρίδα —γιατί αυτό θέλανε— μπορεί να μας βάζανε και σε άλλη μία συζήτηση, αλλά με βαριά καρδιά. Πήρα αυτό που μου προσφέρανε αμέσως, ήρεμα, εεε... Ενώ πιστεύανε ότι ο LGBTQI ήτανε τελείως αδιάφορος και γι' αυτό δεν ασχολήθηκαν, είδανε ότι υπάρχει ένας άνθρωπος από μας, που πάει και... Μετά να ενημερώνω τον έναν, να ενημερώνω τον άλλον στην άλλη οργάνωση, έριχνα σύρμα τι γινόταν. Κοίταξε, σε αυτά, θεωρούμε τον αντιρατσιστικό χώρο σύμμαχο, αλλά δεν χρειάζεται... δεν πρέπει να παίρνουμε τίποτα δεδομένο. Δηλαδή, στο στυλ: να είμαι εκεί, να σε υποστηρίξω, αλλά θέλω και εσύ, όταν σε χρειαστώ, να με υποστηρίξεις. Γιατί αν είναι να είμαι εκεί να σε υποστηρίξω αλλά μετά να μην με υποστηρίξεις, τότε *excuse me* αλλά να το θέσουμε σε άλλες βάσεις. Έτσι, αυτό. Μέσα στις δράσεις όλου του χώρου είναι και να χτίζονται συμμαχίες και μεταξύ μας και παραέξω. Αντιρατσιστικές, αντικαπιταλιστικές, αντι-... ότι αντι-ξενέρωτο είναι τέλος πάντων. [γέλιο] Γιατί χρειάζεται... Είναι πράγματα... Τον φασισμό δεν τον δέχεται μόνο ένας αριστερός ή ένας άνθρωπος που είναι ΑμεΑ. Τον δεχόμαστε και εμείς λόγω σεξουαλικού προσανατολισμού και ταυτότητας φύλου. Δεν τον... δεν τον δέχεται μόνο ένας μετανάστης. Τον δεχόμαστε και εμείς· μετά τους μετανάστες είμαστε το επόμενο θύμα. Και επιβάλλεται, ειδικά τώρα, να χτίζονται τέτοιου είδους συμμαχίες. Δεν είναι οι κατά συνθήκην συμμαχίες —αυτές χτιζόντουσαν από τα χρόνια τα παλιά— αλλά τώρα είναι ένας λόγος παραπάνω να υπάρχει συσπείρωση, άμα συμβεί κάτι.

Άννα: Είναι ένας στόχος επίσης να φανερωθούν οι διασταυρώσεις; Είμαστε ταυτόχρονα πολλά πράγματα, έτσι δεν είναι;

Ειρήνη: Εννοείται. Εννοείται. Ένας σεξουαλικός προσανατολισμός δεν ορίζει —ορίζει κάποια πράγματα αλλά όχι όλα. Είμαστε και εργαζόμενοι. Είμαστε και καταναλωτές. Είμαστε, εε, και ψηφοφόροι. Είμαστε και πολίτες ... Είναι αυτή η πολυδιάσταση που έχει η ανθρώπινη οντότητα. Και καταλαβαίνεις ότι με αυτό ναι, χτίζεις συμμαχίες. Χτίζεις συμμαχίες γιατί το να είσαι γκέι δεν λέει και τίποτα. Λέει, αλλά δεν λέει και τίποτα. Θεε και μία προστασία στο χώρο εργασίας σου. Νομίζω είναι σκληρό να σταθεί κάποιος σε μία εργασία —στο γραφείο του— άμα χλευάζεται από το υπόλοιπο προσωπικό. Θεε και μία προστασία και απ' τον οποιοδήποτε Χρυσανγίτη θα σε δει να έχεις το μίσο σου μαλλί

κόκκινο και το άλλο μισό πράσινο και θα έρθει να σε πλακώσει στο ξύλο, ασχέτως αν είσαι γκέι ή είσαι στρέιτ. Είναι όλα αυτά, τι άλλο να βάλω μέσα; Είναι αυτά, όλα μία μπάλα. Και βέβαια, εντάξει, να βάλουμε τις πολιτικές μας πεποιθήσεις. Μπορεί να είσαι αριστερός, μπορείς να είσαι... Έχω δει και ακροδεξιούς γκέι και έλεγα «πως μπορούνε να σταθούνε;» Κι όμως, μπορούνε. Το συνειδητοποίησα με την πάροδο του χρόνου. Όπως συνειδητοποίησα με την πάροδο του χρόνου ότι μπορεί κάποιος να είναι χριστιανός ή χριστιανή μέχρι αηδίας και να ψηφίζει ΚΚΕ. Το είδαμε και αυτό.

Η εμπειρία της Ειρήνης στη διοργανωτική διαδικασία του Αντιρατσιστικού Φεστιβάλ, όπως τη διηγείται, έρχεται να περιπλέξει τις προαναφερόμενες παρατηρήσεις του Riedel (οι οποίες βασίζονται, βέβαια, σε ένα νωρίτερο χρονικό πλαίσιο) για την ορατότητα του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού μέσω της ίδιας ετήσιας εκδήλωσης και κατά συνέπεια την ένταξη της ομοφοβίας και της τρανσφοβίας υπό την εννοιολογική αιγίδα του «ρατσισμού» ως όρου-ομπρέλα στα ελλαδικά κινηματικά συμφραζόμενα. Υπό μια διαχρονική ματιά, εδώ τίθεται το ερώτημα αν, στο βαθμό που ο ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός έχει, στην ενδιάμεση δεκαετία, διεκδικήσει ένα «δικό του» κινηματικό χώρο, λόγου χάρη, μέσω του Athens Pride, αλλά και άλλων δημόσιων εκδηλώσεων και διαδηλώσεων με ένα συγκεκριμένα αντί-ομοφοβικό και αντί-τρανσφοβικό πρόσημο, αυτή η «ανεξαρτητοποίηση» από τον «αντιρατσιστικό» χώρο είχε ως διττό αποτέλεσμα την αυξημένη ορατότητα αλλά και την περιχαράκωση ταυτοτήτων και μαχών, κάτι που ενδεχομένως έχει παρουσιάσει εμπόδια στο χτίσιμο ευρύτερων συμμαχιών. Από την άλλη, ίσως το έδαφος για τη διαμόρφωση τέτοιου είδους συμμαχιών δεν υφίσταται ή τουλάχιστον δεν έγινε αντιληπτό ως τέτοιο αφενός από τα δρώντα υποκείμενα που στελεχώνουν αντιρατσιστικά κινήματα, και αφετέρου από αυτά που συμμετέχουν σε ΛΟΑΤΚ κινήματα. Ενδιαφέρον έχουν οι αναστοχασμοί του Γιάννη —που αναπτύσσονται με αναφορά στη «διαθεματικότητα»— για την απουσία ατόμων που είναι μετανάστριες/μετανάστες από την Colour Youth, ενώ η συγκεκριμένη ομάδα, όπως άλλες (π.χ., η Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας) χρησιμοποιούσε τον χώρο του Στεκιού Μεταναστών στα Εξάρχεια (που διοργανώνει και το Αντιρατσιστικό Φεστιβάλ) για εβδομαδιαίες συναντήσεις και εκδηλώσεις (Colour Youth, 2015: 44-45). Ο Γιάννης παρατηρεί πως:

Γιάννης: [γ]ενικότερα, όμως, στο κίνημα, άμα θέλεις να συζητήσεις στο πλαίσιο των ομάδων, στο

πλαίσιο των οργανώσεων, στο πλαίσιο των λόγων προς τα έξω, και τέτοια, το θέμα της διαθεματικότητας προσεγγίζεται αρκετά σπάνια. Τι θέλω να πω; Δημιουργήθηκε τώρα μια ομάδα ΛΟΑΤ ΑμεΑ, η οποία τρέχει εδώ κι ένα χρόνο περίπου, που είδες και στο συνέδριο [της International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association-Europe] κάποια άτομα που την τρέχανε. Τις προάλλες ξεκίνησε μια ομάδα η οποία είναι LGBTQ Allies Against Islamophobia. Γενικότερα, τα ζητήματα αυτά η αλήθεια είναι πως προσεγγίζονται σπάνια —δεν λέω ότι δεν προσεγγίζονται καθόλου, δηλαδή κι εμείς κι άλλες ομάδες τα έχουμε προσεγγίσει ως ένα βαθμό— αλλά είναι ενδεικτικό, για παράδειγμα, ότι εμείς ως Colour Youth μαζευόμασταν για δύο ως τρία χρόνια στο Στέκι Μεταναστών και ναι μεν ήμασταν στον ίδιο χώρο με άλλες ομάδες —υπήρχε μια μερική ζύμωση κι όλα αυτά— αλλά δεν υπήρχε ζύμωση που θα περίμενες ως LGBT ομάδα που συναντιέται σε χώρο που προορίζεται κυρίως —όπως λέει και το όνομα— ως Στέκι Μεταναστών. Αυτό προβληματοποιεί γενικά... —δεν είμαστε εμείς αρκετά *inclusive*; Δεν δίνουμε την εικόνα ότι είμαστε ενώ είμαστε; Από την άλλη, πως προσεγγίζομαστε ως LGBTQ άτομα, ως υποκείμενα τέτοια από μια άλλη μειονοτική ομάδα που έχει αντίστοιχα προβλήματα; Αυτά καταλαβαίνεις πως είναι πολύ μεγάλες κουβέντες.

Όπως φαίνεται και από το απόσπασμα της συνομιλίας μου με τον Γιάννη, τέτοιες «μεγάλες κουβέντες» προσεγγίζονται όλο και περισσότερο στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ κινηματικό λόγο μέσω της έννοιας της «διαθεματικότητας», η οποία κατά τη γνώμη μου στέκεται με έναν αμφίθυμο τρόπο απέναντι ή δίπλα στην πιο συνηθισμένη ή «λαϊκή» στα ελληνόφωνα συμφραζόμενα εννοιολόγηση του «ρατσισμού».²² Αφενός, η έννοια της «διαθεματικότητας» προϋποθέτει τον καταμερισμό επιμέρους καταπιέσεων που σε ένα μεγάλο βαθμό έχει επιτευχθεί στην ΛΟΑΤΚ περίπτωση με την οριοθέτηση και εννοιολόγηση της «ομοφοβίας» και της «τρανσφοβίας». Αφετέρου, η διαθεματικότητα ως αναλυτικός προσανατολισμός μάλλον αντιτίθεται στο «ρατσισμό» εννοούμενο ως υπερτασόμενη κατηγορία, η οποία χρησιμοποιείται για να

²² Πρβλ. το «Γλωσσάρι» της ομάδας Καμένα Σουτιέν όπου οι δύο έννοιες ορίζονται ως εξής: «[ρ]ατσισμός: το σύστημα εξουσιών που δομεί κοινωνικές ανισότητες σε βάρος μη-λευκών ανθρώπων. Ο όρος αφορά μόνο στις συστημικές ανισότητες βάσει της φυλής και δεν είναι σωστό να χρησιμοποιείται για άλλες περιπτώσεις (π.χ. «ρατσισμός απέναντι στις γυναίκες» = λάθος / «σεξισμός – μισογυνισμός» = σωστό) ... Διαθεματικότητα (*Intersectionality*): Τα σημεία όπου ο φεμινισμός συναντά / τέμνει άλλα κοινωνικά ζητήματα, π.χ. φυλή, σεξουαλικότητα, φτώχεια, μετανάστευση κ.ο.κ.». Καμένα Σουτιέν. «Γλωσσάρι». Ιστοσελίδα. Ανακτήθηκε από: <https://kamenasoutien.com/glossary/>.

σημασιοδοτηθούν μη φυλετικές μορφές καταπίεσης. Ωστόσο, καμία από τις συνομιλήτριες/ συνομιλητές μου δεν φάνηκε να αμφισβητεί την παραδοχή ότι η τρανσφοβία, η ομοφοβία, ο σεξισμός, οι διακρίσεις ενάντια στα άτομα με αναπηρία, και ούτως καθεξής, όντως αποτελούν επιμέρους καταπιέσεις του «ρατσισμού». Ενώ όλες/όλοι φαίνεται να ήταν σύμφωνες με την αντίληψη των διαφόρων μορφών καταπίεσης ως διακριτά «συστήματα», «άξονες», «εκφάνσεις», ή «μορφές» —μια παραδοχή κεντρικής σημασίας για τη διαθεματική προσέγγιση— αυτή η οριοθέτηση συμβάδιζε με την πρότερη και πιο συνήθη χρήση του γενικοποιημένου όρου «ρατσισμός». Έτειναν να αναγάγουν όλες τις μορφές καταπίεσης σε μια κοινή αιτιολογική ανάλυση, υποστηρίζοντας πως συμμερίζονται είτε μια κοινή πηγή, είτε μια κοινή ρίζα, είτε έναν κοινό θύτη. Ως εκ τούτου, αποδέχονταν την νομιμότητα της χρήσης του όρου «ρατσισμός» ακόμα και όταν δεν την υπερασπίζονταν είτε για στρατηγικούς είτε για ιδεολογικούς λόγους. Ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις έδειξαν έντονη ανησυχία για το ενδεχόμενο οικειοποίησης του βιώματος άλλων (ιδιαίτεως φυλετικοποιημένων και τρανς) υποκειμένων μέσω των πολιτικών λόγων που ίδιες και ίδιοι (ως «λευκές» Ελληνίδες/Ελληνες πολίτες ή και «cis» άτομα) παράγουν, δεν φαινόταν να τους απασχολεί το ζήτημα της οικειοποίησης σε σχέση με την χρήση του όρου «ρατσισμός» για τον προσδιορισμό ή τη ανάδειξη μη φυλετικών καταπιέσεων.

«Διαθεματικότητα»

Όπως είδαμε στην εισαγωγή, η έννοια της διαθεματικότητας έχει «ταξιδέψει» και με αυτή την έννοια «παγκοσμιοποιηθεί» από το αρχικό γεωπολιτικό πλαίσιο της διαμόρφωσής της, δηλαδή το μαύρο φεμινισμό στο αποικιακό και φυλετικά οργανωμένο κράτος των Ηνωμένων Πολιτειών, σε άλλα πλαίσια όπως αυτό της Ελλάδας. Στην ανίχνευση της διαδρομής αυτού του όρου παρουσιάζονται κάποια εμπόδια· ενώ ήταν μία από τις προσδοκίες μου όταν ξεκίνησα αυτή την έρευνα να ανακαλύψω πως εισάχθηκε η «διαθεματικότητα» στους ΛΟΑΤΚ κινηματικούς λόγους στον ελλαδικό χώρο, μια ολοκληρωμένη αφήγηση δεν υποστηρίζεται από την έρευνά μου. Ωστόσο, όπως και είδαμε παραπάνω στο σχετικό απόσπασμα από την κουβέντα μου με την Terminal 119, έχει ενδιαφέρον ότι οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου που τοποθετήθηκαν πάνω στο θέμα πολύ σωστά εντόπισαν —αν και αρκετά σχηματικά— τις ρίζες της έννοιας της διαθεματικότητας στο μαύρο φεμινισμό, κάτι που δεν είναι διόλου δεδομένο στην ακαδημαϊκή πρόσληψη της θεωρίας αυτής σε άλλα «ευρωπαϊκά» πλαίσια (πρβλ. Lewis, 2013). Ρώτησα τον

Γιάννη πως και έτυχε να πρωτοσυναντήσει την έννοια της διαθεματικότητας. Μου απάντησε ως εξής:

Γιάννης: Νομίζω πως η απάντηση είναι διπλή. Δηλαδή, από τη μία, ένας από τους λόγους που συζητάμε όλο και περισσότερο και εσωτερικά και με τα μέλη και στη δουλειά που κάνουμε —και όλα αυτά— για τη διαθεματικότητα, πρώτα απ’ όλα, έχει να κάνει με το ότι παρουσιάστηκε αυτό ως ανάγκη εντός της οργάνωσης. Δηλαδή, άρχισαν να εμφανίζονται από μόνες τους ταυτότητες διαθεματικότητας και έπρεπε να κάνουμε κάτι με αυτές, να τις συζητήσουμε, να τις δούμε. Το πρώτο είναι δηλαδή αυτό, η ανάδυση των ιδίων των ταυτοτήτων από μόνες τους, ξέρω ‘γω, εντός της, εε, μιας και... —μιας και που δημιουργήσαμε έναν τέτοιο χώρο, καταλαβαίνεις.

Άννα: Και όταν λες «ταυτότητες διαθεματικότητας», τι έχεις στο νου σου για παράδειγμα;

Γιάννης: Πρώτα απ’ όλα τη διαθεματικότητα της σεξουαλικότητας και του φύλου —έτσι;— γιατί όταν για παράδειγμα μιλάς για, ενδεικτικά, ένα τρανς άτομο λεσβία, ένα τρανς άτομο γκέι, καταλαβαίνεις ότι μιλάμε αυτόματα για μία διαθεματικότητα. Για LGBT θρησκευόμενα άτομα που είχαν έρθει στην ομάδα και είχαμε κάποια ζητήματα και λοιπά... Δηλαδή, αυτή δημιουργήθηκε σχετικά από μόνη της, αυτή η ανάγκη, το να ασχοληθούμε με μία διαθεματικότητα. Δηλαδή, επειδή τα ζητήματα του φύλου και της σεξουαλικότητας ακουμπούν σε βασικές ταυτότητες των ανθρώπων και των υποκειμένων αλλά δεν είναι τα μοναδικά, δεν μπορείς παρά από ένα σημείο και μετά να αρχίσεις να βλέπεις τις διασυνδέσεις που δημιουργούνται. Το δεύτερο κομμάτι είναι επειδή ως οργάνωση είμαστε υπό την ομπρέλα της IGLYO που είναι «International LGBTQ Youth and Student Organisation» αλλά και της ILGA-Europe που ήρθες κι εσύ [στο συνέδριό της που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα στα τέλη του Οκτωβρίου του 2015], πολλές φορές γίνονται από αυτές τις οργανώσεις αρκετά *trainings* πάνω στη διαθεματικότητα. Εγώ, για παράδειγμα, είχα πάει σε ένα συνέδριο για τη διαθεματικότητα που είχε γίνει πέρυσι το καλοκαίρι στη Μπολόνια στην Ιταλία από την IGLYO και φέτος τον Μάρτιο είχα πάει στις Βρυξέλλες σ’ ένα συνέδριο που είχε κάνει η ILGA με την ENORB [European Network on Religion and Belief] —που είναι ένα πανευρωπαϊκό δίκτυο

θρησκευτικών ομάδων και ομάδων πίστης, κάπως έτσι θα μεταφραζότανε— το οποίο, συζητάγαν αυτό, για τη διαθεματικότητα της ταυτότητας του θρησκευόμενου ατόμου και του LGBT ατόμου. Οπότε αυτός είναι διάλογος που, ούτως ή άλλως, έχει αρχίσει να γίνεται και να μην ξεχνάμε ότι είναι διάλογος που πρακτικά ξεκίνησε το τρίτο κύμα φεμινισμού. Δηλαδή, το ότι δεν έχουν όλες οι γυναίκες την ίδια εμπειρία, διαφορετική εμπειρία έχουν οι μαύρες γυναίκες, διαφορετική εμπειρία οι λεσβίες γυναίκες... οπότε τι συμβαίνει εκεί πέρα, πιστεύετε ότι... εντάξει, προφανώς και άργησε να ξεκινήσει αυτό στην Ελλάδα αλλά πολλά πράγματα έχουν αργήσει στην Ελλάδα. Είναι σαφής η επιρροή από εκείνα τα διαβάσματα και τα αναγνώσματα. Για οποιονδήποτε έχει ασχοληθεί με ζητήματα φύλου και σεξουαλικότητας είναι σαφές το ότι —προσπαθώντας να φτιάξουμε έναν πιο *inclusive* χώρο που να ακουστούν διαφορετικές φωνές και εμπειρίες —από εκεί αντλούμε πηγές.

Άννα: Και η επιλογή της μετάφρασης;

Γιάννης: Η «διαθεματικότητα»; Τώρα, τι να σου πω, δεν ξέρω· δηλαδή, εγώ από τότε που θυμάμαι τον εαυτό μου στην οργάνωση τη συζητάμε έτσι, τώρα δεν ξέρω πως προέκυψε.

Δεδομένων των ερευνητικών μου ενδιαφερόντων, τα οποία μοιράστηκα με τον Γιάννη, αυτό που συνέλαβα ως μια σχετική αοριστία της προέλευσης της διαθεματικότητας ως έννοια (λανθασμένα τοποθετημένη χρονολογικά στο «τρίτο κύμα φεμινισμού») αλλά και μιας ανέκαθεν ύπαρξης του μεταφρασμένου όρου δεν με ικανοποίησαν εντελώς. Ωστόσο, εφόσον εισέπραξα μια κάποια αδιαφορία για τέτοιου είδους ενασχολήσεις δεν πίεσα τον συνομιλητή μου περαιτέρω. Αυτό που έχει ενδιαφέρον, πάντως, στην περιγραφή του Γιάννη, είναι το πρώτο σκέλος της εξήγησής του, δηλαδή η βιωματική ανάγκη στο εσωτερικό της οργάνωσης που παρουσίασαν οι λεγόμενες «διαθεματικές ταυτότητες» τρανς ατόμων που ήταν γκέι ή λεσβίες αλλά και μελών που δήλωναν κάποια (εδώ μη προσδιορισμένη) θρησκευτική πίστη. Τουλάχιστον δύο πράγματα είναι αξιοσημείωτα εδώ. Το πρώτο είναι το αρκετά σύνθετο ζήτημα του υπονοούμενου ορισμού της έννοιας της «διαθεματικής ταυτότητας» που φανερώνεται μέσω των παραδειγμάτων που μου δίνει ο Γιάννης. Η έννοια της διαθεματικότητας ορίζεται —αρχικά ως μεταφορά— μέσω των «διασταυρούμενων διακρίσεων» που στοχοποιούν τις μαύρες εργαζόμενες γυναίκες αλλά, λόγω

ακριβώς της διασταύρωσής τους δεν γίνονται διανοητές ή αναγνωρίσιμες από νομικούς και κινηματικούς λόγους ούτε ως «σεξιστικές» αλλά ούτε ως «ρατσιστικές» διακρίσεις (Crenshaw, 1989). Επομένως, η διαθεματικότητα έχει μια γενεαλογική αν όχι μια εξ ορισμού εννοιολογική σύνδεση με τις πολλαπλές καταπίεσεις που δέχονται οι μαύρες γυναίκες και άλλες φυλετικοποιημένες γυναίκες σε ένα ετεροπατριαρχικό, φυλετικό και αποικιακό καθεστώς. Ως εκ τούτου, ένα ερώτημα που προκύπτει είναι εάν νομιμοποιούμαστε να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της διαθεματικότητας για να αναφερθούμε σε κοινωνικές θέσεις που φέρουν σε κάποιους άξονες καταπίεση (π.χ., με βάση το φύλο) ενώ σε κάποιους άλλους προνόμιο (π.χ. με βάση τη «φυλή»). Με άλλα λόγια, το ερώτημα είναι, η διαθεματικότητα αποτελεί μια γενική θεωρία ταυτοτήτων, καταπιεσμένων αλλά και προνομιούχων, ή αρμόζει αποκλειστικά στην θεωρητικοποίηση των πολλαπλά καταπιεσμένων ταυτοτήτων;

Τα παραδείγματα «διαθεματικών ταυτοτήτων» που ανέφερε ο Γιάννης προτείνουν μια σύνθετη απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα. Αρχικά υπέθεσα ότι στο λόγο του, η «διαθεματική ταυτότητα» αποτελούσε συνώνυμο της πολλαπλά καταπιεσμένης ταυτότητας —όπως, στο εν προκειμένω παράδειγμα η ταυτότητα του «γκέι τρανς» ή της «τρανς λεσβίας». Ωστόσο, το παράδειγμα που έφερε στη συνέχεια, του ΛΟΑΤ θρησκευόμενου ατόμου, κατατάσσεται λιγότερο ευνόητα σε αυτή την κατηγορία, δηλαδή, της πολλαπλά καταπιεσμένης ομάδας. Αφενός, επειδή ο Γιάννης δεν συγκεκριμενοποιεί τις θρησκείες στις οποίες δηλώνουν πίστη τα μέλη της οργάνωσης, δεν μπορούμε να συμπεράνουμε εάν με βάση τη θρησκευτική τους ταυτότητα φέρουν προνόμιο ή αντιμετωπίζουν καταπίεση. Αφενός, έχει σημασία αν είναι χριστιανοί ορθόδοξοι ή μουσουλμάνοι ή εβραίοι ή ασκόντες κάποια άλλης μειονοτικοποιημένης θρησκείας στο πλαίσιο μιας αφομοιωτικής κοινωνίας που διακυβερνιέται από ένα μη κοσμικό κράτος (πρβλ. κεφάλαιο 3). Αφετέρου, ακόμα και εάν υποθέσουμε ότι αποτελούν ακόλουθους της κοινωνικά κυρίαρχης και επίσημης θρησκείας του ελληνικού κράτους, στο πλαίσιο και της χριστιανικής τους κοινότητας αλλά και της ΛΟΑΤΚ κοινότητας, η διττή τους ταυτότητα παρουσιάζει συγκεκριμένες συνθήκες αποκλεισμού και καταπίεσης (πρβλ. Αποστολίδου, 2014). Άρα, μολονότι αυτή φέρει πιο γενικά ένα κοινωνικό προνόμιο στην ελληνική συνθήκη —ειδικά σε σχέση με μειονοτικοποιημένες θρησκευτικές κοινότητες αλλά και με μη θρησκευόμενους ή άθεους συμπολίτες— η ταυτόχρονη συνύπαρξη της θρησκευτικής πεποίθησης με τον σεξουαλικό ή έμφυλο αυτοπροσδιορισμό τους διαμορφώνει τις

ταυτότητες που προκύπτουν από το ανήκειν τους σε αυτές τις δύο αντιπαρατιθέμενες ομάδες με έναν σύνθετο τρόπο. Αυτός ο συνδυασμός δεν μπορεί να συλληφθεί εάν θεωρήσουμε τη σχέση μεταξύ των ταυτοτήτων που διασταυρώνονται με αριθμητικούς όρους: δηλαδή, αν υποθέσουμε ότι η ολική ταυτότητα είναι απλά το άρθροισμα της καταπιεσμένης σεξουαλικής ή έμφυλης ταυτότητας συν της προνομιάς (χριστιανικής ορθόδοξης) θρησκευτικής ταυτότητας. Η διαθεματικότητα, επομένως, φαίνεται προτείνει μια μη ποσοτική αντίληψη των συνυφασμένων ταυτοτήτων.

Και όμως, από τα δεδομένα των συνομιλιών μου, μια ποσοτική αντίληψη της διαθεματικής προσέγγισης ή πιο γενικά της ευαισθησίας στην ύπαρξη πολλαπλών, διακριτών και διασταυρούμενων μορφών καταπίεσης φαίνεται να επικρατεί. Παραδειγματικά παραθέτω τα ακόλουθα αποσπάσματα από τη συνομιλία μου με τα μέλη της TRY.

Πάνος: Μπαίνουν τα προνόμια. «Γιατί να πάω στο πράιιντ με όλες τις ξεφωνημένες, τις τρελές και τις φτερούδες;» ... Ο αρρενωπός γκέι άντρας αλλιώς θα αντιμετωπίσει όλα αυτά, αλλιώς θα τα αντιμετωπίσει ο θηλυπρεπής που έχει δεχτεί περισσότερη καταπίεση. ... Είναι φυσιολογικό να επικαλεί ο καθένας το προνόμιό του όταν δεν έχει μάθει να βάζει τον εαυτό του στα παπούτσια των άλλων. ...

Πάνος: Ένας γκέι άντρας έχει περισσότερα προνόμια απ' ότι έχει μια λεσβία. Μια λεσβία έχει περισσότερα προνόμια απ' ότι έχει ένα τρανς άτομο.

Ωστόσο, η υπονοούμενη ποσοτική αντίληψη της καταπίεσης που αναδεικνύουν τα παραπάνω παραδείγματα έρχεται σε αντίθεση με την επόμενη δήλωση του Πάνου που παραθέτω, για τις επιπτώσεις του παράγοντα της νεότητας στο πως θα διαχειριστεί το ΛΟΑΤΚ άτομο τη διαδικασία του «*coming out*».

Πάνος: Το νεαρό LGBTQ άτομο θα αντιμετωπίσει διαφορετικές —δεν θα πω περισσότερες— δυσκολίες από ένα μεγαλύτερο άτομο, θα πω διαφορετικές.

Εδώ, ο παράγοντας της νεότητας φαίνεται να αλλάζει την ποιότητα και όχι την ποσότητα της καταπίεσης που υφίσταται σε σύγκριση με ένα άτομο μεγαλύτερης ηλικίας. Ενώ η ενηλικίωση

φέρνει κάποια προνόμια, δεν είναι προφανές ότι αυτά μπορούν να συνδυαστούν αφαιρετικά με την καταπίεση που ενδεχομένως βιώνει ένας ενήλικας που συνειδητοποιεί ή και δηλώνει τη σεξουαλική ή έμφυλη ταυτότητά του αργότερα στη ζωή του. Όπως είδαμε, η ποσοτική αντίληψη δεν συλλαμβάνει τέτοιου είδους διαμορφωτικές σχέσεις ανάμεσα σε συνυφασμένες ταυτοότητες ή προσδιορισμούς.

Ισομορφία, Συνείδηση και Συμμαχίες

Στο βαθμό που ασκεί κριτική σε αναγωγικές προσεγγίσεις που θεωρούν μια μορφή καταπίεσης αιτιολογικά βασική και τις άλλες παράγωγες ή φαινομενικές εκφάνσεις της, μέσω μιας διαθεματικής ή, τουλάχιστον, μιας πολυθεματικής προσέγγισης στην καταπίεση και στο πρόνομιο τίθεται το επιπλέον ζήτημα της ισομορφίας ή μη των διαφόρων μορφών καταπίεσης. Αυτό το ζήτημα προέκυψε στη συνομιλία μου με τρία μέλη της Antifa Negative, την Ρέα, τον Χάρη και τον Αλέξη, με τους οποίους συναντήθηκα σε μια καφετέρια στην Πλατεία Αμερικής της Αθήνας στα τέλη του Οκτωβρίου του 2015. Όπως φάνηκε και στην εισαγωγή, η σχεδόν τρίωρη κουβέντα μας επικεντρώθηκε στο θέμα του πως σχετίζεται το βίωμα με την παραγωγή γνώσης και πολιτικών, αλλά και στις επιπτώσεις ταυτοτικών περιχαράκωσεων βάσει διαφόρων βιωμάτων. Σε αυτό το πλαίσιο, ρώτησα εάν η περιχαράκωση των ταυτοτικά προσδιορισμένων πολιτικών ομάδων προϋποθέτει ότι όλα τα άτομα που μοιράζονται μια ταυτότητα έχουν το ίδιο βίωμα· και αν αυτή η προϋπόθεση αποσιωπάει πως οι πολλαπλές ταυτοότητες που φέρουν μπορεί να διαφοροποιούν την ποιότητα ή τα χαρακτηριστικά του εκάστοτε βιώματος τους.

Άννα: Το γεγονός ότι έχουμε μια σεξουαλική ταυτότητα την ίδια —που από μόνο του είναι ένα μεγάλο ερωτηματικό—

Χάρης: —Τι σημαίνει ότι είναι η ίδια—

Άννα: —δεν σημαίνει ότι δεν έχουμε βιωματικές διαφορές μεταξύ μας με βάση άλλων ταυτοτήτων, οι οποίες μπορεί να είναι εξίσου ή και περισσότερο ή σε σχέση μ' αυτή [τη σεξουαλική ταυτότητα] διαμορφωτικές.

Χάρης: Πες ότι είναι υποκειμενικό το βίωμα... Οι λέξεις που χρησιμοποιείς για να μιλήσεις για το βίωμα σου που είναι ο μόνος τρόπος που εσύ γνωρίζεις το βίωμα σου, δεν είναι δικές σου οι λέξεις. Είναι —η γλώσσα που μιλάς δεν είναι δικιά σου, την έχεις κληρονομήσει. Άρα

το βίωμα σου είναι μεσολαβημένο κοινωνικά. Ο τρόπος που έχεις να το σκεφτείς ή να το νιώσεις, ακόμα, είναι κοινωνικά μεσολαβημένος, μέσω της γλώσσας. Σαν μιλάμε για το βίωμα σαν σωματική απόκριση —κάτι που είναι ακατάληπτο τελείως... και πάλι, σε τι αποκρίνονται τα σώματα... Το επιχείρημα ότι το βίωμα μου είναι μοναδικό οπότε δεν μπορείς να με καταλάβεις δεν έχει ισχύ.

Άννα: Αλλά ίσως όμως το επιχείρημα δεν είναι: «το βίωμα μου είναι μοναδικό και γι' αυτό δεν μπορείς να το καταλάβεις», αλλά: «το βίωμα μου είναι κοινωνικά προσδιορισμένο έτσι — η θέση μου η κοινωνική είναι δομικά αντίθετη με τη δική σου και γι' αυτό το λόγο δεν μπορείς να το καταλάβεις». Είναι ο κοινωνικός προσδιορισμός του σώματός μου, της εμπειρίας μου και λοιπά που το κάνει αδύνατο για κάποιον που δεν μοιράζεται αυτή τη συνθήκη στην οποία ζω να το καταλάβει, αλλά όχι μόνο να το καταλάβει —γιατί μιλήσαμε για «διανόηση» του βιώματος— αλλά να το ζήσει πραγματικά. Όχι μόνο η μοναδικότητα αλλά η κοινωνική κατασκευή...—

Αλέξης: —Η συντακτική της εξουσίας, κάπως.

Άννα: Ναι.

Αλέξης: Συμφωνώ. Καλά, όχι ότι έχω κάνει γκάλοπ αλλά άμα έκανα... —μάλλον, έχει γίνει, τώρα που το σκέφτομαι, έχουν γίνει πολλά γκάλοπ για το πως βλέπουνε οι Έλληνες τον ελληνικό ρατσισμό, που συντριπτικά πιστεύουνε ότι δεν υπάρχει. Ακόμα και ο πατέρας μου που είναι πολύ συντηρητικός—

Άννα: Που είναι Έλληνας;

Αλέξης: Μετανάστης. Θεωρεί ότι οι Έλληνες είναι ρατσιστές και ξενοφοβικοί. Δηλαδή, σχεδόν δεν συναρτάται και με την πολιτική ιδεολογία του. Είναι ομόφωνος ο μετανάστης ότι η Ελλάδα είναι μια ρατσιστική χώρα... Το βίωμα είναι μια περίεργη λέξη γιατί παραπέμπει σε κάτι ατομικό, αλλά βλέπουμε ότι είναι πολύ συλλογικό. ... Αλλά όχι ότι ντετερμινιστικά συνεπάγεται κάποια πολιτική θέση από μόνο του. Αυτό είναι *next level*, νομίζω.

Κάποια λεπτά αργότερα, ίσως σε σχέση με μια προηγούμενη παρατήρηση της Ρέας ότι οι προσδοκίες ή και οι απαιτήσεις που έχει κανείς από άτομα που βρίσκονται «εντός» κινηματικών χώρων είναι περισσότερες από αυτές που έχει από εκείνα τα άτομα που βρίσκονται «εκτός»,

επειδή οι πρώτοι υποτίθεται πως έχουν επεξεργαστεί ζητήματα καταπίεσης και προνομίου περισσότερο, ο Αλέξης ρωτάει την Ρέα: «θα ‘λεγες ότι το βίωμα ως στόχος ρατσιστικής αντιμετώπισης σίγουρα σου δημιουργεί μια ταύτιση με όσους έχουν βιώσει ρατσισμό. Αλλά αυτό το διευρύνεις στα θύματα ομοφοβικής βίας;» Πριν πάρει απάντηση, συνεχίζει με το ακόλουθο παράδειγμα:

Αλέξης: Σκέφτομαι, π.χ., ο πατέρας μου ήταν στο στάτους εξ αρχής νόμιμος, με διαφορές, αλλά δεν επεκτείνει την ταύτιση πέρα από τους μετανάστες· ίσα-ίσα, λέει τα χειρότερα. Και σκεφτόμουν, τι κάνει τη διαφορά;

Ρέα: Τι κάνει τη διαφορά; Είναι προφανές, εντάξει. Ο πατέρας σου είναι και μιας ηλικίας, είναι και μιας ιδεολογίας συγκεκριμένης—

Χάρης: *Ageist*, συντρόφισσα...

Ρέα: Όχι, όχι, δεν είμαι! [γέλιο]

Χάρης: Διάκριση με βάση την ηλικία.

Ρέα: Αυτοί οι άνθρωποι, θέλω να πω, όπως ο πατέρας σου, ο πατέρας μου, οι πατεράδες όλων μας [γέλιο]... έχουν κάποια κουτάκια στο κεφάλι τους.

Χάρης: Για μένα είναι ηθικό παύλα πολιτικό. Σε φάση, αν μπορείς να ανοιχτείς στο βίωμα της καταπίεσης του άλλου, π.χ., θύμα ρατσισμού σε θύμα ομοφοβίας, υπάρχει κάποια κοινότητα μεταξύ μας; Αν πεις «όχι», κλείνεις στην ταυτότητά σου, δεν βλέπεις ότι υπάρχουν γραμμές που σε ενώνουν με τον άλλο. Αν πεις, «ο.κ., κοίτα, εγώ είμαι θύμα ρατσισμού, ο άλλος ομοφοβίας». Και ο ρατσισμός και η ομοφοβία —ακόμα κι’ αν σκεφτείς ότι είναι μορφές βίας, έτσι απλά να το εννοιολογήσεις— θα πεις, «εντάξει, τι γίνεται εδώ πέρα;» Δηλαδή, «αυτή η βία παίρνει διάφορες μορφές. Άρα, εγώ με αυτόν έχουμε, ίσως ένα συμφέρον να έρθουμε κάπως πιο κοντά γιατί μπορεί να μας δυναμώσει, να τα αντεπεξέλθουμε σ’ αυτή τη βία». Αλλά είναι και πολιτικό και ηθικό, κάπως... Το αν έχεις διάθεση να το πολιτικοποιήσεις, βλέποντας ότι και κάποιος άλλος είναι σε παρόμοια φάση... Και ηθικό, αυτό, αν μπορείς να παραδεχτείς ότι υπάρχει κάποιος άλλος πέρα από ‘σενα ο οποίος έχει κάποιο τραυματικό βίωμα. «Δεν είμαι μόνο εγώ που...»

Ο Αλέξης ακολούθησε αυτές τις σκέψεις του Χάρη πάνω στην ανύψωση της συνείδησης των

«γραμμών» που ενώνουν θύματα διαφόρων μορφών βίας και των συμμαχιών, ή, των «κοινοτήτων μεταξύ τους», που μπορούν αυτά τα υποκείμενα να χτίσουν, θέτοντας τον προβληματισμό για τη αιτιολογική σχέση μεταξύ βιώματος, ταυτότητας και ιδεολογίας. Επεξηγεί τις σκέψεις του μέσω της αφήγησης μιας συζήτησης με έναν φίλο του.

Αλέξης: Κάποτε είχα μια συζήτηση μ' ένα φίλο μου, ο οποίος είναι αντιφασίστας, ενεργός και—

Άννα: Όχι παθητικός [γέλιο]... Συγγνώμη, πλάκα σου κάνω...

Αλέξης: Πολύ καλό [γέλιο].

Άννα: Δεν μπόρεσα να αντισταθώ... Τέλος πάντων. Και;

Αλέξης: Και... μου λέει, «προσπαθώ να σκεφτώ, αυτές τις πολιτικές αρχές... δεν τις βρήκα από τους γονείς μου γιατί είναι ρατσιστές», Ε, ήταν αυτό το ερώτημα, «γιατί δεν έγινα φασίστας σαν το ξάδερφό μου;» Και του λέω, «ναι, το έχω σκεφτεί για τον εαυτό μου, πως έφτασα να έχω αυτό το...» Και μου λέει, «εντάξει, εσύ απ' όπου και να το πιάσεις, κάπως... δεν θα έκανε και πολύ *sense* να...»

Ρέα: Να ήσουν φασίστας, ναι.

Αλέξης: Ναι, αλλά θα μπορούσα να ήμουν μαλάκας, με μια έννοια.

Χάρης: Απολιτίκ.

Αλέξης: Καλά, εδώ δεν υπάρχει απάντηση, είναι καθαρά υπαρξιακό το θέμα...

Στη διήγηση του Αλέξη υπονοείται η πολλαπλά καταπιεσμένη ταυτότητα που φέρει ως μετανάστης και γκέι άντρας, την οποία εγώ υπογράμμισα με τη «σπόντα» για τον «ενεργό» αντιφασίστα φίλο του. Ίσως, με αυτόν τον τρόπο, ασυνείδητα συνέφερα και στην ανάπλαση μιας ιδιαίτερης δυναμικής μεταξύ μας, δηλαδή ανάμεσα στα δύο άτομα στη συνομιλία που αυτοπροσδιορίζονται με όρους «γκέι» ή «κουίρ» επιθυμίας. Αλλά και βρήκα ένα πάτημα να επαναφέρω την αρχική μου ερώτηση, η οποία είχε μείνει κάπως αναπάντητη:

Άννα: Νομίζεις ότι η εμπειρία της πολλαπλής καταπίεσης, το να στοχοποιείσαι ή να δέχεσαι διάφορες μορφές βίας συγχρόνως σε διαφοροποιεί ως υποκείμενο —δηλαδή, στην αντίληψή σου— από κάποιον που δέχεται μία μορφή—

Χάρης: —ή καμία.

Ρέα: Αλλά δεν υπάρχει αυτό.

Άννα: Ποιος είναι αυτός ο άπιαστος υπερπρονομιούχος...;

Χάρης: Εγώ, δεν με καταπιέζει κανένας. [γέλιο]

Αλέξης: Ο Donald Trump.

Άννα: Ίσως αυτός. Δηλαδή, αυτό [το βίωμα πολλαπλών καταπιέσεων] με βάζει σε καλύτερη θέση να ταυτιστώ με κάποιον που δέχεται μια μορφή βίας την οποία εγώ δεν δέχομαι, ή που ίσως να τη δέχομαι αλλά με διαφορετική μορφή λόγω των άλλων ταυτοτήτων που έχω;

Αντί για τον Αλέξη, ή την Ρέα, η οποία είχε νωρίτερα αυτοπροσδιοριστεί ως Αλβανίδα μετανάστρια —δηλαδή τις συνομιλήτριες/συνομιλητές που βιώνουν πολλαπλές καταπιέσεις— απαντάει καταφατικά ο Χάρης, που είχε περιγράψει τον εαυτό του ως «άντρας, *cis*, στρέιτ, ενίοτε παλουκοφόρος» με ελληνική ιθαγένεια.

Χάρης: Γίνεται, γίνεται. Για μένα το αντίθετο θα ήταν *contradiction in terms* ... Δηλαδή ο μόνος τρόπος να ταυτιστείς με κάποιον σημαίνει ότι ο άλλος είναι διαφορετικός από 'σενα, έτσι δεν είναι; Δεν έχει νόημα να πεις, «ταυτίζομαι με κάποιον που είναι ίδιος με μένα».

Μολονότι δεν έλαβα μια ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημά μου για τη συμβολή μιας πολλαπλά καταπιεσμένης ταυτότητας στην ικανότητα του να αναγνωρίσει κανείς διάφορες μορφές καταπίεσης και να συλλάβει τις σχέσεις ανάμεσα τους —δηλαδή, τις συνυφάνσεις τους— η διάκριση που κάνει εδώ ο Χάρης μεταξύ της ταύτισης και της ταυτότητας μου φάνηκε εύστοχη. Η ταύτιση προϋποθέτει διαφορά, ενώ η ταυτότητα παραπέμπει στην απόλυτη ομοιότητα. Ωστόσο, αναρωτιέμαι εάν η διαθεματική εννοιολόγηση της ταυτότητας, στο βαθμό που την αναδεικνύει ως εσωτερικά διαφοροποιημένη βάση των διασταυρώσεων πολλών αξόνων καταπίεσης και προνομίου, δεν συνεπάγεται ότι η διαδικασία ταύτισης (η οποία προϋποθέτει την ετερότητα) περιζώνει και την κάθε πολιτική ταυτότητα (η οποία κατασκευάζει και δεν απλώς ανακαλύπτει το «από κοινού»). Προσεγγίζω αυτό το ζήτημα κάπως πλάγια στη συνομιλία, επιστρέφοντας στο ερώτημά μου για τον όρο «ρατσισμός». Παραθέτοντας τη συζήτηση που ακολούθησε, κλείνω και το παρόν κεφάλαιο.

Άννα: Αναρωτιόμουν για τη χρήση στα ελληνικά του όρου «ρατσισμός». [Στην Ρέα:] Στα αλβανικά αυτό υπάρχει; Δηλαδή, χρησιμοποιείται μια λέξη;—

Αλέξης: —Που τα λένε όλα «ρατσισμός»—

Ρέα: —Για να περιγράψει όλων των μορφών ρατσισμού. Ε, ναι.

Αλέξης: Λένε, π.χ., «ο ρατσισμός προς τους ομοφυλόφιλους»;

Ρέα: Ναι. «*Racizmi contra gej, lezbike...*»

Άννα: Δηλαδή, είναι η ίδια ρίζα [*raza*], του «ρατσισμού»...

Χάρης: Κάνω μια υπόθεση τώρα: επειδή ο ρατσισμός κατά κύριο λόγο εννοιολογείται ως ένα *cognitive* σχήμα, δηλαδή εννοιολογείται ως προκατάληψη ... οπότε, μετά αμέσως η «προκατάληψη» είναι πιο ομπρέλα όρος, σε παραπέμπει σ' όλες τις άλλες προκαταλήψεις. Γιατί, ο κόσμος δεν είναι μόνο προκατειλημμένος απέναντι στους ξένους, στους τσιγγάνους, είναι προκατειλημμένος απέναντι στους γκέι, στους ανάπηρους, οπότε υπάρχει... αυτή η διαδρομή κάπως που τα συνδέει όλα συνειρμικά, ουσιαστικά. Εγώ διαφωνώ, βέβαια, μ' αυτό. Νομίζω ότι είναι αναγωγισμός να συνδέσεις το ρατσισμό απλά με όρους προκατάληψης, το ψυχολογικοποιεί, το ανάγει σ' ένα ψυχολογικό πράγμα —δεν βάζει τίποτα δομικό, σχέσεις εξουσίας, δεν θέτει το ζήτημα της γλώσσας, ο ρατσισμός και η γλώσσα— είναι απλά ένα... Ξέρεις, τι είναι η προκατάληψη; Εχθρότητα συν κακή κατηγοριοποίηση. Κατηγοριοποιώ και εχθρεύομαι, ας πούμε, στο μυαλό μου...

Αλέξης: Σαν να είναι ένα λογικό... —ένα σφάλμα στο συλλογικό...—

Χάρης: Έτσι μιλάνε για το ρατσισμό απ' τις απαρχές τις κοινωνικής ψυχολογίας [σύμφωνα με αυτή τη λογική] ... Εγώ χρησιμοποιώ το «ρατσισμό», γενικότερα, το ρατσισμό σαν ομπρέλα κατηγορία που εσωκλείεται την ομοφοβία και όλα αυτά, αλλά με τη προϋπόθεση ότι αφαιρώ απ' το «ρατσισμό» το μερικό του περιεχόμενο, δηλαδή τη ράτσα/φυλή. Δηλαδή, ρατσισμός δεν είναι να εχθρεύεσαι κάποιον με βάση τη ράτσα/φυλή του αλλά—

Αλέξης: —την ετερότητα.

Χάρης: Την ετερότητα, γενικότερα. Δηλαδή, ούτως ή άλλως έχει πάρει αυτό το νόημα ο «ρατσισμός» απ' τη στιγμή που ήδη οι ανθρωπολόγοι τα *sixties*, τα *seventies* έλεγαν, «ωραία: αποδείξαμε και επιστημονικά ότι η έννοια της φυλής... —δεν υπάρχει *such thing as* «φυλή»—

Αλέξης: —«*Race*»—

Χάρης: —«Race», ρε παιδί μου. Αλλά ρωτάει ο Rabinow,²³ «γιατί, γαμώτο, εμμένει ο ρατσισμός αφού [αποδομήθηκε η φυλή επιστημονικά]; Εμείς εδώ πέρα πείθουμε, κάνουμε επιχειρήματα... Αλλά εμμένει ο ρατσισμός. Γιατί δεν είναι, απλά, το θέμα η «φυλή».

Ρέα: Τώρα θα μπει η ταξική ανάλυση. [γέλιο] Πρόσεξε. ...

Χάρης: Αλλά το θέμα είναι ότι κάθε μορφή ετερότητας μπορείς να την προσλάβεις σαν μια ξένη φυλή ... Ο παππούς μου έλεγε για τους Αλβανούς, ο μακαρίτης, ότι... —δεν έλεγε ότι «είναι από άλλη φυλή», έλεγε, «είναι από άλλη πάστα». Αυτή τη μεταφορά τη χρησιμοποιούσε για χίλια δύο άλλα πράγματα. «Είναι από άλλη πάστα αυτοί». Μπορεί να το 'λεγε για τους γκέι που έβλεπε στην τηλεόραση, ξέρεις;—

Αλέξης: —ή και για τους δημόσιους υπαλλήλους, το στιδήποτε.

Χάρης: [γέλιο] Ο ρατσισμός ενάντια στους δημόσιους υπαλλήλους στην Ελλάδα του μνημονίου... Πλάκα. Να μην γραφτεί στα πρακτικά, παρακαλώ. Χρειαζόμαστε και λίγο χιούμορ σ' αυτή τη φάση γιατί αλλιώς δεν την παλεύουμε πολύ.

Άννα: Πάντως, αυτό το ζήτημα του τι απομένει από το ρατσισμό εφόσον έχει αποδομηθεί η έννοια της «φυλής», αυτό νομίζω διαφέρει κάπως από το μπορώ να εξηγήσω τη φυλετικοποίηση με εναλλακτικούς όρους [π.χ., τάξης]. Το ότι η φυλή κατασκευάστηκε [για να νομιμοποιήσει το ρατσισμό] δεν σημαίνει ότι εξισώνεται αυτομάτως με κάποια άλλη σχέση εξουσίας. Και εκεί είναι το ερώτημα για μένα: αυτό που είπες πριν για την ισομορφία μεταξύ διαφόρων μορφών καταπίεσης που ερμηνεύονται ως προσωπική μισαλλοδοξία ή [ως] κάποια ατομική προκατάληψη ή ψυχολογική στάση, αυτή η ισομορφία —είναι ένα ερωτηματικό για 'μένα—, όντως υπάρχει αυτή η ισομορφία; Εάν δεν ερμηνεύσουμε την καταπίεση με ψυχολογικούς όρους, υπάρχει ισομορφία μεταξύ των διαφόρων μορφών καταπίεσης; Αν όντως υπάρχουν διάφορες μορφές καταπίεσης και δεν είναι ένα πράγμα που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους.

Χάρης: Είναι εμπειρικό ερώτημα, δεν νομίζω ότι απαντάμε έτσι... Μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, [κοιτάμε] τι σχέσεις εξουσίας παίζουνε, τι άξονες... για να να δούμε αν υπάρχει ισομορφία μεταξύ τους. Δεν ξέρω αν μπορεί να απαντηθεί—

²³ Έχει ενδιαφέρον ότι ο Paul Rabinow, εμπνευσμένος από τον Φουκώ, στο ύστερο έργο του, εστιάζει στο πως ανακατασκευάζεται η βιολογική εννοιολόγηση της «φυλής» μέσω της γενετικής επιστήμης (Rabinow και Rose, 2006· πρβλ. Abu El-Haj, 2007).

Άννα: —εκ των προτέρων—

Χάρης: —γενικά ... Γενικά, υπάρχει ισομορφία —είναι ίδια— στο βαθμό που... η βία είναι η συνεκδοχή αυτών των πραγμάτων. Ή είναι ίδια στο βαθμό που υπάρχει ένα υποκείμενο από την άλλη πλευρά για το οποίο είτε είσαι μετανάστης είτε είσαι αδερφή, είναι ένα και το αυτό...

Ρέα: Δεν είναι απόλυτο το αν υπάρχει ισομορφία ή όχι, ανάλογα με το άτομο που φέρει αυτά τα χαρακτηριστικά ή ανάλογα με το άτομο που νιώθει μίσος για το ένα ή για το άλλο.

Χάρης: ... Είναι εμπειρικό.

Ρέα: Ναι, είναι, εντελώς.

Εδώ φέρνω το παράδειγμα του παραληρήματος του βουλευτή της Χρυσής Αυγής Ηλία Παναγιωταρού που βιντεοσκοπήθηκε έξω από το Χυτήριο Θέατρο στο πλαίσιο μιας διαδήλωσης ενάντια στην παράσταση του έργου *Corpus Christi*, στο οποίο ακούγεται να χαρακτηρίζει τη θεατρική ομάδα ως «αδερφές ξεσκισμένες, γαμημένες αλβανικές κωλοτρυπίδες».²⁴ Εξισώνει με αυτή τη φράση έναν ρατσιστικό με έναν ομοφοβικό χαρακτηρισμό. Ωστόσο, ειδάλλως, μία ιεράρχηση ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες στις οποίες βίαια επιτίθενται φασίστες έχει δηλωθεί στο λόγο των τελευταίων. Φέρνω το παράδειγμα της απειλής σε φέιγ βολάν που πέταξαν φασίστες στο Γκάζι της Αθήνας: «μετά τους μετανάστες, ομοφυλόφιλοι είστε οι επόμενοι». Αυτή η ιεράρχηση υπονοεί μια διαφορετική αντίληψη της ετερότητας σε σχέση με αυτή που εκφράζεται ως σύγχυση της μη ευπρεπούς επιτέλεσης του φύλου από μέλη φυλετικοποιημένων ομάδων οι οποίες ετεροπροσδιορίζονται σε φασιστικούς λόγους ως μη ετεροκανονικοί. Μοιράστηκα με την Ρέα, τον Χάρη και τον Αλέξη το πως αντιλαμβάνομαι τη διαφορά που υπονοούν τα παραπάνω δύο δείγματα φασιστικού λόγου:

Άννα: Ή λέμε είναι διαφορετικά συστήματα που έρχονται μαζί να στοχοποιήσουν ένα μετανάστη κάποιας φυλετικοποιημένης ομάδας που είναι και ομοφυλόφιλος... Ή λέμε ότι υπάρχει μια εκ των προτέρων συνύφανση αυτών των καταπιέσεων που εκφράζεται με μερικό

²⁴ Πατριάρχες και πιστοί της ορθόδοξης Εκκλησίας διαδήλωσαν παράλληλα με Χρυσανγίτες οι οποίοι επιτέθηκαν βίαια στο θίασο και στο ακροατήριο που είχε παραβρεθεί στο Θέατρο Χυτήριο, με αφορμή την παράσταση του έργου του Terence McNally, *Corpus Christi*, το οποίο πραγματεύεται θέματα σεξουαλικότητας και χριστιανικής πίστης, απεικονίζοντας τον Χριστό και τους Απόστολους ως ομοφυλόφιλους άνδρες στο σύγχρονο Τέξας. Άγνωστος δημιουργός. «MAT Χυτήριο Θέατρο». Ανακτήθηκε από: <http://goo.gl/4HDN4G>.

τρόπο, στο βαθμό που φέρει κάποια/κάποιος αυτές τις ταυτότητες, τουλάχιστον στην αντίληψη του θύτη, έτσι; Για εμένα αυτά τα δύο πράγματα είναι κάπως διαφορετικά. Και αυτή η ερώτηση που έκανα για το ρατσισμό —για τη χρήση της έννοιας του «ρατσισμού», εννοώ— έχει σημασία στο βαθμό που υπάρχει μία ανάλυση αυτού του φαινομένου που λέει ότι είναι εχθρότητα προς την ετερότητα· δηλαδή όλα είναι τα ίδια και όλα είναι μαζί εκ των προτέρων. Ή είναι μια λέξη που χρησιμοποιούμε ίσως για στρατηγικούς λόγους, για να κάνουμε αντιληπτό σε κάποιον για τι πράγμα μιλάμε ο οποίος ίσως να μην έχει ακούσει τη λέξη «ομοφοβία» —που είναι σχετικά πρόσφατη στο λεξιλόγιο— ενώ να έχει οικειότητα με το «ρατσισμό»; ...

Ρέα: Εγώ, προσωπικά, δεν έχω μπει στη λογική να σκέφτομαι ο φασίστας ... πως ιεραρχεί, ποιο είναι πιο μισητό και ποιο λιγότερο. Οπότε δεν ξέρω τι να σου πω. Δηλαδή, δεν έχει και νόημα, νομίζω.

Άννα: Σε κάποιο βαθμό δεν έχει νόημα. Ας το πω κάπως αλλιώς και να το βάλω σαν ερώτημα ...
Είναι πολλές οι καταπιέσεις, ή είναι μία;

Ρέα: Ω! Πολλές είναι.

Χάρης: Πολλές είναι. Αλλά έρχονται και σε συσκευασία—

Αλέξης: —που συμφέρει;—

Χάρης: Που συμφέρει, καμιά φορά. Είναι πολλές, είναι πολλές. Αλλά είναι εύλογο να σκεφτείς ανά πάσα στιγμή ότι κάποιος, να είναι πολλαπλές οι απειλές που νιώθει. Ποιο είναι το κύριο μέλημα —να μην πούμε του φασίστα, να πούμε του πατριώτη. Το μέλημα του πατριώτη είναι να είναι ασφαλής η χώρα, το έθνος... Επειδή έχει κάποια χαρακτηριστικά το έθνος κάπως οι πηγές της ανασφάλειας είναι πολλές: δηλαδή, ο μετανάστης, ο πρόσφυγας απειλεί τα σύνορα, τη δημόσια υγεία στην πόλη, θα αλλοιώσει τον πολιτισμό, τη γλώσσα· ο ομοφυλόφιλος έρχεται ως άλλη απειλή, απειλεί την αναπαραγωγή του έθνους, γιατί είναι γκέι, δεν τον ενδιαφέρει το μέλλον της αναπαραγωγής—

Άννα: Και αν τον ενδιαφέρει, ίσως ακόμα χειρότερα.

Αλέξης: Ναι, ναι, ναι, ναι.

Χάρης: Ναι, γιατί θα σπάσει το μοντέλο της—

Ρέα: —της κανονικότητας.

Χάρης: —της πυρηνικής οικογένειας—

Ρέα: —το φυσιολογικό.

Χάρης: Δηλαδή, μπαίνοντας στο μυαλό του πατριώτη, ή του φασίστα στα άκρα, είναι αυτό: ότι κάπως υπάρχουν από παντού απειλές και η κάθε απειλή χτυπάει κάπου διαφορετικά. Δηλαδή, σε κάποιο άλλο σημείο της εικόνας του ποιοι είμαστε ... οι γυναίκες απειλούνε...

Άννα: —την ιεράρχηση, ίσως, της οικογένειας;

Αλέξης: Μμ.

Χάρης: Ναι.

Ρέα: Είναι τρεις οι αξίες: πατρίς, θρησκεία, οικογένεια. Το τρίπτυχο της εξουσίας.

Ακριβώς αυτό το «τρίπτυχο» θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, όπου θα στραφούμε πιο συγκεκριμένα προς το πως το μη κοσμικό, ετεροκανονικό έθνος-κράτος και οι θεσμοί του προσεγγίζονται, αμφισβητούνται, αλλά και νομιμοποιούνται σε ΛΟΑΤΚ κινηματικούς λόγους και διεκδικήσεις. Η έννοια «ρατσισμός» και οι επιμέρους κατηγοριοποιήσεις της, αλλά και η αναδυόμενη διαθεματική προσέγγιση θα εμφανιστούν σε αυτό το πλαίσιο ως κομβικής σημασίας ως προς το περιεχόμενο αλλά και τις οριοθετήσεις της εν λόγω κινηματικής δράσης και τα υποκείμενα στο όνομα των οποίων φαντάζεται πως μάχεται.

Κεφάλαιο 3. «Το τρίπτυχο της εξουσίας»

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου συχνά προσεγγίζουν το «ρατσισμό» και τις επιμέρους μορφές καταπίεσης που αυτός ο όρος ενδεικνύει μέσω συλλογικών βιωμάτων διαπροσωπικής αλλά και θεσμικής βίας, τα οποία εν δυνάμει συνδέουν διάφορα καταπιεσμένα υποκείμενα ενώ προτείνουν την ιδανική συνύφανση των κινηματοποιήσεων στο όνομά τους. Ωστόσο, τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου προβληματίζει εξίσου συχνά η στην πραγματικότητα απουσία τέτοιων συνυφάνσεων· αναλόγως, αναζητούν τα συνειδησιακά αλλά και υλικά εμπόδια που φαίνεται να φράζουν το δρόμο προς ευρύτερες συμμαχίες. Εξετάζοντας το λόγο τους για τη κινηματική τους δράση, στο παρόν κεφάλαιο θα δούμε πως οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου τοποθετούνται συγκεκριμένα σε σχέση με το κράτος και τους θεσμούς του, οι οποίοι ενσαρκώνουν «το τρίπτυχο της εξουσίας» —«πατρίς, θρησκεία, οικογένεια»—, όπως είδαμε προηγουμένως να το θέτει εύστοχα στη συνομιλία μας η Ρέα.

Στους ΛΟΑΤΚ λόγους παρουσιάζεται συχνά η αντίληψη ότι, λόγω της διάχυτης θεσμικής και κοινωνικής βίας, των νομοθετημένων και ανεπίσημων διακρίσεων, η αποκατάσταση της δημοκρατίας αποτελεί ένα ελλειπή, ημιτελή ή ακόμα και ανέφικτο —υπό τους υπάρχοντες συστημικούς όρους— εγχείρημα. Παραδειγματικά, παραθέτω τη δήλωση της Ελίζας Μπαρμαξίζογλου-Γκορόγια, η οποία, σε ομιλία της στην τεσσαρακοστή επέτειο της Μεταπολίτευσης, υποστηρίζει ότι από την «αποκατάσταση της δημοκρατίας» ωφελήθηκαν μόνο

[α]υτοί [που] ανήκουν αποκλειστικά στην πλειονότητα των λευκών, ετερόφυλων, ελληνόφωνων, ορθόδοξων χριστιανών, εθνοτικά Ελλήνων. Όλες και όλοι εμείς οι διαφορετικές και διαφορετικοί στο σεξουαλικό προσανατολισμό, στην ταυτότητα φύλου, στη μητρική γλώσσα, στις θρησκευτικές πεποιθήσεις (ή στην απουσία τους), στην εθνοτική ταυτότητα και στην ιθαγένεια περιμένουμε ακόμα τη μεταπολίτευση που θα οδηγήσει σε μια δημοκρατία χωρίς διακρίσεις. [...] Όσο η έμφυλη κανονικότητα επιχειρεί να μας οριοθετήσει, εμείς θα σπάμε σε κάθε κατεύθυνση (παρατίθεται στο Θανόπουλος, 2014).

Η Μπαρμαξίζογλου-Γκορόγια υπήρξε μέλος της ομάδας PoustiRiot²⁵ αλλά και μία από τις προσφεύγουσες στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΕΔΑΔ), το οποίο στην

²⁵ PoustiRiot. Ιστοσελίδα. 2014. Ανακτήθηκε από: <http://poustiriot.blogspot.gr>. πρβλ. και Κυριακίδου, 2014· Vice Greece, 2014.

υπόθεση *Vallianatos and Others v. Greece* απεφάνθη πως η εξαίρεση των ομόφυλων ζευγαριών από τον νόμο για το σύμφωνο συμβίωσης που θέσπισε το 2008 το ελληνικό κοινοβούλιο αποτελεί διάκριση αλλά και παραβίαση του δικαιώματος στην ιδιωτική και οικογενειακή ζωή.²⁶ Η ομάδα PoustiRiot ήρθε στο προσκήνιο το 2014, κυρίως μέσω της εκδήλωσης ανταλλαγής φιλιών στη τελετή Θεοφανίων του Πειραιά με αφορμή τη ρητορική μίσους του Μητροπολίτη Σεραφείμ, ο οποίος είχε απειλήσει με αφορισμό βουλευτές που θα υπερψήφιζαν το νομοσχέδιο για ένα σύμφωνο συμβίωσης χωρίς διακρίσεις με βάση το σεξουαλικό προσανατολισμό ή και το φύλο (Smith, 2013).

Η δράση της Μπαρμαξίζογλου-Γκορόγια μέσω αυτών των δύο πολύ διαφορετικών κινηματοποιήσεων αποτελεί ένα απτό παράδειγμα της συνύπαρξης στα ελλαδικά συμφραζόμενα δύο συχνά αντιπαραβαλλόμενων στρατηγικών που ίσως και αντικατοπτρίζουν δύο διαφορετικές πολιτικές θέσεις σε σχέση με τους ηγεμονικούς θεσμούς της εξουσίας. Από τη μία, είναι η ξεδιάντροπη ανταλλαγή φιλιών εν όψη του ομοφοβικού Μητροπολίτη, με σύνθημα «Αν είναι η αγάπη αμαρτία, θα βγω να σε φιλήσω με λατρεία», αλλά και η εντολή ή πρόσκληση, «Σεραφείμ Αγάπα» (PoustiRiot, 2014). Από την άλλη, είναι η προσφυγή σε θεσμικά όργανα για την εξασφάλιση ισότιμης αναγνώρισης δικαιωμάτων, τα θεμέλια των οποίων συγκροτούνται μέσω της διακρατικής εξουσίας και της ιδιότητας του πολίτη, όπως αυτή καθορίζεται από τους ίδιους τους θεσμούς της Ευρώπης και της Ελλάδας. Εάν η πρώτη στρατηγική αποτελεί μια συγκρουσιακή άρνηση της αφομοίωσης στις θεσμοθετημένες αξίες της εκκλησίας, αλλά και του μη κοσμικού κράτους που την εξουσιοδοτεί, στη δεύτερη περίπτωση η στρατηγική αντλεί από θεσμοθετημένες αξίες, προσδοκώντας τον μετασχηματισμό του θεσμού (της οικογένειας αλλά και του δικαίου) από το εσωτερικό του. Περαιτέρω, εάν αυτές οι στρατηγικές φαινομενικά τουλάχιστον αντιφάσκουν ως προς την αντίληψη που συνεπάγεται η καθεμία για τη σχέση ακτιβισμού-εξουσίας, έχει ενδιαφέρον πως χρησιμοποιούνται εναλλάξ από τις ίδιες ακτιβίστριες/ακτιβιστές στα ελλαδικά ΛΟΑΤΚ κινηματικά πλαίσια.

Αυτή η στρατηγική ευελιξία ίσως να αντικατοπτρίζει την αναγνώριση των αντιφάσεων που συγκροτούν την ιδιότητα του «ερωτικού πολίτη» [*sexual citizenship* ή *intimate citizenship*]

²⁶ Στην υπόθεση *Vallianatos and Others v. Greece*, το ΕΔΑΔ απεφάνθη ότι ο νόμος 3719/2008 παραβίαζε το άρθρο 14 (που απαγορεύει τις διακρίσεις) και το άρθρο 8 (που εξασφαλίζει το δικαίωμα στην ιδιωτική και οικογενειακή ζωή) της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (European Court of Human Rights, 2013· Council of Europe και European Court of Human Rights, 2010).

(Plummer, 2001) και του αναπαραγωγικού πολίτη [*reproductive citizenship*].²⁷ Προφανώς, αυτή η ιδιότητα συνυφαίνει διάφορες μορφές προνομίων και καταπιέσεων, οι οποίες συγκροτούν κανονιστικές και περιθωριοποιημένες ομάδες στο εσωτερικό, στα όρια, ή τελείως εκτός του εθνικού κορμού. Δεδομένων αυτών των διασταυρώσεων, έγκειται και το ζήτημα του πως καταπιεσμένες ομάδες αντιστέκονται στην περιθωριοποίησή τους και τη θεσμική, κοινωνική και διαπροσωπική βία που σε διάφορες διαβαθμίσεις αυτή η περιθωριοποίηση συνεπάγεται. Εάν η ιδιότητα του «ερωτικού πολίτη» έχει συγκροτηθεί μέσω της νεοφιλελεύθερης ιδεολογίας του ατομικού υποκειμένου ως εν δυνάμει διεκδικητή «ερωτικών δικαιωμάτων» [*sexual rights*], τίθεται το ερώτημα πως αυτή η ιδεολογία διαμορφώνεται μέσω μιας διαχρονικής οριενταλιστικής ή νεο-αποικιακής εννοιολόγησης της πολιτείας και του πολίτη (Sabsay, 2012: 606· πρβλ. Said, 1978). Άρα —και στενά συνδεδεμένα με τους προβληματισμούς που συναντήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο—, το πως, ή και εάν τα ΛΟΑΤΚ κινήματα κάνουν έκκληση στην ιδιότητα του πολίτη ώστε να απευθύνουν στο κράτος διεκδικήσεις με όρους ισοπολιτείας και ισονομίας συνεπάγεται κάποιες αναπόφευκτες επιπτώσεις για το πως αυτά τα κινήματα συγκροτούν το κανονιστικό υποκείμενο τους: δηλαδή, εν ονόματι ποιων κοινωνικών ομάδων μάχονται, σε ποιες καταπιέσεις αντιμάχονται, αλλά και από ποια προνόμια αντλούν δίνοντας αυτές τις μάχες. Στο άρθρο της «The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality», η Leticia Sabsay εξετάζει τις επιπτώσεις της μετάφρασης της σεξουαλική απελευθέρωσης και δικαιοσύνης σε όρους «δικαιωμάτων», αλλά και το πως ορισμένα ΛΟΑΤΚ κινήματα προβληματίζουν την οριοθέτηση του «πολίτη» (Sabsay, 2012: 606): αυτού του υποκειμένου του οποίου αναγνωρίζεται το δικαίωμα να απολαμβάνει δικαιώματα (Arendt, 1951: 296· El-Tayeb, 2011: 24). Διακρίνει πως ενώ στα πρώιμα στάδια τους τα ΛΟΑΤΚ κινήματα άρθρωναν τους απελευθερωτικούς τους λόγους με «αντι-εθνικιστικούς» όρους, όλο και περισσότερο αφομοιώνονται σε «εθνικά» και «εθνικιστικά» προτάγματα, παράγοντας ιμπεριαλιστικούς λόγους με βάση αυτά (Sabsay, 2012: 607· πρβλ. Massad, 2007, 160-190). Η Jasbir Puar, αντλώντας από την έννοια της «ομοκανονικότητας» [*homonormativity*] της Lisa Duggan (2003: 50-51), ονομάζει την τελευταία

²⁷ Οι Sasha Roseneil, Isabel Crowhurst, Ana Cristina Santos και Mariya Stoilova εστιάζουν στην αναπαραγωγική κανονικότητα στην ανάλυση ιστορικών και συγχρόνων μορφών της ιδιότητας του πολίτη όπως αυτή έχει διαμορφωθεί εντός ευρωπαϊκών πλαισίων· υποστηρίζουν ότι οι δυναμικές της ενσωμάτωσης, του αποκλεισμού και της περιθωριοποίησης είναι αναπόσπαστες από την ηγεμονία της αναπαραγωγικής κανονικότητας. Άρα ο «αναπαραγωγικός πολίτης» αποκτάει κεντρική σημασία εντός ευρωπαϊκών καθεστώτων της ιδιότητας του «ερωτικού πολίτη» (Roseneil κ.α., 2013: 903).

τάση «ομοεθνικισμός» [*homonationalism*] (Puar, 2007). Ο «ομοεθνικισμός» περιγράφει μια διαδικασία ή μια ιδεολογία μέσω της οποίας ένα θεωρούμενο σεξουαλικά μη κανονικό υποκείμενο διεκδικεί την κοινωνική αποπεριθωριοποίηση, την ισοπολιτεία, την αναπαραστασιακή ορατότητα, ή και την πολιτισμική κανονικότητα συνυπογράφοντας σε ηγεμονικά εθνικιστικά, φυλετικά και ρατσιστικά προτάγματα (Puar, 2007).

Η Puar υποστηρίζει πως οι πολιτικές της αναγνώρισης από το έθνος-κράτος και της ενσωμάτωσης στον εθνικό κορμό, συνεπάγονται ότι ορισμένα —αλλά, τονίζει, σίγουρα όχι τα περισσότερα— γκέι, κούιρ και τρανς υποκείμενα μπορεί να ωφεληθούν προσωρινά από την «καλοσυνάτη» διαρρύθμιση φιλελεύθερων πολιτευμάτων τα οποία ενστερνίζονται «πολυπολιτισμικές» αξίες όπως την «ανοχή» της διαφορετικότητας (Puar, 2007: 3-4). Ταυτόχρονα, αυτή η φαινομενική θεσμική «καλοσύνη» προς τον σεξουαλικά «άλλο» εξαρτάται από —ολοένα και πιο στενές— παραμέτρους λευκού φυλετικού προνομίου, ταξικά προσδιορισμένες καταναλωτικές δυνατότητες, έμφυλες και συγγενειακές κανονικότητες, αλλά και από την αρτιμέλεια (Puar, 2007: 10). Εάν ορισμένα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα όλο και περισσότερο εντάσσονται στους θεσμούς της ετεροκανονικής κοινωνίας και γίνονται αντικείμενα βιοπολιτικής διαχείρισης, η αναδυόμενη αφομοίωση του παρεκκλίνοντα «σεξουαλικού πολίτη» διαπλέκεται με την «παράλληλη διαδικασία» οριοθέτησης αποκείμενων [*abject*] πληθυσμών, τους οποίους η κρατική εξουσία υποτάσσει μέσα από το διαχωρισμό [*segregation*], την απόρριψη, την αποβλητοποίηση και το θάνατο. Δηλαδή, η Puar υποστηρίζει ότι εάν, από τη μία, η θεσμική ένταξη «κούιρ» (ή σεξουαλικά «αλλόκοτων») υποκειμένων βασίζεται εν μέρει στα φυλετικά προνόμια που τους δίνουν πρόσβαση στην κατηγορία του πολίτη, από την άλλη, η «εντατικοποίηση της φυλετικοποίησης» κοινωνικών ομάδων που στερούνται το δικαίωμα να έχουν δικαιώματα και αποβάλλονται εκτός του πολιτεύματος κατορθώνεται εν μέρει μέσω της σεξουαλικής «αλλοκοτοποίησης» [*queering*] τους. Η βιοπολιτική διαχείριση του ενός —σεξουαλικά παρεκκλίνοντα αλλά θεωρούμενου αφομοιώσιμου— πληθυσμού βάσει του «φυλετικού» του προνομίου αντιπαραβάλλεται αλλά και διασταυρώνεται με την νεκροπολιτική διαχείριση του άλλου, βάσει της «τερατώδους» ή και «τρομοκρατικής» φυλετικοποίησης του, η οποία τον καθιστά εκτός ορίων. Η αποβολή τους εκτός των ορίων της σεξουαλικής και, συνεπώς, της έμφυλης ευπρέπειας, η οποία πραγματοποιείται μέσω της φυλετικοποίησης, τοποθετεί κοινωνικά

νεκρούς πληθυσμούς εκτός των ορίων του αναγνωρίσιμου ανθρώπινου όντος. Εξετάζοντας λόγους και αναπαραστάσεις στο πλαίσιο ΛΟΑΤΚ κινημάτων κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες αλλά και στη βορειοδυτική Ευρώπη, η Ruar προτείνει πως η απόδοση σεξουαλικής μη κανονικότητας σε φυλετικά προσδιορισμένους πληθυσμούς ταυτόχρονα αποκηρύσσεται από φυλετικά προνομιάχα σεξουαλικά αποκλίνοντα υποκείμενα τα οποία επενδύουν στη βιοπολιτική προτροπή για τη ζωή, η οποία εκφράζεται μέσω της φυσικοποίησης του δικαιώματος στην αναπαραγωγή του έθνους-κράτους και την απόλαυση παροχών των θεσμών του.

Το ερώτημα εδώ δεν είναι εάν αυτή η ανάλυση είναι «εφαρμόσιμη» στα ομολογουμένως αμφίσημα ελλαδικά συμφραζόμενα. Δεν προτείνω εδώ μια απλή ανάγνωση των προαναφερόμενων ΛΟΑΤΚ πολιτικών στρατηγικών μέσω του πρίσματος του ομοεθνικισμού. Αντιθέτως, όπως εξήγησα στην εισαγωγή της εργασίας, η μεθοδολογική μου προτίμηση είναι να αντιστέκομαι σε μια θεωρητική «εφαρμογή» σε φαινομενικά «προ-θεωρητικά» [*pretheoretical*] δεδομένα, ιδιαίτερος όταν η εν προκειμένω θεωρία πηγάζει από ένα πολύ διαφορετικό πολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Ωστόσο, θεωρώ ότι μπορούμε μέσω των συνομιλιών μας να ιχνηλατήσουμε προβληματισμούς για το πως διαπλέκονται το προνόμιο και η καταπίεση στην οριοθέτηση των διεκδικήσεων· πως αντιδιαστέλλονται αλλά και συνυπάρχουν το αίτημα της θεσμικής αναγνώρισης, αφενός, με την υποκίνηση της εθνικής προδοσίας, αφετέρου· πως συνδέεται στους κυρίαρχους λόγους η απειλή της «εθνοφυλετικής» μόλυνσης με αυτήν της «σεξουαλικής» ασέλγειας· αλλά και πως αντικρούονται ο οικουμενικός λόγος περί «δικαιωμάτων» τα οποία καθιερώνει, χαρίζει ή στερεί η κρατική εξουσία, με την επιθυμία για την απελευθέρωση από συστήματα καταπίεσης τα οποία αυτή η εξουσία διαιώνίζει.

Πριν προχωρήσουμε, όμως, στο να συναντήσουμε αυτές τις πτυχές των συνομιλιών, αξίζει να σταθούμε σε μια αποκαλυπτική πρόταση της Ruar σχετικά με την εννοιολόγηση του όρου «ρατσισμός». Αυτό το ζήτημα, το οποίο εξετάσαμε σε βάθος στο προηγούμενο κεφάλαιο, στοιχειώνει και την παρούσα συζήτηση. Έχει ενδιαφέρον πως, ως προϋπόθεση του επιχειρήματός της, η Ruar προτείνει την απομάκρυνση της φυλετικοποίησης από την οντολογική άγκυρα της «φυλής»:

Κατά το εν λόγω επιχειρήμα, χρησιμοποιώ [τον όρο] «φυλετικοποίηση» ως σχήμα για συγκεκριμένα κοινωνικά μορφώματα και διεργασίες που δεν είναι απαραίτητα ή μόνο

αγκιστρωμένες σε ό,τι ιστορικά έχει θεωρηθεί «φυλή» (2007: xii).

Με άλλα λόγια, η φυλετικοποίηση και η «αλλοκοτοποίηση» [*queering*] αποσταθεροποιούνται οντολογικά ακριβώς μέσω της από κοινού συνάρτησης τους [*mutual constitution*]. Αν ο ρατσισμός συγκροτείται ομοφοβικά, αυτό σημαίνει ότι ως εθνικά «άλλο» μπορεί να «φυλετικοποιηθεί» και ένα υποκείμενο με βάση της πραγματικής ή αποδιδόμενης παρέκκλισης του από τη σεξουαλική και έμφυλη κανονικότητα που διαρρέει και οριοθετεί τον εθνικό κορμό. Αντιστρόφως, αυτό που θεωρείται «φυλετικά» να αποκλίνει της εγκαθιδρυμένης εθνικής κανονικότητας προσλαμβάνεται ως σεξουαλικά διεστραμμένο και αναπαραγωγικά απειλητικό (Αθανασίου, 2007· Χαλκιά, 2007· Κανάκης, 2010). Επιπλέον, η (φαινομενικά) αντι-ομοφοβική διεκδίκηση θεσμικής μεταρρύθμισης συγκροτείται μερικώς μέσω του φυλετικού προνομίου, επειδή όχι μόνο η σεξουαλική παρέκκλιση αλλά και η κανονικότητα ρυθμίζεται με εθνοφυλετικούς όρους. Δεν είναι σύμπτωση πως στους δημόσιους λόγους που αρθρώθηκαν στην Ελλάδα κατά της «επέκτασης» του συμφώνου συμβίωσης σε ζευγάρια του «ίδιου φύλου» εμφανίστηκε και η φαντασμαγορική απειλή του «λαθρομετανάστη», η παρουσία του οποίου στα εθνικά οριοθετημένα εδάφη θα νομιμοποιούνταν μέσω της σύναψης συμφώνου με κάποιο ομόφυλο άτομο. Ωστόσο, παρά τους ξενοφοβικούς-ομοφοβικούς λόγους, το δικαίωμα μόνιμης παραμονής —πόσο μάλλον ιθαγένειας— δεν εξασφαλίζεται από το σύμφωνο όπως έχει θεσπιστεί, σε αντίθεση με τις προβλέψεις του νόμου που αφορούν αποκλειστικά τα ετερόφυλα παντρεμένα ζευγάρια και τα τέκνα τους. Αυτή η «έλλειψη», όπως και άλλες διακρίσεις που εμπεριέχει η εν λόγω μεταρρύθμιση θα εξεταστούν σε μεγαλύτερο βάθος παρακάτω.

Θρησκεία

Ανοίξαμε την παρούσα συζήτηση με αναφορά στα «αμαρτωλά» φιλιά που αντάλλαξαν ακτιβίστριες/ακτιβιστές απαντώντας σε κάλεσμα της PoustiRiot για διαμαρτυρία ενάντια στη ρητορική μίσους που εξαπέλυσαν αντιπρόσωποι της εκκλησιαστικής ιεραρχίας αλλά και στην προσπάθειά τους να επέμβουν στις «κοσμικές» νομοθετικές διαδικασίες του κράτους. Στη σχέση μεταξύ του θεσμού της θρησκείας και του πολιτεύματος, ένα ζήτημα το οποίο προσέγγισαν με επιχειρήματα υπέρ του διαχωρισμού κράτους-εκκλησίας, επανήρθαν συχνά και οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου· η απουσία ενός τέτοιου διαχωρισμού αποτέλεσε για ορισμένες/ορισμένους

εξήγηση για την «οπισθοδρομική» κατάσταση που επικρατεί σε σχέση με τις θεσμικές διακρίσεις που υφίστανται και τα δικαιώματα που δεν αναγνωρίζονται στα ΛΟΑΤΚ άτομα στην Ελλάδα. Ρώτησα την Ειρήνη (μέλος της οργάνωσης Οικογένειες Ουράνιο Τόξο) αν διακρίνει

Άννα: ... μια πολύ έντονη διαπλοκή κράτους και—

Ειρήνη: —Εκκλησίας; Ανέκαθεν πηγαίναν χέρι-χέρι.

Άννα: Αυτό έχει σταθεί εμπόδιο...;

Ειρήνη: Ε, κοίταξε, ναι. Ναι. Ειδικά από τις συντηρητικές παρατάξεις μάς στέκεται χοντρό εμπόδιο. Όπως επίσης είναι και το ότι κάθε τρεις και πέντε βρίσκουμε τώρα, έχουμε βρει και τον αφορισμό. Που ο αφορισμός δεν γίνεται έτσι εύκολα, επειδή το είτε ο κύριος Πειραιώς· πρέπει να βγει απόφαση από την Ιερά Σύνοδο. ... Κοίταξε, εντάξει, ο ρόλος της εκκλησίας είναι άλλος σε σχέση με το ρόλο της πολιτείας. Τώρα το να τα διαπλέκουμε αυτά τα δύο δημιουργείται ένα στάτους εξουσίας —πολιτικής και εκκλησιαστικής που συνδέονται— απέναντι στο άλλο το στάτους, που είναι του πολίτη. Ο ρόλος της εκκλησίας είναι άλλος. Όπως και ο ρόλος της πολιτείας είναι άλλος. Είναι δύο ρόλοι ξέχωροι, διακριτοί και δεν χωράει καμία διαπλοκή ανάμεσα τους, καμία αλληλοσύνδεση. Εγώ μπορεί να είμαι χριστιανή ορθόδοξη —που δεν είμαι— αλλά εν πάση περιπτώσει μπορεί να είμαι χριστιανή ορθόδοξη και να γυρίσω —να είμαι Υπουργός— το να γυρίσω να πω ότι δεν υπογράφω σύμφωνο συμβίωσης για εσένα επειδή είμαι χριστιανή ορθόδοξη και δεν το επιτρέπουν οι θρησκευτικές μου πεποιθήσεις· είναι παράβαση καθήκοντος. Δεν ψηφίστηκα εκεί για να βάλω μπρος τους σταυρούς και τα λιβάνια. Ψηφίστηκα εκεί για να νομοθετώ με ευρύ πεδίο σκέψης. Το τι κάνω με τη θρησκεία είναι δικός μου λογαριασμός. Αυτό είναι προσωπικό δεδομένο —πραγματικά είναι προσωπικό δεδομένο— και ευτυχώς που έφυγε κι απ' τις ταυτότητές μας πια. Ναι, αυτό. Δυστυχώς, όμως, εδώ στην Ελλάδα —για να το μαζέψω— έχουμε μπλέξει —να μην πω έχουμε μπλέξει τα μπούτια μας— τα έχουμε τελειώς μπλεγμένα. Ήθελα να σου πω και ένα παράδειγμα —ενώ δεν θα έπρεπε κανονικά γιατί οι κοινωνίες προχωράνε μπροστά— έχουμε τον πολιτικό γάμο από τη δεκαετία του ογδόντα. Που σημαίνει ότι απ' το θέμα νομικής σχέσης δύο ανθρώπων —γιατί αυτό είναι ο γάμος— έχει φύγει η εκκλησία. Μπορείς να κάνεις θρησκευτικό [γάμο] αλλά δεν σε υποχρεώνει κανέναν. Ούτε πολιτικό σε υποχρεώνει να κάνεις κανέναν, αλλά όταν θα αρχίσουν να έρχονται παιδιά στη μέση κι αυτά, κάτι θα κάνεις για να τη συμμαζέψεις αυτή την οικογένεια, να φαίνεται ότι είναι

οικογένεια. Και να μην υπάρχει το οτιδήποτε θέμα με τα σχολεία και με αυτά — κατοχυρώνεις έτσι τα παιδιά σου. Παλιά, στα δημοτικά συμβούλια, του Δήμου Αθηναίων, υπήρχε παπάς. Θυμάμαι πολλές φωτογραφίες από τη δεκαετία του 60, του 50, στα δημοτικά συμβούλια υπήρχε και ένας αρχιμανδρίτης μέσα. Καταλαβαίνεις ότι αυτή η διαπλοκή δεν είναι καινούρια, ούτε τώρα την πήραμε είδηση· υπάρχει εδώ και δεκαετίες. Τι άλλο; Το Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων. «Υπουργείο Παιδείας, Πολιτισμού και Επιστημών», όπως γίνεται στις πολιτισμένες χώρες —γιατί όταν έχεις την εκκλησία παντού και της δίνεις εξουσία και κύρος και την πληρώνεις κιόλας· είναι κρατικοδίαιτοι υπάλληλοι ... Ο πολιτισμός και οι επιστήμες πηγαίνουν με την παιδεία, χέρι-χέρι. Η θρησκεία δεν χρειάζεται. Θρήσκος μπορεί να είναι και ένας αμόρφωτος, μπορεί να είναι και ένα τέρας μορφώσεως. Εκεί αλλάζεις —αρχίζεις να αλλάζεις κάποια κοινωνικά δεδομένα. Τι να πω τώρα με αυτό το θέμα; Να σου πω ότι είναι λυπηρή εικόνα να βγαίνουνε και να αφορίζουνε για ένα σύμφωνο συμβίωσης που στο κάτω κάτω της γραφής δεν είναι και τίποτα, είναι ένα μισερόπραγμα και να απειλούμε με αφορισμό βουλευτές. Εμένα αυτό με ενοχλεί. Ότι βγήκαν και απείλησαν. Κάθε φορά που τίθεται — που λέμε για σύμφωνο συμβίωσης— χωρίς να έχει κατέβει στην ατζέντα της Βουλής, απειλούν με αφορισμό. Ε, αφορίστε μας! Δεν είμαι υποχρεωμένη ούτε να κάνω θρησκευτικό γάμο, ούτε να βαφτίσω τα παιδιά μου σε μια εκκλησία, ούτε και να με λιβανίσεις. Δεν θέλω ούτε να με λιβανίσεις! Αυτά πήγαινε κάν' τα σε κάποιες άλλες εποχές, σε κάποιους άλλους κρετίνους που λεγόntonταν Έλληνες. Όχι εδώ. Και να σε πληρώνω κι' από πάνω. Να φορολογούμαι, να σε πληρώνω —γιατί; Για να με απειλείς με αφορισμό. Όχι ... Ε, μα...! Βλέπεις ότι σε φέρνουν εκτός εαυτού. Με τα δικά μου τα λεφτά, με τους δικούς μου τους φόρους. Βούλωσ' το. Ασχολήσου με άλλα πράγματα. Παρ' τα ΕΣΠΑ και κάνε συσσίτια. Δεν θα σου πω τίποτα. Τουλάχιστον κάνουν τα συσσίτια, παρέχουν κάποιες κοινωνικές αυτές, εκεί που το κράτος έχει παραλύσει. Και καλά κάνουν. Αλλά δεν είσαι εκεί για να με κρίνεις και να με αφορίσεις, γιατί αλλιώς θα σε κρίνω και εγώ και στην πρώτη φάση που θα μπει κανένα δημοψήφισμα «Θέλετε διαχωρισμό εκκλησίας και κράτους;» θα πάω να ρίξω δαγκωτού «Ναι, θέλω»· δαγκωτό.

Εάν η Ειρήνη αντιλαμβάνεται τη διαπλοκή της εκκλησίας στην πολιτεία ως εμπόδιο στην αναγνώριση των δικαιωμάτων ΛΟΑΤΚ ατόμων, μια παρόμοια αντίληψη για την επίδραση της εκκλησίας στα «κοσμικά» κοινά εκφέρουν ο Πάνος και ο Πέτρος (μέλη της ομάδας Thessaloniki

Rainbow Youth, ή TRY). Μου εξηγούσαν πως ενώ εκτελούν σε σχεδόν καθημερινή βάση βίαιες επιθέσεις, οι Χρυσανγίτες «φοβούνται» να εκδηλωθούν στο Pride της Θεσσαλονίκης λόγω της μεγάλης παρουσίας (10.000 συν) παρευρισκόμενων, ένα μεγάλο ποσοστό των οποίων, λένε οι δύο συνομιλητές μου, είναι στρέιτ υποστηρικτές της ΛΟΑΤΚ κοινότητας.

Άννα: Ωστόσο, υπάρχει στο λεκτικό επίπεδο, τουλάχιστον, ένας πολύ σημαντικός θεσμός που αντιδιαστέλλεται στο πράιντ και γενικά στη ΛΟΑΤΚ κοινότητα—

Πάνος: —Μιλάμε για την εκκλησία. Αχ, πολύ μ' αρέσει. [γέλιο]

Πέτρος: Ναι. Ακριβώς, ακριβώς.

Άννα: Ίσως δεν φτάνει στο επίπεδο της [σωματικής] επίθεσης, αλλά έχει—

Πέτρος: —Έχει ένα μαχητικό χαρακτήρα. Ε, εντάξει. Η Ελλάδα είναι γενικότερα ένα θρησκοκρατούμενο κράτος. Δηλαδή, η εκκλησία ασκεί εξουσία λόγω των εκτάσεων που έχει στην εξουσία της. Έχει γη, δηλαδή.

Πάνος: Έχει οικονομική εξουσία αρχικά. Είναι πολύ βασικό αυτό, τα λεφτά κάνουν κουμάντο παντού.

Πέτρος: Και έχει λόγο στη Βουλή για αυτό το λόγο, εξαιτίας της εξουσίας της. Κάτι το οποίο είναι τραγικό στις μέρες μας.

Πάνος: Είχανε λόγο στο πως θα ψηφιστεί ο αντιρατσιστικός νόμος.

Πέτρος: Είναι δυνατόν;

Πάνος: Δηλαδή, έκαναν προτάσεις μέσα στον αντιρατσιστικό νόμο. Που... —δεν αφήνεις την εκκλησία να αναλάβει τέτοια πράγματα.

Ελισάβετ: Τι προτάσεις, συγκεκριμένα;

Πάνος: Μμ; Συγκεκριμένα, ότι η εκκλησία ζήτησε τότε από τον Σαμαρά όταν ψηφίστηκε το δεκατέσσερα ο νέος αντιρατσιστικός [νόμος]... —Υπήρξαν άτομα που είπαν ότι ο Σαμαράς δέχτηκε οδηγίες ή προτάσεις από την εκκλησία για να βάλει μέσα στο άρθρο δύο του αντιρατσιστικού νόμου, αυτό που μιλάει για τη γενοκτονία των χριστιανών στη Μικρά Ασία και τη γενοκτονία των Ποντίων ... Η εκκλησία... Κοίταξε, η εκκλησία μάς αρέσει... [γέλιο] Να σου πω γιατί. Θα με πειράξει ο Χρυσανγίτης. Θα με πειράξει ο συντηρητικός πολιτικός είτε είναι δεξιός είτε είναι αριστερός. Θα με πειράξει μέχρι και η γειτόνισσα. Αλλά ο παπάς είναι πάρα πολύ γραφικός για να με πειράξει, πλέον. Δηλαδή, περισσότερο το βρίσκω σαν διασκέδαση να ακούω δηλώσεις τους ομοφοβικές.

Πέτρος: Είναι πολύ υπέρ μας, γιατί μας κάνουνε διαφήμιση, σε γενικές γραμμές.

Πάνος: Ναι. Όταν βγαίνει ο Αρχιεπίσκοπος της Θεσσαλονίκης και λέει, «μην πάτε, μην πάτε στο πράιנט»—

Πέτρος: —Βγαίνει στα κανάλια και λέει «μην πάτε» στους Έλληνες, ε, οι Έλληνες θα πάνε. Που επειδή βγήκε ο Αρχιεπίσκοπος να πει «μην πάτε».

Πάνος: Που ο συγκεκριμένος Αρχιεπίσκοπος κιόλας δεν είναι μία δημοφιλής φιγούρα, ακόμα και ανάμεσα σε πιστούς. Δηλαδή, δεν τον συμπαθούνε· οπότε, λένε, «α, τι είπε αυτός; Το αντίθετο θα κάνω». Και έρχονται άτομα στο πράιנט και μας λένε, «ήρθα μόνο και μόνο επειδή ο Άνθιμος είπε στην τηλεόραση να μην πάμε». Οπότε, έχεις και αυτό. Μας κάνουν διαφήμιση... —μπορεί να το κάνουν και επίτηδες, δεν ξέρω· δηλαδή μπορεί να θέλουν όντως να μας βοηθήσουν. Δε ξέρω. Αλλά αυτό που καταλήγουν ουσιαστικά να κάνουν είναι να βοηθάνε.

Ελισάβετ: Ναι, και το κάνουν με την αντίστροφη ψυχολογία.

Πέτρος: Είναι αστείο. Είναι αστείο το πως κινείται η εκκλησία στην Ελλάδα. Γιατί, είναι... πραγματικά, ο λόγος της έχει αξία στη Βουλή, που κατά τη γνώμη μου, δεν θα 'πρεπε, νομίζω σε κανένα κράτος. Αλλά, εντάξει. Είμαστε στο 2015, έτσι; Δεν είμαστε ούτε 1900...

Πάνος: Ναι, δεν νομίζω πως το έχουνε καταλάβει...

Ελισάβετ: Δεν είναι όλη εκκλησία έτσι. Υπάρχουν και κάποιοι σπάνιοι άνθρωποι που, πράγματι, μας υποστηρίζουν...

Πάνος: Ναι, είναι αναλόγως πως μεταφράζουν τη θρησκεία στο μυαλό τους.

Ελισάβετ: Ναι.

Πάνος: Αλλά, οι περισσότεροι παπάδες που... —δεν ξέρουμε ακριβώς τι κάνουν μέσα εκεί που είναι... ή εκμεταλλεύονται οικονομικά... ή ποιες είναι οι ίδιες οι προσωπικές ζωές τους. Όχι ότι θα ήθελα να μάθω ή θα 'πρεπε να μάθω... Αλλά, είναι πολύ γνωστό ότι υπάρχουν πάρα πολλοί ομοφυλόφιλοι ιερείς...

Πέτρος: Ότι έγιναν ιερείς για αυτό το λόγο, μόνο και μόνο επειδή ήταν ομοφυλόφιλοι.

Πάνος: Κοίτα, δεν θα ζητήσουμε ποτέ τη στήριξη της εκκλησίας ... Αυτό, όμως, που θα θέλαμε είναι η εκκλησία να σεβαστεί τους νόμους, γιατί αν λειτουργήσει ενάντια στον αντιρατσιστικό νόμο με κηρύγματα μίσους... —δηλαδή, το κάνουνε βέβαια πολύ έξυπνα οι παπάδες γιατί δεν μιλάνε μόνοι τους· έχουνε και άτομα από πίσω που τους λένε τι να πούνε. Και ο λόγος τους είναι τόσο προσεχτικός, που πας να τους κάνεις μήνυση για αυτό που είπε και σου λέει μετά ότι «δεν χρησιμοποιήθηκε αυτή κι αυτή κι αυτή η λέξη, οπότε

δεν μπορεί να θεωρηθεί υποκίνηση βίας, δεν μπορείς να του κάνεις μήνυση». Είναι πάρα πολύ προσεχτικά αυτά που λένε. Και πολλοί από αυτούς είναι σπουδαγμένοι. Ο αρχιεπίσκοπος Πειραιώς νομίζω σπούδασε νομική. Δηλαδή... Τι να τον κάνεις; Ξέρει τι λέει. Αλλά σε περίπτωση που το κάνει γίνονται μαζικά κινήσεις. Μόνο σε κάτι τέτοιες περιπτώσεις η κοινότητα ενώνεται. Τύπου: ρατσιστικός λόγος; Ομαδική μήνυση από τις οργανώσεις. Για να αντιμετωπιστεί. Και τσεκάρουμε κατά πόσο λειτουργεί ο νόμος. Δηλαδή, όχι μόνο να υπάρχει, να λειτουργεί κιόλας. Είναι κι αυτό —φυσικά και είναι ένα ωραίο είδος ακτιβισμού, να μπορείς να χρησιμοποιείς την νομοθεσία υπέρ σου. Όπως έγινε με τους γάμους στην Τήλο... Δηλαδή, όταν το ελληνικό Σύνταγμα λέει ότι δύο άτομα μπορούν να παντρευτούν και δεν εξηγεί το φύλο, εννοείται ότι θα πας να το τσεκάρεις· θα πας να παντρευτείς και να προκαλέσεις τον νόμο. Και ήταν πολύ έξυπνη αυτή η κίνηση και χάρη σ' αυτή την κίνηση πήγε και η Ελλάδα να ψηφίσει σύμφωνο συμβίωσης και κάναν το λάθος να μη συμπεριλάβουν μέσα τα ομόφυλα ζευγάρια —και όχι μόνο απλά να μην τα συμπεριλάβουν, να τα αποκλείσουν, πράγμα που θεωρείται διάκριση με βάση το ευρωπαϊκό Σύνταγμα, και έτσι έγινε η καταγγελία στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρώπινων Δικαιωμάτων. Κέρδισαν τα ζευγάρια. Και τώρα γίνεται κι άλλη καταγγελία εκεί πέρα, πάλι για το ίδιο θέμα, του συμφώνου, πάλι να δούμε κατά πόσο θα λειτουργήσει. Αν θα συμβιβαστεί η κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ-ΑΝΕΛ με την απόφαση του δικαστηρίου.

Όπως θα αναλύσουμε σε περισσότερο βάθος στο επόμενο υποκεφάλαιο, έχει ενδιαφέρον το ότι στα δύο αποσπάσματα από τις συνομιλίες μου η πολιτική και η κοινωνική πρόοδος εννοιολογείται βάσει μιας γραμμικής συνέχειας και ενός ρυθμού στον οποίο δεν έχει συμβιβαστεί, ή σε σχέση με τον οποίο «μένει πίσω» η ελληνική πραγματικότητα. Για παράδειγμα, η Ειρήνη υποστηρίζει πως ενώ «οι κοινωνίες προχωράνε μπροστά», ειδικά όσο αφορά τον μη διαχωρισμό κράτους-εκκλησίας, η Ελλάδα δεν πράττει όπως οι «πολιτισμένες χώρες», κάτι που ο Πέτρος χαρακτηρίζει ως «τραγικό στις μέρες μας»: «είμαστε στο 2015, έτσι; Δεν είμαστε ούτε 1900...». Ωστόσο, όπως και τα μέλη του TRY που υποστηρίζουν ότι ακόμα και οι θρήσκοι δεν συμμορφώνονται με τις ομοφοβικές εντολές της εκκλησίας, η Ειρήνη διακρίνει ότι η ελληνική κοινωνία δεν ανέχεται τον οπισθοδρομικό συντηρητισμό που τής επιβάλει το θρησκοκρατούμενο κράτος: «Αυτά πήγαινε κάν' τα σε κάποιες άλλες εποχές, σε κάποιους άλλους κρετίλους που λεγόντουσαν Έλληνες. Όχι εδώ.» Έχει ενδιαφέρον πως σχετίζεται ο χώρος και ο χρόνος σε αυτές τις δηλώσεις. Όταν η Ειρήνη

λέει, «Όχι εδώ», εννοεί «όχι τώρα», «όχι πλέον», ή «όχι πια»; Διότι το «εδώ» με την έννοια του τόπου δεν έχει αλλάξει. Ωστόσο, ο χρόνος —και συγκεκριμένα η γραμμική εννοιολόγηση του πολιτικού χρόνου, της σταδιακά αυξανόμενης προόδου— αλλάζει και μετατοπίζει τον χώρο στον οποίο θεωρείται πως ανήκει αυτός ο τόπος και η κοινωνία που διαβιώνει σε αυτόν. Θα δούμε στο επόμενο υποκεφάλαιο πως διαπλέκονται διεθνή αλλά και εγχώριοι ΛΟΑΤΚ λόγοι στη χώρο-χρονική συγκρότηση αντιλήψεων της πολιτικής προόδου με βάση ενός «Δυτικού» προτύπου.

Ενώ δεν ήθελα η παρούσα εργασία να αναπαράγει το περιεχόμενο «κηρυγμάτων μίσους» και με αυτό τον τρόπο να προσφέρει ένα επιπρόσθετο βήμα στους αντιπροσώπους της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, θα αναλύσω ένα παράδειγμα του λόγου του Μητροπολίτη Πειραιώς Σεραφείμ το οποίο συμπυκνώνει τις αντιλήψεις του για το πως οι ΛΟΑΤΚ πρακτικές (είτε πραγματικές είτε φανταστικές) αλλά και οι κινηματικές διεκδικήσεις απειλούν την ετεροκανονικότητα που ο θεσμός της εκκλησίας υπερασπίζεται, συχνά με βίαιες υποκινήσεις.²⁸ Η αφορμή της ομιλίας από την οποία αντλώ το παρακάτω απόσπασμα ήταν το ψήφισμα του νομοσχεδίου για τη συμπερίληψη ομόφυλων ζευγαριών στο σύμφωνο συμβίωσης. Ο Σεραφείμ καλέστηκε να μιλήσει σε μια τηλεοπτική εκπομπή καθώς ψηφιζόταν το νομοσχέδιο στη Βουλή, την παραμονή παραμονών Χριστουγέννων. Εξέφρασε τις ενστάσεις του στη θέσπιση του συμφώνου συμβίωσης και για ομόφυλα ζευγάρια με το εξής «οντολογικό» επιχειρήμα:

[Α]νατρέπεται η οντολογία του ανθρωπίνου προσώπου. Δημιουργείται ένας νέος τύπος ανθρώπου που δεν υπάρχει στη φύση ... Απενοχοποιείται η παράχρηση του σώματος. Το σώμα ... έχει μία συγκεκριμένη νομοτέλεια, έχει μία οντολογική ευστάθεια. Δεν μπορείς εσύ κατά των δοκούν να το χρησιμοποιείς όπως θέλεις —γιατί; Διότι θα έχεις συνέπειες, οι οποίες συνέπειες θα είναι τραγικές εξ άποψης της υγείας ... [Ο νόμος για το σύμφωνο συμβίωσης] θεσμοθετεί το γεγονός της ανατροπής της ανθρώπινης οντολογίας και φυσιολογίας και βέβαια απενοχοποιεί την παράχρηση του σώματος. Διότι, θα σας πω ένα πράγμα πολύ χαρακτηριστικό. Εάν, παραδείγματος χάρι, διαρραγεί η ουροδόχος κύστης, ο άνθρωπος πεθαίνει από σηψαιμία. Καταλάβετε; Εάν διαρραγεί το παχύ έντερο, ο άνθρωπος πεθαίνει από σηψαιμία. Δεν μπορείς, άρα, να χρησιμοποιείς το σώμα σου όπως το θες, όπως το νομίζεις. Η ομοφυλοφιλία είναι μια ευθεία και τραγική απόκλιση από τη φύση του ανθρωπίνου προσώπου και από τη γνήσια και υγειαστάτη σεξουαλικότητα, η οποία εφελτήριο για τη συνδημιουργία του ανθρωπίνου γένους ... Δία αυτού το τρόπον η πολιτεία θεσμοθετεί ως έννομο αγαθό το γεγονός αυτό.²⁹

²⁸ Πρβλ. Μητροπολίτης Καλαβρύτων και Αιγιαλείας Αμβρόσιος, «Αποβράσματα της Κοινωνίας Σήκωσαν Κεφάλι! Ας Μιλήσουμε Έξω Απ' τα Δόντια: Φτύστε Τους!» Προσωπικό Ιστολόγιο του Μητροπολίτη Καλαβρύτων και Αιγιαλείας Αμβρόσιου. 9 Δεκεμβρίου 2015. Ανακτήθηκε από: http://mkka.blogspot.gr/2015/12/blog-post_9.html.

²⁹ Δηλώσεις του Μητροπολίτη Πειραιώς Σεραφείμ στην εκπομπή *Ανατροπή*, 23 Δεκεμβρίου 2015. Ελλάς-Αφύπνιση Τώρα. «Ο Μητροπολίτης Πειραιώς Σεραφείμ για το Σύμφωνο Συμβίωσης των Gay». 31 Δεκεμβρίου 2015. Ανακτήθηκε από: <https://youtu.be/g38WNjYIZ4M>.

Ο κίνδυνος της ολοκληρωτικής οντολογικής ανατροπής τον οποίο διακρίνει ο Σεραφεΐμ έρχεται σε αντίθεση με την εκτίμηση ΛΟΑΤΚ ακτιβιστριών/ακτιβιστών ότι η εν λόγω νομοθετική πράξη «στο κάτω κάτω της γραφής δεν είναι και τίποτα» παρά «ένα μισερόπραγμα» που δεν εξαλείφει πολλές διακρίσεις (όπως λέει η Ειρήνη), αλλά και τις αναπαράγει στο βαθμό που συνεπάγονται διαφορικές επιπτώσεις για τα ομόφυλα και τα ετερόφυλα ζευγάρια που συνάπτουν σύμφωνα υπό αυτούς τους όρους (ένα ζήτημα που θα εξετάσουμε σε μεγαλύτερο βάθος παρακάτω). Επιπλέον, τα σχεδόν πορνογραφικά υπονοούμενα στο λόγο του Σεραφεΐμ που εστιάζει στις φαντασιακές «παραχρήσεις» του σώματος μέσω των «ομοφυλόφιλων» σεξουαλικών πρακτικών προδίδουν ότι το ζήτημα δεν είναι οι οικογενειακές σχέσεις, οι οποίες ρυθμίζονται από το εν λόγω νομοθέτημα, αλλά η ομοσεξουαλικότητα που απειλεί την οντολογική τάξη όπως αυτός την φαντάζεται. Η σεξουαλικότητα, όμως —τουλάχιστον φαινομενικά—, δεν απασχολεί τον εν λόγω νομοθέτημα. Ίσως, όμως, αυτή ακριβώς η διάκριση μεταξύ της σεξουαλικότητας και της αναπαραγωγής και η σύγχυση της τελευταίας με τις οικογενειακές/συγγενειακές σχέσεις να μην υφίσταται στην κοσμοθεωρία του Σεραφεΐμ. Ο ίδιος φαίνεται να θεωρεί πως τα οντολογικά προτάγματα τα οποία εμπεριέχει αυτή η κοσμοθεωρία εγγράφονται στο σώμα μέσω της νομοτελειακής επιτέλεσης «φυσιολογικών» πράξεων, ή και ακόμα καθιστούν τα όρια των «φυσιολογικών» δυνατοτήτων του. Άρα, παρά τις προσπάθειες ορισμένων ΛΟΑΤΚ ακτιβιστριών/ακτιβιστών να απομακρυνθεί η σεξουαλικότητα από τα οικογενειακά δικαιώματα που διεκδικούν, η απέχθεια για τις ομοερωτικές πρακτικές δύσκολα αφαιρείται από την αναπαραγωγική εννοιολόγηση της σεξουαλικότητας. Όπως θα συζητηθεί σε μεγαλύτερο βάθος σε παρακάτω υποκεφάλαιο, είναι στενά συνδεδεμένη με την έννοια της «οικογένειας» που απαρτίζει την τρίτη πτυχή του «τρίπτυχου της εξουσίας».

Τόσο για τον Σεραφεΐμ όσο για κάποιους από τους συνομιλητές/συνομιλήτριες μου που αντλούν από την κουΐρ θεωρία, τα σώματα έχουν σημασία (Butler, 2008). Εάν διαφέρουν στην απόδοση «σημασιών» που θεωρούν ότι συγκροτούνται μέσω των σωματικών πρακτικών, παρουσιάζει κάποιο ενδιαφέρον το γεγονός ότι συγκλίνουν οι ομοφοβικοί και οι κουΐρ λόγοι στον κοινό τόπο της εν δυνάμει ανατρεπτικότητας της ομοσεξουαλικότητας σε ένα καθεστώς ετεροκανονικής οριοθέτησης του σώματος. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα από το λόγο του Μητροπολίτη αυτή η ανατρεπτικότητα αναφέρεται με όρους θανάσιμου κινδύνου. Εδώ έχουμε τουλάχιστον δύο επιλογές: η πρώτη είναι να απορρίψουμε αυτή την ομοφοβική αναπαράσταση ως

τραγελαφική. Η δεύτερη επιλογή είναι να την αγκαλιάσουμε —«τουλάχιστον προκαταρκτικά» (Bersani, 1987: 209). Όπως είδαμε προηγουμένως να δηλώνει ο Γαβριήλ, η μη κανονικότητα δεν είναι μόνο «κατάσταση» αλλά και «κατόρθωμα» (πρβλ. κεφάλαιο 1). Από αυτή την οπτική γωνία δεν είναι προφανές ότι η πιο δόκιμη ή απελευθερωτική αντιμετώπιση της κατάστασης της σεξουαλικής μη κανονικότητας είναι η ανάπλαση μιας κανονιστικής αφήγησης για αυτό που βίαια περιθωριοποιείται. Αντιθέτως, ο Leo Bersani υποστηρίζει την πολιτική στρατηγική της κατάχρησης αυτών ακριβώς των απωθημένων φόβων για την ομοερωτικότητα που παράγει το ομοφοβικό φαντασιακό. Σύμφωνα με αυτό το φαντασιακό αλλά και με τις φαντασματικές δυνατότητες της ανατομίας του ανθρώπινου σώματος —δηλαδή, τις φαντασιώσεις που διεγείρουν οι σεξουαλικές ανατομίες και οι κινήσεις του σώματος στην επιδίωξη σεξουαλικής απόλαυσης—, τις οποίες φαντασματικές δυνατότητες αντιπαραβάλλει ο Bersani με ουσιοκρατικές αντιλήψεις του σώματος (όπως, λόγου χάρη, εκείνες που συναντάμε στην ομιλία του Σεραφείμ), «το να διαπερνιέσαι είναι να απαρνιέσαι την εξουσία» [*to be penetrated is to abdicate power*] (Bersani, 1987: 212). Σε αντίθεση με την οριοθέτηση του σώματος με φυσικοποιημένους όρους «οντολογικής ευστάθειας», «νομοτέλειας» και «υγείας», το σώμα σύμφωνα με αυτή την αντίληψη «επανεφευρείται ως επιφάνεια πολλαπλών πηγών ηδονής» (Bersani, 1987: 219). Αυτή η πολλαπλότητα αντιστέκεται σε φαλλοκεντρικές και αναπαραγωγικές λογικές τις οποίες ο Bersani θεωρεί κεντρικές στη συγκρότηση του υποκειμένου στην ετεροκανονική κοινωνία (Bersani, 1987: 222).

Όπως αποσαφηνίζει ο ίδιος, αυτή η τοποθέτηση του Bersani δεν συνεπάγεται πως τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα δεν θα έπρεπε να αντιστέκονται στην ομοφοβική και τρανσφοβική βία που ασκείται εναντίον τους· ούτε υποστηρίζει μια απλή συνενοχή με μισογυνικές και ομοφοβικές φαντασιώσεις. Ταυτόχρονα, όμως, εναντιώνεται στο επιχείρημα που συνιστά την αποδοχή αλλά ακόμα και την εξεύρεση νέων τρόπων υπεράσπισης των ηγεμονικών αντιλήψεων για την σεξουαλικότητα (222). Σύμφωνα με τον Bersani, «η αξία της σεξουαλικότητας αυτής καθαυτής, είναι ότι υποβιβάζει τη σοβαρότητα των προσπαθειών για να την εξαγνίσουν» (222). Ίσως αυτή είναι μια άλλη έννοια κατά την οποία οι ηγεμονικοί ομοφοβικοί λόγοι «μάς κάνουν διαφήμιση», όπως το έθεσαν εύστοχα ο Πάνος και ο Πέτρος.

Πατρίς

Ο ομοφοβικός λόγος που φέρουν εκπρόσωποι της εκκλησιαστικής ιεραρχίας διαπλέκεται με μια αντισημιτική συνωμοσιολογία που κατασκευάζει και τα ΛΟΑΤΚ αλλά και τα αλλόθρησκα υποκείμενα ως «ξένα σώματα» στην ελληνική κοινωνία τα οποία, παρά τις φαινομενικές εμφανίσεις, ασκούν την κρυφή τους εξουσία. Εδώ διασταυρώνεται ο αντισημιτισμός και με μια «αριστερίζουσα» ρητορική για την ιμπεριαλιστική εμπλοκή των Ηνωμένων Πολιτειών στην εγχώρια πολιτική. Ρωτάει ο Σεραφεΐμ τους συγκαλεσμένους του που υπερασπίζονται το δικαίωμα ομόφυλων ζευγαριών να συνάψουν σύμφωνο συμβίωσης, «γιατί η αμερικανική κυβέρνηση χρηματοδοτεί μια παρέλαση ομοφυλοφίλων στην Ελλάδα;» Γιατί ο George Soros μέσω του ιδρύματος Open Society Foundations είναι χορηγός στο πράιντ της Θεσσαλονίκης; Δίνει και την απάντηση: «από αυτά τεκμαίρεται ποιος είναι όπισθεν αυτής της κινήσεως». Υποστηρίζει —άνευ βάσεως και λανθασμένα (πρβλ. Savci, 2016: 370)—³⁰ ότι δεν χρηματοδοτούνται παρόμοιες κινήσεις «στην Κίνα και στην Αφρική» όπου υπάρχουν «δισεκατομμύρια άνθρωποι», με την εξήγηση ότι αυτό το ξένο απειλητικό υποκείμενο που αντιπροσωπεύει το πρόσωπο του Soros (ο οποίος γεννήθηκε σε μια εβραϊκή οικογένεια στην Ουγγαρία το 1930) «θέλει να γκρεμιστεί, να τσακιστεί η πίστη της Ευρώπης στις διαχρονικές της αξίες» (Σεραφεΐμ, 2015). Εδώ υπονοείται η διαιώνια εβραϊκή απειλή (μετωνυμικά και η ισλαμική απειλή) για μια «Ευρώπη» η οποία κατασκευάζεται με όρους θρησκευτικής και πολιτισμικής ομοιογένειας. Στηρίζεται στη συνωμοτική σκοτεινή φιγούρα του «Εβραίου» που κινεί τα νήματα από τα παρασκήνια, μια αντισημιτική αναπαράσταση η οποία διαρρέει δεξιά αλλά και αριστερά ιδεολογικά μορφώματα. Μέσω αυτής της αναπαράστασης μετατοπίζεται η απειλητική εξουσία «εκτός» του εθνικού κορμού και συνδέεται με τους εσωτερικούς εχθρούς του έθνους οι οποίοι φέρουν την δυνατότητα της πολιτισμικής αλλοτρίωσης και της οντολογικής ανατροπής. Όπως εξηγεί ο Χάρης (της ομάδας Antifa Negative), σύμφωνα με αυτή τη αντισημιτική λογική,

Χάρης: «Πίσω απ' όλα είναι οι Εβραίοι.» Βέβαια, γιατί αυτοί έχουν τη μεγαλύτερη ισχύ ... και το ότι πολλαπλασιάζονται, είναι πιο απτές... παίζει πιο πολύ η ορατότητα των ομοφυλόφιλων αυτές τις μέρες ... τα σύνορα είναι διάτρητα, μπαίνουν οι πρόσφυγες, και τέτοια ... Όλα αυτά, δεν είναι τυχαίες απειλές που πρέπει να απαντηθούνε από μας, να

³⁰ Open Society Foundations. Ιστοσελίδα. 2016. Ανακτήθηκε στο: <http://www.opensocietyfoundations.org>.

προασπίσουμε το έθνος. Είναι σχέδιο.

Ρέα: Και ποιοι είναι «πίσω από αυτό το σχέδιο»;

Χάρης: Αυτοί που είναι «πίσω από κάθε σχέδιο» [γέλιο Ρέας] ... και έτσι γίνονται οι γέφυρες μεταξύ αντιφασιστών και φασιστών, γιατί εκεί μπορούν να τα βρουν ότι —πράγματι, και τώρα να μη γελιόμαστε, τα βρίσκουν ενίοτε— ...ξέρεις, τα βρίσκουν εκεί πέρα, στον αντισημιτισμό. Όλοι —μπορεί να μην κατονομάσουν τους «Εβραίους», δηλαδή, οι αριστεροί με λιγότερη ευκολία να τους κατονομάσουνε, που, αμφιβάλω βασικά...— είναι στην κατανόηση του ποιος είναι πίσω απ' όλα: τα «κέντρα», τα «ξένα» τα «κέντρα», μια σκιάδης μορφή. Δηλαδή, εν τέλει, η απειλή είναι αρχικά... πηγάζει από ένα πράγμα, που είναι αυτός, έξω κάπου εκεί, σ' ένα υπόγειο, που είναι η μορφή του «Εβραίου», μετά σπάει σε πολλά... στέλνει... ξέρεις... — είναι βαλτή· δηλαδή, «μας φέρνουνε τους μετανάστες», που λένε. «Μας προβάλλουνε στα τσοντοκάνανα τους ομοφυλόφιλους»... οι απειλές πολλαπλασιάζονται... με τους «Εβραίους που είναι από πίσω» και μετά ξαναγίνονται μία ως βίωμα: «εγώ πρέπει να προστατεύσω το έθνος και την οικογένεια, είναι υπό απειλή, γενικά». ... Αυτή είναι η δικιά μου εισχώρηση στο μυαλό του φασίστα ... Παρόλο που, ξέρω ότι και να το καταδείξεις αυτό το σκεπτικό, και το πόσο παρανοϊκό σκεπτικό είναι βασικά, δεν είναι θέμα πειθούς, πάλι, δεν θα πείσεις κάποιον ότι «λες μαλακίες», ας πούμε. Έχει ο άλλος επενδύσει συναισθηματικά εκεί πέρα και πως γίνεται η μετατόπιση για να το δει ο άλλος κάπως διαφορετικά το πράγμα... Ότι, ξέρεις, «ο.κ., μπορεί να σε απειλούν οι ομοφυλόφιλοι και τέτοια, αλλά δεν είναι μέρος κάποιου σχεδίου, ξεκόλλα», ας πούμε. Ή μπορεί να πειστεί ακόμα ότι δεν είναι απειλή να υπάρχουν γκέι ή οτιδήποτε... Αλλά δεν γίνεται συνήθως με ορθολογικό τρόπο αυτό, νομίζω. Θέλει...

Ο Χάρης δεν ολοκληρώνει τη σκέψη του για το πως πείθεται κάποιος που επενδύει συναισθηματικά σε μια τέτοια αντίληψη. Στη συνομιλία μας, σιωπηλά συμφώνησα πως τα ορθολογικά επιχειρήματα μάλλον δεν αρκούν. Ωστόσο, έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε με αφορμή την ανάλυση του Χάρη πως συγκροτείται αυτή η συνομωσιολογία και πως σχετίζεται με την κατασκευή της ηγεμονικής εθνικής-σεξουαλικής ταυτότητας.

Σε ομοφοβικούς λόγους στα ελλαδικά πλαίσια, η «Ευρώπη» έχει μια αμφίσημη θέση. Από τη μία, στο βαθμό που ταυτίζεται με το χριστιανισμό και τις «διαχρονικές αξίες» που αυτός υποτίθεται να αναπαριστά, η «Ευρώπη» αποτελεί πολιτισμική συνοχή ενάντια σε έναν επανεμφανιζόμενο —διότι ανεπαρκώς εξολοθρευμένο— «φυλετικό» εχθρό: τη φιγούρα της «εβραϊκής» ή «ισλαμικής» απειλής. Από την άλλη, στο βαθμό που η «Ευρώπη» ταυτίζεται με τους «θεσμούς» της —είτε με το ΕΔΑΔ είτε με την Ευρωπαϊκή Κεντρική Τράπεζα, το Συμβούλιο της Ευρώπης, την Ευρωπαϊκή Επιτροπή και το Eurogroup— αποτελεί έμμεση ή άμεση απειλή στην εθνική κυριαρχία αλλά και στην κυριαρχία του έθνους. Με αυτή τη διάκριση («εθνική κυριαρχία»/«κυριαρχία του έθνους») προτείνω πως το ζήτημα δεν είναι μόνο η περιφρούρηση του έθνους-κράτους ενάντια στους εννοούμενους «εξωτερικούς» εχθρούς του· εξίσου σημαντική είναι η ικανότητα των εγχώριων κέντρων εξουσίας να διατηρήσουν και να ασκήσουν την εξουσία πάνω στους εχθρούς που τα απειλούν από το «εσωτερικό». Εάν στην πρώτη περίπτωση οι «ευρωπαϊκοί» πολιτισμοί συνηχούν ώστε να αντιμετωπίσουν τον «Εβραίο» στο εσωτερικό τους και τον «τζιχαντιστή» στα σύνορά τους, στη δεύτερη περίπτωση η Ευρώπη αναπαρίσταται ως εσωτερικά διχασμένη και η εθνοπολιτισμική μάχη εντοπίζεται ανάμεσα στα ισχυρά και τα περιφερειακά κράτη της, αυτά που ελέγχουν τους «θεσμούς» και αυτά των οποίων η εθνική αλλά και πολιτισμική κυριαρχία τίθεται υπό απειλή.³¹ Με αυτόν τον τρόπο, η «Ευρώπη» ταυτόχρονα οχυρώνεται ενάντια στον «Εβραίο» αλλά και φέρει την —συνειρμικά συνδεδεμένη με την σκοτεινή χρηματοπιστωτική εξουσία— «εβραϊκή» απειλή στα «υπόδουλα» έθνη-κράτη της, όπως η Ελλάδα.

Σε αντι-ομοφοβικούς λόγους η «Ευρώπη» έχει μια εξίσου αμφίσημη θέση αν και της αποδίδονται διαφορετικές φυσιογνωμίες. Η διττή προσωπικότητα της Ευρώπης εκφράζεται, σε αυτή την περίπτωση, μέσω του οριενταλιστικού δίπολου που καθιστά το δυτικό «εγώ» μέσω της εναντίωσής του στον ανατολικό «άλλο» (Said, 1978), ή μέσω ενός νεο-αποικιακού λόγου που

³¹ Αυτές οι υποθέσεις συγκλίνουν, μερικώς, με την ανάλυση που προτείνει ο Andre Gingrich του «νέο-εθνικισμού» [*neo-nationalism*], ο οποίος αντικατοπτρίζεται σε ένα τριμελές ιεραρχικό σχήμα: μια συνεκτική, πολιτισμικά ουσιοκρατική μορφή του «εμείς» τοποθετημένη στο κέντρο, η οποία αντιδιαστέλλεται σε δύο διακριτές, ιεραρχημένες ομάδες του «άλλου». Ασκώντας θεσμική εξουσία, το ένα στρώμα «άλλων» —οι θεσμοί της Ευρωπαϊκής Ένωσης (ΕΕ) στις Βρυξέλλες— βρίσκεται «πάνω από εμάς». Αντιληπτοί ως πολιτισμικά και πολιτικά «κάτω από εμάς», το δεύτερο στρώμα «άλλων» αποτελείται από μετανάστες/μετανάστριες και πολιτιστικές και γλωσσικές μειονότητες που ζουν στην ΕΕ, καθώς και τους «'επικίνδυνους' συνεργάτες τους στην Αφρική, την Ασία και αλλού» (Gingrich, 2006: 199). Ωστόσο, από τις συνομιλίες μου, όπως είδαμε παραπάνω, προκύπτει μια εξήγηση που συνδέει μέσω του αντισημιτισμού τη διττή εχθρότητα που ο Gingrich υποστηρίζει πως χαρακτηρίζει τον σύγχρονο «νέο-εθνικισμό»: στο βαθμό που ο αντισημιτισμός αποτελεί μια πρωταρχική μορφή ρατσισμού και φυλετικοποίησης στα ευρωπαϊκά πλαίσια, αυτή η εξήγηση πλαισιώνει ιστορικά την ανάδυση μιας «νέας» εκδήλωσης εθνικισμού.

προβάλλει τον «πρωτογονισμό» ή και την ολοκληρωτική απουσία ιστορίας και ιστορικότητας σε μια ομοιογενοποιημένη «Αφρική» (Mudimbe, 1986· Mbembe, 2001· Rao, 2014). Ωστόσο, η θέση της Ελλάδας δεν είναι σταθερή σε σχέση με τη διχοτομία μεταξύ «ανατολής» και «δύσης»: ορισμένες φορές τοποθετείται «εκτός» ενώ άλλες «εντός» των πολιτισμικών ορίων της «Ευρώπης», ιδιαίτερα όταν η τελευταία ταυτίζεται με τον «προοδευτικό» βορειοδυτικό γεωπολιτικό χώρο (Gourgouris, 1996· Kolokotroni και Mitsi, 2008· Koundoura, 2012· Carastathis, 2014).

Στις προαναφερόμενες δηλώσεις του Σεραφείμ, η απειλή της ομοφυλοφιλίας κατασκευάζεται με εθνοτικούς όρους ως «ξένη» (Εβραϊκή) εισβολή, σαν Δούρειος Ίππος ο οποίος εισέρχεται στην εθνική επικράτεια, με το σχέδιο να αποδομήσει τις «δυτικές», «χριστιανικές» αξίες του. Αλλά, όπως υποστηρίζει ο Κώστας Κανάκης, τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα αποτελούν μια «πρόσφορη μετωνυμία της Δύσης και της Ευρώπης ως ΕΕ, σε σχέση με την οποία ετεροκαθορίζεται» ο Βαλκάνιος «βαλλόμενος εθνικός εαυτός» (Κανάκης, 2010: 101-102). Άρα, η αντιφατική κατασκευή της Δύσης στη χριστιανική ευρωπαϊκή περιφέρεια με κάποιο τρόπο επιλύεται μέσω της εχθρότητας ενάντια στους «ομοφυλόφιλους», η οποία οικοδομεί και την κατασκευή της χριστιανικής Ευρώπης ως κοινό πολιτισμικό-θρησκευτικό εγχείρημα, αλλά και αυτήν της θεσμικής Ευρώπης ως εισβολή στην εθνική κυριαρχία/κυριαρχία του έθνους. Ρώτησα ορισμένες από τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου εάν διακρίνουν στους ομοφοβικούς λόγους την αναπαράσταση του ομοερωτισμού ως κάτι το εισαγόμενο ή το ξενόφερτο. Με αφορμή της συζήτησης «ξένων» χορηγήσεων ΛΟΑΤΚ ομάδων, ρώτησα τα μέλη της TRY εάν, κατά τη γνώμη τους, «[υ]πάρχει ένας λόγος ότι όχι μόνο η υποστήριξη αλλά οι ταυτότητες οι ίδιες είναι ξενόφερτο πράγμα;» Ο Πάνος απάντησε καταφατικά:

Πάνος: Αυτό το λόγο τον αναπαράγει συνέχεια ο Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης [Ανθίμος]. Λέει:

«αυτοί που βλέπετε που κάνουν παρέλαση δεν είναι από εδώ, δεν είναι δικοί μας, δεν είναι Θεσσαλονικιοί. Τους φέρνουν», λέει, «από το εξωτερικό με πούλιμαν».

Πέτρος: Ότι δεν υπάρχουν Έλληνες ομοφυλόφιλοι και ομοφυλόφιλες.

Πάνος: Τους φέρνουμε από τη γκείτοχώρα.

Πέτρος: Από εκεί προερχόμαστε όλες.

Πάνος: Βρέχουμε, ψεκάζουμε, βγαίνει ένα ουράνιο τόξο και γλιστράνε, από εκεί έρχονται... κάνουν τσουλήθρα.

Πέτρος: Έτσι, απ' ένα σύννεφο ξεπροβάλλουν ... Είναι τραγικό. Ο ίδιος ο Έλληνας δεν θέλει να πιστέψει ότι έχει συμπατριώτες ομοφυλόφιλους, LGBT συμπατριώτες.

Πάνος: Κάτω απ' τα βιντεάκια του πραιντ το πρώτο πράγμα που σχολιάζουν είναι, «τι ξεφτίλα, θα μας κάνει κάνα ντου η Τουρκία και δεν θα 'χουμε άντρες να πολεμήσουμε».

Εάν τα αποδιδόμενα σχόλια του Άνθιμου παραπέμπουν σε ένα φαντασιακό που «εξωτερικεύει» την ομοφιλοφιλία, εκτοπίζοντας τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα έξω από τα σύνορα του έθνους —μέχρι και σε μια φανταστική «γκειοχώρα», όπως σατιρίζει ο Πάνος— έχει ενδιαφέρον η πολύ διαφορετική απάντηση της Ειρήνης στο ίδιο ερώτημα. Στο παρακάτω απόσπασμα, η τοποθέτηση της Ειρήνης φαίνεται να αναπαράγει αυτό που ο Rahul Rao ονομάζει τις «τοποθεσίες της ομοφοβίας» [*locations of homophobia*], μια φανταστική γεωγραφία ομοφοβικής καταπίεσης και σεξουαλικής απελευθέρωσης, στη συγκρότηση της οποίας σε μεγάλο βαθμό έχει συμβάλει το διεθνές ΛΟΑΤΚ κίνημα (Rao, 2014). Αρχικά ρωτάω την Ειρήνη πως αντιλαμβάνεται το εγχώριο κίνημα το διεθνικοποιημένο ΛΟΑΤΚ διακύβευμα του γάμου.

Άννα: Είναι διχασμένη η ΛΟΑΤΚ κοινότητα γύρω απ' το αίτημα του πολιτικού γάμου;

Ειρήνη: Όχι, όχι, δεν είναι πλέον. Δεν υπάρχει τέτοιος διχασμός. Ίσα ίσα είναι υπέρ της ισότητας και σε σύμφωνο συμβίωσης και σε πολιτικό γάμο. Δηλαδή, δεν μένουμε στο σύμφωνο συμβίωσης. Βάζουμε και τον πολιτικό γάμο στη μέση. Ότι ό,τι δίνεις στον μεν να το δίνεις στο δε και που εξ' άλλου είναι όλες αυτές οι προτροπές που μας έρχονται από το Συμβούλιο της Ευρώπης και απ' την Ευρωπαϊκή Επιτροπή ... Ναι μεν όλοι αυτοί οι θεσμοθετημένοι οργανισμοί δεν μπορούν να υποχρεώσουν μια χώρα-μέλος να κάνει κάποια πράγματα, εκτός αν είναι υποχρεωτικές οδηγίες, που οφείλουν οι χώρες-μέλη να τις ενσωματώσουν, αλλά προτρέπουν —και ειδικά σε αυτό το θέμα της κατοχύρωσης ομόφυλων ζευγαριών δεν έχουμε επιβολή, έχουμε μόνο προτροπές προς το παρόν. Αλλά, άμα θα φτάσουμε σε ένα σημείο οι μισές χώρες της Ευρώπης ή ίσως τα δύο τρίτα των χωρών της Ευρώπης να έχουν θεσμοθετήσει και να έχουν κατοχυρώσει και το ένα τρίτον να μην έχει, πιστεύω ότι θα υπάρχει κάποια αυτή να είναι υποχρεωτική. Τότε θα αποφασίσει η Ελλάδα; Είναι γελοίο. Πράγματα που θα μπορούσε να τα κάνει και να

ξεμπερδέψει, να βρίσκεται μετά να τρέχει.

Άννα: Αυτό, επίσης, δεν ενισχύει κάπως μια γενική εντύπωση —δεν ξέρω, το ακούω συχνά αυτό—
ότι τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα είναι κάπως μια ξένη εφεύρεση;

Ειρήνη: Είπαμε, στις δικαιολογίες του Mugabe—

Άννα: Μα αυτό ισχύει σαν ένας κοινός λόγος στην Ελλάδα...—

Ειρήνη: —Αυτό είναι ένα σαθρό επιχείρημα, ένα απαράδεκτο επιχείρημα που χρησιμοποιείται από
όποιους αντιτίθενται ότι είναι ξενόφερτο. Όχι, δεν είναι ξενόφερτο γιατί με το ίδιο
σκεπτικό μπορώ να σου αντιγυρίσω την ίδια επιχειρηματολογία και να σου πω ότι «ξέρεις
κάτι; Και η γρίπη είναι ξενόφερτη, αν σου έρθει απ' έξω». Αλλά δεν κάνεις το ίδιο.
Γυρίζεις και κοιτάς πως να θεραπεύσεις, να εμβολιάσεις, να... το οτιδήποτε. Όταν όμως
πρόκειται για ανθρώπινα δικαιώματα είναι ξενόφερτα. Για τα LGBT δικαιώματα. Για να
βάλουμε όλα τα δικαιώματα στον ίδιο κουβά και να αρχίσουμε να πετάμε από τρύπες. Να
δούμε τι θα μείνει στο τέλος. Και το δικαίωμα να ορίζεις το σώμα σου, άμα το πάμε έτσι,
είναι ξενόφερτο. Και το δικαίωμα να μην σε ακρωτηριάζουν θα το πάμε ότι είναι
ξενόφερτο· και αυτό είναι ανθρώπινο δικαίωμα. Και το δικαίωμα να μην σου κάνουν
κλειτοριδεκτομή μπορούμε να το θεωρήσουμε ξενόφερτο ... Και το δικαίωμα να μην
πηγαίνουμε τους ΑμεΑ ανθρώπους για ευθανασία ή σε κανέναν Καιάδα μπορούμε να
πούμε ότι είναι ξενόφερτο. Για τόλμα να το κάνεις! Θα πέσουν όλοι επάνω σου να σε
φάνε. Αλλά όταν μιλάμε για LGBT δικαιώματα, το βγάζουμε και το κάνουμε σημαία.
Αυτό αν δεν είναι όχι απλά στρουθοκαμηλισμός... είναι τραγελαφικό, ε, πως να το
χαρακτηρίσουμε; Γελοιότητα. Με κανέναν τρόπο το δικαίωμα δεν είναι ξενόφερτο. Και
με κανένα τρόπο το δικαίωμα δεν είναι πάνω από κάποιο άλλο: όλα είναι ίσα και όλα
είναι ισότιμα. Αλλιώς να πιάσουμε να αναθεωρήσουμε ένα κάρο συμβάσεις, χάρτες, του
ΟΗΕ τι λέει, της Κομισιόν τι λέει, το Συμβούλιο της Ευρώπης, ακόμη και το ίδιο το
NATO. Τι άλλο να σου πω γι' αυτό, δεν χρειάζεται. Ναι, τ' ακούω. Τ' ακούω συχνά.
Επίσης ακούω αυτό περί «ειδικών δικαιωμάτων». Υπάρχουν ειδικά και μη ειδικά;
«*Special rights*»: είναι επιχειρηματολογία; Περί «*special rights*» πρωτακούστηκε στην
Αμερική —στις Ηνωμένες Πολιτείες— τον περασμένο αιώνα. Το 'χουνε σταματήσει, δεν
τολμάνε να το θίξουνε. Τώρα έχουνε γυρίσει στο «*religious privilege*», ε, κι αυτό θα το
λύσουνε.

Άννα: Αυτό το επιχείρημα περί «ξενόφερτων» δικαιωμάτων —ή και κινημάτων, έτσι δεν είναι;—
δηλαδή ότι το εγχώριο κίνημα ακολουθεί κάποιο μοντέλο από αλλού —εισαγόμενο, ας το

πω έτσι— δεν παίζει κάποιο ρόλο στη συγκρότηση του τι είναι Έλληνας, τι είναι Ελληνίδα;

Ειρήνη: Όχι, όχι, όχι. Αυτό δεν το έχουμε εδώ. Ευτυχώς δεν το έχουμε. Δεν... —δεν έχει δηλαδή... — ε, αυτά ακούμε να λέγονται και να χρησιμοποιούνται ως επιχειρηματολογία από τον Mugabe και τη κλίκα του στην Ουγκάντα. Δεν παίζει τόσο εδώ. Δεν παίζει τόσο γιατί...;

Άννα: —Λόγω Ευρώπης;

Ειρήνη: Λόγω Ευρώπης. Ενώ κάτω στην Αφρική, οι αφρικανικές χώρες —κάποιες— που το προβάλλουν ειδικά για να θεσμοθετήσουν ρατσιστικά μέτρα το χρησιμοποιούν· αλλά αυτές οι χώρες δέχονται εξωτερική βοήθεια —έχουμε δει ειδικά για το θέμα του HIV/AIDS. Αν δεν είχαν εξωτερική βοήθεια γι' αυτό θα είχαν εκμηδενιστεί. Αυτές οι χώρες, ο πληθυσμός αυτών των χωρών. Το ότι έχει βγει η Νορβηγία και έχει πει —και το 'πε πέρυσι— «ανθρωπιστική βοήθεια γιοκ αν περάσετε αυτό το νόμο.» Ε, και λύσσαξε ... Και όσο η Νορβηγία ή οι χώρες που τους παρείχαν ανθρωπιστική βοήθεια είπαν «τι κάνετε εδώ πέρα; Θα σας δίνουμε εμείς λεφτά και θα κάνετε αυτό το πράγμα; Όχι, δεν σας δίνουμε λεφτά. Θα σας δώσουμε λεφτά κάτω από όρους που θα σέβεστε. Να σέβεστε τα ανθρώπινα δικαιώματα των μειονοτήτων». Εκεί είναι, δεν το είπαν μόνο για τους LGBT. Το έθεσαν ως σεβασμός στα δικαιώματα των μειονοτήτων: «και δείξτε ανθρωπιά». Ε, και εκεί λυσσάζανε τώρα οι άλλοι Αφρικανοί αξιωματούχοι και είπαν «μα μας είναι ξενόφερτο» ... [Δ]εν τολμάνε να πούνε τίποτε στην Ελλάδα.

Άννα: Δηλαδή, τι μας σώζει...;

Ειρήνη: —Μας σώζει η Ευρωπαϊκή Ένωση. Ναι, πραγματικά μας σώζει ότι είμαστε στην Ευρώπη κι αν τολμήσουν να πούνε κάτι τέτοιο θα βγούνε και θα γελάνε. Θα μας κράζουνε. Και αρκετό κράζιμο τρώμε τώρα με αυτήν την κατάσταση, ε, δεν θέλουν παραπάνω. Παλιά νομίζανε πως είμαστε και μία χαρά εδώ. Αλλά τελικά όταν αρχίσαμε να φωνάζουμε εμείς και να στέλνουμε τα e-mail και τα δελτία ειδήσεων στο εξωτερικό κατάλαβαν και τι γίνεται.

Ο Rao διακρίνει ένα χωρικό φαντασιακό σύμφωνα με το οποίο ορισμένα μέρη φαντάζονται ως τόποι ομοφυλόφιλης ελευθερίας ενώ άλλοι ως τόποι ομοφοβικής καταπίεσης, διωγμού και βίας (Rao, 2014). Εγγενής σε αυτό το πλέον κοινότυπο γεωγραφικό φαντασιακό είναι μια σφιχτή σύνδεση μεταξύ της σεξουαλικότητας, του τόπου και της νομιμότητας, σύμφωνα με την οποία συγκεκριμένες στάσεις απέναντι στη σεξουαλικότητα γίνονται δείκτες του ανήκειν σε

συγκεκριμένους γεωπολιτικούς χώρους (Rao, 2014: 174). Με αυτό τον τρόπο, σε ορισμένους ομοφοβικούς αλλά και αντι-ομοφοβικούς λόγους, το ανήκειν της Ελλάδας στην Ευρώπη ρυθμίζεται εννοιολογικά σύμφωνα με το κατά πόσο οι «ομοφυλόφιλοι» ανήκουν (είναι «ισότιμοι πολίτες») στο εθνικό σώμα. Εάν σε ηγεμονικές αναπαραστάσεις ο εξευρωπαϊσμός ή η ένταξη του ελληνικού έθνους-κράτους στο ηπειρωτικό εγχείρημα της Ευρώπης παρουσιάζεται ως θεμιτή εξέλιξη, όσο αφορά τα ΛΟΑΤΚ άτομα (αλλά και τα ανθρώπινα δικαιώματα γενικότερα), η σχέση Ελλάδας-Ευρώπης χαρακτηρίζεται ως διαρρυθμιστική πίεση ή ακόμα και εκβιαστικός καταναγκασμός. Αυτή η διαρρύθμιση συχνά γίνεται αντιληπτή με όρους εκσυγχρονισμού, όπως στο παραπάνω απόσπασμα, αλλά και ταυτόχρονα γεωπολιτικής ενσωμάτωσης. Εδώ έχει ενδιαφέρον πως μέσω της διαπλεκόμενης χωροποίησης του χρόνου και χρονοποίησης του χώρου, το εν λόγω φαντασιακό καθιστά τις μη δυτικές περιοχές ως σύγχρονες αναπαραστάσεις ενός δυτικού παρελθόντος: «ήμασταν σαν κι αυτούς, αλλά έχουμε αναπτυχθεί· ή, αυτοί είναι όπως ήμασταν και δεν έχουν ακόμη αναπτυχθεί» (Hoad, 2000: 148).

Το έφερε η κουβέντα με τα μέλη της TRY αν είχαν σκεφτεί τη μετανάστευση ως «προσωπική λύση» των εμποδίων και της βίαιης καταπίεσης που περιέγραψαν πως βιώνουν στην Ελλάδα ως ΛΟΑΤΚ νεαρά άτομα (πρβλ. κεφάλαιο 1). Μου φάνηκε πως οι απαντήσεις τους αντλούν από το γεωγραφικό φαντασιακό που αναλύει ο Rao:

Πέτρος: Εγώ το έχω σκεφτεί αλλά ο κυρίαρχος λόγος είναι οικονομικός· τα άλλα παλεύονται.

Πάνος: Εγώ δεν θα έφευγα —τουλάχιστον από την Ελλάδα· αν ζούσα στο Ιράν ή στη Σαουδική Αραβία, αν δεν με είχαν σκοτώσει, θα έφευγα— αλλά από την Ελλάδα δεν θα έφευγα γιατί ξέρω ότι είναι η κατάσταση τέτοια που μπορώ να το παλεύω ... Θα προτιμούσα να μείνω εδώ για δω αυτούς τους νόμους να εφαρμόζονται στη χώρα μου.

Πέτρος: Υπάρχει σαν σκέψη αυτό, «μπορώ να τα αφήσω όλα πίσω μου», αλλά νομίζω κυριαρχούν οι οικονομικοί λόγοι ... Σαν ομάδα γι' αυτό είμαστε εδώ, για να παλέψουμε για την Ελλάδα.

Συχνά αυτή η διαπλοκή μεταξύ εννοιολογήσεων των διπόλων «εκτός»-«εντός» και «προοδευτικότητας»-«συντηρητισμού» προβάλλεται μέσω της εγχώριας διάκρισης «πόλης»-«χωριού». Αυτή η διάκριση εξαπλώνεται στην εννοιολόγηση του εθνικού σε σχέση με το

διεθνικό χώρο· ή όπως άκουσα πολλές φορές από τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου: «στην Ελλάδα είμαστε χωριό». Μολονότι η Ελλάδα συχνά απαξιώνεται σε σχέση με τη Δύση με όρους επαρχιώτικης οπισθοδρομικότητας-αστικού κοσμοπολιτισμού, στο παραπάνω απόσπασμα, η σύγκριση της Ελλάδας με το Ιράν και τη Σαουδική Αραβία επιτρέπει την εθνική ταύτιση —«παλεύουμε για την Ελλάδα»— που σε άλλες στιγμές στη συζήτηση μας δεν θεωρούνταν εφικτή για το ΛΟΑΤΚ υποκείμενο, το οποίο οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου υποστήριζαν ότι βίαια αποκλείεται από το εθνικό σώμα (πρβλ. κεφάλαιο 1 και 2). Φέροντας ως παράδειγμα τις αναπαραστάσεις της Ουγκάντα που διακινούνται σε ΛΟΑΤΚ λόγους στη Μεγάλη Βρετανία, ο Rao υποστηρίζει πως ένας κεντρικός σκοπός της διεθνούς σύγκρισης εκεί είναι η κατασκευή μιας ιεραρχίας στην οποία το δυτικό «εγώ» βρίσκει απόδειξη της απελευθέρωσης του στα δεσμά του μη δυτικού «άλλου» (Rao, 2014: 173). Λόγω του ήδη εξωστρεφούς συγκριτικού αφηγήματος της «προόδου με αργούς ρυθμούς» που επικρατεί στην Ελλάδα, ο εκτοπισμός της ομοφοβίας εκτός των εθνικών πολιτισμικών συνόρων είναι λιγότερο αληθοφανής. Ωστόσο, έχει ενδιαφέρον πως οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου χρησιμοποιούν τέτοιου είδους συγκρίσεις, ειδικά για να αναδείξουν την νομοθετική κατάσταση όσο αφορά τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα στη χώρα. Οι οικουμενικοί όροι του «δικαιώματος» αποτελούν πρόσφορο έδαφος για μια ποσοτική κατάταξη μεταξύ εκείνων των χωρών που «προστατεύουν» τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, άλλων που τα «αναγνωρίζουν» σε κάποιο βαθμό, και ακόμη άλλων οι οποίες «καταδιώκουν» τα ΛΟΑΤΚ άτομα (Rao, 2014: 169· πρβλ. ILGA, A. Carroll και L.P. Itaborahy, 2015: 6-7· ILGA, 2014).

Σε αυτές τις γεωγραφικές πρακτικές, ο Rao αρθρώνει μια κριτική σε τρία επίπεδα. Το πρώτο αφορά την προϋπόθεση του κράτους ως κατηγορία ανάλυσης στην οποία βασίζονται οι εν λόγω κατατάξεις (Rao, 2014: 171): αυτό που οι Andreas Wimmer και Nina Glick-Schiller ονομάζουν «μεθοδολογικό εθνικισμό», ο οποίος κινείται με βάση «την παραδοχή ότι το έθνος-κράτος-κοινωνία είναι η φυσική κοινωνική και πολιτική μορφή του σύγχρονου κόσμου» (Wimmer και Glick-Schiller, 2002: 302). Ο Rao υποστηρίζει πως η «κρατικοκεντρική οντολογία» στην οποία βασίζεται το φαντασιακό «τοποθεσιών της ομοφοβίας» προϋποθέτει ότι οι επιπτώσεις νομοθετικών κανόνων και ομοφοβικών θεσμικών δράντων γίνονται αισθητές μόνο στο τοπικό επίπεδο της επικράτειας και δεν διαπλέκονται με διεθνικές νεο-αποικιακές σχέσεις εξουσίας και με αντι-ομοφοβικούς λόγους που διασχίζουν τα εθνικά όρια (Rao, 2014: 171). Το δεύτερο επίπεδο της

κριτικής έχει να κάνει με το γεγονός ότι το προνομιούχο κριτήριο των κατατάξεων μεταξύ «προστατευτικών» και «καταδιωκτικών» κρατών είναι νομολογικό, δηλαδή αφορά την εκάστοτε νομοθεσία μιας χώρας και όχι τα βιώματα υποκειμένων που θεωρούνται σεξουαλικά «αποκλίνοντα» (171). Δηλαδή, δεν εξετάζεται το κατά πόσο οι επίσημοι κανόνες (είτε «προστατευτικοί» είτε «καταδιωκτικοί») που ένα κράτος έχει θεσπίσει «εφαρμόζονται» ή «λειτουργούν» —όπως το θέτει ο Πάνος— στην πραγματικότητα. Επίσης, δεν εξετάζει τις σχέσεις εξουσίας όπως αυτές διαπλάσσονται από μη θεσμικούς δρώντες αλλά και τη βία όπως αυτή διανέμεται σε κοινωνικά ενδυναμωμένα υποκείμενα τα οποία αντλούν προνόμια από αυτήν. Στο τρίτο επίπεδο, ο Rao υποστηρίζει πως η «κρατική σκέψη» (Sayad, [1999] 2004) που οργανώνει τις εν λόγω κατατάξεις συσκοτίζει τις εγχώριες ιεραρχίες ανάμεσα σε υποομάδες της ΛΟΑΤΚ κοινότητας που το κράτος το ίδιο εγκαθιδρύει, λόγου χάρη μέσω του διαχωρισμού πολίτης-μετανάστριας-πρόσφυγα-αιτούσας άσυλο. Στο βαθμό που η ιδιότητα του πολίτη ρυθμίζει την πρόσβαση του ατόμου στην αναγνώριση των δικαιωμάτων του, το ΛΟΑΤΚ άτομο που εκτοπίζεται από την πολιτεία μέσω της παρανομιμοποίησης του δεν απολαμβάνει την «προστασία» του «μη ομοφοβικού» κράτους αλλά τη σύλληψη, την κράτηση, την επιθεώρηση (π.χ., του αιτήματος ασύλου του) και πολύ συχνά την απέλαση από τα εδάφη του. Με άλλα λόγια, η χαρτογράφηση δικαιωμάτων, στην οποία βασίζονται οι φαντασιακές «τοποθεσίες της ομοφοβίας» αλλά και της ομοερωτικής απελευθέρωσης, αγνοεί τη διττή ή και πολλαπλή λειτουργία των εθνικών και διεθνικών (ευρωπαϊκών) συνόρων βάσει της ιθαγένειας, της παραμονής υπό όρους και της παρανομιμοποίησης διαφόρων ΛΟΑΤΚ και άλλων φυλετικοποιημένων υποκειμένων. Με αυτόν τον τρόπο φетиχοποιεί την ιδιότητα του πολίτη ως κατεξοχή σχέση που έχει το κράτος με τους ανθρώπους που βρίσκονται στην επικράτειά του και, συνεπώς, συγκαλύπτει την ύπαρξη ανθρώπων που εξαιρούνται από αυτή τη σχέση ακριβώς μέσω των διαπλεκόμενων μορφών θεσμικού «ρατσισμού» που το ίδιο το κράτος παράγει.

Το έθνος-κράτος νομιμοποιείται μέσω «της έντασης της ουσιώδους παρουσίας του σε ένα συνεχές σώμα οριοθετημένου εδάφους. Λειτουργεί μέσω της αστυνόμευσης των συνόρων του, της παραγωγής των γηγενών του, της κατασκευής των πολιτών του» (Appadurai, 1996: 189). Όταν αυτά τα σύνορα τίθενται υπό αναίρεση ή παραβιάζονται, ποιες είναι οι επιπτώσεις στις δύο τελευταίες πτυχές που αφορούν την κατασκευή των «φαντασιακών κοινοτήτων» (Anderson,

[1983] 1997) στην επικράτεια του έθνους-κράτους; Στο βαθμό που οι πολιτικές λιτότητας τις οποίες εγκαθιδρύουν οι μνημονιακές κυβερνήσεις συνεργώντας με διεθνικούς θεσμούς εννοιολογούνται ως «ξένη» παρέμβαση και παράβαση της ελληνικής εθνικής κυριαρχίας, έχει ενδιαφέρον να θέσουμε το ερώτημα σε σχέση με το σύμπλεγμα φαινομένων που ονομάζεται «κρίση». Παραθέτω τις σκέψεις του Παναγιώτη (μέλος της Ομοφυλοφιλικής και Λεσβιακής Κοινότητας της Ελλάδας, ή ΟΛΚΕ) για το πως γίνεται αντιληπτό το πρωτοτυπικό θύμα της οικονομικής κρίσης σε αντίθεση με τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα που διεκδικούν δήθεν «δευτερεύοντα» δικαιώματα, τα οποία αποτελούν «πολυτέλεια»: αλλά και πως, μέσω της εθνοφυλετικά-έμφυλα-σεξουαλικά προσδιορισμένης συλλογικής θυματοποίησης ανασυγκροτείται το «ευάλωτο» έθνος υπό συνθήκες «κρίσης».

Άννα: Αναρωτιέμαι σχετικά με τις πολιτικές λιτότητας, και την οικονομική και κοινωνική κατάσταση που έχει παραχθεί στη χώρα—

Παναγιώτης: —τι δημιουργήθηκε απ' αυτό; Αυτό ήταν ένα μεγάλο, θα 'λεγα πισωγύρισμα—ή, ίσως όχι πισωγύρισμα για 'μας, αλλά μία μεγάλη δικαιολογία για τους άλλους: ότι, «ναι, τώρα, έχουμε λιτότητα, έχουμε κρίση, ε, δεν μπορούμε να ασχολούμαστε και με σας». Δηλαδή, αμέσως, μάλλον, φανήκανε, γίνανε πιο έντονες οι ιεραρχήσεις που έβαζαν η κοινωνία, ο πολιτικός κόσμος στα διάφορα θέματα. Ε, και βέβαια, κανείς —ποτέ δεν κατάλαβα— ότι επειδή δεν έχεις να φας, αρχίζεις τις εκπτώσεις στα ανθρώπινα δικαιώματα και πας να καταπατήσεις τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτό είναι πολύ διαφορετικό το ένα με το άλλο. Σαφώς όταν είναι θέματα ανθρώπινης ζωής —αλλά, ανθρώπινη ζωή δεν είναι ο άλλος ο οποίος καταπιέζεται και δεν μπορεί να εκφραστεί; Και αυτό μπορεί να τον οδηγήσει στην κατάθλιψη, να τον οδηγήσει στην αυτοκτονία κιόλας. Επειδή, δηλαδή, δεν είναι το θύμα της οικονομικής μας κρίσης δεν σημαίνει ότι δεν υποφέρει... —αυτό ήταν μία μεγάλη δυσκολία για να μπορέσουμε— όχι μόνο τους πολιτικούς και γενικότερα το πολιτικό σύστημα, να το πείσουμε ότι πρέπει να συνεχίσουν να ασχολούνται με τα θέματά μας, έτσι; Αλλά και να πείσουμε και άτομα από την ίδια την κοινότητα. Και τα ίδια τα ΛΟΑΤ άτομα —σαφώς, το καταλαβαίνω πάρα πολύ καλά— το να μου πει ο άλλος, «άσε μας ρε φίλε, εγώ τώρα απολύθηκα και δεν έχω δουλειά και δεν μπορώ να σκεφτώ αυτά τα πράγματα», παρόλο που αυτό είναι ένα κομμάτι της ζωής του. Έτσι, λοιπόν, επηρέασε απ' τη μία μεριά το πολιτικό σύστημα να βάλει στην άκρη την

ατζέντα LGBTQI και μάλιστα να προτάσσει σαν επιχείρημα ότι «λόγω της κρίσης, όχι επειδή εμείς δεν θέλουμε, αλλά λόγω της κρίσης άλλα θέματα είναι πιο σημαντικά», αλλά και τα ίδια τα LGBTQI άτομα, αν θέλετε... —κάπως το λένε— να αναδιπλωθούν στις διεκδικήσεις τους βάση αυτών των θεμάτων. Και αυτό πάντα προσπαθούμε να το βάλουμε σε συζήτηση και να πούμε ότι «όχι, εμείς δε θα σταματήσουμε να διεκδικούμε, γιατί για μας το δικαίωμα στην ισότητα είναι το ίδιο με το δικαίωμα του να αναπνέουμε». Ε, και έτσι κάπως μας έχει επηρεάσει στην κοινότητα η κρίση. Αυτό είναι το πιο βασικό ... Το βασικό κομμάτι είναι να μπορέσει να συνειδητοποιήσει κάποια/κάποιος τη θέση του και τη θέση της και κυρίως τη δύναμη που έχει.

Άννα: Θεωρείτε ότι υπάρχει ένας διχασμός στον πολιτικό λόγο μεταξύ των οικονομικών ζητημάτων και των ζητημάτων ανθρωπίνων δικαιωμάτων; Δηλαδή, αυτό δεν παράγει την εντύπωση όχι μόνο ότι τα τελευταία δεν είναι σημαντικά ή δεν είναι εξίσου σημαντικά, αλλά ότι αυτοί που υφίστανται διακρίσεις δεν είναι θύματα κρίσης και λιτότητας; Δεν υπάρχει αυτό;

Παναγιώτης: Υπάρχει το ότι μπροστά στην κρίση και τη λιτότητα, τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι λίγο πολυτέλεια. Αυτό, υπάρχει. Και ότι... εντάξει. Και μάλιστα σε πολλά επίπεδα κιόλας. Εντάξει, «είσαι μετανάστης, είσαι τώρα στην Ελλάδα, δεν έχουμε να φάμε, εντάξει, δεν μπορούμε να ασχοληθούμε τώρα με εσένα, να πάρεις την κάρτα ασύλου, και τα λοιπά, περίμενε, καλά είσαι, θα πέθαινες στη χώρα σου», ας πούμε. Υπάρχει αυτό, τουλάχιστον εμένα αυτή ήταν η αίσθηση μου όλο αυτό το... —και μάλιστα δεν είναι μόνο στο πολιτικό επίπεδο, αν και από εκεί ξεκινάνε πολλά, αλλά είναι στο καθημερινό επίπεδο. Αρχίζεις να μιλάς με ανθρώπους και σου λένε, «κάτσε ρε φίλε, τώρα με τα δικά σου, μας έπρηξες.»

Άννα: «Έχουμε σοβαρά προβλήματα.»

Παναγιώτης: Ναι, ναι: «έχουμε πιο σοβαρά προβλήματα.»

Άννα: Και αυτό δεν έχει να κάνει, ίσως, με αυτό που λέγατε προ λίγου για το πως χτίζει κάποιος την ταυτότητά του; Δηλαδή, είναι σαν αυτή η θυματοποίηση λόγω της οικονομικής κατάστασης να αφορά μόνο αυτούς που δεν αγγίζονται από αυτά τα ζητήματα παραβίασης ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Παναγιώτης: Ε, ναι. Κατάλαβα: κατάλαβα τι λέτε και έχετε δίκιο. Εν τω μεταξύ συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο: δηλαδή, αν κάποιος είναι να απολύσει σήμερα, πολύ πιο εύκολα θα απολύσει τη λεσβία που του σπάει τα νεύρα επειδή είναι λεσβία και δεν μπορεί να την

χουφτώσει κιόλας, παρά μία άλλη κοπέλα. Ε, έτσι λοιπόν δεν σημαίνει ότι και την ΛΟΑΤ κοινότητα... —γιατί η ΛΟΑΤ κοινότητα δεν είναι κάτι ξεχωριστό ... δεν είναι έξω από την κοινωνία· έχει κάποια ζητήματα δικά της που την αφορούν αλλά δεν σημαίνει ότι δεν είναι μέσα στο σύστημα και δεν επηρεάζεται από την ανεργία, από τη λιτότητα, ε, και από όλα αυτά τα ζητήματα, γιατί η καθεμία και ο καθένας μας έχει τη δουλειά του, και όλα αυτά τα θέματα που τον επηρεάζουν. Αλλά, αυτό το θέμα, έχετε δίκιο, ότι φάνηκε να γίνεται —δηλαδή όταν ξεφεύγεις πάλι απ' αυτόν τον περίφημο μέσον όρο, που λέμε...— όταν ξεφεύγεις πάλι από το πλαίσιο, ε, πάλι έχεις να παλέψεις για να πεις, «ναι, παιδιά, και εγώ υποφέρω, και εγώ καταπιέζομαι». Πάλι έχεις να το αποδείξεις. Δηλαδή, όταν ξεφεύγεις, ε... [παύση] ποιον —σας είπα ότι με βοηθάει να σκέφτομαι με εικόνες— να σας κάνω την ερώτηση: «Ποιος σήμερα βάλλεται απ' την κρίση;» Ποιος σας έρχεται στο μυαλό; Ένας άντρας, ο οποίος είναι παντρεμένος, έχει παιδιά, έχει γυναίκα, και είναι άνεργος. Αυτό δεν σας έρχεται σαν πρώτη εικόνα; Δεν σας έρχεται ένας γκέι, που ζει με τον σύντροφό του, και έχει χάσει τη δουλειά του. [μεγάλη παύση, αναστεναγμός] Αυτά μας κάνει η κρίση.

Άννα: Ναι, δηλαδή ποιο είναι το πρωτοτυπικό θύμα [της κρίσης]...;

Παναγιώτης: Ναι. Ούτε γυναίκα είναι. Άντρας είναι το θύμα. Γυναίκα πάλι δεν είναι. Δηλαδή, δείχνει και στα στρέιτ θέματα που είναι η θέση της γυναίκας.

Άννα: Ναι. Και σίγουρα δεν είναι μετανάστης/μετανάστρια.

Παναγιώτης: [εμφατικά] Όχι.

Από το παραθετημένο απόσπασμα φαίνεται πως οι μη διασταυρούμενοι λόγοι για τα «δικαιώματα» και την «κρίση» συγκροτούν, μέσω της αμοιβαίας αποκλειστικότητας τους, τα αυθεντικά θύματα της οικονομικής κρίσης μέσα από την φυσικοποίηση των κοινωνικών προνομίων τους. Το γεγονός ότι τα δικαιώματα που διεκδικούν τα ΛΟΑΤΚ κινήματα θεωρούνται «πολυτέλεια» και μη επείγοντα σε σχέση με τα «σοβαρά» προβλήματα που παράγει «η κρίση», δεν έχει ως μόνο αποτέλεσμα την υποβάθμιση των ελλειπών δικαιωμάτων· οι κοινωνικές ομάδες οι οποίες στερούνται δικαιώματα εξαιρούνται και μέσα από τον λόγο από τα θύματα οικονομικής καταπίεσης (πρβλ. Rao, 2015).

Η λιτότητα επιταχύνει την κυκλοφορία των εχθρικών συναισθημάτων, τα οποία συγκροτούν την κοινότητα του «εμείς», μια διαδικασία η οποία φυσικοποιείται μέσω της

κοινοτοπίας ότι το «έθνος πρέπει να φροντίσει τον εαυτό του» (Ahmed, 2004: 190-196). Ακούγεται συχνά στους δημόσιους λόγους πως «εμείς» δεν έχουμε αρκετά για συντηρήσουμε τον εαυτό μας, πόσο μάλλον να σταθούμε γενναιόδωροι προς τους «άλλους» (π.χ., πρόσφυγες και μετανάστριες/μετανάστες). Αν θεωρήσουμε πως διαπλεκόμενη με την χρηματοπιστωτική οικονομία συμβαδίζει μια «συνασθηματική οικονομία», αυτή συμβάλει στην νομιμοποίηση των μηχανισμών μέσω των οποίων παράγονται τα δημοκρατικά δικαιώματα ως σπάνια αγαθά. Όπως έχει υποστηρίξει η Falguni Sheth, η θεσμοθετημένη εχθρότητα που αντιμετωπίζουν περιθωριοποιημένες ομάδες μέσω του νόμου συνοδεύεται από μια ευρύτερη πολιτιστική εχθρότητα, ενισχύοντας τον νομικό και νόμιμο αποκλεισμό τους (2009: 59). Εάν, όπως διαφαίνεται μέσα από την ανάλυση της Sheth, τα δικαιώματα που παρέχει η δημοκρατία πάντα εξαργυρώνονται μέσω της κατασκευής τους ως ανεπαρκή, στο πλαίσιο της λιτότητας, τα δικαιώματα κατασκευάζονται ως ακόμα πιο σπάνια ή πιο λιγοστά και αναλόγως πιο πολύτιμα (πρβλ. El-Tayeb, 2008). Ο Παναγιώτης στο παραπάνω απόσπασμα μας δίνει την ευκαιρία να αναλογιστούμε την τάση της ομοιογενοποίησης των επιπτώσεων της νεοφιλελεύθερης αναδιάρθρωσης. Αυτή η ομοιογενοποίηση επιτυγχάνεται μέσω της κατασκευής του «αυθεντικού θύματος» της «κρίσης»: τον παντρεμένο με παιδιά άντρα Έλληνα πολίτη, ο οποίος έχει μείνει άνεργος. Σε ηγεμονικούς λόγους για την κρίση η αναπαράσταση της θυματοποίησης βασίζεται στην άρση έμφυλων, εθνοφυλετικών και ταξικών προνομίων που η κρίση και η λιτότητα έχουν σε κάποιο βαθμό προκαλέσει, ενώ φυσικοποιούνται οι προϋπάρχοντες κοινωνικοί διχασμοί. Αυτοί οι διχασμοί φαίνεται πως εξασφαλίζουν την συγκατάθεση προνομιούχων κοινωνικών ομάδων στις πιο βίαιες, έμφυλα και φυλετικά προσδιορισμένες εκφάνσεις των πολιτικών λιτότητας. Εννοώ, δηλαδή, πως η κρατική καταστολή και οι παρακρατικές επιθέσεις σε μετανάστες/μετανάστριες, σε μέλη της ΛΟΑΤΚ κοινότητας, σε οροθετικά άτομα και σε χρήστες ενδοφλέβιων ναρκωτικών δεν είναι μια απλή «παρενέργεια», το αποτέλεσμα των συντηρητικών «αντανακλαστικών» μιας κοινωνίας που αντιμετωπίζει μια «εμπόλεμη» κατάσταση· αντιθέτως, αποτελούν μια κεντρική διάσταση του «λιτού», εχθρικού κοινωνικού κλίματος. Ενώ αναπαράγει τη γεωπολιτική σχέση οικονομικών κέντρων και περιφερειών, η κρίση έχει οξύνει και τις διαδικασίες περιθωριοποίησης μέσω των οποίων συγκροτούνται περιφέρειες στο εσωτερικό των εδαφικών και κοινωνικών συνόρων της Ελλάδας (πρβλ. Carastathis, 2015): διαδικασίες οι οποίες, όπως τονίζουν οι συνομιλήτριες/

συνομιλητές μου, αρθρώνουν έμφυλες και εθνοφυλετικές σχέσεις εξουσίας. Ωστόσο, αυτές οι σχέσεις προϋπήρχαν και σε μεγάλο βαθμό αποτελούν την προϋπόθεση της εφαρμογής πολιτικών λιτότητας αλλά και της αορατότητας των πιο ακραίων μορφών επισφάλειας που αυτές οι πολιτικές παράγουν (πρβλ. Αθανασίου και Τσιμουρής, 2013).

Στο έργο της για την επισφάλεια [*precarity*] και για την θρηνησιμότητα της ανθρώπινης ζωής, η Butler υποστηρίζει πως η

Η διαφορεική κατανομή της θρηνησιμότητας [*grievability*] σε διαφορετικούς πληθυσμούς έχει συνέπειες για το πως αισθανόμαστε πολιτικά επακόλουθες συναισθηματικές διαθέσεις, όπως τη φρίκη, την ενοχή, τον φιλοδίκαιο σαδισμό [*righteous sadism*], την απώλεια και την αδιαφορία (2004: 24).

Καθιστώντας μερικές ζωές ανάξιες πένθους, παράγουμε τη δυνατότητα να αποκηρύξουμε την ευαλωτότητα ή τρωτότητα που εν γένει χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ζωή, με την υποβολή της επισφάλειας ως «πολιτικά προκαλούμενη κατάσταση κατά την οποία ορισμένοι πληθυσμοί υποφέρουν από την αποτυχία των κοινωνικών και οικονομικών δικτύων υποστήριξης και διαφορικά εκτίθενται στον τραυματισμό, τη βία και το θάνατο» (Butler, 2004: 26). Ενώ η Butler αναπτύσσει την έννοια της επισφάλειας υπό συνθήκες πολέμου, ίσως η ανάλυσή της αφορά και την κατάσταση που παράγουν οι πολιτικές λιτότητας, οι οποίες, εξάλλου θεωρούνται ευρέως στην Ελλάδα ως «πόλεμος με άλλα μέσα». Η διαφορεική κατανομή της επισφάλειας σε περιθωριοποιημένες ομάδες —όπως οι μετανάστες/μετανάστριες/πρόσφυγες, οι Ρομά, τα ΛΟΑΤΚ άτομα, τα οροθετικά άτομα, οι εργάτριες/εργάτες του σεξ και οι χρήτριες/χρήστες ενδοφλέβιων ναρκωτικών— εδώ και καιρό είτε υποστηρίζονται με σθένος σε δημόσιους λόγους είτε προκαλούν γενική αδιαφορία. Η ηγεμονία εχθρικών συναισθημάτων αρθρώνει «κανόνες αποκλεισμού» οι οποίοι «σιωπηρά επικαλούνται όταν, μέσω ενός πολιτισμικού αντανάκλαστικού, θρηνούμε για την απώλεια ορισμένων ζώων, αλλά ανταποκρινόμαστε με ψυχρότητα για την απώλεια ορισμένων άλλων» (Butler, 2004: 36). Η ζωή που δημόσια θρηνείται είναι αυτή που καθίσταται ως αναγνωρίσιμη ή παρόμοια στη δική μας· θρηνούμε για εκείνες τις ζωές στις οποίες μπορούμε να υποκαταστήσουμε τον εαυτό μας. Η «ομοιότητα» παράγεται και ρυθμίζεται από ένα πολιτικό καθεστώς, ή όπως πρότεινα παραπάνω, από μια «συναισθηματική οικονομία». Σύμφωνα με την Butler, το κράτος δρα για να επηρεάσει και να ελέγξει το πεδίο της αναπαράστασης ώστε να

διαμορφώσει το δημόσιο συναίσθημα αναλόγως (2004: 72).

Η δημόσια επιτέλεση του πένθους, της οργής, της επιθυμίας και άλλων συναισθημάτων από και για μέλη περιθωριοποιημένων, αλλόκοτων κοινοτήτων αποτελεί μια σημαντική παρέμβαση στη ρύθμιση του συναισθήματος μέσω κανονιστικών προτροπών εγγύτητας και απομάκρυνσης (πρβλ. Cvetkovich, 2003). Επομένως, μια απάντηση στην ενδημική ρατσιστική, τρανσφοβική και ομοφοβική βία που αναπαράγει το ετεροκανονικό έθνος και στις πολιτικές θρησκευτικής-εθνικιστικής περιθωριοποίησης είναι η άρνηση ένταξης και ενσωμάτωσης «κούιρ» υποκειμένων με όρους ντροπής ή υποταγής στην ιδιότητα του ερωτικού πολίτη στους θεσμούς που απαρτίζουν το «τρίπτυχο της εξουσίας». Παραδειγματικά, όπως δηλώνουν αυτές/αυτοί που «βεβήλωσαν» το άγαλμα του Κολοκοτρώνη στην οδό Σταδίου στην Αθήνα: «Λεσβίες/Πουστάρες, Ιέρειες του Αίσχους/Είμαστε περήφανα η ντροπή του έθνους».³²

Η οικονομία η οποία ρυθμίζει τα κοινότυπα συναισθημάτα μας σε σχέση με τους «άλλους» ανάμεσα μας, στους οποίους το κεφάλαιο, η κρατική, παρακρατική αλλά και κοινωνική εξουσία επιβάλλει την επισφάλεια, είναι κομβικής σημασίας στην διασφάλιση δημόσιας συγκατάθεσης σε ολοένα και πιο αυταρχικές μορφές του καπιταλισμού αλλά και στη δημοκρατική νομιμοποίηση της ηγεσίας πελατειακών κρατών. Η υπόθαλψη της εχθρότητας προς έμφυλα, σεξουαλικά και εθνοφυλετικά προσδιορισμένες κοινωνικές ομάδες στις οποίες προβάλλεται ο παρασιτισμός, η ασθένεια, η διαστροφή, η μόλυνση και η αδυναμία είναι μέρος ενός έθνο-οικοδομικού έργου [*nation-building project*] το οποίο συσκοτίζει, ενώ υποστηρίζει βίαιες διαδικασίες συσσώρευσης μέσω της έξωσης [*accumulation by dispossession*]. Σε διεθνικούς λόγους τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα —και συγκεκριμένα οι λευκοί, δυτικοί ομοφυλόφιλοι και λεσβίες που σωματοποιούν ομοεθνικιστικές κανονικότητες— χρησιμοποιούνται από φορείς ώστε να απενεχοποιηθούν και να νομιμοποιήσουν τη συσσώρευση κεφαλαίου μέσω νεο-αποικιακών σχέσεων οικονομικής αναδιάρθρωσης και χρέους (Rao, 2015).³³

Αναλύοντας συγκεκριμένα πως το Διεθνές Νομισματικό Ταμείο εργαλειοποιεί τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα για την νομιμοποίηση του νεο-αποικιακού έργου του, ο Rao προσθέτει στην

³² ProNews. «Βεβήλωσαν το άγαλμα του Κολοκοτρώνη οι συμμετέχοντες στο Gay Pride με υποστηρικτή τον Καμίνη». [ProNews.gr](http://www.pronews.gr/portal/item/βεβήλωσαν-το-άγαλμα-του-κολοκοτρώνη-οι-λεσβίες-και-οι-πουρες-του-gay-pride-με-υποστηρικτή-τον). Ιστοσελίδα. 16 Ιουνίου 2014. Ανακτήθηκε από: <http://www.pronews.gr/portal/item/βεβήλωσαν-το-άγαλμα-του-κολοκοτρώνη-οι-λεσβίες-και-οι-πουρες-του-gay-pride-με-υποστηρικτή-τον>.

³³ Πρβλ. FYTA. «IMF: It Gets Better (Pinkwashing Version)». Άγνωστη ημερομηνία. Ανακτήθηκε από: www.f-y-t-a.com/imf-it-gets-better-pinkwashing-version.html.

«ομοκανονικότητα» και στον «ομοεθνικισμό» έναν καινούριο συγγενικό όρο, τον «παγκόσμιο ομοκαπιταλισμό» [*global homocapitalism*]. Με αυτόν τον όρο, ο Rao αναφέρεται στο πως ο ύστερος καπιταλισμός επιδιώκει να συμβιβάσει τις δίδυμες αξίες της «αποτελεσματικότητας» και της «ενδυνάμωσης», καθιστώντας τον καπιταλισμό ιδεολογικά «φιλικό» προς τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα, ενώ ταυτόχρονα καθιστώντας τα τελευταία ως πολιτικά «ασφαλή» για τον καπιταλισμό (2015: 47). Εστιάζει στις λογοθετικές διαδικασίες οι οποίες απομακρύνουν τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα από αντικαπιταλιστικά κινήματα και ταυτόχρονα επιχειρούν τον διαχωρισμό των ΛΟΑΤΚ κοινοτήτων σε υποομάδες με βάση την «παραγωγικότητα» και την «αχρησιμότητα» (Rao, 2015: 47-48). Ο Rao υποστηρίζει πως ο ομοκαπιταλισμός βασίζεται σε μια αντίληψη της ομοφοβίας ως «απλώς πολιτισμική» [*merely cultural*] (Butler, 1998: 42), η οποία συγκαλύπτει τις οικονομικές πτυχές της καταπίεσης ΛΟΑΤΚ υποκειμένων (Rao, 2015: 48), αλλά και πως «το οικονομικό, δεμένο με το αναπαραγωγικό, συνδέεται απαραίτητως με την αναπαραγωγή της ετεροφυλοφιλίας».³⁴ Όπως προκύπτει από τις συνομιλίες μου, ένας τέτοιος διαχωρισμός όχι μόνο καθιστά αόρατες τις έμφυλες, σεξουαλικές και εθνοφυλετικές εκφάνσεις πολιτικών λιτότητας· μέσω της εξαίρεσης ΛΟΑΤΚ υποκειμένων και μεταναστριών/μεταναστών/προσφύγων από την κατηγορία του «θύματος» της κρίσης, ανασυγκροτείται το ετεροκανονικό, γηγενές, ομοιογενές εθνικό σώμα, που δέχεται απειλές στην κυριαρχία του όχι μόνο από εξωτερικούς εχθρούς αλλά και από τα «ξένα» σώματα στο εσωτερικό του.

Οικογένεια

Ίσως η πιο κεντρική μάχη που δόθηκε πρόσφατα από το εγχώριο ΛΟΑΤΚ κίνημα ήταν για την ισότιμη «επέκταση» του δικαιώματος να συνάψουν σύμφωνο συμβίωσης —και να ωφεληθούν από την νομική αναγνώριση της σχέσης τους με όλα που αυτή η αναγνώριση συνεπάγεται— τα ομόφυλα ζευγάρια. Όντως, η κεντρική σημασία αυτής της διεκδίκησης φαίνεται και από το γεγονός ότι οι περισσότερες συνομιλήτριες/συνομιλητές μου τοποθετούνται αυθόρμητα πάνω στο ζήτημα χωρίς κατευθυντήρια ερώτηση δική μου. Μια αισιόδοξη εκτίμηση αποδίδει την

³⁴ Με το «Merely Cultural» (1998), η Butler απαντάει στο επιχείρημα της Nancy Fraser στο *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (1997). Εκεί, αλλά και στο ύστερο έργο της, η Fraser αντιδιαστέλλει δύο μορφές κοινωνικής αδικίας: αδικίες ανισοκατανομής [*maldistribution*] και αδικίες παραγνώρισης [*misrecognition*]: κατατάσσει τον ετεροσεξισμό στην τελευταία κατηγορία, δηλώνοντας ότι βασίζεται όχι στην πολιτική οικονομία αλλά στην ιεραρχία «στάτους» μιας κοινωνίας. Υποστηρίζει πως η σεξουαλικότητα δεν δομεί ούτε την κατάτμηση εργασίας ούτε την μορφή της εκμετάλλευσης της εργατικής δύναμης που επικρατεί στον καπιταλισμό (πρβλ. Fraser, 2013).

«επιτυχία» της νομοθετικής μεταρρύθμισης στην κινηματική δράση· μια πιο κυνική εκτίμηση μάλλον την εξηγεί με βάση τον εξωτερικό παράγοντα των πιέσεων που δέχονταν οι διαδοχικές ελληνικές κυβερνήσεις από τους ευρωπαϊκούς θεσμούς. Όποια εξήγηση και να επιλέξει κανείς, φαίνεται πως ο ενθουσιασμός μπροστά στη μεταρρύθμιση του νόμου κάπως εξασθενίζει μιας και το γράμμα του νόμου αναπαράγει τη διάκριση που φαινομενικά εξαλείφει, ειδικά όσο αφορά τις προβλέψεις —ή, αλλιώς, τις «ελλείψεις»— του νόμου για την τεκνοθεσία, τη μετανάστευση και την αναγνώριση της ταυτότητας φύλου. Ενώ η συμπερίληψη ομόφυλων ζευγαριών στο σύμφωνο συμβίωσης φαίνεται μερικώς να αναγνωρίζει τα «ερωτικά δικαιώματα» [*sexual rights*] ΛΟΑΤΚ πολιτών, ταυτόχρονα τις ορίζει ως μη αναπαραγωγικά νομικά υποκείμενα. Θεσπίζει διακρίσεις με βάση την ιδιότητα του πολίτη και αδιαφορεί να επιλύσει την θεσμική καταπίεση που το κράτος παράγει με βάση την ταυτότητα φύλου. Αυτές δεν είναι απλώς «ελλείψεις» ή «παραβλέψεις» του νόμου: σύμφωνα με τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου και με επιχειρήματα που αναπτύχθηκαν σε ευρύτερους ΛΟΑΤΚ λόγους, αποτελούν προσπάθειες εγκαθίδρυσης παρά ή και μέσω της μεταρρύθμισης του ετεροφυλοφιλικού προνομίου, του προνομίου της ιθαγένειας και του προνομίου της *cisgender* ή μη τρανς ταυτότητας φύλου. Τα ΛΟΑ άτομα που φέρουν αυτά τα προνόμια απολαμβάνουν, πλέον, ένα δικαίωμα που άλλες υποομάδες της «κοινότητας» στερούνται. Αυτό επιβεβαιώνει το πως, σύμφωνα με τις αναλύσεις που έχουμε συναντήσει, ακριβώς μέσω της αναγνώρισης της ιδιότητας του ερωτικού πολίτη, η ΛΟΑΤΚ κοινότητα διασπάται και επιλεκτικά ενσωματώνονται ορισμένες υποομάδες της —οι οποίες αντλούν έμφυλα, εθνοφυλετικά ή και ταξικά προνόμια— μέσω της «απολύμανσης» και της «κύρωσης» τους, ενώ ταυτόχρονα άλλες υποομάδες απομονώνονται και κατασκευάζονται ως «τέρατα-τρομοκράτες-πούστηδες» [*monster/terrorist/fags*], δηλαδή ο εσωτερικός εχθρός του έθνους (Puar, 2007· Rao, 2014: 184).

Με βάση την προηγούμενη ανάλυση έχει ενδιαφέρον να αντικρίσουμε τις διασταυρώσεις και τα χάσματα μεταξύ διαφόρων «αντιρατσισμών» στις διεκδικήσεις και στους λόγους που παρήχθησαν στο πλαίσιο της νομοθετικής αλλά και κινηματικής διαδικασίας για τη μεταρρύθμιση του νόμου περί συμφώνου συμβίωσης και αυτή που, λίγο νωρίτερα το ίδιο έτος, κατέληξε να θεσπίσει αλλαγές στον νόμο για την ιθαγένεια. Και τα δύο νομολογικά εγχειρήματα αφορούν και αναδιπλώνουν την αναπαραγωγή (του ετεροκανονικού έθνους αλλά και των καταπιεσμένων

ομάδων στο εσωτερικό του), την αναγνωρισιμότητα, και την (α)χρησιμότητα, όπως αυτές οι πολιτισμικές αξίες εκφράζονται μέσω του θεσμού της οικογένειας. Ωστόσο, μολονότι διασταυρώνονται με εμφανείς τρόπους στην εν προκειμένω πτυχή της εξουσίας, έμεινα με την εντύπωση ότι έγιναν αντιληπτά ως ξεχωριστές διεκδικήσεις που αφορούσαν διακριτές κοινωνικές ομάδες.

Κατά πόσο αυτή η αντίληψη στηρίζεται στην περιχαράκωση κοινωνικών ταυτοτήτων αλλά και την αμοιβαία απομόνωση ανατρεπτικών κοινωνικών κινήματων; Κατά πόσο συνέβαλε η απουσία όχι μόνο πολιτικών συμμαχιών μεταξύ κινήματων «ΛΟΑΤΚ ατόμων» και «μεταναστριών/μεταναστών», αλλά και η απουσία «συμμαχικής» σκέψης για την καταπίεση; Πως συνέβαλλε η οριοθέτηση μορφών του «ρατσισμού» και η γενικευμένη απουσία μιας έμπρακτης ανάλυσης των πολλαπλών ταυτοτήτων που φέρουν τα υποκείμενα που βιώνουν διασταυρούμενες μορφές καταπίεσης στο πολιτικό διαχωρισμό των διεκδικήσεων γύρω από την ιθαγένεια και το σύμφωνο συμβίωσης; Κατά πόσο αυτές οι οριοθετήσεις επηρεάζονται από την «κρατική σκέψη»; Εάν μια ολοκληρωμένη απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα δεν είναι εφικτή μέσω στα μεθοδολογικά πλαίσια της παρούσας έρευνας, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει σε προηγούμενα κεφάλαια, πολλές συνομιλήτριες/συνομιλητές τονίζουν την απουσία ουσιαστικών συμμαχιών μεταξύ διαφόρων ομάδων τις οποίες στοχοποιεί ο «ρατσισμός». Παραθέτω ακόμα ένα απόσπασμα από τη συνομιλία μου με τον Παναγιώτη:

Άννα: Κατά πόσο ... νομίζετε ότι ο ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός ... ασχολείται με διασταυρώσεις—
διάφορες διασταυρώσεις καταπίεσεων, για παράδειγμα ρατσισμού με βάση φυλετικών—

Παναγιώτης: —Να είναι γκέι και μετανάστες, τέτοιες διασταυρώσεις.

Άννα: Ναι.

Παναγιώτης: Ε, η αλήθεια είναι κατά τη δικιά μου άποψη και εκτίμηση, ότι δεν ασχολείται, ή τουλάχιστον δεν ασχολείται τόσο όσο θα όφειλε να ασχολείται. Να σας πω, είχε μπει αυτή η συζήτηση, την είχαμε κάνει πάρα πολύ στην ΟΛΚΕ αυτή τη συζήτηση τα πρώτα χρόνια κιόλας, και με τη διασταύρωση κυρίως αυτών των αλλοδαπών-LGBT θεμάτων. Είχαμε —προσπαθήσαμε να έρθουμε σε επαφή με κάποιους ανθρώπους που γνωρίζαμε· δεν μπορέσαμε να λειτουργήσει πάρα πολύ αυτό το κομμάτι, και ξέρετε, μερικές φορές συμπαρασύρει και η —ας το πούμε η καθημερινότητα, τα τρέχοντα ζητήματα, που όσο

και να θέλεις να βάλεις κάποια άλλα, άμα θες να τρέξεις, και δεν υπάρχουν οι άνθρωποι να το διεκδικήσουν οι ίδιοι σαν —αν δεν υπάρχει ένας πυρήνας αυτών των διασταυρώσεων να το διεκδικήσει, ε, μετά αρχίζει και μπαίνει σε δεύτερη μοίρα. Το θέμα της αναπηρίας όμως το θυμάμαι πάρα πολύ καλά, γιατί από την αρχή, όντως, μας είχανε προσεγγίσει κωφά άτομα, που θέλανε να δημιουργήσουν τον σύλλογο τους —μάλιστα τους είχαμε βοηθήσει σχετικά με το καταστατικό και όλα αυτά— βέβαια, αυτοί πάλι ατονήσανε. Έχω όμως στο μυαλό μου, σε αυτό το θέμα, γιατί ένα από τα ιδρυτικά μέλη της ΟΛΚΕ, ένας πολύ καλός μου φίλος κιάλας, είναι ο ίδιος άτομο με αναπηρία. Και έχω στο μυαλό μου, ότι κάποια στιγμή, αποχώρησε. Και του λέω, «ρε παιδάκι μου, γιατί φεύγεις; Αφού έτσι κι αλλιώς δουλεύεις εδώ πέρα και έχεις πολλά πράγματα να κάνεις.» Μου λέει: «Γιατί φεύγω; γιατί κατάλαβα, ως άτομο με αναπηρία, καταπιέζομαι πολύ περισσότερο στην Ελλάδα λόγω της αναπηρίας μου, παρά λόγω της σεξουαλικής μου ταυτότητας. Και θέλω να δουλέψω περισσότερο με τον Σύλλογο των Αναπήρων σε αυτά τα θέματα.» Αυτό μου έκανε πάρα πολύ εντύπωση, και βέβαια, όταν προσπαθώ, βγαίνω στους δρόμους και προσπαθώ να σκεφτώ, «αν ήμουν ένα άτομο με αναπηρία αυτή τη στιγμή πως θα περπατούσα;» καταλαβαίνω όλο και πιο πολύ τον φίλο μου και αυτό που μου είπε, ότι ζούσε μian άλλη καθημερινότητα που τον καταπίεζε περισσότερο. Πάντως, γενικώς, ναι, εκεί είναι ένα πεδίο το οποίο θέλει πάρα πολύ δουλειά ακόμα ... [E]λπίζουμε, δηλαδή, να υπάρχει μεγαλύτερη κουβέντα πάνω σε αυτά τα ζητήματα. Δηλαδή κρατάω πάντα στο μυαλό μου αυτό, ότι, στις διασταυρώσεις τελικά το LGBT κομμάτι παίζει —σε ορισμένες διασταυρώσεις— λιγότερο ρόλο· δηλαδή ο μετανάστης καταπιέζεται περισσότερο επειδή είναι μετανάστης παρά επειδή είναι LGBT, και ο ανάπηρος καταπιέζεται περισσότερο επειδή είναι ανάπηρος παρά επειδή είναι LGBT. Αυτό δεν σημαίνει ότι βεβαίως δεν αντιμετωπίζει αυτά τα θέματα· αυτό δεν σημαίνει ότι οι οργανώσεις δεν πρέπει να τα λάβουμε υπόψη και να δουλέψουμε πάνω σε αυτά. Αυτό —εγώ πάντα βρίσκω ότι όλα αυτά οδηγούν σε μία πρόοδο—όχι μόνο την πρόοδο και την ανάπτυξη, ε, των ατόμων που τους απασχολούν αυτά τα θέματα, αλλά και εμάς τα LGBT άτομα που δεν έχουμε αναπηρία—ή τουλάχιστον αυτές τις αναπηρίες που μας οδηγούν σε αυτή την ομάδα—μαθαίνουμε πάρα πολλά, πάρα πολλά, όταν ερχόμαστε σε επαφή με τους άλλους. Δηλαδή, όσο πιο ανοιχτοί είμαστε, όσο πιο πολύ απεγκλωβιζόμαστε από τη δικιά μας την καταπίεση, τόσο πιο πολύ μαθαίνουμε, τόσο πιο πολύ εμπλουτιζόμαστε, ε, τόσο πιο πολύ εμπλουτιζόμαστε, ναι, αυτή είναι η σωστή λέξη, ίσως.

Ο Παναγιώτης επικαλείται επεξηγηματικά την απουσία ενός «πυρήνα αυτών των διασταυρώσεων», δηλαδή, όπως θα τα αποκαλούσε ο Γιάννης, άτομα με «διαθεματικές ταυτότητες» (πρβλ. κεφάλαιο 2). Όντως, όπως παρατήρησε ο Ηλίας της νεοσύστατης (τότε) ομάδας ΛΟΑΤ ΑμεΑ, χωρίς την παρέμβαση των ίδιων των ΛΟΑΤ ατόμων με αναπηρία, η προσβασιμότητα δεν υφίσταται ακόμη και στον κινηματικό χώρο.

Ηλίας: Αυτό που προσπαθούμε φέτος, ως ομάδα, είναι τουλάχιστον ... στις ΛΟΑΤ ακτιβιστικές ομάδες να δημιουργήσουμε προσβασιμότητα. Γιατί ακόμα και ενδοκοινοτικά δεν είναι αυτονόητη η προσβασιμότητα. Όχι μόνο στο κτίριο, με ράμπες, με οτιδήποτε χρειάζεται, αλλά και από θέμα πληροφορίας —γραφή Braille, μεγαλογράμματη για τους μερικώς τυφλούς, ή νοηματική, για οποιαδήποτε δράση για μια ΛΟΑΤ άλλης ομάδας. Και προσπαθούμε όλο αυτό— να δημιουργήσουμε πίεση, ευαισθητοποίηση...

Αννα: Ναι, εντός του κινήματος...

Ηλίας: Ναι, δηλαδή, κάθε φορά προσπαθούμε, οτιδήποτε γίνεται, σε άλλες ομάδες, να είμαστε από πίσω και να τσεκάρουμε κατά πόσο έχουν εφαρμόσει τις...—

Αννα: —Κάποιες βασικές προδιαγραφές...—

Ηλίας: —της προσβασιμότητας. Αν επιλέξουν ένα χώρο να ξέρουμε ότι είναι προσβάσιμος για ένα αμαξίδιο, αν η κλίση της ράμπας είναι σωστή —γιατί στην Ελλάδα του '15 αυτά είναι ψιλά γράμματα.

Έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε πως το περιεχόμενο ή οι όροι των ίδιων των διεκδικήσεων αποκλείουν εκ των προτέρων άτομα και κοινωνικές ομάδες που φέρουν πολλαπλές ταυτότητες βάσει των οποίων υφίστανται θεσμικές καταπιέσεις. Θα εστιάσω στον κινηματικό λόγο γύρω από τη μεταρρύθμιση του συμφώνου συμβίωσης αν και θεωρώ πως οι λόγοι που ανάπτυξαν αντιρατσιστικές οργανώσεις γύρω από την τροποποίηση του νόμου για την ιθαγένεια εκφράζουν

ανάλογους αποκλεισμούς.³⁵

Όπως είδαμε προηγουμένως, η Ειρήνη χαρακτηρίζει το νόμο για το σύμφωνο συμβίωσης ως ένα «μισερόπραγμα» το οποίο «όπως έχει θεσπιστεί δεν μας καλύπτει». Συγκεκριμένα, μου μίλησε για την κοινωνική αορατότητα λεσβίων και γκέι «μη βιολογικών» γονιών οι οποίοι δεν έχουν καμία νομική κατοχύρωση της σχέσης τους με το παιδί τους (πρβλ. Kantsa και Chalkidou, 2014· Καντσά, 2007). Ως εκ τούτου, ίσως,

Ειρήνη: [ο]ι περισσότεροι γονείς δεν βγαίνουν προς τα έξω. Στο σχολείο φαίνεται ο βιολογικός... —από μητέρες, η βιολογική μητέρα. Ναι μεν είναι στη δικιά της, ε, κρίση να πει, «επειδή είμαι εργαζομένη, θα έρθει να πάρει η σύντροφός μου [το παιδί από το σχολείο]» —αυτό το ξέρουν μέσα στο σχολείο οι διευθυντές κι έτσι... ο μη βιολογικός γονέας το μεγαλώνει αλλά δεν έχει καμία αυτή. Κανένα δικαίωμα. Να πάει να γράψει το παιδί στο σχολείο. Αν συμβεί κάτι και έχουμε δύο παιδιά... να είναι αυτός δίπλα του στο νοσοκομείο. Να το πάρει έτσι να το πάει στο εξωτερικό· να πάνε ένα ταξίδι αναψυχής στο εξωτερικό! Εν γνώση του βιολογικού γονέα. Τώρα σου λέω —ξέρεις— αυτά που απορρέουν από τη μη νομική κατοχύρωση. Τι άλλο ήθελα να σου πω; Δηλαδή, είναι σαν να υπάρχει και να μην υπάρχει. Τυπικά δεν υπάρχει, άτυπα υπάρχει.

Άννα: Και πολλές φορές ούτε άτυπα κοινωνικά φαίνεται να υπάρχει, στο βαθμό που κρύβεται...

Ειρήνη: Ακριβώς, ναι, γιατί πιάνονται ως μονογονεϊκές οικογένειες.

Άννα: Δεν ισχύει καν αυτός ο διαχωρισμός μεταξύ «βιολογικού» και «κοινωνικού» γονέα στο βαθμό που δεν έχει καμία κοινωνική ύπαρξη...

Ειρήνη: Δεν φαίνεται. Μπορεί να προσφέρει· μπορεί να προσφέρει και περισσότερο. Αλλά δεν

³⁵ Είναι αξιοσημείωτο ότι η τροποποίηση του νόμου τελικά δεν αντικαθιστά τον υπάρχον προσδιορισμό της ιδιότητας του πολίτη με βάση την καταγωγή (το δίκαιο του αίματος) με έναν προσδιορισμό με βάση τον τόπο γεννήσεως (το δίκαιο του εδάφους). Αντ' αυτού, η ιθαγένεια καθορίζεται πλέον και μέσω της εκπαίδευσης, καθιστώντας «Ελληνα/Ελληνίδα πολίτη» όποιον/όποια «συμμετέχει στον ελληνικό πολιτισμό» είτε έχοντας φοιτήσει είτε έχοντας αποφοιτήσει από το ελληνικό σχολείο/γυμνάσιο/λύκειο/ή και πανεπιστήμιο. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι η νόμιμη παραμονή στη χώρα του γονέα/των γονιών του παιδιού που καταθέτει αίτηση για ιθαγένεια. Η ιθαγένεια μπορεί επίσης να αποκτηθεί μεταβατικά από ένα άγαμο, ανήλικο παιδί ενός μετανάστη ή μιας μετανάστριας που του/της έχει δοθεί υπηκοότητα. Αντιστρόφως, ένας γονέας ο οποίος δεν έχει υπηκοότητα αλλά έχει ένα ανήλικο παιδί το οποίο είναι υπήκοος, μπορεί να υποβάλει αίτηση για άδεια παραμονής (η οποία πρέπει να ανανεώνεται κάθε χρόνο) με βάση την ιθαγένεια του παιδιού του. Μια νόμιμη άδεια παραμονής χορηγείται για ορισμένους επενδυτές, καθώς και σε έναν υπήκοο «τρίτης χώρας» (δηλαδή, εκτός ΕΕ) που αγοράζει ακίνητη περιουσία, η οποία αγορά αυτόματα του δίνει το δικαίωμα διαμονής. Σύμφωνα με τη μη κυβερνητική οργάνωση Generation 2.0, διακόσιες χιλιάδες μετανάστες/μετανάστριες «δεύτερης γενιάς» (παιδιά, έφηβοι και νέοι ενήλικοι) θα αποκτήσουν την ελληνική ιθαγένεια μέσω της τροποποίησης του κώδικα ιθαγένειας, την οποία (όπως και τη μεταρρύθμιση του σύμφωνου συμβίωσης) απαίτησε η ΕΕ. Τα ομόφυλα ζευγάρια και οι γονείς παιδιών που δεν αναγνωρίζονται νομίμως λόγω του αποκλεισμού τους από τον πολιτικό γάμο, το τεκμηρίο της πατρότητας στο σύμφωνο συμβίωσης αλλά και από άλλες προβλέψεις και διατάξεις του οικογενειακού κώδικα, δεν πληρούν τις προϋποθέσεις ούτε για την οικογενειακή επανένωση αλλά ούτε για μεταβατικά δικαιώματα παραμονής και υπηκοότητας με βάση την έγγαμη κατάσταση (πρβλ. Βουλή των Ελλήνων, 2015α).

βάζουμε περισσότερο ή λιγότερο. Προσφέρει, αλλά δεν υπάρχει.

Άννα: Και το νομοσχέδιο για το σύμφωνο συμβίωσης δεν το λύνει αυτό το πρόβλημα. Καθόλου.

Ειρήνη: Όχι, δεν θα κάλυπτε τίποτα σ' αυτό το θέμα. Δεν σου λέω για την υιοθεσία. Αυτό... εδώ έχει να πάει σε ξεμάλλιασμα. Θα θεσμοθετηθεί με το πολιτικό γάμο. Αλλά το σύμφωνο συμβίωσης, όχι. Τίποτα. Μα, το σύμφωνο συμβίωσης, αν το έχεις διαβάσει, που θα το έχεις διαβάσει, θα είδες ότι ... περί ασφαλιστικό, σου λέει, «θέλουμε ένα εξάμηνο» το Κοινωνικών Ασφαλίσεων —γιατί το Εργασίας δεν είχε πρόβλημα, είπε, «δήλωσε τη μου» — θέλει ένα εξάμηνο να προσαρμοστεί και η κάλυψη στα ασφαλιστικά θα γίνει προεδρικό διάταγμα. Ζήτησε Μάη μου να φας τριφύλλι. Τα ασφαλιστικά, έστω ας πούμε ότι καλυπτόντουσαν, δεν αναφέρουν τίποτα για τον ιδιωτικό τομέα. Ο δημόσιος τομέας ακολουθεί το νόμο του κράτους και είναι άλλες οι συνθήκες, πιο ανθρώπινες, να το πω έτσι. Στον ιδιωτικό τομέα, όμως, ποιο αφεντικό θα σου δώσει άδεια όταν είναι ο σύντροφος σου στο νοσοκομείο; Εδώ με το ήδη ισχύον σύμφωνο συμβίωσης δεν καλύπτεται. Ούτε και αυτό λέει τίποτα. Ένα άλλο που δεν λέει είναι τι θα γίνει όταν ένας σύντροφος ή μία σύντροφος είναι μετανάστρια από χώρα εκτός Σένγκεν. Άδεια παραμονής ενός έτους.³⁶ Και άμα δεν μου την ανανεώσεις, τι θα κάνω; Το χωρίζεις το ζευγάρι, γιατί η άλλη ή ο άλλος πρέπει να πάει σπίτι του; Στη χώρα του; Θέλει... —Εκεί, αλλαγή στο μεταναστευτικό κώδικα, ή πρόβλεψη μέσω μεταναστευτικού κώδικα. Τι άλλο είδα; Δεν αναγνωρίζονται γάμοι και σύμφωνα συμβίωσης που έχουν τελεσθεί στο εξωτερικό μεταξύ άτομα του ίδιου φύλου. Αλλά και τα σύμφωνα συμβίωσης ανάμεσα σε διαφορετικά φύλα που έχουν τελεσθεί στο εξωτερικό δεν αναγνωρίζονται. Οι γάμοι — στρείτ— αναγνωρίζονται. Αυτό θεωρείται δεδομένο. Εδώ όμως δεν θεωρείται. Δηλαδή, θα πρέπει να έρθει το ζευγάρι που έχει κάνει γάμο στη Γαλλία, στην Ολλανδία, στην Αγγλία, να έρθει να κάνει κι ένα σύμφωνο εδώ. Θα είναι υποδεέστερο. Για ποιο λόγο; Αφήνουμε ανοιχτές πόρτες για τα ευρωπαϊκά δικαστήρια έτσι. Σου λέω τρεις περιπτώσεις: Αυτό, ότι δεν αναγνωρίζονται, το ασφαλιστικό και το μεταναστευτικό. Χώρια τα περί γονεϊκότητας που και εκεί μπορείς να τους χτυπήσεις γιατί οι αποφάσεις των ευρωπαϊκών δικαστηρίων είναι υπέρ της γονεϊκότητας πλέον. Αλλά και τι θα κάνουμε; Κάθε τρεις και πέντε θα

³⁶ Εν τέλει, σύμφωνα με την ανάγνωσή μου (χωρίς να είμαι νομικός) ο νόμος που υπερψηφίστηκε δεν εξασφαλίζει ρητά ούτε αυτό το περιορισμένο δικαίωμα παραμονής με τη σύναψη συμφώνου. Δεν μου είναι σαφές αν εξασφαλίζεται σε συνδυασμό με τον μεταρρυθμισμένο κώδικα μεταναστευσης ή και άλλες προβλέψεις του νόμου. Έχει ενδιαφέρον πως αυτή η διάσταση αποκλεισμού, η οποία αφορά ομόφυλα ζευγάρια τα οποία δεν συμμερίζονται την ελληνική ιθαγένεια δεν έχει συζητηθεί εκτενώς στο πλαίσιο ΛΟΑΤΚ λόγων για τις «ελλείψεις» του νομοθετήματος (πρβλ. Βασίλης Σωτηρόπουλος, 2015).

σέρνουμε την Ελλάδα στα ευρωπαϊκά δικαστήρια για να λυθεί αυτό το πράγμα; Για να λυθούν ελλείψεις στις νομοθεσίες; Δεν είναι γελοίο;

Άννα: Εγώ όταν το διάβασα —και δεν ξέρω αν συμφωνείς με την ανάγνωσή μου— αυτό που μου φάνηκε όταν το διάβασα ήταν ότι ενώ στα ετερόφυλα ζευγάρια ένα παιδί που θα γεννηθεί αυτόματα—

Ειρήνη: —Τεκμήριο πατρότητας—

Άννα: —Ναι. Αυτόματα αναγνωρίζεται ως το παιδί του άντρα...—

Ειρήνη: —Θα έπρεπε κανονικά να βάλει τεκμήριο γονεϊκότητας ούτως ώστε να αναγνωρίζεται και ο μη βιολογικός γονέας και να καλύπτανε όλα αυτά ... Τεκμήριο γονεϊκότητας: τα παιδιά που έχει κάνει ένα —που αποκτούνται κατά τη διάρκεια του συμφώνου συμβίωσης ανάμεσα σε ζευγάρια του ίδιου φύλου, είναι και οι δύο γονείς. Κατοχύρωνες έτσι τον μη βιολογικό γονέα που τώρα είναι ξύλου κρεμάμενος. Θα το έληγες έτσι αυτό το θέμα. Δεν θα χρειαζόταν καν να το υιοθετήσει το παιδί. Αλλιώς πάμε κατευθείαν στον πολιτικό γάμο. Να μην μιλάμε για σύμφωνο συμβίωσης και όλες αυτές τις μπαρούφες. Που ο πολιτικός γάμος σημαίνει κάποια δικαιώματα.

Παρά τις προσπάθειες της οργάνωσης Οικογένειες Ουράνιο Τόξο (ΟΟΤ) και άλλων ΛΟΑΤΚ ομάδων να κατοχυρωθούν δικαιώματα γονεϊκότητας στην νομοθεσία για το σύμφωνο συμβίωσης,³⁷ αυτά εξαιρέθηκαν ήδη από το σχεδιασμό του. Φέρνω το παράδειγμα της ομιλίας της Στέλλας Μπελλιά (μέλος της ΟΟΤ) στην ακρόαση φορέων στο κοινοβούλιο. Κατά τη διάρκεια της ομιλίας, από ό,τι φαίνεται τουλάχιστον μέσω της βιντεοσκόπησης που προβλήθηκε στο κανάλι της Βουλής, η συντριπτική πλειοψηφία των βουλευτών απουσίαζε. Όσο συγκινητική και να ήταν η παρέμβαση της Μπελλιά για τη ΛΟΑΤΚ κοινότητα αποδείχτηκε, μάλλον, ως μάταιη προσπάθεια να πείσει τους δημοκρατικά εκλεγμένους αντιπροσώπους της.

[Ε]μείς δεν θέλουμε να πάρουμε τα παιδιά του κοσμάκη, γιατί όπως ακούγεται στα κανάλια και από εδώ και από εκεί, βγαίνει ότι θέλουν οι γκέι να κάνουν παιδομάζωμα. Λένε, ξέρω 'γω, Παιδοθεσία, τεκνοθεσία, υιοθεσία. Εμείς τώρα μιλάμε για τα δικά μας παιδιά —τα βιολογικά μας παιδιά— που μαζί ως σύντροφοι επιλέξαμε να τα φέρουμε στον κόσμο. Και αυτή τη στιγμή συζητάμε για μια δέσμευση που δύο ενήλικα άτομα θα πάρουμε μεταξύ τους ότι θα ζούμε μαζί· και τα παιδιά που διαλέξαμε να φέρουμε στον

³⁷ Βουλή των Ελλήνων, 2015β. Από τους 300 βουλευτές, υπέρ του νομοσχεδίου ψήφισαν 193, κατά 56, ενώ 51 —συμπεριλαμβανομένου και του προέδρου του συγκυβερνητικού κόμματος ΑΝΕΛ— απουσίασαν.

κόσμο, ο μη βιολογικός γονέας δεν έχει ένα τρόπο να δεσμευθεί απέναντι τους, ότι, «εγώ ρε παιδί μου εδώ θα είμαι και θα σου δίνω»— κι άμα τσακωθώ εγώ με τη σύντροφό μου θα δίνει διατροφή, ας πούμε. «Κάτι θα γίνεται, δεν θα χαθώ από προσώπου γης, έχω ευθύνη απέναντι σου». Ή εάν, ας πούμε, εγώ δεν θέλω... μπορώ τη σύντροφό μου να την αποκλείσω από την οικογένεια κι ας ήταν από την πρώτη στιγμή—όχι της γέννας αλλά της σύλληψης των παιδιών— δίπλα μου. Όλα αυτά είναι πραγματικότητες· και τώρα μιλάω για εμένα και λέω το βίωμα μου, αλλά αυτό αφορά πάρα πολλούς ανθρώπους στην Ελλάδα. Μπορεί να μην φαινόμαστε γιατί υπάρχει ένα τεράστιο νομικό κενό και οι άνθρωποι θέλοντας να προστατεύσουν τα παιδιά τους—και εγώ θέλω να προστατέψω τα παιδιά μου— και γινόμαστε λέαινες και λύκοι προκειμένου να μη δημιουργηθεί κάποιο θέμα που να δημιουργήσει ένα πρόβλημα στα παιδιά μας. Δεν είμαστε ορατοί όσο θα έπρεπε να είμαστε για να ξέρει η κοινωνία πόσοι πολλοί είμαστε και να μην πρέπει να περιμένουμε εμείς τώρα και τα παιδιά μας, τότε θα ωριμάσει η κοινωνία και θα πέσει ως ώριμο φρούτο από το κοινωνιόδεντρο κάτω στη γη για να— επιτέλους τα παιδιά μας να προστατευτούν ... Εγώ με τη σύντροφο μου έχουμε πέντε παιδιά, συνολικά. Δηλαδή, όχι, δεν είμαστε πολύτεκνοι, είμαστε δύο μονογονεϊκές οικογένειες ... Όλοι αυτοί, λοιπόν, οι κύριοι που παίρνουν τα επιδόματα από τους συλλόγους πολυτέκνων και μας φτύνουν στα μούτρα κατά εντολή κάποιων ιεραρχών ότι δεν είμαστε καλοί άνθρωποι και είμαστε ανώμαλοι ... Είχανε από την πολιτεία δικαίωμα να εισπράττουν επιδόματα που εμείς δεν θα τα δούμε ποτέ. Αυτομάτως, αυτό είναι μια μεγάλη διάκριση. Ακούσαμε ότι τα παιδιά μας προστατεύονται [από τον νόμο] ... Αν ο εισαγγελέας είναι ομοφοβικός, που ποιος θα μας το διασφαλίσει αυτό; Γιατί, ξέρετε, η ομοφοβία είναι σαν το νερό για τα ψάρια. Αν ρωτήσεις ένα ψάρι τι βλέπει μέσα στο βυθό θα αρχίσει να σου λέει, «βλέπω φύκια, βλέπω άλλα ψάρια, βλέπω κοράλλια, βλέπω τα πάντα»· το νερό δεν το βλέπει γιατί είναι παντού. Έτσι είναι και η ομοφοβία: την έχουμε πει με το γάλα μας. Από τη στιγμή που γεννιόμαστε, έχουμε ποτιστεί με ομοφοβία μαζί με το γάλα μας και δεν μπορούμε να τη δούμε, είναι παντού. Επομένως, δεν μπορεί ένα δικαστήριο, που δεν ξέρουμε ποια θα είναι η σύστασή του, όσο γνώστης να είναι και καλός νομικός ο εισαγγελέας, να μας διασφαλίσει ότι δεν θα είναι ομοφοβικός και δεν θα πει, όχι, τα παιδιά καλύτερα να πάνε στον τέταρτο ξάδερφο που έχει βάλει στο μάτι το διάροφο, από το να πάνε στον άνθρωπο που μαζί τα φέραμε στον κόσμο και τα μεγαλώνουμε ... Όταν το σύμφωνο δεν ανοίγει οικογενειακή μερίδα θα πρέπει να προχωρήσουμε σε γάμο, σε κάποια άλλη ρύθμιση... [Α]υτό είναι μια διάκριση για τα ομόφυλα ζευγάρια. ... [Ειπώθηκε] ότι είναι η ιδιωτική μας ζωή και ότι τέλος πάντων—είναι αυτό που ακούμε συχνά, «δεν μας νοιάζει τι κάνουν οι άνθρωποι στο κρεβάτι τους». Εδώ δεν μιλάμε για το ό,τι κάνουμε στο κρεβάτι μας γιατί αυτό που κάνουμε στο κρεβάτι μας μπορούμε να το κάνουμε χωρίς σύμφωνο και χωρίς την άδεια του κράτους. Μας ενδιαφέρει πως μπορούμε να είμαστε ίσοι απέναντι στον νόμο, όπως το ζητάει το Σύνταγμα της χώρας μας. Διότι, ξέρετε, κι εγώ είμαι Ελληνίδα φορολογούμενη πολίτης, τους ίδιους φόρους πληρώνω με τη μάνα του συλλόγου πολυτέκνων που σας έλεγα πριν, αλλά εγώ νοούμαι λιγότερο μάνα ... Ένα άλλο σημείο που δεν αναφέραμε καθόλου είναι το ζήτημα της τρανς γονεϊκότητας ... υπάρχουν και γονείς που είναι τρανς ... Καταρχήν, τι γίνεται με το θέμα της στέρωσης—της

αναγκαστικής στειρώσεως για την αλλαγή εγγράφων; Κάτι που δεν έχει λυθεί. Δηλαδή, για να μπορεί ένας άνθρωπος να είναι ο εαυτός του, πρέπει να στειρωθεί με βάση την ισχύουσα νομοθεσία. Και, αυτομάτως, να αποδώσει το δικαίωμα του στη γονεϊκότητα στην επιστήμη ώστε να μη γίνει ποτέ γονιός. Και τι γίνεται στις περιπτώσεις που ήδη είναι γονιός με την αλλαγή εγγράφων; Θα αναγνωρίζεται η σχέση που είχε ένας πατέρας με το παιδί του που έχει ... προβεί σε αλλαγή εγγράφων και θεωρείται για το νομικό πλαίσιο γυναίκα; ... Αν ανοίξει κάποτε η συζήτηση και για την ταυτότητα φύλου αλλά και το οικογενειακό δίκαιο, είναι ζητήματα που απασχολούν πολλούς ανθρώπους, πραγματικούς ανθρώπους, που υπάρχουν, περπατάνε ανάμεσά μας, δεν είναι φαντάσματα. Κάπως πρέπει να τα δείτε και όλα αυτά ... Η καθημερινότητά μας, να ξέρετε, δεν διαφέρει και πολύ από την καθημερινότητα οποιασδήποτε άλλης οικογένειας. Έχουμε τα παιδιά μας να τα πάμε στο σχολείο, να τα πάμε στις δραστηριότητές τους, όταν έχουν πυρετό να ξεφυτίσουμε δίπλα τους· μην φανταστείτε ότι κάνουμε κάτι άλλο απ' ό,τι κάνει κάθε γονιός στο σπίτι του. Απλώς αυτό δεν μπορεί να το αντιληφθεί κανείς. Και ... ξαφνικά σου αρνείται το σύστημα αυτή την καθημερινότητα... (Μπελλιά, 2015).

Είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο την έμφαση που δίνουν οι συνομιλήτριες/συνομιλητές μου στη βιωματική γνώση και στη «βίω-πολιτική»· ενδιαφέρον παρουσιάζει το πως η Μπελλιά στην παρέμβαση της επικαλείται το δικό της βίωμα —την «καθημερινότητα» που αρνείται στο ΛΟΑΤΚ γονέα το «σύστημα»— αλλά και πως το πλαισιώνει το βίωμα της ως συλλογικό. Ωστόσο, ίσως για να μπορέσει να ακουστεί το βίωμα της, φαίνεται να οριοθετεί την ομογονεϊκότητα με όρους αναγνωρίσιμους από το ίδιο το νομοθετικό πλαίσιο στο οποίο απευθύνεται: επικαλείται την ιδιότητα του πολίτη βάσει της οποίας έρχεται σε σύγκρουση η διάκριση που υφίσταται με το δικαίωμα στην ισονομία που εγκαθιδρύει το Σύνταγμα. Αναδεικνύει την ανισότητα της ως «Ελληνίδα φορολογούμενη πολίτης» με αντίστοιχους ετεροφυλόφιλους γονείς που θεωρούνται πολύτεκνοι ενώ η δική της οικογένεια διχάζεται νομικά στα δύο και εκείνη και η σύντροφός της «νοούνται λιγότερο μάνες» από τις ετεροφυλόφιλες μητέρες των οποίων η αναπαραγωγικότητα ενθαρρύνεται κοινωνικά και επιβραβεύεται από το κράτος. Μεταφράζει την «καθημερινότητα» των ΛΟΑΤΚ γονέων με οικείους όρους —σχολείο, δραστηριότητες, πυρετούς, ξενύχτια— για το ετεροφυλόφιλο κοινό της, αφαιρώντας από αυτήν (για ευνόητους στρατηγικούς λόγους) την επιθυμία, τη σεξουαλικότητα, την πολυμορφία κούιρ οικογενειών, εστιάζοντας στη δυαδική, σταθερή, βιολογικά αναπαραγωγική μορφή που φαινομενικά, τουλάχιστον, συνάδει σχετικά περισσότερο (αν και απ' ό,τι φαίνεται, εν τέλει, όχι επαρκώς) με το πως αντιλαμβάνεται η ετεροκανονική κοινωνία το θεσμό της οικογένειας. Προσπαθεί, ίσως, με αυτές τις οριοθετήσεις να

καθησυχάσει τον ετεροφυλόφιλο πανικό περί «γκέι παιδομαζώματος»: την υπονοούμενη και συχνά εκφραζόμενη ανησυχία για το «τι θα απογίνει με εκείνα τα παιδιά»: δηλαδή, το εάν τα τέκνα ομοφυλόφιλων γονέων θα καταλήξουν να αυτοπροσδιοριστούν και αυτά ως ομοφυλόφιλα. Με άλλα λόγια, στο υπόβαθρο της ομιλίας μπορεί να διακριθεί ένας υπονοούμενος διχασμός μεταξύ της αναπαραγωγικότητας των ομοφυλοφίλων και την αναπαραγωγή της ομοφυλοφιλίας. Εάν η στρατηγική είναι να αναγνωριστεί νομικά και με ισόνομους όρους όπως τους διατάσσει το ίδιο το σύστημα η γονεϊκότητα των ομοφυλόφιλων υποκειμένων, το αντίτιμο είναι η συσκότιση της ετεροκανονικής δομής της οικογένειας και το πως (κάποιες) μορφές ΛΟΑΤΚ οικογενειών αποκλίνουν από, ή και προβληματοποιούν αυτή τη δομή καθαυτή (ενώ άλλες ενδεχομένως την αναπαράγουν). Αντιθέτως, η Μπελλιά τονίζει ρητά πως «μια οικογένεια μπορεί να είναι λειτουργική ή δυσλειτουργική αλλά αυτό δεν έχει να κάνει με τη δομή της». Ενώ στην αρχή της ομιλίας της η Μπελλιά υποστηρίζει πως υπάρχουν κάποιες διαφορές με την ετεροφυλόφιλη αναπαραγωγή —το γεγονός ότι οι ΛΟΑΤΚ γονείς αποφασίζουν συνειδητά σε μεγαλύτερο βαθμό να κάνουν παιδιά («δεν μας έτυχε, πέτυχε») και με αυτό τον τρόπο έχουν δυνατότερη υποκειμενική δέσμευση στη γονεϊκότητα από ό,τι οι ετεροφυλόφιλες που (ίσως εδώ υπονοείται) είτε μένουν κατάλαθος έγκυες, είτε τους υποβάλλεται η γονεϊκότητα σαν φυσικοποιημένο, πεπρωμένο καθήκον— ωστόσο, αυτές οι διαφορές σημασιοδοτούνται όχι ως απειλή στον ετεροκανονικό θεσμό της οικογένειας αλλά ως απόδειξη του γεγονότος ότι τα ομόφυλα ζευγάρια είναι αντάξια ή «κατάλληλα» να ενταχθούν σε αυτόν.

Οι παρατηρήσεις μου για το λόγο της Μπελλιά στη Βουλή δεν εννοούνται ως υπονομευτική «κριτική»: ούτε υποστηρίζω ότι δεν πρέπει να είχαν με αυτόν τον τρόπο περιγραφεί οι «καθημερινότητες» τις οποίες ενδεχομένως βιώνουν πολλές ΛΟΑΤΚ οικογένειες. Ωστόσο, θεωρώ πως η αναπαράσταση αυτών των «καθημερινότητων» αναγκαστικά συσκοτίζει άλλα βιώματα που αποκλείονται από την κινηματικά κυρίαρχη αφήγηση ΛΟΑΤΚ οικογενειών, συγγενικών και ερωτικών σχέσεων, ένας αναπαραστατικός αποκλεισμός στο πλαίσιο μιας «αναγκαστικής» μεταρρυθμιστικής διαδικασίας που μάλλον ήταν το αποτέλεσμα προσχεδιασμένης στρατηγικής. Για να γίνουν έστω και ελάχιστα αναγνωρίσιμες οι αναπαραγωγικές σχέσεις και επιθυμίες ΛΟΑΤΚ υποκειμένων, είναι απαραίτητο να μεταφραστούν με όρους που επιβεβαιώνουν την νομιμότητα ενός θεσμού ο οποίος, στην τελευταία ανάλυση (όπως και δείχνουν οι συνομιλίες

μου, πρβλ. κεφάλαιο 1), είναι ένας από τους κεντρικούς τόπους όπου εκδηλώνεται η βία ενάντια στα ΛΟΑΤΚ άτομα. Το ότι δεν τίθεται καν σαν ερώτημα σε αυτό το πλαίσιο πως βιώνουν το θεσμό της οικογένειας καταγωγής τα ΛΟΑΤΚ άτομα είναι αναμενόμενο στο βαθμό που, όπως το αντιλαμβάνονται οι περισσότερες από τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου, αυτός ο θεσμός τείνει προς την εξάλειψη της «αποκλίνουσας» σεξουαλικότητας και του αυτοπροσδιορισμού της ταυτότητας φύλου τους και την κοινωνική αναπαραγωγή της ετεροκανονικότητας με βίαιους μηχανισμούς στους οποίους η εξουσία του μη κοσμικού κράτος συμβάλλει.

Ίσως το πιο πασιφανές παράδειγμα της διαπλοκής των εξουσιών στο βίαιο έλεγχο της αναπαραγωγής, το οποίο αναφέρει η Μπελλιά στην ομιλία της, είναι η θεσμοθετημένη σωματική, ψυχική και κοινωνική βία την οποία αναγκαστικά υφίστανται τα τρανς άτομα, είτε θέλουν να προβούν στη διαδικασία επαναπροσδιορισμού του νομικά αναγνωρισμένου φύλου τους —η οποία απαιτεί υποχρεωτική στείρωση³⁸ και ψυχιατρική διάγνωση— είτε δεν θέλουν ή δεν έχουν πρόσβαση σε αυτή και βιώνουν βία και διακρίσεις με βάση τη μη αναγνωρισμένη ταυτότητα φύλου τους. Ο νεκροπολιτικός έλεγχος των σωμάτων και της αναπαραγωγής τρανς ατόμων οριοθετεί την νομική αναγνώριση τους από την πολιτεία ως μια «μειονότητα» που φέρει δημοκρατικά δικαιώματα (Stryker, 2014). Στο βαθμό που αποτελούν προσφάτως αναγνωρισμένους «ερωτικούς πολίτες», η προϋπόθεση της επέκτασης της κρατικής αναγνώρισης στα τρανς άτομα είναι η καταναγκαστική κατασκευή τους με υλικούς και ιδεολογικούς τρόπους ως «μη αναπαραγωγικά» υποκείμενα. Στη συντριπτική πλειοψηφία ευρωπαϊκών νομικών πλαισίων όπου και το ελληνικό εντάσσεται, προϋποθέσεις ή συνέπειες της νομικής αναγνώρισης της ταυτότητας φύλου είναι διάφορα μέτρα και μηχανισμοί που ρυθμίζουν την αναπαραγωγή και τις συγγενικές σχέσεις τρανς ατόμων: το αναγκαστικό διαζύγιο· προβλέψεις συζυγικού βέτο στον επαναπροσδιορισμό φύλου· υποχρεωτική σύναψη ετεροφυλόφιλου γάμου στην περίπτωση προϋπαρξής ομόφυλου συμφώνου· αλλά και απώλεια της κηδεμονίας παιδιών και απαγόρευση τεκνοθεσίας των παιδιών του/της συζύγου, ιδιαίτερα εάν ο/η σύζυγος θεωρείται ομόφυλος/ομόφυλη. Αυτοί οι κανονισμοί συνάδουν με την διαρρέουσα ιδεολογία στις ευρωπαϊκές κοινωνίες

³⁸ Είκοσι τρία κράτη της Ευρώπης απαιτούν την στείρωση διεμφυλικών ατόμων προκειμένου να αναγνωρίσουν την ταυτότητα φύλου τους (TGEU, 2015· TvTW, 2014). Επιπλέον, σε έντεκα ευρωπαϊκές χώρες όπου δεν υπάρχει καμία κατοχυρωμένη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου η υποχρεωτική στείρωση ούτως ή άλλως εφαρμόζεται (Ειδικός Εισηγητής του ΟΗΕ για βασανιστήρια και σκληρής, απάνθρωπης και ταπεινωτικής μεταχείρισης ή τιμωρίας, όπως παρατίθεται στο Council of Europe, 2013: 13).

ότι τα τρανς άτομα δεν πρέπει να αναπαράγονται ή να μεγαλώνουν και να φροντίζουν παιδιά, η οποία τρανσφοβική αντίληψη φυσικοποιεί την εξαναγκαστική στέρωση και την καθιστά αόρατη ως μορφή αναπαραγωγικής βίας. Οι νόμοι που υποβάλλουν τη στέρωση νομιμοποιούνται μέσω ενός κακοποιητικού παθολογικοποιητικού λόγου για τα τρανς άτομα σύμφωνα με τον οποίο οι χειρουργικές και ορμονικές επεμβάσεις στη διαδικασία επαναπροσδιορισμού φύλου κατασκευάζονται ως «ιατρική θεραπεία» της «ψυχιατρικής ασθένειας» της «διαταραχής ταυτότητας φύλου» [*gender identity disorder*] (WHO, 1990: 168-172· Yogyakarta Principles, 2007). Σύμφωνα με αυτήν κυρίαρχη άποψη, τα διεμφυλικά άτομα δεν θα υπήρχαν παρά μόνο λόγω της διαδικασίας ιατροποίησης, η οποία, από το σχεδιασμό της, αποκλείει τις «φυσικές» αναπαραγωγικές δυνατότητες τους (Aizura κ.α., 2014: 308). Εδώ, αξίζει να θυμηθούμε ότι ο διευθυντής του εσπερινού σχολείου ο οποίος εξέθεσε την Άννα σε τρανσφοβική βία και από μέρους των συμμαθητών της αλλά και από δική του πρωτοβουλία, αρνήθηκε να κατηγοριοποιήσει τον εκφοβισμό και την παρενόχληση που δεχόταν ως «τρανσφοβική» ακριβώς επειδή η Άννα δεν είχε προβεί στις διαδικασίες που ο ίδιος ο διευθυντής θεωρούσε απαραίτητες ώστε να «γίνει» κάποια ή κάποιος «τρανς» (πρβλ. κεφάλαιο 1). Περαιτέρω, οι διαδικασίες που θεωρείται να φέρουν την «αλλαγή φύλου» γενικά δεν συνοδεύονται από τη διατήρηση της γονιμότητας [*fertility preservation*] ή την παροχή τεχνολογιών υποβοηθούμενης αναπαραγωγής (De Sutter, 2001).

Αρα, η σωματική ακεραιότητα των τρανς ατόμων παραβιάζεται από μια παθολογοποιητική διαδικασία η οποία σύμφωνα με το νόμο καθορίζει ποιες υποχρεωτικές παρεμβάσεις είναι απαραίτητες για την νομική τους αναγνώριση ως «γυναίκες» και «άντρες», αλλά και την εννοιολογική τους κατηγοριοποίηση ως «τρανς», από την ετεροπροσδιοριστική σκοπιά της ετεροκανονικής κοινωνίας. Φυσικά, δεν εννοώ ότι η ιατρική παρέμβαση στο σώμα του τρανς ατόμου, ή συγκεκριμένα η στέρωση, είναι εγγενώς βίαιη ή παθολογοποιητική. Αντιθέτως, οι κοινωνικο-νομικές προϋποθέσεις που υποχρεώνουν τα τρανς άτομα να συμμορφώνονται με αυτές τις διαδικασίες είναι αυτές που μετατρέπουν την στέρωση σε μια εξαναγκαστική συνθήκη, ακόμη και όταν μπορεί να είναι επιθυμητή από κάποια τρανς άτομα, ή ακόμη όταν στερείται από ιατρούς και ψυχιάτρους σε τρανς άτομα που θεωρούνται από τους ειδικούς ως «ανεπαρκείς» υποψήφιοι για τον επαναπροσδιορισμό φύλου. Όπως παρατηρεί η Susan Stryker, η επέκταση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μέσω των οποίων τα τρανς άτομα έχουν κατασκευαστεί ως «μειονότητα» που φέρει

«δικαιώματα», στα περισσότερα νομικά πλαίσια —και σίγουρα στο ελληνικό παράδειγμα— φαίνεται να είναι ίδιας έκτασης με την παθολογικοποίησή τους (Stryker, 2014· Amnesty International, 2014α: 7). Ως προϋπόθεση για την νομική αναγνώριση του φύλου τους, η εξαναγκαστική στείρωση αποτελεί μέρος μιας νομικο-ιατρικής διαδικασίας ευθυγράμμισης «κοινωνικού» φύλου με «βιολογικού» φύλου που βίαια υποσκελίζει (ή πιο ύπουλα κατασκευάζει) τον αυτοπροσδιορισμό τρανς ατόμων μέσα σε ένα καταναγκαστικό καθεστώς δυαδικού φύλου. Εάν «το φύλο είναι ο πρώτος τρομοκράτης», όπως δήλωσε ο συνομιλητής μου ο Γαβριήλ (μέλος του QV), το πρώτο πεδίο στο οποίο τα σώματα μας δέχονται αυτήν την τρομοκρατική επίθεση είναι στο εσωτερικό του ιδιωτικοποιημένου, «ιερού και απαραβίαστου», κρατικά ελεγχόμενου θεσμού της ετεροκανονικής οικογένειας.

Ακόμη κι αν το ελληνικό κοινοβούλιο αναγκάστηκε να θεσπίσει την αναγνώριση ομόφυλων ζευγαριών και με αυτό τον τρόπο για πρώτη φορά εντάχθηκαν στην νομοθεσία ΛΟΑΤΚ υποκείμενα ως «ερωτικοί πολίτες», το αντίτιμο της μερικής τους αναγνώρισης είναι η παραβίαση του αυτοπροσδιορισμού του φύλου και η κατασκευή τρανς, κουίρ αλλά και ΛΟΑ υποκειμένων μέσω ακριβώς του ίδιου νομοθετήματος ως «μη αναπαραγωγικοί» πολίτες. Αντιστρόφως, οι ΛΟΑΤΚ ακτιβίστριες/ακτιβιστές που διεκδίκησαν το δικαίωμα ισονομίας φαίνεται να επικαλέστηκαν τα προνόμια της ιθαγένειας, του εθνοφυλετικού ανήκειν, αλλά και της ευσέβειας του «φορολογούμενου» —τα οποία συγκροτούν την αναδύμενη ομοκανονικότητα στα ελλαδικά συμφραζόμενα (πρβλ. Κανάκης, 2012: 149-150)— έτσι ώστε οι οικογενειακές τους σχέσεις και επιθυμίες να γίνουν ορατές και αναγνωρίσιμες, τα βιώματα τους ακουστά αλλά μη απειλητικά.

Ανοίξαμε το παρόν κεφάλαιο με τα «αμαρτωλά» φιλιά που αντάλλαξαν οι RoustiRiot στο λιμάνι του Πειραιά. Όταν υπερψηφίστηκε το νομοσχέδιο μεταρρυθμίζοντας το σύμφωνο συμβίωσης ώστε να συμπεριλαμβάνει —με πολλές διακρίσεις και «ελλείψεις»— και τα ομόφυλα ζευγάρια, αντάλλαξαν φιλιά στα θεωρία της Βουλής κάποιες από τις ίδιες ακτιβίστριες/ακτιβιστές, προσφεύγουσες/προσφεύγοντες στο ΕΔΑΔ (Μαραγκίδου, 2015). Το ένα φιλί —το φιλί της διαμαρτυρίας— αντιλαλεί στο άλλο —το φιλί της επιτυχίας. Και τα δύο φιλιά αποτελούν μια προσωπική όσο και πολιτική πράξη (πρβλ. κεφάλαιο 1), αμφισβητώντας την ομοφοβική οριοθέτηση του δημόσιου χώρου, την ετεροκανονιστική δομή του «τρίπτυχου της εξουσίας» και τη φυσικοποίηση της ετεροφυλόφιλης επιθυμίας όπως συγκλίνει με την αναπαραγωγή του έθνους.

Ωστόσο, εάν στην πρώτη περίπτωση το φιλί ήταν πράξη διαμαρτυρίας αλλά και ξεδιάντροπη προσβολή στις μισαλλόδοξες αξίες της εξουσίας, στην άλλη ήταν πράξη εορτασμού μιας μερικής, έστω, ένταξης σε ένα θεσμό ο οποίος ενδεχομένως δεν καταπιέζει μόνο μέσω της εξαίρεσης αλλά και μέσω της αφομοίωσης. Εάν το πρώτο φιλί εκδηλώνει την ύβρι της απελευθερωμένης επιθυμίας, το δεύτερο φιλί γιορτάζει το αποτέλεσμα μιας μακροχρόνιας μάχης για την ισόνομη αναγνώριση του δικαιώματος. Ωστόσο, στο βαθμό που και τα δύο φιλιά εισάγουν την ομοερωτική επιθυμία στην πολιτική εισβάλλουν στον πατριαρχικό τελετουργικό χώρο αλλά και στο χώρο μιας «αδιάφορης» ή και εχθρικής προς τους «άλλους» στα σύνορα ή και στα περιθώρια της δημοκρατίας. Ως εκ τούτου, το φιλί ίσως αποτελεί και στις δύο περιπτώσεις μια ανατρεπτική πράξη που επιτελεί ακριβώς αυτή την επιθυμία που συχνά οι οικουμενικοί λόγοι για τα δικαιώματα προσπαθούν να εξαγνίσουν.

Επίλογος

Στις σελίδες που προηγήθηκαν, προσεγγίσαμε απόψεις, τοποθετήσεις, ερωτήματα, προβληματισμούς, στρατηγικές και συγκρούσεις γύρω από την εννοιολόγηση συνυφασμένων συστημάτων καταπίεσης —διαφόρων μορφών «ρατσισμού»— σε ΛΟΑΤΚ κινηματικούς λόγους στα αστικά κέντρα της Αθήνας και Θεσσαλονίκης. Δεν επιχειρήθηκε μια πλήρης σκιαγράφηση των σύνθετων και πολύμορφων πολιτικών εγχειρημάτων που επιδιώκουν την απελευθέρωση, την αναγνώριση, ή και την ενσωμάτωση σεξουαλικά και έμφυλα καταπιεσμένων κοινοτήτων· αντί αυτού, ανοίξαμε μια κουβέντα με άτομα που δραστηριοποιούνται σε ομάδες, συλλογικότητες και οργανώσεις. Στόχος μου ήταν, μέσα από τη γραφή μου, να αναπαραστήσω τις εν λόγω συνομιλίες ως κεντρικό τόπο της παραγωγής «βιωματικών» θεωριών.

Σε ηγεμονικούς λόγους αλλά και συχνά σε «γνώσεις» οι οποίες κυρώνονται από ακαδημαϊκούς χώρους, περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες αναπαρίστανται με όρους που αναπαράγουν και δεν εξαλείφουν την καταπίεσή τους. Ως εκ τούτου, ήθελα η παρούσα εργασία να ενσωματώσει μεθοδολογικά το διεθνικό κινηματικό ρητό, «τίποτα για εμάς χωρίς εμάς δεν είναι για μας» [*nothing about us without us is for us*]. Ακολουθώντας αυτή τη μεθοδολογική προσέγγιση, δεν απέφυγα τα δυσεπίλυτα προβλήματα της αναπαράστασης επικαλούμενη μια εμπειριστική έννοια του «βιώματος»· αντιθέτως, προσέγγισα το «βίωμα» όχι ως κάτι που έχει έναν ευνόητο επεξηγηματικό χαρακτήρα, αλλά ως κάτι που «χρήζει εξήγησης» (πρβλ. κεφάλαιο 1).

Προσπάθησα να αντλήσω τις κεντρικές αναλυτικές κατηγορίες με τις οποίες διάρθρωσα την εννοιολογική δομή της εργασίας —«βία», «βίωμα», «ρατσισμός», «διαθεματικότητα», το « τρίπτυχο της εξουσίας», και ούτως καθεξής— από τις ίδιες τις συνομιλίες στις οποίες μετείχα. Ενώ, σε ένα βαθμό, αυτές οι κατηγορίες ανάλυσης είναι ημικές για τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου, συνπαρήχθη από κοινού το πεδίο ανθρωπολογικής έρευνας το οποίο μου επέτρεψε να συναντήσω και, σε κάποιο βαθμό, να μπω στον «κόσμο» τους. Επρόκειτο για μια προσωρινή, μερική, αμφίσημη είσοδο σε έναν κόσμο ο οποίος είναι και δεν είναι «δικός μου»· μέσω της διαδικασίας της κουβέντας, προσέγγισα άτομα που μου ήταν «ξένα» αλλά και, συχνά, ταυτόχρονα «οικεία»: είτε επειδή είχα την αίσθηση πως τα είχα ήδη συναντήσει μέσω του γραπτού τους λόγου, είτε λόγω του θερμού και αυθόρμητου τρόπου που με αγκάλιασαν με τα λόγια τους. Όντας ταυτόχρονα σε έναν οικείο και ανοίκειο χώρο, η συνάντησή μου με τις συνομιλήτριες/συνομιλητές μου τάραξε πολλούς από τους δικούς μου τρόπους σκέψης, ιδιαίτερα όσο αφορά την εννοιολόγηση του «ρατσισμού» σε σχέση με εκείνη της «διαθεματικότητας» (πρβλ. εισαγωγή, κεφάλαιο 2).

Στο επίπεδο της επεξεργασίας από μέρος μου των συλλογικών διαδρομών της κουβέντας μας, δεν εμφανίζεται κάποιος τελικός προορισμός· δεν υφίσταται μια θριαμβευτική σύνθεση των διαφόρων και ορισμένες φορές αντιφατικών προβληματισμών και τοποθετήσεων των συνομιλητριών/συνομιλητών μου. Οι σελίδες που προηγούνται, επομένως, αντικατοπτρίζουν μια συλλογική, αποσπασματική, περιστροφική διαδρομή η οποία, εν τέλη, δεν καταλήγει σε κάποιο οριστικό συμπέρασμα για τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό στην Ελλάδα, για την εννοιολόγηση ή και χρησιμότητα όρων όπως ο «ρατσισμός» και η «διαθεματικότητα». Εάν είχα τέτοιες φιλοδοξίες — περιγραφικής ολότητας— κατά την έναρξη του εγχειρήματος, πολύ γρήγορα κατάλαβα ότι δεν αρμόζουν σε μια «ανθρωπολόγο της καφετέριας», η οποία έχει στη διάθεσή της μόνο το ταπεινό, καθημερινό εργαλείο της κουβέντας.

Θα ήθελα να δώσω την τελευταία λέξη στις συνομιλητρίες/συνομιλητές μου. Όταν συναντήθηκα με τον Πάνο, τον Πέτρο και την Ελισάβετ, μέλη της ομάδας Thessaloniki Rainbow Youth αρχίσαμε την κουβέντα μας με το να μου εξηγούν πως το ακρώνυμο της ομάδας, «TRY» («προσπαθώ»), συνοψίζει και τους στόχους ή το πνεύμα της. Προς το τέλος της συζήτησης μας, γυρίσαμε κυκλικά στο ίδιο θέμα.

Πάνος: Και πάλι, επανερχόμαστε στο όνομα της ομάδας: ο ακτιβισμός σημαίνει προσπάθεια. Δεν ξέρεις ότι θα καταφέρεις κάτι.

Πέτρος: Προσπαθείς... και αυτό σίγουρα έχει ένα αντίκτυπο, είτε καλό είτε κακό ...

Άννα: Έχετε κάτι άλλο που θέλετε να μου πείτε; ...

Πάνος: Εμένα μου αρέσει ο τρόπος που κλείσαμε. Εδώ παράγουμε μία ενέργεια. Και με την αρχή της διατήρησης της ενέργειας, θεωρούμε ότι αυτή υπάρχει πάντα. Εμείς κάποια στιγμή ή θα κουραστούμε, θα μεταναστεύσουμε, θα πεθάνουμε —πολλά πράγματα θα πάθουμε, γενικότερα— αλλά θα ακολουθήσουν άλλα άτομα και απ' αυτή την ενέργεια που αφήνουν οι προηγούμενοι, συνεχίζουνε. Κι εμείς από κάπου τη βρήκαμε αυτή την ενέργεια· προφανώς κάποιος την άφησε σαν παρακαταθήκη.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αθανασίου, Αθηνά (επιμ). 2006. *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- . 2007. *Ζωή Στο Όριο. Δοκίμια για το Σώμα, το Φύλο και τη Βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές.
- Αθανασίου, Αθηνά και Γιώργος Τσιμουρής. 2013. «Χαρτογραφώντας τη Βιοπολιτική των Συνόρων: Σώματα, Τόποι, Απεδαφοποιήσεις.» *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 140-141(β-γ): σσ. 3-37.
- Benedict Anderson. [1983] 1997. *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*. Ποθητή Χαντζαρούλα (μτφρ). Αθήνα: Νεφέλη.
- Αποστολέλλη, Άννα και Αλεξάνδρα Χαλκιά. 2012. *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Αποστολίδου, Άννα. 2012. «Σωματικές συνάψεις: αγωνιστικά σώματα και αναδυόμενες συλλογικότητες στην ελληνική γκέι/ομοφυλοφιλική κοινότητα». Στο *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα*, σσ. 53-78.
- . 2014. «Θρησκεία και (ανδρική) ομωερωτική επιθυμία στην Ελλάδα». Στο *Σεξουαλικότητες: Απόψεις, Μελέτες και Βιώματα στον Κυπριακό και Ελλαδικό Χώρο*. Κωνσταντίνος Ν. Φελλά, Μαργαρίτα Καψού και Επαμεινώνδας Επαμεινώνδας (επιμ). Αθήνα: Εκδόσεις Πολύχρωμος Πλανήτης, 2014, σσ. 259-284.
- Η Αυγή. 2006. «Πορεία διαμαρτυρίας στην Αμάρυνθο.» *Η Αυγή*, Νοέμβριος. Στο «Τα νέα κινήματα στην Ελλάδα: υλικό για το φύλο και την σεξουαλικότητα, 2000-2008.» Βάση Δεδομένων.
- Βουλή των Ελλήνων. 2013. *Όψεις του Ρατσισμού*. Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων. Ανακτήθηκε από: http://foundation.parliament.gr/VoulhFoundation/VoulhFoundationPortal/images/site_content/voulhFoundation/file/Ekpaideytika%20New/Racism/0_0racism.pdf.
- Βουλή των Ελλήνων. 2015α. «Νόμος 4332/2015. Τροποποίηση διατάξεων Κώδικα Ελληνικής Ιθαγένειας— Τροποποίηση του Ν. 4521/2014 για την προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας στις οδηγίες του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου και του Συμβουλίου 2011/98/ΕΕ σχετικά με την ενιαία διαδικασία υποβολής αίτησης για τη χορήγηση στους πολίτες τρίτων χωρών ενιαίας άδειας διαμονής και εργασίας στην επικράτεια κράτους-μέλους και σχετικά με κοινό σύνολο δικαιωμάτων για τους εργαζομένους από τρίτες χώρες που διαμένουν νομίμως σε κράτος-μέλος και 2014/36/ΕΕ σχετικά με τις προϋποθέσεις εισόδου και διαμονής πολιτών τρίτων χωρών με σκοπό την εποχιακή εργασία και άλλες διατάξεις.» *Εφημερίς της Κυβερνήσεως* 76(1): Ιούλιος. Ανακτήθηκε από: http://sep4u.gr/fek/n4332_2015.pdf.
- Βουλή των Ελλήνων. 2015β. Νόμος 4356/2015. «Σύμφωνο συμβίωσης, άσκηση δικαιωμάτων, ποινικές και άλλες διατάξεις.» *Εφημερίς της Κυβερνήσεως* 181(1): Δεκέμβριος. Ανακτήθηκε από: http://www.ministryofjustice.gr/site/Portals/0/uploaded_files/uploaded_15/N_4356.pdf.
- Butler, Judith. [1993] 2008. *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*. Αθηνά Αθανασίου (επιμ), Πελαγία Μαρκέτου (μτφρ). Αθήνα: Εκκρεμές.
- Γραφείο Τύπου Πρωθυπουργού. 2013. «Χαιρετισμός του Πρωθυπουργού κ. Αντώνη Σαμαρά στην

Εκδήλωση Μνήμης για την 70η Επέτειο έναρξης εκτοπισμού των Ελλήνων Εβραίων στη Θεσσαλονίκη», 17 Μαρτίου. Ανακτήθηκε από: <http://www.primeminister.gov.gr/2013/03/17/10133>.

Διεθνής Αμνηστία. 2014β. *Κράτος εν κράτει: Κουλτούρα κακομεταχείρισης και ατιμωρησίας στην ελληνική αστυνομία*. Λονδίνο: Amnesty International. Ανακτήθηκε από http://www.amnesty.org.gr/wp-content/uploads/2014/04/2014-0403-A-law-into-themselves_report.pdf.

Colour Youth. 2015. «Τι *Pride* δικαιούμαστε; Τι *κοινότητα* θέλουμε; Εισήγηση σε ημερίδα μια μέρα πριν από το Athens Pride (12/06/2015) στην Νομική Σχολή, Αθήνα.» Αναδημοσίευση στο Antifa Negative, *0151: περιοδική αντιφασιστική έκδοση ενάντια στην ελληνική εμπειρία* 6: Οκτώβριος. Αθήνα: Antifa Negative, σσ. 44-45.

Davis, Angela. [1981] 2014. *Γυναίκες, Φυλή και Τάξη*. Μιγάδα (μτφρ). Αθήνα: Μιγάδα/Αρχείο 71.

Δελγιάννη-Δημητράκου, Χριστίνα. 2012. «Οι Πολλαπλές Διακρίσεις: Συγκριτική Προσέγγιση.» *Επιθεώρηση Εργατικού Δικαίου* 71: σσ. 961-1000.

Γαζάκης, Αντώνης, Δέσποινα Συρρή και Ανδρέας Τάκης. 2014. *Ρατσισμός και Διακρίσεις στην Ελλάδα Σήμερα*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Χαϊνρίχ Μπελ Ελλάδας.

Γαλανού, Μαρίνα. 2014. *Ταυτότητα και Έκφραση Φύλου: Ορολογία, Διακρίσεις, Στερεότυπα και Μύθοι*. Αθήνα: Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών.

Γιαννακόπουλος, Κώστας. 2001. «Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις. Μία προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας.» Στο *Ανθρωπολογία των φύλων*. Σωτήρης Δημητρίου (επιμ). Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας, σσ. 161-187.

———. 2005. «Πόλεμοι Μεταξύ Ανδρών: Ποδόσφαιρο, Ανδρικές Σεξουαλικότητες και Εθνικισμοί.» *Σύγχρονα Θέματα* 88: Ιανουάριος-Μάρτιος, σσ. 58-67.

Γιαννακόπουλος, 2012. «Πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μοναξιάς: Συγγένεια, κοινότητα και πολιτικές του ΛΟΑΤ κινήματος.» Στο *Φύλο, Σώμα, Σεξουαλικότητα*, σσ. 173-196.

———. 2015. «Φαντάσματα από το παρελθόν στο παρόν: Ανδρικές ομοερωτικές επιθυμίες και πολιτικές στη μεταπολεμική και σύγχρονη Ελλάδα.» Ομιλία, 15 Νοεμβρίου. Αθήνα: Exile Room. Απομαγνητοφώνηση της Βιβής Παπανικόλα.

Καμπαγιάννης, Θανάσης. 2015. *Ιθαγένεια για όλα τα παιδιά*. Αθήνα: Εκδόσεις ΚΕΕΡΦΑ.

Κανάκης, Κώστας. 2010. «Ο Εθνικός Κορμός. Γλώσσα, Σεξουαλικότητα και Εθνότητα στο Εθνικό Βαλκανικό Αφήγημα.» *Ένεκεν* 89: σσ. 89-106.

———. 2012. «Η επιθυμία για την ταυτότητα και η ταυτότητα της επιθυμίας.» Στο *Σώμα, Φύλο και Σεξουαλικότητα*, σσ. 137-172.

Καντσά, Βενετία. 2007. «Σχέσεις Οικογενειακές, Σχέσεις Ομόφυλες: Διευρύνσεις και Επανασηματοδοτήσεις της Οικογένειας.» Στο *Το Φύλο και η Συμπεριφορά του: Οικογένειες από Ομόφυλα Ζευγάρια*, Νίκος Χατζητρύφων και Θεοφανώ Παπαζήση (επιμ). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Επίκεντρο/Σύμπραξη Κατά της Ομοφυλοφοβίας, σσ. 143-160.

- . 2012. «Ορατά αόρατες/αόρατα ορατές: δύο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στην Ελλάδα.» Στο *Σώμα, Φύλο και Σεξουαλικότητα*, σσ. 29-52.
- Κυριακίδου, Ελένη. 2014. «Πολλά φιλά από τ@ς PoustiRiot.» *Popaganda*, 8 Φεβρουαρίου. Ανακτήθηκε από: <http://popaganda.gr/polla-filia-apo-ts-pousti-riot/>
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 1992. «Ο κόσμος του καφενείου. Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό.» Στο *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης και Θεόδωρος Παραδέλλης (επιμ). Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 209-250.
- Θανόπουλος, Βασίλης. 2014. «Ελλάδα: Στο ΕΔΔΑ προσέφυγαν 162 ομόφυλα ζευγάρια για το σύμφωνο συμβίωσης.» *Antivirus*, 22 Ιουλίου. Ανακτήθηκε από: <http://www.avmag.gr/av/48592/ellada-sto-edda-prosefigan-162-omofila-zevgaria-gia-to-simfono-simviosis/>.
- Θεοφιλόπουλος, Θανάσης. 2015. *Ομοφοβική, τρανσφοβική βία και διακρίσεις στην Ελλάδα: Έκθεση αποτελεσμάτων Έργου «Πες το σ'εμάς», 01/04/2014—30/11/2015*. Αθήνα: Colour Youth—Κοινότητα LGBTQ Νέων Αθήνας.
- Μελπομένη Μαραγκίδου. 2015. «Η Ημέρα που η Ελλάδα Αναγνώρισε το Σύμφωνο Συμβίωσης για τα Ομόφυλα Ζευγάρια.» *Vice Greece*. Ανακτήθηκε από: <http://www.vice.com/gr/video/symfono-simviosis-dispatch>.
- Στέλλα Μπελλιά. 2015. Ομιλία στη Βουλή Κατά την Ακρόαση Φορέων για το Νομοσχέδιο του Υπουργείου Δικαιοσύνης για το Σύμφωνο Συμβίωσης. Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων/Βουλή Τηλεόραση, 15 Δεκεμβρίου. Ανακτήθηκε από: <https://youtu.be/-J7v-fbA3Ug>.
- Ομάδα Στήριξης «Αμάρυνθος.» 2006. «Δελτίο Τύπου: Έκκληση από και για τη μαθήτριά από την Αμάρυνθο», Νοέμβριος. Στο «Τα νέα κινήματα στην Ελλάδα: υλικό για το φύλο και την σεξουαλικότητα, 2000-2008.»
- «Τα νέα κινήματα στην Ελλάδα: υλικό για το φύλο και την σεξουαλικότητα, 2000-2008.» Βάση Δεδομένων. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2008. Ανακτήθηκε από: <http://www.genderpanteion.gr/gr/other/index.php>.
- Σωτηρόπουλος, Βασίλης. 2015. «Σύμφωνο Συμβίωσης: Τι Παρέχει και τι Αποκλείει;» Εισήγηση στο συνέδριο «Η αγάπη δημιουργεί οικογένειες.» Αθήνα: 13-14 Φεβρουαρίου. Ανακτήθηκε από: <https://youtu.be/1--6Tf5gFig>.
- Terminal 119. 2006. «Αμάρυνθος From Below.» Νοέμβριος.. Στο «Τα νέα κινήματα στην Ελλάδα: υλικό για το φύλο και την σεξουαλικότητα, 2000-2008.» Βάση Δεδομένων.
- . «Τα καλιαρντά του Ηλία Πετρόπουλου: η ορατότητα και το περιθώριο της ομοφυλοφιλικής εμπειρίας.» Στο *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα*, σσ. 79-92.
- Τ.Γ. 2006. «Είναι γυναίκα και Βουλγάρα; Τα ήθελε.» *Ξεκίνημα* 293: Νοέμβριος. Στο «Τα νέα κινήματα στην Ελλάδα: υλικό για το φύλο και την σεξουαλικότητα, 2000-2008.»
- Τσιάκαλος, Γιώργος. 2008. «Ρατσισμός.» Στο *Επικίνδυνα Παιδιά ή Παιδιά σε Κίνδυνο;* Γιάννης Πανούσης (επιμ). Αθήνα: Εκδόσεις Lector, σσ. 22-26.
- Τσιάκαλος, Γιώργος. 2011. *Οδηγός Αντιρατσιστικής Εκπαίδευσης*. Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις

Επίκεντρο.

Vice Greece. 2014. «Το Φιλί των #ProustiRiot τα Θεοφάνεια στον Πειραιά.» Ανακτήθηκε από: <http://www.vice.com/gr/video/nea-genia-lgbt-koinotitas-ellada>.

Χαλκιά, Αλεξάνδρα. 2007. *Το Άδειο Αίκνο της Δημοκρατίας. Σεξ, Έκτρωση και Εθνικισμός στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Μαρία Καστανάρα (μτφρ). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Αλλόγλωσση

Abu El-Haj, Nadia. 2007. «The Genetic Reinscription of Race.» *Annual Review of Anthropology* 36: σσ. 283-300.

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

Aizura, Aren, Marcia Ochoa, Salvador Vidal-Ortiz, Trystan Cotton και Carsten Balzer/Carla LaGata. 2014. «Introduction: Decolonizing the Transgender Imaginary.» *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1(3): σσ. 308-319.

Alcoff, Linda Martín. 1991-1992. «The Problem of Speaking for Others.» *Cultural Critique* 20: σσ. 5-32.

Amnesty International. 2014α. *The State Decides Who I Am': Lack of Legal Gender Recognition for Transgender People in Europe*. Λονδίνο: Amnesty International. Ανακτήθηκε από http://www.es.amnesty.org/uploads/media/The_state_decide_who_i_am_Febrero_2014.pdf.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Μινεάπολις και Λονδίνο: University of Minnesota Press.

Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. Νέα Υόρκη: Harcourt.

Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Methods*, 4η έκδοση. Οξφόρδη: AltaMira.

Bernasconi, Robert. 2001. «Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race.» Στο *Race*, Robert Bernasconi (επιμ). Μάλντεν και Οξφόρδη: Blackwell, σσ. 11-36.

Bersani, Leo. 1987. «Is the Rectum a Grave?» *October* 43: σσ. 197-222.

Bettcher, Talia. 2014. «Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 39(2): 383-406.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.

———. 1994. «Against Proper Objects.» *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6(2-3): σσ. 1-26.

———. 1998. «Merely Cultural.» *New Left Review* 227: σσ. 33-44.

———. 2004. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Νέα Υόρκη/Λονδίνο: Verso.

Canakis, Costas. 2010. «Of Language, Sexuality, and Other Creatures.» Στο *Language and Sexuality (through and) beyond Gender*, Costas Canakis, Venetia Kantsa και Kostas Yannakopoulos (επιμ). Νιουκάζελ: Cambridge Scholars Publishing, σσ. 1-24.

Carastathis, Anna. 2014. «Is Hellenism an Orientalism? Reflections on the Boundaries of 'Europe' in an Age of Austerity.» *Australian Critical Race and Whiteness Studies Journal*, 10(1): σσ. 1-17.

- . 2015. «The politics of austerity and the affective economy of hostility: racialised gendered violence and crises of belonging in Greece.» *Feminist Review* 109: σσ. 73–95.
- . 2016. *Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons*. Λίνκολν/Λονδίνο: University of Nebraska Press.
- Council of Europe. 2013. «Putting an End to Coerced Sterilisations and Castrations.» Parliamentary Assembly, Committee on Social Affairs, Health and Sustainable Development. Ανακτήθηκε από: <http://assembly.coe.int/ASP/Doc/XrefViewPDF.asp?FileID=19755&Language=EN>.
- Council of Europe και European Court of Human Rights. 2010. *European Convention on Human Rights*. Strasbourg: CE/ECHR. Ανακτήθηκε από: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf.
- Cowan, Jane. 1990. «Everyday Sociability as Gendered Practice.» Στο *Dance and the Body Politic in Northern Greece*. Πρίνστον: Princeton University Press, σσ. 64-99.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 1989. «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.» *University of Chicago Legal Forum* 149: σσ. 139–67.
- . 1991. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.» *Stanford Law Review* 43(6): σσ. 1241–99.
- Crenshaw, Kimberlé Williams και Andrea Ritchie. 2015. *Say Her Name: Resisting Police Brutality Against Black Women*. Νέα Υόρκη: African American Policy Forum/Center for Intersectionality and Social Policy Studies.
- Currier, Ashley. 2015. «Transgender Invisibility in Namibian and South African LGBT Organizing.» *Feminist Formations* 27(1): σσ. 91-117.
- Cvetkovich, Ann. 2003. *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Ντάραμ/Λονδίνο: Duke University Press.
- Veena Das. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Das, Veena Michael Jackson, Arthur Kleinman και Bhrigupati Singh. 2014. «Introduction: Experiments between Anthropology and Philosophy: Affinities and Antagonisms.» Στο *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman και Bhrigupati Singh (επιμ). Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press, σσ. 1-26.
- Derrida, Jacques. [1967] 1997. *Of Grammatology*. Gayatri Chakravorty Spivak (μτφρ). Μπάλτιμορ και Λονδίνο: The Johns Hopkins University Press.
- De Sutter, Petra. 2001. «Gender Reassignment and Assisted Reproduction: Present and Future Reproductive Options for Transsexual People.» *Human Reproduction* 16(4): σσ. 612-614.
- Dotson, Kristie. 2011. «Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing.» *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26(2): σσ. 236–57.
- Duggan, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Βοστώνη: Beacon Press.

- Eckert, Penelope και Sally McConnell-Ginet. 1992. «Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community-Based Practice.» *Annual Review of Anthropology* 21: σσ. 461-490.
- Eigen, Sara και Mark Larrimore. 2006. «Introduction.» Στο *The German Invention of Race*. Sara Eigen and Mark Larrimore (επιμ). Άλμπανο: SUNY Press, σσ. 1-10.
- El-Tayeb, Fatima. 2008. «‘The Birth of a European Public’: Migration, Postnationality, and Race in the Uniting of Europe.» *American Quarterly* 60(3): σσ. 649-670.
- . 2011. *European Others: Queering Ethnicity in Postcolonial Europe*. Μινεάπολις και Λονδίνο: University of Minnesota Press.
- European Court of Human Rights. 2013. *Vallianatos and Others v. Greece*, 29381 and 32684/09. Ανακτήθηκε από: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-128294>.
- Greer, Margaret R., Walter D. Mignolo και Maureen Quilligan. 2007. «Introduction.» Στο *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo και Maureen Quilligan (επιμ). Ντάραμ: Duke University Press.
- Faubion, James. 1993. «Men Are Not Always What They Seem: From Sexual Modernization Toward Sexual Modernity.» Στο *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*. Πρινστόν και Λονδίνο: Princeton University Press, σσ. 213-241.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- . 2013. «Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Reply to Judith Butler.» Στο *Fortunes of Feminism*. Λονδίνο: Verso, σσ. 175-188.
- Fredrickson, George M. 2002. *Racism: A Short History*. Πρινστόν και Οξφόρδη: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. [1966] 2005. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Νέα Υόρκη/Λονδίνο: Routledge.
- Fuchs, Barbara. 2001. *Mimesis and Empire: The New World, Islam and European Identities*. Κέιμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Gingrich, Andre. 2006. «Neo-nationalism and the reconfiguration of Europe.» *Social Anthropology* 14(2): σσ. 195-217.
- Gourgouris, Stathis. 1996. *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*. Πάλο Άλτο: Stanford University Press.
- Hage, Ghassan και Dimitris Papadopoulos. 2004. «Migration, Hope and the Making of Subjectivity in Transnational Capitalism.» *International Journal of Critical Psychology* 12: σσ. 107-121.
- Hoad, Neville. 2000. «Arrested Development or the Queerness of Savages: Resisting Evolutionary Narratives of Difference.» *Postcolonial Studies* 3: σσ.133-158.
- ILGA [International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association]. 2014. *Lesbian and Gay Rights in the World*. Χάρτης. Ανακτήθηκε από http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA_Map_2014_ENG.pdf.
- ILGA, A. Carroll και L.P. Itaborahy. 2015. *State Sponsored Homophobia 2015: A world survey of laws:*

- criminalisation, protection and recognition of same-sex love*. Γενεύη: ILGA. Ανακτήθηκε από: http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA_State_Sponsored_Homophobia_2015.pdf.
- Jackson, Anthony, (επιμ). 1987. *Anthropology at Home*. London: Tavistock.
- Jahan, Ishrat. 2014. «Revisiting ‘Nativity’: Doing ‘Anthropology at Home’ in Rural Bangladesh.» *Anthropology* 2(3): σσ. 1-8.
- Kant, Immanuel. [1777] 2000. «Of the Different Human Races.» Στο *The Idea of Race*, Robert Bernasconi και Tommy Lott, (επιμ), J.M. Mikkelsen (μτφρ). Ινδιανάπολις: Hackett, σσ. 8-22.
- Kantsa, Venetia. 2010. «‘Vizibility’: Women, Same-Sex Sexualities and the Subversion of Gender.» *Journal of Mediterranean Studies* 18(2): σσ. 213-240.
- Kantsa, Venetia και Aspa Chalkidou. 2014. «Doing Family ‘In the Space Between the Laws’: Notes on Lesbian Motherhood in Greece.» *lambda nordica* 3-4: σσ. 86-108.
- Koundoura, Maria. 2012. *The Greek Idea: The Formation of National and Transnational Identities*. 2η έκδοση. Λονδίνο: I.B. Tauris.
- Kolokotroni, Vassiliki και Efterpi Mitsi. 2008. *Women Writing Greece: Essays on Hellenism, Orientalism and Travel*. Άμστερνταμ/Νέα Υόρκη: Rodopi.
- Kuwayama, Takami. 2003. «‘Natives’ as Dialogic Partner: Some Thoughts on Native Anthropology.» *Anthropology Today* 19(1): σσ. 9-13.
- Lewis, Gail. 2013. «Unsafe Travel: Experiencing Intersectionality and Feminist Displacements.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38 (4): σσ. 869–916.
- Loomba, Ania. 2002. «The Vocabularies of Race.» Στο *Shakespeare, Race, and Colonialism*. Οξφόρδη και Νέα Υόρκη: Oxford University Press, σσ. 22-44.
- Lugones, María. 1987. «Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception.» *Hypatia* 2(2): 3-19.
- Massad, Joseph A. 2007. «Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World.» Στο *Desiring Arabs*. Σικάγο και Λονδίνο: University of Chicago Press, σσ. 160-190.
- Mbembe, Achille. 2001. «Time on the Move.» Στο *On the Postcolony*. Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press, σσ. 1-23.
- Mudimbe, V.Y. 1986. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Μπλούμινγκτον: Indiana University Press.
- Viviane Namaste. 2006. «Genderbashing.» Στο *Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (επιμ.) Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge, σσ. 584-600.
- Narayan, Kirin. 1993. «How Native is a ‘Native’ Anthropologist?» *American Anthropologist* 95(3): σσ. 671-686.
- O’Reilly, Karen. 2005. *Ethnographic Methods*, 2nd edition. Νέα Υόρκη/Λονδίνο: Routledge.
- Parker, Pat. 1978. *Movement In Black: The Collected Poetry of Pat Parker*. Μπάλτιμορ: Diana Press.
- Papaioannou, Andromachi. 2013. *Who Can (Not) Be Greek? Citizenship, Identity and Belonging Among Youth of Sub-Saharan African Background in Athens*. Διδακτορική διατριβή. Μπολόνια: Università di Bologna.
- Plummer, Ken. 2001. «The Square of Intimate Citizenship: Some Preliminary Proposals.» *Citizenship*

Studies 5(3): σσ. 237-253.

- Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press.
- Rabinow, Paul και Nikolas Rose. 2006. «Biopower Today.» *BioSocieties* 1: σσ. 197-217.
- Rajkumar, Deepa. 2009. *Moving Sudanese Stories: Voices that Contest Dominant Refugee Discourse(s)*. Διδακτορική Διατριβή. Τορόντο: York University.
- Rao, Rahul. 2014. «The Locations of Homophobia.» *London Review of International Law* 2(2): σσ. 169–199.
- . «Global Homocapitalism.» *Radical Philosophy* 194: 2015, σσ. 38-49.
- Riedel, Brian. 2005. *Elsewheres: Greek LGBT Activists and the Imagination of a Movement*. Διδακτορική Διατριβή. Χιούστον: Πανεπιστήμιο Rice.
- . 2009. «Homophobia as ‘Racism’ in Contemporary Urban Greece». Στο *Homophobias: Lust and Loathing Across Time and Space*. David A.B. Murray (επιμ). Ντάραμ/Λονδίνο: Duke University Press, σσ. 82-102.
- Ritchie, Andrea. 2005. “Law Enforcement Violence Against Women of Color” στο *Color of Violence: The Incite! Anthology*. Boston: South End Press.
- Roseneil, Sasha, Isabel Crowhurst, Ana Cristina Santos και Mariya Stoilova. 2013. «Reproduction and citizenship/reproducing citizens: editorial introduction.» *Citizenship Studies* 17(8): 901-911.
- Sabsay, Leticia. 2012. «The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality.» *Citizenship Studies* 16(5-6): σσ. 605-623.
- Said, Edward. *Orientalism*. Νέα Υόρκη: Pantheon, 1978.
- de Saussure, Ferdinand. [1915] 2013. «Introduction.» Στο *Course in General Linguistics*. Roy Harris (επιμ/μτφρ). Λονδίνο, Νέο Ντέλι, Νέα Υόρκη, Σύντνεϊ: Bloomsbury, σσ. 1-39.
- Savcı, Evren. 2016. «Who speaks the language of queer politics? Western knowledge, politico-cultural capital and belonging among urban queers in Turkey.» *Sexualities* 19(3): σ. 369-387.
- Sayad, Abdelmalek. [1999] 2004. *The Suffering of the Immigrant*. David Macey (μτφρ). Κέμπριτζ: Polity Press.
- Sheth, Falguni. 2009. *Toward a Political Philosophy of Race*. Άλμπαν: State University of New York Press.
- Singh, Bhri Gupta. 2014. «How Concepts Make the World Look Different: Affirmative and Negative Genealogies of Thought.» Στο *The Ground Between*, σσ. 159-187.
- Smith, Helena. 2013. «Bishop threatens to excommunicate Greek MPs who vote for gay unions.» *The Guardian*, 4 Δεκεμβρίου. Ανακτήθηκε από: <http://www.theguardian.com/world/2013/dec/04/greek-bishop-threatens-excommunicate-gay-unions>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. «Can the Subaltern Speak?» Στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson και Lawrence Grossberg (επιμ). Ουρμπάνα: University of Illinois Press, σσ. 271-313.
- Stryker, Susan. 2014. «Biopolitics.» *Transgender Studies Quarterly* 1(1-2): σσ. 38-42.
- TGEU [Transgender Europe]. 2015. «Trans Rights Europe Map, 2015: 23 Countries Requiring Sterilisation

in Gender Identity Recognition.» Ανακτήθηκε από: http://www.tgeu.org/sites/default/files/Trans_Rights_Map_2014.pdf.

TvTW [Transrespect versus Transphobia Worldwide]. 2014. «Legal and Social Mapping—Europe.» 24 October. http://www.transrespect-transphobia.org/en_US/mapping.htm.

Wimmer, Andreas και Nina Glick Schiller. 2002. «Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration, and the Social Sciences.» *Global Networks* 2(4): 301-334.

WHO [World Health Organisation]. 1990. *International Classification of Diseases 10: Classification of Mental and Behavioural Disorders*. Ανακτήθηκε από: <http://www.who.int/classifications/icd/en/bluebook.pdf>.

Viola, Lia. 2014. *Corpi fuori controllo: Violenza omofoba ed eteronormatività a —*.³⁹ Διδακτορική διατριβή. Τορίνο: Università degli Studi di Torino.

Yogyakarta Principles. 2007. *Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity*. Ανακτήθηκε από: http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.pdf.

Young, Iris Marion. 1990. «The Five Faces of Oppression.» Στο *Justice and the Politics of Difference*. Πρίνστον: Princeton University Press, σσ. 39-65.

³⁹ Η ακριβής τοποθεσία της επιτόπιας έρευνας, μία πόλη στη ακτή Σουαχίλι της ανατολικής Αφρικής, αποσιωπάται στον τίτλο της διατριβής για να προστατευθούν οι συνομιλήτριες/συνομιλητές της ερευνήτριας.

Παράρτημα 1. Συνομιλίες

Συνομιλία με τον Παναγιώτη (Ομοφυλοφιλική Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδας). Αθήνα, 2/7/2015, 58 λεπτά.

Συνομιλία με την Έβελιν (Athens Pride). Αθήνα, 3/7/2015, 120 λεπτά.

Συνομιλία με τον Γαβριήλ (Queericulum Vitae). Αθήνα, 4/7/2015, 90 λεπτά.

Συνομιλία με την Ειρήνη (Οικογένειες Ουράνιο Τόξο). Αθήνα, 4/7/2015, 110 λεπτά.

Συνομιλία με την Ελισάβετ, τον Πάνο και τον Πέτρο (Thessaloniki Rainbow Youth). Θεσσαλονίκη, 5/8/2015, 184 λεπτά.

Συνομιλία με τον Μάρκο, τον Νεκτάριο και την Σάνυ (Terminal 119) και την Τζένη. Αμφίπολη, 21/8/2015, 114 λεπτά.

Συνομιλία με τον Άγγελο, την Εύα, τον Ηλία, τον Νίκο, την Ράνια, και τον Πέτρο (Ομοφοβία-Τρανσφοβία στην Εκπαίδευση). Αθήνα, 26/10/2015, 154 λεπτά.

Συνομιλία με τον Αλέξη, τον Χάρη και τη Ρέα (Antifa Negative). Αθήνα, 28/10/2015, 160 λεπτά.

Συνομιλία με τον Ηλία (ΛΟΑΤ ΑμεΑ). Αθήνα, 30/10/2015, 32 λεπτά.

Συνομιλία με τον Γιάννη (Colour Youth). Λισαβόνα/Αθήνα (μέσω *skype*), 5/11/2015, 141 λεπτά.