

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ  
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΦΥΛΟ, ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΤΙΓΚΑΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ

**«ΕΥΡΩΠΗ» ΚΑΙ ΔΙΕΚΔΙΚΗΣΗ ΛΟΑΤΚ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΤΗΝ ΕΠΟΧΗ  
ΤΗΣ «ΚΡΙΣΗΣ»: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΔΥΟ ΛΟΑΤΚ ΟΡΓΑΝΩΣΕΩΝ ΣΤΗΝ  
ΑΘΗΝΑ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΕΙΔΙΚΕΥΣΗΣ

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: ΤΟΠΑΛΗ ΠΗΝΕΛΟΠΗ  
ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: ΤΟΠΑΛΗ ΠΗΝΕΛΟΠΗ

ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΣΤΑΣ

ΚΑΝΤΣΑ ΒΕΝΕΤΙΑ

ΜΑΪΟΣ 2018

*Από κοινού αποφασίσαμε να ξεμυτίσουμε από τις σκοτεινές γωνίες  
κι αρχίσαμε γι' αυτό να ντυνόμαστε  
ανάλογα...  
Άντζελα Δημητρακάκη, Ανταρκτική*

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ</b> .....	iv
--------------------------	----

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1**

### **Εισαγωγή στα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα: Θεωρητικά και ερευνητικά ζητήματα**

1.1. Περιγραφή του αντικειμένου και των ερωτημάτων της έρευνας.....	1
1.2. Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό το πρίσμα της ανθρωπολογικής θεωρίας.....	6
1.3. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα της θεωρίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων.....	10
1.4. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα της σεξουαλικής ιδιότητας του/της πολίτη.....	13
1.5. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα της «Ευρώπης – Ουράνιο Τόξο».....	17
1.6. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού.....	20
1.7. Μεθοδολογικά ζητήματα της έρευνας.....	24

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2**

### **ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων**

2.1. Ευρωπαϊκές οργανώσεις και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα...27
2.2. «Θεσμικός ακτιβισμός» και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα....32
2.3. «Νομικός ακτιβισμός» και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα.....38
2.4. «Κρίση», ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα.....42

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3**

### **Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα ως αίτημα για ισότητα μεταξύ κράτους και πολιτών**

3.1. Η ‘διπλή όψη’ της «Ευρώπης».....	51
3.1.1. Η «Ευρώπη» των δικαιωμάτων και του νομικού πολιτισμού: <i>«αλλιώς θα ήμασταν κάτω Βαλκάνια όπως ακριβώς στο λέω»</i> .....	51
3.1.2. Η «Ευρώπη» της οικονομικής ανισότητας: <i>«το να επιβάλω λιτότητα στις χώρες του Νότου δεν σημαίνει ότι το να έχουν οι γκέι δικαιώματα με πειράζει»</i> .....	55
3.2. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα ως ζήτημα ισοπολιτείας.....	61
3.2.1. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και η σχέση αμοιβαιότητας μεταξύ του κράτους και των πολιτών: <i>«Ισότιμη συμμετοχή στα βάρη, όμως, ισότιμη συμμετοχή και στην αναγνώριση»</i> .....	61

3.2.2. Το δικαίωμα στον ομόφυλο γάμο ως ζήτημα ισότητας και ως πολιτικό διακύβευμα: «Σημαντικός ο γάμος αλλά από εκεί και πέρα έχουμε να δουλέψουμε πάρα, πάρα πολύ».....	65
3.3. Η «κρίση» ως συνθήκη επισφάλειας και πολλαπλών αντιφάσεων: «εκεί που αρχίζει η κρίση τελειώνει ο νόμος».....	69
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4</b>	
<b>Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα ως άνοιγμα στην κοινωνία</b>	
4.1. Το άνοιγμα στην «Ευρώπη» και οι ευκαιρίες προόδου για την Ελλάδα: «είναι δυνατόν να μην επηρεαστεί κανείς, αφού βλέπεις κάτι καλύτερο λες γιατί να μην το έχω και εγώ αυτό;».....	75
4.2. Το άνοιγμα στην κοινωνία μέσα από την κατοχύρωση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων: «Δεν είναι μόνο τα πρακτικά, πώς να στο πω, αλλάζουν την κοινωνία τέτοια νομοσχέδια».....	83
4.3. Η «κρίση» ως οπισθοδρόμηση για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και «επιστροφή» στο παρελθόν: «Είμαστε πίσω, πάμε πίσω, αλλά πάντα υπάρχει ελπίδα ότι από αυτό το πίσω θα πας σε ένα άλλο μπροστά».....	91
<b>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</b> .....	99
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b> .....	105

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ολοκληρώνοντας με την παρούσα εργασία έναν άκρως εποικοδομητικό κύκλο σπουδών, θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς τους διδάσκοντες και τη διδάσκουσα των μαθημάτων που παρακολούθησα στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος «Φύλο, Πολιτισμός και Κοινωνία» του τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου. Καθένας τους ξεχωριστά, με την επιστημονική του εμπρίθεια και το πάθος του για τον επιστημονικό του κλάδο, μου προσέφερε μια απολαυστική εκπαιδευτική εμπειρία και μου άνοιξε καινούριους, άκρως γοητευτικούς, θεωρητικούς και ερευνητικούς δρόμους τους οποίους, διαφορετικά, δεν θα είχα διανύσει.

Θα ήθελα, επίσης, να ευχαριστήσω όλες και όλους τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές μου που μου διέθεσαν μέρος του περιορισμένου ελεύθερου χρόνου τους και συνέβαλαν στην ολοκλήρωση αυτής της εργασίας. Πολλά ευχαριστώ οφείλω στη Σ. Μπελιά και στον Χ. Scocozza οι οποίοι μου προσέφεραν απλόχερα τη βοήθειά τους χωρίς να με γνωρίζουν παρά ελάχιστα. Ιδιαίτερη μνεία, βέβαια, θα ήθελα να κάνω στην πρώτη διότι ξαναβρέθηκε στο δρόμο μου εκμηδενίζοντας για δεύτερη φορά τις δυσκολίες που συναντούσα.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στη «δασκάλα» μου Π. Τοπάλη για την επόπτευση της παρούσας εργασίας και ακόμα για την υπομονή της, τον χρόνο της και την πολύτιμη στήριξη της – πρακτική και συναισθηματική – που μου προσέφερε απλόχερα στις δυσκολίες που συνάντησα κατά τη διάρκεια της συγγραφής. Η επαφή μου μαζί της τόσο στο πλαίσιο των σεμιναριακών μαθημάτων όσο και στο πλαίσιο εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας υπήρξε – και θα συνεχίσει να είναι – καθοριστική για πολλούς λόγους. Οι συμβουλές της και οι παρατηρήσεις της (για πολλά κρίσιμα ζητήματα) εξακολουθούν να μου είναι ωφέλιμες ακόμα και μετά την ολοκλήρωση αυτής της διπλωματικής. Ευχαριστώ, ακόμα τον Κ. Γιαννακόπουλο και την Β. Καντσά για το χρόνο που διέθεσαν για να διαβάσουν την παρούσα εργασία.

Ευχαριστώ τη Σ. Τίγκα και τον Χ. Κόκκα για την αδελφική τους φιλοξενία την περίοδο της ανεστιότητας, κατά τη διάρκεια της «επίπονης» επιτόπιας έρευνας και τους γονείς μου για την αδιαπραγμάτευτη στήριξη τους σε κάθε μου επιλογή.

Τέλος, χρωστώ ένα τεράστιο ευχαριστώ στον Γ. Β. για την αστείρευτη υπομονή και υποστήριξή του από την πρώτη μέχρι την τελευταία στιγμή της συγγραφής. Χωρίς αυτόν σίγουρα τα πράγματα θα ήταν πολύ διαφορετικά.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΑ ΛΟΑΤΚ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ: ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

### 1.1. Περιγραφή του αντικειμένου και των ερωτημάτων της έρευνας

Ένας από τους βασικούς λόγους που αποφάσισα να ασχοληθώ ερευνητικά με το ζήτημα των ΛΟΑΤΚ<sup>1</sup> δικαιωμάτων και του σύγχρονου ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού ήταν η παρούσα ιστορική συγκυρία. Την τελευταία περίπου διετία ψηφίστηκαν από το ελληνικό κοινοβούλιο δύο μείζονος σημασίας νομοσχέδια για τους ΛΟΑΤΚ Έλληνες/ίδες πολίτες τα οποία κατοχυρώνουν – για πρώτη φορά στην ιστορία του ελληνικού κράτους – τη θεσμική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας και τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου χωρίς να προϋποτίθεται ο χειρουργικός επαναπροσδιορισμός φύλου των ανθρώπων. Τα νομοθετήματα αυτά φέρνουν στο δημόσιο λόγο – για πρώτη φορά σε τέτοιο βαθμό – συζητήσεις για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, συνοδεύονται, ωστόσο, από έντονες αντιδράσεις πολλών σχετικά με τη μη – κανονιστική σεξουαλικότητα, διαμορφώνοντας τις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες «σεξουαλικού αρνητισμού» (Rubin 2006: 418-420). Παράλληλα, οι νομοθετικές αυτές μεταρρυθμίσεις συμβαίνουν σε μια περίοδο κατά την οποία η Ελλάδα βρίσκεται στην τροχιά της οικονομικής κρίσης με τις συνέπειές της να είναι λίγο – πολύ γνωστές σε όλες/ους. Η οικονομική κρίση σηματοδοτεί για πολλούς/ές ένα γεγονός το οποίο κλονίζει σταθερές και βεβαιότητες του παρελθόντος, διαταράσσει την ομαλότητα και φέρνει στην επιφάνεια εκρηκτικούς συγκερασμούς. Η κατοχύρωση κάποιων δικαιωμάτων αλλά και η περιστολή άλλων, οι ταραχώδεις πολιτικές ανακατατάξεις και η άνοδος της ακροδεξιάς, οι ακραίες μορφές βίας αλλά και οι αλληλέγγυες κινητοποιήσεις είναι μόνο μερικές από τις πολλές αντιφάσεις της εποχής.

---

<sup>1</sup>Το ακρωνύμιο «ΛΟΑΤΚ» ορίζει την κοινότητα των Λεσβίων, Ομοφυλόφιλων, Αμφιφυλόφιλων, Τρανς και Κουίρ ατόμων. Στην παρούσα μελέτη χρησιμοποίησά αυτό το ακρωνύμιο για να περιγράψω τις ακτιβιστικές ομάδες που δραστηριοποιούνται στο πεδίο των πολιτικών της σεξουαλικότητας αλλά και για να σχηματοποιήσω τα δικαιώματα που διεκδικούν. Η επιλογή αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι τα ίδια τα μέλη των ομάδων που προσέγγισα για τις ανάγκες της έρευνας αυτό – προσδιορίζονται με αυτόν τον τρόπο. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο επέλεξα να προσθέσω το «Κουίρ» στο ακρωνύμιο «ΛΟΑΤ». Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι αγνοούνται οι δομικές και ιδεολογικές διαφορές ανάμεσα στον queer και τον γκέι και λεσβιακό ακτιβισμό, ωστόσο μια ενδελεχής ανάλυση αυτών των διαφορών (και των συγκλίσεων βέβαια) απομακρύνεται – τουλάχιστον εν μέρει – από τα ερωτήματα της συγκεκριμένης έρευνας. Για μια κατατοπιστική ανάλυση της διάκρισης queer/λεσβιακού – γκέι ακτιβισμού βλ. Brown 2015. Για την εισαγωγή του όρου queer στα ελληνικά συμφραζόμενα βλ. Αποστολίδου 2011.

Μια απόπειρα διερεύνησης, λοιπόν, αυτής της ιστορικής συγκυρίας των πολλαπλών αντιφάσεων φάνταζε – τουλάχιστον για μένα – άκρως δελεαστική.

Μετά από επισκόπηση των ερευνών που επικεντρώνονται στην ελληνική κρίση, παρατήρησα ότι απουσιάζουν – πέρα από κάποιες διάσπαρτες αναφορές – μελέτες που εστιάζουν την προσοχή τους στη διαχείριση της έννοιας των «δικαιωμάτων» «από τα κάτω»<sup>2</sup>, δηλαδή από τις ίδιες τις ΛΟΑΤΚ ακτιβιστικές οργανώσεις την περίοδο της κρίσης. Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να φωτίσει ορισμένες πτυχές του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού και να αναδείξει τους λόγους των δικαιωμάτων που αναδύονται μέσα στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα της «κρίσης». Βάζω σκόπιμα την «κρίση» σε εισαγωγικά σε αυτό το σημείο για να αποφύγω οποιαδήποτε ουσιοκρατική πρόσληψή της ως μιας σαφώς οριοθετημένης περιόδου με συγκεκριμένες, διακριτές συνέπειες. Αντιθέτως, σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να αναδείξει τις ιθαγενείς νοηματοδοτήσεις της «κρίσης» από τους ίδιους τους/τις ακτιβιστές/ριες καθώς και τους τρόπους με τους οποίους αυτές οι νοηματοδοτήσεις συμβάλλουν στη συγκρότηση των λόγων για τα δικαιώματα.

Παράλληλα, μέσα από τη συγκεκριμένη μελέτη θα επιχειρήσω να δείξω τους τρόπους με τους οποίους οι ακτιβιστές/ριες που προσέγγισα αρθρώνουν ένα λόγο περί δικαιωμάτων με αναφορά στην «Ευρώπη». Με άλλα λόγια, θα προσπαθήσω να καταδείξω τις νοηματοδοτήσεις και τις χρήσεις της «Ευρώπης» και πώς αυτές συναρθρώνονται με τους λόγους για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και τη διεκδίκησή τους σε εθνικό επίπεδο. Η ανάδειξη της λογοθετικής κατασκευής της «Ευρώπης» κρίνεται σημαντική για δύο λόγους. Ο πρώτος αφορά στο γεγονός ότι η «Ευρώπη» είτε ως επίσημο θεσμικό πλαίσιο, είτε ως μια φαντασιακή, υπερεθνική κοινότητα χρησιμοποιείται συχνά ως σημείο αναφοράς για τον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό (Riedel 2005). Ο δεύτερος βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την οικονομική κρίση η οποία έχει συνοδευτεί από την έντονη αμφισβήτηση του ευρωπαϊκού οράματος και την αποδυνάμωση της αίσθησης του ευρωπαϊκού ανήκειν. Οι νοηματοδοτήσεις, λοιπόν, της «Ευρώπης» και της «Ευρωπαϊκής Ένωσης» συνιστούν ένα κομβικής σημασίας πλαίσιο κατανόησης της οικονομικής κρίσης και αυτή η εστίαση δεν υπαγορεύεται

---

<sup>2</sup>Βασικός στόχος της παρούσας μελέτης είναι να αναδείξει την έννοια του «δικαιώματος» ως «ιθαγενούς» κατηγορίας και λόγου, δηλαδή να σκιαγραφήσει τις νοηματοδοτήσεις των ίδιων των ακτιβιστών/ριών όπως αυτές διαμορφώνονται στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα του σύγχρονου, εγχώριου ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η έννοια αυτή χρησιμοποιείται σε εισαγωγικά. Ωστόσο, στο υπόλοιπο τμήμα του κειμένου η χρήση των εισαγωγικών παραλείπεται για λόγους αναγνωστικής ευκολίας, καθώς η έννοια του «δικαιώματος» επαναλαμβάνεται σε πολλά σημεία.

απλώς από τις ιδιαιτερότητες της κρίσης ή της τρέχουσας εξάρτησης του ελληνικού κράτους από τα ευρωπαϊκά δάνεια. Αντανακλά, επίσης, την ιστορική πορεία που ακολούθησε η ιδέα της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης στην Ελλάδα, η οποία ήταν άμεσα συνυφασμένη με τις ιδέες της προόδου, του εκσυγχρονισμού και της υλικής ευημερίας για περισσότερο από 30 χρόνια (Gkintidis 2014: 3).

Τα ερωτήματα που τίθενται αφορούν στο πώς οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες – μέσα από την συμμετοχή τους σε ΛΟΑΤΚ οργανώσεις – αρθρώνουν ένα λόγο δικαιωμάτων και πώς οργανώνουν και υιοθετούν στρατηγικές για τη διεκδίκησή τους. Επίσης, αφορούν στο ποιες είναι οι κεντρικές έννοιες που εμπεριέχονται στο λόγο των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και πώς αυτές οι έννοιες συνδέονται με άλλες έννοιες και λόγους για την «κρίση» και την «Ευρώπη». Όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η έννοια των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο κατανόησης του τρόπου με τον οποίο οι ακτιβιστές/ριες νοηματοδοτούν την «Ευρώπη» ως θεμελιώδη πηγή στήριξης και ενδυνάμωσης και προσλαμβάνουν την «κρίση» ως μια συγκυρία πολλαπλών μεταβολών κατά την οποία περιστέλλονται σημαντικά δικαιώματα αλλά, ταυτόχρονα, αναδύονται νέες ευκαιρίες τόσο στο πεδίο του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού όσο και στις σχέσεις των ΛΟΑΤΚ ατόμων με το ελληνικό κράτος και την ελληνική κοινωνία.

Χρησιμοποιώ, επίσης, την «κρίση» σχηματικά προκειμένου να τοποθετήσω τις σύγχρονες ακτιβιστικές ΛΟΑΤΚ ομάδες σε μία περίοδο κατά την οποία έχουν συντελεστεί ορισμένες σημαντικές κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές. Για πρώτη φορά στην ιστορία του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού θεσπίζονται νομοθετήματα – ορόσημα για την ελληνική ΛΟΑΤΚ «κοινότητα»<sup>3</sup>. Μία από τις πρώτες νομικές μεταρρυθμίσεις της περιόδου αποτελεί η ψήφιση του Ν.4285/14, η ψήφιση δηλαδή του πρώτου ελληνικού αντιρατσιστικού νόμου ο οποίος ποινικοποιεί τη ρητορική μίσους στη βάση του σεξουαλικού προσανατολισμού και της ταυτότητας φύλου μεταξύ άλλων. Στις 24 Δεκεμβρίου 2015 αναγνωρίζεται θεσμικά, για πρώτη φορά στην Ελλάδα, η ομόφυλη συντροφικότητα μέσα από την ψήφιση του Ν. 4356/15 ο οποίος δίνει την δυνατότητα σε δύο ενήλικα πρόσωπα, ανεξάρτητα από το φύλο τους, να

---

<sup>3</sup>Χρησιμοποιώ τον όρο «κοινότητα» γιατί πρόκειται για μια έννοια που χρησιμοποιείται συστηματικά από τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές μου στην παρούσα έρευνα, αν και συχνά τίθεται από τις ίδιες/ους υπό αμφισβήτηση όταν συγκρίνεται με αντίστοιχες «κοινότητες» σε άλλες χώρες της Δυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής εξ αιτίας – όπως μου εξήγησαν πολλές φορές – της έλλειψης συνοχής, της άρνησης πολλών να κάνουν coming out και να συμμετέχουν δημόσια στο ΛΟΑΤΚ πολιτικό γίγνεσθαι κ.ά. Τοποθετώ την έννοια αυτή σε εισαγωγικά προκειμένου να αποφύγω τη χρήση της με τρόπο που να υπονοώ ότι υπάρχει μια διακριτή, συμπαγής και σαφώς οριοθετημένη ΛΟΑΤΚ κοινότητα σε μια οποιαδήποτε κοινωνικό – ιστορική συγκυρία (βλ. Αποστολίδου 2011: 143).



ρυθμίσουν τη συμβίωσή τους με συμβολαιογραφικό έγγραφο. Τέλος, στις 10 Οκτωβρίου 2017 ψηφίστηκε ο Ν.4491/17 ο οποίος ορίζει την αλλαγή των εγγράφων των τρανς προσώπων χωρίς να είναι απαραίτητη προϋπόθεση η επέμβαση επαναπροσδιορισμού φύλου ή οποιαδήποτε άλλη ιατρική διαδικασία (οποιαδήποτε γνωμάτευση ιατρικής ή ψυχιατρικής φύσης).<sup>4</sup>

Πέρα από τη θεσμική κατοχύρωση ορισμένων ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, κατά την περίοδο της κρίσης συγκροτήθηκε ένας σημαντικός αριθμός ΛΟΑΤΚ οργανώσεων στην Αθήνα – πολλές από τις οποίες απέκτησαν νομικό χαρακτήρα – με σημαντική δημόσια παρουσία και νέα πεδία διεκδικήσεων σε σχέση με τις παλαιότερες οργανώσεις.<sup>5</sup> Έπειτα από μια σύντομη πιλοτική έρευνα χαρτογράφησης των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων η οποίες είναι εν ενεργεία αυτή τη στιγμή, παρατήρησα ότι οι περισσότερες δημιουργήθηκαν τα τελευταία εννέα χρόνια. Μερικές από τις πιο γνωστές οργανώσεις είναι η ΜΚΟ «Color Youth – Κοινότητα LGBTQ Νέων Αθήνας» (2011) με σκοπό τη συνάντηση και τη συσπείρωση νέων ΛΟΑΤΚ ατόμων<sup>6</sup>, η αυτο-οργανωμένη ομάδα «Proud Senior Greece» (2015) για την υποστήριξη ΛΟΑΤΚ ατόμων ηλικίας από 50 έτη και άνω<sup>7</sup>, η ΜΚΟ εθελοντικού χαρακτήρα «Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών» (2010) για τα δικαιώματα της τρανς κοινότητας<sup>8</sup>, η ομάδα «Υπερήφανοι Γονείς» (2016) η οποία αποτελείται από γονείς με ΛΟΑΤΚ παιδιά<sup>9</sup>. Επιπρόσθετα, εν ενεργεία είναι η ΜΚΟ «Athens Pride»<sup>10</sup> και η ΜΚΟ «Ομοφυλοφιλική

---

<sup>4</sup>Ωστόσο, κρίνεται αναγκαίο να αναφερθούν ορισμένα κενά αυτών των νομοθετημάτων δεδομένου ότι αποτελούν κεντρικό σημείο συζήτησης και δυσαρέσκειας αλλά και πηγή ενδυνάμωσης για περαιτέρω διεκδικήσεις των ακτιβιστών/τριών της παρούσας μελέτης. Σχετικά με το σύμφωνο συμβίωσης, ο νόμος αφήνει σε εκκρεμότητα ζητήματα που αφορούν τη γονεϊκότητα των ΛΟΑΤΚ ζευγαριών. Αφενός, δεν κατοχυρώνεται το δικαίωμα τεκνοθεσίας από ζευγάρια που συνάπτουν σύμφωνο συμβίωσης (ετερόφυλα αλλά και ομόφυλα). Αφετέρου, δεν παραχωρείται το δικαίωμα στον/η μη βιολογικό/η σύντροφο να υιοθετήσει και να αποκτήσει τη γονεϊκή μέριμνα του βιολογικού τέκνου του/ης συντρόφου με τον/την οποία έχει συνάψει το σύμφωνο. Αναφορικά με τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου, η αλλαγή των εγγράφων έχει ως βασική προϋπόθεση το άτομο που προβαίνει στην αλλαγή να είναι άγαμο. Επιπρόσθετα, σε περίπτωση που το άτομο είναι γονέας δεν έχει την δυνατότητα να μεταβάλει τα ληξιαρχικά έγγραφα του υπάρχοντος τέκνου ώστε να αντικατοπτρίζονται τα πραγματικά στοιχεία των γονέων του. Για μια σύντομη αλλά περιεκτική συζήτηση σχετικά με τα προνόμια και τις ελλείψεις του συμφώνου βλ. Σωτηρόπουλος 2016 στον ακόλουθο σύνδεσμο <https://www.youtube.com/watch?v=1--6Tf5gFig> (τελευταία πρόσβαση 9/11/2018) ενώ για μια κατατοπιστική αποτύπωση των προβλημάτων της νομικής αναγνώρισης της ταυτότητας φύλου βλ. Γαλανού 2018: 47-49.

<sup>5</sup>Πιθανώς αυτό να οφείλεται εν μέρει και στην ορατότητα που προσέφεραν στη ΛΟΑΤΚ «κοινότητα» η ψήφιση των νόμων που κατοχυρώνουν κάποια ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και η δημόσια συζήτηση που συνόδευσε την ψήφισή τους.

<sup>6</sup><http://www.coloryouth.gr/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>7</sup><https://www.facebook.com/proudseniorgreece/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>8</sup><http://www.transgender-association.gr/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>9</sup><https://www.facebook.com/proudparentsgreece/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>10</sup><http://athenspride.eu/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδας»<sup>11</sup> οι οποίες όμως ιδρύθηκαν πριν από την έναρξη της κρίσης, το 2005 και το 2004 αντίστοιχα.

Στην παρούσα μελέτη επιλέχθηκαν δύο ΛΟΑΤΚ οργανώσεις, οι Οικογένειες Ουράνιο Τόξο και το Πολύχρωμο Σχολείο βάσει ορισμένων κριτηρίων. Πρώτον, οι ομάδες αυτές δημιουργήθηκαν μέσα στην περίοδο της κρίσης, η πρώτη το 2012 και η δεύτερη το 2009. Ένα κομβικής σημασίας κριτήριο επιλογής των ομάδων αποτελεί η διακριτή χρήση ενός λόγου περί διεκδίκησης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, τα οποία τοποθετούνται στο επίκεντρο των ακτιβιστικών τους δραστηριοτήτων, όπως ισχύει και για το σύνολο των ομάδων που προαναφέρθηκαν. Η επιλογή, ωστόσο, των συγκεκριμένων ομάδων στηρίχθηκε στο γεγονός ότι πρόκειται για δύο οργανώσεις που φέρνουν στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό πεδία δράσης και διεκδίκησης που είναι πρωτοφανή για τα δεδομένα του εγχώριου ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού. Είναι οι πρώτες ελληνικές ΛΟΑΤΚ ομάδες που εστιάζουν στη ΛΟΑΤΚ γονεϊκότητα και τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα στο χώρο της εκπαίδευσης, ζητήματα που βρίσκονται στο επίκεντρο της πολιτικής ατζέντας των ευρωπαϊκών ΛΟΑΤΚ οργανώσεων. Τέλος, πρόκειται για δύο από τις πιο δραστήριες ΛΟΑΤΚ ομάδες, με πολυάριθμα μέλη και συστηματική δημόσια παρουσία.

Οι Οικογένειες Ουράνιο Τόξο (ΟΟΤ) δημιουργήθηκαν το Μάιο του 2012 αλλά επίσημη νομική μορφή απέκτησαν τον Ιανουάριο του 2014 ως Αστική μη Κερδοσκοπική Εταιρία (ΑΜΚΕ). Οι ΟΟΤ είναι μια αυτο-χρηματοδοτούμενη ομάδα η οποία βρίσκει οικονομική υποστήριξη από τις συνδρομές των εγγεγραμμένων μελών της αλλά και από τη διοργάνωση ψυχαγωγικών εκδηλώσεων και μπαζάρ χειροποίητων αντικειμένων και οδηγών εκπαίδευσης και παραμυθιών με ΛΟΑΤΚ περιεχόμενο<sup>12</sup> τα οποία έχουν συνταχθεί από μέλη της ομάδας. Στις δράσεις τους περιλαμβάνονται η διοργάνωση συνεδρίων και ημερίδων<sup>13</sup>, η συμμετοχή σε επιστημονικά συνέδρια καθώς και οι συναντήσεις με επίσημους εκπαιδευτικούς και πολιτικούς φορείς για την

---

<sup>11</sup><http://olkegr.blogspot.gr/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>12</sup>Μέχρι στιγμής έχουν συνταχθεί με πρωτοβουλία της ομάδας τρία βιβλία με ΛΟΑΤΚ περιεχόμενο, δύο παραμύθια για παιδιά προσχολικής ηλικίας και μια συλλογή διηγημάτων για εφήβους και ενήλικες. Επίσης, η ομάδα έχει συντάξει έναν οδηγό για νηπιαγωγούς και εκπαιδευτικούς σχετικά με την επαφή τους με ΛΟΑΤΚ γονείς στο πλαίσιο του σχολείου. Βλ. [http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr/2016/04/blog-post\\_14.html](http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr/2016/04/blog-post_14.html) και <http://rainbowschool.gr/wp-content/uploads/2017/11/RainbowFamiliesGuide.pdf> (τελευταία πρόσβαση 9/4/2018).

<sup>13</sup>Μέχρι στιγμής έχουν πραγματοποιηθεί δύο συνέδρια με πρωτοβουλία των ΟΟΤ με τον τίτλο «Η αγάπη δημιουργεί οικογένειες», το πρώτο το Φεβρουάριο του 2014 και το δεύτερο το Φεβρουάριο του 2016. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. τα κείμενα στο επίσημο blog της ομάδας [http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr/2014/02/blog-post\\_9.html](http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr/2014/02/blog-post_9.html) και <http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr/2016/02/13-14-2016.html> (τελευταία πρόσβαση 9/4/2018).

ευαισθητοποίηση πάνω σε ζητήματα ΛΟΑΤΚ γονεικότητας. Επιπρόσθετα, η ομάδα είναι μέλος της πανευρωπαϊκής οργάνωσης των Οικογενειών Ουράνιο Τόξο «NELFA» (Network of European LGBTIQ Families Associations)<sup>14</sup>.

Το Πολύχρωμο Σχολείο είναι μια εθελοντική μη κερδοσκοπική συλλογικότητα επιστημόνων (εκπαιδευτικών κυρίως αλλά και άλλων ειδικών από το χώρο της ψυχικής υγείας και των κοινωνικών επιστημών) η οποία δημιουργήθηκε το 2009 με την ονομασία «Ομοφοβία και Τρανσφοβία στην Εκπαίδευση» και λίγα χρόνια μετά απέκτησε την τωρινή της ονομασία. Η ομάδα δεν διαθέτει νομική μορφή αλλά βρίσκεται σε διαδικασία απόκτησης στο προσεχές μέλλον. Επίσης είναι αυτο-χρηματοδοτούμενη. Στις δράσεις της περιλαμβάνονται οι επαφές και η συνεργασία με επίσημους εκπαιδευτικούς φορείς, όπως το Ινστιτούτο Εκπαιδευτικής Πολιτικής, με συμβούλους σχολικής αγωγής, με εκπαιδευτικούς σε σχολεία και πανεπιστήμια αλλά και με εκπροσώπους του Υπουργείου Παιδείας<sup>15</sup>. Παράλληλα, διοργανώνουν επιστημονικά συνέδρια με εστίαση στα ζητήματα ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων μαθητών και εκπαιδευτικών και την αντιμετώπιση της ομοφοβίας και της τρανσφοβίας στο χώρο της εκπαίδευσης.<sup>16</sup> Τέλος, λόγω της έλλειψης νομικής μορφής, η ομάδα δεν έχει άμεση και συστηματική επαφή με άλλες ευρωπαϊκές οργανώσεις, ωστόσο αντλεί εκπαιδευτικό και ενημερωτικό υλικό από αυτές, το οποίο τα μέλη της ομάδας μεταφράζουν και προσαρμόζουν στα ελληνικά συμφραζόμενα είτε μόνα τους είτε με τη συνεργασία άλλων ΛΟΑΤΚ οργανώσεων.<sup>17</sup>

## **1.2. Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό το πρίσμα της ανθρωπολογικής θεωρίας**

Η διεθνής βιβλιογραφία για τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι πλούσια σε μέγεθος και σε περιεχόμενο και χαρακτηρίζεται από μια ποικιλία διαφορετικών θεωρητικών και μεθοδολογικών προσεγγίσεων αναφορικά με τον ορισμό των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Οι Goodale και Merry (2007) καταδεικνύουν ότι οι διαφορετικές αυτές προσεγγίσεις μπορούν να τοποθετηθούν σχηματικά σε ένα φάσμα ορισμών, από τους

---

<sup>14</sup><http://nelfa.org/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>15</sup><http://rainbowschool.gr/%CF%80%CE%BF%CE%B9%CE%BF%CE%B9-%CE%B5%CE%AF%CE%BC%CE%B1%CF%83%CF%84%CE%B5/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>16</sup><http://rainbowschool.gr/%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%B5%CE%AF%CE%BF/%CF%83%CF%85%CE%BD%CE%AD%CE%B4%CF%81%CE%B9%CE%B1/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

<sup>17</sup><http://rainbowschool.gr/%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%B5%CE%AF%CE%BF/%CE%B2%CE%B9%CE%B2%CE%BB%CE%B9%CE%BF%CE%B8%CE%AE%CE%BA%CE%B7/> (τελευταία πρόσβαση στις 9/4/2018).

πιο περιορισμένους στους πιο διευρυμένους (Goodale & Merry, 2007: 11). Στον ένα πόλο τοποθετούνται πλήθος διαφορετικών προσεγγίσεων, που εκφράζουν μια ευρεία νομική πρόσληψη των ανθρώπινων δικαιωμάτων και αναφέρονται σε αυτά ως τμήμα του διεθνούς δικαίου το οποίο προέκυψε από την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ, το 1948, και τα σχετικά όργανα (συμβάσεις, διακηρύξεις, συμφωνίες κ.ά.) (ό.π.: 11-12). Μία δεύτερη, πιο διευρυμένη προσέγγιση του περιεχομένου των ανθρώπινων δικαιωμάτων απομακρύνεται από τα διεθνή νομικά κείμενα και όργανα και ενδιαφέρεται για τους τρόπους με τους οποίους η ίδια η έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι κανονιστική, εγκαθιδρύει, δηλαδή, (και αποκλείει) συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφοράς (ό.π.: 12). Τέλος, στο άλλο άκρο τοποθετούνται οι προσεγγίσεις που προσλαμβάνουν και μελετούν τα «ανθρώπινα δικαιώματα» ως λογοθετική πρακτική. Η λογοθετική προσέγγιση (discursive approach) απομακρύνεται από τις κανονιστικές προσλήψεις του διεθνούς δικαίου και αντιμετωπίζει τα ποικίλα νομικά όργανα ως τμήματα στο συνεχές «εξουσία/γνώση» μέσα από το οποίο τα ανθρώπινα δικαιώματα ανάγονται σε κοινωνική γνώση και αναδύονται στην κοινωνική πρακτική (ό.π.: 14).

Οι θεωρητικές διαπραγματεύσεις αναφορικά με τις ιδεολογικές πτυχές των ανθρώπινων δικαιωμάτων είχαν ως συνέπεια την αμφιταλάντευση – η οποία συνεχίζει μέχρι και σήμερα – ενός σημαντικού τμήματος της κοινωνικής έρευνας ανάμεσα σε δύο αντιμαχόμενα και, φαινομενικά, ασύμβατα μεταξύ τους θεωρητικά «στρατόπεδα», σε αυτό του «πολιτισμικού σχετικισμού» και σε αυτό του «οικουμενισμού» των ανθρώπινων δικαιωμάτων (Merry 2001, Goodale 2006, Preis 1996). Αυτή η θεωρητική διαμάχη οδήγησε στη θεωρητική αγκύλωση της μελέτης των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε ερωτήματα και εργαλεία που, αντί να προωθούν, περιόριζαν τη γόνιμη διερεύνηση και επεξεργασία.<sup>18</sup> Ωστόσο, οι σύγχρονες προσεγγίσεις των ανθρώπινων δικαιωμάτων,

---

<sup>18</sup>Από τη μία, οι υπέρμαχοι της θεωρίας του πολιτισμικού σχετικισμού διατείνονται ότι η Οικουμενική Διακήρυξη απαριθμεί και καταγράφει ελευθερίες και δικαιώματα που απέχουν πολύ από το να θεωρηθούν πολιτισμικά, ιδεολογικά και πολιτικά ουδέτερα και, ως εκ τούτου, οικουμενικά. Επίσης, υποστηρίζουν ότι οι κυρίαρχες νόρμες των ανθρώπινων δικαιωμάτων στηρίζονται σε «δυτικές» και «ιουδαίο – χριστιανικές» προκαταλήψεις και, επομένως, συνιστούν εθνοκεντρικές κατασκευές με περιορισμένη εφαρμογή και διαπολιτισμική εγκυρότητα (Preis 1996: 288). Από την άλλη, οι θιασώτες του οικουμενισμού εκφράζουν την άποψη ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν ειδικά, απαραίτητα δικαιώματα που φέρουν όλοι οι άνθρωποι ακριβώς λόγω της ανθρώπινης υπόστασής τους (ό.π.: 288). Ένας καθοριστικός παράγοντας που διαιωνίζει τη διαμάχη μεταξύ του πολιτισμικού σχετικισμού και του οικουμενισμού αποτελεί η χρήση της ρητορικής του «πολιτισμού» ως κεντρικού στοιχείου στο σύγχρονο λόγο των δικαιωμάτων. Για παράδειγμα, τα κοινωνικά κινήματα των δεκαετιών του '60 και του '70 στον ευρω – αμερικανικό κόσμο στήριζαν τις ταυτοτικές πολιτικές τους σε μία ουσιοκρατική πρόσληψη του «πολιτισμού», σύμφωνα με την οποία μία κοινωνική ομάδα αποτελείται από ένα διακριτό, σαφώς οριοθετημένο (γεωγραφικά και πολιτισμικά) και εσωτερικά ομοιογενή πολιτισμό (Cowan, Dembour, &

κυρίως μέσα από την καθοριστική συμβολή της ανθρωπολογικής κριτικής στην έννοια του «πολιτισμού» και της εθνογραφικής έρευνας, επιχειρούν την κριτική διαπραγμάτευση και, εν τέλει, την υπέρβαση του περιοριστικού και άκαμπτου διόλου «οικουμενισμός/πολιτισμικός σχετικισμός» (Cowan, Dembour, & Wilson 2001, Goodale 2006, Goodale & Merry 2007, Preis 1996, Speed 2006, Wilson 1997). Πιο συγκεκριμένα, η ανθρωπολογική κριτική στην έννοια του «πολιτισμού», στο πλαίσιο του αναστοχασμού της επιστήμης κατά τη δεκαετία του 1980, επιχείρησε να προσεγγίσει την εν λόγω έννοια όχι ως μία προϋπάρχουσα οντότητα αλλά ως έναν ιστονοημάτων που οι ίδιοι οι άνθρωποι υφαίνουν, καθώς και ως ένα πορώδες φάσμα διεπιδράσεων κατά το οποίο ποικίλες διακριτές διαδικασίες διαπλέκονται και διασταυρώνονται τόσο εντός όσο και εκτός των ορίων του πολιτισμού (Geertz 2003, Rosaldo 1989: 20-21). Μάλιστα, στη νεωτερική εποχή της παγκοσμιοποίησης, της αυξημένης χρήσης των ηλεκτρονικών μέσων, της αυξημένης κινητικότητας και των εντατικών πολιτισμικών ροών, ο «πολιτισμός» δεν μπορεί να κατανοηθεί με όρους κέντρου – περιφέρειας (Appadurai 2003: 33). Συνεπώς, η αναπόφευκτη διαπλοκή και συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων σε ένα δεδομένο κοινωνικό χώρο απαιτούν μια πιο ζωντανή ερμηνεία της πολιτισμικής εμπειρίας και πρακτικής αλλά και τη χρήση εννοιών και αναλυτικών κατηγοριών όπως «πολιτισμική πολυπλοκότητα», «υβριδικότητα», «αμφισημία» κ.ά., οι οποίες οδηγούν σε πιο ρευστές και δυναμικές εννοιολογήσεις του πολιτισμού (Preis 1996: 289, Merry 2003: 67).

Η εδραίωση και η διάχυση των λόγων για τα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα επακόλουθα της συνθήκης της παγκοσμιοποίησης. Πράγματι, τα ανθρώπινα δικαιώματα επεκτείνονται σε παγκόσμιο επίπεδο μέσα από διεθνείς διακηρύξεις, συμβάσεις και συμφωνίες και γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης, εφαρμογής και επιτήρησης από τοπικές οργανώσεις αλλά και εθνικούς, διεθνικούς και υπερεθνικούς θεσμούς, γεγονός που έχει ωθήσει πληθώρα αναλυτών να επιστημονούν ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα συνιστούν τον πυρήνα μιας νέας, παγκόσμιας, διεθνικής κουλτούρας. Αποτελούν, με άλλα λόγια, ένα μοναδικό φαινόμενο της νεωτερικότητας (Cowan κ.ά. 2001: 12, Preis 1996: 309).

---

Wilson 2001: 3). Εν ολίγοις, ο «πολιτισμός» μέσα σε αυτές τις αφηγήσεις φυσικοποιείται και προσλαμβάνεται ως μια συνεκτική οντότητα αυστηρά οριοθετημένη, αρραγής, στατική ιστορικά, καθηλωμένη σε ιδέες, παραδόσεις, χαρακτηριστικά και τύπους (Preis 1996: 288-289).

Σε αυτό το πλαίσιο επαναπροσδιορισμού της έννοιας του πολιτισμού κινούνται και οι σύγχρονες εθνογραφικές μελέτες των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Πλήθος ερευνητών κάνουν λόγο για τη ύπαρξη ενός «πολιτισμού ανθρώπινων δικαιωμάτων» ο οποίος χαρακτηρίζεται από πολλαπλές και σύνθετες σχέσεις μεταξύ εννοιών, νοημάτων, συμβόλων, θεσμών, και πρακτικών και συνεπάγεται συγκεκριμένες, πιο ρευστές νοηματοδοτήσεις του εαυτού, της κοινωνικότητας καθώς και συγκεκριμένες, πιο πολύπλοκες μορφές εμπρόθετης δράσης (Cowan κ.ά. 2001: 3, 11-12). Η διαδικασία διεκδίκησης των ανθρώπινων δικαιωμάτων, λοιπόν, γίνεται αντιληπτή ως «πολιτισμική διαδικασία» ή ως «πολιτισμική πρακτική», δηλαδή ως μια αδιάλειπτη, πολιτισμικά κατασκευασμένη, διαπραγματεύσιμη διαδικασία, ενσωματωμένη στα τοπικά συμφραζόμενα και στις πολλαπλές πραγματικότητες της καθημερινής ζωής (Preis 1996: 290, 311).

Οι νέες αυτές προσεγγίσεις δίνουν έμφαση στην πρακτική των ανθρώπινων δικαιωμάτων η οποία ορίζεται ως ολόκληρο το εύρος των κοινωνικών δράσεων υποκειμένων (άτομα, οργανώσεις, θεσμοί, έθνη - κράτη, διεθνείς φορείς) που μιλούν, υποστηρίζουν, ασκούν κριτική, μελετούν, νομοθετούν και διαδίδουν την ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων στις ποικίλες εκφράσεις της (Goodale & Merry 2007: 36). Ένας τόσο διευρυμένος ορισμός δίνει έμφαση στην πολλαπλότητα των τρόπων με τους οποίους εφαρμόζεται η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων στην πράξη αλλά και στην πληθώρα των τόπων που λαμβάνει χώρα αυτή η εφαρμογή (τοπικό, εθνικό και υπερεθνικό) (Cowan κ.ά. 2001: 3). Παράλληλα, υπογραμμίζει ότι η πρακτική των ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι πάντα ενσωματωμένη σε ήδη υπάρχουσες σχέσεις νοήματος και παραγωγής γνώσης (Goodale & Merry 2007: 36, Preis 1996: 306).

Δεδομένου ότι ο λόγος για τα ανθρώπινα δικαιώματα έχει αποκτήσει διεθνικές διαστάσεις με ταχύτατους ρυθμούς τις τελευταίες δύο δεκαετίες, πληθώρα θεωρητικών κρίνουν σημαντική την αναζήτηση αναλυτικών εργαλείων που να μη δεσμεύουν τις διασυνδέσεις αυτές σε στενά χωρικά πλαίσια ερμηνείας και περιορισμένες χωρικές μεταφορές («τοπικό», «παγκόσμιο», «κέντρο» και «περιφέρεια») αλλά να αναδεικνύουν τις πραγματικές δυναμικές της πρακτικής των ανθρώπινων δικαιωμάτων (Goodale & Merry 2007: 20, Preis 1996: 309-310). Οι σύγχρονες εθνογραφικές προσεγγίσεις των ανθρώπινων δικαιωμάτων επισημαίνουν ως χρήσιμη αναλυτική κατηγορία την έννοια της διεθνικότητας (transnationalism) για να καταγράψουν όχι μόνο τα δίκτυα που διανοίγονται πέρα από τα σύνορα των εθνών – κρατών και μετατοπίζουν το κέντρο βάρους πέρα από τα κράτη και τους διεθνείς θεσμούς, αλλά

και για να καταδείξουν ότι μερικοί από τους πιο σημαντικούς κοινωνικούς δράστες που έρχονται σε επαφή με τον λόγο των ανθρώπινων δικαιωμάτων συμβάλλουν στη διεθνικοποίηση αυτού του λόγου χωρίς να έχουν εγκαταλείψει ποτέ τον τόπο τους (Goodale & Merry 2007: 32). Αντίθετα, τα εν λόγω υποκείμενα, προκειμένου να έρθουν σε επαφή ή να ιδιοποιηθούν την ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, αρκεί να φαντασιωθούν τα νομικά και ιδεολογικά πλαίσια που η ιδέα αυτή συνεπάγεται, αρκεί, δηλαδή, να συλλογιστούν πάνω στις ηθικές όψεις των ανθρώπινων δικαιωμάτων ακόμα και αν δεν έχουν έρθει ποτέ σε επαφή με επίσημα έγγραφα ή με οργανισμούς που προασπίζονται τα ανθρώπινα δικαιώματα (ό.π.: 32-33).<sup>19</sup>

### **1.3. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα της θεωρίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων**

Τις τελευταίες δεκαετίες παρατηρείται μια αξιοσημείωτη θεωρητική και ερευνητική ενασχόληση με ζητήματα που άπτονται των δικαιωμάτων των ΛΟΑΤΚ ατόμων. Η ενασχόληση αυτή είναι άμεσα συνυφασμένη με την ιστορική διαδρομή και τις πρόσφατες εξελίξεις του ΛΟΑΤΚ κινήματος σε όλο τον κόσμο. Πιο συγκεκριμένα, στα τέλη της δεκαετίας του '60 και στις αρχές της δεκαετίας του '70, το περίφημο κίνημα απελευθέρωσης των ομοφυλόφιλων στις ΗΠΑ (Gay Liberation Movement) αλλά και οι αντίστοιχες ευρωπαϊκές οργανώσεις πλαισίωναν τις διεκδικήσεις τους με τους όρους της ισότητας και της απελευθέρωσης, ενώ οι ακτιβιστικές τους δράσεις προσανατολιζόνταν κυρίως προς την ριζοσπαστική υπονόμευση των κοινωνικών δομών καταπίεσης και εξουσίας και, παράλληλα, έστρεφαν τα πυρά τους προς τους παραδοσιακούς, ετεροκανονικούς θεσμούς [γάμος, οικογένεια, στρατός κ.ά.] (Weeks

---

<sup>19</sup>Σε αυτό το πλαίσιο αναθεώρησης κινείται η πολύ σημαντική εθνογραφική μελέτη της Merry (2006) αναφορικά με τους τρόπους με τους οποίους οι διεθνικές προσεγγίσεις των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε σχέση με τη βία κατά των γυναικών διαδίδονται και νοηματοδοτούνται στα εντόπια κοινωνικά συμφραζόμενα. Η Αμερικανίδα ανθρωπολόγος επιχειρεί να προβληματοποιήσει τις έννοιες του «τοπικού» και του «παγκόσμιου» καθώς και να απομακρυνθεί από το απλουστευτικό δίλημμα του «πολιτισμικού σχετικισμού/οικουμενισμού». Συγκεκριμένα, καταδεικνύει ότι όταν οι ιδέες των ανθρώπινων δικαιωμάτων μετακινούνται από τις διεθνείς διακηρύξεις και τους διεθνείς οργανισμούς σε μικρές κοινότητες, «ιδιωματοποιούνται» (vernacularized) και «αθαγενοποιούνται» (indigenized) ή, αλλιώς, προσαρμόζονται στα τοπικά νοήματα και τους θεσμούς (Merry 2006: 39). Οι διαμεσολαβητές ανάμεσα στο τοπικό και το διεθνικό (αρχηγοί κοινότητας, εργαζόμενοι σε ΜΚΟ, ακτιβιστές) εργάζονται σε πολλαπλά επίπεδα και διαπραγματεύονται ποικίλες θέσεις μεταξύ τοπικών, εθνικών και διεθνικών συστημάτων νοήματος. Οι διαμεσολαβητές αυτοί μεταφράζουν και αναπροσαρμόζουν τους λόγους και τις πρακτικές του διεθνούς δικαίου και των νομικών θεσμών με στόχο την προσαρμογή τους στα συγκεκριμένα τοπικά συμφραζόμενα (διαδικασία από «τα πάνω προς τα κάτω»). Παράλληλα, αναπλαισιώνουν τις τοπικές διεκδικήσεις και τα συγκεκριμένα προβλήματα της κοινότητας αναπαριστώντας τα ως διεκδικήσεις (ή καταστρατήγηση) οικουμενικών ανθρώπινων δικαιωμάτων (διαδικασία «από τα κάτω προς τα πάνω») (ό.π.: 39- 42).

1998: 36). Ωστόσο, από τα τέλη της δεκαετίας του 1980, πλήθος ΛΟΑΤΚ οργανώσεων άρχισαν σταδιακά να ιδιοποιούνται και να χρησιμοποιούν στρατηγικά ένα λόγο περί δικαιωμάτων (ανθρώπινων δικαιωμάτων και δικαιωμάτων ισοπολιτείας) (Kollman & Waites 2009: 2-4). Ο Weeks (1998) σχηματοποιεί τη στροφή αυτή σε δύο κρίσιμες, μεταβατικές στιγμές του ΛΟΑΤΚ κινήματος, τη στιγμή της «υπέρβασης» (transgression) και τη στιγμή της «ιδιότητας του πολίτη». Η πρώτη «στιγμή» χαρακτηρίζεται από την επινόηση νέων αισθήσεων του εαυτού, τη ριζοσπαστική αμφισβήτηση κάθε μορφής καταπίεσης και κοινωνικού αποκλεισμού, ενώ η δεύτερη αναφέρεται στις διεκδικήσεις για συμπερίληψη στον κοινωνικό κορμό, για αναγνώριση και σεβασμό εναλλακτικών τρόπων ζωής καθώς και για διεύρυνση των παραδοσιακών ορισμών του ανήκειν, της οικογένειας, της συγγένειας κ.ά. (Weeks 1998: 36-37).

Η θεωρητική και ερευνητική ενασχόληση με τους λόγους των ΛΟΑΤΚ ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι αρκετά πρόσφατη (Wilson 2009: 73). Η στροφή του ΛΟΑΤΚ κινήματος παγκοσμίως προς τα ανθρώπινα δικαιώματα οφείλει πολλά στη συγκρότηση διεθνικών ΛΟΑΤΚ δικτύων κατά τη δεκαετία του '80. Πράγματι, όπως επισημαίνουν οι Paternotte και Seckinelgin (2015), η διεθνικοποίηση του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στη σύνδεση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Παράλληλα, η χρήση ενός λόγου περί ΛΟΑΤΚ ανθρώπινων δικαιωμάτων ενδυνάμωσε τις ακτιβιστικές οργανώσεις και δημιούργησε ευνοϊκές συνθήκες για την απόκτηση ενός πιο θεσμικού και επαγγελματικού στάτους από τη πλευρά αυτών των οργανώσεων. Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί η ίδρυση του διεθνούς ΛΟΑΤΚ οργανισμού «ILGA» (International Lesbian and Gay Association)<sup>20</sup> το 1978, ο οποίος απέκτησε μια πιο επαγγελματική, διεθνή πολιτική δραστηριότητα τη δεκαετία του '90 κυρίως μέσα από τη χρήση της ρητορικής των ανθρώπινων δικαιωμάτων (Kollman & Waites 2009: 4). Η εμπλοκή, μάλιστα, των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων στη συζήτηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα αποδείχτηκε ιδιαίτερα επιτυχής όσον αφορά το άνοιγμα προς ισχυρούς διεθνείς θεσμούς όπως, για παράδειγμα, η Ευρωπαϊκή Ένωση η οποία, σε συνδυασμό με το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων, έδειξε μεγάλη προθυμία να αναγνωρίσει

---

<sup>20</sup>Η «ILGA – EUROPE» αποτελεί τον ευρωπαϊκό τομέα της διεθνούς ΜΚΟ «ILGA» και μία από τις σημαντικότερες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις στην Ευρώπη, με τα μέλη της να ανέρχονται σε περισσότερους από 500 οργανισμούς σε 45 από τις 49 χώρες της Ευρώπης. Βλ. <https://www.ilga-europe.org/who-we-are/members> (τελευταία πρόσβαση στις 23/1/2018).



τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα ως ανθρώπινα δικαιώματα (Kollman & Waites 2009: 5, Swiebel 2009: 19-20, επίσης βλ. υπό – κεφάλαιο 1.5.).

Η συνάρθρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων με τα ανθρώπινα δικαιώματα επαναπροσδιόρισε σε σημαντικό βαθμό το ίδιο το περιεχόμενο της έννοιας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, καθώς η απουσία συζήτησης για ζητήματα σεξουαλικότητας και μη συμμόρφωσης στις κυρίαρχες έμφυλες κατηγοριοποιήσεις από τους σχετικούς λόγους και τις διεθνείς συμβάσεις ήταν παραπάνω από εμφανής. Ωστόσο, παρότι η πλειονότητα των θεωρητικών αναγνωρίζει την πολιτική αναγκαιότητα της χρήσης ενός λόγου για τα ΛΟΑΤΚ ανθρώπινα δικαιώματα, έχουν αρθρωθεί μια σειρά από γόνιμες και ενδιαφέρουσες κριτικές.

Μια κομβικής σημασίας κριτική είναι πως σημαντικό τμήμα του λόγου για τα ανθρώπινα δικαιώματα στηρίζεται σε ουσιοκρατικές ταυτοτικές κατηγορίες, όπως αυτές του «γκέι», της «λεσβίας», του/της «αμφιφυλόφιλου/ης», της/του «τρανς» οι οποίες, ενώ είναι πολιτισμικά και ιστορικά κατασκευασμένες ταξινομικές κατηγορίες, φυσικοποιούνται και αποκτούν οικουμενικές και διαχρονικές ιδιότητες (Hines 2009: 92, Sheill 2009: 60-61, Wilson, 2009). Συγκεκριμένα, ο Seckinelgin (2009), αναφερόμενος στο παράδειγμα των ΛΟΑΤΚ ακτιβιστών στην Ινδία και την Υποσαχάρια Αφρική καταδεικνύει πως τα διεθνή ΛΟΑΤΚ κινήματα αρθρώνουν ένα λόγο περί δικαιωμάτων που παραγνωρίζει ή αγνοεί πλήθος μη δυτικών νοηματοδοτήσεων της έμφυλης και σεξουαλικής εμπειρίας και συμπεριφοράς (Seckinelgin 2009: 116-117).<sup>21</sup>

Τέλος, μια ακόμα κριτική κατευθύνεται προς τις ίδιες τις έννοιες του «σεξουαλικού προσανατολισμού» και της «ταυτότητας φύλου» οι οποίες κυριαρχούν στους λόγους και στις διακηρύξεις των ΛΟΑΤΚ ανθρώπινων δικαιωμάτων (Waites 2009: 151-152, Butler & Athanasiou 2013: 47-49). Η Butler (2013) υποστηρίζει ότι ο όρος

---

<sup>21</sup>Οι κριτικές αυτές έχουν ωθήσει διάφορους σχολιαστές να επινοήσουν μια σειρά από έννοιες όπως αυτές του «Global Gay» (Altman 2001) ή του «Gay International» (Massad 2001: 160) για να υπογραμμίσουν την ηγεμονία μιας μορφής ακτιβισμού που στηρίζεται αποκλειστικά στις δυτικές εμπειρίες ΛΟΑΤΚ ατόμων. Ωστόσο, ο Binnie (2004) επιχειρεί να προβληματοποιήσει την κυρίαρχη αυτή ανάλυση στις συζητήσεις για τις διαπλοκές της σεξουαλικότητας με την παγκοσμιοποίηση και να φέρει στο προσκήνιο την εμπρόθετη δράση των εντόπιων δρώντων υποκειμένων και τους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα αυτά επεξεργάζονται, διαπραγματεύονται, επικυρώνουν και απορρίπτουν τις ποικίλες διεργασίες της παγκοσμιοποίησης. Σε παρόμοιες θεωρητικές παραδοχές καταλήγει και ο Manalansan (1995) ο οποίος, με αναφορά στις εμπειρίες «γκέι» Φιλιππινέζων ανδρών που ζουν στις Φιλιππίνες και στις ΗΠΑ, καλεί τους θεωρητικούς να μην παραγνωρίζουν τις σύνθετες διαπλοκές μεταξύ του τοπικού και του παγκόσμιου, καθώς αυτές μπορούν δυνητικά να παράγουν νέες, υβριδικές μορφές ταυτοτήτων και πολιτικής δράσης (Manalansan 1995: 427-428).

«σεξουαλικός προσανατολισμός» είναι προβληματικός, διότι αποδίδει στα υποκείμενα μια ουσία που υποτίθεται ότι τους προδιαθέτει και απομακρύνεται ριζικά από μία σχεσιακή πρόσληψη της σεξουαλικότητας (Butler & Athanasiou 2013: 47). Επιπλέον, αναγνωρίζει ότι ο λόγος των ανθρώπινων δικαιωμάτων, που καθιερώνει τη σεξουαλικότητα ως μια μορφή δικαιώματος που κάποιος φέρει ή θα έπρεπε να φέρει, είναι ένας λόγος που στηρίζεται σε μία πολιτισμικά συγκεκριμένη ιδέα της «ελεύθερης έκφρασης». Η ρητορική που επιχειρεί να προστατεύσει τα δικαιώματα όλων όσοι δεν είναι ελεύθεροι να εκφράσουν τη σεξουαλικότητά τους εδραιώνει ένα ιδεώδες, αν όχι μια νόρμα, για το πώς πρέπει να είναι ή να μοιάζει η ελεύθερη έκφραση της σεξουαλικότητας (ό.π.: 48).

#### **1.4. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα της σεξουαλικής ιδιότητας του/της πολίτη**

Η έννοια της ιδιότητας του πολίτη (citizenship) έχει αποκτήσει τις τελευταίες δεκαετίες ιδιαίτερη βαρύτητα για πλήθος θεωρητικών ζητημάτων που απασχολούν τις κοινωνικές επιστήμες και κυρίως για ζητήματα κοινωνικού αποκλεισμού και κοινωνικής συμπερίληψης. Σημαντικό μέρος της θεωρητικής συζήτησης γύρω από την ιδιότητα του πολίτη έχει στηριχθεί στο μοντέλο του Marshall (1950) ο οποίος την ορίζει στη βάση τριών κατηγοριών δικαιωμάτων, τα αστικά ή νομικά, τα πολιτικά και τα κοινωνικά δικαιώματα. Τα αστικά ή νομικά δικαιώματα αναφέρονται στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας, στην ελευθερία του λόγου και της σκέψης κ.α. Τα πολιτικά δικαιώματα εξασφαλίζουν το δικαίωμα στην ψήφο και τη συμμετοχή στην πολιτική εξουσία. Τέλος, τα κοινωνικά δικαιώματα περιλαμβάνουν τη διασφάλιση ενός επιπέδου οικονομικής ευημερίας και ασφάλειας (Marshall 1950: 10-11).

Ωστόσο, η εννοιολόγηση της ιδιότητας του πολίτη από τον Marshall έχει υποστεί σημαντική κριτική επεξεργασία στο πλαίσιο της φεμινιστικής και της queer θεωρίας. Συγκεκριμένα, η Richardson (1998) υποστηρίζει ότι οι διεκδικήσεις δικαιωμάτων στη βάση της ιδιότητας του πολίτη, τουλάχιστον στη Δύση, συνυφαίνονται άμεσα με την θεσμοποίηση της ετεροφυλοφιλίας και το ανδρικό προνόμιο και καταδεικνύει ότι οι λεσβίες και οι γκέι αποκλείονται από πολλά δικαιώματα της ιδιότητας του πολίτη, κατά την ευρέως αποδεκτή τυπολογία του Marshall (Richardson 1998: 88). Αναγνωρίζει ότι διασφαλίζονται ορισμένα δικαιώματα υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ότι οι γκέι και οι λεσβίες θα παραμείνουν στη σφαίρα της ιδιωτικότητας, αποστασιοποιημένοι από διεκδικήσεις δημόσιας αναγνώρισης και συμμετοχής στη σφαίρα της πολιτικής (ό.π.

89). Με άλλα λόγια, το επιχείρημα της Richardson είναι ότι παραχωρείται στους γκέι και τις λεσβίες το δικαίωμα να τους ανέχονται στο βαθμό που παραμένουν μέσα σε αυτά τα όρια της ανοχής, όρια τα οποία (ανα)παράγονται και συντηρούνται μέσα από την ετεροσεξιστική διάκριση «δημόσιου/ιδιωτικού» (ό.π.: 89-90). Υπό αυτή τη θεωρητική επεξεργασία της ιδιότητας του πολίτη, οι Bell και Binnie (2000) υποστηρίζουν ότι η έννοια αυτή είναι πάντα, ήδη σεξουαλικοποιημένη, όλοι/ες είμαστε πάντοτε σεξουαλικοί/ες πολίτες, ωστόσο διαφοροποιούμαστε ανάλογα με το βαθμό στον οποίο οι σεξουαλικές μας ταυτότητες και επιθυμίες συμμορφώνονται ή όχι στις προκαθορισμένες, φυσικοποιημένες, ετεροκανονικές προδιαγραφές της ίδιας της έννοιας της ιδιότητας του πολίτη (Bell & Binnie 2000: 27).

Η επανάγνωση της ιδιότητας του πολίτη υπό το πρίσμα της σεξουαλικότητας ώθησε πλήθος θεωρητικών στο εγχείρημα της ανάδειξης των σεξουαλικών διαστάσεων της ιδιότητας του πολίτη και του πολιτικού (Γιαννακόπουλος 2006: 74-76) και στη μελέτη των νέων πεδίων δράσης και διεκδίκησης δικαιωμάτων που προσφέρει η αναθεώρηση αυτή στον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό. Έτσι, καθιερώνεται σταδιακά η έννοια της σεξουαλικής ιδιότητας του/ της πολίτη (sexual citizenship) η οποία στηρίζεται στην ιδιότητα του/της πολίτη με όρους οικειότητας ή οικείων σχέσεων (intimate citizenship), έννοια που συγκροτήθηκε προκειμένου να πλαισιώσει θεωρητικά ένα αναδυόμενο πεδίο ανησυχιών και διεκδικήσεων αναφορικά με το σώμα, τα συναισθήματα, τις ταυτότητες, τις προσωπικές σχέσεις, τη σεξουαλικότητα και τις αναπαραστάσεις (Plummer 1995: 17).

Οι διεκδικήσεις της ισοπολιτείας στη βάση της σεξουαλικότητας (ή οικειότητας) πλαισιώνονται θεωρητικά από την έννοια των «σεξουαλικών δικαιωμάτων». Βέβαια, δεν υπάρχει ομοφωνία σχετικά με το περιεχόμενο και τον ορισμό των σεξουαλικών δικαιωμάτων, γεγονός που αντανακλά τις διαφορετικές εννοιολογήσεις της σεξουαλικότητας που χρησιμοποιούν οι θεωρητικοί αφενός και την έλλειψη ομοφωνίας για τον ορισμό της ίδιας της έννοιας της σεξουαλικής ιδιότητας του πολίτη αφετέρου (Richardson 2000α: 105).<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup>Η Richardson (2000α) επιχειρεί να συνοψίσει τις βασικές θέσεις των θεωρητικών πάνω στα σεξουαλικά δικαιώματα και παραθέτει ένα αναλυτικό σχήμα που αποτελείται από τρεις κατηγορίες διεκδίκησης δικαιωμάτων στη βάση της σεξουαλικότητας. Η πρώτη κατηγορία αναφέρεται στις διεκδικήσεις δικαιωμάτων στη βάση της συμπεριφοράς ή της πρακτικής και περιλαμβάνει τα δικαιώματα συμμετοχής στη σεξουαλική δραστηριότητα, δικαιώματα στη σεξουαλική απόλαυση και το δικαίωμα στη σεξουαλική/αναπαραγωγική αυτονομία (Richardson 2000α: 108-116). Στη δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνονται διεκδικήσεις δικαιωμάτων που αφορούν την ταυτότητα, άμεσα συνυφασμένες με την ανάδυση του γκέι απελευθερωτικού κινήματος στις ΗΠΑ. Οι διεκδικήσεις αυτές επισημαίνουν την ανάγκη της δημόσιας αναγνώρισης των ΛΟΑΤΚ ατόμων και ομάδων εν αντιθέσει με τον εκτοπισμό

Ορισμένοι θεωρητικοί αντιμετωπίζουν με αισιοδοξία αυτό τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της ιδιότητας του πολίτη με τους όρους της σεξουαλικότητας, καθώς θεωρούν ότι πρόκειται για ένα σημαντικό βήμα στην πορεία για την επίτευξη της ισότητας μεταξύ των ετεροφυλόφιλων και των μη ετεροφυλόφιλων πολιτών (Plummer 1995, Weeks 1998). Οι Weeks, Hearphy και Donovan (2001), σχολιάζοντας τους ποικίλους κοινωνικούς μετασχηματισμούς στα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα, παρατηρούν ότι έχουν παρουσιαστεί νέες δυνατότητες για τη δημόσια αναγνώριση των μη ετεροφυλόφιλων σχέσεων ωθώντας, έτσι, πολλές ΛΟΑΤΚ οργανώσεις να εμπλακούν στο πρόσφατα αναδυόμενο πεδίο «των πολιτικών της οικειότητας και της καθημερινής ζωής»<sup>23</sup> (Weeks 1998: 35), δηλαδή στις πολιτικές διεκδικήσεις για ίση προστασία απέναντι στο νόμο, ίσα δικαιώματα στην εργασία, γονεϊκό ρόλο, ισότιμη πρόσβαση στο σύστημα κοινωνικής πρόνοιας καθώς και πρόσβαση στον θεσμό του γάμου (Weeks, Hearphy & Donovan 2001: 196). Με άλλα λόγια, οι διεκδικήσεις για ισοπολιτεία με αναφορά στη σεξουαλικότητα δεν συνιστούν απλώς ένα όραμα μιας νέας ηθικής – η οποία βρίσκεται σε διαρκή σύγκρουση με πιο παραδοσιακές αξίες – αλλά παρέχουν ένα πλαίσιο για νέες πολιτικές της σεξουαλικότητας, οι οποίες με τη σειρά τους διευρύνουν το πεδίο των δικαιωμάτων της ιδιότητας του πολίτη εν γένει (Kuhar 2011: 168, Plummer 1995: 157).

Ωστόσο, στον αντίποδα αυτών των θέσεων τοποθετούνται θεωρητικοί που διατηρούν μια πιο επιφυλακτική και κριτική στάση απέναντι στις διεκδικήσεις δικαιωμάτων των ΛΟΑΤΚ ατόμων σε συνάρτηση με την ιδιότητα τους ως πολίτες. Πιο συγκεκριμένα, ενώ ο Weeks εμμένει στην παραδοχή της διαμόρφωσης ενός

---

συγκεκριμένων σεξουαλικών πράξεων στη σφαίρα της ιδιωτικότητας. Σε αυτές τις διεκδικήσεις περιλαμβάνονται δικαιώματα στον αυτοπροσδιορισμό, την αυτεξούσια έκφραση και την αυτοπραγμάτωση (ό.π.: 116-122). Τέλος, η κοινωνιολόγος περιγράφει μια επιπλέον κατηγορία η οποία στηρίζεται στις διεκδικήσεις δικαιωμάτων με αναφορά στις διαπροσωπικές σχέσεις, όπως για παράδειγμα δικαιώματα στο ίσο ηλικιακό όριο συγκατάθεσης μεταξύ ομοφυλόφιλων και ετεροφυλόφιλων πολιτών, στην προσωπική επιλογή σεξουαλικών συντρόφων και, τέλος, στη δημόσια και κρατική αναγνώριση των ερωτικών σχέσεων (ό.π.: 123-127).

<sup>23</sup>Ο Giddens (1992), έχοντας ως αφετηρία τους μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας, υποστηρίζει ότι η πολυπλοκότητα των σύγχρονων κοινωνιών έχει συμβάλει καθοριστικά στον «μετασχηματισμό της οικειότητας», στη διαδικασία, δηλαδή, του εκδημοκρατισμού της ιδιωτικής ζωής και της σεξουαλικής χειραφέτησης, καθώς έχουν αναδυθεί νέες μορφές έκφρασης της σεξουαλικότητας και της οικειότητας. Σύμφωνα με τον συγκεκριμένο κοινωνιολόγο, σε αυτή τη διαδικασία του μετασχηματισμού καθοριστικό ρόλο επιτελεί μια νέα εννοιολόγηση της σεξουαλικότητας ως εύπλαστης (plastic), ρευστής, αποκεντρωμένης και απελευθερωμένης από τις ανάγκες της αναπαραγωγής, η οποία άρχισε σταδιακά να αποτελεί συγκροτησιακό στοιχείο του εαυτού και της προσωπικής ταυτότητας (Giddens 1992: 2). Κατά συνέπεια, η προσωπική ζωή μετασχηματίστηκε σε ένα ανοιχτό και ευμετάβλητο «πρότζεκτ» το οποίο δημιουργεί αδιάλειπτα νέες ανάγκες και ανησυχίες και καλεί όλους τους ανθρώπους να εμπλακούν σε «πειράματα της καθημερινής ζωής», να πειραματιστούν, με άλλα λόγια, με τις νέες προκλήσεις που έρχονται αντιμέτωποι (ό.π.: 8).

«σεξουαλικού πολίτη» ως συνειδητής μορφής πολιτικής δράσης στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας (Weeks 1998: 35), πλήθος σχολιαστών υπογραμμίζουν τον εγγενώς (ετερο)κανονιστικό και πατριαρχικό χαρακτήρα της ιδιότητας του πολίτη και επιχειρούν να ανιχνεύσουν τις σχέσεις εξουσίας μεταξύ του κράτους και των πολιτών που συνεπάγεται ο λόγος για τα δικαιώματα στην ισοπολιτεία (Bell & Binnie 2000: 3, Evans 1993: 9, Richardson 2000β, 2004, 2015, Sheill 2009, Wilson 2009).

Η Richardson (2015) επιχειρεί να εξετάσει και να προσεγγίσει κριτικά τις στενές διαπλοκές των νεοφιλελεύθερων πολιτικών με τις κυρίαρχες (mainstream) – στο «δυτικό» κόσμο – γκέι και λεσβιακές πολιτικές. Πιο αναλυτικά, διακρίνει τον νεοφιλελευθερισμό σε τρεις εννοιολογικές κατηγορίες: ως πλαίσιο εφαρμογής πολιτικών, ως σύστημα ιδεών και αξιών και ως μορφή κυβερνητικότητας (governmentality). Στην πρώτη προσέγγιση, αναφέρεται στις οικονομικές πολιτικές που συνδέονται με την «οικονομία της ελεύθερης αγοράς» και τις εξετάζει σε συνάρτηση με τη σεξουαλική ιδιότητα του πολίτη, υποστηρίζοντας πως η οικονομική συμμετοχή των γκέι και των λεσβιών στο κράτος ως πολιτών που καταναλώνουν έχει αποδειχτεί ένας πρώτης τάξεως μηχανισμός κοινωνικής συμπερίληψης (Richardson 2015: 265). Παρομοίως, ο Evans – ο θεωρητικός που εισήγαγε την έννοια της ιδιότητας του πολίτη στη βάση της σεξουαλικότητας –, εξετάζοντας τη σύνθετη αλληλεπίδραση μεταξύ κράτους και αγοράς, καταδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους η ιδιότητα του γκέι πολίτη κατασκευάζεται υλικά μέσα από την εμπορευματοποίηση της σεξουαλικότητας και των ταυτοτήτων ως «τρόπων ζωής» (lifestyles) και τις πρακτικές κατανάλωσης εντός οριοθετημένων χώρων γκέι διασκέδασης (gay venues) (Evans 1993: 8-9).

Σχετικά με την προσέγγιση του νεοφιλελευθερισμού ως συστήματος ιδεών και αξιών, η Richardson υποστηρίζει ότι η έμφαση στην ατομικότητα, την ελεύθερη επιλογή και την προσωπική ευθύνη του καθενός για τον τρόπο που ζει και συμπεριφέρεται έχει οδηγήσει ορισμένους γκέι και λεσβίες να αρθρώσουν τις διεκδικήσεις τους με τρόπο που να απεικονίζουν τους εαυτούς τους ως «συνηθισμένους πολίτες» που δικαιούνται όλα εκείνα τα δικαιώματα που απολαμβάνει ο μέσος πολίτης (Richardson 2015: 265-266). Ο «συνηθισμένος», «κοινός» πολίτης, βέβαια, είναι αυτός που συμφιλιώνεται με τις κυρίαρχες ετεροκανονικές νόρμες, που ασπάζεται το εδραιωμένο μοντέλο της σταθερής, ζευγαρωτής, ερωτικής σχέσης εντός της ιδιωτικότητας του οικιακού χώρου, με αποτέλεσμα την ετεροποίηση άλλων μορφών

επιθυμίας και συσχέτισης, οι οποίες εκτοπίζονται στη σφαίρα του ασυνήθιστου, του μη κανονικού, του μη νόμιμου (ό.π. 266, Ammaturo 2017: 38, Sabsay 2012: 617).

Τέλος, η θεώρηση του νεοφιλελευθερισμού ως μορφής κυβερνητικότητας υπογραμμίζει τους τρόπους με τους οποίους οι νέες μορφές κυβερνητικότητας (Foucault 2012) στηρίζονται στην ενστάλαξη της προσωπικής ευθύνης στους πολίτες και, κατ' επέκταση, στην αυτο-επιτήρηση και τον αυτοέλεγχο – και λιγότερο στην παρέμβαση και τον έλεγχο του κράτους – καθώς και στους μηχανισμούς κανονικοποίησης, στα μέσα δηλαδή με τα οποία τα κανονιστικά μοντέλα ζωής και συμπεριφοράς (ανα)παράγονται, ενθαρρύνονται και εδραιώνονται εντός των πληθυσμών (Richardson 2015: 264). Σε αυτή τη λογική, συγκροτείται ένα κανονιστικό πρότυπο του «καλού», ευσυνείδητου πολίτη που κάνει υπεύθυνες επιλογές ζωής και δράσης. Η «απειλή» που παλαιότερα συμβόλιζαν για τον εθνικό κορμό οι γκέι και οι λεσβίες καθίσταται προβλέψιμη και διαχειρίσιμη μέσα από τη συγκρότηση του «κανονικού», «συνηθισμένου» μη ετεροφυλόφιλου πολίτη που επιθυμεί και επιτυγχάνει την υπεύθυνη συμμετοχή στην κοινωνία μέσα από τη διαιώνιση των ετεροκανονικών θεσμών – γάμος, σύμφωνα συμβίωσης, στρατός κ.ά. (ό.π.: 266, βλ. επίσης Duggan 2003).

### **1.5. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα της «Ευρώπης – Ουράνιο Τόξο»**

Τις τελευταίες δεκαετίες έχουν αρχίσει να πληθαίνουν οι μελέτες που διερευνούν τη σύνδεση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων με την ιδέα της «Ευρώπης», τόσο ως επίσημου θεσμικού πλαισίου – Ευρωπαϊκή Ένωση (ΕΕ) και Συμβούλιο της Ευρώπης (ΣτΕ) – όσο και ως συμβολικού (και φαντασιακού) τόπου ανήκειν που επιτρέπει τη συγκρότηση κοινωνικών δικτύων, τη διάχυση ιδεών και πληροφοριών, τη συνάντηση ανθρώπων και οργανώσεων της Κοινωνίας των Πολιτών κ.ά. (Ammaturo 2017, Ayoub & Paternotte 2014, Graham 2008, Santos 2013, Stychin 2003). Οι μελέτες αυτές, σε γενικές γραμμές, καταδεικνύουν ότι τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα φαίνεται να τοποθετούνται, στη φαντασία πολλών ανθρώπων –υπέρμαχων αλλά και εχθρικά διακείμενων–, στον πυρήνα των θεμελιωδών αξιών της «Ευρώπης» και, ως εκ τούτου, αποκτούν εξαιρετικά σημαντικές, συμβολικές διαστάσεις εντός των συμφραζομένων της (Ayoub & Paternotte 2014: 1-2). Επιπρόσθετα, επιχειρούν να εξετάσουν τους τρόπους με τους οποίους αυτή η ειδική σχέση (Ευρώπη – ΛΟΑΤΚ δικαιώματα) γίνεται, σε επίπεδο ρητορικής και φαντασίωσης, μια πραγματικότητα, ενώ επισημαίνουν ότι πρέπει να ληφθούν υπόψη οι πολλαπλές και σύνθετες σχέσεις αλληλεπίδρασης και ώσμωσης

μεταξύ του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού – σε εθνικό και διεθνικό επίπεδο – και των ευρωπαϊκών θεσμών (Ammaturo 2017: 7, Ayoub & Paternotte 2014).

Η πρόοδος που σημειώθηκε τις τελευταίες δεκαετίες στον τομέα της προάσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων του ΛΟΑΤΚ πληθυσμού σε ευρωπαϊκό επίπεδο οφείλει πολλά στις επίσημες πολιτικές που προωθούνται «από τα πάνω», πολιτικές δηλαδή που ξεκινούν από τους ευρωπαϊκούς θεσμούς – Συμβούλιο της Ευρώπης και Ευρωπαϊκή Ένωση –, τα θεσμικά τους όργανα – Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιοσύνης, Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο κ.ά. – και, τέλος, την υπογραφή συνθηκών όπως π.χ. η Συνθήκη του Άμστερνταμ (1997) (Ammaturo 2017: 2-3).

Ωστόσο, η ειδική σχέση ανάμεσα στα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και την Ευρώπη χρησιμοποιήθηκε στους λόγους των ακτιβιστών πολύ πριν υιοθετηθεί επίσημα από τους ευρωπαϊκούς φορείς (Ayoub & Paternotte 2014: 3). Τα ΛΟΑΤΚ ευρωπαϊκά (εθνικά και διεθνικά) κινήματα και οι ακτιβιστές που τα απαρτίζουν στηρίχθηκαν σε μια ιδέα της «Ευρώπης» άμεσα συνυφασμένη με μια σειρά από θεμελιώδη δικαιώματα και καθολικές αξίες. Πιο συγκεκριμένα, παρά τις πολλαπλές νοηματοδοτήσεις της «Ευρώπης» και παρά την έλλειψη ομοφωνίας για μια ακριβή και συνεκτική εννοιολόγησή της, οι ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές φαίνεται να συμπλέουν με τη πεποίθηση ότι το ευρωπαϊκό όραμα συνδέεται με τις δημοκρατικές αξίες, την ευθύνη για την προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, την κυριαρχία του κράτους δικαίου (rule of law), την ποικιλομορφία, την αλληλεγγύη, την προστασία των ατομικών ελευθεριών και την απόρριψη των διακρίσεων (ό.π.: 6). Τα διάφορα ευρωπαϊκά κινήματα, λοιπόν, εμπνέονται από αυτή την ιδέα της Ευρώπης και επιχειρούν να την εφαρμόσουν «από τα κάτω» μέσω του ακτιβισμού.

Εν ολίγοις, παρατηρείται, σύμφωνα με τους Ayoub και Paternotte (2014), μία αμφίδρομη σχέση ανάμεσα στην Ευρώπη και στα ΛΟΑΤΚ κινήματα. Πιο συγκεκριμένα, η Ευρώπη – και οι θεσμοί της – ως σημαντικό κανονιστικό πλαίσιο προάσπισης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, επηρεάζει τις πολιτικές της σεξουαλικότητας σε εθνικό και διεθνικό επίπεδο. Παράλληλα, οι πολιτικές αυτές (ανα)διαμορφώνουν με τη σειρά τους την ιδέα της «Ευρώπης – Ουράνιο Τόξο» (Rainbow Europe) με το να επινοούν νέους τρόπους συσχέτισης με αυτή μέσα από την αυξανόμενη χρήση ευρωπαϊκών στρατηγικών και πλαισίων αναφοράς· μέσα από τη συγκρότηση διεθνικών δικτύων συνάντησης και διεκδίκησης δικαιωμάτων· τέλος, μέσα από τη

διεύρυνση του ορισμού και του περιεχομένου των «δικαιωμάτων» και κατ' επέκταση των ίδιων των «ευρωπαϊκών αξιών» (Ayoub & Paternotte 2014: 7).

Η ιδέα ότι η Ευρώπη κατοχυρώνει θεμελιώδη δικαιώματα που κατέχουν εξέχουσα θέση στις διεκδικήσεις του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού δεν βρίσκεται απλώς στη σφαίρα των φαντασιώσεων των ακτιβιστών αλλά επιδοκιμάζεται και προωθείται τόσο από το Συμβούλιο της Ευρώπης όσο και από την Ευρωπαϊκή Ένωση. Μάλιστα, οι θεσμοί αυτοί, μέσα από τη συνδιαλλαγή τους με Ευρωπαίους ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές, έχουν αποκτήσει τον συμβολικό ρόλο του στυλοβάτη των «ευρωπαϊκών αξιών» (Ammaturo 2017: 18).

Από τη μία, το Συμβούλιο της Ευρώπης διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην ιστορία των θεσμικών πολιτικών αναφορικά με την προστασία ΛΟΑΤΚ ατόμων, καθώς αποτέλεσε τον πρώτο διεθνή θεσμό που προσέγγισε τα ΛΟΑΤΚ ζητήματα λόγω της δέσμευσής του στα ανθρώπινα δικαιώματα. Μάλιστα, από τη δεκαετία του 1980 και έπειτα, το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΔΔΑ) υπήρξε καταλύτης στην προστασία και την κατοχύρωση μιας σειράς ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων.<sup>24</sup> Από την άλλη, στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης η πρώτη θεσμική αναγνώριση για ζητήματα σεξουαλικού προσανατολισμού υιοθετήθηκε από το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο μόλις το 1994, ενώ το Δικαστήριο της Ευρωπαϊκής Ένωσης (ΔΕΕ) έχει εκδώσει σημαντικές υποθέσεις που αφορούν την εξάλειψη των διακρίσεων στη βάση του σεξουαλικού προσανατολισμού και της ταυτότητας φύλου στο χώρο, κυρίως, της εργασίας – βέβαια, όχι πάντα προς όφελος των εναγόντων (Ammaturo 2017: 24-26, Swiebel 2009). Ωστόσο, η επίσημη συνεργασία της Ε.Ε. με τις ΛΟΑΤΚ ευρωπαϊκές οργανώσεις άρχισε να ανθεί μόνο μετά την υιοθέτηση της Συνθήκης του Άμστερνταμ το 1997 – και την εφαρμογή της το 1999 – η οποία συμπεριέλαβε επίσημες οδηγίες για την απαγόρευση των διακρίσεων στη βάση του σεξουαλικού προσανατολισμού στο χώρο εργασίας (Ayoub & Paternotte 2014: 13).

---

<sup>24</sup>Τα δικαιώματα αυτά αφορούν κυρίως στη προστασία της ιδιωτικής ζωής, την ελευθερία της έκφρασης, το δικαίωμα του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι (κυρίως για τη διοργάνωση των Gay Pride στα κράτη – μέλη του ΣτΕ), την εξίσωση των ηλικιακών ορίων συγκατάθεσης στη σεξουαλική επαφή μεταξύ ομοφυλόφιλων και ετεροφυλόφιλων, την παροχή επιδομάτων κοινωνικής ασφάλισης, την αναγνώριση του δικαιώματος των ομόφυλων ζευγαριών στην «οικογενειακή ζωή», την πρόσβαση στο στρατό και σε διαδικασίες φυλομετάβασης, τις αιτήσεις ασύλου στη βάση του σεξουαλικού προσανατολισμού και της ταυτότητας φύλου κ.ά. (Ammaturo 2014: 21, Ayoub & Paternotte 2014:12).



## 1.6. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα υπό το πρίσμα του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού

Μέχρι στιγμής επιχείρησα μια συνοπτική ανασκόπηση των μελετών που έχουν εστιάσει στη θεωρητική διαπραγμάτευση της έννοιας των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων όπως αυτή έχει εκφραστεί στο λόγο των ακτιβιστικών ΛΟΑΤΚ οργανώσεων σε διεθνικό και, κυρίως, ευρωπαϊκό επίπεδο. Σε αυτό το σημείο στρέφομαι στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό και στη σχέση του με τους λόγους και τις πρακτικές των δικαιωμάτων. Πριν περάσω, βέβαια, στις σύγχρονες οργανώσεις θα επιχειρήσω μια σύντομη ιστορική αναδρομή στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό προκειμένου να διαφανούν τα συγκεκριμένα ιστορικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα εντός των οποίων διαμορφώθηκε.

Στα τέλη της δεκαετίας του 1970, παρατηρούνται για πρώτη φορά στη νεότερη ελληνική ιστορία απόπειρες συγκρότησης ενός ομοφυλοφιλικού κινήματος. Ενώ σε άλλες χώρες του ευρω-αμερικανικού κόσμου ριζοσπαστικά πολιτικά κινήματα έκαναν την εμφάνισή τους ήδη από τη δεκαετία του 1960, στην Ελλάδα αυτό συνέβη μια δεκαετία αργότερα, μετά την πτώση της χούντας των Συνταγματαρχών το 1974, περίοδος κατά την οποία άρχισαν σταδιακά να αναδύονται λόγοι σχετικά με το φεμινισμό και την ομοερωτική σεξουαλικότητα, με την πρωτοβουλία κάποιων ακτιβιστών και ακτιβιστριών (Kantsa 2010: 220) Οι λόγοι αυτοί εμφανίζονται σε μια περίοδο κατά την οποία η ελληνική κοινωνία βρίσκεται σε μια κατάσταση μετάβασης. Παρά το γεγονός ότι οι συγγενειακές και οικογενειακές σχέσεις διαδραμάτιζαν κυρίαρχο ρόλο στον ορισμό και τη συγκρότηση των έμφυλων ταυτοτήτων, παράλληλα σημειώθηκαν κατακλυσμιαίες μεταβολές για την ελληνική κοινωνία ως αποτέλεσμα της εισόδου της χώρας στην Ευρωπαϊκή Ένωση το 1981 – τότε Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα –, της έγκρισης του νέου Οικογενειακού Δικαίου το 1983, των αλλαγών στο εργασιακό περιβάλλον, της αστικοποίησης και της εμφάνισης «δυτικών» καταναλωτικών πρακτικών (ό.π.).

Ο Faubion (1993) υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη του ομοφυλοφιλικού κινήματος στα μέσα της δεκαετίας του 1970 οφείλεται εν μέρει στις απόπειρες του νέου δημοκρατικού πολιτεύματος να αποστασιοποιηθεί από τις παρεμβατικές πολιτικές της δικτατορίας. Σύμφωνα με τον Faubion, η προθυμία των Συνταγματαρχών να επεμβαίνουν – πατερναλιστικά και υγειονομικά – σε ζητήματα που θεωρούνταν ευρέως ιδιωτικές υποθέσεις, καθώς και οι πολιτικές αποκλεισμού που υιοθετήθηκαν κατά την διάρκεια της επταετίας είχαν ως αποτέλεσμα την ψήφιση του Συντάγματος το 1975 το οποίο εγγύοταν το δικαίωμα του κάθε πολίτη να αναπτύξει την προσωπικότητά του και να

συμμετέχει ελεύθερα στην κοινωνική, οικονομική και πολιτική ζωή της χώρας (Faubion 1993: 223). Ως εκ τούτου, στον απόηχο της χούντας των Συνταγματαρχών, ένας αριθμός ακτιβιστών/ριών κατάφεραν να πολιτικοποιήσουν τις σεξουαλικές σχέσεις και πρακτικές, να επαναπροσδιορίσουν τις σημασίες τους και να τις τοποθετήσουν στη σφαίρα του κοινωνικοπολιτικού – σε αντίθεση με τη κυρίαρχη, μέχρι τότε, νοηματοδότηση της σεξουαλικότητας ως πρωτίστως κοινωνικοπολιτισμικού ζητήματος (ό.π.: 233).<sup>25</sup>

Παράλληλα, η ένταξη στην Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα και η ακόλουθη διαδικασία του εξευρωπαϊσμού συνέβαλαν καθοριστικά στην προώθηση των εγχώριων πολιτικών της σεξουαλικότητας. Αναφερόμενος στο εκκολαπτόμενο τότε ομοφυλοφιλικό κίνημα, ο Faubion (1993) υποστηρίζει ότι οι ιδρυτές και οι συμμετέχοντες στη πρώτη ομοφυλοφιλική οργάνωση με την ονομασία «Απελευθερωτικό Κίνημα Ομοφυλόφιλων Ελλάδας» (ΑΚΟΕ) ακολούθησαν ένα μοτίβο ελληνικού «εκσυγχρονισμού» με έμφαση στην Ευρώπη. Πολλά από τα μέλη της ΑΚΟΕ είχαν ακολουθήσει σπουδές στην Ευρώπη (και στην Β. Αμερική), ήρθαν σε επαφή με κινήματα ομοφυλόφιλων που δραστηριοποιούνταν στο εξωτερικό και, μετά τη πτώση της χούντας των Συνταγματαρχών, οικειοποιήθηκαν τις στρατηγικές και τις τεχνολογίες των κινήματων αυτών (π.χ. τη Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων) για να συγκροτήσουν ένα αντίστοιχο, ελληνικό κίνημα (Faubion 1993: 234-241).

Σε αυτό το πολιτικό και κοινωνικό κλίμα εμφανίζεται, όπως είπαμε, το πρώτο ομοφυλοφιλικό κίνημα με την ίδρυση του ΑΚΟΕ το 1976 και την ακόλουθη έκδοση του περιοδικού «ΑΜΦΙ» το 1978. Παράλληλα, άρχισε να εμφανίζεται και το πρώτο λεσβιακό κίνημα στην Ελλάδα το οποίο, αποχωρώντας από το ΑΚΟΕ, σχετίστηκε με την ίδρυση της «Αυτόνομης Ομάδας Ομοφυλόφιλων Γυναικών» και την έκδοση του

---

<sup>25</sup>Σε αυτό το σημείο πρέπει να επισημανθεί ότι το νέο αυτό κίνημα οφείλει τη δημιουργία του εν μέρει και στις μεταβολές που σημειώθηκαν την περίοδο εκείνη στις κυρίαρχες πολιτισμικές εννοιολογήσεις του φύλου και της σεξουαλικότητας στην ελληνική κοινωνία. Πιο συγκεκριμένα, στην Ελλάδα των δεκαετιών 1950-1970 οι σεξουαλικές συμπεριφορές και οι ταυτότητες των ανδρών και των γυναικών νοηματοδοτούνταν στη βάση του φύλου τους και όχι σε συνάρτηση με το φύλο των σεξουαλικών συντρόφων τους (Faubion 1993: 216-221, Loizos 1994: 69-71, Yannakopoulos 2010: 266-267). Οι άντρες δεν κατηγοριοποιούνταν ως «ομοφυλόφιλοι» ή «ετεροφυλόφιλοι» αλλά ως «αρρενωποί» ή «θηλυπρεπείς». Οι «αρρενωποί» άνδρες μπορούσαν να έχουν σεξουαλικές επαφές με άνδρες (αρρενωπούς ή θηλυπρεπείς) και με γυναίκες, χωρίς να στιγματίζονται ως ομοφυλόφιλοι. Επιπλέον, η αρρενωπότητα και η θηλυπρέπεια καθορίζονταν από τη σεξουαλική στάση (παθητική/ενεργητική) και όχι από το φύλο των σεξουαλικών συντρόφων. Ωστόσο, από τη δεκαετία του '70 η σεξουαλικότητα και όχι το φύλο αρχίζει σταδιακά να καθορίζει τις σεξουαλικές ταυτότητες των ανθρώπων (Yannakopoulos 2010: 268). Σε αυτή τη λογική ο Γιαννακόπουλος (1998) περιγράφει τη νέα αυτή αντίληψη ως μια ορατή και αναγνωρίσιμη «γκέι ομοφυλοφιλία» και την διακρίνει από την «αρρενωπή ομοφυλοφιλία» η οποία αναφέρεται σε ομοερωτικές σεξουαλικές πρακτικές οι οποίες δεν προϋποθέτουν την ύπαρξη μιας διακριτής, ομοφυλόφιλης ταυτότητας (ό.π.: 82).

περιοδικού «Λάβρυς» το 1982.<sup>26</sup> Το 1985 ιδρύεται το πρώτο επίσημο σωματείο με την ονομασία «Ελληνική Ομοφυλοφιλική Κοινότητα» (Ε.Ο.Κ.) και το ομοφυλοφιλικό κίνημα εκείνης της δεκαετίας (ένα σημαντικό τμήμα του τουλάχιστον) χάνει σταδιακά το ριζοσπαστικό του χαρακτήρα και αποκτά μία περισσότερο θεσμική μορφή.

Μεταφέροντας τη συζήτηση σε πιο σύγχρονα παραδείγματα πολιτικών της σεξουαλικότητας, τις τελευταίες δύο δεκαετίες παρατηρούμε μια άνθιση των ακτιβιστικών οργανώσεων που επικεντρώνονται στη διεκδίκηση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Πολλές από αυτές τις οργανώσεις αποκτούν νομική μορφή ενώ υιοθετούν ένα λόγο με έμφαση στα δικαιώματα και την ακτιβιστική διεκδίκησή τους. Η δεκαετία του 2000 θεωρείται καθοριστική για τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό καθώς αναδύεται ένας όχι ευκαταφρόνητος αριθμός ΛΟΑΤΚ οργανώσεων και εκδοτικών πρωτοβουλιών.<sup>27</sup>

Η Καντσά (2014) αναφέρεται στις ΛΟΑΤΚ οργανώσεις των τελευταίων δεκαετιών και υποστηρίζει ότι, επικαλούμενες μια ευρωπαϊκή πολιτική, οι οργανώσεις αυτές στηρίζονται κυρίως σε έναν λόγο περί της προάσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (επιχειρώντας να τα συναρθώσουν ρητορικά με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα), της καταπολέμησης ομοφοβικών και ρατσιστικών ρητορικών, και της διεκδίκησης του δικαιώματος στον ομόφυλο γάμο, αίτημα που έχει αποκτήσει ιδιαίτερη βαρύτητα για τον σύγχρονο ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό (Καντσά 2014: 511, 503-504). Σε παρόμοιο μήκος κύματος κινείται και ο Riedel (2005) ο οποίος, σχολιάζοντας τη συστηματική χρήση του ακρωνυμίου «ΛΟΑΤ» από τους Έλληνες/ίδες ακτιβιστές/ριες, διατείνεται ότι το εν λόγω ακρωνύμιο τους/τις επιτρέπει να ιδιοποιηθούν τους λόγους για τα ανθρώπινα δικαιώματα που χρησιμοποιούνται από άλλους διεθνείς ΛΟΑΤΚ οργανισμούς και να συμπλεύσουν με αυτούς καθώς και με τις εξελίξεις σε διεθνές

---

<sup>26</sup>Για μία σύντομη αλλά περιεκτική ιστορική αναδρομή του ΑΚΟΕ και του περιοδικού «Αμφί» καθώς και για μια ενδιαφέρουσα περιγραφή του θεωρητικού και ριζοσπαστικού χαρακτήρα του περιοδικού βλ. Γιαννακόπουλος 2014: 392 – 394. Για μια άκρως ενδιαφέρουσα παρουσίαση του πρώτου ελληνικού λεσβιακού περιοδικού «Λάβρυς» βλ. Καντσά 1995/1996.

<sup>27</sup>Στη μεταπτυχιακή του διατριβή ο Παπαδημητρίου (2017) περιγράφει τη δεκαετία του 2000 ως τη «νέα εποχή ορατότητας» του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού ορίζοντας συμβατικά ως αφετηρία το 2003 και την περιβόητη επιδρομή της αστυνομίας σε γνωστό gay club και την επακόλουθη δημόσια διαπόμπευση των συλληφθέντων. Τη δεκαετία αυτή εμφανίζεται ένας σημαντικός αριθμός ΛΟΑΤΚ οργανώσεων και εκδοτικών πρωτοβουλιών. Ορισμένα ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν η Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας (2000), το Σωματείο Αλληλεγγύης Τραβεστί – Τρανσέξουαλ Ελλάδας (2003), τα περιοδικά «10%» και «Αντινίβις» (2004), η Ομοφυλόφιλη Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδας (2004), ο πρώτος ΛΟΑΤΚ εκδοτικός οίκος με την ονομασία «Πολύχρωμος Πλανήτης» (2004) και το Athens Pride το οποίο απέκτησε επίσημη νομική μορφή και πραγματοποιήθηκε υπό την αιγίδα του Δήμου Αθηναίων (2005) (Παπαδημητρίου 2017: 6).

επίπεδο (Riedel 2005: 13). Συνεπώς, η επίκληση στους λόγους των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε συνάρτηση με την ομόφυλη σεξουαλικότητα από τις ελληνικές ακτιβιστικές οργανώσεις απηχεί την ευρωπαϊκή τάση διεκδίκησης δικαιωμάτων με κεντρική επιδίωξη τις νομοθετικές μεταρρυθμίσεις σε επίπεδο Ευρωπαϊκής Ένωσης (ό.π.: 21).

Όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, τις δύο τελευταίες δεκαετίες έχουν σημειωθεί σημαντικές αλλαγές στο χώρο του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού τόσο με την αύξηση του αριθμού των ΛΟΑΤΚ ομάδων και οργανώσεων – πολλές από αυτές, βέβαια, υπήρξαν βραχύβιες αλλά συνολικά δημιούργησαν ευνοϊκές συνθήκες για μεγαλύτερη δημόσια ορατότητα των ΛΟΑΤΚ διεκδικήσεων– όσο και με τη στροφή πολλών από αυτές τις ομάδες σε έναν ακτιβιστικό λόγο, στο επίκεντρο του οποίου βρέθηκαν τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα. Ωστόσο, είναι σημαντικό να ληφθεί σοβαρά υπόψη η πρόσφατη συγκυρία της ελληνικής οικονομικής κρίσης στη μελέτη του σύγχρονου ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού. Ενώ η βιβλιογραφία για την ελληνική «κρίση» αυξάνεται συνεχώς και σταδιακά έχει δημιουργηθεί ένας σημαντικός όγκος μελετών, λίγοι είναι αυτοί που έχουν εστιάσει τη προσοχή στους λόγους και τις πρακτικές των δικαιωμάτων στα συμφραζόμενα της κρίσης και ακόμα λιγότεροι εκείνοι που έχουν επικεντρωθεί στα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και στη διεκδίκησή τους από τις ακτιβιστικές οργανώσεις.

Για παράδειγμα, ο Eleftheriadis (2015), αν και δεν αναφέρεται στο λόγο των δικαιωμάτων τοποθετεί την ανάλυσή του για τις queer οργανώσεις στα συμφραζόμενα της ελληνικής κρίσης. Συγκεκριμένα, στρέφει τη προσοχή του στις ελληνικές queer ομάδες στη Θεσσαλονίκη και την Αθήνα –τις οποίες διαχωρίζει από το κυρίαρχο ΛΟΑΤΚ κίνημα λόγω της σύνδεσής τους με την ελληνική, αντικαπιταλιστική/αναρχική πολιτική σκηνή – και στα κείμενα που αναρτούν στις ιστοσελίδες τους. Οι εν λόγω ομάδες, σύμφωνα με τον συγκεκριμένο κοινωνιολόγο, συγκροτούν έναν δικό τους, αυτόνομο χώρο ως απόκριση στην κρίση και στις πολιτικές της λιτότητας και μέσα από αυτόν ασκούν μια πολυεπίπεδη κριτική που στρέφεται προς τις νεοφιλελεύθερες πολιτικές λιτότητας, την άνοδο της ακροδεξιάς, τις έμφυλες ιεραρχίες και την ετεροκανονικότητα, καθώς και στις θεσμικές πολιτικές ταυτότητας του ΛΟΑΤΚ κινήματος οι οποίες βρίσκουν συνήθως προνομιακό πεδίο έκφρασης στο πλαίσιο του Gay Pride (Eleftheriadis 2015: 1054).

## 1.7. Μεθοδολογικά ζητήματα της έρευνας

Για τις ανάγκες της έρευνας προσέγγισα τις Οικογένειες Ουράνιο Τόξο και το Πολύχρωμο Σχολείο για πρώτη φορά τον Νοέμβριο του 2017. Αρχικά, η επαφή με τις ομάδες έγινε διαδικτυακά, μέσω ανταλλαγής ηλεκτρονικών μηνυμάτων με κάποια από τα μέλη τους. Από τις πρώτες διαδικτυακές μας «συναντήσεις» οι ακτιβιστές/τριες με τους οποίους επικοινωνήσα (ένα μέλος από κάθε ομάδα) έδειξαν προθυμία να μιλήσουν μαζί μου και να με φέρουν σε επαφή με άλλα μέλη των ομάδων τους, ενώ πολύ σύντομα κανονίσαμε τις πρώτες μας συναντήσεις από κοντά. Πιθανώς, η προθυμία αυτή οφειλόταν στο γεγονός ότι μεσολάβησαν κάποιοι «κοινοί μας γνωστοί» με τις ομάδες ώστε να με γνωρίσουν σε αυτές. Ωστόσο, όταν προσέγγισα τις ομάδες δια ζώσης πολλοί και πολλές έδειξαν μεγάλη απροθυμία να μου μιλήσουν. Αρκετοί/ές δυσανασχετούσαν διότι πριν από εμένα, όπως μου δήλωσαν οι περισσότεροι/ες, τους/τις είχαν προσεγγίσει πλήθος ατόμων για ερευνητικούς σκοπούς. Οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες των ομάδων έβρισκαν σε τακτά χρονικά διαστήματα στις προσωπικές τους σελίδες στο Facebook ή στα mail τους μηνύματα από φοιτητές και φοιτήτριες προπτυχιακών και μεταπτυχιακών σπουδών οι οποίοι/ες ζητούσαν συνεντεύξεις, συμπλήρωση ερωτηματολογίων, γνωριμίες με άλλους/ες ακτιβιστές/ριες κ.ά.

Άλλοι/ες με αντιμετώπισαν με κάποια καχυποψία και γι' αυτό ζητούσαν να με γνωρίσουν περισσότερο, ενώ άλλες/οι δέχτηκαν αμέσως υπό την προϋπόθεση να τους στείλω την έρευνα μου πριν την δημοσιοποιήσω. Την επιφυλακτικότητά τους την απέδιδαν κυρίως στο γεγονός ότι δεν με γνώριζαν, ως εκ τούτου, ανησυχούσαν μήπως παραποιήσω τα λόγια τους, μήπως εκδηλώσω «κακοποιητικό λόγο» στο τελικό κείμενο της έρευνάς και – αυτό ίσχυε για μόνο μία συνομιλήτριά μου – μήπως εκθέσω, άθελά μου, τα προσωπικά της στοιχεία. Τέλος, μερικοί ακτιβιστές έδειξαν να επιφυλάσσονται λόγω της νεαρής μου ηλικίας. Κάποιος εξέφρασε την έκπληξή του όταν πληροφορήθηκε την ηλικία μου και απόρησε που βρίσκομαι στη διαδικασία ολοκλήρωσης μεταπτυχιακών σπουδών. Πιθανώς, αυτή η αίσθηση «ανωριμότητας» που άφησα σε κάποιους να δημιουργήθηκε από την ιδιαίτερα διακριτική, αθόρυβη παρουσία μου στους χώρους των ομάδων η οποία εντάθηκε λόγω της αμηχανίας και της ανασφάλειας μου από την αρχική «ψυχρή» αντιμετώπιση των ακτιβιστών/τριών.

Για να μπορέσω να αποκτήσω καλύτερη πρόσβαση στις ομάδες πήγα στις συνελεύσεις τους, συμμετείχα στις εργασίες και στην προετοιμασία διοργάνωσης μιας χριστουγεννιάτικης εκδήλωσης και φρόντιζα να κάνω όσο λιγότερο γινόταν διακριτή

την «ακαδημαϊκή» μου ταυτότητα. Σύντομα, η δική τους επιφύλαξη υποχώρησε και παράλληλα περιορίστηκαν και τα δικά μου αισθήματα ανασφάλειας, όταν αρχίσαμε να έχουμε πιο στενή επαφή. Έτσι, σταδιακά άρχισαν να αποδέχονται με μεγαλύτερη προθυμία να αφιερώσουν χρόνο και να μου μιλήσουν για όλα όσα τους ρωτούσα. Σε αυτό πιθανώς λειτούργησε βοηθητικά η αποκάλυψη δικών μου βιωμάτων και εμπειριών σχετικά με τη σεξουαλικότητα μου η οποία φάνηκε να δημιουργεί εμπιστοσύνη και να διευκολύνει, κάποιες φορές, τους ακτιβιστές/τριες να μου μιλούν με μεγαλύτερη ειλικρίνεια και ευκολία στις συνεντεύξεις τους.

Η έρευνα, η οποία διήρκεσε περίπου δύο μήνες – από τον Δεκέμβριο του 2017 μέχρι τον Ιανουάριο του 2018 – στηρίχθηκε κυρίως σε ημιδομημένες συνεντεύξεις με δεκατρείς ακτιβιστές και ακτιβίστριες, οι περισσότερες/οι με ενεργή συμμετοχή στις δύο ομάδες. Όλοι/ες οι ακτιβιστές/τριες που συμμετείχαν στην έρευνα ζουν, σπουδάζουν, εργάζονται και δραστηριοποιούνται ακτιβιστικά στην Αθήνα. Όλοι/ες διαθέτουν βασική πανεπιστημιακή μόρφωση, ενώ κάποιοι/ες έχουν ολοκληρώσει μεταπτυχιακές σπουδές ή βρίσκονται στη διαδικασία εκπόνησης διδακτορικών διατριβών. Οι περισσότεροι/ες, λόγω ηλικίας κυρίως, έχουν πολλά χρόνια στο ενεργητικό τους ως ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές/ριες και πολλοί/ές από αυτούς/ές ξεκίνησαν σε άλλες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις πριν συμμετάσχουν στις δύο υπό μελέτη ομάδες. Οι νεότεροι/ες άρχισαν να δραστηριοποιούνται στον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό κατά τη διάρκεια ή μετά την ολοκλήρωση των σπουδών τους.

Οι συνεντεύξεις διενεργήθηκαν στα σπίτια των συνομιλητών/ριών μου αλλά και σε κεντρικά καφέ της πόλης. Για τις συνεντεύξεις, αρχικά προετοίμασα έναν οδηγό ερωτημάτων που θα καθοδηγούσαν τις συζητήσεις μου με τα υποκείμενα της έρευνας. Ωστόσο, ο οδηγός αυτός αποδείχτηκε ανεπαρκής, όπως ήταν φυσικό, και οι συνεντεύξεις/συζητήσεις άρχισαν να «ανοίγουν» και να μου δίνουν πλουσιότερο υλικό όταν τον άφησα στη άκρη. Η διάρκεια των συνεντεύξεων κυμάνθηκε περίπου από 1.5 έως 2.5 ώρες. Σε κάποιες περιπτώσεις, χρειάστηκε να προσεγγίσω ξανά ορισμένες/ους συνομιλητές/τριές μου για περισσότερες πληροφορίες χωρίς να υπάρξει κάποιο ιδιαίτερο πρόβλημα. Το υλικό που συνέλεξα από τις συνεντεύξεις συμπληρώθηκε από τις άτυπες συζητήσεις που πραγματοποίησα με πολλούς/ές από τους συνομιλητές/ριες κατά την επιτόπια έρευνα, καθώς και με συμμετοχική παρατήρηση στις μηνιαίες συναντήσεις και τις χριστουγεννιάτικες εκδηλώσεις των ομάδων. Τα εργαλεία αυτά φάνηκαν ιδιαίτερα χρήσιμα καθώς μου επέτρεψαν να κατανοήσω καλύτερα το πλαίσιο

στο οποίο κινούνται οι ακτιβιστές/ριες και να παρατηρήσω πτυχές της δράσης τους που διαφορετικά θα περνούσαν απαρατήρητες.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

### ΛΟΑΤΚ ΑΚΤΙΒΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΔΙΕΚΔΙΚΗΣΗ ΛΟΑΤΚ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

#### 2.1. Ευρωπαϊκές οργανώσεις και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα

Ο Riedel στη διδακτορική του διατριβή με θέμα τον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό στη δεκαετία του 2000 επιχειρεί να μελετήσει τους τρόπους με τους οποίους οι Έλληνες/ίδες ακτιβιστές/στριες νοηματοδοτούν τα κινήματα στα οποία εμπλέκονται και δραστηριοποιούνται πολιτικά αλλά και τους τρόπους με τους οποίους φαντασιώνονται άλλα πεδία – σημειωτικούς, ιστορικούς και γεωγραφικούς τόπους – βάσει των οποίων αξιολογούν την πρόοδο του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού (Riedel 2005: 1). Σε ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης, οι εθνογραφικές παρατηρήσεις του Αμερικανού ανθρωπολόγου αποτελούν μια καταγραφή των συνθηκών μέσα στις οποίες κινούνται οι ακτιβιστές/ριες στη σύγχρονη Ελλάδα και των πρακτικών που εφαρμόζουν προκειμένου να διαμορφώσουν πιο ευνοϊκές συνθήκες για τους Έλληνες ΛΟΑΤΚ πολίτες. Ωστόσο, σε ένα βαθύτερο επίπεδο ανάλυσης, παρατηρεί ότι η δράσεις των ελληνικών ΛΟΑΤΚ οργανώσεων αποτελούν προνομιακό πεδίο ανάλυσης των δημοκρατικών αξιών και διαδικασιών, των αποκρίσεων στις διαδικασίες του εξευρωπαϊσμού αλλά και των τοπικών αποκρίσεων στις παγκόσμιες ροές διάφορων τύπων ακτιβισμού, ποικίλων σεξουαλικών και έμφυλων ταυτοτήτων και αναρίθμητων παραδειγμάτων συλλογικής δράσης (ό.π.: 1-2).

Μια εξέχουσα σημασίας περιγραφική κατηγορία που χρησιμοποιεί ο Riedel για να μελετήσει τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό είναι οι συμβολικοί τόποι – «αλλού» (elsewheres), όπως χαρακτηριστικά τους ονομάζει, προκειμένου να καταδείξει ότι οι Έλληνες/ίδες ακτιβιστές/στριες στηρίζουν τις πρακτικές τους σε μια σειρά από τόπους, χρονικές στιγμές και σφαίρες νοήματος που υπερβαίνουν τις συγκεκριμένες στιγμές και τους συγκεκριμένους τόπους της ακτιβιστικής τους δράσης (Riedel 2005: 2-3). Πιο συγκεκριμένα, οι ακτιβιστές/ριες της εθνογραφικής μελέτης του Riedel κατέχουν υψηλό επίπεδο μόρφωσης, ταξιδεύουν συχνά στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης και αναζητούν τρόπους μέσα από τις διεθνικές επαφές τους να προωθήσουν την κοινωνική αλλαγή σε εθνικό επίπεδο. Κοιτούν συχνά σε συμβολικά «αλλού» (είτε σε πραγματικούς τόπους εκτός Ελλάδας, είτε σε ιστορικές περιόδους της Ελλάδας ή/και του εξωτερικού) για να αντλήσουν έμπνευση, επιχειρήματα και στρατηγικές διεκδίκησης δικαιωμάτων. Αυτοί οι «τόποι», τοποθετημένοι κάπου «αλλού»,



λειτουργούν ως πρόσφορα εργαλεία για ένα «άνοιγμα» στο δημόσιο διάλογο, αποτελούν, με άλλα λόγια, ρητορικά σχήματα που επικαλούνται οι ακτιβιστές για να πείσουν και να εκπαιδεύσουν ο ένας τον άλλον ως προς την κατάλληλη πορεία δράσης και τις συμφέρουσες πολιτικές συμμαχίες στις οποίες πρέπει να επενδύσουν (ό.π.: 6-8).

Στην παρούσα έρευνα η παρουσία της «Ευρώπης» ήταν επίσης ιδιαίτερα αισθητή ήδη από τις πρώτες επαφές μου με τις ακτιβιστικές οργανώσεις. Όταν τα μέλη των οργανώσεων με ρωτούσαν για τη θεματολογία της έρευνάς μου, συχνά απαντούσα με αόριστο τρόπο, λέγοντας ότι το θέμα μου είναι ο ελληνικός ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός. Όταν μου ζητούσαν περισσότερες πληροφορίες απαντούσα πως με ενδιαφέρει η σχέση του ελληνικού ακτιβισμού με την Ευρώπη. Συχνά, από μόνη της αυτή η αναφορά αποτελούσε το έναυσμα για να μου δηλώσουν τη σημασία που έχει για αυτούς η «Ευρώπη». Μια ακτιβίστρια, η οποία στην πορεία απέφυγε να μου μιλήσει περισσότερο, μόλις άκουσε το θέμα μου χαμογέλασε συγκαταβατικά και μου δήλωσε πόσο αναγκαία βρίσκει την έρευνα που σκοπεύω να κάνω αφού η «Ευρώπη είναι το μόνο σημείο αναφοράς που έχουμε. Δεν έχουμε και τίποτε άλλο».

Ωστόσο, παρά την ιδιαίτερη σημασία που αποδίδουν στην «Ευρώπη» οι Έλληνες/ίδες ακτιβιστές/ίστριες παρατήρησα με κάποια έκπληξη ότι οι δύο ομάδες που προσέγγισα για τους σκοπούς της έρευνας μου έχουν κάπως περιορισμένη επαφή με άλλες ΛΟΑΤΚ ομάδες στην Ευρώπη. Αυτό, ωστόσο, δεν εμποδίζει τους ακτιβιστές/ριες να εμπνέονται και να αντλούν υλικό, πληροφορίες και στρατηγικές από άλλες οργανώσεις, κυρίως μέσω του διαδικτύου αλλά και μέσα από την – έστω και μη συστηματική – επαφή τους με άλλες ομάδες που διοργανώνουν πανευρωπαϊκές συναντήσεις. Η Α., μέλος των «Οικογενειών Ουράνιο Τόξο» και μια από τις πρώτες ακτιβίστριες που συνέβαλλαν στην συγκρότηση αυτής της ομάδας, μου περιγράφει πόσο καθοριστική ήταν η επαφή της με την πανευρωπαϊκή ομάδα των Οικογενειών Ουράνιο Τόξο στη συνάντηση που διοργανώθηκε στη Βαρκελώνη το 2012:

Και πάμε τώρα που έχουμε την Πανευρωπαϊκή συνάντηση στη Βαρκελώνη να είμαστε στη προβολή του ντοκιμαντέρ<sup>28</sup> και εκεί παθαίνω κοκομπλόκο! Δηλαδή τους βλέπω, μπαμπάδες, μαμάδες, καρότσια, παιδάκια, ο κόσμος ανετότατος, όχι μόνο, εε, δημαρχεία, και λέω εμείς τι κάνουμε, που ζούμε εμείς, γιατί το κάνουμε αυτό στους εαυτούς μας και

---

<sup>28</sup>Σύμφωνα με την Α. το εν λόγω ντοκιμαντέρ ήταν πρωτοβουλία της ισπανικής ομάδας των Οικογενειών Ουράνιο Τόξο με στόχο να παρουσιάσει τις εμπειρίες των οικογενειών με ΛΟΑΤΚ γονείς από όλα τα κράτη – μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Στο ντοκιμαντέρ συμμετείχε και η Α. με τη σύντροφό της ως εκπρόσωποι των ελληνικών οικογενειών.

στα παιδιά μας και εκεί μου κάνει ένα κλικ και λέω, δε μπορεί. Και έτσι μετά από αυτό είπαμε να βάλουμε μπροστά την ομάδα πιο, να γίνει ομάδα.

Η συμβολή των συναντήσεων των ευρωπαϊκών ΛΟΑΤΚ οργανώσεων πέρα από τα όρια των εθνών – κρατών τους έχει υπογραμμιστεί από ορισμένους ερευνητές. Ο Eleftheriadis (2014) εστιάζει τη μελέτη του στα queer ευρωπαϊκά κινήματα και, συγκεκριμένα, στα queer φεστιβάλ που οργανώνονται τακτικά σε διάφορες χώρες της Ευρώπης. Μέσα από τις εθνογραφικές παρατηρήσεις του καταδεικνύει πως τα φεστιβάλ συνιστούν πολιτικά γεγονότα που επιτελούνται μέσα από τη διάσχιση των συνόρων και κατασκευάζουν μια «ιδέα της Ευρώπης» μέσα από τη συγκρότηση «ανεπίσημων» σχέσεων (χωρίς τη διαμεσολάβηση δηλαδή των ευρωπαϊκών θεσμών), διαμορφώνοντας «διεθνικές μορφές αλληλεγγύης» οι οποίες υπερβαίνουν τη σφαίρα του θεσμικού (Eleftheriadis 2014: 146). Συνεπώς, μας καλεί να αναθεωρήσουμε την μέχρι τώρα ανάλυση της σχέσης μεταξύ των κοινωνικών κινήματων και της διεθνικότητας και να στοχαστούμε πάνω στις νέες μορφές σχετίζεσθαι που αναπτύσσονται μεταξύ των ακτιβιστών και των ακτιβιστριών στην Ευρώπη.

Ωστόσο, και εντός του θεσμικού πλαισίου της Ευρωπαϊκής Ένωσης προκύπτουν σημαντικές ευκαιρίες για συναντήσεις και νέες συμμαχίες. Για παράδειγμα, ο Graham (2009) διατείνεται ότι η Ευρωπαϊκή Ένωση προσφέρει στους ΛΟΑΤΚ Ευρωπαίους πολίτες ένα διεθνικό πεδίο δράσης, τους «τόπους – σκιές» (shadow places), όπως χαρακτηριστικά τους ονομάζει, οι οποίοι καθίστανται δυνατοί μέσα από χρηματοδοτήσεις της Ε.Ε. και επιτρέπουν σε πλήθος κοινωνικών πρωταγωνιστών – ακτιβιστές, ακαδημαϊκούς, εκπαιδευτικούς, ΜΚΟ και άλλες οργανώσεις της Κοινωνίας των Πολιτών – να συναντηθούν και να συνεργαστούν (Graham 2009: 312-313). Τέτοιοι τόποι δεν μπορούν εύκολα να ταξινομηθούν εντός των συμβατικών χωρικών κατηγοριών του τοπικού, του εθνικού και του διεθνικού. Επομένως ο συγκεκριμένος ανθρωπολόγος κατονομάζει τους τόπους αυτούς «ενδιάμεσους» (interstitial) οι οποίοι δυνητικά θα μπορούσαν να διαμορφώσουν τις συνθήκες για «ενδιάμεσες» ταυτότητες, πέρα από συμβατικά, ετεροκανονικά δίπολα (π.χ. ετεροφυλόφιλος – ομοφυλόφιλος) (ό.π.).

Όπως ανέφερα προηγουμένως, πέρα από τις «ευρωπαϊκές συναντήσεις» των ομάδων, οι ακτιβιστές και ακτιβίστριες με τους/τις οποίους/ες ήρθα σε επαφή εμπνέονται και κινητοποιούνται από άλλες ευρωπαϊκές ομάδες ακόμα και όταν δεν έχουν άμεση ή συστηματική επαφή με αυτές. Πολλοί και πολλές μου δήλωσαν ότι η

επαφή με άλλες οργανώσεις προσφέρει πολύτιμο υλικό διεκδίκησης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων για τις ελληνικές ομάδες ακόμα και μέσα από την «εικονική» επαφή, μέσω του διαδικτύου.

Ένα τμήμα της βιβλιογραφίας που κατευθύνει τη μελέτη της στις διεθνικές διαστάσεις των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων καταδεικνύει τον εξέχοντα ρόλο που διαδραματίζει το διαδίκτυο στην κινητοποίηση των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων. Οι Ayoub και Brzezińska (2016), εστιάζοντας τη μελέτη τους στις πολωνικές ΛΟΑΤΚ οργανώσεις, ισχυρίζονται ότι το διαδίκτυο έχει συμβάλει καθοριστικά στην ενδυνάμωση του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού με δύο τρόπους. Πρώτον, το διαδίκτυο παρέχει αυτό που οι συγγραφείς αποκαλούν «ελεύθερους χώρους» μέσα στους οποίους οι ακτιβιστές μπορούν να διερευνήσουν νέους τρόπους ζωής και έκφρασης, να έρθουν σε επαφή με πιο «θετικές» αναπαραστάσεις της μη ετεροκανονικής σεξουαλικότητας και, τέλος, μέσα από τη συγκρότηση μιας ΛΟΑΤΚ ταυτότητας να κινητοποιηθούν ακτιβιστικά. Δεύτερον, το διαδίκτυο προωθεί τη διάχυση των πληροφοριών και τη συσχέτιση των ανθρώπων πέρα από τα συμβατικά όρια των εθνών – κρατών τους με αποτέλεσμα τη διεθνικοποίηση και την αποεδαφοποίηση (deterritorializing) των εθνικών κινημάτων (Ayoub και Brzezińska 2016: 237). Η Ξ., ακτιβίστρια με συμμετοχή σε δύο ΛΟΑΤΚ οργανώσεις (και στις Οικογένειες Ουράνιο Τόξο και στο Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών), αναγνωρίζει την κεντρική θέση του διαδικτύου στην ενημέρωση και τη διάχυση των ΛΟΑΤΚ (ανθρώπινων) δικαιωμάτων και στην επακόλουθη ενδυνάμωση του ελληνικού ακτιβισμού:

Και άμα το θες και η πληροφορική έχει βοηθήσει πάρα, πάρα πολύ στον δικό μας ακτιβισμό. Το ίντερνετ. Δηλαδή έχει ανοίξει λίγο τα μυαλά της κοινωνίας γενικότερα, βλέπουνε ότι δεν συμβαίνει μόνο εδώ, συμβαίνει παντού, σε όλο τον κόσμο να υπάρχουν ανθρώπινα δικαιώματα. Βλέπουμε ότι αναγνωρίζονται και προστατεύονται τα ανθρώπινα δικαιώματα αλλού και λέμε κάτσε εμείς τι κάνουμε εδώ πέρα. Μας κινητοποιεί, μας εξαγριώνει μας κάνει πιο διεκδικητικούς. Είμαστε άνθρωποι, είναι ανθρώπινα δικαιώματα. Αλλού τα προστατεύουν, σε εμάς γιατί όχι;

Επιπρόσθετα, η διαδικτυακή επαφή με ΛΟΑΤΚ οργανώσεις σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες προσφέρει, σύμφωνα με τους/τις συνομιλητές/ριές μου, το «know – how», την «τεχνογνωσία» για ζητήματα οργάνωσης των ομάδων αλλά και πληροφοριακό υλικό το οποίο οι ελληνικές ομάδες δανείζονται και μεταφράζουν για να ενισχύσουν τις διεκδικήσεις των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων σε εθνικό επίπεδο. Οι ακτιβιστές και οι

ακτιβίστριες του «Πολύχρωμου Σχολείου», αν και δεν έχουν συστηματική επαφή με κάποια συγκεκριμένη ομάδα (λόγω της έλλειψης νομικού στάτους), ελπίζουν πως στο μέλλον θα αποκτήσουν μια πιο δυναμική δικτύωση με απώτερο στόχο την πιο οργανωμένη λειτουργία της ομάδας και την αποτελεσματικότερη διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Ο Τ., ακτιβιστής και μέλος του Πολύχρωμου Σχολείου, λέει χαρακτηριστικά

δεν έχουμε ακόμα την δυνατότητα να έχουμε ((συστηματικότερη δικτύωση)). Μέχρι τώρα μέσα από αυτές τις οργανώσεις έχουμε απευθυνθεί σε εκείνες για οδηγούς ((αναφορικά με ΛΟΑΤΚ δικαιώματα στο χώρο της εκπαίδευσης)) που έχουν φτιάξει, αν μπορούμε να μεταφράσουμε και λοιπά και μας έχουν δώσει το οκ. Ευελπιστούμε να έχουμε συστηματική επικοινωνία, να παίρνουμε, να κάνουμε κοινά πράγματα, να έχουμε το know - how, καλές πολιτικές και τα λοιπά [...] για να πάρουμε εμείς, ως εθελόντριες και ακτιβίστριες να πάρουμε εμείς know - how για να μπορέσουμε να οργανώσουμε καλύτερα τη δουλειά μας, πώς να διεκδικήσουμε πιο αποτελεσματικά τα δικαιώματά μας.

Παράλληλα, οι ακτιβίστριες/ές και των δύο ομάδων επισημαίνουν τη συμβολική αξία που έχει για αυτούς η γνώση ότι ΛΟΑΤΚ οργανώσεις σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες έχουν πετύχει τη διασφάλιση ορισμένων βασικών δικαιωμάτων<sup>29</sup>. Ο Δ., ο οποίος δραστηριοποιήθηκε πρόσφατα στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό αλλά έχει ζήσει αρκετά χρόνια σε διάφορες χώρες της Ευρώπης, μου εξηγεί γιατί θεωρεί σημαντική την επαφή των ελληνικών ομάδων με άλλες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις:

[Ε]ρχεσαι σε επαφή με ευρωπαϊκή οργάνωση και έτσι διατηρείς το ίδιο επίπεδο διεκδικήσεων δικαιωμάτων και γνώσεων όσο αφορά την κοινότητα, το ίδιο επίπεδο με άλλες χώρες ευρωπαϊκές που μπορεί να είναι πιο μπροστά σε κάποια ζητήματα αλλά

---

<sup>29</sup>Η σύγχρονη βιβλιογραφία καταδεικνύει ότι η συμβολική αξία της «Ευρώπης» ως θεμελιώδους κοινότητας προάσπισης των ανθρώπινων δικαιωμάτων φαίνεται να υπερβαίνει τα γεωπολιτικά όρια της Ευρώπης. Συγκεκριμένα, μελετώντας την επίδραση της «Ευρώπης» ως ιδέας αλλά και ως πολιτικού θεσμού στους λόγους και τις δράσεις των ΛΟΑΤΚ ακτιβιστών στο Κιργιστάν, η Wilkinson (2014) παρατηρεί τους τρόπους με τους οποίους γίνεται εμφανής η ευρωπαϊκή επίδραση. Από τη μία, υπάρχουν οι ευρωπαϊκές οργανώσεις οι οποίες, είτε εδράζονται στο Κιργιστάν είτε διατηρούν επαφές με τις τοπικές ΜΚΟ, παρέχουν μέσα υλικής και ηθικής υποστήριξης στις τοπικές ΛΟΑΤΚ οργανώσεις (Wilkinson 2014: 59-60). Από την άλλη, η ιδέα της «Ευρώπης» παρέχει ένα σημείο αναφοράς, λειτουργεί, δηλαδή, ως πηγή έμπνευσης και κινητοποίησης αναφορικά με την προστασία των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων (ό.π.: 61-63). Συμπερασματικά, η Wilkinson υποστηρίζει ότι τα στοιχεία της πολλαπλότητας και της ρευστότητας της ευρωπαϊκής ταυτότητας είναι αυτά που προσφέρουν τη δυνατότητα στους ακτιβιστές μιας χώρας, όπως το Κιργιστάν (εκτός των συνόρων της Ε.Ε. και χωρίς ρεαλιστική προοπτική συμμετοχής), να ιδιοποιούνται στις τοπικές τους αφηγήσεις τις «ευρωπαϊκές αξίες» της δέσμευσης στα ανθρώπινα δικαιώματα και στο κράτος δικαίου και να υπογραμμίζουν την οικουμενικότητα αυτών των αξιών, πέρα από εθνικές, γεωγραφικές και γεωπολιτικές συμμαχίες (ό.π.: 66-67).

τουλάχιστον με αυτό τον τρόπο ξέρεις ότι εκείνοι έχουν άλλους στόχους. Εκείνοι έχουν ήδη διασφαλίσει κάποιους άλλους που εμείς ακόμα δεν τους έχουμε διασφαλίσει. Σου δίνει ελπίδα αυτό. Παράλληλα βλέπεις και λίγο πού είσαι αλλά και σε βοηθάει να βλέπεις και πιο πέρα. Ωραία εμείς ας πούμε έχουμε σύμφωνο, διεκδικούμε πολιτικό γάμο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Μετά αυτοί που το έχουν κατακτήσει αυτό μπορεί να έχουν βρει άλλα προβλήματα στην πορεία τα οποία μπορεί να είναι διδακτικά για εμάς. Άρα παίρνουμε δηλαδή μια γνώση παραπάνω.

Οι ακτιβιστές/τριες της έρευνάς μου παίρνουν θάρρος καθώς βλέπουν ότι είναι εφικτές οι θεσμικές αλλαγές που προσδοκούν και πιέζουν γι' αυτές ακριβώς επειδή έχουν συντελεστεί και σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες κατόπιν δυναμικής παρουσίας και διεκδίκησης από τις ΛΟΑΤΚ οργανώσεις εκεί. Παράλληλα, παίρνουν διδακτικά παραδείγματα από τα προβλήματα που αντιμετώπισαν οι άλλες ομάδες αλλά και από τις στρατηγικές που ακολούθησαν για να προσπεράσουν τα ενδεχόμενα εμπόδια.

## **2.2. «Θεσμικός» ακτιβισμός και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα**

Οι περισσότεροι ακτιβιστές και ακτιβίστριες της παρούσας έρευνας μου εξήγησαν πολλές φορές κατά τη διάρκεια της επαφής μας ότι ο ακτιβισμός στον οποίο εμπλέκονται θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «θεσμικός». Με τον όρο «θεσμικός» εννοιολογούν μια ακτιβιστική δράση η οποία στο επίκεντρό της έχει την επαφή, το διάλογο και τη συνεργασία με μια σειρά από επίσημους θεσμικούς φορείς όπως ινστιτούτα εκπαιδευτικής πολιτικής, σχολικούς συμβούλους, αρχηγούς και εκπροσώπους πολιτικών κομμάτων, τη συμμετοχή – μέσα από ομιλίες στη Βουλή – στις προπαρασκευαστικές επιτροπές επεξεργασίας νομοσχεδίων σχετικά με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα κ.ά. Ο Γ., ακτιβιστής και εκπαιδευτικός, μέλος του Πολύχρωμου Σχολείου, μου εξηγεί γιατί, κατά τη γνώμη του, έχει ιδιαίτερη σημασία ο «θεσμικός» ακτιβισμός στο χώρο της εκπαίδευσης:

[Σ]τεκόμαστε απέναντι στα πράγματα θεσμικά. Ότι ο ακτιβισμός μας θα περάσει μέσα από το θεσμό της εκπαίδευσης και όχι μέσα από σύγκρουση, που χρειάζεται και η ακτιβιστική σύγκρουση, χρειάζεται το πολιτικό λόμπινγκ αν θέλεις με κάποιο τρόπο, είτε συγκρουσιακά είτε με σύμπλευση με κάποιον τρόπο. Αλλά από εκεί και πέρα αναγνωρίζουμε ότι η εκπαίδευση είναι ένας θεσμός, και επειδή ακριβώς το θέμα της εκπαίδευσης είναι πολύ κεντρικό, ότι δεν μπορούμε να πάμε κόντρα. Ότι θα προσπαθήσουμε όσο γίνεται πιο συγκαταβατικά να μπούμε μέσα σε αυτό το κομμάτι.

Σύμφωνα με τον Γ. η σύμπλευση και η συνεργασία με τους θεσμικούς φορείς του εκπαιδευτικού συστήματος αξιολογείται ως σημαντική ακτιβιστική στρατηγική προκειμένου να θίξουν ζητήματα των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στο χώρο της εκπαίδευσης. Η «ακτιβιστική σύγκρουση» από την άλλη, κρίνεται εξίσου χρήσιμη ως στρατηγική πολιτικής πίεσης αλλά αποφεύγεται, δεδομένου ότι η «συγκαταβατική» δράση, εν προκειμένω, μπορεί να έχει μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα στις διεκδικήσεις της ομάδας.

Σχετικά με την επαφή με εκπροσώπους των ελληνικών κομμάτων, πολλοί/ές συνομιλητές/ριές μου χαρακτηρίζουν αυτή τη δράση ως «αναγκαίο κακό», την αξιολογούν δηλαδή ως μια αναγκαία κίνηση προκειμένου να ασκήσουν πολιτική πίεση για την αναγνώριση των δικαιωμάτων τους αλλά, ταυτόχρονα, την αντιμετωπίζουν με μεγάλη καχυποψία. Οι ακτιβιστές/ριες βρίσκονται σε μια συνεχή διαπραγματεύση σχετικά με τις στρατηγικές που θα υιοθετήσουν αλλά και τη στάση που θα κρατήσουν όταν έρχονται σε επαφή με τους φορείς της πολιτικής εξουσίας. Συγκεκριμένα η Α., αναφερόμενη στη ομιλία της στο Κοινοβούλιο κατά την ακρόαση φορέων για το νομοσχέδιο του Υπ. Δικαιοσύνης για το σύμφωνο συμβίωσης, μου εξηγεί ότι πολύ συνειδητά χρησιμοποίησε ένα λόγο «ομοκανονικό» για να παίξει με τα «όπλα» της πολιτικής εξουσίας, να μιλήσει στη δική τους γλώσσα, με τους όρους του δικού τους παιχνιδιού.

Μεταξύ μας είχε και μια ομοκανονικότητα αυτή η κουβέντα. Είχε ας πούμε και ένα τύπου, τι νομίζετε, και εμείς ό,τι κάνουνε οι άλλοι κάνουμε. Που δεν είναι ακριβώς έτσι. Δεν είναι καθόλου έτσι. Αλλά όταν πας τον άλλον να τον παίζεις στην έδρα του, με τα δικά του όπλα πας να τον παίζεις. Έτσι είστε; Και εμείς θα σας παίζουμε όπως θέλετε. Συνειδητά έβγαλα μια ομοκανονικότητα ότι και καλά και εμείς τι, συντηρητικοί, ανθρωπάκια του θεού είμαστε (γελάμε). Ναι αυτό, κατάλαβες; Που επί της ουσίας δεν είναι έτσι [...] Το οποίο έγινε εντελώς συνειδητά, πήγα να τους παίξω με τους δικούς τους όρους, με τα όπλα τους καθαρά. Ενώ ξέρω ότι δεν είμαστε έτσι σε μεγάλο βαθμό.

Η Α. αναγνωρίζει ότι, προκειμένου να ασκήσει πίεση σε θεσμικό επίπεδο και να επιτευχθούν κάποιες αλλαγές σε σχέση με την κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, πρέπει να υιοθετηθεί μια στρατηγική που δεν θα έρχεται σε μετωπική σύγκρουση με τον κυρίαρχο λόγο της εξουσίας αλλά θα συμπλέει με αυτόν. Είναι ενδιαφέρον σε αυτό το σημείο να επισημανθεί πως η συγκεκριμένη στρατηγική δεν προσλαμβάνεται ως μία μορφή συμμόρφωσης στον κυρίαρχο λόγο της εξουσίας αλλά ως μια μορφή έμμεσης

αντίστασης σε αυτόν, καθώς η Α. δηλώνει με σαφήνεια ότι ο «ομοκανονικός» της λόγος αρθρώθηκε πολύ συνειδητά με σκοπό την προώθηση των αιτημάτων της ΛΟΑΤΚ κοινότητας. Σαν η προσποίηση της συμμόρφωσης να αποκτά ένα συμβολικό χαρακτήρα ανυπακοής, σαν η – συνειδητή – ιδιοποίηση του κυρίαρχου λόγου να φαντάζει ως πράξη έμμεσης υπονόμησης του ίδιου αυτού λόγου. Σε άλλο σημείο της συζήτησής μας, η Α. δήλωσε ότι ως ακτιβιστές και ακτιβίστριες είναι αναγκασμένοι να παίξουν το «βρώμικο παιχνίδι της πολιτικής», ένα παιχνίδι που υπακούει μόνο στους κανόνες του «συμφέροντος» που εξυπηρετεί η κάθε πλευρά. Η αφήγησή της είναι χαρακτηριστική:

Θεωρώ ότι μας χρησιμοποιούν. Ναι το θεωρώ, το πιστεύω. Από την άλλη συμμετέχω σε όλο αυτό συνειδητά γιατί αυτοί κάνουν τη δουλειά τους και εγώ θα κοιτάζω να κάνω τη δουλειά μου. Δεν μπορεί να γίνει αλλιώς. Αυτοί έχουν τα συμφέροντά τους τα οποία μόνο ανιδιοτελή δεν τα λες και εμείς τα δικά μας. Η πολιτική και οι πολιτικοί είναι βρώμικα πράγματα για μένα, ένα βρώμικο παιχνίδι.. Όχι όλοι οι άνθρωποι που συμμετέχουν στην πολιτική ζωή του τόπου αλλά σε μεγάλο ποσοστό αυτοί που αντέχουνε και εξακολουθούνε και συμμετέχουνε έχουνε συμβιβαστεί με αυτή τη μπόχα και τη βρομιά, σαν τους βοθρατζήδες ένα πράγμα. Σου λέει αυτή είναι η δουλειά μου, να βγάζω τα σκατά από τον βόθρο. Και έχουνε συμβιβαστεί με αυτό και το κάνουνε. Εε και εμείς κάπως έτσι, μιλάμε και λέμε ότι εμάς η δουλειά μας είναι ξέρω εγώ να καθαρίζουμε τις τουαλέτες. Να κοιτάμε τα συμφέροντά μας και να προσέχουμε πολύ.

Στο παραπάνω απόσπασμα, πέρα από την σφοδρή κριτική της τρέχουσας πολιτικής σκηνής – η παρομοίωση της πολιτικής σκηνής ως «βόθρου» και των ακτιβιστών ως «βοθρατζήδων» είναι δηλωτικός αυτής της κριτικής – φαίνεται ότι η έννοια του «συμφέροντος» αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Ένα σημαντικό τμήμα των εθνογραφικών προσεγγίσεων της ελληνικής κοινωνίας καταδεικνύει τον κεντρικό ρόλο της έννοιας του «συμφέροντος» κυρίως στο πλαίσιο της οικογένειας, της συγγένειας και της οικιακής ομάδας (Papataxiarhis 2013: 223, Campbell 1964, du Boulay 1986). Συγκεκριμένα ο Campbell (1964), στην περίφημη μονογραφία του για τη σαρακατσάνικη κοινωνία, παρατηρεί ότι οι πληροφορητές/τριές του διαμορφώνουν τις σχέσεις με τους μη συγγενείς ή τους συγγενείς εξ αγχιστείας στη βάση της καχυποψίας ενώ, αντίθετα, το συμφέρον κατέχει εξέχοντα ρόλο στις οικογενειακές τους σχέσεις (Campbell 1964: 95). Παρομοίως η du Boulay (1986) περιγράφει τις ανταγωνιστικές σχέσεις που διαμορφώνονται εκτός της οικογένειας και του οικιακού χώρου, δεδομένου ότι μόνο εντός του πλαισίου της οικογένειας μπορεί να βρει κανείς

υποστήριξη και εμπιστοσύνη και, ως εκ τούτου, κρίνεται αναγκαία η προάσπιση των συμφερόντων της οικογένειας και η προσήλωση σε αυτά (du Boulay 1986: 146).

Ο Παπαταξιάρχης (1992, Papataxiarchis 1991) στρέφει το ενδιαφέρον του στη διερεύνηση της εξωοικιακής κοινωνικότητας και συγκεκριμένα στο χώρο του καφενείου – το αντίπαλο δέος του νοικοκυριού – και υποστηρίζει ότι σε αυτό τον τόπο ανδρικής ομοκοινωνικότητας η πρακτική του κεράσματος και η ρακοποσία συνιστούν σημαντικές αξίες ομοιότητας και συναισθηματικής ταύτισης μεταξύ των ανδρών ως «καρδιακών φίλων». Το «κέφι» σε αυτό το πλαίσιο αντιδιαστέλλεται προς το «συμφέρον» σύμφωνα με το οποίο δρα ο «υπολογιστικός εαυτός [...] με αναφορά προς τις θεωρούμενες ως εξωτερικές συνιστώσες της ταυτότητας και που νομιμοποιείται όταν υπόκειται στις αξίες της οικειακότητας» (Παπαταξιάρχης 1992: 233).

Επιπρόσθετα, ο Riedel (2005) υποστηρίζει ότι ο λόγος περί συμφερόντων και η κριτική στάση απέναντι σε αυτόν εξακολουθεί να αποτελεί ένα ηγεμονικό όχημα ερμηνείας της ανθρώπινης δράσης (Riedel 2005: 188). Συγκεκριμένα, παρατηρεί ότι οι ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες με τους οποίους/ες συνομιλεί εκφράζουν συστηματικά την εναντίωσή τους στα ιδιοτελή συμφέροντα που εξυπηρετούν τα πολιτικά πρόσωπα προς όφελός τους αφενός και στα συμφέροντα που εξυπηρετούν άλλοι/ες ακτιβιστές/τριες αφετέρου. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η έννοια του «συμφέροντος» φαίνεται να συνδέεται με την πολιτική εξουσία σε τοπικό επίπεδο, με τις σχέσεις πάτρωνα και πελάτη (πελατειακές σχέσεις) και συνεπώς με την πολιτική εξουσία σε εθνικό και διεθνικό επίπεδο, προβλήματα από τα οποία οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες επιθυμούν να αποσυνδέσουν τους εαυτούς τους. (ό.π.: 185).

Σε παρόμοιο μήκος κύματος κινούνται και οι ακτιβιστές/τριες της δικής μου έρευνας αφού αναγνωρίζουν την ιδιοτέλεια των «συμφερόντων» των Ελλήνων πολιτικών και αντιμετωπίζουν με διάχυτη καχυποψία οποιαδήποτε πρωτοβουλία προέρχεται από αυτούς. Εμπλέκονται σε διάλογο με εκπροσώπους των κομμάτων αλλά πάντα με γνώμονα τη προάσπιση των δικών τους «συμφερόντων», τη διεκδίκηση δηλαδή και τη θεσμική κατοχύρωση των δικαιωμάτων τους. Όπως το θέτει και η Ν., εκπαιδευτικός και ακτιβίστρια για τουλάχιστον δύο δεκαετίες, σχετικά με τα κίνητρα των πολιτικών να προασπίσουν τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα:

Τα πολιτικά κόμματα, έστω και αν έχουν την καλή διάθεση ή την πρόθεση να φανούν προοδευτικοί, πρέπει να είσαι επιφυλακτικός. Όποιον λόγο και να έχουν οι πολιτικοί, γιατί ποτέ δεν εμπιστεύεσαι ακριβώς τα κίνητρα, τα συμφέροντα, ότι δεν, ότι είναι ιδιοτελή. [...]



Μιλάμε με όλους, διεκδικούμε τα δικαιώματά μας αλλά ξέρουμε και τις μας γίνεται. Ξέρουμε και τι γινόταν και στο παρελθόν και προσέχουμε.

Μέσα από την αμφισβήτηση των «συμφερόντων» των πολιτικών κομμάτων πιθανώς αναδύεται και μια προσπάθεια των οργανώσεων να απομακρυνθούν από τις πελατειακές σχέσεις που καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό την πολιτική ζωή της Μεταπολίτευσης (Mouzelis 1996, Μουζέλης & Παγουλάτος 2003). Την αμφισβήτηση αυτή θα μπορούσα να την αξιολογήσω ως μια απόπειρα απομάκρυνσης από τις παλαιότερες – τις πρώτες δεκαετίες της Μεταπολίτευσης – επιδιώξεις των πολιτικών κομμάτων να επεκτείνουν την επιρροή τους και να παγιώσουν τον έλεγχό τους επί των νέων – την εποχή εκείνη – οργανώσεων της κοινωνίας των πολιτών, τις νέες δηλαδή μη κυβερνητικές οργανώσεις πολιτών που αναδύθηκαν διστακτικά μετά την πτώση της Δικτατορίας (Μουζέλης & Παγουλάτος 2003: 15).

Σε αυτό το σημείο θεωρώ σκόπιμο να αναφερθώ σε κάτι που μου προκάλεσε κάποιο ενδιαφέρον κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου με τις δύο ΛΟΑΤΚ οργανώσεις. Σχεδόν στο σύνολό τους οι συνομιλητές και οι συνομιλήτριές μου στις συνεντεύξεις, στις άτυπες συζητήσεις που είχα μαζί τους αλλά και στις συνελεύσεις των ομάδων τους, εξέφρασαν την έντονη δυσπιστία τους απέναντι στις πολιτικές του ΣΥΡΙΖΑ και στα κίνητρα του κόμματος αναφορικά με την ψήφιση των δύο νομοσχεδίων (σύμφωνο συμβίωσης και νομική αναγνώριση ταυτότητας φύλου). Θα περίμενε κανείς ίσως μια πιο ευνοϊκή στάση – τουλάχιστον ορισμένων – ακτιβιστών/τριών απέναντι στο κυβερνών κόμμα, υπό τη πρωτοβουλία του οποίου κατοχυρώθηκαν κάποια δικαιώματα. Ωστόσο, ορισμένοι/ες ασκούν δριμύτατη κριτική λέγοντας ότι ο ΣΥΡΙΖΑ εργαλειοποίησε τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα ώστε να αποπροσανατολίσει την κοινή γνώμη από το οικονομικό πρόγραμμα της κυβέρνησης. Άλλοι, πάλι, διατηρώντας μια πιο μετριοπαθή στάση μου εξήγησαν ότι το κόμμα ήθελε να διατηρήσει ένα πιο «αριστερό», κοινωνικό χαρακτήρα αφού οι οικονομικές πολιτικές του «μόνο αριστερές δεν ήταν» και γι' αυτό προώθησε τα δύο νομοσχέδια υπέρ της ΛΟΑΤΚ κοινότητας, για την «αποκατάσταση της αριστερής του ιδεολογίας».

Ενδιαφέρον πάντως είναι ότι ακόμα και οι ακτιβιστές/τριες που είναι φιλικά διακείμενοι/ες προς τον ΣΥΡΙΖΑ διατηρούν αμφιθυμική στάση απέναντι στο κόμμα. Από τη μία αναγνωρίζουν ότι «κάποια προοδευτικά νομοσχέδια περνούν μόνο με κάποιες κυβερνήσεις» υπονοώντας ότι ήταν ευνοϊκή η άνοδος του ΣΥΡΙΖΑ στην εξουσία για τη κατοχύρωση κάποιων ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, ταυτόχρονα όμως

επιφυλάσσονται να δώσουν τα εύσημα στον ΣΥΡΙΖΑ, υπογραμμίζοντας για παράδειγμα τις πιέσεις της Ευρωπαϊκής Ένωσης που ώθησαν το κόμμα στην ψήφιση των δύο νομοσχεδίων. Φροντίζουν, με άλλα λόγια, να μην δείξουν έντονα την φιλική τους διάθεση προς το κυβερνών κόμμα. Πιθανώς, η καθολικότητα αυτής της κριτικής προς τον ΣΥΡΙΖΑ να συνδέεται με το γεγονός ότι το κόμμα βρίσκεται αυτή τη στιγμή στην εξουσία. Η καθολική αυτή αμφισβήτηση των πολιτικών του ΣΥΡΙΖΑ, ακόμα και αυτών που προωθούν τη θεσμική κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, θα μπορούσε να ερμηνευτεί υπό το πρίσμα της διάχυτης αμφισβήτησης της πολιτικής εξουσίας στην Ελλάδα, αμφισβήτηση που έχει ενταθεί ιδιαίτερα μέσα στη περίοδο της οικονομικής κρίσης.

Η Hirschon (2014) επιχειρεί να ανιχνεύσει τις ιστορικές εμπειρίες που καθιστούν την Ελλάδα διαφορετική συγκριτικά με άλλες χώρες της Ευρώπης και οδηγούν σε παρερμηνείες και εντάσεις οι οποίες οξύνονται ιδιαίτερα εξαιτίας της οικονομικής κρίσης. Η ανθρωπολόγος ανιχνεύει, συγκεκριμένα, τις διαφορετικές στάσεις των Ελλήνων απέναντι στην εξουσία και τους νόμους σε σχέση με άλλους δυτικοευρωπαίους πολίτες. Επισημαίνει ότι οι στάσεις αυτές είναι άμεσα συνυφασμένες τόσο με την ιστορική εμπειρία της οθωμανικής κυριαρχίας και με την εμπειρία πιο σύγχρονων ιστορικών γεγονότων – τη γερμανική κατοχή, τον Εμφύλιο πόλεμο και τη χούντα των Συνταγματαρχών – όσο και με κομβικής σημασίας πολιτισμικές αξίες που αφορούν ζητήματα αυτονομίας και υποχρέωσης (Hirschon 2014: 165-168). Επικαλούμενη ορισμένα παραδείγματα εναντίωσης των Ελλήνων στην κρατική εξουσία αλλά και παραδείγματα «χαλαρής» τήρησης των νόμων, προτείνει να δούμε αυτές τις πρακτικές ως μορφές «καθημερινής αντίστασης», ως ένα ιστορικά και πολιτισμικά συγκεκριμένο συγκρουσιακό μοτίβο που επιτείνεται στην τρέχουσα συγκυρία της οικονομικής κηδεμονίας (ό.π.: 167). Σε αυτό το πλαίσιο τοποθετημένη η τάση της συλλογικής αμφισβήτησης του κυβερνώντος κόμματος, μπορεί να ερμηνευτεί ως μια μορφή αντίστασης στην πολιτική εξουσία και ως μια προσπάθεια διατήρησης της αυτονομίας των οργανώσεων από την επιρροή της. Όπως μου εξήγησε και η Α., μερικοί από τους λόγους της συνάντησης κάποιων ΛΟΑΤΚ οργανώσεων (συμπεριλαμβανομένων και των ομάδων που προσέγγισα για την έρευνα) με τον αρχηγό του κόμματος της Νέας Δημοκρατίας ήταν οι εξής:

[Γ]ιατί ήθελα να τον βρίσω μέσα στα μούτρα του, γιατί πού άλλου θα τον βρω να του τα χώσω στη μούρη, αφού με έχει καλέσει πολύ ευχαρίστως να έρθω να σου τα χώσω λίγο να το ευχαριστηθώ. Ένας άλλος λόγος ήταν ακριβώς αυτός, για να πούμε και στους Συριζαίους

ότι κοίτα, μην νομίζετε ότι μπορείτε να είστε και πολύ χαλαροί και ότι μόνο με εσάς ασ πούμε συνδιαλεγόμαστε. Μόνο εσείς μας βοηθάτε και κανέναν άλλος. Υπάρχουν και άλλοι. Με όλους μιλάμε. Δεν εξαρτόμαστε από εσάς.

### **2.3 «Νομικός» ακτιβισμός και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα**

Σε αυτό το σημείο θα επιχειρήσω να καταδείξω τους τρόπους με τους οποίους οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες της έρευνας χρησιμοποιούν τον νόμο ως εργαλείο για να διεκδικήσουν δικαιώματα για τον ΛΟΑΤΚ ελληνικό πληθυσμό μέσα από την επαφή τους με τη δικαστική εξουσία. Η κίνηση αυτή θεωρείται σημαντική για τον ελληνικό ακτιβισμό δεδομένων των «κενών» που οι ακτιβιστές/ριες εντοπίζουν στους νόμους υπέρ των ΛΟΑΤΚ πολιτών, δηλαδή του αντιρατσιστικού νόμου, της νομικής αναγνώρισης ταυτότητας φύλου και του συμφώνου συμβίωσης. Από το σύνολο των συνομιλητών/τριών μου δύο ακτιβιστές προχώρησαν, την περίοδο της συγγραφής της παρούσας έρευνας, σε δικαστικές διαδικασίες.

Η Merry (1995) υποστηρίζει ότι μια πολύ σημαντική συμβολή της σύγχρονης θεωρητικής διαπραγμάτευσης της έννοιας και της πρακτικής της αντίστασης είναι η ανάλυση της συγκροτησιακής φύσης του νόμου, δηλαδή η μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι νομικές διαδικασίες κατασκευάζουν την κοινωνική και πολιτισμική ζωή (Merry 1995: 14). Η τρέχουσα έμφαση σε σχήματα όπως ο λόγος (discourse), η αφηγηματικότητα, η γλώσσα σε συνάρτηση με έννοιες όπως ο νομικός πολιτισμός, η νομική ιδεολογία και η νομική συνείδηση αντανακλούν μια πιο διευρυμένη εννοιολόγηση του νόμου και των επιπτώσεών του καθώς η έμφαση μετατοπίζεται στον παραγωγικό ρόλο του νόμου, δηλαδή στα πολιτισμικά νοήματα και στις ταυτότητες που παράγει ως βασική πτυχή της εξουσίας του (ό.π. :14-15).

Μεταφέροντας τη συζήτηση στα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και τη στρατηγική χρήση του νόμου μια σειρά μελετητών επιχειρούν να αναδείξουν ότι η συμβολική ισχύς του νόμου του κράτους εντοπίζεται στο γεγονός ότι, ενώ συνδέεται στενά με τα συγκεκριμένα δικαιώματα που κατοχυρώνει, με τα προνόμια και την προστασία που προσφέρει, παράλληλα τα υπερβαίνει και ωθεί σε πολιτισμικές ανασηματοδοτήσεις και κοινωνικούς μετασχηματισμούς (Bernstein, Marshall & Barclay 2009, Hull 2006). Οι μελέτες αυτές επισημαίνουν τη ρευστότητα του νόμου, ο οποίος αλλάζει συνεχώς προκειμένου να προσαρμοστεί στις μεταβαλλόμενες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, και καταγράφουν τη δυναμική αλληλεπίδραση ανάμεσα στο νόμο και την κοινωνική αλλαγή. Με άλλα λόγια, οι νομικοί θεσμοί αλλάζουν συνεχώς καθώς

προσπαθούν να αφουγκραστούν τα νέα αιτήματα που προκύπτουν για κοινωνικές και νομοθετικές μεταρρυθμίσεις και να προσαρμοστούν σε αυτά. Την ίδια στιγμή, όμως, οι νόμοι και οι σημασίες τους αλλάζουν για να ανταποκριθούν όχι μόνο στα κοινωνικά αιτήματα αλλά και στις μετατοπίσεις και τους μετασχηματισμούς των νοημάτων και των εννοιολογήσεων της οικογένειας, της συγγένειας, της σεξουαλικότητας, της σχέσης κ.ά. (Bernstein κ.ά. 2009: 8). Οι ακτιβιστές των κοινωνικών κινήσεων, λοιπόν, αποτελούν οργανικό τμήμα αυτής της δυναμικής αλληλεπίδρασης μεταξύ του νόμου και της κοινωνικής αλλαγής καθώς ανιχνεύουν και καταγγέλλουν τα κενά, τις ελλείψεις και τις αδικίες των υφιστάμενων κοινωνικών συνθηκών και διεκδικούν αλλαγές όχι μόνο σε επίπεδο εφαρμογής πολιτικών αλλά και σε επίπεδο καθημερινής ζωής, διαμορφώνοντας έτσι τις συνθήκες για νέες μορφές νομικών διεκδικήσεων (ό.π.).

Οι ακτιβιστές/ριες της έρευνας αντιλαμβάνονται το ενδεχόμενο προσφυγής στα δικαστήρια ως μέσο για περισσότερο έμπρακτη προάσπιση των δικαιωμάτων τους αλλά και ως πρακτική που πιθανώς θα οδηγήσει σταδιακά σε ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές. Η Ξ. είναι τρανς ακτιβίστρια και μητέρα ενός παιδιού από προηγούμενο ετερόφυλο γάμο, το οποίο απέκτησε πριν τη φυλομετάβασή της. Όπως μου εξήγησε η Ξ., ο νόμος για την ταυτότητα φύλου δεν καλύπτει την ίδια αλλά και όλα τα τρανς άτομα τα οποία είναι έγγαμα ή/και είναι γονείς. Συγκεκριμένα, η Ξ. βρίσκεται σε διάσταση με την πρώην σύζυγό της, είναι τυπικά ακόμα έγγαμη, επομένως ο νόμος της απαγορεύει να μεταβάλει στα έγγραφά της το φύλο της. Επιπρόσθετα, σε περίπτωση που αποφασίσει να αλλάξει τα προσωπικά στοιχεία στην ταυτότητά της, αυτομάτως θα χάσει την ιδιότητά της ως γονέας, αφού στο πιστοποιητικό γέννησής του παιδιού της θα αναγράφεται ένα όνομα διαφορετικό από το δικό της. Μέσω της βοήθειας του Σωματείου Υποστήριξης Διεμφυλικών και της συμβολής ενός ακτιβιστή δικηγόρου, η Ξ. έχει προχωρήσει σε αγωγή με το αίτημα της νομικής αναγνώρισης ταυτότητας φύλου χωρίς την υποχρεωτική υποβολή διαζυγίου, καθώς και με το αίτημα για σχετική διόρθωση στα έγγραφα του παιδιού της, ώστε να αποδίδεται η νέα ονομασία του γονέα. Αξιολογώντας αυτή την κίνηση η Ξ. μου δηλώνει ότι πρόκειται για μια ακτιβιστική δράση που ευελπιστεί να έχει πιο συνολικές επιπτώσεις, όχι μόνο για την ίδια.

[Ζ]ητάμε την αλλαγή της ταυτότητας του φύλου μου, ζητάμε να αλλάξει το όνομά μου, το όνομα στη ληξιαρχική πράξη γέννησης του παιδιού μου και τα λοιπά και τα λοιπά. Και είμαστε συγκρατημένα αισιόδοξοι γιατί ξέρουμε πόσο δύσκολο είναι να δικαιωθείς. Και το κάναμε αυτό ως ακτιβιστική κίνηση περισσότερο για να δημιουργήσουμε μια καινούρια νομολογία. Ξέρεις, μήπως έτσι σιγά σιγά αρχίσει να αλλάζει κάτι, να καλύπτονται τα κενά,

να γίνουν πιο δίκαια λίγο τα πράγματα με τα δικαιώματά μας. Μήπως αλλάξει κάτι και στην κοινωνία πιο συνολικά.

Ο Τ. είναι ένας εκ των εννέα ακτιβιστών που υπέβαλαν μήνυση κατά του Μητροπολίτη Αιγιαλείας και Καλαβρύτων Αμβρόσιου με την κατηγορία της υποκίνησης βίας και κατάχρησης του εκκλησιαστικού του αξιώματος. Πιο συγκεκριμένα, ο εν λόγω Μητροπολίτης συνέταξε και δημοσιοποίησε στο προσωπικό του ιστολόγιο ένα προκλητικό κείμενο, στο στόχαστρο του οποίου βρέθηκαν ομοφυλόφιλοι και πολιτικά πρόσωπα που τάχθηκαν υπέρ της ψήφισης του νομοσχεδίου σχετικά με το δικαίωμα σύναψης συμφώνου συμβίωσης σε ομόφυλα ζευγάρια.<sup>30</sup> Ο Τ. μου εξηγεί ότι το κείμενο αυτό συνιστά στην ουσία κήρυγμα μίσους και η απόφαση των εννέα ακτιβιστών να προχωρήσουν σε νομική ενέργεια εναντίον του Μητροπολίτη στηρίζεται στις διατάξεις του αντιρατσιστικού νόμου για τη δημόσια υποκίνηση βίας ή μίσους εναντίον ατόμων με μη ετεροφυλόφιλο σεξουαλικό προσανατολισμό.<sup>31</sup> Η κίνηση αυτή αξιολογείται τόσο από τον ίδιο ακτιβιστή όσο και από το σύνολο των συνομιλητών και συνομιλητριών μου που έθιξαν αυτό το θέμα ως μια δράση που θα δώσει ένα ηχηρό μήνυμα εναντίον της ισχυρής επίδρασης της Εκκλησίας στις υποθέσεις του κράτους. Στο σύνολό τους οι συνομιλητές/ριές μου υπογραμμίζουν ότι η επιρροή αυτή συνιστά ένα εξαιρετικά ακανθώδες ζήτημα με δυσμενείς συνέπειες τόσο για τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό όσο και για την πρόοδο της ελληνικής κοινωνίας εν γένει.

Όπως έχει επισημάνει πλήθος θεωρητικών, ένας παράγοντας που δρα ανασταλτικά στην πορεία της Ελλάδας προς τη νεωτερικότητα σχετίζεται με την Ορθόδοξη Εκκλησία και την επιρροή που ασκεί τόσο στους πολίτες όσο και –ενίοτε– στην πολιτική ζωή. Η Hirschon (2009) επισημαίνει ότι η πορεία προς την εκκοσμίκευση στην Ελλάδα δεν ακολούθησε την «αναμενόμενη» δυτική τροχιά διότι η Ελληνική Ορθοδοξία ανέκαθεν συνιστούσε συγκροτησιακό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας της

---

<sup>30</sup>Το εν λόγω κείμενο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «ΑΠΟΒΡΑΣΜΑΤΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΣΗΚΩΣΑΝ ΚΕΦΑΛΙ! ΑΣ ΜΙΑΗΣΟΥΜΕ ΕΞΩ ΑΠ' ΤΑ ΔΟΝΤΙΑ, ΦΤΥΣΤΕ ΤΟΥΣ!» δημοσιοποιήθηκε τον Δεκέμβριο του 2015 εν μέσω της συζήτησης για το νομοσχέδιο και βρίσκεται στο προσωπικό ιστολόγιο του Μητροπολίτη στην ακόλουθη ηλεκτρονική διεύθυνση [http://mkka.blogspot.gr/2015/12/blog-post\\_9.html](http://mkka.blogspot.gr/2015/12/blog-post_9.html) (τελευταία πρόσβαση στις 26/3/2018).

<sup>31</sup>Η υπόθεση αυτή εκδικάστηκε στις 15 Μαρτίου του 2018 από το Μονομελές Πρωτοδικείο Αιγίου το οποίο τελικά έκρινε αθώο τον Μητροπολίτη. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τη δίκη και τις επακόλουθες αντιδράσεις των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων βλ. το δελτίο τύπου που συνέταξαν και υπέγραψαν επτά ΛΟΑΤΚ οργανώσεις στην Αθήνα <http://athenspride.eu/deltio-typoy-antidrasi-stin-athootiki-apofasi-sti-diki-kata-toy-amvrosioy-leni/> (τελευταία πρόσβαση στις 26/3/2018).

πλειονότητας των Ελλήνων εξαιτίας μια σειράς μακροχρόνιων ιστορικών διεργασιών (Hirschon 2009: 14). Μάλιστα, η ορθόδοξη πίστη φαίνεται να βιώνεται από πολλούς Έλληνες, ακόμα και από μερικούς που αυτοπροσδιορίζονται ως άθεοι, ως «τρόπος ζωής», παρά ως δέσμευση σε μεταφυσικές πεποιθήσεις (Chrysoloras 2004: 3).

Αν και παρατηρείται μια σταδιακή αποδυνάμωση της επιρροής της σε κρατικές, κοινωνικές και πολιτικές υποθέσεις, αυτή η επιρροή συνεχίζει να διατηρείται σε σημαντικό βαθμό (Τριανταφυλλίδου, Γρόπα και Κούκη 2013: 20). Η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία, επισημαίνει ο Chrysoloras (2004), αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως τον μοναδικό θεσμικό φορέα που δικαιούται να μιλήσει εξ ονόματος του «λαού», καθώς θεωρεί ότι αντιπροσωπεύει το 97% των Ελλήνων που έχουν βαπτιστεί Χριστιανοί Ορθόδοξοι. Έτσι, συνδέοντας την ελληνικότητα με την Ορθοδοξία, έχει κατορθώσει να πείσει ένα σημαντικό τμήμα του ελληνικού πληθυσμού ότι η διαδικασία της εκκοσμίκευσης θέτει σε κίνδυνο την Ελληνική Ορθόδοξη παράδοση (Chrysoloras 2004: 13). Επιπρόσθετα, η Εκκλησία αυτοπαρουσιάζεται ως ο στυλοβάτης της ελληνικής εθνικής ταυτότητας την οποία προσδιορίζει σε πλήρη αντιδιαστολή με τις προτεσταντικές και καθολικές παραδόσεις καθώς και με την εκκοσμιευμένη Δύση (Kokosalakis & Psimmenos, 2003: 159). Μάλιστα, ο υποτιθέμενος ρόλος της Εκκλησίας ως θεματοφύλακας των ελληνικών παραδόσεων ενισχύθηκε μετά την ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση, όταν η εννοιολόγηση του κράτους άρχισε σταδιακά να αποσυνδέεται από την ιδέα του έθνους. Ως εκ τούτου, η ένταξη στην Ε.Ε. θωρήθηκε δυνητικά επικίνδυνη για την ελληνική ταυτότητα, σε περίπτωση απουσίας μιας ισχυρής Εκκλησίας η οποία θα άφηνε απροστάτευτη την ελληνική παράδοση από τις επιρροές της ετεροδοξίας (Chrysoloras 2004: 13).

Ο Τ. μου εξηγεί ότι μέσα από τη μήνυση εναντίον ενός εκπροσώπου της Εκκλησίας, που προέβη σε ρητορική μίσους, προκύπτει η επιτακτική ανάγκη του αναστοχασμού και του επαναπροσδιορισμού σημαντικών για τον πολιτικό βίο εννοιών όπως αυτές του «πολίτη», του «κράτους», του «δικαίου» και των «δικαιωμάτων».

Πρέπει να σκεφτούμε προσεχτικά τι σημαίνουν όλα αυτά, τα δικαιώματα, το δίκαιο. Αυτό ((η ρητορική μίσους του Μητροπολίτη)) δεν είναι στον αέρα, στηρίζεται από ένα σύστημα ανθρωποαντίληψης, κοσμοαντίληψης. Ποιος είναι ο άνθρωπος για εμάς σήμερα. Αν έχουμε ένα θεοκρατικό μοντέλο έχει άλλη ανθρωποαντίληψη, κοσμοαντίληψη, υπάρχει ένα άλλο σύστημα νομικό. Αυτό πρέπει να αρχίσουμε να το συνειδητοποιούμε λίγο, να μπορούμε λίγο στην έννοια της πολιτειότητας, τι σημαίνει είμαστε πολίτες, τι ζητάμε για να είναι δίκαιο το κράτος μας και δεν είναι άστο μωρέ ας λέει και ο ένας, ας λέει και ο άλλος, μερικά

πράγματα έχουν πολύ συγκεκριμένες επιπτώσεις και πρέπει να ανοίξουμε τα μάτια μας να τα δούμε.

Σύμφωνα με το παραπάνω απόσπασμα, η μήνυση κατά του Μητροπολίτη δεν νοηματοδοτείται απλώς ως μια ενέργεια που έχει στόχο την καταδίκη του συγκεκριμένου περιστατικού και τη γενικότερη καταπολέμηση των ομοφοβικών διακρίσεων. Η νομική αυτή ενέργεια συνιστά για τους ακτιβιστές και τις ακτιβίστριες ένα μέσο το οποίο τους επιτρέπει να δραστηριοποιηθούν και να ασκήσουν με πιο δημοκρατικό, ενεργητικό τρόπο την ιδιότητά τους ως πολίτες και, παράλληλα, να φανταστούν και να προτείνουν νέους τρόπους σχετίσεσθαι με το κράτος, ένα κράτος που ελπίζουν ότι θα στηρίζεται περισσότερο στις έννοιες του «δικαίου» και της «πολιτειότητας» και λιγότερο σε θεοκρατικά μοντέλα και στην επιρροή της Εκκλησίας.

#### **2.4. «Κρίση», ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός και διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα**

Μέχρι αυτό το σημείο επιχειρήσα να καταδείξω τις διάφορες πτυχές του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού, τις στρατηγικές που ακολουθούν οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες για να ασκήσουν πολιτική πίεση και να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους. Επιπλέον, προσπάθησα να αναδείξω τις ευκαιρίες που προκύπτουν για την ενδυνάμωση των ακτιβιστικών ομάδων σε ευρωπαϊκό (μέσα από την διαδικτυακή κυρίως επαφή τους με άλλες ευρωπαϊκές ΛΟΑΤΚ οργανώσεις) και σε εθνικό επίπεδο (μέσα από την επαφή με την δικαστική και πολιτική εξουσία). Ωστόσο, δεν ήταν λίγοι οι άνθρωποι που μου επισήμαναν, άλλοτε με αγανάκτηση και άλλοτε με πιο ήπιο τόνο, ότι η οικονομική κρίση θέτει πολύ σημαντικούς περιορισμούς σε ποικίλα πεδία της ακτιβιστικής τους δράσης. Παρόλα αυτά, κάποιοι/ες από αυτούς/ές αναγνωρίζουν ότι η «κρίση» συνιστά μια αντιφατική συνθήκη που γεννά παραδοξότητες οι οποίες δυσχεραίνουν τον ακτιβισμό και περιορίζουν τις δυνατότητες του αλλά, παράλληλα, αφήνουν το περιθώριο να αναδυθούν νέα πεδία δράσης.

Ένας βασικός περιορισμός της «κρίσης» που αναγνωρίζουν οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες των δύο ομάδων είναι η έλλειψη υλικών και οικονομικών πόρων, γεγονός που θέτει αυστηρά όρια στην ακτιβιστική τους δράση. Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι οι δύο ομάδες που προσέγγισα για την έρευνα είναι αυτο-χρηματοδοτούμενες, επομένως η βασική πηγή εσόδων τους προέρχεται είτε από τα ίδια τα μέλη τους είτε από τη διοργάνωση εκδηλώσεων και πάρτι για την οικονομική ενίσχυση τους. Ο Σ., τρανς

ακτιβιστής και ένα από τα ιδρυτικά μέλη των Οικογενειών Ουράνιο Τόξο, μου ανέφερε ότι λόγω της τρέχουσας οικονομικής δυσχέρειας έχουν περιοριστεί αναγκαστικά οι ευκαιρίες για ταξίδια σε άλλες χώρες της Ευρώπης και, ως εκ τούτου, έχουν μειωθεί οι ευκαιρίες για επαφή με άλλες ευρωπαϊκές οργανώσεις.

Η επαφή είναι ωραία. Ήταν ωραία στην αρχή. Και ακόμη τώρα θα ήταν ωραία άμα υπήρχε ισότητα. Δηλαδή, τώρα εμείς βρισκόμαστε σε πολύ δυσάρεστη θέση, οικονομική, δεν μπορούμε να πάμε σε αυτές τις συγκεντρώσεις που κάνουνε λόγω χρημάτων. Και επειδή αυτές οι ομάδες του εξωτερικού είναι ωραίες ας πούμε να λένε αλλά δεν βοηθάνε οικονομικά τίποτα. Οπότε δεν μας βοηθάνε και σε τίποτα, δεν μας στηρίζουνε. Δηλαδή εγώ έχω πάει, έχουμε πάει με την Α. αλλά και μόνος μου δύο, τρεις φορές, πήγαμε Ισπανία, πήγα στην Γερμανία, πήγα στην Ιταλία και τώρα πια δεν έχω τη δυνατότητα να το κάνω αυτό.

Παράλληλα, οι περισσότεροι/ες ακτιβιστές/ριες με τους οποίους συνομίλησα μου δήλωσαν με έντονη δυσαρέσκεια ότι, κατά την τρέχουσα περίοδο, η έμφαση που έχει δοθεί στις οικονομικές συνιστώσες της «κρίσης» ωθεί πολλούς εκτός του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού να υποβαθμίζουν τη σημασία των διεκδικήσεων των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και να τα προσλαμβάνουν ως ζητήματα υποδεέστερης σημασίας. Ο Δ., ακτιβιστής και μέλος του Πολύχρωμου Σχολείου, μου αφηγείται τα εξής:

[Σ]ε συζητήσεις που μπορεί να είχα όταν γινόταν λόγος για δικαιώματα και όλα αυτά και διεκδικήσεις έλεγαν τώρα εντάξει έχουμε άλλα προβλήματα, κοινωνικοοικονομικά προβλήματα πιο πάνω από τα, τα διαχωρίζαν μάλλον τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και θεωρούσαν ότι τώρα εμείς εδώ δεν έχουμε να φάμε, δεν έχουμε να ζήσουμε, δεν έχουμε το ένα, δεν έχουμε το άλλο, δεν έχουμε δουλειές, αυτό μας έλειπε. [...] Εε και εκεί ερχόταν το ερώτημα, μάλλον η παρατήρηση ότι δεν χάνει την υπόστασή του το άτομο, ότι δεν χάνει την υπόστασή του το άτομο επειδή έχουμε οικονομική κρίση. Ο άνθρωπος είναι και θα παραμείνει έτσι και στην κρίση και χωρίς την κρίση. Οπότε αυτά τα δικαιώματα είναι αδιαπραγμάτευτα για μια κοινωνία.

Η παραπάνω αφήγηση του Δ. φαίνεται να συμφωνεί με τις παρατηρήσεις ορισμένων σχολιαστών, σύμφωνα με τις οποίες οι συζητήσεις για τις επιπτώσεις της κρίσης στηρίζονται σε μια γενικευτική ανάγνωση που υπογραμμίζει την καθολική υποβάθμιση της ζωής των ανθρώπων, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι έμφυλες ή άλλες διαστάσεις της. Για παράδειγμα, η Αβδελά (2011) επισημαίνει πως η τρέχουσα κρίση συνιστά μία οπισθοδρόμηση σε σχέση με τους τρόπους που το φύλο εννοιολογείται και



χρησιμοποιείται πολιτικά, καθώς τείνει να φυσικοποιεί το φύλο και να το καθιστά αόρατο (Αβδελά 2011: 15). Σε παρόμοιο μήκος κύματος κινείται και η Bakalaki (2015) η οποία υποστηρίζει ότι, αν αυτό που ενώνει στην παρούσα συγκυρία τους Έλληνες είναι η αλληλεγγύη που πηγάζει μέσα από μία συλλογιστική περί οικουμενικών αναγκών επιβίωσης και ανθρώπινων δικαιωμάτων, τότε οι έμφυλες πτυχές της κρίσης αντιμετωπίζονται ως δευτερεύουσας σημασίας, ανούσιες ακόμα και επικίνδυνες στο βαθμό που διαχωρίζουν παρά ενώνουν τα υποκείμενα που πλήττονται από αυτήν (Bakalaki 2015, Αβδελά 2011: 13). Παρομοίως, αναφέρεται και στα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και υπογραμμίζει ότι οι πολιτικές του ΣΥΡΙΖΑ είναι βεβαίως φιλικές προς τον ΛΟΑΤΚ πληθυσμό, ωστόσο εννοιολογούν τα δικαιώματα αυτού του πληθυσμού ως προέκταση των βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων που μέχρι πρότινος στερούνταν και όχι ως σεβασμό και προάσπιση της διαφοράς (Bakalaki 2015).

Επιπρόσθετα, ο Σ. μου εξηγεί πως η κρίση και οι πρακτικές δυσκολίες που έχει επιφέρει στις ζωές των ΛΟΑΤΚ και κυρίως των τρανς ατόμων καθιστά τις διεκδικήσεις των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων λιγότερο ριζοσπαστικές, αφού οι ανάγκες της καθημερινής επιβίωσης τοποθετούνται στο επίκεντρο του ακτιβισμού. Συγκεκριμένα, μου διηγείται ένα περιστατικό κατά το οποίο ο ίδιος μαζί με άλλα μέλη του Σωματείου Υποστήριξης Διεμφυλικών (ο Σ. είναι μέλος και των Οικογενειών Ουράνιο Τόξο αλλά και του Σωματείου) παρενέβησαν σε ένα νοσοκομείο όπου νοσηλευόταν μια ηλικιωμένη τρανς γυναίκα προκειμένου να δεχτεί την κατάλληλη ιατροφαρμακευτική περίθαλψη. Η ασθενής τοποθετήθηκε στο θάλαμο των ανδρών, ωστόσο μια πιθανή εναντίωση στην απόφαση αυτή κρίθηκε δευτερεύουσας σημασίας, δεδομένου ότι προείχε η ανάγκη εισαγωγής της ασθενούς και εύρεσης κρεβατιού για τη νοσηλεία της.

Αλλά όταν σου λέω ότι η τρανς γυναίκα που είχε πάθει εγκεφαλικό και διαγνώστηκε με καρκίνο στο συκώτι, στον Ε. ((ονομασία δημόσιου νοσοκομείου)) την κρατήσανε λόγω του ΣΥΔ και την βάλανε σε θάλαμο ανδρών. Δεν μπορούσαμε να κάνουμε φασαρία γιατί τη βάλανε σε θάλαμο ανδρών αφού ήτανε στο φορείο, αφού την κρατήσανε πάλι καλά, αφού της δώσανε και κρεβάτι. Κατάλαβες τι θέλω να σου πω. Και δεν ξέρω πού θα πάει αυτή η γυναίκα, γιατί δεν έχει σπίτι. Οπότε δεν μπορείς να κάνεις φασαρία εφόσον σε κρατάνε και κάνουν την περίθαλψη και προσπαθούν. Ενώ ας πούμε αν είχαμε τα λεφτά και ήταν όλα κανονικά, δεν θα έπρεπε να πάει στον θάλαμο ανδρών. Έτσι δεν είναι; Αλλά αυτό είναι το λιγότερο.

Ωστόσο, παρά τους περιορισμούς που θέτει η «κρίση» στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό οι ακτιβιστές/στριες της έρευνάς μου δεν χάνουν την αισιοδοξία τους και προσπαθούν να κρατηθούν από ορισμένες φωτεινές πτυχές της «κρίσης». Αρκετές/οι ήταν εκείνες/οι που μου υπέδειξαν πως οι ανάγκες που γέννησε η περίοδος της κρίσης ώθησαν μια σημαντική μερίδα των Ελλήνων/ίδων ακτιβιστών/τριών σε έναν διαρκή αναστοχασμό πάνω στις κατευθύνσεις, τις στρατηγικές και τις επιδιώξεις του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού. Αυτός ο αναστοχασμός φαίνεται πως κατέστησε τον ακτιβισμό τους πιο «έμπρακτο» και πιο «αλληλέγγυο» συγκριτικά με την περίοδο πριν τη κρίση.

Αρκετοί θεωρητικοί έχουν επιχειρήσει να αναδείξουν τις αλληλέγγυες δράσεις που αναδύθηκαν ως απόκριση στις ανάγκες της κρίσης. Οι σχετικές εθνογραφικές μελέτες επικεντρώνονται στα δίκτυα κοινωνικής αλληλεγγύης που συγκροτήθηκαν κατά την περίοδο της κρίσης και καταδεικνύουν ότι η «αλληλεγγύη» – την οποία τα δρώντα υποκείμενα επιχειρούν συχνά να διαχωρίσουν από την έννοια της «φιλανθρωπίας» (Theodossopoulos 2016: 173) – προσλαμβάνεται ως το «άλλο πρόσωπο» της κρίσης, ενώ η συλλογική συμμετοχή σε ομάδες αλληλεγγύης έχει βρεθεί για κάποιους στο επίκεντρο της ενεργής, δημοκρατικής ιδιότητας του πολίτη (Cabot 2016: 152). Η εθνογραφία της κρίσης έχει στρέψει την προσοχή της σε ποικίλες εκφάνσεις της «αλληλεγγύης» και της «αυτοβοήθειας» όπως στα κοινωνικά ιατρεία αλληλεγγύης (Cabot 2016), σε πρακτικές αλληλέγγυας οικονομίας μέσα από τα κινήματα διανομής τροφίμων «χωρίς μεσάζοντες» (Rakopoulos 2014, Vournelis 2013) και σε αλληλέγγυες πρακτικές στο πλαίσιο της «ευρωπαϊκής προσφυγικής κρίσης» (Rozakou 2016, Papataxiarchis 2016α, Papataxiarchis 2016β).<sup>32</sup>

Όπως μου αφηγήθηκαν πολλοί και πολλές συνομιλητές/τριές μου, οι συνθήκες της «κρίσης» ήταν που ώθησαν τις ομάδες να ασκήσουν έναν πιο «έμπρακτο» και «αλληλέγγυο» ακτιβισμό καθώς αυτό απαιτούσαν οι ανάγκες της καθημερινής επιβίωσης. Ενδιαφέρουσα από αυτή την άποψη είναι η αφήγηση του Σ. ο οποίος μου περιγράφει πως η προσφορά «αλληλεγγύης» των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων (σε αυτές

---

<sup>32</sup>Μάλιστα, όπως επισημαίνει και ο Herzfeld (2016), η τρέχουσα συνθήκη της κρίσης έχει διαμορφώσει ευνοϊκές συνθήκες για την ανάδυση ενός διάχυτου αισθήματος αλληλεγγύης και αλληλοβοήθειας, χαρακτηριστικά της ελληνικής κοινωνίας που ο ίδιος είχε παρατηρήσει σε προηγούμενες εθνογραφικές του μελέτες κατά τη δεκαετία του 1970. Η παρατήρηση αυτή, σύμφωνα με τον Herzfeld, αποτελεί το αντίβαρο στις πολύ συχνές παρατηρήσεις άλλων εθνογράφων αναφορικά με τον συγκρουσιακό και ανταγωνιστικό χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας. Ως εκ τούτου, συμπεραίνει ότι τόσο ο ανταγωνισμός όσο και η αλληλεγγύη είναι στοιχεία που χαρακτηρίζουν αμφότερα τις κοινωνικές σχέσεις στο ελληνικό συμπεριέχον και που ανταποκρίνονται σε ανάλογες κάθε φορά συνθήκες (Herzfeld 2016: 11).

τουλάχιστον στις οποίες συμμετέχει) μετατοπίστηκε από τις κοινωνικές ομάδες προσφύγων και μεταναστών στα ίδια τα μέλη της ΛΟΑΤΚ κοινότητας, στο εσωτερικό της ίδιας της κοινότητας. Ενώ πριν το ξέσπασμα της κρίσης, η έμπρακτη «αλληλεγγύη» (δηλαδή η συλλογή και η προσφορά τροφίμων, ρούχων κ.ά.) προσανατολιζόταν σε ανθρώπους που βρίσκονταν σε δυσχερέστερη θέση από τους/τις ίδιους/ες τους ακτιβιστές/τριες, μέσα στην κρίση οι ανάγκες επιβίωσης πολλών ΛΟΑΤΚ ατόμων έγιναν επιτακτικές και η «αλληλεγγύη» στράφηκε προς τους ίδιους.

[δ]ηλαδή ενώ εμείς ήμασταν ως πούμε ακτιβιστές με μια διαθεματικότητα, δηλαδή πηγαίναμε και στις πορείες ξέρω εγώ του Γρηγορόπουλου, 17 Νοέμβρη, μετά πηγαίναμε στο στέκι μεταναστών, μετά ασχοληθήκαμε με το LGBT κομμάτι των προσφύγων αλλά και σιγά – σιγά όλα αυτή η αλληλεγγύη στράφηκε και στην ίδια την κοινότητά μας. Γιατί τώρα πολλοί νέοι δεν έχουνε σπίτι, δεν έχουνε δουλειά. Μέσα στην κρίση, δηλαδή. Δηλαδή αυτό στράφηκε προς εμάς, γιατί ενώ πριν ως πούμε ήμασταν, το κάναμε για τους μετανάστες και πρόσφυγες και τέτοια. Και τώρα το βλέπουμε ως πούμε με τα χρόνια ότι αφορά εμάς. Δηλαδή ο ακτιβισμός μας τώρα γίνεται πιο έμπρακτος στην αλληλεγγύη, δηλαδή για να νοικιάσουμε ως πούμε ένα δωμάτιο ή να βοηθήσουμε ως πούμε κάποιους να βρουνε δουλειά, όχι μόνο δουλειά αλλά και τα ρούχα, κάνουμε ανταλλαγή με τα ρούχα, δηλαδή τα γυναικεία, τα αντρικά, τα μεταχειρισμένα που το κάναμε παλιά για άλλους τώρα το κάνουμε μεταξύ μας, για εμάς. Αυτό συμβαίνει. Αλλά εντάξει μπορεί να έχουμε πολλά προβλήματα αλλά τουλάχιστον γίναμε πιο αλληλέγγυοι μεταξύ μας.

Τέλος, μια άλλη θετική όψη της «κρίσης», όπως φάνηκε να αναδύεται από τις αφηγήσεις κάποιων ακτιβιστών, είναι η συγκρότηση ΛΟΑΤΚ ομάδων και οργανώσεων με διαφορετικό χαρακτήρα και προσανατολισμό συγκριτικά με προγενέστερες ΛΟΑΤΚ ακτιβιστικές οργανώσεις. Όπως περιέγραψα και στο προηγούμενο κεφάλαιο, από το 2009 και μετά δημιουργήθηκαν οι περισσότερες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις που είναι εν ενεργεία αυτή τη στιγμή και έχουν δυναμική και συστηματική δημόσια παρουσία. Τόσο το Πολύχρωμο Σχολείο όσο και οι Οικογένειες Ουράνιο Τόξο δημιουργήθηκαν μετά το 2009. Ο Τ., ένα από τα ιδρυτικά μέλη του Πολύχρωμου Σχολείου, αποδίδει αυτό το νέο κύμα ΛΟΑΤΚ οργανώσεων σαφέστατα στην κινητοποίηση και τον αυθορμητισμό ενός σημαντικού τμήματος της ελληνικής κοινωνίας ως άμεση απόκριση στην οικονομική κρίση. Βεβαίως, το παράδοξο είναι ότι ταυτόχρονα με την κινητοποίηση πολλών Ελλήνων πολιτών και τη συγκρότηση ΛΟΑΤΚ οργανώσεων

έκανε την εμφάνισή της και η Χρυσή Αυγή η οποία ισχυροποιήθηκε μέσα σε αυτό το κλίμα της γενικευμένης, συλλογικής διαμαρτυρίας.<sup>33</sup>

Άρχισε ο κόσμος να ενεργοποιείται. Σου ζητούσανε ξέρω εγώ, οι, από τις πλατείες, το κίνημα με τις πλατείες που βγήκαν έξω και ζητούσανε αμεσοδημοκρατία και κάτι πρέπει να κάνουμε και μετά ξέρεις το σκεφτόντουσαν και πώς θα γίνει αυτό το κάτι που θέλουμε να κάνουμε, θέλει οργάνωση, πρέπει να βρεθούμε μαζί με άλλους. Ξεκινούσανε μετά διάφορες συλλογικότητες. Και μέσα σε αυτές και εμείς κάπως [...] Και κάπου εκεί πάτησε και η Χρυσή Αυγή στο να περάσουν ότι και εμείς είμαστε κίνημα. Και ότι είμαστε και εμείς ακτιβιστές. Να, αυτά είναι τα παράδοξα που σου λέω.

Μάλιστα, ο Τ. μου υποδεικνύει ότι οι ΛΟΑΤΚ οργανώσεις που συγκροτήθηκαν την τελευταία επταετία διαφέρουν σημαντικά από προγενέστερες ΛΟΑΤΚ ακτιβιστικές ομάδες τις οποίες χαρακτηρίζει ως «προσωποκεντρικές».

Δεν υπήρχε αυτή η έννοια ((η έννοια της Κοινωνίας των Πολιτών)) στην κοινωνία μας. Και το ΛΟΑΤΚ είναι κατεξοχήν κάτι τέτοιο, ένα κοινωνικό ζήτημα. Και σε μας δηλαδή αντίστοιχα οι ΛΟΑΤΚ οργανώσεις είχαν μεγάλο πρόβλημα γιατί δεν υπήρχε η παράδοση στον κόσμο, η αντίληψη της Κοινωνίας των Πολιτών στον κόσμο. Η ελληνική κοινωνία ήταν εξαιρετικά καχύποπτη, πάντα, απέναντι στην Κοινωνία των Πολιτών. Οπότε όσες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις υπήρχαν ήταν προσωποκεντρικές. Και είναι αυτό ακόμα που προσπαθούμε να ξεπεράσουμε. [...] Δηλαδή ήταν ξέρω εγώ ο Γ. ήταν η Π. ήταν ο Β. ((ονόματα γνωστών ακτιβιστών/τριών)) ατομικότητες ας πούμε και ήταν, κυριαρχούσαν σε μια ομάδα και μεταξύ τους σφαζόντουσαν γιατί κάποια στιγμή γίνονταν και προσωπικά τα ζητήματα που αντιμετώπιζαν.

Ο Τ. στο παραπάνω απόσπασμα μου εξηγεί ότι οι ΛΟΑΤΚ οργανώσεις των προηγούμενων δεκαετιών κυριαρχούνταν από συγκεκριμένους, γνωστούς ακτιβιστές οι οποίοι συχνά διαφιλονικούσαν μεταξύ τους λόγω προσωπικών διαφορών. Αυτό συνέβαινε διότι, σύμφωνα με τον Τ., απουσίαζε η έννοια της «κοινωνίας των πολιτών»<sup>34</sup> από το πολιτικό λεξιλόγιο των προηγούμενων δεκαετιών. Η έννοια αυτή

---

<sup>33</sup>Για την αναλυτική επεξεργασία της έννοιας του αυθορμητισμού στο πλαίσιο της συλλογικής δράσης και των κινημάτων διαμαρτυρίας που αναδύθηκαν την περίοδο 2008-2011 στην Αθήνα καθώς και για μια κριτική τοποθέτηση απέναντι στον υποτιθέμενο αυθόρμητο και αντι-συστημικό χαρακτήρα της Χρυσής Αυγής βλ. Dalakoglou 2012.

<sup>34</sup>Ο Σωτηρόπουλος (2013) χρησιμοποιεί την «κοινωνία των πολιτών» ως αναλυτική κατηγορία και την ορίζει ως το σύνολο των συλλογικών φορέων που έχουν «αντίκρισμα στη δημόσια σφαίρα», έχουν δηλαδή ένα συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτικό αίτημα ή οργανώνουν μια παρέμβαση (διαμαρτυρία, αιτήματα μεταρρύθμισης ή ανατροπής κ.ά.) σχετικά με τον τρόπο οργάνωσης ενός ή περισσότερων τομέων της δημόσιας πολιτικής (Σωτηρόπουλος 2013: 155-158). Σε γενικές γραμμές, οι θεωρητικοί της «κοινωνίας των πολιτών» στην Ελλάδα παραδέχονται τον ατροφικό χαρακτήρα της (Μουζέλης &

χρησιμοποιείται σε αντιδιαστολή προς τον «προσωποκεντρικό», «συγκρουσιακό» και «παρεϊστικό» χαρακτήρα των παλαιότερων ομάδων, χαρακτηριστικά που διέπουν ως ένα βαθμό – περιορισμένο βέβαια – και τις σύγχρονες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις. Ο «παρεϊστικός» χαρακτήρας των ομάδων είναι ένα σημαντικό πρόβλημα που πρέπει να διαχειριστούν οι ακτιβιστές και ακτιβίστριες στο πλαίσιο της συλλογικής τους δράσης.

Πολύ δύσκολα θα συνεργαστούμε με άλλες συλλογικότητες. Θέλουμε την προσωπική επαφή, θέλουμε την παρέα. Όμως άλλο η παρέα και άλλο τα πολιτειακά κριτήρια, ο διάλογος, η συγκρότηση επιχειρημάτων. Άρα λοιπόν και με κάποιον που δεν συμπαθώ, που δεν θα καθόμουν δίπλα του να πιούμε ένα καφέ, με αυτόν όμως θα κάνω διάλογο. Αν όμως έχω το μοντέλο της παρεούλας, για μένα υπάρχουν οι καλοί και οι κακοί, οι φίλοι και οι εχθροί. Οι σωστοί και οι λάθος. Και κάπως μαγικά βγαίνουν τα αποτελέσματα. Άρα εγώ θα έχω τη παρέα μας, οι οποίοι για απροσδιόριστο λόγο – είναι το θέμα της προσωπικής επαφής – τους συμπαθώ αυτούς και άρα τους εμπιστεύομαι και οι άλλοι είναι η άλλη οργάνωση, η απέναντι, εντάξει; Το άλλο σπίτι. Αυτό το παρεϊστικό υπάρχει ακόμα, σίγουρα σε μικρότερο βαθμό από ό,τι πριν τη κρίση.

Σε αυτό το σημείο η έννοια της «παρέας» προβληματοποιείται από τον Τ. καθώς φαίνεται να λειτουργεί περιοριστικά στην ακτιβιστική δράση των ομάδων. Η έννοια της «παρέας» στο παραπάνω απόσπασμα βρίσκεται σε αντιδιαστολή με την έννοια της «παρέας» που χρησιμοποιούν οι γυναίκες με ομοερωτικές σχέσεις που μελετά η Kirtsoglou (2003) σε μια επαρχιακή πόλη της Ελλάδας. Συγκεκριμένα, η ανθρωπολόγος διαπιστώνει ότι για τις γυναίκες αυτές η κοινωνική συναναστροφή, η κατανάλωση αλκοόλ, οι ερωτικές σχέσεις και η αίσθηση της οικογένειας επιλογής αποτελούν τα κριτήρια νοηματοδότησης και χρήσης της έννοιας της «παρέας». Εν προκειμένω, η «παρέα» και οι προσωπικές σχέσεις που συνάπτονται μεταξύ των γυναικών δεν θεωρούνται απειλητικές για τη συνοχή και τη δυναμική της κοινότητας δεδομένου ότι ο ακτιβισμός δεν αποτελεί κεντρική επιδίωξη της συγκεκριμένης ομάδας γυναικών (Kirtsoglou 2003: 82).

---

Παγουλάτος 2003) τον οποίο αποδίδουν σε συγκεκριμένους ιστορικούς παράγοντες οργάνωσης της κοινωνικής και πολιτικής ζωής στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στο υπερτροφικό ή διογκωμένο ελληνικό κράτος, στις πελατειακές σχέσεις, στην ισχυρή επιρροή των πολιτικών κομμάτων κ.ά. (Διαμαντούρος 2000: 51, Μουζέλης & Παγουλάτος 2003: 14, Σωτηρόπουλος 2013: 146). Ωστόσο, άλλοι θεωρητικοί κρατούν μια πιο κριτική στάση απέναντι στην πρόσληψη της «κοινωνίας των πολιτών» ως ατροφικής και καταδεικνύουν πως τις τελευταίες δεκαετίες έχει περιοριστεί αισθητά η ατροφικότητα αυτή (Lyrintzis 2002: 96) ή επιχειρούν να υπερβούν το δίπολο «υπερτροφικό κράτος – ατροφική κοινωνία των πολιτών» μέσα από την ανάδειξη άτυπων και λιγότερο εμφανών όψεων της κοινωνίας των πολιτών, η δράση των οποίων φαίνεται να αμφισβητεί έμπρακτα την υποτιθέμενη ασθενικότητά της (Σωτηρόπουλος 2013: 165-167).

Η έννοια της «παρέας» είναι κεντρική στην εθνογραφική μελέτη του Παπαταξιάρχη (1991, 1992) για τις φιλίες μεταξύ ανδρών στα συμφραζόμενα του καφενείου. Στο πλαίσιο του ανδρικού συμποσιασμού, μέσα από την πρακτική του «κεράσματος» επιτυγχάνονται σχέσεις με εξισωτικό χαρακτήρα οι οποίες στηρίζονται στη βάση της ομοιότητας μεταξύ των ανδρών (Παπαταξιάρχης 1992: 223). Βασικό μόρφωμα αυτού του συμποσιασμού αποτελεί η «παρέα» η οποία διακρίνεται από τον αυθορμητισμό, την ανιδιοτέλεια, την έλλειψη οικονομικού υπολογισμού και συμφέροντος και αντιδιαστέλλεται προς τις σχέσεις συγγένειας αλλά και προς τις σχέσεις που έχουν ως στόχο την επαγγελματική, οικονομική συνεργασία (Papataxiarchis 1991: 161).

Σε αντίθεση με τις παραπάνω παρατηρήσεις, δεδομένης της μείζονος σημασίας που έχει ο ακτιβισμός και η διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων για τους συνομιλητές και τις συνομιλήτριές μου, η «παρέα» ή, καλύτερα, η «παρεϊστική» αντίληψη θέτει σημαντικούς περιορισμούς στην ακτιβιστική δράση, σύμφωνα με τον Τ., διότι στηρίζεται στις αρχές του αυθορμητισμού, στην απουσία της δέσμευσης, στη συγκρότηση συμμαχιών με «φίλους» στη βάση της «συμπάθειας» και την κατασκευή «αντιπάλων» στη βάση προσωπικών διαφωνιών. Συνεπώς, μέσα από την αφήγηση του Τ. φαίνεται πως οι σύγχρονες ΛΟΑΤΚ οργανώσεις αμφιταλαντεύονται ανάμεσα σε οικεία πολιτισμικά σχήματα του παρελθόντος (συγκρότηση ομάδων με το κριτήριο της «παρέας», συγκρουσιακές σχέσεις στη βάση της φιλίας/έχθρας) και σε πιο εκσυγχρονιστικά μοντέλα πολιτικής δράσης στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών.

Η παραπάνω αμφιθυμία φαίνεται να συμφωνεί – σε ένα βαθμό βέβαια – με την έννοια του «πολιτισμικού δυισμού» την οποία εισήγαγε ο Διαμαντούρος (2000) προκειμένου να περιγράψει τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο πολιτικές κουλτούρες που διαπερνούν όλο το πολιτικό φάσμα (τόσο τις δεξιές όσο και τις αριστερές πολιτικές δυνάμεις) και είναι βαθιά εγγεγραμμένες στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης. Η πρώτη, η παρωχημένη (underdog) πολιτική κουλτούρα, χαρακτηρίζεται ως προ-δημοκρατική, προ-νεωτερική και εθνικιστική, εσωστρεφής, εστιασμένη στην παράδοση, άμεσα συνυφασμένη με τη βαλκανική και οθωμανική κληρονομιά και έντονα επηρεασμένη από την Ορθόδοξη Εκκλησία, η οποία διατηρούσε μια αντι-δυτική στάση για ποικίλους λόγους και στρεφόταν συχνά στον απομονωτισμό (Διαμαντούρος 2000: 50-57). Από την άλλη, η νεωτερική πολιτική κουλτούρα έχει τις ρίζες της στον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό και στον πολιτικό φιλελευθερισμό, είναι νεωτερική, ορθολογική, εξωστρεφής, εστιασμένη στη μεταρρύθμιση και την ανάπτυξη και χαρακτηρίζεται από τις αρχές της εκκοσμίκευσης και της αστικής δημοκρατίας (ό.π.: 58-64).

Η αμφιταλάντευση που σκιαγραφεί ο Τ. δεν μπορεί να ερμηνευτεί επαρκώς με βάση το θεωρητικό σχήμα που περιγράφει ο Διαμαντούρος. Ωστόσο, η συνύπαρξη αυτών των δύο πολιτικών μοντέλων μπορεί να αποτελέσει ένα χρήσιμο αναλυτικό πλαίσιο προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα κάποιες από τις αντιφάσεις που διέπουν τον σύγχρονο πολιτικό πολιτισμό και την πολιτική και ακτιβιστική δράση στην Ελλάδα. Επίσης, πιθανώς να είναι σημαντικό να εξετάσουμε τις αντιφάσεις αυτές όχι ως εκ διαμέτρου αντίθετες αλλά να τις προσεγγίσουμε ως ένα συγκερασμό πολιτισμικά τοποθετημένων πολιτικών πρακτικών και αντιλήψεων με πολλαπλές επιπτώσεις (τόσο θετικές όσο και αρνητικές) στην οργάνωση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Από αυτή την άποψη ενδιαφέρουσα είναι η προσπάθεια κάποιων θεωρητικών να αρθρώσουν μια εναλλακτική αφήγηση που να υπερβαίνει τα δίπολα «νεωτερικότητα/παράδοση» «εκσυγχρονισμός – οπισθοδρομικότητα», σύμφωνα με τα οποία η Ελλάδα τοποθετείται πάντα ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους και αξιολογείται ως μία κοινωνία σε διαρκή μετάβαση (in transition) (Demertzis 1997: 118). Ο Τζιόβας ασκεί κριτική στα δίπολα «παράδοση/νεωτερικότητα», «Ελληνικό/Ρωμείο», «αρχαίο-ελληνικό/νέο-ελληνικό» (όπως και σε κάθε δυαδικότητα αποικιοκρατικής λογικής: εκσυγχρονισμός – βαρβαρότητα, φωτισμένη Ευρώπη – δεισιδαίμων Ανατολή κ.α.), όπου πάντα ο ένας πόλος είναι ιεραρχικά κατώτερος από τον άλλο, και προτείνει τη μελέτη του ελληνικού φαινομένου μέσα από το πρίσμα της υβριδικότητας και της αμφισημίας παρά της δυαδικότητας και της πόλωσης ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση, στο νεωτερικό και το προνεωτερικό, το παρωχημένο και το εκσυγχρονιστικό (Τζιόβας 1994: 349-356, Tziouvas 2001: 202-203).

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

### ΤΑ ΛΟΑΤΚ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΩΣ ΑΙΤΗΜΑ ΓΙΑ ΙΣΟΤΗΤΑ ΜΕΤΑΞΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΩΝ

#### 3.1. Η ‘διπλή όψη’ της «Ευρώπης»

##### 3.1.1. Η «Ευρώπη» των δικαιωμάτων και του νομικού πολιτισμού: *«αλλιώς θα ήμασταν κάτω Βαλκάνια όπως ακριβώς στο λέω»*

Στην ενότητα αυτή εξέχοντα ρόλο διαδραματίζει η «Ευρώπη» και οι επίσημες θεσμικές της μορφές, αυτές της Ευρωπαϊκής Ένωσης και του Συμβουλίου της Ευρώπης. Στις αφηγήσεις τους οι συνομιλητές/ριες μου επικαλούνται την «Ευρώπη» άλλοτε με αναφορά στην Ευρωπαϊκή Ένωση που έχει την ισχύ να ασκεί σημαντική πίεση στα κράτη – μέλη της προκειμένου να επιβληθούν ορισμένες θεσμικές αλλαγές που θα συνάδουν με τις αρχές του ευρωπαϊκού δικαίου και άλλοτε με αναφορά στους δικαστικούς μηχανισμούς προστασίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, κυρίως στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΔΔΑ). Το ΕΔΔΑ μάλιστα συμβολοποιείται ως ένα ισχυρό «εργαλείο» προάσπισης των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και ως μια πρώτη τάξεως πηγή δικαίου που δυνητικά μπορεί να επιφέρει την ισότητα ανάμεσα στο ελληνικό κράτος και στους ΛΟΑΤΚ πολίτες του.

Σχεδόν στο σύνολό τους οι ακτιβίστριες/ές αξιολογούν θετικά τη συμμετοχή της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση και αναγνωρίζουν ότι χωρίς τη συμβολή της οι νόμοι υπέρ των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων – ο αντιρατσιστικός νόμος (και η συμπερίληψη του σεξουαλικού προσανατολισμού και της ταυτότητας φύλου), το σύμφωνο συμβίωσης και η νομική αναγνώριση ταυτότητας φύλου – δεν θα ψηφίζονταν. Η Ν. υποστηρίζει ότι η Ε.Ε. λειτουργεί προστατευτικά για το ελληνικό ΛΟΑΤΚ κίνημα και ότι οι οδηγίες της, οι νομοθετικές πράξεις που προτείνει για τα κράτη – μέλη της ασκούν πιέσεις και αναγκάζουν ακόμα και πολιτικούς από τον λεγόμενο συντηρητικό χώρο να πάρουν θέση υπέρ της κατοχύρωσης των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων.

[Γ]ια εμάς, για το δικό μας κίνημα είναι προστασία το ότι είμαστε στην Ευρώπη. Γιατί υπάρχουν αυτές οι οδηγίες οι οποίες ακόμα και οι πιο συντηρητικοί εε, χρειάζεται να τις εφαρμόσουν. Δηλαδή δεν είναι τυχαίο που ο Μητσοτάκης ψήφισε το σύμφωνο συμβίωσης, βέβαια, μετά δεν άντεξε στο νόμο για την ταυτότητα φύλου, έτσι; Και έγινε εξωγήινος. (γελάει). Κατάλαβες, όλοι αναγκάζονται να πάρουν θέση κάποια στιγμή αλλιώς θα υπάρχουν κυρώσεις από την Ευρώπη.



Μάλιστα, σχεδόν όλοι/ες παραδέχονται ότι η ψήφιση του νόμου για τη δυνατότητα σύναψης συμφώνου συμβίωσης σε ομόφυλα ζευγάρια ήταν αποτέλεσμα της καταδίκης της Ελλάδας από το ΕΔΔΑ το 2013, για την εξαίρεση ομόφυλων ζευγαριών από το – τότε – σύμφωνο συμβίωσης σύμφωνα με τον Ν.3719/2008, κατόπιν προσφυγής ακτιβιστών και ακτιβιστριών το 2009 στο ΕΔΔΑ κατά της Ελληνικής Δημοκρατίας<sup>36</sup>. Το ΕΔΔΑ φαίνεται να λειτουργεί ως ισχυρός συμβολισμός για τους ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές και συνιστά ένα αξιόπιστο πεδίο διεκδίκησης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων όταν οι ακτιβιστές βρίσκουν αντιστάσεις από την εθνική πολιτική αρένα ενώ, παράλληλα, ο δικαστικός αυτός ακτιβισμός έχει συμβάλει καθοριστικά στη διαμόρφωση της «Ευρώπης – Ουράνιο Τόξο», δηλαδή στη συγκρότηση της Ευρώπης ως προνομιακού πεδίου προάσπισης των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων (van der Vleuten 2014: 119). Μάλιστα, όπως μου αποκαλύπτει μία συνομιλήτριά μου, μετά την καταδίκη του ΕΔΔΑ ένας όχι ευκαταφρόνητος αριθμός ακτιβιστών και ακτιβιστριών αποφάσισαν να προσφύγουν στο ΕΔΔΑ ως ζευγάρια με σκοπό την περαιτέρω καταδίκη της Ελλάδας και την αναγκαστική καταβολή μεγαλύτερων προστίμων από την πλευρά του ελληνικού κράτους, απόφαση που ωστόσο δεν υλοποιήθηκε εν τέλει λόγω της συμπερίληψης των ομόφυλων ζευγαριών στο σύμφωνο συμβίωσης, το 2015.

Συνεπώς, οι ακτιβίστριες/ές αυτής της έρευνας αποδίδουν ιδιαίτερη αξία στον «νομικό πολιτισμό» της Ευρώπης, ο οποίος εκφράζεται τόσο από τη νομολογία της – τη δια των δικαστικών αποφάσεων ερμηνεία και εφαρμογή των νόμων – όσο και από την ισχύουσα νομοθεσία της. Αυτό το «ευρωπαϊκό κεκτημένο» όπως το χαρακτηρίζει η Λ. είναι ιδιαίτερα επιθυμητό και προσλαμβάνεται ως μια πηγή δικαίου που καθοδηγεί την Ελλάδα σε «ανώτερες σφαίρες δικαιοσύνης και ισότητας».

Πιστεύω ότι ο νομικός πολιτισμός της Ευρώπης είναι ένα κομμάτι πάρα πολύ σημαντικό, είναι μια κατάκτηση και στην νομολογία των δικαστηρίων. Το βλέπουμε που καθοδηγεί και εμάς όλο και σε ανώτερες σφαίρες δικαιοσύνης και ισότητας [...] ο νομικός πολιτισμός είναι ένα μεγάλο, η νομοθεσία εναντίων των διακρίσεων, οι δικαστικές αποφάσεις, η νομοθεσία για το περιβάλλον, η νομοθεσία για την ασφάλεια τροφίμων, το κομμάτι των δικαιωμάτων, τα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα [...] υπάρχει ένα ευρωπαϊκό κεκτημένο σε επίπεδο νομοθεσία και νομολογίας πολύ πλούσιο που θα ήθελα η χώρα μου να το ακολουθεί.

---

<sup>36</sup>Για μια εκτενή παρουσίαση των λεπτομερειών της προσφυγής στο ΕΔΔΑ και της απόφασης του δικαστηρίου υπέρ των εναγόντων βλ. <https://www.constitutionalism.gr/echr-vallianatos-el/> (τελευταία πρόσβαση 9/3/2018).

Ωστόσο, διάφοροι μελετητές έχουν εστιάσει την προσοχή τους όχι μόνο στο να ανιχνεύσουν τις επιτυχίες των ΛΟΑΤΚ κινημάτων σε ευρωπαϊκό επίπεδο, αλλά και να εντοπίσουν τους μηχανισμούς και τις δυναμικές αποκλεισμού σε αυτή τη διαδικασία εννοιολογικής σύνδεσης της «Ευρώπης» με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα (Ayoub & Paternotte 2014: 14). Το γεγονός ότι η Ευρώπη παρουσιάζεται φιλική προς τα ΛΟΑΤΚ άτομα οφείλεται εν μέρει στην επιτυχία ευρωπαϊκών χωρών (κυρίως χώρες της Βόρειας και Δυτικής Ευρώπης) να εφαρμόσουν μια σειρά από πολιτικές και νομοθετικές αποφάσεις προς όφελος των ΛΟΑΤΚ πολιτών αλλά και στην κυρίαρχη αναπαράσταση της «Ευρώπης» ως πιο προοδευτικής, πιο ορθολογικής και πιο δίκαιης συγκριτικά με άλλα μέρη του πλανήτη (Graham 2009: 303). Τέτοιοι ισχυρισμοί περί νομοθετικής και ηθικής υπεροχής της «Ευρώπης» έχουν συμβάλει με προβληματικό τρόπο στη συγκρότηση ενός αφηγήματος που συνδέει την «ευρωπαϊκότητα» με τις έννοιες της νεωτερικότητας, της προόδου και του πολιτισμού και δημιουργεί ιεραρχίες ανάμεσα σε ανθρώπους λιγότερο ή περισσότερο «πολιτισμένους»<sup>37</sup> (Ammaturo 2017: 44, Ayoub & Paternotte 2014: 15-16).

Επιπρόσθετα, η ιδέα της «Ευρώπης – Ουράνιο Τόξο» κατασκευάζει μια φαντασιακή γεωγραφία εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης, σύμφωνα με την οποία τα παλαιότερα κράτη – μέλη της αναπαρίστανται ως οι κατεξοχήν τόποι εφαρμογής των δυτικών νεωτερικών αξιών, των αρχών της σεξουαλικής ελευθερίας και της προόδου, ενώ άλλα ετεροποιούνται ως εξ ορισμού ομοφοβικά και τρανσφοβικά (Ammaturo 2017: 44). Ως εκ τούτου, αναδύεται ξανά και ενισχύεται η παλαιότερη αντίστιξη ανάμεσα στο προοδευτικό, νεωτερικό «κέντρο» (Βόρεια, Δυτικοκεντρική Ευρώπη) και σε μία οπισθοδρομική, προ-νεωτερική «περιφέρεια» της Ευρώπης (Ανατολική, Νότια Ευρώπη), η οποία αρθρώνεται, εν προκειμένω, με όρους σεξουαλικότητας (Ayoub &

---

<sup>37</sup>Ως ενδεικτικό αυτής της κριτικής τοποθέτησης μπορεί να αναφερθεί το παράδειγμα της ολλανδικής μεταναστευτικής πολιτικής, η οποία φέρνει αντιμέτωπους συγκεκριμένους μετανάστες (κατά κύριο λόγο μουσουλμάνους) με εικόνες ομόφυλων ζευγαριών και γυμνόστηθων γυναικών. Η Butler (2009α) σχολιάζοντας αυτές τις πολιτικές υποστηρίζει ότι οι αντιδράσεις των αιτούντων ολλανδική υπηκοότητα στις εν λόγω εικόνες αποτελούν το κριτήριο της «προοδευτικότητάς» τους, τον βαθμό της «νεωτερικότητάς» τους (Butler 2009α: 105) και, ως εκ τούτου, κρίνεται η καταλληλότητά τους για την απόκτηση της υπηκοότητας αλλά και η δυνατότητα (πολιτισμικής και κοινωνικής) αφομοίωσής τους στη χώρα. Με άλλα λόγια, η Αμερικανίδα φιλόσοφος διαπιστώνει ότι η αποδοχή της ομοφυλοφιλίας εξισώνεται με την αποδοχή της νεωτερικότητας. Η τελευταία συμπλέει με τη σεξουαλική ελευθερία, ιδίως των γκέι και των λεσβιών, και συνιστά το ορόσημο του προηγμένου πολιτισμού το οποίο αντιδιαστέλεται προς ό, τι προσλαμβάνεται ως προ-νεωτερικό (ό.π.). Για μια εκτενή και άκρως ενδιαφέρουσα συζήτηση της αναλυτικής κατηγορίας του «ομοεθνικισμού» με αναφορά στα βορειοαμερικανικά συμφραζόμενα μετά το λεγόμενο «πόλεμο εναντίον της τρομοκρατίας» βλ. Puar (2007). Για τη συζήτηση και την κριτική επανεξέταση της έννοιας του «ομοεθνικισμού» στα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα βλ. Haritaworn, Tauqir και Erdem (2008).

Paternotte 2014: 17, Kulpa & Mizielinska 2011). Η αφήγηση του Δ. είναι δηλωτική του τρόπου με τον οποίο δημιουργούνται ιεραρχικές σχέσεις και αναπόφευκτες «συγκρούσεις διά της σύγκρισης» μεταξύ των ευρωπαϊκών κρατών με άξονα την κατοχύρωση ή μη ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων:

Οι πιέσεις από την Ευρώπη δεν είναι κάτι αμφισβητούμενο. Είναι δεδομένο. Η επίδραση της Ε.Ε. και Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου συγκεκριμένα εε και κυρίως όταν οι χώρες η μία μετά την άλλη αρχίζει να έχει σύμφωνο συμβίωσης ή πολιτικό γάμο, ξαφνικά οι υπόλοιπες χώρες της Ε.Ε. πάλι μένουν πίσω. Αυτό έχει ένα βαθμό υποβάθμισης των χωρών αυτών σε χώρες είτε λιγότερο ανεπτυγμένες σε κομμάτι δικαίου ως προς τους πολίτες και όλα αυτά, έχει να κάνει και με τη νοοτροπία, ότι είναι πιο προχωρημένες ας πούμε, έχουν λύσει άλλα ζητήματα, έχουν πάει σε άλλο level που λέμε. Το να πάει πίσω μια χώρα σε κάτι τέτοιο ας πούμε τη στιγματίζει από μόνο του [...] υπάρχουν κράτη που έχουν προχωρήσει πολύ σε κάποια ζητήματα και υπάρχουν μερίδες του πληθυσμού που διεκδικούν δικαιώματα που σε άλλες είναι πραγματικότητα. Δημιουργείται μια σύγκρουση μεταξύ αυτών, όχι πραγματική, εκ της συγκρίσεως σύγκρουση. Ότι από τη στιγμή που βλέπεις ότι μια χώρα έχει κάνει το Α και πρέπει να κάνει η άλλη χώρα το ίδιο εε δεν μπορεί να κάνει το αντίθετο μια άλλη χώρα.

Παρομοίως η Ξ. μου αποκαλύπτει ότι η συμβολή της «Ευρώπης» στην προάσπιση και την κατοχύρωση ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι εξαιρετικά σημαντική για την Ελλάδα η οποία, τοποθετημένη στις «παρυφές» της Ευρώπης, φαίνεται να προστατεύει τη χώρα από το «προϊστορικό επίπεδο» στο οποίο βρίσκονται βαλκανικές και άλλες γειτονικές χώρες.

Ξ: Σε επίπεδο ανθρωπίνων δικαιωμάτων σαφέστατα η Ευρώπη έχει βοηθήσει πάρα πάρα πολύ Πάνο μου γιατί αλλιώς θα ήμασταν κάτω Βαλκάνια όπως ακριβώς στο λέω. Αν θα κοιτάξεις σε γειτονικές μας χώρες τα δικαιώματα της κοινότητας είναι σε επίπεδο προϊστορικό. Ακόμα. Στην Αλβανία, στη Σερβία, στη Βουλγαρία, στη Τουρκία στην οποία σκοτώνουν διεμφυλικά άτομα μόνο και μόνο επειδή υπάρχουν. Εμείς τέτοια πράγματα, να χτυπήσω ξύλο, δεν έχουμε. Και βέβαια το μπούλινγκ που τρώνε καθημερινά από τις αστυνομίες.

Π: Αυτά δεν συμβαίνουν στην Ελλάδα;

Ξ: Στην Ελλάδα όχι. Υπάρχει ο αντιρατσιστικός στην Ελλάδα.

Η παραπάνω αφήγηση θυμίζει αυτό που ο Rao (2014) ονομάζει «τοποθεσίες της ομοφοβίας» (locations of homophobia), φαντασιακές, δηλαδή, γεωγραφίες, σύμφωνα με τις οποίες η ομοφοβία εντοπίζεται σε ορισμένα μόνο μέρη του κόσμου

(μουσουλμανικά έθνη, χώρες της Αφρικής, εν προκειμένω χώρες της Νοτιοανατολικής Ευρώπης) (Rao 2014: 170). Τα μη δυτικά εθνικά κράτη προσλαμβάνονται ως οι κατεξοχήν τόποι βίας, καταπίεσης και διωγμών ΛΟΑΤΚ ατόμων, ενώ αντίθετα οι χώρες του ευρω-αμερικανικού κυρίως κόσμου συνιστούν εξορισμού το γόνιμο έδαφος σεξουαλικής έκφρασης και ελευθερίας. Μάλιστα, το διεθνές ΛΟΑΤΚ κίνημα, χαρτογραφώντας τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα σε παγκόσμιο επίπεδο (μέσα από την ποσοτικοποιημένη αξιολόγηση χωρών με κριτήριο τον βαθμό προάσπισης ή καταστρατήγησης αυτών των δικαιωμάτων) έχει συμβάλει καθοριστικά στην κατασκευή αυτής της φαντασιακής γεωγραφίας.

### **3.1.2. Η «Ευρώπη» της οικονομικής ανισότητας: «το να επιβάλω λιτότητα στις χώρες του Νότου δεν σημαίνει ότι το να έχουν οι γκέι δικαιώματα με πειράζει»**

Πέρα όμως από τις θετικά φορτισμένες αναπαραστάσεις της «Ευρώπης» ως ένα εξέχον πλαίσιο αναφοράς τόσο για την προάσπιση και τη νομική κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων όσο και για τις προοπτικές περαιτέρω εκσυγχρονισμού της Ελλάδας, στις αφηγήσεις των ακτιβιστριών/ών της έρευνας συνάντησα το εξής «παράδοξο». Κάποιες ακτιβίστριες φάνηκε να αμφιταλαντεύονται ανάμεσα σε δύο αντικρουόμενες αναπαραστάσεις της Ευρώπης, αυτή της «Ευρώπης» των ανθρώπινων δικαιωμάτων και του νομικού πολιτισμού (όπως περιγράφηκε στην προηγούμενη υποενότητα) που αντικατοπτρίζει το κοινωνικό, αλληλέγγυό της «πρόσωπο» και αυτή της κυριαρχίας της οικονομικής ελίτ και της οικονομικής ανισότητας η οποία εκφράζει τον οικονομικό στοιχείο της «Ευρώπης». Χαρακτηριστική είναι η αφήγηση της Λ., ακτιβίστριας και νομικού, η οποία ξεκινάει την αφήγησή της δηλώνοντας ότι «η Ευρώπη δεν είναι ένα πράγμα» και συνεχίζει

[Η] δικαστική εξουσία που είναι έγκριτοι όλοι τους νομικοί κάνει πολύ σωστά τη δουλειά της και ουσιαστικά η Ευρώπη χτίστηκε πάρα πολύ χάρις στο δικαστήριο. Αυτό άρχισε να δημιουργεί την έννοια του κοινοτικού δικαίου που πρέπει να έχει άμεση εφαρμογή στα κράτη - μέλη και να υπερισχύει πολλές φορές του εθνικού δικαίου. Άρα είναι ένα δικαστικό δημιούργημα. Οπότε ναι, είναι το κομμάτι της νομολογίας της Ευρώπης που μ' αρέσει πάρα πολύ. Αλλά όσον αφορά την οικονομική ελίτ της Ευρώπης θεωρώ ότι κάποια πράγματα έχουνε ξεφύγει. Ότι η ευρωπαϊκή κεντρική τράπεζα, δεν έχει, υπάρχει ένα ποσοστό αυθαιρεσίας και δεν έχουν ακόμα μετεξελιχθεί θεσμικά. Δεν έχουν δημιουργηθεί ακόμα εκείνοι οι θεσμοί που θα ελέγχουν την αυθαιρεσία στα ανώτερα κλιμάκια οικονομικής

εξουσίας της Ευρώπης αυτή τη στιγμή. Αυτό με προβληματίζει. [...] Δεν είμαι πεπεισμένη ότι κάθε τι ευρωπαϊκό είναι και καλό.

Οι θεωρητικές ενασχολήσεις με την ιδέα της «Ευρώπης – Ουράνιο Τόξο» υπογραμμίζουν την ιδιαίτερη σημασία του πλαισίου στην ανίχνευση των τρόπων με τους οποίους προσλαμβάνεται και εννοιολογείται η «Ευρώπη». Η «Ευρώπη» δεν αποτελεί μια ενιαία, ομοιογενή και ομοιόμορφη δομή η οποία επιβάλλεται στα κράτη της Ευρώπης αλλά, αντιθέτως, οι ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές χρησιμοποιούν στρατηγικά την «Ευρώπη» ως μια φαντασιακή κοινότητα ανθρώπινων δικαιωμάτων με ποικίλους και δημιουργικούς τρόπους προκειμένου να ενδυναμώσουν την ακτιβιστική δράση τους εντός συγκεκριμένων εθνικών, κοινωνικών, πολιτισμικών και πολιτικών συμφραζομένων. Συγκεκριμένα, η Kollman (2014) επιχειρεί να ανιχνεύσει τις χρήσεις της «Ευρώπης» στους λόγους και στα επιχειρήματα ακτιβιστών/ριών και πολιτικών, υπέρμαχων της θεσμικής αναγνώρισης της συμβίωσης ομόφυλων ζευγαριών (same sex unions policy) στο Ηνωμένο Βασίλειο, την Ολλανδία και τη Γερμανία. Καταδεικνύει ότι οι υπέρμαχοι των εν λόγω πολιτικών στη Γερμανία και την Ολλανδία χρησιμοποίησαν την «Ευρώπη» με αναφορά στην Ευρωπαϊκή Ένωση και τη νομοθεσία της ως σημείο αναφοράς και ως μοντέλο για τις εθνικές πολιτικές και τις πρακτικές των ανθρώπινων δικαιωμάτων (Kollman 2004: 113-115). Από την άλλη, οι ακτιβιστές στο Ηνωμένο Βασίλειο, δεδομένου του διάχυτου αισθήματος ευρω-σκεπτικισμού στη χώρα, ήταν περισσότερο επιφυλακτικοί όταν επικαλούνταν την «Ευρώπη», την οποία συνήθως αναπαριστούσαν με μεμονωμένα παραδείγματα πρωτοπόρων, ως προς τη κατοχύρωση ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, κρατών όπως αυτό της Δανίας (ό.π.: 111-114).

Μεταφέροντας τη συζήτηση στην Ελλάδα, ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του '90, η χρήση της «Ευρώπης» ως δικαιολογία για την εφαρμογή νέων πολιτικών (προσανατολισμός προς την αγορά, προσαρμογή στα πρότυπα του οικονομικού φιλελευθερισμού, επαναπροσέγγιση των ελληνοτουρκικών σχέσεων) ήταν ιδιαίτερα έντονη, κυρίως στους επίσημους λόγους του κράτους και της πολιτικής ελίτ (Gkintidis 2012: 44). Παράλληλα, κυριαρχούσε μια εξελικτική συλλογιστική κατά την οποία η Ευρώπη ήταν διαρκώς «μπροστά» ενώ οι Έλληνες, μονίμως καθηλωμένοι στο «πίσω», έπρεπε να βιαστούν για να την προλάβουν (ό.π.: 48). Σε γενικές γραμμές, η Ελλάδα επωφελούνταν από την Ευρωπαϊκή Ένωση μέσα από τα προγράμματα που προωθούσε και τις συνακόλουθες επιδοτήσεις που προσέφερε, γεγονός που αποτυπώνεται και από την θετική στάση μεγάλου μέρους των Ελλήνων προς την Ευρωπαϊκή Ένωση κατά τις

δεκαετίες του 1990 και του 2000<sup>38</sup>. Ωστόσο, αυτή η κυρίαρχη στο ελληνικό συμπεριέχον θετική πρόσληψη της Ευρωπαϊκής Ένωσης κράτησε μέχρι και το 2009, όταν ξέσπασε η οικονομική κρίση και τα δεδομένα άλλαξαν ριζικά.<sup>39</sup>

Ο Gkintidis (2014), χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του Έβρου, ισχυρίζεται ότι από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, πλήθος ευρωπαϊκών προγραμμάτων και επιδοτήσεων υποστηρίχθηκαν από την πλειονότητα της τοπικής πολιτικής ελίτ και η Ευρωπαϊκή Ένωση έφτασε να αποτελεί μετωνυμία των χρημάτων και της υλικής ευημερίας. Ως εκ τούτου, συγκροτήθηκε ένα αφήγημα εξάρτησης που αναπαρήγαγε τις σχέσεις Ελλάδας και Ε.Ε. με τους πατερναλιστικούς όρους του «δωρητή/ευεργέτη» και «αποδέκτη». Βεβαίως, η εξαρτησιακή αυτή σχέση αναπαρίστατο ως ωφέλιμη και ευεργετική για την Ελλάδα καθώς η υλική κυριαρχία της Ε.Ε. θεωρήθηκε αναγκαία για την υλοποίηση του οράματος μιας γενικής κοινωνικής προόδου (Gkintidis 2014 : 4-9). Ωστόσο, το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης συνέβαλε στον επαναπροσδιορισμό της υλικής και συμβολικής ασυμμετρίας μεταξύ του ελληνικού κράτους και της Ευρωπαϊκής Ένωσης και οι έννοιες της ευρωπαϊκής «αλληλεγγύης» και της «ευεργετικής» εξάρτησης νοηματοδοτούνται πλέον ως δυσμενείς και επιβλαβείς σχέσεις εξάρτησης και κυριαρχίας (ό.π. : 14-15).

Σε παρόμοιο μήκος κύματος κινείται και ο Kalantzis (2015) ο οποίος εξετάζει την κρίση μέσα από τις αυτο-εικόνες μεσοαστών Ελλήνων και υποδεικνύει ότι η ευρέως διαδεδομένη παραδοχή της συμβολικής κυριαρχίας της Ελλάδας υπό την οικονομική κηδεμονία του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου/ Ευρωπαϊκής Ένωσης δεν αποτελεί

---

<sup>38</sup>Ένα ενδεικτικό παράδειγμα αυτού του «φιλοευρωπαϊσμού» αποτυπώνεται στη μελέτη του Gkintidis (2012) ο οποίος διερευνά τον συμβολικό και υλικό αντίκτυπο της Ευρωπαϊκής Ένωσης και των ευρωπαϊκών επιδοτήσεων στην τοπική κουλτούρα του Έβρου μέσα από το παράδειγμα των τοπικών πολιτιστικών συλλόγων. Η εθνογραφική του μελέτη αποτυπώνει ορισμένες σημαντικές μεταβολές που συντελέστηκαν λόγω των επιδοτούμενων προγραμμάτων της Ε.Ε. στους τοπικούς πολιτιστικούς συλλόγους. Πριν τη δεκαετία του '90, η έννοια του «πολιτισμού» για αυτούς τους συλλόγους λειτουργούσε ως μετωνυμία της εθνικής ταυτότητας και υπερηφάνειας και ήταν συνυφασμένη με μια εθνικιστική ρητορική που κατευθυνόταν εναντίον της μουσουλμανικής μειονότητας, της Τουρκίας και άλλων «ανταγωνιστικών» γειτονικών κρατών. Παράλληλα, οι σύλλογοι αυτοί έδιναν λιγότερη σημασία στα πιθανά οικονομικά οφέλη καθώς κεντρική επιδίωξή τους ήταν η συμβολική τους αναγνώριση (Gkintidis 2012: 45). Ωστόσο, από τα μέσα του '90 και έπειτα, όταν ένα σημαντικό μέρος της ευρωπαϊκής χρηματοδότησης κατευθύνθηκε προς την προώθηση της διακρατικής και διασυνοριακής συνεργασίας, κατέστη σαφές πως η συμμετοχή στα ευρωπαϊκά προγράμματα προϋπέθετε την εμπλοκή σε διασυνοριακές πολιτικές (ό.π.: 46-47). Ως εκ τούτου, πολλά μέλη των συλλόγων άφησαν πίσω τους την παλιά «πατριωτική» λογική και επαναπροσδιόρισαν το περιεχόμενο του «πολιτισμού» ώστε να ανταποκρίνεται στις νέες ιδέες της οικονομικής αποδοτικότητας και της παραγωγής και προώθησης πολιτισμικών προϊόντων (παραδοσιακοί χοροί, τοπικά τραγούδια κ.ά.) (ό.π.: 48).

<sup>39</sup>Βλ. τα στατιστικά δεδομένα στην επίσημη ιστοσελίδα της Ευρωπαϊκής Επιτροπής <http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Chart/getChart/themeKy/9/groupKy/23> (τελευταία πρόσβαση 9/10/2017).

απλώς ένα δημοφιλές αφήγημα, μια αφηρημένη οικονομική έννοια, αλλά συνιστά μια βαθιά σωματοποιημένη εμπειρία, ένα βαθιά εσωτερικευμένο βλέμμα (gaze) (Kalantzis 2015: 1041, 1045). Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι το «ευρωπαϊκό βλέμμα», η οικονομική κηδεμονία, δηλαδή, μεταφρασμένη σε ένα διάχυτο, διαπεραστικό και ανελέητο ιδίωμα επιτήρησης βιώνεται με πολλαπλούς τρόπους από τους Έλληνες. Από τη μία, οι Έλληνες που ζουν και εργάζονται στο εξωτερικό συχνά έρχονται αντιμέτωποι με τις απαιτήσεις των «δυτικών παρατηρητών» να μιλήσουν για τη κρίση, να αποφανθούν δηλαδή για τις αιτίες της ή τις συνέπειές της, σαν να ήταν εθνικοί εκπρόσωποι της χώρας. Από την άλλη, αρκετοί Έλληνες πολίτες που διαμένουν στη χώρα φαντάζονται ότι τους έχει επιβληθεί ένα ισχυρό καθεστώς επιτήρησης, όπως φανερώνουν οι συχνότατες αναφορές σε ευρωπαίους ηγέτες, οι οποίοι ως αόρατοι παρατηρητές θα εξαгриώνονταν σε περίπτωση που έβλεπαν τους Έλληνες να διασκεδάζουν ή να καταναλώνουν (ό.π. :1044-1045).

Η ‘διπλή όψη’ της «Ευρώπης» η οποία αναδύθηκε στις αφηγήσεις των ακτιβιστριών/των θα ήταν χρήσιμο να εξεταστεί υπό το πρίσμα της τρέχουσας οικονομικής κρίσης, η οποία έχει συνοδευτεί από μια έντονη αμφισβήτηση του ευρωπαϊκού οράματος. Παράλληλα, τα ερωτήματα αναφορικά με την αίσθηση του ευρωπαϊκού ανήκειν και τη πορεία εξέλιξης και προόδου της χώρας πληθαίνουν και ωθούν τους/τις Έλληνες/ίδες να επαναξιολογήσουν τη σχέση τους με την Ευρώπη και να επαναπροσδιορίσουν έννοιες όπως αυτές της νεωτερικότητας και της ευημερίας, άμεσα συνυφασμένες με την ευρωπαϊκή ταυτότητα της Ελλάδας. Στη συγκεκριμένη έρευνα η αμφισβήτηση του ευρωπαϊκού οράματος δεν είναι τόσο διάχυτη όσο δείχνουν οι εθνογραφικές μελέτες που ανιχνεύουν και αναλύουν τις νοηματοδοτήσεις της «κρίσης» και της «Ευρώπης» από τους Έλληνες. Πιθανώς αυτό συμβαίνει γιατί οι ΛΟΑΤΚ ακτιβιστές και ακτιβίστριες αναγνωρίζουν τη σημαντική συμβολή της «Ευρώπης» στην κατοχύρωση ορισμένων θεμελιωδών ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Η αφήγηση της Ν. είναι δηλωτική της έντονης αυτής αμφιταλάντευσης:

Πολύ, πολύ αντιφατικό. ((Αναφέρεται στις ‘δύο όψεις’ της Ευρώπης)) Γιατί έτσι και αλλιώς επικράτησε στην οικονομία μια πολιτική η οποία ενισχύει τις ανισότητες. Αυτό δεν σημαίνει ότι, δηλαδή, στα δικαιωματικά η Ευρώπη έτσι και αλλιώς ήταν πάντα μπροστά και αυτά δεν χρειάστηκαν, αυτή η πολιτική δεν έχει λόγο να τα αλλάξει, δηλαδή, το να επιβάλω λιτότητα στις χώρες του Νότου ή το να έχω ένα μοντέλο ας πούμε όπου ενισχύει τις ανισότητες δεν σημαίνει ότι το να έχουν οι γκέι δικαιώματα με πειράζει. Ίσα – ίσα ο Σόρος χρηματοδοτεί LGBT ομάδες, έτσι; Είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Από τη μία

έχουμε το δικαιωματικό, τα δικαιώματα που τα χρησιμοποιούμε και εμείς στην Ελλάδα, με κάποιο τρόπο τα υπερασπιζόμαστε και από την άλλη πουλάμε όπλα και σκοτώνεται ο κόσμος [...] Είναι δύο διαφορετικά πράγματα, δυστυχώς. Και σε αυτό ίσως χρειάζεται να έχουμε και εμείς πολύ, για μένα τουλάχιστον να προσέχουμε πολύ. Δηλαδή και τις χρηματοδοτήσεις μας και όλα.

Στο παραπάνω απόσπασμα, η Ν. περιγράφει την αντιφατικότητα μεταξύ των δύο αυτών όψεων της Ευρώπης, από τη μία το «δικαιωματικό» στοιχείο, το οποίο αξιολογείται ως ωφέλιμο για το ΛΟΑΤΚ ελληνικό κίνημα που παίρνει παράδειγμα από αυτό και το ιδιοποιείται για αλλαγές σε εθνικό επίπεδο, και από την άλλη οι οικονομικές πολιτικές που «ενισχύουν τις ανισότητες» και «πουλάνε όπλα και σκοτώνεται ο κόσμος». Μάλιστα, εξέχον σύμβολο αυτής της αντίφασης είναι και ο Αμερικανοεβραίος (ουγγρικής καταγωγής) επιχειρηματίας George Soros ο οποίος χρηματοδοτεί ΛΟΑΤΚ οργανώσεις και ΜΚΟ και, ταυτόχρονα, αντικατοπτρίζει το κυρίαρχο στο ελληνικό συμπεριέχον αίσθημα αντι-αμερικανισμού. Ενδιαφέρον στοιχείο στην αφήγηση αυτή είναι η συμβολική συνάρθρωση της Ευρώπης – η «Ευρώπης της οικονομίας» – με τις ΗΠΑ, μια συνάρθρωση που στηρίζεται στη λογική ότι οι δύο αυτές «υπερδυνάμεις» κινούν τα νήματα της παγκόσμιας οικονομίας με καταστρεπτικές συνέπειες για λιγότερο ισχυρά έθνη – κράτη.

Πράγματι, πριν το ξέσπασμα της κρίσης, παράλληλα με τις αναπαραστάσεις της ευεργετικής εξάρτησης από την Ε.Ε. και τη θετική στάση της πλειονότητας των Ελλήνων απέναντί της, διάχυτο υπήρξε και το αφήγημα (αρθρωμένο πρωτίστως με όρους αντι-αμερικανισμού), κυρίως από το δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ότι ισχυρότατα δυτικά κράτη διαμόρφωναν ύπουλα την ιστορία της Ελλάδας με τρόπο καταστρεπτικό για τα εθνικά της συμφέροντα (Kalantzis 2015: 1042, Kirtsoglou & Theodossopoulos 2010). Μεταφέροντας τη συζήτηση στα συμφραζόμενα της κρίσης, το αφήγημα της δυτικής κυριαρχίας φαίνεται να έχει οξυνθεί έντονα, ενώ έχει αποκτήσει έναν σαφώς αντι-ευρωπαϊκό (καθώς και αντι-γερμανικό) προσανατολισμό (Michailidou, 2017). Η Ξ., ακτιβίστρια που αυτό – προσδιορίζεται ως αριστερή – μια πολιτική ταυτότητα που, για την ίδια, συνεπάγεται «ευρωσκεπτικισμό» – αποδίδει ξεκάθαρα την ελληνική κρίση στις άδικες οικονομικές πολιτικές της Ευρωπαϊκής Ένωσης:

Εγώ σαν Ξ. είμαι ευρωσκεπτικίστρια. Εε, δεν είμαι υπέρ της Ευρωπαϊκής Ένωσης λόγω και της αριστερής μου ιδεολογίας άμα θέλεις. Γιατί είμαι αριστερή. Εε, θεωρώ ότι η Ε.Ε.



οικονομικά, μας έχει φτάσει στα χάλια που έχουμε έρθει γιατί είναι μια οικονομική ένωση που ευνοεί τα μονοπώλια, που ευνοεί την πλουτοκρατία και το κεφάλαιο. Είναι πολύ άδικες οι πολιτικές της, αυτοί φταίνε που μας έχουν φτάσει σε τέτοιο σημείο απελπιστικό. Αλλά σε επίπεδο ανθρωπίνων δικαιωμάτων, λόγω της Ε.Ε. έχουν γίνει άλματα τα οποία επειδή εμείς είμαστε Βαλκάνια, αν δεν ήμασταν στην Ε.Ε. δεν θα κάναμε ούτε σκατά. Ξεκάθαρα. Για ποια ΛΟΑΤΚ δικαιώματα θα μιλούσαμε μετά.

Ο Theodossopoulos (2013) ανιχνεύει τις πρακτικές και τους λόγους αναφορικά με την απόδοση των αιτίων της κρίσης που επιστρατεύουν οι συμμετέχοντες στο κίνημα των «αγανακτισμένων» αλλά και άλλοι «αγανακτισμένοι με τους αγανακτισμένους» Έλληνες πολίτες εκτός της πρωτεύουσας. Διατείνεται πως τα εντόπια δρώντα υποκείμενα συχνά καταλήγουν να αποδίδουν την ευθύνη της κρίσης σε εξωτερικούς άλλους, π.χ. σε διεφθαρμένους πολιτικούς, σε πολυεθνικές τράπεζες και σε ισχυρά δυτικά κράτη και υπερεθνικά μορφώματα (Γερμανία, ΕΕ, ΗΠΑ κ.ά.) που εκμεταλλεύονται υπάλληλα (subaltern), ανίσχυρα κράτη (Theodossopoulos 2013: 206, Knight 2013 α: 149-150). Συχνά, αυτά τα αφηγήματα αρθρώνονται με όρους αντιπαγκοσμιοποίησης (Kirtsoglou & Theodossopoulos 2009) ή αντι-αποικιοκρατίας (Kalantzis 2015: 1043, Papailias 2016, Knight 2013β: 112).<sup>40</sup>

Στην αφήγησή της η Ξ. καθιστά σαφές ότι η Ε.Ε. και οι πολιτικές της είναι υπεύθυνες για την ελληνική οικονομική κρίση. Η απόδοση της ευθύνης της ελληνικής κρίσης σε εξωτερικούς άλλους είναι συνηθισμένη, όπως καταδεικνύουν οι σχετικές εθνογραφικές μελέτες. Ωστόσο, είναι ενδιαφέρον ότι ο «ευρωσκεπτικισμός» της Ξ. έρχεται σε δεύτερη μοίρα, καθώς δεν επιτρέπει στον εαυτό της να ασκήσει έντονη κριτική στην Ευρώπη, δεδομένου ότι αναγνωρίζει τα αλματώδη βήματα που έχουν γίνει σε επίπεδο προάσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Τα βήματα αυτά φαίνεται ότι συμβάλλουν αναπόφευκτα στην κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων σε εθνικό επίπεδο, εντείνουν την «ευρωπαϊκότητα» της Ελλάδας και, παράλληλα, λύνουν παθογένειες και δομικές αδυναμίες που, κατά τη γνώμη της, πηγάζουν από το «βαλκανικό» χαρακτήρα της χώρας.

---

<sup>40</sup>Ωστόσο, ο Theodossopoulos υπογραμμίζει ότι οι πρακτικές αυτές δε δηλώνουν την αποποίηση της ευθύνης αλλά, αντίθετα, προσφέρουν ένα πλαίσιο ενδυνάμωσης, αποκωδικοποίησης και ερμηνείας μιας εξωτερικής κρίσης που βρίσκεται εκτός του προσωπικού ελέγχου και φαντάζει τρομακτικά απειλητική (ό.π.: 208).

## **3.2. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα ως ζήτημα ισοπολιτείας**

### **3.2.1. Τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και η σχέση αμοιβαιότητας μεταξύ του κράτους και των πολιτών: «Ισότιμη συμμετοχή στα βάρη, όμως, ισότιμη συμμετοχή και στην αναγνώριση»**

Όπως έχουν επισημάνει κάποιοι/ες θεωρητικοί, οι έννοιες των δικαιωμάτων, της ισότητας, της δικαιοσύνης, άμεσα συνυφασμένες με το κράτος και τους νομικούς θεσμούς, αποκτούν ιδιαίτερη συμβολική αξία για τα κοινωνικά κινήματα και την προσδοκώμενη κοινωνική αλλαγή, ενώ μπορούν να αποτελέσουν προνομιακά πεδία αντίστασης με απτές υλικές επιπτώσεις στις ζωές των ακτιβιστών/τριών (Bernstein κ.ά. 2009: 1). Οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες της συγκεκριμένης έρευνας, όταν μιλούν για την κατοχύρωση (ή έλλειψη κατοχύρωσης) των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στην Ελλάδα, αρθρώνουν ένα λόγο περί ισότητας, ισονομίας, δικαιοσύνης και συμπερίληψης, αξίες οι οποίες αποκτούν ιδιαίτερη σημασία στη συζήτηση για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και φαίνεται να διαμεσολαβούν τη σχέση μεταξύ του κράτους και των πολιτών. Το «κράτος» και οι νόμοι που αποφασίζει να θεσπίσει (ή να αγνοήσει) προσλαμβάνεται ως προνομιακός τόπος κατοχύρωσης δικαιωμάτων και άρσης των διακρίσεων ενώ δυνητικά μπορεί να προσφέρει μοναδικές ευκαιρίες συμβολικής (όπως θα περιγράψω στο επόμενο κεφάλαιο) και ουσιαστικής συμπερίληψης των ΛΟΑΤΚ ατόμων στον κοινωνικό κορμό. Όπως υπογραμμίζει στην αφήγησή του ο Δ., το «κράτος»:

είναι ένας φορέας πραγμάτωσης των δικαιωμάτων των ανθρώπων γιατί είτε θα στα παραβιάζει είτε θα στα καλύπτει, είτε θα στα εγγυηθεί και θα στα παρέχει και θα στα διασφαλίζει είτε θα είσαι έρμαιο των καταστάσεων, των άλλων ανθρώπων, είτε δεν θα τα έχεις καν. Και εκεί βρίσκεται η διάκριση. Οπότε το κράτος έχει άμεση σχέση με το αν ένα άτομο έχει δικαιώματα ή όχι πρακτικά, πραγματικά γιατί θεωρητικά έχουμε τα ανθρώπινα δικαιώματα (...) Όπως το κράτος, η πολιτεία πλαισιώνει όλα τα άλλα άτομα για πολλά διαφορετικά ζητήματα που είναι εν τέλει ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αντίστοιχα θα πρέπει να πλαισιώσει θεσμικά, νομικά και τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα αφού είναι ανθρώπινα δικαιώματα και πρέπει να προστατεύονται από το κράτος στο οποίο ζεις ως άνθρωπος και ως πολίτης, με την ιδιότητα του ανθρώπου αλλά και του πολίτη.

Το «κράτος» λοιπόν σύμφωνα με τον Δ. είναι «φορέας πραγμάτωσης των δικαιωμάτων του ανθρώπου» που έχει την εξουσία να προασπίζει και να εξασφαλίζει τα ανθρώπινα δικαιώματα, να μετατρέπει τις αφηρημένες διακηρύξεις περί

ανθρώπινων δικαιωμάτων σε «πραγματικά» δικαιώματα με πρακτική ισχύ. Παράλληλα όμως έχει και την εξουσία να παραβιάζει αυτά τα δικαιώματα και να παράγει διακρίσεις μεταξύ των πολιτών. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στα δικαιώματα της ιδιότητας του πολίτη και στα ανθρώπινα δικαιώματα έχει διατυπωθεί από διάφορες θεωρητικούς. Η φιλόσοφος Hanna Arendt (1976) υποδεικνύει ότι, αν και διακηρύσσεται η οικουμενικότητα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, αυτά παραχωρούνται μόνο σε όσους ανήκουν με κάποιο τρόπο σε ένα κράτος (Arendt 1976: 370-383). Παρομοίως, η Tamprakaki (2010) καταδεικνύει ότι η ένταση ανάμεσα στις δύο έννοιες δημιουργείται κυρίως όταν αυτές τοποθετούνται στη σφαίρα της πολιτικής (Tamprakaki 2010: 6). Πιο συγκεκριμένα, η ιδιότητα του πολίτη λειτουργεί σε πρακτικό επίπεδο και εδράζεται στο πλαίσιο διαμόρφωσης μιας πολιτικής κοινότητας, ενώ τα ανθρώπινα δικαιώματα λειτουργούν σε συμβολικό επίπεδο και στοχεύουν στην υπέρβαση των περιορισμών που θέτει η πολιτική μέσα από τη προάσπιση και τη διασφάλιση των δικαιωμάτων όλων των ανθρώπων (ό.π.: 7).

Ωστόσο, αναφορικά με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, η έννοια της ιδιότητας του πολίτη καθίσταται προνομιακό πεδίο διαπλοκής των ΛΟΑΤΚ ταυτοτήτων με τα ανθρώπινα δικαιώματα και προσφέρει μοναδικές ευκαιρίες πολιτικής δράσης (Ammaturo 2017: 31). Αυτή η προνομιακή σχέση οφείλεται στο γεγονός ότι, εν προκειμένω, τα ΛΟΑΤΚ άτομα δε στερούνται πλήρως την ιθαγένεια (όπως στη περίπτωση κάποιων μεταναστών και προσφύγων). Ενώ έχουν επίσημα την ιθαγένεια, υφίστανται σημαντικές μορφές ανισότητας και στερούνται μια σειρά από οικονομικά, κοινωνικά, πολιτικά, πολιτισμικά και συμβολικά δικαιώματα (Kuhar 2011: 168), συνιστούν με άλλα λόγια την κατηγορία των «πολιτών δεύτερης τάξης» (Phelan 2001).

Μέσα από τις αφηγήσεις των περισσότερων ακτιβιστών και ακτιβιστριών με τους οποίους/ες ήρθα σε επαφή παρατήρησα ότι η συζήτηση τόσο για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα γενικά όσο και για τους δύο νόμους – το σύμφωνο συμβίωσης και τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου – ειδικότερα αποτέλεσε ένα προνομιακό πεδίο αναστοχασμού πάνω στη σύνθετη σχέση αλληλεπίδρασης του κράτους και των ίδιων ως πολιτών του. Συγκεκριμένα, στο σύνολό τους οι συνομιλητές/ριές μου φάνηκε να νοηματοδοτούν τη σχέση αυτή με όρους αμοιβαιότητας, δηλαδή φάνηκε να προσλαμβάνουν αυτή τη σχέση μέσα από το δίπολο «δικαιώματα/υποχρεώσεις» και την αμοιβαία σχέση μεταξύ των δύο αυτών εννοιών. Ο Marshall Sahlins επιχειρεί να εξετάσει τους τρόπους με τους οποίους συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις μέσα από τις διάφορες μορφές ανταλλαγής και διατυπώνει μια τυπολογία της ανταλλαγής σε

γενικευμένη, ισόρροπη και αρνητική αμοιβαιότητα. Η γενικευμένη αμοιβαιότητα – ή μονομερής προσφορά – αναφέρεται σε ανταλλαγές με αλτρουιστικό χαρακτήρα κατά τις οποίες δεν αναμένεται ή είναι απροσδιόριστη η ανταπόδοση όπως στην πρακτική της δωρεάς, της φιλανθρωπίας κ.ά. (Sahlins 1972: 193-194). Η ισόρροπη αμοιβαιότητα περιγράφει την ανταλλαγή που στηρίζεται στην άμεση ανταπόδοση και τέλος η αρνητική αμοιβαιότητα αναφέρεται στην απουσία ανταπόδοσης, αναιρεί την ίδια την έννοια της ανταλλαγής και στηρίζεται σε πρακτικές της κλοπής, της εξαπάτησης, του παζαρέματος κ.ά. (ό.π.: 194-195).

Ως πολίτες του ελληνικού κράτους οι ακτιβιστές/στριες της έρευνας εργάζονται και πληρώνουν φόρους, συμμετέχουν δηλαδή ισότιμα και αδιακρίτως στις «υποχρεώσεις» που επιβάλλει το κράτος, ταυτόχρονα όμως το κράτος αρνείται να παραχωρήσει τα «δικαιώματα» που τους αναλογούν. Η ασυμμετρία αυτή ερμηνεύεται από τους ακτιβιστές/ριες ως ανισότητα, ως έλλειψη δικαιοσύνης και ως διάκριση μεταξύ των πολιτών στη βάση της σεξουαλικότητας και του φύλου. Στην προκειμένη περίπτωση, μπορούμε να δούμε τον λόγο των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων ως ένα ισχυρό ακτιβιστικό επιχείρημα προκειμένου να πιέσουν για θεσμικές αλλαγές σε επίπεδο ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Παράλληλα, μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτό τον λόγο ως μια προσπάθεια των ακτιβιστών/ριών να επαναπροσδιορίσουν και να φανταστούν εκ νέου τη σχέση τους με το κράτος, η οποία θα έπρεπε να βασίζεται στις αρχές της «ισόρροπης αμοιβαιότητας» – κατά Sahlins – και όχι σε ιεραρχικές σχέσεις που διαμορφώνονται από την απουσία της ανταπόδοσης (δηλαδή την παραχώρηση δικαιωμάτων) και, συνεπώς, την άνιση μεταχείριση των πολιτών (μέσα από την απουσία θεσμικής κατοχύρωσης δικαιωμάτων). Στο απόσπασμα από την αφήγηση του Μ. που ακολουθεί, ο «νόμος», το «κράτος» και τα «δικαιώματα» διαπλέκονται άρρηκτα και εκφράζουν την αμοιβαιότητα που διέπει (ή θα έπρεπε να διέπει) τη σχέση μεταξύ του κράτους και των πολιτών.

Το θέμα του νόμου είναι κάτι πολύ σημαντικό. Γιατί, σίγουρα δεν περιμένεις κανέναν να σε εγκρίνει ως προσωπικότητα και ως ατομικότητα και ως αυτό που είσαι επειδή θα το πει ένας νόμος. Αλλά στη προκειμένη περίπτωση είναι αναγκαίο και ζητούμενο και φαίνεται αυτό από τη κοινωνία ότι θα πρέπει να υπάρχει ένα πλαίσιο στο οποίο κάποιες συμπεριφορές που είναι ενάντια σε αυτό που είσαι να περιορίζονται. Δηλαδή πρώτον να σε αναγνωρίζει ως ύπαρξη, ότι υπάρχουν νομικά γιατί ναι μεν ως υπόσταση ο καθένας μπορεί να υπάρχει αλλά όταν το κράτος, ο κρατικός μηχανισμός που είσαι μέρος του ως πολίτης, που πληρώνεις τους φόρους, εργάζεσαι για αυτό και ούτω καθεξής και δεν σου

αναγνωρίζει τα δικαιώματά σου είναι μια προβληματική σχέση ευθύς εξαρχής. Εργάζεσαι, πληρώνεις και όλα αυτά και το κράτος όταν έρχεται η ώρα να σου δώσει τις παροχές που πρέπει να σου δώσει βάσει της εργασίας, των φόρων σου δεν το κάνει.

Ο Rosaldo (1994) εστιάζει την προσοχή του στην έννοια της «πολιτισμικής ιθαγένειας» (cultural citizenship) με αναφορά στους ισπανόφωνους Λατίνους που ζουν στο Σαν Χοσέ της Καλιφόρνιας και στους τρόπους με τους οποίους προσλαμβάνουν την έννοια της κοινότητας και βιώνουν το αίσθημα του ανήκειν στις ΗΠΑ. Σύμφωνα με τον συγκεκριμένο ανθρωπολόγο, η ταυτότητα των Λατίνων συγκροτείται εν μέρει μέσα από τις διακρίσεις που υφίστανται αλλά και μέσα από το συλλογικό εγχείρημα να διασφαλίσουν ισότιμη μεταχείριση από τη πλευρά του κράτους (Rosaldo 1994: 57). Επιπλέον, διατείνεται ότι η έννοια της πολιτισμικής ιθαγένειας περιλαμβάνει αλλά και ταυτόχρονα υπερβαίνει τις διχοτομικές κατηγορίες που συγκροτούνται από νομικά έγγραφα – αυτοί που έχουν και αυτοί που δεν έχουν την ιθαγένεια – και υποδεικνύει ότι η καθημερινή γλώσσα διακρίνει τους ανθρώπους σε πρώτης και δεύτερης τάξης πολίτες, γεγονός το οποίο αντικατοπτρίζει τη διαβαθμισμένη συγκρότηση της ιδιότητας του πολίτη (ό.π.:57). Μέσα από τη πολιτισμική ιθαγένεια, νοηματοδοτημένη ως διαδικασία διεκδίκησης και επέκτασης δικαιωμάτων, οι «νέοι» πολίτες δεν φαντασιώνονται απλώς τη σχέση που αναπτύσσουν με το κράτος στο οποίο ανήκουν αλλά επινοούν νέους τρόπους σχετίζεσθαι με αυτό (ό.π.: 62).

Μεταφέροντας τη συζήτηση στα ελληνικά συμφραζόμενα και λαμβάνοντας υπόψη την παραπάνω θέση, παραθέτω την αφήγηση της Λ. στην οποία η συγκεκριμένη ακτιβίστρια αναγνωρίζει την ακτιβιστική αξία του επιχειρήματος της άνισης και άδικης σχέσης μεταξύ δικαιωμάτων που οφείλει να κατοχυρώνει το κράτος (αλλά δεν το κάνει) και των υποχρεώσεων των ΛΟΑΤΚ πολιτών. Το εν λόγω επιχειρήμα φαίνεται να προσφέρει ευκαιρίες αναστοχασμού και επαναδιαπραγμάτευσης της σχέσης μεταξύ των πολιτών και του κράτους.

[M]ου φάνηκε εξωφρενικό το να μην υπάρχουν ας πούμε δομές για μονογονεϊκές οικογένειες ή για οικογένειες με άτομα του ίδιου φύλου ενώ συνεισφέρουμε και εμείς το ίδιο φορολογικά. Το έχεις σκεφτεί αυτό; Εγώ τώρα, ότι στα φορολογικά βάρη συμμετέχουμε όλοι αδιακρίτως με μόνο κριτήριο τις οικονομικές μας δυνατότητες αλλά δεν έχουμε την ίδια θεσμική αναγνώριση, όλες οι μορφές οικογένειας. Δηλαδή και εγώ και η κοπέλα μου φορολογικά στηρίζουμε το κράτος και το κράτος δεν μας δίνει πίσω στο δημόσιο βίο και αυτό άρχισε να με κινητοποιεί. Είναι μια αδικία γιατί όλοι συνεισφέρουμε στο να χτίσουμε ένα κάστρο ας πούμε συμβολικά αλλά αυτό το κάστρο έχει συγκεκριμένα

δωμάτια που δεν χωράμε όλοι. [...] Αυτό είναι ένα πολύ ωραίο νομικό επιχείρημα. Ισότιμη συμμετοχή στα βάρη, όμως, ισότιμη συμμετοχή και στην αναγνώριση. Και αν σκεφτούμε ποια λειτουργία επιτελεί το κράτος που λέμε συχνά το κράτος είναι ουδέτερο. Επειδή απαρτίζεται από πολλά άτομα με πολλά διαφορετικά συμφέροντα, οφείλει να εξυπηρετεί, να αντανακλά σε επίπεδο θεσμών και εγκαταστάσεων και υποδομών και τα πάντα και αναγνώριση και κατοχύρωση τα μέλη από τα οποία απαρτίζεται και τα οποία οικονομικά το συντηρούν.

### **3.2.2 Το δικαίωμα στον ομόφυλο γάμο ως ζήτημα ισότητας και ως πολιτικό διακύβευμα: «Σημαντικός ο γάμος αλλά από εκεί και πέρα έχουμε να δουλέψουμε πάρα, πάρα πολύ»**

Στη λογική της ισότιμης μεταχείρισης των ΛΟΑΤΚ πολιτών από την πλευρά του κράτους τοποθετείται και το επιχείρημα υπέρ του δικαιώματος του πολιτικού γάμου για τα ΛΟΑΤΚ ζευγάρια. Σχεδόν όλες/οι οι ακτιβίστριες/ές της έρευνάς μου αναγνωρίζουν την καίρια σημασία που έχει ο γάμος στις συλλογικές τους διεκδικήσεις. Ο γάμος παρουσιάζεται ως το υπέρτατο ακτιβιστικό αίτημα που θα φέρει την ισότητα μεταξύ των ετεροφυλόφιλων και μη ετεροφυλόφιλων πολιτών επειδή τα υποκατάστατά του (το σύμφωνο συμβίωσης δηλαδή) δεν καλύπτουν πολλές πτυχές της ζωής των ΛΟΑΤΚ ατόμων, όπως για παράδειγμα το ζήτημα τη γονεϊκότητας. Η συζήτηση μεταξύ της Α. και της Μ., ακτιβιστριών και βιολογικών μητέρων των παιδιών τους, είναι δηλωτική της παραπάνω θέσης:

Α: Εγώ δεν ξέρω αν θα παντρευτώ ποτέ. Δεν είναι το πρόβλημά μου να παντρευτώ εγώ. Το πρόβλημά μου είναι να έχω τα ίδια, γαμημένα δικαιώματα που έχει και ο κυρ Μήτσος απέναντι και από εκεί και πέρα ας τα κάνω ότι θέλω. (...) Δηλαδή, δικαιώματα που έχουν οι στρέιτ άνθρωποι να ισχύουν και για εμάς.

Μ: Και ξέρεις τι; Όχι ότι σε straight cis ζευγάρια η νομοθεσία είναι η ιδανική αλλά αυτή που είναι, θέλουμε να έχουμε την ίδια. Αυτό θέλω να σου πω. Γιατί αυτό που λένε για την κανονικοποίηση οκ, η κοινωνία μπορεί να μην είναι ιδανική, να μην λειτουργούν οι θεσμοί όπως σε μια σουηδική χώρα ας πούμε, σε μια σκανδιναβική, αλλά όπως λειτουργεί θέλω να λειτουργεί και για μένα. Αυτό. Ότι σκατά είναι θέλω και εγώ τα ίδια σκατά. Θέλω να τρώω τα ίδια σκατά.

Η Butler (2002) επεξεργάζεται θεωρητικά την αξία αλλά και τους περιορισμούς που θέτει η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας μέσω του γάμου ως ακτιβιστικό αίτημα των ΛΟΑΤΚ οργανώσεων και την αξιολογεί ως αμφιλεγόμενο

«δώρο» (Butler 2002: 17). Από τη μία συμβάλλει στη διανοητότητα και την αναγνωρισιμότητα πολιτισμικά δυσανάγνωστων τρόπων ζωής και επιθυμίας αλλά, από την άλλη, παράγει νέες ιεραρχίες στο δημόσιο λόγο καθώς ποικίλες σεξουαλικές εκφράσεις και πρακτικές που δεν εμπίπτουν στο πεδίο του νόμου καθίστανται αβάσιμες, αδιανόητες, ακόμα και παράτυπες (ό.π.: 18). Η σταθερή, μόνιμη, ζευγαρωτή ομοερωτική σχέση που επιθυμεί και επιδιώκει τη θεσμική της κατοχύρωση μέσω του γάμου αλλά το κράτος δεν το επιτρέπει ακόμα, καθίσταται μη νόμιμη επί του παρόντος αλλά υποψήφια για μελλοντική νομιμοποίηση ενώ άλλα υποκείμενα που λειτουργούν, ζουν και ερωτεύονται εκτός του πεδίου της έγγαμης – ή εναλλακτικής του γάμου – συμβίωσης συμβολίζουν τις σεξουαλικές πιθανότητες που δεν θα είναι ποτέ κατάλληλες για πρόσβαση στη σφαίρα του νόμιμου (ό.π.: 18-19).

Ωστόσο, είναι σημαντικό να εξετάσουμε το ακτιβιστικό αίτημα του γάμου που κυριαρχεί στον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό στα συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα στα οποία εκφράζεται (Kantsa 2014: 828). Σε γενικές γραμμές, ο θεσμός του γάμου κατέχει εξέχουσα θέση στην ελληνική κοινωνία. Ο γάμος φαίνεται να είναι η πιο ανθεκτική, σταθερή μορφή σύνδεσης, ενώ άλλες μορφές, σε μεγάλο βαθμό, απουσιάζουν. Μάλιστα, ο γάμος προσλαμβάνεται ως απαραίτητο στάδιο για την ανεξαρτητοποίηση, την ενηλικίωση και την ωρίμανση του ατόμου (Καντσά 2014: 518). Ένα σημαντικό τμήμα της ελληνικής εθνογραφίας έχει κατευθύνει την αναλυτική του εστίαση, σύμφωνα με τον Loizos, στο γεγονός ότι τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες, προκειμένου να αποκτήσουν το στάτους του ώριμου, ολοκληρωμένου ενήλικα, οφείλουν να συνάψουν γάμο, να κατορθώσουν να τον διατηρήσουν και, τέλος, να τον επισφραγίσουν μέσα από την τεκνογονία (Loizos 1994: 67). Παρομοίως, ο Papataxiarchis (2013), λαμβάνοντας υπόψη τους μετασχηματισμούς του φύλου και της συγγένειας που έλαβαν χώρα στην Ελλάδα κατά τη διάρκεια της Μεταπολίτευσης, παραδέχεται ότι η πολυσθενής συμβολική δομή του «νοικοκυριού»<sup>41</sup> και η συνάρθρωσή του με το κυρίαρχο πολιτισμικό ιδίωμα της «αναπαραγωγής μέσα στο γάμο» παραμένει εντυπωσιακά ανθεκτικό, ως το υπέρτατο και το πλέον ουσιαστικό θεμέλιο κοινωνικότητας, δράσης και προσωπικής ολοκλήρωσης (ό.π.: 238).

Μεταφέροντας τη συζήτηση στο δικαίωμα του γάμου για ομόφυλα ζευγάρια, το οποίο φαίνεται να κυριαρχεί στον ακτιβιστικό ΛΟΑΤΚ λόγο περί δικαιωμάτων, ο

---

<sup>41</sup>Ως «νοικοκυριό» ορίζεται η κοινωνικοοικονομικά «αυτόνομη» συζυγική, οικογενειακή ένωση που επικυρώνεται θρησκευτικά και νομικά μέσα από το γάμο και επισφραγίζεται συμβολικά μέσα από πρακτικές νεοτοπικής μεταγαμής εγκατάστασης (Papataxiarchis 2013: 221).

Γιαννακόπουλος (2012) υποστηρίζει ότι η έμφαση στην πολιτική διεκδίκηση του γάμου συνυφαίνεται με τη διάχυση του ιδεώδους του «γάμου» για τους γκέι και τις λεσβίες, την εξιδανίκευση, δηλαδή, της σταθερής, μακροχρόνιας, συναισθηματικής σχέσης και, παράλληλα, τον εκτοπισμό της σεξουαλικότητας από τις ερωτικές σχέσεις (Γιαννακόπουλος 2012: 189). Με άλλα λόγια, το αίτημα του ομόφυλου γάμου και η συνακόλουθη ορατότητα που φέρνει προωθεί μια «θετική» αναπαράσταση της ομοφυλοφιλίας που συμπλέει με το ετεροκανονικό, πυρηνικό μοντέλο οικογένειας και, ως εκ τούτου, μπορεί να γίνει αποδεκτή από το κοινωνικό σύνολο (ό.π.). Από την άλλη, η Kantsa (2014) ισχυρίζεται ότι στο ελληνικό συγκείμενο οι πολιτικές που είναι φιλικά διακείμενες προς τον ομόφυλο γάμο δεν συνιστούν απλώς ένα αίτημα αφομοίωσης στο κοινωνικό σύνολο, αλλά διαπλέκονται στενά με την αναγνώριση δικαιωμάτων στη βάση του φύλου και της σεξουαλικότητας<sup>42</sup> καθώς και με την επιθυμία απόκτησης ισότιμου στάτους πολιτότητας, δεδομένου ότι ένα σημαντικό τμήμα του ελληνικού πληθυσμού στέκεται εχθρικά απέναντι στα ΛΟΑΤΚ άτομα και στα δικαιώματά τους (Kantsa 2014: 828).

Επιπρόσθετα, θα ήταν ίσως χρήσιμο να αποφύγουμε το απλοϊκό διχοτομικό σχήμα «ριζοσπαστικότητα / συντηρητισμός» που διαπερνά τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό στην Ελλάδα (και στο σύνολο του ευρω-αμερικανικού κόσμου) σύμφωνα με το οποίο στον ένα πόλο τοποθετούνται οργανώσεις που αρθρώνουν έναν – ίσως συντηρητικό – λόγο περί διεκδίκησης δικαιωμάτων και στον άλλο βρίσκονται ομάδες που αρθρώνουν ένα κριτικό λόγο στις κυρίαρχες επιταγές της ετεροκανονικότητας. Στην παρούσα έρευνα τα μέλη των ομάδων που επέλεξα, αν και χρησιμοποιούν σαφέστατα ένα λόγο δικαιωμάτων, ισότητας και ισονομίας, παρόλα αυτά αναγνωρίζουν τους συγκυριακούς αποκλεισμούς που παράγει ένας τέτοιος λόγος και υπογραμμίζουν την ανάγκη για διαρκή αναστοχασμό πάνω στις τρέχουσες αλλά και στις μελλοντικές πολιτικές διεκδικήσεις. Συγκεκριμένα, παρά την ομοφωνία των συνομιλητών/ριών μου αναφορικά με τον ομόφυλο γάμο, πολλές/οί αναγνωρίζουν το ηθικό και πολιτικό διακύβευμα του γάμου και προβληματοποιούν το εν λόγω ακτιβιστικό αίτημα. Ο Σ.

---

<sup>42</sup>Επιπρόσθετα, η Καντσά (2014) διατείνεται ότι το ζήτημα του ομόφυλου γάμου στη Ελλάδα τίθεται περισσότερο με όρους φύλου, συγγένειας και οικογένειας και λιγότερο με όρους σεξουαλικότητας (δεν υπάρχει νομική διάταξη που να απαγορεύει την τέλεση γάμου σε άτομα με ομόφυλες σεξουαλικές σχέσεις, βλ. «λευκούς» γάμους γκέι και λεσβιών με άλλους/ες γκέι/λεσβίες ή ετεροφυλόφιλους/ες). Επομένως, αν το ζητούμενο των ομόφυλων γάμων δεν είναι η ομόφυλη σεξουαλικότητα, τότε το αίτημα αυτό στο ελληνικό συγκείμενο θα μπορούσε να αποτελέσει όχι απλώς μέρος μιας συμβατικής πολιτικής διεκδίκησης δικαιωμάτων, αλλά δυνατότητα για έμφυλες ανατροπές (Καντσά 2014: 519 – 520).



παραδέχεται την αμφιθυμική στάση του απέναντι στη νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας μέσω του γάμου:

Τα δικαιώματα αυτά, τα οποία δεν ξέρω ούτε καν ας πούμε, εγώ μέσα στο μυαλό μου δεν ξέρω ακόμη, δεν το έχω πολύ ξεκάθαρο. Δηλαδή είναι ένας τρόπος, γίνονται οι άνθρωποι πιο κανονικοί ας πούμε μέσα στο γάμο και τα λοιπά. Γιατί ας πούμε τόση έμφαση εκεί [...] και στο Βέλγιο άμα πας σε κλινικές και θες να αποκτήσεις παιδί ας πούμε, με υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, σου λένε πρέπει να είσαι παντρεμένος. Πρέπει να έχεις μόνιμο σύντροφο, δεν μπορείς να κάνεις παιδί μόνη σου. Δηλαδή κοινωνικά ο γάμος ας πούμε, μέσα τον γάμο, περιλαμβάνει κάποια δικαιώματα για πιο αδύναμα μέλη, ας πούμε που είναι τα παιδιά, ή ο ένας σύντροφος που δεν έχει δουλειά, δηλαδή προσφέρει ορισμένα πράγματα. Αλλά από την άλλη όμως, ας πούμε, σε βάζει σε μια κανονικότητα, να δουλεύεις, να μεγαλώσεις τα παιδιά, να μην κάνετε όργια (γελάει), να μη γυρίζετε και να παρτάρετε μόνο.

Παρομοίως, ο Γ. στέκεται κριτικά απέναντι στην κατοχύρωση δικαιωμάτων όπως αυτό του ομόφυλου γάμου για τους εξής λόγους:

Δεν λύνει τα πάντα, δεν λύνει τα πάντα αυτό γιατί έχουμε πολύ δρόμο ακόμα. Ούτως ή άλλως, δουλεύοντας ενάντια στην ομοφοβία και την τρανσφοβία δουλεύεις ενάντια στη πατριαρχία, στο σεξισμό, στο ρατσισμό και αυτό είναι αναγκαίο να το δούμε προσεκτικά [...] δημιουργούνται επίσης πολλαπλές ιεραρχήσεις, ότι για παράδειγμα ότι είμαι γκέι αλλά δεν είμαι και θηλυπρεπής, δεν είμαι και μαύρος, δεν, κατάλαβες; Και από τη στιγμή που εγώ τώρα είμαι μαζί με τους πολλούς και έχω αποκτήσει κάποια δικαιώματα με κάποιο τρόπο με δικαιολογεί το να δράσω εγώ εε, να συμπεριφερόμαι ομοφοβικά, ξεκάθαρα, και ρατσιστικά σε σχέση με κομμάτια αναπηρίας, καταγωγής, εθνικότητας, υπάρχουν πολλά. Δεν έχει τέλος, δεν τελειώνει το πράγμα με δύο νομοσχέδια ή και όλα τα αιτήματα μας νομικά αν θέλεις να καλυφθούν δεν σημαίνει από μόνο του ότι έχουνε λυθεί τα προβλήματα.

Η κριτική αυτή στάση έγκειται στο γεγονός ότι η θεσμική κατοχύρωση δικαιωμάτων καθαυτή δεν μπορεί να λύσει τις πολλαπλές ιεραρχικές σχέσεις και τους αποκλεισμούς που (ανα)παράγονται εντός και εκτός της ΛΟΑΤΚ κοινότητας και προκύπτουν από την αναγνώριση ορισμένων δικαιωμάτων. Παράλληλα προκρίνεται η ανάγκη για ακτιβιστική δράση με διαθεματικό χαρακτήρα που δεν θα περιορίζεται αποκλειστικά στις διεκδικήσεις νομικής αναγνώρισης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων.

### 3.3. Η «κρίση» ως συνθήκη επισφάλειας και πολλαπλών αντιφάσεων: «εκεί που αρχίζει η κρίση τελειώνει ο νόμος»

Στην ενότητα που ακολουθεί θα επιχειρήσω να καταδείξω τους τρόπους με τους οποίους οι ακτιβιστές/τριες της έρευνας αντιλαμβάνονται την «κρίση» ως ένα πολύ ισχυρό καθεστώς επισφάλειας που θέτει όρια στις ευκαιρίες για ισότητα που ήλπιζαν ότι θα ακολουθήσουν τη ψήφιση των δύο νόμων (σύμφωνο συμβίωσης και νομική αναγνώριση ταυτότητας φύλου) με άμεσες υλικές συνέπειες στις ζωές τους. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι οι τρανς ακτιβιστές και ακτιβίστριες της έρευνας μου εκφράζουν εντονότερα αισθήματα ανασφάλειας, φόβου και αβεβαιότητας δεδομένων των δυσκολιών που προϋπήρχαν της κρίσης και εντάθηκαν εξαιτίας της. Ωστόσο, δεν λείπουν και οι φωνές αυτών που προσλαμβάνουν την «κρίση» ως μια δυναμική συνθήκη πολλαπλών αντιφάσεων και διαβλέπουν μοναδικές ευκαιρίες σε αυτή τη δυσχερή κοινωνικοοικονομική κατάσταση. Άλλωστε, όπως μου δήλωσαν κάποιοι και κάποιες, οι εν λόγω νόμοι ψηφίστηκαν μέσα στην περίοδο της κρίσης, γεγονός που προκαλεί σε ένα βαθμό αισθήματα αισιοδοξίας για το μέλλον.

Πέρα από τις σεξουαλικοποιημένες, ετεροκανονικές και σεξιστικές αφηγήσεις που φαίνεται να είναι διάχυτες (ιδίως μέσα από το πρίσμα του χιούμορ) στην ελληνική δημόσια σφαίρα κατά την περίοδο της κρίσης<sup>43</sup> (Bakalaki 2016, Kalantzis 2015), πλήθος σχολιαστών υπογραμμίζουν ότι η ελληνική κρίση έχει εντείνει ποικίλες πρακτικές και ρητορικές μίσους, έχει ενθαρρύνει την αποδοχή της βίας και της αγριότητας, ενώ παρατηρείται μια ανοδική τάση υιοθέτησης συντηρητικών στάσεων με αποτέλεσμα την έξαρση ρατσιστικών, ξενοφοβικών, σεξιστικών και ομοφοβικών λόγων και πρακτικών (Athanasiou 2011, 2014, Vaiou 2014, Αβδελά 2011). Η Athanasiou (2014) υποστηρίζει ότι το νεοφιλελεύθερο πλαίσιο της ελληνικής κρίσης, το οποίο χαρακτηρίζεται από τη βίαιη εφαρμογή πολλαπλών τεχνολογιών βιοεξουσίας, τη στέρηση, τη κανονικοποίηση της φτώχειας και τις ευρύτερες συνθήκες επισφάλειας,

---

<sup>43</sup>Για παράδειγμα, ο Kalantzis (2015) επισημαίνει τον διάχυτο συμβολισμό της σεξουαλικής κυριαρχίας της Ελλάδας από τη Γερμανία – η πρώτη αναπαρίσταται ως «αρσενική» ενώ η δεύτερη κατασκευάζεται φαντασιακά ως «θηλυκή» – μια μεταφορά που ενισχύεται ακόμα περισσότερο από το γεγονός ότι καγκελάριος της χώρας είναι μια γυναίκα. Η Γερμανία η οποία έρχεται να θηλυκοποιήσει και να ευνουχίσει τους Έλληνες νοσηματοδοτείται ως απειλή στην κυριαρχία ενός φαντασιακά αρρενωπού, εθνικού εαυτού (Kalantzis 2015: 1052). Ακόμα, η κυρίαρχη ιδέα ότι η Μέρκελ υπερβαίνει τα όρια της επιθυμητής έμφυλης συμπεριφοράς ωθεί σε χιουμοριστικές απεικονίσεις μιας υπερθηλυκής (π.χ. με διογκωμένα στήθη ή ως τουρίστρια) καγκελάριου, προκειμένου να γίνει το αντικείμενο μιας άγριας, αντιστεκόμενης, πατριωτικής, αρρενωπής σεξουαλικότητας (ό.π.: 1054).

συνδυάζεται και συμπληρώνεται από ακραίες πρακτικές διαχείρισης της εθνικής ασφάλειας (αυστηρές μεταναστευτικές πολιτικές, σκληρότερη περιφρούρηση των συνόρων κ.ά) και εντατικοποιημένες ρατσιστικές, σεξιστικές και ομοφοβικές πολιτικές (Athanasίου 2014: 75). Μερικά μόνο ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν η στοχοποίηση και διαπόμευση των οροθετικών γυναικών το 2012 από τον τότε Υπουργό Υγείας και οι συλλήψεις τρανς ατόμων στο κέντρο της Θεσσαλονίκης το 2013.<sup>44</sup>

Η Butler (2009β) επιχειρώντας να σχολιάσει και να διαπραγματευτεί θεωρητικά την έννοια της επισφάλειας υποστηρίζει ότι συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες πλήττονται από την έλλειψη κοινωνικών και οικονομικών δικτύων υποστήριξης ενώ, την ίδια στιγμή, εκτίθενται σε ακραίες συνθήκες ευαλωτότητας, φτώχειας, υλικής αποστέρησης και βίας χωρίς κανένα είδος προστασίας. Αυτή η εκτεταμένη συνθήκη ευαλωτότητας εκθέτει αυτές τις ομάδες στην αυθαίρετη κρατική βία αλλά και σε άλλες μορφές εχθρικότητας που, ενώ δεν εκκινούν από το κράτος, επιτελούνται χωρίς να υπάρχει επαρκής κρατική προστασία (Butler 2009β: ii). Παράλληλα, η Αμερικανίδα φιλόσοφος δεν παραλείπει να υπογραμμίσει ότι η επισφάλεια είναι άμεσα συνυφασμένη με τις ετεροκανονιστικές έμφυλες και σεξουαλικές νόρμες δεδομένου ότι τα υποκείμενα που επιτελούν το φύλο τους με πολιτισμικά μη διανοητούς όρους εκτίθενται σε αυξημένο κίνδυνο παρενόχλησης και βίας (ό.π.). Οι ετεροκανονιστικές έμφυλες και σεξουαλικές νόρμες καθορίζουν ποια υποκείμενα θα μπορούν να υπάρξουν με ασφάλεια στο δημόσιο χώρο, ποια θα προστατεύονται από τον νόμο και από το κράτος και ποια δεν θα πληρούν τις προϋποθέσεις αυτής της προστασίας.

Για αρκετούς/ές συνομιλητές/ριες μου η «κρίση» προσλαμβάνεται ως μία τέτοια συνθήκη επισφάλειας. Μάλιστα, πολλές/οί υπογραμμίζουν τη «διπλή» συνθήκη επισφάλειας στην οποία εκτίθενται τα ΛΟΑΤΚ άτομα στην Ελλάδα της κρίσης – κυρίως τρανς άτομα – που στερούνται σημαντικά δικαιώματα, έρχονται αντιμέτωπα με ομοφοβική και τρανσφοβική συμπεριφορά και, παράλληλα, βιώνουν την υλική

---

<sup>44</sup>Για τη διαπόμευση των οροθετικών γυναικών επί υπουργίας Ανδρέα Λοβέρδου, τον Μάιο του 2012 βλ. <http://www.enet.gr/?i=news.el.article&iid=385463> (τελευταία πρόσβαση 17/3/2018). Για τις προσαγωγές τρανς ατόμων στη Θεσσαλονίκη το Μάιο του 2013 βλ. το επίσημο δελτίο τύπου του Σωματείου Υποστήριξης Διεμφυλικών (ΣΥΔ) <https://transgendersupportassociation.wordpress.com/2013/06/04/%CE%BA%CE%B1%CE%B8%CE%B7%CE%BC%CE%B5%CF%81%CE%B9%CE%BD%CE%AD%CF%82-%CE%B1%CF%85%CE%B8%CE%B1%CE%AF%CF%81%CE%B5%CF%84%CE%B5%CF%82-%CF%80%CF%81%CE%BF%CF%83%CE%B1%CE%B3%CF%89%CE%B3%CE%AD%CF%82/> (τελευταία πρόσβαση 17/3/2018).

αποστέρηση ως απόρροια της κρίσης. Η Α. συνοψίζει με αγανάκτηση αυτή τη συνθήκη «διπλής» επισφάλειας:

Εε νομίζω ότι είναι καταρχήν επισφαλής η περίοδος για όλους τους ανθρώπους όμως για κάποιους ανθρώπους είναι ακόμη πιο επισφαλής. Μια κατηγορία μεγάλης επισφάλειας είναι για τους τρανς ανθρώπους, δηλαδή εγώ ας πούμε θα μπορού να πλασαριστώ και σαν στρέιτ άμα θέλω. Είναι, ας πούμε, είναι ζόρικο. Να βρεις δουλειά, να βρεις σπίτι, είναι ζόρικο [...] μέσα στη κοινότητά μας υπάρχουν άνθρωποι που εξίσου πεινάνε και τους στερούνται και τα δικαιώματα και εισπράττουνε και όλη αυτή την ομοφοβία και την τρανσφοβία και τους γαμάνε και τον ψυχισμό τους. Δηλαδή δε φτάνει που ζεις σε συνθήκες φτώχειας είσαι και λιγότερο ίσος σε όλα τα άλλα.

Παρομοίως η Ξ., η οποία δραστηριοποιήθηκε ακτιβιστικά μέσα στην περίοδο της κρίσης, παραθέτει την εμπειρία της ως τρανς ακτιβίστρια που χρειάζεται να βρίσκεται μονίμως σε μια «κατάσταση μάχης», συνθήκη που επιδεινώθηκε τα τελευταία χρόνια. Παράλληλα, επισημαίνει πως η κρίση την εξαναγκάζει να κάνει «dressing back», δηλαδή να ντυθεί με ρούχα του «ανατομικού» της φύλου προκειμένου να βρει στέγη ή/και εργασία, γεγονός που της προξενεί έντονη ψυχική δυσφορία.

Είμαι σε μια κατάσταση μάχης στο δρόμο μη μου τη πέσει κάποιος. Στις τράπεζες για να κάνω τη δουλειά μου, στο ΚΕΠ για να μου δώσουν τα έγγραφα που ζητάω. Ε, δεν γίνεται συνέχεια αυτό το πράγμα. Κάπου καταντάει κουραστικό και μιλάμε για ολόκληρη τη ζωή μας πια, δεν μιλάμε για κάποιες περιστασιακές καταστάσεις οι οποίες σήμερα είναι, αύριο δεν θα 'ναι. Είναι μια μόνιμη κατάσταση αυτή. Και είναι και η κρίση που μας έχει τσακίσει τελείως, αν ήταν μια μάχη πριν, τώρα είναι διπλή μάχη [...] Όπως και να κάνω dressing back, να ντυθώ με ρούχα αντρικά για να πάω να βρω ένα σπίτι, να βρω μια δουλειά είναι αφάνταστα κακοποιητικό. Και η κρίση αυτό σε αναγκάζει να κάνεις.

Όπως έχει υποστηρίξει και η Butler (2009) η έμφυλη επιτέλεση – σύμφωνα με τις «διδασχές» και τους κανόνες της υποχρεωτικής τάξης βιολογικού φύλου/ κοινωνικού φύλου/ σεξουαλικότητας – αποτελεί μια στρατηγική επιβίωσης σε υποχρεωτικά ετεροκανονικά πλαίσια, καθώς τα διακριτά (και διανοητά) φύλα συνιστούν μέρος του «εξανθρωπισμού» των ανθρώπων, ενώ αντίθετα όσοι δεν καταφέρνουν να επιτελέσουν «σωστά» το φύλο τους τιμωρούνται με συμβολικές αλλά και πραγματικές κυρώσεις (Butler 2009: 181). Η Ξ. αναγκάζεται λοιπόν με τίμημα την ψυχική της υγεία, όπως μου εκμυστηρεύτηκε σε μια συνάντησή μας, να συμβαδίσει με τις κανονιστικές

προτροπές να είναι το «βιολογικό» της φύλο, ειδάλλως η επιβίωσή της καθίσταται ιδιαίτερα αμφίβολη.

Αναφορικά με το δικαίωμα της νομικής αναγνώρισης της ταυτότητας φύλου που κατοχυρώθηκε κατά τη διάρκεια της παρούσας έρευνας, ο Σ., τρανς ακτιβιστής, μου δήλωσε με εμφανή απογοήτευση ότι «εκεί που αρχίζει η κρίση τελειώνει ο νόμος». Με άλλα λόγια, ο Σ. αναγνωρίζει ότι όσο σημαντική ήταν η νομική αναγνώριση του δικαιώματος στην αλλαγή του ονόματος και του φύλου στα επίσημα έγγραφα ανεξάρτητα από τον χειρουργικό επαναπροσδιορισμό του φύλου, άλλο τόσο περιοριστική είναι η «κρίση» και οι συνεπακόλουθες επιπτώσεις της. Η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων έρχεται σε «δεύτερη μοίρα» για τον Σ. καθώς δεν έχει απτές, υλικές συνέπειες στην επιβίωση των τρανς ατόμων. Η φτώχεια, η ανεστιότητα και η έλλειψη περίθαλψης – συνθήκες που αποδίδονται στην κρίση – κρίνονται ζωτικότερης σημασίας από την κατοχύρωση κάποιων ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων.

[Κ]αι μπροστά σε αυτά, αυτά τα θέματα εμένα μου φαίνονται τα πιο σημαντικά. Δηλαδή πέρα από το σύμφωνο, από τον γάμο, που γάμο δεν έχουμε, και πέρα από την αναγνώριση της ταυτότητας φύλου, υπάρχουνε αυτά. Δηλαδή, οι άστεγοι, η φτώχεια και η περίθαλψη που είναι, ήδη είναι χάλια για τους περισσότερους, έχουνε κόψει τα κονδύλια και όλα αυτά, αλλά όμως οι τρανς ας πούμε που δεν έχουνε και οικογένεια αντιμετωπίζουνε και άλλα προβλήματα [...] δεν βοηθάνε καθόλου σε αυτά τα πρακτικά. Της άμεσης επιβίωσης. Δηλαδή, δεν είναι ότι, έχουμε ακόμα πολύ δρόμο για τα ανθρώπινα δικαιώματα που δεν είναι μόνο στα χαρτιά αλλά είναι και ας πούμε σε αυτά, δηλαδή για να έχεις ισότητα, πρέπει να έχουνε όλες και όλοι ισότητα στην υγεία, στη περίθαλψη και αυτό με τις δουλειές που ας πούμε δεν το λέμε, αλλά το θέμα είναι αυτό, η ταυτότητα φύλου δεν λύνει τα προβλήματα, δεν βρίσκουν, δεν μπορούν να βρουν δουλειά.

Στην παραπάνω αφήγηση ο Σ. αντιλαμβάνεται την «ισότητα» λιγότερο με όρους νομικής κατοχύρωσης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και περισσότερο με όρους ισότιμης πρόσβασης σε αναγκαίους για την επιβίωση πόρους, όπως η εργασία ή η αξιοπρεπής ιατροφαρμακευτική περίθαλψη. Η θεσμική αναγνώριση των δικαιωμάτων, σύμφωνα με τον ίδιο, θα παραμείνει «μόνο στα χαρτιά» αν δεν ληφθούν σοβαρά υπόψη τα άμεσα ζητήματα επιβίωσης των τρανς ατόμων, οι ζωές των οποίων έχουν βρεθεί σε ακόμα μεγαλύτερη επισφάλεια συγκριτικά με άλλες πληθυσμιακές ομάδες. Με άλλα λόγια, ο συγκεκριμένος ακτιβιστής επισημαίνει τις υλικές επιπτώσεις της ανισότητας και της

καταπίεσης των ΛΟΑΤΚ ατόμων (κυρίως των τρανς ατόμων) στις τρέχουσες συνθήκες της εκτεταμένης οικονομικής κρίσης.

Επιπρόσθετα, οι παραπάνω διατυπώσεις του Σ. υποδεικνύουν πως οι πολιτικές διεκδικήσεις των ΛΟΑΤΚ ακτιβιστών/ριών δεν περιορίζονται αποκλειστικά στην ανάδειξη των πολιτισμικών μορφών καταπίεσης. Η φεμινίστρια πολιτικός θεωρητικός Nancy Fraser (1997) έχει προβεί στη διάκριση ανάμεσα στις κοινωνικοοικονομικές και πολιτισμικές μορφές καταπίεσης. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η κοινωνικοοικονομική ανισότητα είναι ριζωμένη στην πολιτικοοικονομική δόμηση της κοινωνίας και λαμβάνει τη μορφή της εργασιακής εκμετάλλευσης, της οικονομικής περιθωριοποίησης και της υλικής αποστέρησης, ενώ η πολιτισμική ανισότητα προκύπτει σε επίπεδο αναπαραστάσεων (Fraser 1997: 13-14). Με άλλα λόγια, οι διεκδικήσεις για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα συνιστούν ζήτημα πολιτισμικής αναγνώρισης, μέρος των «πολιτικών της ταυτότητας» ή της «πολιτικής της αναγνώρισης» και όχι ζήτημα υλικής καταπίεσης.

Η Butler (1997), ωστόσο, υπογραμμίζει ότι η Fraser αναπαράγει μια προβληματική διάκριση ανάμεσα σε μορφές καταπίεσης στη βάση του φύλου, της φυλής και της τάξης, τις οποίες τοποθετεί στο χώρο της πολιτικής οικονομίας, και στην καταπίεση των γκέι και των λεσβιών, τις οποίες εκτοπίζει στη σφαίρα του «απλώς πολιτισμικού» (Butler 1997: 39). Συνεπώς, επιχειρεί να καταδείξει τις υλικές διαστάσεις του πολιτισμικού και υποστηρίζει ότι η σεξουαλικότητα είναι άμεσα συνυφασμένη με την πολιτική οικονομία καθώς η ετεροκανονική οικογένεια συνιστά το προνομιακό πεδίο αναπαραγωγής αγαθών και κοινωνικής αναπαραγωγής των προσώπων, ενώ ο αποκλεισμός των λεσβιών και των γκέι από τις κρατικά επικυρωμένες εννοιολογήσεις της οικογένειας επιφέρει σοβαρές υλικές επιπτώσεις (ό.π.: 41).

Θα ήταν, λοιπόν, προβληματικό να τοποθετήσουμε τους αγώνες και τις διεκδικήσεις των δικαιωμάτων του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού στο χώρο των πολιτικών της αναγνώρισης χωρίς να λάβουμε υπόψη τα συγκεκριμένα πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα της ελληνικής κρίσης, δεδομένου ότι προκύπτουν σημαντικές συνέπειες που λειτουργούν επιβαρυντικά σε υλικό επίπεδο, που δυσχεραίνουν ακόμα και την ίδια την επιβίωση και «αχρηστεύουν» τα μέχρι στιγμής κεκτημένα δικαιώματα. Όπως χαρακτηριστικά αφηγείται ο T.:

Ωραία και το σύμφωνο, ωραία και η ταυτότητα φύλου ((νομική αναγνώριση)) αλλά δεν σου λύνει όμως τίποτα άμα δεν έχεις τα λεφτά να φτιάξεις την ταυτότητα, άμα δεν έχεις δουλειά, άμα δεν έχεις να φας. Κατάλαβες, είναι άχρηστα μετά. Δεν είναι ότι μας αλλάξανε

και τόσα πολλά. Δηλαδή, βρισκόμαστε μετά, την άλλη μέρα, από αυτή τη συγκίνηση στη Βουλή και παιδεύομαστε.

Ωστόσο, παρά τις δυσμενείς επιπτώσεις που επιφέρει η κρίση στις ζωές ορισμένων ΛΟΑΤΚ ατόμων, αναδύθηκαν στην έρευνα και οι φωνές που αρθρώνουν ένα περισσότερο αισιόδοξο λόγο για την κρίση και τις ευκαιρίες που προκύπτουν για κοινωνική συμπερίληψη των ΛΟΑΤΚ ατόμων. Η Λ. είναι μία από αυτές τις φωνές.

[Ε]γώ νομίζω ότι έχει να κάνει και με τον καπιταλισμό όλο αυτό ο οποίος διανύει μια περίοδο κρίσης, το οικονομικό σύστημα θέλει να σε αγκαλιάσει, θέλει να σε κάνει καταναλωτή και να σε εντάξει στα γρανάζια του οπότε αυτό ώθησε, είναι λίγο κυνικό αυτό, αλλά ώθησε και την θεσμική αναγνώριση. [...] Δηλαδή η ισχύς στο σημερινό μοντέλο κρατικής οργάνωσης της κοινωνίας έχει φύγει τόσο από τα πολιτικά κέντρα και έχει μετατοπιστεί στα οικονομικά τα οποία παραμένουν αρρυθμιστά. Παρόλα αυτά, παρότι τα οικονομικά κέντρα δεν έχουν μεγάλη ευαισθησία σε θέματα δικαιωμάτων, ισότητας – δεν τους αφορούν αυτά – έχουν μεγάλη ευαισθησία σε θέματα εξάπλωσης, διόγκωσης της παραγωγής, καταναλωτικοποίησης όλο και μεγαλύτερου μέρους της κοινωνίας, οπότε ναι, είναι κάτι που μας συμφέρει. Φυσικά και μας συμφέρει, εφόσον μας παίρνει από την περιθωριακή μας ζώνη και μας βάζει σε ένα επίκεντρο. Ότι εμείς θέλουμε να αγκαλιάσουμε και αυτούς τους ανθρώπους σε εισαγωγικά γιατί τους θέλουμε ως καταναλωτές. Οπότε, αυτό ίσως έχει ως αποτέλεσμα οι άλλοι, τα άλλα μέλη της κοινωνίας να αρχίσουν να μας βλέπουν γιατί υπάρχουν προϊόντα και για εμάς, είμαστε και εμείς το ίδιο καταναλωτές με εκείνους.

Η Λ. λοιπόν είναι μία από τις ακτιβίστριες που αποφαινεται ότι η «κρίση» είναι μια «δυναμική κατάσταση που δημιουργεί ενδιαφέροντα μείγματα όπου ξεπηδάνε τέρατα αλλά και ευκαιρίες» και έχει ορισμένες «παράπλευρες ωφέλειες» όπως χαρακτηριστικά τις ονομάζει. Σύμφωνα με την ίδια, η κρίση του καπιταλισμού σε παγκόσμιο επίπεδο, η αμφισβήτηση της πολιτικής – με την παράλληλη μετακίνηση σε πιο ακραία πολιτικά φάσματα– και η ιδιαίτερη αξία που αποδίδεται στην οικονομική εξουσία αποτελούν μια σύνθετη συνθήκη που πιθανώς να προσφέρει ευκαιρίες (ως παράπλευρη ωφέλεια) για την απο–περιθωριοποίηση των ΛΟΑΤΚ ατόμων και τη συμπερίληψή τους στον κοινωνικό κορμό. Ο καπιταλισμός και η κρίση που διανύει «αγκαλιάζει» τα ΛΟΑΤΚ άτομα ως καταναλωτές προκειμένου να ενισχυθεί οικονομικά μέσα από τη συμπερίληψη μιας νέας μονάδας καταναλωτών.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

### ΤΑ ΛΟΑΤΚ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΩΣ ΑΝΟΙΓΜΑ ΣΤΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

#### **4.1. Το άνοιγμα στην «Ευρώπη» και οι ευκαιρίες προόδου για την Ελλάδα: «είναι δυνατόν να μην επηρεαστεί κανείς, αφού βλέπεις κάτι καλύτερο λες γιατί να μην το έχω και εγώ αυτό;»**

Σε αυτή την ενότητα θα επιχειρήσω να καταδείξω τους τρόπους με τους οποίους στο σύνολό τους οι Έλληνες και Ελληνίδες ακτιβιστές και ακτιβίστριες της έρευνας επικαλούνται πολύ συχνά την «Ευρώπη» ως ένα συμβολικό «αλλού» (Riedel 2005) που φαίνεται να έχει εξέχουσα σημασία για τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό και την Ελλάδα εν γένει. Οι συνομιλητές και οι συνομιλήτριές μου όταν επικαλούνται την «Ευρώπη» αναφέρονται σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες και στην πρόοδο που έχουν σημειώσει αναφορικά με την κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Ο Δ. τονίζει ότι οι άλλες ευρωπαϊκές χώρες που προστατεύουν νομικά τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα μπορούν να αποτελέσουν παράδειγμα ή μοντέλο για βελτίωση των συνθηκών σε εθνικό επίπεδο:

Ξέρεις τι πιστεύω; Άλλες χώρες με προστατευμένα τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και καλύτερους νόμους στην Ε.Ε. παρακινούν την Ελλάδα. Αυτομάτως δημιουργείται ένα καλύτερο πλαίσιο έκφρασης των ανθρώπων και ποιότητα ζωής των ανθρώπων σε μια άλλη χώρα η οποία δεν είναι χώρα σου. Είναι σαν να λες γιατί να είμαι αγελάδα στην Ελλάδα που θα με σφάζουνε, γιατί να μην ήμουν αγελάδα στην Ινδία που θα σταματούσαν τα αυτοκίνητα μπροστά μου για να κάτω εγώ στο δρόμο. Το παράδειγμα είναι λίγο περίεργο (γελάει). Κάτι που εδώ θεωρείται απαράδεκτο, ας πούμε, που γίνεται ως πρακτική στην Ολλανδία μπορεί να θεωρείται λυμένο χρόνια. Ή στη Μάλτα το μοντέλο της Μάλτας για τρανς και ίντερσεξ άτομα είναι πολύ καλύτερο και το φέρνουν όλοι ως παράδειγμα για να παραδειγματιστούν και άλλες χώρες ας πούμε.

Ο Stychin (2004) επιχειρεί να εξετάσει τις συνθήκες που επέτρεψαν την ιδιοποίηση ενός λόγου περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων από μία σημαντική μερίδα του διεθνούς ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού και παρατηρεί μια «διπλή κίνηση» αναφορικά με τις επιδράσεις της παγκοσμιοποίησης (double movement of globalization) (Stychin 2004: 953). Από τη μία, περιγράφει την οικουμενική διάσταση που έχει λάβει η ιδέα της ομόφυλης σεξουαλικότητας ως ταυτότητας λόγω της διάχυσης ενός ευρω-αμερικανικού μοντέλου σεξουαλικότητας, ταυτότητας και απελευθέρωσης, άμεσα συνυφασμένου με το αμερικανικό, γκέι απελευθερωτικό κίνημα του Stonewall στα τέλη της δεκαετίας του



'60 (ό.π.: 954-955). Από την άλλη, αναφέρεται στην παγκόσμια διάχυση και κυκλοφορία της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία έχουν μετατραπεί σε κριτήρια προσέγγισης και αξιολόγησης των εθνών-κρατών βάσει μια οικουμενικής προδιαγραφής του πολιτισμού, της προόδου και της νεωτερικότητας (ό.π. : 954).

Στις αφηγήσεις των συνομιλητών/ριών μου τα «δικαιώματα» συνιστούν ένα αξιόπιστο σημείο εκκίνησης για την αξιολόγηση της Ελλάδας και της προόδου που έχει σημειώσει σε σχέση με άλλες χώρες της Ευρώπης αλλά και του υπόλοιπου κόσμου. Μάλιστα, η πρόοδος άλλων χωρών σε σχέση με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα καταδεικνύει την πορεία που πρέπει να διανυθεί και σε εθνικό επίπεδο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Α.:

[B]οηθάει να βλέπεις τι γίνεται και πόσο πίσω είσαι, δηλαδή, μάλλον πώς να σου πω, κάπως σε οριοθετεί. Βλέπεις τι δρόμο έχεις διανύσει, συγκρίνοντας την κατάσταση με χώρες που είναι σε χειρότερη μοίρα από εσένα και πόσο δρόμο έχεις να κάνεις ακόμα, να φτάσεις κάπου που είναι άλλες χώρες πιο μπροστά.<sup>45</sup>

Ένα μέρος της βιβλιογραφίας, που εστιάζει στη σχέση της Ευρωπαϊκής Ένωσης με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, επιχειρεί να καταδείξει τις προοπτικές που προσφέρει η ευρωπαϊκή ιθαγένεια στην αναγνώριση και την προάσπιση αυτών των δικαιωμάτων. Σύμφωνα με τον Stychin (2003), ο λόγος περί δικαιωμάτων εντός της Ε.Ε. συνδέεται άρρηκτα με την προώθηση της οικονομικής ολοκλήρωσης της Ένωσης, επομένως η ιθαγένεια στη βάση της συμμετοχής στην Ε.Ε. στηρίζεται κυρίως σε κοινωνικοοικονομικά δικαιώματα (Stychin 2003: 14-15). Ωστόσο, επισημαίνει ότι η αρχική προτεραιότητα της Ε.Ε. στα οικονομικά δικαιώματα έχει επαναπροσδιοριστεί για να συμπεριλάβει την έννοια της ισότητας ως θεμελιώδη αρχή της, γεγονός που αποδεικνύεται από την επίσημη αναγνώριση της Ευρωπαϊκής Σύμβασης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου ως μίας από τις θεμελιώδεις πηγές δικαίου εντός της Ε.Ε.

---

<sup>45</sup>Αυτή η θέση, βέβαια, φαίνεται να επιβεβαιώνει ένα αφήγημα κατά το οποίο οι χώρες που δεν έχουν ακολουθήσει την ίδια διαδρομή σε επίπεδο πολιτικής των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων συγκριτικά με τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης θεωρούνται ότι ανήκουν σε άλλη ιστορική περίοδο, σε προγενέστερο στάδιο ανάπτυξης (Graham 2009: 305). Διαδεδομένο, άλλωστε, είναι και το τελεολογικό αφήγημα προόδου σχετικά με την ομόφυλη σεξουαλικότητα στο δυτικό κόσμο, η οποία φαίνεται να ακολουθεί μια γραμμική πορεία, αρχής γενομένης από τις προνεωτερικές κατηγορίες «σοδομιστής» ή «διεστραμμένος», οι οποίες οδηγούν στην ανάδυση του «ομοφυλόφιλου» ως είδους τον 19ο αιώνα και από εκεί στον νεωτερικό «ομοφυλόφιλο/γκέι» με συνειδητή ταυτότητα, σαφώς προσδιορισμένη και ρητά διαχωρισμένη από την ετεροφυλόφιλη (Foucault 2011, Graham 2009: 306). Συνεπώς, αναμένεται για όλες τις χώρες της Ευρώπης να ακολουθήσουν την εξελικτική αυτή πορεία, προκειμένου να μην μείνουν καθλωμένες στο – ανελεύθερο, προνεωτερικό – «παρελθόν» τους (Hoad 2000: 148).

(ό.π.: 15-16). Συμπερασματικά, ενώ τα δικαιώματα που εκχωρεί η Ε.Ε. προσδιορίζονται, κυρίως, με οικονομικούς όρους, το επιχείρημα του Stychin είναι ότι η ευρωπαϊκή ιθαγένεια μπορεί δυνητικά να σηματοδοτήσει κάτι περισσότερο από τα στενά οικονομικά συμφέροντα και, εν τέλει, να δημιουργήσει ευνοϊκές συνθήκες για μια ενεργή, δημοκρατική πολιτική συμμετοχή μέσα από τη διεκδίκηση – και όχι την παθητική απόλαυση – δικαιωμάτων (εν προκειμένω τη διεκδίκηση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων).

Ορισμένες ακτιβίστριες επισημαίνουν ότι η «ιδέα της Ευρώπης» υπερβαίνει της οικονομικές προτεραιότητες της Ευρωπαϊκής Ένωσης και ασκεί πίεση στην Ελλάδα να «εκσυγχρονιστεί», να συμπλεύσει δηλαδή με τις θεσμικές αλλαγές σε ευρωπαϊκό επίπεδο. Ο Σ. αποδίδει την ψήφιση των δύο νομοσχεδίων – για το σύμφωνο συμβίωσης και για τη νομική αναγνώριση ταυτότητας φύλου – στην επιδίωξη από πλευράς κράτους ενός πιο εκσυγχρονισμένου, εξευρωπαϊσμένου «προσώπου»:

Γιατί αυτό έπρεπε να γίνει. Δηλαδή εκσυγχρονίστηκε ας πούμε σε σχέση με την Ευρώπη, με την υπόλοιπη Ευρώπη, δηλαδή θα έπρεπε να είχε γίνει, κάποιος θα το είχε κάνει, κάποια στιγμή θα είχε γίνει. Η Ευρώπη, η ιδέα της Ευρώπης είναι σημαντική, αυτό το όραμα που είχαμε της Ευρώπης που δεν θα ήτανε μόνο μια οικονομική κοινότητα, ήτανε και αυτά τα ζητούμενα [...] τώρα όλοι οι πολίτες οι Ευρωπαίοι που είναι παντρεμένοι κάπου πρέπει να κυκλοφορήσουνε παντρεμένοι σε όλες τις χώρες της Ευρώπης, οπότε θα, θα υπάρχουνε αλλαγές και εδώ αναγκαστικά. Δηλαδή άμα έχεις παιδί ας πούμε στην Ιταλία και είναι αναγνωρισμένο ας πούμε στην Ολλανδία το παιδί σε ένα παντρεμένο ζευγάρι, δεν μπορεί να μην αναγνωρίζεται εδώ. Και έτσι με την ταυτότητα φύλου, άμα κυκλοφορείς με την ταυτότητα σε όλη την Ευρώπη βεβαίως και δεν μπορείς, ανοίγει ο δρόμος και για τον γάμο, γι' αυτά τα άτομα. Γιατί άμα έχεις ταυτότητα ανδρική και η άλλη έχει γυναικεία ταυτότητα μπορείς να παντρευτείς, δεν μπορούνε να ελέγξουνε τίποτα. Δηλαδή ανοίγει πολλά. Ανοίγει το δρόμο για πολλά.

Στην παραπάνω αφήγηση ο Σ. υπογραμμίζει τις ευκαιρίες που προσφέρει το «ευρωπαϊκό όραμα», το οποίο αξιολογείται ως κάτι που υπερβαίνει τα στενά οικονομικά όρια της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Η κατοχύρωση του δικαιώματος του γάμου, για παράδειγμα, σε ΛΟΑΤΚ ζευγάρια σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες σε συνάρτηση με την δυνατότητα για ελεύθερη μετακίνηση εντός των ορίων της Ε.Ε. – η οποία καθίσταται δυνατή μέσω της ευρωπαϊκής ιθαγένειας όλων των πολιτών των κρατών μελών της – «θα ανοίξει το δρόμο» για αλλαγές και σε εθνικό επίπεδο.

Ο Graham (2009), επιχειρώντας να ανιχνεύσει τους τρόπους με τους οποίους τα δικαιώματα των ΛΟΑΤΚ πολιτών έχουν αποτελέσει αναπόσπαστο τμήμα της διαδικασίας της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, υποστηρίζει ότι, ενώ οι βασικές ελευθερίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης – κίνηση κεφαλαίου, αγαθών, υπηρεσιών και εργατικού δυναμικού – συνιστούν εξ ορισμού οικονομικές ελευθερίες, αποδείχτηκαν ιδιαιτέρως αποτελεσματικές στους αγώνες των ΛΟΑΤΚ ακτιβιστών για δικαιώματα ισοπολιτείας (Graham 2009: 299). Δεδομένου ότι ο ανταγωνισμός της αγοράς προϋποθέτει την ανεμπόδιστη ροή ανθρώπων, ευρωπαϊκές οργανώσεις όπως η ILGA – Europe χρησιμοποίησαν το επιχείρημα ότι η ελλιπής κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων στα κράτη – μέλη της Ε.Ε. αποτελεί σημαντική διάκριση στη βάση της σεξουαλικότητας και της ταυτότητας φύλου η οποία εμποδίζει την ελεύθερη μετακίνηση των ΛΟΑΤΚ ατόμων, περιορίζει τον ανταγωνισμό των εταιρειών και οδηγεί στην απώλεια σημαντικών πόρων, εν ολίγοις ζημιώνει τα οικονομικά συμφέροντα της Ένωσης (ό.π.: 299). Συνεπώς, οι βασικές οικονομικές αξίες της Ε.Ε. χρησιμοποιήθηκαν στρατηγικά για τις επιδιώξεις του ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού, ο οποίος με τη σειρά του συνέβαλε στον επαναπροσδιορισμό των (οικονομικών κυρίως) προτεραιοτήτων της Ε.Ε.

Πέρα από τις προοπτικές για αποτελεσματική διεκδίκηση δικαιωμάτων, η ελεύθερη μετακίνηση σε όλα τα κράτη – μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης έχει προσφέρει μια σειρά από επιπρόσθετα οφέλη στους ΛΟΑΤΚ Ευρωπαίους πολίτες.<sup>46</sup> Συγκεκριμένα, ο Binnie (1997) επισημαίνει ότι η «ελευθερία της μετακίνησης» έχει επιτρέψει σε ΛΟΑΤΚ Ευρωπαίους να κινούνται μεταξύ των δημόσιων και ιδιωτικών σφαιρών σε όλη την Ε.Ε., να δημιουργούν συνδέσεις μεταξύ αυτών των σφαιρών και να φαντασιώνονται νέους τρόπους ανήκειν και σχετίζεσθαι με τον εθνικό τους χώρο (Binne 1997: 241-243). Η σημασία της μετακίνησης, του «ευρωπαϊκού ταξιδιού» όπως χαρακτηριστικά το ονομάζει ένας συνομιλητής μου, αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα στις αφηγήσεις των ακτιβιστών/τριών της δικής μου μελέτης. Ο Μ., νεαρός γκέι ακτιβιστής με σπουδές και διαμονή σε αρκετές ευρωπαϊκές πρωτεύουσες, μέσα από τα ταξίδια του βλέπει τις συνθήκες διαβίωσης και το επίπεδο ζωής σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες και αυτό τον

---

<sup>46</sup>Ωστόσο, δεν αξιολογούνται όλες οι μορφές κινητικότητας εντός των ορίων της Ε.Ε. με θετικό πρόσημο. Τα διεθνικά σύνορα επαναπροσδιορίζονται διαρκώς προκειμένου να ενθαρρύνουν ποικίλες μορφές «επιθυμητής» κινητικότητας, όπως αυτές των επαγγελματιών, των τουριστών, των μεταναστών/ριών εργατών/ριών, των φοιτητών κ.ά και, παράλληλα, να αποθαρρύνουν «ανεπιθύμητες» μορφές όπως αυτές των «παράνομων» μεταναστών και προσφύγων (Salazar & Smart, 2011: ii-iii). Εν ολίγοις, οι ίδιες διαδικασίες που ωθούν στη παγκόσμια κινητικότητα κάποιων πληθυσμιακών ομάδων φαίνεται να παράγουν την ακινησία και τον αποκλεισμό άλλων (Salazar 2014: 57).

παρακινεί να φανταστεί και εν τέλει να διεκδικήσει νέους τρόπους να σχετίζεται με το ελληνικό κράτος.

Έχω ταξιδέψει στην Ιρλανδία, στη Γαλλία, Ιταλία, Ισπανία, Γερμανία. Οι διαφορές ήταν ορατές μεταξύ των χωρών. Δηλαδή συγκρίνοντας την Ελλάδα και τις άλλες, ναι ήταν ορατές. Και γυρίζοντας από το ευρωπαϊκό ταξίδι ή από κάθε ταξίδι έλεγα ότι σε αυτή την πόλη θα μπορούσα να ζήσω καλά. Στη άλλη πόλη δε θα μπορούσα να ζήσω τόσο καλά. Πρώτα απ' όλα σε ότι έχει να κάνει με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, τις πολιτικές και τους νόμους που τα προστατεύουν. Αλλά όχι μόνο σε αυτά. Και σε άλλα θέματα. Διαμορφώνει, όσο περισσότερο ταξιδεύει κανείς πιστεύω και έρχεται σε επαφή με άλλους πολιτισμούς, κουλτούρες και πολιτείες γιατί μιλάμε για πολιτεύματα, δηλαδή πως καλύπτουν τους πολίτες τους. Είναι δυνατόν να μην επηρεαστεί κανείς; Αφού βλέπεις κάτι καλύτερο λες γιατί να μην το έχω και εγώ αυτό. Ένα καλύτερο σύστημα υγείας ας πούμε. Γιατί να μην είναι το σύστημά μας σαν της Αγγλίας που είναι πολύ καλύτερο ας πούμε και είναι περήφανοι αυτοί. Αυτό σε παρακινεί, σε κινητοποιεί να βλέπεις ότι υπάρχουν πράγματα που μπορείς να διεκδικήσεις και να τα διεκδικείς εν τέλει.

Σε πρώτο επίπεδο ανάλυσης, οι παραπάνω χρήσεις και αναπαραστάσεις της «Ευρώπης» αναδεικνύουν τους τρόπους με τους οποίους οι ακτιβιστές/στριες φαντασιώνονται την «Ευρώπη» και αξιολογούν την ιδιαίτερη επιρροή που ασκεί στην Ελλάδα το «ευρωπαϊκό όραμα». Αν προχωρήσουμε όμως σε μια βαθύτερη ανάλυση, είναι πιθανόν να διαφανούν ορισμένα ευρύτερα πολιτισμικά σχήματα τα οποία είναι δηλωτικά του τρόπου με τον οποίο οι Έλληνες και οι Ελληνίδες φαντασιώνονται τη θέση της ελληνικής κοινωνίας στην Ευρώπη και τον υπόλοιπο κόσμο (Riedel 2005: 189). Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει ο Riedel, η παρόρμηση των Ελλήνων/ίδων ΛΟΑΤΚ ακτιβιστών/τριών να αξιολογούν και να υπολογίζουν την πρόοδο του κινήματός τους σε σύγκριση με ιδέες και μοτίβα κοινωνικής οργάνωσης άλλων χωρών πρέπει να ιδωθεί υπό το πρίσμα της ευρύτερης συζήτησης για τη θέση της Ελλάδας στον κόσμο και όχι απλώς ως «το σύμπτωμα των δυτικών γκέι και λεσβιακών κινήματων που διεθνικοποιήθηκαν» (ό.π.: 134). Ο εν λόγω ανθρωπολόγος, λοιπόν, μας καλεί να δούμε την ιστορία του ελληνικού ακτιβισμού για την σεξουαλική ταυτότητα ως «καθρέφτη» της έντονης και μακρόχρονης διαμάχης σχετικά με την ευρωπαϊκότητα ή μη της ελληνικής ταυτότητας.

Η Ελλάδα, τοποθετημένη στις «παρυφές» της Ευρώπης, συχνά αμφιταλαντεύεται ανάμεσα σε έννοιες όπως η «Δύση» και η «Ανατολή», το μοντέρνο και το προνεωτερικό, το σύγχρονο και το αρχαίο, το εξωτικό και το οικείο. Η αμφιθυμική αυτή

σχέση διαπερνά ολόκληρη την ιστορία του νεοελληνικού κράτους, ενώ άρχισε να διαφαίνεται ήδη από την περίοδο της συγκρότησής του σε ενιαίο, ανεξάρτητο κράτος. Οι επιρροές του οθωμανικού και βυζαντινού παρελθόντος αφενός και των νεωτερικών ευρωπαϊκών θεσμών αφετέρου υπήρξαν καθοριστικές για τη χώρα και την εθνική της ταυτότητα, παρότι θεωρούνταν πολιτισμικά ασύμβατες. Σύμφωνα με την εξελικτική ιδεολογία του 19<sup>ου</sup> αιώνα, κατά την οποία η ιδέα της προόδου γινόταν αντιληπτή ως ριζική αποστασιοποίηση του παρόντος από το παρελθόν, η νεωτερικότητα στην Ελλάδα εξισώθηκε από την αρχή με την υιοθέτηση δυτικών προτύπων που αντιδιαστέλλονταν πλήρως προς το οθωμανικό και βυζαντινό παρελθόν της (Τριανταφυλλίδου κ.ά. 2013: 28). Παράλληλα, στην ευρωπαϊκή ρομαντική σκέψη του 19<sup>ου</sup> αιώνα η ελληνική αρχαιότητα συμβόλιζε τον εξιδανικευμένο πνευματικό και ιδεολογικό πρόγονο του ευρωπαϊκού πολιτισμού (Herzfeld 1998: 7, Tsoukalas 1999:8). Έτσι, αρθρώθηκε ένα ευρωπαϊκό αφήγημα που συνέδεε την ελληνική αρχαιότητα με τη σύγχρονη Ελλάδα, το οποίο στη συνέχεια υιοθετήθηκε από το νεοσύστατο κράτος, κατασκευάζοντας ένα παρελθόν πάνω στο οποίο στηρίχθηκε το εθνικό μέλλον και αποτέλεσε τη βασική ελληνική αξίωση για μια ευρωπαϊκή ταυτότητα (Τριανταφύλλου κ.α. 2013: 28).

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Τσουκαλάς, η σύγκρουση ανάμεσα στην «Ανατολή» και τη «Δύση», ανάμεσα στο εξιδανικευμένο μακρινό παρελθόν και το πιο πρόσφατο «ανατολίτικο» παρελθόν, αποτέλεσε κεντρικό πολιτισμικό ζήτημα για τη σύγχρονη Ελλάδα το οποίο υπερβαίνει τη σύγκρουση ανάμεσα στην παράδοση και τη νεωτερικότητα. Η σύγκρουση αυτή δεν μπορεί να αναχθεί απλώς σε μία αντίθεση ανάμεσα σε εθνικές και εισαγόμενες πολιτισμικές αξίες αλλά αποτελεί συγκροτησιακό στοιχείο της σύγχρονης ελληνικότητας (Tsoukalas 1999: 13). Αυτές οι εντάσεις και οι αμφιθυμίες αναδύονται στις αναπαραστάσεις της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, όπως καταδεικνύουν οι εθνογραφικές μελέτες του Herzfeld, ο οποίος επισημαίνει τη συνύπαρξη δύο μοντέλων παρουσίας των Ελλήνων προς εξωτερικούς άλλους αλλά και προς τον εαυτό τους. Το ένα μοντέλο αναφέρεται στη «Ρωμιοσύνη», δηλαδή στην οικεία, παραδοσιακή ελληνική κοινότητα, που είναι στενά συνυφασμένη με την οθωμανική παράδοση, και το δεύτερο περιγράφει τον «Ελληνισμό», το επίσημο, αστικό, νεωτερικό μοντέλο το οποίο συνδέεται άμεσα με την αρχαιότητα και νομιμοποιεί τη συνύπαρξη του ελληνικού έθνους – κράτους με άλλα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη (Herzfeld 1998: 131). Ο Herzfeld αναγνωρίζει ότι η αντίθεση αυτή, η δισημία όπως χαρακτηριστικά την ονομάζει (ό.π.: 147), είναι συμβολική αλλά επιδρά

σημαντικά στην αυτο-παρουσίαση και την αυτο-αναγνώριση των Ελλήνων. Με λίγα λόγια, υποστηρίζει ότι η δυαδικότητα «Έλληνας/Ρωμίος» είναι ένα από τα πολλαπλά διχοτομικά σχήματα της «δισημίας», της έντασης ανάμεσα στην επίσημη αυτο-παρουσίαση, την προβολή, δηλαδή, υποτιθέμενων εθνικών χαρακτηριστικών που προκαλούν υπερηφάνεια και την αυτο-αναγνώριση όψεων του πολιτισμού που προκαλούν αμηχανία και ντροπή όταν παρουσιάζονται δημόσια, ωστόσο προσφέρουν στους Έλληνες μια αίσθηση οικειότητας και σιγουριάς (Herzfeld 2016: 26).

Από την άλλη, η Bakalaki (1994) υποστηρίζει ότι το παραπάνω θεωρητικό σχήμα του Herzfeld αντιδιαστέλλει αυτά τα δύο μοντέλα και δεν επιτρέπει την αναλυτική – έστω μερική – συνάρθρωσή τους (Bakalaki 1994: 76-77). Η εν λόγω ανθρωπολόγος λοιπόν εξετάζει από τη μία κυρίαρχες κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα αναπαραστάσεις της θηλυκότητας και της οικιακότητας στη σφαίρα της εκπαίδευσης των γυναικών και από την άλλη ιδέες, αξίες και στάσεις αναφορικά με το φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα προκειμένου να τοποθετήσει την ανάλυσή της σε συγκεκριμένα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα. Εν τέλει, συμπεραίνει ότι ο τρόπος που βλέπουν οι Έλληνες τον εαυτό τους, τουλάχιστον σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, δεν συγκροτείται μόνο σε αντίθεση με το πώς βλέπουν τους «άλλους» αλλά επηρεάζεται και από την αίσθηση που έχουν ότι ζουν στον ίδιο κόσμο ως «Ευρωπαίοι», γεγονός που τους επιτρέπει να τοποθετούν τον εαυτό τους στη θέση των άλλων συχνά με πολλαπλούς τρόπους (ό.π.: 77).

Αρκετές ακτιβίστριες/ές με τις/τους οποίες συνομίλησα εξέφρασαν τη δυσπιστία τους και τους προβληματισμούς τους σχετικά με την θέση της Ελλάδας στην Ευρώπη αλλά και στη «Δύση» εν γένει. Κάποιοι υπογράμμισαν τη «βαθιά συντηρητική» θέση της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση, ενώ άλλες χαρακτήρισαν την ελληνική «αντίληψη» ως «ανατολίτικη» για να ερμηνεύσουν την αργή πορεία προόδου της Ελλάδας αναφορικά με την κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων αλλά και με αναφορά στα ελλείμματα της ισχύουσας νομοθεσίας για το σύμφωνο συμβίωσης και τη νομική αναγνώριση ταυτότητας φύλου. Κάποιες μάλιστα ήταν έντονα επικριτικές, ενώ άλλες έκριναν με μεγαλύτερη νηφαλιότητα το νεοελληνικό συγκείμενο. Ενδιαφέρουσα από αυτή την άποψη είναι η αφήγηση της Λ. σχετικά με τους αργούς ρυθμούς που ακολουθεί η Ελλάδα στην προάσπιση και κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Η εν λόγω ακτιβίστρια αποδίδει την «καθυστέρηση» αυτή σε συγκεκριμένους ιστορικούς παράγοντες και χρησιμοποιεί μια ηλικιακή μεταφορά,

σύμφωνα με την οποία η Ελλάδα είναι «στα προνήπια» και η Ευρώπη είναι «σε επίπεδο ενηλικίωσης».

[ε]ίναι μια κοινωνία με βαθιές συντηρητικές αντιλήψεις γιατί είναι μια κοινωνία που πέρασε ιστορικά πολέμους, εμφυλίους, δεν είχε μια μακρόχρονη πορεία ειρήνης και σταθερότητας για να μπορέσει να υποστηρίξει παραπέρα τον πολιτισμό της και την αντίληψή της. Οπότε αν η Ευρώπη είναι σε ένα επίπεδο ενηλικίωσης, εμείς δεν είμαστε στην εφηβεία, εμείς είμαστε στα προνήπια αυτή τη στιγμή, ηλικιακά, ως λαός. Δηλαδή έχουμε ακόμα, είμαστε πιο πολύ στο θυμικό μας, παρορμητικοί, έχουμε ακόμα βήματα για τη λογική ατένιση των πραγμάτων [...] ένας λαός που δέχεται χτυπήματα που αφορούν την ίδια του την υπόσταση, είχαμε τον διχασμό βενιζελικοί, αντιβενιζελικοί, είχαμε τη χούντα, είχαμε την κατοχή, είχαμε την τουρκοκρατία, όλα αυτά ήταν συνθήκες που δεν επέτρεψαν να ξεπεράσουμε το ποιο είμαστε, να είναι σίγουρο και συμπαγές για να πάμε παρακάτω [...] μείναμε περιορισμένοι ίσως στο να γλείφουμε τις πληγές μας για να μπορέσουμε να σταθούμε σαν μια ιστορική ας πούμε μονάδα που ακόμα δεν έχει σίγουρη την ταυτότητά της.

Η συστηματική χρήση της ιστορίας φαίνεται να είναι ένα ιδιαίτερα προσφιλές για τους Έλληνες όχημα με το οποίο νοηματοδοτούν, ερμηνεύουν και κατανοούν πολύπλευρες πτυχές της νεοελληνικής κοινωνίας. Στην παραπάνω αφήγηση η Λ. καταφεύγει στην ιστορία για να ερμηνεύσει την αργή πορεία του νεοελληνικού κράτους σε σχέση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες και να επισημάνει τις αιτίες της «καθυστερημένης» προόδου της. Ενδιαφέρουσα από αυτή την άποψη είναι η ανθρωπολογική μελέτη του Faubion (1993) ο οποίος, εξετάζοντας τις εμπειρίες και την καθημερινότητα Ελλήνων από μεσαία και ανώτερα κοινωνικά στρώματα, επιχειρεί να εξετάσει την υπόθεση της δυνατότητας εντοπισμού πολλαπλών μορφών νεωτερικότητας. Συγκεκριμένα, ο Αμερικανός ανθρωπολόγος αναγνωρίζει ως κεντρικής πολιτισμικής και ιστορικής σημασίας την πρακτική του «ιστορικού κονστρουκτιβισμού», τη διαδικασία, δηλαδή, της επαναφοράς στοιχείων του παρελθόντος στο παρόν, μια αδιάλειπτη διαδικασία πρόσληψης και επαναπρόσληψης του παρελθόντος που υπερβαίνει την τυπική διχοτομία μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας και κατασκευάζει μια «ενναλακτική», μια «άλλη» σε σχέση με τη δυτική ευρωπαϊκή, νεωτερικότητα (Faubion 1993: 152, 245).

Υπό το πρίσμα της παραπάνω θεωρητικής θέσης μπορούμε να δούμε την εναλλακτική αφήγηση που αρθρώνει ο Γ., ένας από τους ακτιβιστές που συνάντησα κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου. Συγκεκριμένα μου εξηγεί ότι

[Ε]χουμε μια τάση να λέμε ότι στην Ελλάδα είναι μπουρδέλο, ότι τίποτα δεν λειτουργεί και μπλα, μπλα, μπλα. Ενδεχομένως ένα κομμάτι από αυτά να είναι αλήθεια. Και ενδεχομένως όλο το κομμάτι να είναι αλήθεια, [...] όμως έχουμε μια τάση να εξιδανικεύουμε το τι συμβαίνει αλλού. Το οποίο έχει μια διπλή λειτουργία, εξωτικοποιεί και τα άλλα άτομα και εμάς, και τις άλλες χώρες. Ίσως να είναι ας πούμε το μόνο που μου φαίνεται διαφορετικό σε σχέση με τις άλλες χώρες, έντονα διαφορετικό αν θέλεις – υπάρχουν πολλές διαφορές – είναι η σχέση της εκκλησίας με το κράτος στην Ελλάδα, πως η εκκλησία με κάποιο τρόπο έχει έντονη παρέμβαση στα πολιτικά δρώμενα. Είναι σημαντικό να δούμε όμως τους ιστορικούς παράγοντες όταν συγκρίνουμε τις χώρες. Αν δεν δούμε την ιστορία της χώρας καταλήγουμε σε επισφαλή συμπεράσματα [...] το κομμάτι της εκπαίδευσης, το κομμάτι της νοοτροπίας, το κομμάτι των δομών, και τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα, για να μην ξεφεύγω, είναι πράγματα που και οι άλλες χώρες δούλεψαν. Σε άλλο χρόνο, για άλλους λόγους η κάθε χώρα. Δεν νιώθω ότι ήταν κάτι πολύ, πολύ διαφορετικό σε σχέση με τις άλλες χώρες.

Στο παραπάνω απόσπασμα, ο Γ. αναγνωρίζει τη σημασία των ιστορικών παραγόντων που καθιστούν την Ελλάδα «διαφορετική» συγκριτικά με άλλες χώρες της Ευρώπης, ωστόσο προβληματίζει την τάση εξιδανίκευσης άλλων χωρών ως προτύπων νεωτερικότητας και προόδου και αναγνωρίζει ότι η διαφορετική πορεία εκσυγχρονισμού που ακολούθησε η Ελλάδα δε συνιστά κάποια «εθνική» ιδιαιτερότητα, αλλά πρόκειται για μια πορεία που όλες οι χώρες ακολουθούν αφενός, με διαφορετικούς ρυθμούς αφετέρου.

#### **4.2. Το άνοιγμα στη κοινωνία μέσα από την κατοχύρωση ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων: «Δεν είναι μόνο τα πρακτικά, πώς να στο πω, αλλάζουν την κοινωνία τέτοια νομοσχέδια»**

Στην προηγούμενη ενότητα αναδείχθηκε η καθοριστική σημασία της «Ευρώπης» και των συμβολικών της διαστάσεων για τον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό αλλά και για την ελληνική κοινωνία εν γένει. Σε αυτό το σημείο στρέφω την ανάλυσή μου στη συμβολική αξία που αποδίδουν οι Έλληνες/ίδες ακτιβιστές/ριες στη νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων σε εθνικό επίπεδο και τον κοινωνικό αντίκτυπο που μπορεί να φέρει μια τέτοια θεσμική κατοχύρωση. Όπως σε προηγούμενο κεφάλαιο κατέδειξα ότι τα «δικαιώματα» διαπλέκονται με τον «νόμο» και το «κράτος», έτσι και σε αυτό το σημείο η κατοχύρωση των δικαιωμάτων μέσω των επίσημων νόμων του κράτους κρίνεται αναγκαία για τη βελτίωση των συνθηκών ζωής των ΛΟΑΤΚ ατόμων.



Ωστόσο, πέρα από τα πρακτικά οφέλη που μπορεί να προσφέρει η νομική αναγνώριση, πέρα από τις ασυμμετρίες και τις ανισότητες στη σχέση των πολιτών με το κράτος που θεραπεύει (ή θα μπορούσε να θεραπεύσει) ο νόμος, οι ακτιβιστές/ριες αναγνωρίζουν την καθοριστική σημασία του νόμου στην πολιτισμική και συμβολική «νομιμοποίηση» των ΛΟΑΤΚ ατόμων. Μάλιστα, η σημασία που αποδίδεται στη νομική αναγνώριση από τους ακτιβιστές/ριες φαίνεται και από την εναλλασσόμενη χρήση των εννοιών «δικαιώματα» και «νόμος/νομοσχέδια», πολλές φορές σαν έννοιες ταυτόσημες.

Χρησιμοποιώ την έννοια του ανοίγματος σε αυτό το σημείο για να καταδείξω και να περιγράψω τις – σε ένα βαθμό – ετερόκλητες αν και συγκλίνουσες θέσεις των υποκειμένων της έρευνάς μου απέναντι στις νομιμοποιητικές λειτουργίες της κατοχύρωσης των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Ενώ η έννοια της ορατότητας πιθανώς θα μπορούσε να αναδείξει κάποιες από τις νοηματοδοτήσεις των ίδιων των υποκειμένων, δεν την ακολουθώ, πρώτον γιατί η εν λόγω έννοια χρησιμοποιείται από ένα μόνο μέρος των ακτιβιστών/ριών της παρούσας έρευνας και δεύτερον γιατί δεν είναι επαρκής για να καλύψει τις ποικίλες νοηματοδοτήσεις των υποκειμένων σχετικά με τις συμβολικές συνέπειες της νομικής αναγνώρισης των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων.

Το κοινωνικό αυτό άνοιγμα, λοιπόν, λαμβάνει ποικίλες μορφές στις αφηγήσεις των ακτιβιστών/ριών. Στην παρούσα έρευνα, οι συνομιλητές/ριές μου μιλούν για τις επιπτώσεις που έχει επιφέρει ή θα επιφέρει στο μέλλον η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας μέσω του συμφώνου συμβίωσης, η νομική αναγνώριση ταυτότητας φύλου και η συμπερίληψη του σεξουαλικού προσανατολισμού και της ταυτότητας φύλου στον αντιρατσιστικό νόμο. Οι νομικές μεταρρυθμίσεις αποκτούν σε γενικές γραμμές θετικό πρόσημο από μια σημαντική μερίδα των ακτιβιστών/ριών, καθώς προσλαμβάνονται ως μια ευκαιρία εξέχουσας σημασίας για ένα μεγαλύτερο άνοιγμα προς την κοινωνία, μια ευκαιρία που τους/τις επιτρέπει να φανταστούν το μέλλον με πιο ευόιωνους όρους. Κάποιες αναγνωρίζουν ότι η είσοδος στον θεσμικό λόγο αναπόφευκτα οδηγεί στην είσοδο και στο δημόσιο λόγο. Τα δύο νομοσχέδια ανοίγουν σταδιακά τη συζήτηση για τον ΛΟΑΤΚ πληθυσμό, μετατοπίζουν δηλαδή το λόγο για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα από τις ακτιβιστικές ομάδες στην ευρύτερη κοινωνία. Δηλωτικό της παραπάνω θέσης είναι το απόσπασμα που ακολουθεί και προέρχεται από την αφήγηση της Α.:

Κοίταξε, αυτά που έχουν γίνει τα δύο τελευταία χρόνια με αυτά τα δύο νομοσχέδια απλά φέρνουνε στην κουβέντα πράγματα που εμείς τα λέγαμε μέσα στις ομάδες μας. Μιλούσαμε για δικαιώματα των ΛΟΑΤΚ ανθρώπων και κανείς δεν καταλάβαινε έξω από εμάς. Τώρα,

κάπως, μπορείς να τα πεις και αλλού και οι άλλοι κάτι να έχουν ψυχανεμιστεί, κάτι να καταλάβουν. Εκεί είναι όλο το concept. Μέχρι εκεί. Αρχίζει λίγο και ανοίγει η συζήτηση ας πούμε.

Ακόμα, η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων οδηγεί και στη συμβολική θεμελίωσή τους. Με άλλα λόγια, τα δικαιώματα, όταν κατοχυρώνονται νομικά, υποστασιοποιούνται, αποκτούν οντολογικό στάτους, αρχίζουν δηλαδή σταδιακά να αναγνωρίζονται από το κοινωνικό σύνολο ως «δικαιώματα» ενώ, παράλληλα, τα ΛΟΑΤΚ άτομα βγαίνουν από την «αορατότητά» τους, αναδύονται από το «περιθώριο» μέσα από τη κοινωνική τους συγκρότηση ως υποκείμενα – φορείς ορισμένων θεμελιωδών δικαιωμάτων. Η παραπάνω θέση γίνεται σαφής μέσα από τα λόγια του Γ.:

Πλέον δεν είναι κάτι αόρατο, πλέον είναι κάτι που συζητάμε. Πλέον δεν είναι στο περιθώριο αλλά ενδεχομένως αναγνωρίζεται από το κράτος. Το εντάσσει σε μια πιθανότητα πολύ πιο μεγάλη από ό, τι πριν. Πριν ήταν με κάποιο τρόπο τα πράσινα τέρατα που είναι κάπου κρυμμένα και δεν τα βλέπουμε, δεν ξέρω αν φαίνεται τι θέλω να πω. Επομένως, με κάποιον τρόπο κάνει καλό γιατί προσφέρει στην κοινή γνώμη την εικόνα ότι υπάρχουν και αυτοί οι άνθρωποι και έχουν δικαιώματα, τους αναγνωρίζονται τα δικαιώματα που πρέπει να τους αναγνωρίσουν και με κάποιο τρόπο ότι συμφωνείς, διαφωνείς είναι κάποια πολιτικά δικαιώματα που δεν μπορώ να τα στερήσω από τους άλλους.

Άλλες ακτιβίστριες κάνουν λόγο για την προστασία που προσφέρει ο νόμος – κυρίως ο αντιρατσιστικός νόμος – έναντι έκδηλα ομοφοβικών και τρανσφοβικών συμπεριφορών. Σε αυτό το σημείο είναι ενδιαφέρον να επισημανθεί αυτό που ο νομικός θεωρητικός Cass Sunstein (1996) περιγράφει ως «εκφραστική» λειτουργία του νόμου. Ο εν λόγω θεωρητικός υποστηρίζει ότι η κεντρική σημασία ορισμένων νομοθετικών ρυθμίσεων, όπως αυτές που ποινικοποιούν τη ρητορική μίσους (π.χ. ο αντιρατσιστικός νόμος), εδράζεται στο συμβολικό και κοινωνικό τους μήνυμα. Η «εκφραστική» λειτουργία του νόμου (expressive function of law) είναι η συμβολική ισχύς του νόμου να «κάνει δηλώσεις» παρά να ρυθμίζει άμεσα τη συμπεριφορά των ανθρώπων (Sunstein 1996: 2023-2024). Με άλλα λόγια, διατείνεται ότι οι άνθρωποι, κάποιες φορές, στηρίζουν ένα νόμο όχι μόνο για τις μετασχηματιστικές του επιπτώσεις στις κοινωνικές νόρμες αλλά επειδή πιστεύουν ότι στην ουσία είναι πολύτιμος για τις «δηλώσεις» που κάνει (ό.π.: 2021). Στη προκειμένη περίπτωση, οι ακτιβιστές/ριες επικαλούνται συχνά τον αντιρατσιστικό νόμο ο οποίος, αν και ορισμένες φορές

κρίνεται ανεπαρκής στην εφαρμογή του, συμβολίζει τις συνέπειες που μπορεί να έχει η ρητορική μίσους στη βάση του σεξουαλικού προσανατολισμού και της ταυτότητας φύλου. Η Ξ. αναγνωρίζει ότι:

*[Ο] αντιρατσιστικός νόμος υπάρχει. Αυτό το θέμα υποτίθεται ((σχετικά με τη ρητορική μίσους και την τρανσφοβική συμπεριφορά)) ότι το έχει λύσει. Λέω υποτίθεται. Γιατί άμα στην πέσει, κάποιος ομοφοβικός ή τρανσφοβικός ή οτιδήποτε, το τελευταίο πράγμα που θα σκεφτεί θα είναι ο νόμος. Κατάλαβες; Ναι μεν μετά άμα θα πας σε επίπεδο μηνύσεων και ιστορίες θα έχει πρόβλημα αλλά... Και επίσης και το να πας σε μηνύσεις χρειάζεται λεφτά.*

Ωστόσο, λίγο αργότερα μου αναφέρει ότι ο αντιρατσιστικός νόμος «δηλώνει» τις συνέπειες που μπορεί να έχει η ρητορική μίσους και, ως εκ τούτου, κρίνεται σημαντικός.

*[ό]πως είναι εξύβριση το να βρίσεις κάποιον γιατί είναι μαύρος, στο ίδιο επίπεδο θα πρέπει να περάσει στη συνείδηση του κόσμου ότι έχει συνέπειες. Είναι σαν να μας εξυβρίζεις.*

Άλλες ακτιβίστριες μιλούν για την «ορατότητα» που φέρνει η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων όπως φαίνεται μέσα από την αφήγηση του Σ.

Τα νομοσχέδια μας δώσανε ορατότητα, στην τηλεόραση και σε όλα αυτά, μια ορατότητα, δηλαδή ας πούμε και η γειτονιά ας πούμε κοιτώντας στη τηλεόραση, τα νέα, τη Βουλή καταλαβαίνει ότι υπάρχουμε. Αυτό ναι. Έχουνε δώσει αυτή την ορατότητα. Υπάρχουμε και προσέχουμε πιο πολύ πώς μιλάνε. Εφόσον λένε ότι μπορεί να έχουμε κάνει σύμφωνο είναι ζευγάρι, δεν είναι ας πούμε δύο φιλενάδες. Ναι, υπάρχει αυτή η ορατότητα και λίγο στα σχολεία και λίγο στις γειτονιές οι άνθρωποι λίγο έχουνε μαζευτεί ίσως [...] Βγαίνει ξέρω' γω τώρα το σκατοκάναλο και κράζει τον Λιάγκα γιατί, λέει, δε μπορείς να κάνεις πλάκα με το ότι ο Μπιμπίλας – ο Σπύρος – είναι ομοφυλόφιλος, ας πούμε και να το κάνεις εσύ αστείο. Δεν είναι αστείο.

Το παραπάνω απόσπασμα συμπυκνώνει μια σειρά από νοήματα που προσδίδουν οι ακτιβιστές/ριες στη νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Πρώτον, ο Σ. υπογραμμίζει ότι οι δύο νόμοι καθιστούν ορατά τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα σε πολλαπλά κοινωνικά και θεσμικά πεδία, από τη γειτονιά και το σχολείο μέχρι τα Μέσα Ενημέρωσης και τη Βουλή. Την ίδια στιγμή, προστατεύουν από έκδηλα εχθρικές αναπαραστάσεις και πρακτικές. Σε αυτό το σημείο, οι δύο νόμοι δεν απαγορεύουν ρητά την ομοφοβική στάση ή τη ρητορική μίσους, ωστόσο αποδίδεται σε αυτούς συμβολική ισχύς αντίστοιχη με αυτή του αντιρατσιστικού νόμου. Η σπουδαιότητα της

νομικής αναγνώρισης της ομόφυλης συντροφικότητας και της ταυτότητας φύλου έγκειται στο γεγονός ότι «δηλώνει» (Sunstein 1996) κάτι πέρα από το προφανές. Σταδιακά νομιμοποιεί στη φαντασία των (ετεροφυλόφιλων) υποκειμένων τη μη ετεροκανονική σεξουαλικότητα και επιτέλεση φύλου και τους αποτρέπει από έκδηλες ετεροσεξιστικές συμπεριφορές, γιατί κάνει τους ανθρώπους να «μαζεύονται λίγο», να μην το θεωρούν «αστείο».

Παράλληλα, μέσα από την αφήγηση του Σ. φαίνεται ότι η νομική αναγνώριση των δικαιωμάτων – εν προκειμένω της ομόφυλης συντροφικότητας μέσω του συμφώνου συμβίωσης – καθιστά τη μη κανονιστική σεξουαλικότητα πολιτισμικά διανοήσιμη. Από τη στιγμή που «λένε ότι μπορεί να έχουνε κάνει σύμφωνο είναι ζευγάρι, δεν είναι ας πούμε δύο φιλενάδες» η ζευγαρωτή αυτή σχέση (επικυρωμένη πλέον από το σύμφωνο συμβίωσης) παύει να αντιμετωπίζεται ως «φιλική» και αναγνωρίζεται ως αυτό που είναι στη πραγματικότητα, δηλαδή «ερωτική». Ενδεικτική σε αυτό το σημείο είναι η δουλειά της Butler, στο έργο της οποίας εξέχουσα θέση κατέχει η μελέτη και η διερεύνηση των διαδικασιών μέσω των οποίων κατασκευάζονται πολιτισμικά, ιστορικά και πολιτικά τα όρια του πολιτισμικά διανοητού και του ανθρώπινου (Butler 2004, 2009). Η Αμερικανίδα φιλόσοφος υποστηρίζει πως οι κυρίαρχες πολιτισμικές νόρμες συγκροτούν και οργανώνουν τη διανοητότητα των ζώων, των ταυτοτήτων και των επιθυμιών. Κατασκευάζουν, με άλλα λόγια, ένα πεδίο στο οποίο εμπίπτουν πολιτισμικά διανοητές, νομιμοποιημένες ζωές, ενώ ταυτόχρονα αποκλείονται άλλες ζωές και τοποθετούνται στη σφαίρα του μη διανοητού και, εν τέλει, του ανθρώπινου. Ως εκ τούτου, ορισμένες μορφές σωμάτων, σχέσεων και ερωτικών επιθυμιών προσλαμβάνονται ως φυσιολογικές, αληθινές και ανθρώπινες, ενώ την ίδια στιγμή άλλες μορφές εκτοπίζονται πολιτισμικά, κοινωνικά και νομοθετικά από τη σφαίρα του διανοητού και του ανθρώπινου.

Αναφορικά με το φύλο και τη σεξουαλικότητα, η Butler (2009) αναφέρεται στις πολιτισμικές μήτρες διανοητότητας οι οποίες καθιστούν διανοητή την έμφυλη ταυτότητα και «προβλέπουν ότι ορισμένα είδη ταυτοτήτων δεν μπορούν να «υπάρχουν» - εκείνα δηλαδή στα οποία το κοινωνικό φύλο δεν έπεται του βιολογικού κι εκείνα στα οποία οι πρακτικές της επιθυμίας δεν «έπονται» είτε του βιολογικού φύλου είτε του κοινωνικού φύλου» (Butler 2009: 44 ). Υπάρχουν, λοιπόν, υπόρρητες εννοιολογήσεις για το τι είναι το φύλο, οι οποίες ρυθμίζουν με συχνά βίαιο τρόπο τις ζωές των ανθρώπων και μάλιστα η βία αυτή, συχνά, δεν αναγνωρίζεται (κοινωνικά και θεσμικά) ως τέτοια (Αθανασίου 2006: 101, Butler 2004: 218). Ο νόμος με άλλα λόγια

καθιστά πολιτισμικά διανοητές ποικίλες εκφράσεις επιθυμίας και συσχετικότητας, γεγονός που μπορεί να έχει καθοριστικές υλικές συνέπειες για τις ζωές των ΛΟΑΤΚ ατόμων.

Επιπρόσθετα, ο νόμος έχει την συμβολική ισχύ να μετασχηματίζει, σύμφωνα με τους ακτιβιστές και τις ακτιβίστριες, τις κυρίαρχες πολιτισμικές νόρμες ή αλλιώς να αποφυσικοποιεί τα κυρίαρχα πολιτισμικά ιδιώματα της οικογένειας, της συγγένειας, της συσχετικότητας, της επιθυμίας κ.ά. Η Λ. αναφέρεται στις ελλείψεις του συμφώνου συμβίωσης το οποίο δεν θίγει το ζήτημα της γονεϊκότητας των ΛΟΑΤΚ ζευγαριών. Το κενό αυτό, η «απουσία» ενός σαφούς θεσμικού πλαισίου για την ΛΟΑΤΚ γονεϊκότητα, σύμφωνα με τις Kantsa & Chalkidou (2015) δεν συνιστά την έλλειψη νομικού πλαισίου αλλά, στην ουσία, στοιχειοθετεί το πλαίσιο, ένα πλαίσιο που εμπεριέχει διακρίσεις και απαξιώνει τις οικογένειες με ομόφυλους γονείς στη βάση της σεξουαλικότητας (Kantsa & Chalkidou 2015: 97). Δεν πρόκειται, δηλαδή, για τον αποκλεισμό αυτών των οικογενειών από τον κοινωνικό κορμό αλλά για την συμπερίληψή τους σε αυτόν μέσα από τη πρακτική του αποκλεισμού από τις αναγνωρισμένες, τις νόμιμες και τις διανοητές μορφές οικογένειας, συσχετικότητας και συγγένειας (ό.π.) Η «έλλειψη» αυτή δεν δηλώνει τη μη εμπλοκή του νόμου στο ζήτημα των ΛΟΑΤΚ οικογενειών, δεν συνιστά θεσμική απουσία αλλά, αντίθετα, αποτελεί καταφανή εκδήλωση θεσμικής ομοφοβίας (ό.π.). Ωστόσο, η Λ. αναγνωρίζει ότι το νομικά αναγνωρισμένο δικαίωμα της ομόφυλης συντροφικότητας θα είναι μια «τρύπα», ένα άνοιγμα μέσα από το οποίο θα αναδυθεί σταδιακά μια νέα εννοιολόγηση της οικογένειας. Με άλλα λόγια, ο νόμος που αναγνωρίζει το δικαίωμα της ομόφυλης συντροφικότητας είναι ένας νόμος που μετασχηματίζεται και σταδιακά – σε συνδυασμό με τις προσπάθειες των ίδιων των ΛΟΑΤΚ ατόμων να εκμεταλλευτούν τα «κενά» του νόμου – θα ωθήσει στον επαναπροσδιορισμό των πολιτισμικά εδραιωμένων εννοιολογήσεων της οικογένειας και της συγγένειας.

Νομίζω ότι το σύμφωνο κατοχυρώνει κάποια δικαιώματα, αλλά είναι ένας θεσμός, ένα στοιχείο νομικό που δεν θέλει να επιτρέψει, να νομιμοποιήσει τις οικογένειες. Δεν έχουμε φτάσει ακόμα εκεί. Αλλά έχουν ανοίξει τώρα μια τρύπα και αυτή η τρύπα μοιραία με την πάροδο του χρόνου θα ανοίξει και άλλο [...] άνοιξε το κουτί της Πανδώρας και σιγά - σιγά, μέσα από πολλές δικές μας προσπάθειες θα αρχίσει να δημιουργείται ένα ζήτημα με τα παιδιά που έχουν γεννηθεί και οι γονείς τους έχουν κάνει ένα σύμφωνο. Βέβαια αυτή τη στιγμή πας στα κέντρα αναπαραγωγής υποβοηθούμενης και σου λένε ότι αν έχεις κάνει σύμφωνο δεν μπορώ να σε δεχτώ. Αυτή τη στιγμή δεν σε δέχονται οπότε αυτό είναι ένα

πρόβλημα. Εάν εγώ, σκέφτομαι, ότι εάν κάνεις το παιδί και μετά κάνεις το σύμφωνο εκεί πάλι η πολιτεία θα πρέπει να λάβει μια θέση. Δηλαδή υπάρχει ένα σύμφωνο και ένα παιδί έστω και μετά το σύμφωνο ήρθε το παιδί. Εε, σιγά σιγά, στο μέλλον θα αρχίσει να αναπτύσσεται μια έννοια οικογένειας.

Όλες οι παραπάνω νοηματοδοτήσεις της νομικής επικύρωσης των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων φαίνεται να συγκλίνουν στο γεγονός ότι οι νομικές μεταρρυθμίσεις ανοίγουν το δρόμο και προσφέρουν μοναδικές ευκαιρίες για ευρύτερους κοινωνικούς μετασχηματισμούς, εν ολίγοις «αλλάζουν την ίδια την κοινωνία». Η Hull (2006) καταδεικνύει, με αναφορά στον πολιτικό γάμο και τις αποκρίσεις των ομόφυλων ζευγαριών σε αυτόν στο βορειοαμερικανικό συμπεριέχον, ότι η συμβολική και πολιτισμική επίδραση του νόμου λειτουργεί σε δύο επίπεδα. Για μερικά ζευγάρια, η νομική αναγνώριση της ομόφυλης συντροφικότητας από το κράτος έχει η ίδια συμβολικά οφέλη καθώς νομιμοποιεί τις σχέσεις τους και τις καθιστά πολιτισμικά, κοινωνικά αλλά και πολιτειακά όμοιες με τα ετερόφυλα ζευγάρια, ενώ άλλα ζευγάρια δεν αξιολογούν την θεσμική αναγνώριση καθεαυτή ως πολύτιμη αλλά αναμένουν ότι θα μετασχηματίσει σταδιακά τα κυρίαρχα ετεροκανονικά, πολιτισμικά ιδιώματα (Hull 2006: 147). Παρομοίως, στην παρούσα έρευνα, οι ακτιβιστές/ριες επισημαίνουν ότι η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων θα λειτουργήσει ως αντίβαρο στο σύνθημα άλλοθι ότι η ελληνική κοινωνία είναι «ανέτοιμη» να αποδεχτεί την κατοχύρωση και την προστασία των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων, και φέρνουν παραδείγματα από το παρελθόν για να επιβεβαιώσουν την αιτιακή σχέση νόμου και κοινωνικής αλλαγής (το παράδειγμα που επικαλούνται είναι η θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου το 1982 με κυβερνών κόμμα το ΠΑΣΟΚ). Ο Π. χαρακτηριστικά αναφέρει:

Γίνεται ένα, πως να στο πω, αλλάζει την κοινωνία ένα τέτοιο νομοσχέδιο. Αλλάζει την κοινωνία. Ξέρεις με κάποιο τρόπο λειτουργεί έτσι. Και νομίζω ότι με τον ίδιο τρόπο είχε λειτουργήσει και το οικογενειακό δίκαιο το '83 που είχε τεράστιες αντιδράσεις αλλά ταυτόχρονα δημιούργησε στην κοινωνία, η οποία δεν ήταν έτοιμη ούτε και τότε, εντός εισαγωγικών έτσι. Ε, και τότε η ρητορική είναι πάντα ίδια, η κοινωνία δεν είναι έτοιμη, έτσι; Και όμως αυτό το νομοσχέδιο άλλαξε πάρα πολλά σε αυτή την ανέτοιμη κοινωνία. Η κοινωνία ποτέ δεν είναι έτοιμη. Επομένως θέλω να σου πω ότι η κοινωνία ποτέ δεν θα είναι έτοιμη. Οι νομοθεσίες μας βοηθούν ουσιαστικά να αποδαιμονοποιηθεί κάτι και να ενταχθεί.

Όλοι και όλες οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες της έρευνας φάνηκε να αναγνωρίζουν ότι η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων προσφέρει ένα μοναδικό άνοιγμα των ΛΟΑΤΚ ατόμων στην κοινωνία. Βέβαια, οι περισσότεροι/ες μου υπέδειξαν με διάφορους τρόπους ότι το κοινωνικό αυτό άνοιγμα προϋποθέτει και ένα «προσωπικό» άνοιγμα. Με άλλα λόγια, σχεδόν όλοι/ες μου εξέφρασαν τη δυσαρέσκειά τους σχετικά με ένα μεγάλο κομμάτι των Ελλήνων/ίδων ΛΟΑΤΚ ατόμων που δεν αποκαλύπτουν προς τα έξω τη σεξουαλικότητά τους, αποφεύγουν δηλαδή να κάνουν «coming out» στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον τους, γεγονός που βάζει κάποιο φρένο στα όσα μπορεί να επιφέρει η θεσμική κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Για τους εν λόγω ακτιβιστές/ριες, προκειμένου να ισχυροποιηθεί ο ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός και να έχει μεγαλύτερο κοινωνικό και πολιτικό αντίκτυπο, η αποδοχή της ομόφυλης ερωτικής επιθυμίας θα πρέπει να οδηγήσει στην υιοθέτηση μιας ομοφυλόφιλης ταυτότητας. Η αιτιώδης αυτή συνάφεια μεταξύ επιθυμίας – ταυτότητας φαίνεται να μην ισχύει για ένα μεγάλο τμήμα γυναικών και ανδρών με ομοερωτικές επιθυμίες οι οποίοι/ες τείνουν να ορίζουν τον εαυτό τους με τους όρους της έμφυλης μάλλον παρά της σεξουαλικής ταυτότητας δεδομένης της περιθωριακής, στην ελληνική κοινωνία, θέσης της σεξουαλικότητας ως συγκροτησιακής του εαυτού και της υποκειμενικότητας (Καντσά 2011: 128).

Η θέση αυτή συνάδει με τις εθνογραφικές παρατηρήσεις ανθρωπολόγων που έχουν στρέψει το ενδιαφέρον τους στη μελέτη του ομοερωτισμού στην Ελλάδα. Ο Yannakopoulos (2010) υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με τις νοηματοδοτήσεις της ομοφυλοφιλίας που κυριαρχούν στα ευρω-αμερικανικά συμφραζόμενα (βλ. Weston 1991), στην Ελλάδα η ομοφυλοφιλία προσλαμβάνεται είτε ως σεξουαλική πρακτική είτε ως αμιγώς σεξουαλική ταυτότητα η οποία, όμως, αφορά αποκλειστικά την προσωπική, ιδιωτική ζωή του ατόμου (Yannakopoulos 2010: 269). Με άλλα λόγια, παρά την εμφάνιση, στις δεκαετίες 1970-1980, μιας γκέι ταυτότητας στην ελληνική κοινωνία, η ομοφυλοφιλία εξακολουθεί να νοηματοδοτείται περισσότερο ως σεξουαλική πρακτική και λιγότερο ως ταυτότητα. Επομένως, στα ελληνικά συμφραζόμενα η «δυτική» γκέι ομοφυλοφιλία αποκτά ένα σαφώς σεξουαλικό (ιδιωτικό) χαρακτήρα αφού προσλαμβάνεται μέσα από το δίπολο «ιδιωτικό/δημόσιο» (ό.π.).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup>Ο Yannakopoulos επισημαίνει ότι στην ελληνική κοινωνία οι σχέσεις ανάμεσα στους γκέι, τις λεσβίες και στις οικογένειές τους χαρακτηρίζονται από την απουσία ανοιχτής έκφρασης ή δήλωσης της ομοσεξουαλικότητας, από μια «μη λεκτική συμφωνία σιωπής» (Yannakopoulos 2010: 270). Μάλιστα,

Σε παρόμοιο μήκος κύματος κινείται και η Kantsa (2010) η οποία υπογραμμίζει ότι εξαιτίας των ιδιαιτεροτήτων του ελληνικού πολιτισμικού πλαισίου και της κεντρικής σημασίας που αποδίδεται στην οικογένεια, το γάμο και τη μητρότητα, πολλές γυναίκες με ομοερωτικές επιθυμίες διστάζουν να ιδιοποιηθούν μια λεσβιακή ταυτότητα, να κάνουν coming out ως λεσβίες ή να συμμετάσχουν στη «δημόσια» λεσβιακή σκηνή (Kantsa 2010: 222).

Η εντόπια έκφραση του ομοερωτισμού ως σωματικής πρακτικής και λιγότερο ως κοινωνικής ταυτότητας (Γιαννακόπουλος 2001) αντιστέκεται στην εδραίωση του μοντέλου μιας συνειδητής, «ανοιχτής» – σε όλα τα πεδία – ομοσεξουαλικής ταυτότητας και συμπεριφοράς (Αποστολίδου 2012). Σε αυτή τη λογική λοιπόν οι περισσότεροι/ες ακτιβιστές/ριες της παρούσας έρευνας τονίζουν την ανάγκη για ένα πιο «προσωπικό» ακτιβισμό ο οποίος θα εμπεριέχει βέβαια τις θεσμικές διεκδικήσεις αλλά ταυτόχρονα θα έχει στο επίκεντρό του τη διαδικασία της αυτο-αποκάλυψης σε όλες τις κοινωνικές σχέσεις και σε όλα τα κοινωνικά και θεσμικά πλαίσια. Θα πρέπει να είναι, με τα δικά τους λόγια, μια συστηματική και αδιάλειπτη «δράση πεδίου παντού, σε γονείς, σχολεία, υπηρεσίες, τα πάντα για να πιάσουν τόπο τα λίγα αλλά σημαντικά που κερδίσαμε μέχρι τώρα».

#### **4.3. Η «κρίση» ως οπισθοδρόμηση για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και η «επιστροφή» στο παρελθόν: *«Είμαστε πίσω, πάμε πίσω, αλλά πάντα υπάρχει ελπίδα ότι από αυτό το πίσω θα πας σε ένα άλλο μπροστά»***

Στην προηγούμενη ενότητα επιχείρησα να ανιχνεύσω και να καταγράψω την πολλαπλότητα των σημασιών που αποδίδουν οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες στη νομική αναγνώριση και κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Για να μπορέσω να σχηματοποιήσω τις πολλαπλές αυτές νοηματοδοτήσεις χρησιμοποίησα την

---

ακόμα και οι νοηματοδοτήσεις του coming out είναι διαφορετικές από αυτές που κυριαρχούν στο σύγχρονο βορειοαμερικανικό και δυτικοευρωπαϊκό συγκείμενο (δηλαδή η αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας κάποιου στην κοινωνία). Η σημασία του «coming out» είτε απουσιάζει από το λεξιλόγιο πολλών γκέι ανδρών είτε δηλώνει την πρώτη ομοερωτική, σεξουαλική τους επαφή, είτε την πρώτη εμφάνισή τους σε γκέι χώρους (ό.π.). Παρομοίως, λαμβάνοντας υπόψη την ιστορική συγκρότηση της ομοερωτικής ανδρικής επιθυμίας στην Ελλάδα η Αποστολίδου (2012) παρατηρεί ότι η ελληνική ομοφυλοφιλική/γκέι κοινότητα προκύπτει μέσα από μια πολιτισμική παραλλαγή του δυτικού γραμμικού σχήματος «επιθυμία – ερωτική πρακτική – ταυτότητα – κοινότητα» κατά την οποία η «δημιουργία κοινότητας ή συλλογικότητας μέσα από την ενσώματη συμμετοχή» προηγείται της «ταυτότητας» (δηλαδή την εκδήλωση της επιθυμίας) (Αποστολίδου 2012: 75). Σύμφωνα με την ίδια, το σχήμα αυτό δεν πρόκειται για μια μετά – ταυτοτική προσέγγιση (κατά μια queer, αντί – ταυτοτική λογική) αλλά πάντα προσανατολίζεται προς την ταυτότητα και τις διάφορες εκδοχές της, ωστόσο, μπορεί να συμβάλλει στη συγκρότηση ενός πολυφωνικού λόγου για τη μη ετεροκανονική σεξουαλικότητα στην Ελλάδα (ό.π.).



περιγραφική έννοια του ανοίγματος για να καταδείξω ότι τα υποκείμενα της παρούσας έρευνας βλέπουν στην κατοχύρωση των δικαιωμάτων τους μια σημαντική ευκαιρία για ένα άνοιγμα προς την κοινωνία, ένα άνοιγμα που θα επιτρέψει να γίνουν διανοητές οι ζωές τους και οι επιθυμίες τους στο ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Το άνοιγμα αυτό έχει ταυτόχρονα «χωρικές» διαστάσεις, καθώς διανοίγει τον δρόμο προμηνύοντας την συμπερίληψη των ΛΟΑΤΚ ατόμων στην ελληνική κοινωνία, αλλά και «χρονικές» διαστάσεις, αφού προσφέρει τη δυνατότητα στις/ους ακτιβίστριες/ες να φανταστούν με μεγαλύτερη αισιοδοξία ένα μέλλον στο οποίο θα έχουν μια πιο στιβαρή και θεμιτή παρουσία.

Ωστόσο, αν η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων διανοίγει νέους ορίζοντες ζωής και προσφέρει μελλοντικές προοπτικές για πιο δίκαιη συμπερίληψη στον κοινωνικό κορμό, η κρίση έρχεται να διαταράξει την εξελικτική πορεία προόδου που φαντάζονται τα υποκείμενα, και να εμποδίσει το άνοιγμα προς το μέλλον. Ένας σημαντικός αριθμός σχολιαστών έχει επισημάνει ότι στην Ελλάδα η έννοια του «εκσυγχρονισμού» έχει νοηματοδοτηθεί ως η εμπειρία του χρόνου που εξελίσσεται, ακολουθεί δηλαδή μια πορεία προόδου προς τα μπροστά και, μέχρι προσφάτως, η εμπειρία του να ζεις στο παρόν σηματοδοτούσε την πορεία προς ένα μέλλον καλύτερο από το παρελθόν (Bakalaki, 2015). Αποκορύφωμα αυτής της πορείας αποτέλεσε η ελληνική φιλοξενία των Ολυμπιακών Αγώνων το 2004, ένα εγχείρημα που για την πλειονότητα των Ελλήνων ήταν μια επικερδής οικονομική επένδυση και μία συμβολική επιβεβαίωση του στάτους της χώρας ως ιστορικού τόπου καταγωγής της Ευρώπης αλλά και ως επαρκώς νεωτερικής (Faubion, George & van Steen 2016, Rosen 2011). Ενδεικτικό παράδειγμα της κοινής παραδοχής ότι η Ελλάδα ήταν πλέον νεωτερικό κράτος αποτελούσε το γεγονός ότι μέχρι και τα μέσα της δεκαετίας του 2000 στις καθημερινές συζητήσεις και στα μέσα ενημέρωσης κυριαρχούσε το στερεότυπο του «πεινασμένου μετανάστη» που καταφεύγει στις ληστείες και στην εγκληματικότητα. Αυτή η στερεοτυπική αναπαράσταση συμβόλιζε για κάποιους Έλληνες το υψηλό βιοτικό επίπεδο της χώρας και λειτουργούσε ως απόδειξη της νεωτερικότητας και του εκσυγχρονισμού, τα οποία επιχειρούσαν να «κλέψουν» και να οικειοποιηθούν οι μετανάστες (κυρίως αλβανικής καταγωγής) (Bakalaki 2003, Μπακαλάκη 2006: 397). Αντίθετα, στο παρόν της τρέχουσας κρίσης οι μετανάστες γίνονται το μέτρο ενός διαφορετικού αναπτυξιακού στάτους, αφού ο «πεινασμένος» μετανάστης επιστρέφει στην πατρίδα του «γιατί εκεί ζούσε καλύτερα από ό,τι στην Ελλάδα» (Rosen 2011).

Η ελληνική κρίση φαίνεται να αποτελεί για την πλειονότητα των Ελλήνων μια παλινδρόμηση, ένα «πισωγύρισμα» το οποίο ώθησε πολλούς Έλληνες να βιώνουν το παρόν ως επισφαλές και το μέλλον ως αβέβαιο. Ο Knight (2015), σχολιάζοντας τα σατιρικά συνθήματα στους τοίχους των πόλεων της δυτικής Θεσσαλίας, αναδεικνύει ότι, διαμέσου αυτών, προσφέρεται ένα πλαίσιο κριτικής στις νεοφιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις που συνοδεύουν τα μέτρα λιτότητας αλλά και διαπραγμάτευσης και κατανόησης των αιτιών της κρίσης, ενώ παράλληλα δίνεται η δυνατότητα να εκφραστούν οι φόβοι για επιστροφή σε ένα παρελθόν που προσλαμβάνεται ως προνεωτερικό και προ-ευρωπαϊκό (Knight 2015: 242).

Οι διαταρακτικές συνέπειες της «κρίσης» είναι εμφανείς και στον λόγο των ακτιβιστών/τριών της έρευνάς μου. Αντιλαμβάνονται την «κρίση» ως ένα διαταρακτικό γεγονός που διασαλεύει τη γραμμική πρόσληψη του χρόνου και οδηγεί στην οπισθοδρόμηση. Μάλιστα, αυτή η επιστροφή προς ένα «πίσω» φαίνεται να παίρνει τη μορφή ενός ανεξέλεγκτου ιδιώματος βίας και εχθρικότητας το οποίο αποδίδεται με σαφήνεια στην κρίση. Η «κρίση» αξιολογείται ως συνθήκη που επιτρέπει να έρθουν στην επιφάνεια έντονα σεξιστικά και ομοφοβικά φαινόμενα. Χαρακτηριστική είναι η αφήγηση της Β. η οποία μου εκφράζει τις σκέψεις της και τους προβληματισμούς της σχετικά με αυτό το «πισωγύρισμα»:

Ξέρεις τι συζητούσα με την κοπέλα μου χθες; Ότι η κρίση είναι ένα φοβερό πισωγύρισμα. Και συνέχεια το συζητάμε και το σκέφτομαι και προσπαθώ να καταλάβω. Ότι πώς γίνεται η ίδια κοινωνία που πριν δέκα χρόνια θα μπορούσες να πεις ότι έκανε μια σταθερή πρόοδο όσον αφορά, αχ πως να το θέσω, political correct, ως κουλτούρα, ως θες ανθρωπισμό, ως συμπερίληψη, ως ανεκτικότητα, όλα. Γιατί ας πούμε ο τύπος οικογένειας που έκραζαν πριν τις ΛΟΑΤΚ ήταν οι μονογονείς, έχει γίνει τόση δουλειά τα τελευταία δέκα, είκοσι χρόνια [...] Από τότε που έχει δημιουργηθεί έντονα το φαινόμενο της οικονομικής κρίσης, τα τελευταία 5-6 χρόνια πραγματικά κάθε χρόνο είναι σαν να πηγαίνουμε ένα βήμα, έναν αιώνα πίσω, δηλαδή τα ίδια άτομα, οι ίδιοι άνθρωποι, τους βλέπεις ξέρω εγώ στα σχόλια, στο facebook, δηλαδή τρελά σχόλια και όχι μόνο ομοφοβικά, για το οτιδήποτε. Χριστιανόπληκτοι, εθνικόφρονες, μια τρελή κατάσταση. Δεν ξέρω, μάλλον λόγω έκπτωσης της ποιότητας ζωής, η μιζέρια, η θλίψη, η ματαιώση που βιώνει κάθε άτομο έχει αρχίσει με το να ξεσπάς σε οποιονδήποτε για οτιδήποτε, μια απίστευτη εχθρικότητα ρε παιδί μου.

Είναι ενδιαφέρον σε αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι η ελληνική κρίση στις αφηγήσεις των ακτιβιστών/ριών διαπλέκεται στενά με μια παγκόσμια κρίση η οποία

λαμβάνει τη μορφή οικονομικής, πολιτικής και αξιακής κρίσης. Ο Αμερικανός πρόεδρος Ντόναλντ Τραμπ, η άνοδος της ακροδεξιάς σε πολλές χώρες της ευρωπαϊκής ηπείρου, η απειλητική παρουσία της Χρυσής Αυγής «στο κοινοβούλιο και στο δρόμο» συνυφαίνονται άμεσα και διαμορφώνουν μια εκρηκτική συγκυρία που «πάει πίσω όλον τον πλανήτη, μαζί και εμάς». Το παρακάτω απόσπασμα από τη συζήτηση μεταξύ δύο λεσβιών ακτιβιστριών, της Ε. και της Ο., για τις διαταρακτικές συνέπειες της κρίσης είναι δηλωτικό της συνύφανσης, υπό το πρίσμα της κρίσης, του «εθνικού» και του «παγκόσμιου». Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί πως η Ο. περνάει με εντυπωσιακή ευκολία, σχεδόν αβίαστα, από την «Ελλάδα της κρίσης» στην «Αμερική του Τραμπ» για να επισημάνει τη παγκόσμια μετακίνηση «προς τα πίσω».

Ο: Έχουν αγριέψει πάρα πολύ τα πράγματα. Το θέμα είναι ότι μετά τη κρίση στην Ελλάδα εγώ φοβάμαι να κυκλοφορήσω έξω με την Ε. χέρι - χέρι έτσι όπως έχουν γίνει τα πράγματα με χρυσαυγίτες και όλα αυτά. Μας έχει πάει πολύ πίσω η κρίση. Σίγουρα. Εννοείται. Ότι όσο δυσκολεύεται ο κόσμος, επειδή έχουμε μάθει να περνάμε καλά τόσο πιο πολλά βγαίνουνε. Κόμπλεξ και κακίες. Όλα αυτά, όταν περνάς καλά, είσαι χαλαρός. Που σίγουρα υπήρχαν αλλά ήταν θαμμένα. Δεν σε ένοιαζε. Εδώ πέρα βγάλαμε πρόεδρο στην Αμερική τον Τραμπ ρε παιδιά (γελάει). Αν είναι δυνατόν. Είναι λες και γυρνάμε πίσω, είναι παντού σε όλο τον κόσμο.

Ε: Γυρνάμε. Γυρνάμε πίσω γυρνάμε. Ο μαλάκας αυτός ((αναφέρεται στον Τραμπ)) πάει πίσω όλο τον πλανήτη μαζί με εμάς. Εκεί που κάνανε 25 βήματα τώρα κάνανε, δηλαδή γύρισαν πίσω εντελώς. Όλα, ο κόσμος πάει σκατά. Χρυσή Αυγή εδώ, ακροδεξιά στην Ευρώπη, σκατά παντού.

Η ελληνική κρίση, όπως καθιστά σαφές ο Τζιονας (2017), έρχεται να διαταράξει τη χρονικότητα και να κάνει τους ανθρώπους να σκεφτούν «ιστορικά» (Τζιονας 2017: 27). Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η κρίση μπορεί να οριστεί ως ένα «γεγονός» – όπως έχει οριστεί από τον Badiou – που διαταράσσει την τρέχουσα κατάσταση και στρώνει το έδαφος για τον επαναπροσδιορισμό και την ανασηματοδότηση της κοινωνικής τάξης πραγμάτων. Ένα τέτοιο γεγονός, που συνιστά ένα κενό στο συνεχές της ιστορίας ή μια στιγμή απεμπλοκής από εμπειρίες του παρελθόντος, μπορεί να είναι ταυτόχρονα τραυματικό και μετασχηματιστικό για τους ανθρώπους που το βιώνουν. Η κρίση φαίνεται να ωθεί τους ανθρώπους να προσλαμβάνουν το παρόν με βάση το παρελθόν και να αναστοχάζονται το παρελθόν μέσα από το πρίσμα του παρόντος (ό.π.). Η κρίση, κατά τον Τζιονας (2017), μπορεί να ιδωθεί με όρους «τραύματος» και, όπως κάθε

τραύμα, ανακαλεί συσχετισμούς με άλλα τραύματα και, επομένως, με άλλες χρονικές περιόδους.

Μια σειρά εθνογραφιών που επιχειρούν να ανιχνεύσουν και να αποτυπώσουν τις αποκρίσεις των ανθρώπων στην οικονομική κρίση καταδεικνύουν πως πολλοί Έλληνες καταφεύγουν στο παρελθόν (το αρχαίο ελληνικό αλλά και το πιο πρόσφατο) και σε προγενέστερες κρίσεις για να διερευνήσουν και να εξηγήσουν την παρούσα συγκυρία της κρίσης (Knight 2012, 2013α, 2013β, 2014, 2015, Vournelis 2016). Ένας κομβικής σημασίας τρόπος διαχείρισης της «κρίσης» αποτελεί η επανειλημμένη σύγκριση της με οδυνηρά γεγονότα του παρελθόντος, όπως ο Μεγάλος Λιμός της περιόδου 1941-1943 και η κυριαρχία της μαύρης αγοράς κατά την περίοδο της Γερμανικής Κατοχής (Knight 2012, 2013α, Vournelis 2016: 129), ο θεσμός των τσιφλικιών κατά την Οθωμανική κυριαρχία, η χούντα των Συνταγματαρχών και ο Εμφύλιος πόλεμος (Knight 2014, 2015). Ο Knight (2012) ονομάζει αυτή τη φαινομενικά παράδοξη σύγκριση παρόντος/παρελθόντος «πολιτισμική εγγύτητα» (cultural proximity), προκειμένου να περιγράψει μια μη-γραμμική πρόσληψη του χρόνου κατά την οποία δύο ή και περισσότερα απόμακρα μεταξύ τους ιστορικά γεγονότα νοηματοδοτούνται από άτομα και συλλογικές ομάδες ως πολιτισμικά και συμβολικά «κοντινές», οικείες αναπαραστάσεις του παρελθόντος οι οποίες ενσωματώνονται στην παρούσα συγκυρία της κρίσης (Knight 2012: 350, 357).<sup>48</sup>

Επιστρέφοντας στις αφηγήσεις των ακτιβιστριών/τών της παρούσας εργασίας, η διαπλοκή της ελληνικής με την παγκόσμια κρίση σε επίπεδο πολιτικής (άνοδος της ακροδεξιάς) φαντάζει απειλητική στα μάτια κάποιων ακτιβιστριών/των οι οποίες/οι φοβούνται ότι είναι πιθανόν να οδηγήσει στην επανάληψη προηγούμενων ιστορικών

---

<sup>48</sup>Ενδιαφέρουσα από αυτή την άποψη είναι η εθνογραφική μελέτη του Knight (2014) στην οποία επιχειρείται η διερεύνηση της «κρίσης» υπό το πρίσμα των πρακτικών ενέργειας στην Κεντρική Θεσσαλία προκειμένου να ανιχνευθούν οι τρόποι με τους οποίους τα δρώντα υποκείμενα κατανοούν το μέλλον μέσα από τη ανάκληση του παρελθόντος. Ο Knight αναδεικνύει πως οι δύο κυρίαρχες, φαινομενικά αντιφατικές πηγές ενέργειας, τα υψηλής τεχνολογίας φωτοβολταϊκά από τη μία – προτεινόμενα από την Ευρωπαϊκή Ένωση στο πλαίσιο προγραμμάτων προώθησης πρακτικών βιώσιμης ανάπτυξης – και η καύση ξύλου από την άλλη έχουν μετατραπεί σε σύμβολα της οικονομικής κρίσης και προσφέρουν ένα πλαίσιο αναστοχασμού αναφορικά με τη θέση της Ελλάδας στη σύγχρονη Ευρώπη (Knight 2014: 5). Η πρώτη είναι συνυφασμένη με τη νεωτερικότητα, τον εκσυγχρονισμό, την οικονομική ευημερία, την ευρωπαϊκότητα και την ελπίδα για ένα καλύτερο (αν και αβέβαιο) μέλλον. Βέβαια, η επιλογή των αγροτών να εγκαταστήσουν φωτοβολταϊκά – προϊόντα γερμανικής, κυρίως, προέλευσης – στα χωράφια τους διαπλέκεται συχνά με αφηγήσεις αποικιοκρατίας και κατοχής και «τραύματα» του παρελθόντος σε μια εποχή που οτιδήποτε «ξένο» (γερμανικό ιδίως) αντιμετωπίζεται με εντονότατη καχυποψία (ό.π.: 8-11). Η καύση ξύλου από την άλλη συμβολίζει το παρελθόν, τη φτώχεια και την οπισθοδρομικότητα, ωστόσο συνοδεύεται από την αμφισβήτηση του ευρωπαϊκού οράματος και του μύθου της προόδου και κρίνεται αναγκαία για την άμεση επιβίωση (ό.π.: 18-21).

«τραυμάτων». Η Β., ακτιβίστρια και μητέρα ενός παιδιού, ανησυχεί ότι η άνοδος της ακροδεξιάς στην Ευρώπη και στην Αμερική μπορεί να βρει εύφορο έδαφος στην Ελλάδα της κρίσης για την επανάληψη θηριωδιών του παρελθόντος. Ο βασικός της φόβος εδράζεται στο γεγονός ότι η ίδια εκτίθεται δημοσίως και επανειλημμένα μέσω της ακτιβιστικής της δράσης και πιθανώς αυτή η έκθεση να είναι επιζήμια και για την κόρη της στο μέλλον.

[κ]αι θεωρώ ότι επειδή περνάμε κοινωνική κρίση μπορούν να μπουν εμβόλιμα και από τη δύση πολλά κακώς κείμενα γιατί τώρα το '17, φαίνεται πλέον ότι έχει υπάρξει μια άνθιση ξανά της ακροδεξιάς. 13 τα εκατό βγήκε το, στη Γερμανία και στην Αμερική που βγήκε ο Τραμπ [...] Υπάρχει αυτός ο, ένας ασυνείδητος φόβος διότι το αρνητικό, το ακροδεξιό, έχουμε δει που μπορεί να φτάσει στο παρελθόν, δεξ ναζί [...] Είμαι η Β.Π ((το ονοματεπώνυμό της)) ξέρουν ότι αυτή ((η κόρη της)) έχει για μάνα αυτή, οπότε αργότερα σίγουρα μπορούν να ανατρέξουν στο ίντερνετ παντού να δουν ότι είμαι η μάνα της και ότι είμαι όλα αυτά που κάνω και ακόμα που θα κάνω και στο μέλλον. Και είχα διαβάσει για, στην Ισπανία, ένας νομίζω Γάλλος γιατρός δεν είμαι σίγουρη, είχε φτιάξει τη δεκαετία του '20, του '10, '20, '30, κάπου εκεί, την πρώτη κλινική για τρανς και ήταν το πρώτο που βοηθούσε στη φυλομετάβαση, που τα στήριζε και ψυχολογικά, που προσέφερε καταφύγιο για τρανς άτομα από όλη την Ευρώπη, και όταν όμως έγινε η άνοδος του ναζισμού πήραν όλα τα αρχεία και τους βρήκαν έναν – έναν. Και καταλήξανε Auschwitz. Αυτό το φοβάμαι. Ότι έτσι και γίνει μια άνθιση και γυρίσει όλο αυτό μπάλα εε, είμαι εντελώς εκτεθειμένη.

Ενώ, όπως φάνηκε από τις παραπάνω εθνογραφικές μελέτες, οι Έλληνες ανακαλούν πολλαπλές κρίσεις του ελληνικού παρελθόντος για να εξηγήσουν το παρόν της τρέχουσας κρίσης, η Β. ανακαλεί ένα γεγονός από την ιστορία του ευρωπαϊκού παρελθόντος, όχι βέβαια για να ερμηνεύσει την κρίση αλλά για να υπογραμμίσει την τρομακτική συνθήκη επισφάλειας στην οποία εκτίθενται τα ΛΟΑΤΚ άτομα στη δεδομένη συγκυρία της παγκόσμιας – συμπεριλαμβανομένης και της ελληνικής – πολιτικής κρίσης. Το «Auschwitz», τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και το «περίφημο» ροζ τρίγωνο έχουν μετατραπεί σε ισχυρά σύμβολα των ακτιβιστικών διεκδικήσεων της παγκόσμιας ΛΟΑΤΚ κοινότητας – και της ελληνικής ΛΟΑΤΚ κοινότητας<sup>49</sup>. Με άλλα λόγια, μέσα από τα σύμβολα αυτά συγκροτείται η συλλογική μνήμη του παγκόσμιου

---

<sup>49</sup>Το Ιούνιο το 2014, ένας από τους σταθμούς της παρέλασης του 3ου Thessaloniki Pride ήταν το μνημείο του Ολοκαυτώματος των εβραίων όπου κατατέθηκε στεφάνι σε σχήμα ροζ τριγώνου στη μνήμη των ΛΟΑΤΚ ατόμων που εκδιώχθηκαν από τη ναζιστική Γερμανία. Βλ. <https://www.facebook.com/ThessalonikiPride/photos/a.499221880185028.1073741830.126342357472984/608926092547939/> (τελευταία πρόσβαση 8/3/2018).

ΛΟΑΤΚ κινήματος, κατασκευάζεται ένα «τραύμα» στην παγκόσμια ιστορία της ομοφυλοφιλίας το οποίο ο ΛΟΑΤΚ ακτιβισμός οικειοποιείται στρατηγικά για να ασκήσει πολιτική πίεση (Jensen 2002). Δεδομένου ότι η ελληνική κρίση φέρνει στην επιφάνεια άλλες κρίσεις και «τραύματα» του παρελθόντος, έτσι και στην περίπτωση αυτή η Β. ανακαλεί ένα «τραύμα» από το παρελθόν με το οποίο μπορούν να «ταυτιστούν» και τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα, προκειμένου να μπορέσει να αιτιολογήσει – και να δικαιολογήσει – τους φόβους και τις ανησυχίες που γεννάει η επισφαλής συνθήκη της κρίσης.

Πάντως, δεν είναι λίγοι και λίγες οι ακτιβιστές και οι ακτιβίστριες της έρευνάς μου που διαβλέπουν μια πιο αισιόδοξη πορεία προς το μέλλον. Σχετικά με την τάση ανόδου ακροδεξιών δυνάμεων στη διεθνή πολιτική σκηνή, κάποιες συνομιλήτριές μου, αν και την αποδίδουν σε μια διάχυτη και δριμεία αμφισβήτηση της πολιτικής, έχουν την πεποίθηση ότι πρόκειται για φαινόμενα με σύντομη διάρκεια που απλώς είναι «σαν τα πυροτεχνήματα, ηχηρά και φανταχτερά», είναι δηλαδή θορυβώδη «σαν τα σκυλιά που γαβγίζουν» και προκαλούν δικαιολογημένα αισθήματα ανησυχίας. Ωστόσο, έχουν την πεποίθηση ότι τα φαινόμενα αυτά θα οδηγήσουν τελικά στην «αφύπνιση του κόσμου και στη μετακίνησή του» από τα ακραία πολιτικά φάσματα. Παράλληλα, άλλοι συνομιλητές/ριές μου προσλαμβάνουν την «κρίση» ως μια ιδιαίτερη, μεταβατική περίοδο από την οποία μπορούν να αναδυθούν ευκαιρίες για να ξεπεραστούν ορισμένες διαρθρωτικές αδυναμίες της μεταπολιτευτικής Ελλάδας. Ενδεικτικό είναι το παρακάτω απόσπασμα από την αφήγηση της Ν:

[Ε]ίμαστε σίγουρα σε μια πάρα πολύ μεταβατική περίοδο που έχει ενδιαφέρον. Σε όλα τα επίπεδα, και σαν χώρα σίγουρα, δηλαδή όλο αυτό το σαθρό σύστημα της μεταπολίτευσης από το '74 και μετά δεν κάναμε παρά ελάχιστα πραγματάκια, οπότε σε μια δυσμενή οικονομική συνθήκη καλούμαστε να αναθεωρήσουμε από τη βάση και να φτιάξουμε ξανά τον εαυτό μας και το κράτος μας [...] Είμαστε πίσω αλλά πάντα υπάρχει ελπίδα ότι από αυτό το πίσω θα πας σε ένα άλλο μπροστά γιατί αυτό το, εκεί που ήμασταν και πάλι δεν ήτανε καλά. Υπήρχε πολλή διαφθορά. Και η διαφθορά είναι έτσι και αλλιώς μια κατάσταση η οποία στην πραγματικότητα κρύβει άσχημα πράγματα. Δεν ήταν ότι πριν ήταν καλύτερα, ότι προοδεύαμε σε όλους τους τομείς και τώρα είναι όλα χάγια. Μια ηθική πτώση δηλαδή η οποία, εντάξει, με την κρίση βγήκε στην επιφάνεια πολύ έντονα. Εγώ πάντα βλέπω αισιόδοξα τα πράγματα, η ανθρωπότητα έτσι και αλλιώς προχωράει. Πολύ αργά, αλλά προχωράει.

Σύμφωνα με την Ν., η κρίση έφερε στην επιφάνεια τη «διαφθορά» και την «ηθική πτώση» των προηγούμενων ετών. Επομένως, η συγκεκριμένη ακτιβίστρια αποφεύγει να αξιολογήσει με αποκλειστικά αρνητικούς όρους την τρέχουσα συγκυρία, σαν ένα γεγονός, δηλαδή, που ήρθε να διασαλεύσει την υποτιθέμενη εξελικτική πορεία προόδου που ακολουθούσε η Ελλάδα πριν το ξέσπασμα της κρίσης. Άλλοι ακτιβιστές, τέλος, σχολιάζουν με αισιοδοξία τις αλλαγές – για πρώτη φορά σε επίπεδο νομοθεσίας αναφορικά με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα – που συντελέστηκαν τα τελευταία χρόνια και αποδέχονται ότι ακόμα και οι ελλείψεις της ισχύουσας νομοθεσίας για το σύμφωνο συμβίωσης και τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου θα βελτιωθούν με την πάροδο του χρόνου, όπως συνέβη και στις άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Εξάλλου, όπως μου επισημαίνει ο Μ., νεαρός ακτιβιστής με αρκετά χρόνια δράσης σε διάφορες ΛΟΑΤΚ ομάδες, το ότι «είμαστε λίγο πίσω δε σημαίνει ότι δεν προχωράμε κιόλας. Εγώ πιστεύω ότι προχωράμε μπροστά. Και πάμε καλά. Μόνο μπροστά μπορούμε να κοιτάμε και όχι πίσω» Η πορεία προς τα «μπροστά» και το άνοιγμα στο μέλλον αρχίζουν σταδιακά να φαντάζουν εφικτά.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην παρούσα μελέτη επιχειρήσα να διερευνήσω τη συγκρότηση των λόγων για τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και τη διαχείρισή τους από ακτιβιστές/ριες στο πλαίσιο της δράσης δύο σύγχρονων ΛΟΑΤΚ οργανώσεων στην Αθήνα, τις Οικογένειες Ουράνιο Τόξο και το Πολύχρωμο Σχολείο. Ο λόγος για τα δικαιώματα, κυρίως με αναφορά στη θεσμική κατοχύρωσή τους, εξετάζεται σε συνάρτηση με δύο παραμέτρους. Πρώτον, εστίασα την ανάλυσή μου στις ιθαγενείς νοηματοδοτήσεις της «Ευρώπης» και στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο αυτές συμβάλλουν στη συγκρότηση και τη διάχυση της ρητορικής των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων σε εθνικό επίπεδο, μέσα από τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό. Δεύτερον, δεδομένης της συγκυριακής αναγνώρισης ορισμένων ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων κατά την περίοδο της τρέχουσας οικονομικής κρίσης, επιχειρήσα να ανιχνεύσω και να καταγράψω τους τρόπους με τους οποίους οι ακτιβιστές/ριες προσλαμβάνουν την «κρίση» και αντιλαμβάνονται τον αντίκτυπό της στη διεκδίκηση, την προάσπιση και την αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων. Τοποθετώντας στο επίκεντρο της ανάλυσης τη σύνθετη συνάρθρωση των λόγων για την «Ευρώπη» και την «κρίση», η ρητορική των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων φαίνεται να αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο μέσα από το οποίο οι ακτιβιστές/ριες σχολιάζουν, αξιολογούν, επαναπροσδιορίζουν έννοιες που αφορούν τον ακτιβισμό, την ευρωπαϊκή ταυτότητα, την ιδιότητα του πολίτη, το κράτος, την ισότητα, τα δικαιώματα ενώ, παράλληλα, διαπραγματεύονται τις πολύμορφες σχέσεις τους με το κράτος και την ελληνική κοινωνία και οραματίζονται νέους τρόπους σχετίζεσθαι με αυτά.

Σε επίπεδο ακτιβισμού και διεκδίκησης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων η «Ευρώπη» λειτουργεί ενδυναμωτικά για τις ΛΟΑΤΚ οργανώσεις μέσα από τη – κυρίως – διαδικτυακή αλλά και τη – λιγότερο συστηματική – φυσική επαφή τους με άλλες ευρωπαϊκές οργανώσεις, οι οποίες γίνονται αντιληπτές ως σημαντική πηγή γνώσης και επιρροής για τον εγχώριο ακτιβισμό. Οι δύο ομάδες, αντλώντας παραδείγματα, στρατηγικές και μοντέλα δράσης από άλλες ευρωπαϊκές οργανώσεις, έχουν ως κεντρική επιδίωξη τη νομική κατοχύρωση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και, ως εκ τούτου, ακολουθούν ένα θεσμικό προσανατολισμό. Κρατούν επαφή με θεσμικούς φορείς, συνδιαλέγονται με εκπροσώπους πολιτικών κομμάτων, συμμετέχουν ως φορείς στις ακροάσεις για την ψήφιση νομοσχεδίων που αφορούν σε ΛΟΑΤΚ άτομα και προχωρούν σε δικαστικές διαδικασίες για να διεκδικήσουν πιο έμπρακτα τα δικαιώματά τους. Μέσα από αυτές τις θεσμικές κινήσεις οι ακτιβιστές/ριες



διαπραγματεύονται τις σχέσεις τους με την κρατική εξουσία και μετεωρίζονται ανάμεσα σε περισσότερο ή λιγότερο οικεία πολιτισμικά σχήματα πολιτικής και κοινωνικής δράσης. Η «κρίση», ενώ έρχεται να περιορίσει και να υποβαθμίσει την ακτιβιστική δράση τόσο σε υλικό, οικονομικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο, ταυτόχρονα ενισχύει τους αλληλέγγυους δεσμούς μεταξύ των ακτιβιστών/τριών και ανοίγει τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό σε νέα μοντέλα πολιτικής δράσης.

Σε επίπεδο κράτους, η θεσμική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων έρχεται να αποκαταστήσει, σύμφωνα με τους/τις ακτιβιστές/τριες των δύο ομάδων, μια μακρά πορεία ασύμμετρης και άνισης σχέσης μεταξύ του ελληνικού κράτους και των ΛΟΑΤΚ πολιτών και να ανοίξει το δρόμο για πιο ισότιμες συσχετίσεις στο μέλλον. Οι ακτιβιστές/ριες οραματίζονται ιδανικά μια σχέση των πολιτών με το κράτος που να βασίζεται στην αρχή της αμοιβαιότητας, δηλαδή στην εκπλήρωση των υποχρεώσεων από τη μεριά των πολιτών και στην προάσπιση των δικαιωμάτων από τη πλευρά του κράτους. Έννοιες όπως η «ισότητα» και η «δικαιοσύνη» αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα. Η «Ευρώπη» μέσα από τις επίσημες θεσμικές της μορφές νοηματοδοτείται ως ένα εξέχουσας σημασίας πλαίσιο προάσπισης και διεκδίκησης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και ισότητας σε εθνικό επίπεδο. Οι αμφισημίες όμως δεν λείπουν. Στις αφηγήσεις των ακτιβιστών/ριων αναδύεται η ‘διπλή όψη’ της «Ευρώπης», αυτή του «υψηλού» νομικού πολιτισμού, της αλληλεγγύης, των ανθρώπινων δικαιωμάτων από τη μία πλευρά και αυτή των οικονομικών συμφερόντων που γεννά ανισότητες και αδικίες από την άλλη. Η αμφισημία αυτή, ωστόσο, δεν λαμβάνει χώρα στο κενό αλλά συνυφαίνεται άμεσα με την τρέχουσα, διάχυτη αμφισβήτηση της Ε.Ε. και των πολιτικών της στα συμφραζόμενα της ελληνικής κρίσης. Επιπλέον, η «κρίση» προσλαμβάνεται ως ένα καθεστώς επισφάλειας που περιστέλλει τα κεκτημένα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και δυσχεραίνει την επιβίωση των ΛΟΑΤΚ ατόμων, κυρίως των τρανς ατόμων. Η «ισότητα» σε αυτή την περίπτωση γίνεται αντιληπτή λιγότερο με όρους θεσμικής κατοχύρωσης δικαιωμάτων και περισσότερο με όρους ισότιμης πρόσβασης σε αναγκαίους για την επιβίωση πόρους. Ωστόσο, οι ακτιβιστές/ές αναγνωρίζουν τις πολλαπλές αντιφάσεις της «κρίσης» και βλέπουν σε αυτές κάποιες ευκαιρίες για κοινωνική συμπερίληψη.

Σε σχέση με την κοινωνία, τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα και η κατοχύρωσή τους από το κράτος προσλαμβάνονται από τους ακτιβιστές/ριες ως ένα εξαιρετικά σημαντικό άνοιγμα των ΛΟΑΤΚ ατόμων στην ελληνική κοινωνία. Η νομική αναγνώριση των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων προσφέρει μοναδικές ευκαιρίες για ορατότητα, κοινωνική

συμπερίληψη και μετασχηματισμό καλά εδραιωμένων, στο ελληνικό συμπεριέχον, πολιτισμικών ιδιωμάτων της συγγένειας, της οικογένειας, της συσχετικότητας, του φύλου και της σεξουαλικότητας. Με άλλα λόγια, η κατοχύρωση δικαιωμάτων φαίνεται να σηματοδοτεί την έναρξη μιας πορείας σημαντικών κοινωνικών αλλαγών για τον ΛΟΑΤΚ πληθυσμό. Το κοινωνικό αυτό άνοιγμα συμπλέει με ένα αντίστοιχο άνοιγμα της «Ευρώπης» στα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα. Οι θεσμικές κατακτήσεις άλλων ευρωπαϊκών χωρών αναφορικά με τα ΛΟΑΤΚ δικαιώματα συνιστούν συμβολικούς τόπους στη βάση των οποίων οι Έλληνες/ίδες ακτιβιστές/ριες αξιολογούν την πρόοδο της Ελλάδας και τη θέση της στον ευρωπαϊκό – και παγκόσμιο – χάρτη των πολιτικών της σεξουαλικότητας. Η ελεύθερη μετακίνηση των ακτιβιστών/ριών στα μέλη – κράτη της Ε.Ε. αποτελεί ένα άνοιγμα στην Ευρώπη το οποίο διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στις εγγύριες πολιτικές της σεξουαλικότητας. Το άνοιγμα στην κοινωνία, βέβαια, περιορίζεται σημαντικά από τις συνθήκες της τρέχουσας κρίσης. Η ελληνική κρίση συναρθρώνεται στις αφηγήσεις των ακτιβιστών/ριών με μια παγκόσμια κρίση πολιτικού, κοινωνικού και αξιακού χαρακτήρα, διαταράσσοντας την πορεία προόδου που οραματίζονται για τις ζωές και τους αγώνες τους. Ωστόσο, αναγνωρίζουν ότι η «κρίση» δεν συνιστά ένα μονοσήμαντο και μονοδιάστατο γεγονός, αλλά ανιχνεύουν τις αμφισημίες της περιόδου και επιχειρούν να αρθρώσουν μια πιο αισιόδοξη αφήγηση για την κρίση, τον ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό και την ελληνική κοινωνία εν γένει.

Αυτό που διαπίστωσα, λοιπόν, μέσα από την παρούσα έρευνα είναι πως ο λόγος των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων συνιστά ένα προνομιακό πεδίο ενδυνάμωσης του ελληνικού ΛΟΑΤΚ ακτιβισμού, τουλάχιστον όσον αφορά τις δύο υπό εξέταση ομάδες. Τα δικαιώματα, τόσο ως λόγος διεκδίκησης και πολιτικής δράσης όσο και ως πεδίο θεσμικής κατοχύρωσης από την πλευρά του κράτους, αποτελούν ένα σημαντικότερο άνοιγμα του ΛΟΑΤΚ πληθυσμού και ακτιβισμού – τουλάχιστον στο πλαίσιο των πολιτικών της ταυτότητας – στην ελληνική κοινωνία.

Σε αυτό το σημείο θεωρώ σημαντικό να επαναφέρω και να επισημάνω ορισμένα καίρια ζητήματα που αφορούν τα ΛΟΑΤΚ κοινωνικά κινήματα και την ακτιβιστική δράση διεκδίκησης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και για λόγους, κυρίως μεθοδολογικούς, δεν τοποθετήθηκαν στο επίκεντρο της ανάλυσής μου. Όπως ίσως έγινε σαφές στην παρούσα μελέτη, οι διεκδικήσεις της θεσμικής κατοχύρωσης ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων αποτελούν τον ακρογωνιαίο λίθο του σύγχρονου, ελληνικού (και ευρώ – αμερικανικού) θεσμικού ακτιβισμού. Ωστόσο, είναι αναγκαίο να αναρωτηθούμε τι συνεπάγεται μια τέτοια ακτιβιστική προσήλωση. Μια σειρά από οξυδερκείς κριτικές και κρίσιμα

ερωτήματα έχουν αρθρωθεί σε σχέση με αυτή την προσήλωση και – για κάποιους – προβληματική και αποπροσανατολιστική «εμμονή». Μήπως η κυριαρχία ενός λόγου περί κατοχύρωσης δικαιωμάτων επισκιάζει άλλες, πιο ριζοσπαστικές δράσεις και διεκδικήσεις; Τι γίνεται πέρα από τις θεσμικές διεκδικήσεις ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων; Πώς μπορούμε να διαχειριστούμε τις πολιτικές της ενσωμάτωσης και τις αναπόφευκτες, κανονιστικές και ρυθμιστικές προϋποθέσεις που αυτή συνεπάγεται; Μπορούν να συνυπάρξουν η πολιτική της ενσωμάτωσης με αυτή της αμφισβήτησης και της ανατροπής της ετεροκανονικότητας ή είναι αναγκαία (και ίσως επιτακτική) η υπέρβαση της πρώτης για την εμπέδωση της δεύτερης; Πώς, εν τέλει, νοηματοδοτούμε και οραματιζόμαστε την κοινωνική απελευθέρωση και με ποιους όρους διεκδικούμε την κοινωνική αλλαγή;

Ένα επιπλέον ζήτημα υπό διαπραγμάτευση είναι αυτό που θέτει στο επίκεντρο του προβληματισμού την ίδια την έννοια της «ταυτότητας». Για τους ακτιβιστές/ριες της παρούσας μελέτης (αλλά και για σημαντικό τμήμα του «δυτικού», τουλάχιστον, ακτιβισμού) η «ταυτότητα» και η πρακτική του «coming out» αποτελούν αναγκαίες προϋποθέσεις της κοινωνικής και πολιτικής «ορατότητας». Ένα τέτοιο αξίωμα καθίσταται ιδιαίτερα προβληματικό, ειδικά αν λάβουμε υπόψη την πολιτισμικά συγκεκριμένη, εντόπια έκφραση του ομοερωτισμού με όρους κοινωνικής πρακτικής μάλλον παρά ταυτότητας. Σε αυτή την περίπτωση, το ιδίωμα της αιτιώδους συνάφειας μεταξύ ερωτικής επιθυμίας – ταυτότητας παραγνωρίζει ή και αγνοεί παντελώς τις πολλαπλές ενσώματες εμπειρίες πολλών ανδρών και γυναικών με ομοερωτικές πρακτικές στην Ελλάδα. Παράλληλα, τέτοιες μονοδιάστατες νοηματοδοτήσεις της ταυτότητας και της σεξουαλικότητας δημιουργούν ποικίλες ιδεολογικές και πολιτικές αγκυλώσεις εντός και εκτός της ΛΟΑΤΚ «κοινότητας» με πολλαπλές συνέπειες. Τα ερωτήματα που προκύπτουν εδώ είναι επίσης κρίσιμα. Πώς θα διαχειριστούν οι ΛΟΑΤΚ οργανώσεις τις ταξινομητικές πολιτικές της ταυτότητας, πώς θα αντισταθούν σε αυτές και θα τις ανατρέψουν χωρίς όμως να περιορίσουν την ορατότητα της ομόφυλης σεξουαλικότητας; Πώς θα διαπραγματευτούν τη νέα ορατότητα που προκύπτει μέσα από τις πρόσφατες νομοθετικές εξελίξεις σε σχέση με την ηγεμονική, ετεροσεξιστική διάκριση δημόσιου/ιδιωτικού; Μήπως η συμπερίληψη των ΛΟΑΤΚ ατόμων στον κοινωνικό κορμό μέσω της ενσωμάτωσής τους σε κυρίαρχους, ετεροκανονικούς θεσμούς (π.χ. ο γάμος) τα καθιστά, εν τέλει, ακόμα πιο αόρατα εξαιτίας του εκτοπισμού της ομόφυλης σεξουαλικότητας στη σφαίρα του ιδιωτικού (στον οίκο και στην κρατικά επικυρωμένη, ζευγαρωτή σχέση); Πολλά από αυτά τα

ζητήματα που έθιξα (και έχουν τονίσει επανειλημμένα προηγούμενες εθνογραφικές μελέτες του ομοερωτισμού στην Ελλάδα) σε αυτές τις – εν είδει επιλόγου – παραγράφους έχουν μείνει «αόρατα» στην παρούσα μελέτη, ωστόσο παραμένουν ενοχλητικά «ορατά» δια της απουσίας τους, και αυτή πιθανώς είναι μια αξιοσημείωτη αδυναμία η οποία πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη σε οποιαδήποτε μεταγενέστερη έρευνα για τον ελληνικό ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό ειδικά και τις ομόφυλες σεξουαλικότητες γενικότερα.

Τέλος, η παρούσα μελέτη αποτέλεσε μια περιορισμένη απόπειρα ανάδειξης των διαδικασιών με τις οποίες συγκροτείται ο λόγος των ΛΟΑΤΚ δικαιωμάτων και συναρθρώνεται με άλλους λόγους και ιδιώματα που διαπλέκουν το τοπικό, το εθνικό και το διεθνικό (σε ευρωπαϊκό επίπεδο κυρίως) με ποικίλους τρόπους. Αν η μελέτη αυτή κατάφερε να απαντήσει σε κάποια ερωτήματα αναφορικά με αυτή τη σύνθετη διαπλοκή, σίγουρα δημιούργησε με τη σειρά της ακόμα περισσότερα και άφησε πίσω της μια σειρά κενών. Δεδομένου του διεθνικού χαρακτήρα που διέπει τους λόγους περί (ΛΟΑΤΚ) δικαιωμάτων, ίσως θα ήταν χρήσιμο η μελλοντική έρευνα να επικεντρωθεί σε ερωτήματα – τα οποία παρέμειναν αναπάντητα σε αυτή τη μελέτη – που αφορούν τη σύνθετη διαπλοκή της συνθήκης της παγκοσμιοποίησης με τον εγχώριο ΛΟΑΤΚ ακτιβισμό. Ερωτήματα που πιθανώς θα αναδείξουν πώς τα ίδια τα ΛΟΑΤΚ υποκείμενα αξιολογούν, επεξεργάζονται, διαπραγματεύονται, προσαρμόζονται και προσαρμόζονται, επικυρώνουν ή/και αμφισβητούν τις παγκοσμιοποιητικές διεργασίες αλλά και πως μετασχηματίζονται οι ταυτότητες τους (έμφυλες, σεξουαλικές, εθνικές κ.ά) στα συμφραζόμενα της σύνθετης διαπλοκής του «τοπικού» με το «παγκόσμιο».

Ελπίζοντας ότι η έρευνα αυτή θα αποτελέσει ένα, έστω, μικρό έναυσμα για περαιτέρω προβληματισμό, θα κλείσω με ένα απόσπασμα από την αφήγηση μιας συνομιλήτριας μου, το οποίο θεωρώ ενδεικτικό των παραπάνω θέσεων και δηλωτικό του τρόπου με τον οποίο η αίσθηση του ανήκειν στο «τοπικό» διαμορφώνεται και καθορίζεται σημαντικά από την αίσθηση του ανήκειν στο «παγκόσμιο». Η Λ., η οποία βρίσκεται σε διαδικασία απόκτησης παιδιού με τη σύντροφό της, μου εξηγεί ότι στον ελεύθερο χρόνο της παρακολουθεί τις ζωές ομόφυλων ζευγαριών με παιδιά (αλλά και όχι μόνο) από όλο τον κόσμο μέσα από διάφορα vlogs, δηλαδή προσωπικές διαδικτυακές σελίδες στις οποίες έχει κανείς τη δυνατότητα να παρουσιάσει σε όλο τον κόσμο την προσωπική του ζωή, εντός του οικιακού του χώρου, με τη βοήθεια της κάμερας του υπολογιστή του. Η Λ. μου περιγράφει, με ενθουσιασμό σχεδόν, πώς η εικονική επαφή με τις ζωές άλλων ανθρώπων σε άλλα μέρη του κόσμου με

ευνοϊκότερες, συγκριτικά με την Ελλάδα, συνθήκες για τα ΛΟΑΤΚ άτομα, της δημιουργεί μια αίσθηση πρωτόγνωρης αυτοπεποίθησης, προσωπικής ενδυνάμωσης και συγκρατημένης αισιοδοξίας. Η γνώση της ύπαρξης μιας άλλης «πραγματικότητας» κάπου αλλού της προσφέρει μια μοναδική ευκαιρία διαχείρισης της, συχνά, αφόρητης «πραγματικότητας» εδώ, στην Ελλάδα.

[Μ]ε έχει κάνει να νιώσω ότι ξέρω πώς ζούνε στο εξωτερικό, δηλαδή, όλο αυτό που έχουν εκεί κατακτήσει δεν μοιάζει τόσο απόμακρο. Γιατί βγαίνω έξω και δεν με αφορά ο χ, ψ, αγενής που έχει στενούς ορίζοντες εφόσον βλέπω στην παγκόσμια κοινότητα τι συμβαίνει. Και είμαι εκεί και εγώ. Είμαι μέρος αυτής της κοινότητας. Αυτό με κάνει να νιώθω καλά, με ενδυναμώνει [...] Οπότε έχεις μια πηγή γνώσης να βλέπεις τι γίνεται, όχι απλά σε μια άλλη χώρα, αλλά και πώς ζούνε, το καλημέρα τους, το καληνύχτα τους. [...] Για μένα αυτό ήταν πολύ συγκινητικό, ήταν πολύ συγκινητικό να βλέπεις ότι υπάρχει ένα παγκόσμιο χωριό σιγά - σιγά και με ενδυναμώνει και στην καθημερινότητά μου. Δηλαδή ξέρω, όταν βγω και πάω στη τράπεζα, βλέπω μόνο μια διάσταση της πραγματικότητας και είναι τόσο πολυποίκιλη και πολύχρωμη εκεί έξω και δεν με πειράζει ο υπάλληλος που δεν κατέχει, ξέρεις, και ποια είσαι εσύ και ποια είναι η γυναίκα σου και τι είναι αυτά. Δεν με αγγίζει καν πια! Έχω φύγει αλλού! Το πιάνεις έτσι; Μπορούμε να πούμε ότι είναι και μια μορφή ακτιβισμού, να βγαίνεις εκεί έξω και να κάνεις βίντεο με τη ζωή σου όντας ΛΟΑΤΚ και λέγοντας ότι θέλω να διευρύνω, γιατί εκτίθεσαι και στην τοπική σου κοινωνία, είναι ένα άνοιγμα. [...] Ας πούμε το γεγονός ότι οι Αμερικανίδες είναι παντρεμένες και έχουν μια θεσμική κατοχύρωση επηρεάζει και τις Αυστραλέζες οικογένειες, βλέπεις και τα δικαιώματά τους, δεν βλέπεις μόνο τη ζωή τους, βλέπεις πού είσαι εσύ, πού είναι αυτοί. Τι έχουν κατακτήσει που εσύ δεν το έχεις κατακτήσει. Και ξαφνικά το δικαίωμα γίνεται κάτι πραγματικό. Δεν είναι πια κάτι τόσο αφηρημένο. Θέλω αυτά τα δικαιώματα. Θέλω να ζω έτσι.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αβδελά, Έ. 2011. Το φύλο στη (σε) κρίση ή τι συμβαίνει στις «γυναίκες» σε χαλεπούς καιρούς. *Σύγχρονα Θέματα*, 115 (Οκτώβριος-Δεκέμβριος): 8-17.
- Αθανασίου, Α. 2006. Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το «δεύτερο κύμα». Στο Α. Αθανασίου (επιμ.) *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Altman, D. 2001. *Global sex*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ammaturo, F. R. 2017. *European Sexual Citizenship: Human Rights, Bodies and Identities*. London: Palgrave Macmillan.
- Αποστολίδου, Α. 2011. Queer: Στα ίχνη της πολιτισμικής διαδρομής ενός «αλλόκοτου» όρου. Στο Κ. Κανάκης (επιμ.) *Γλώσσα και σεξουαλικότητα: Γλωσσολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Αποστολίδου, Α. 2012. Σωματικές συνάφειες: Αγωνιστικά σώματα και αναδυόμενες συλλογικότητες στην ελληνική γκέι/ομοφυλοφιλική κοινότητα. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (επιμ.) *Σώμα, φύλο, σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Arendt, H. 1976 (1958). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books.
- Athanasiou, A. 2011. Becoming Precarious through Regimes of Gender, Capital and Nation. Στο *Hot Spots: Beyond the "Greek Crisis": Histories, Rhetorics, Politics. Cultural Anthropology* (<https://culanth.org/fieldsights/250-becoming-precarious-through-regimes-of-gender-capital-and-nation>, τελευταία πρόσβαση στις 18/12/2017).
- Athanasiou, A. 2014. Governing for the Market: Emergencies and Emergences in Power and Subjectivity. Στο *Crisis-Scapes: Athens and Beyond*. Athens: Crisis-Scape. Net.
- Ayoub, P. M. & Paternotte, D. 2014. Introduction. Στο P. M. Ayoub & D. Paternotte (επιμ.) *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?* Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.

- Ayoub, P. M. & Brzezińska, O. 2015. Caught in a Web? The Internet and Deterritorialization of LGBT Activism. Στο D. Paternotte & M. Tremblay (επιμ.) *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism*. New York: Routledge.
- Bakalaki, A. 1994. Gender-Related Discourses and Representations of Cultural Specificity in Nineteenth-Century and Twentieth-Century Greece. *Journal of Modern Greek Studies* 12(1): 75–112.
- Bakalaki, A. 2003. Locked into Security, Keyed into Modernity: The Selection of Burglaries as a Source of Risk in Greece. *Ethnos* 68(2): 209-229.
- Bakalaki, A. 2015. #CRISIS, GENDER, TIME. *Allegralab* (<http://allegralaboratory.net/crisis-gender-time/>, τελευταία πρόσβαση στις 13/10/2017)
- Bakalaki, A. 2016. Funny. Στο Hot Spots: Greece is Burning. *Cultural Anthropology* (<https://culanth.org/fieldsights/855-funny>, τελευταία πρόσβαση στις 13/10/2017)
- Bernstein, M., Barclay, S. & Marshall, A-M. 2009. The Challenge of Law: Sexual Orientation, Gender Identity, and Social Movements. Στο S. Barclay, M. Bernstein & A-M. Marshall (επιμ.) *Queer Mobilizations: LGBT Activists Confront the Law*. New York: New York University Press.
- Bell, D. & Binnie, J. 2000. *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Binnie, J. 1997. Invisible Europeans: Sexual Citizenship in the New Europe. *Environment and Planning A: Economy and Space* 29(2): 237-248.
- Binnie, J. 2004. *The Globalization of Sexuality*. London/California: Sage.
- Brown, G. 2015. Queer movement. Στο D. Paternotte & M. Tremblay (επιμ.) *Ashgate Companion to Lesbian and Gay Activism*. New York: Routledge.
- Butler, J. 1997. Merely Cultural. *Social Text* 15(3/4): 265-276.
- Butler, J. 2002. Is Kinship Always Already Heterosexual? *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13(1): 14-44.
- Butler, J. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London/New York: Verso.

- Butler, J. 2009 (1990). *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. Γ. Καραμπέλας (μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Butler, J. 2009α. *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York/London: Verso
- Butler, J. 2009β. Performativity, Precarity and Sexual Politics. *Revista de Antropología Iberoamericana* 4(3): i-xiii ([www.aibr.org](http://www.aibr.org), τελευταία πρόσβαση στις 15/4/2017).
- Cabot, H. 2016. “Contagious” Solidarity: Reconfiguring Care and Citizenship in Greece’s Social Clinics. *Social Anthropology* 24(2): 152–166.
- Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Chrysoloras, N. 2004. Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greek Political Culture. *1<sup>st</sup> LSE Symposium on Modern Greece* ([http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st\\_Symposium/NicosChrysoloras1stLSESymposiumPaper.pdf](http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/NicosChrysoloras1stLSESymposiumPaper.pdf), τελευταία πρόσβαση στις 13/10/2017).
- Cowan, J. K., Dembour, M. B. & Wilson R. A. 2001. Introduction. Στο J. K. Cowan, M. B. Dembour & R. A. Wilson (επιμ.) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. New York: Cambridge University Press.
- Dalakoglou, D. 2012. Beyond Spontaneity. *City* 16(5): 535-545.
- Demertzis, N. 1997. Greece. Στο R. Eatwell (επιμ.) *European Political Cultures – Conflict or Convergence?* London: Routledge.
- Δημητρακάκη, Α. 1997 (2006). *Ανταρκτική* (αναθεωρημένη έκδοση). Αθήνα: Οξύ.
- Διαμαντούρος, Ν. 2000. *Πολιτισμικός δυϊσμός και πολιτική αλλαγή στην Ελλάδα της Μεταπολίτευσης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Du Boulay, J. 1986. Women-Images of their Nature and Destiny in Rural Greece. Στο J. Dubish (επιμ.) *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Duggan, L. 2003. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.



- Eleftheriadis, K. 2014. Queer Activism and the Idea of “Practicing Europe”. Στο P. M. Ayoub & D. Paternotte (επιμ.) *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?* Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Eleftheriadis, K. 2015. Queer Responses to Austerity: Insights from the Greece of Crisis. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 14(4): 1032-1057.
- Evans, D. T. 1993. *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. London: Routledge.
- Faubion, J. D. 1993. *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Faubion, J. D., Georges, E. & Van Steen, G. 2016. Introduction: Greece is Burning. Στο Hot Spots: Greece is Burning. *Cultural Anthropology* (<https://culanth.org/fieldsights/865-greece-is-burning>, τελευταία πρόσβαση στις 13/10/2017).
- Foucault, M. 2011 (1976). *Ιστορία της σεξουαλικότητας: Η βούληση για γνώση*. Τ. Μπέτζελος (μτφρ.) Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. 2012 (2008). *Η γέννηση της βιοπολιτικής: Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*. Β. Πατσογιάννης (μτφρ.) Αθήνα: Πλέθρον.
- Frazer, N. 1997. *Justice interruptus: Critical Reflections on the “Post-socialist” Condition*. New York: Routledge.
- Γαλανού, Μ. 2018. *Ταυτότητα και έκφραση φύλου. Ορολογία, διακρίσεις, στερεότυπα και μύθοι*. Εφημερίδα των Συντακτών: Αθήνα.
- Geertz, C. 2003 (1973). *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. Θ. Παραδέλλης (μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 1998. Πολιτικές σεξουαλικότητας και υγείας την εποχή του AIDS. *Σύγχρονα Θέματα* 66 (Ιανουάριος-Μάρτιος): 76-86.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2001. Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: Μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.) *Ανθρωπολογία των φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας.

- Γιαννακόπουλος, Κ. 2006. Ιστορίες σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2012. Πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μοναξιάς: Συγγένεια, κοινότητα και πολιτικές του ΛΟΑΤ κινήματος. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (επιμ.). *Σόμα, φύλο, σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2014. Το ομοφυλοφιλικό κίνημα. ΑΚΟΕ/αμφί: Μεταδομισμός, εναλλακτική πολιτική, νέες κοινωνικές ταυτότητες. Στο Β. Βαμβάκας & Π. Παναγιωτόπουλος (επιμ.) *Η Ελλάδα στη δεκαετία του '80: Κοινωνικό, πολιτικό και πολιτισμικό λεξικό*. Αθήνα: Επίκεντρο.
- Giddens, A. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Stanford/Calif: Stanford University Press.
- Gkintidis, D. 2012. “That’s the Way They Do It in Europe”: Redefining Culture in a Greek Border Region. *European Review* 20(1): 43-53.
- Gkintidis, D. 2014. On European Money in Greece: Anthropological and Political Perspectives. SEESOX Occasional Paper 1/14 (SEESOX, St Antony’s College, University of Oxford).
- Goodale, M. 2006. Towards a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology* 47(3): 485-511.
- Goodale, M. & Merry, S. E. 2007. *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local*. New York: Cambridge University Press.
- Graham, M. 2009. LGBT Rights in the European Union: A Queer Affair? Στο Ε. Lewin και W. L. Leap (επιμ.) *Out in Public: Reinventing Lesbian/Gay Anthropology in a Globalizing World*. Oxford/Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
- Haritaworn, J., Tauqir, T. & Erdem, E. 2008. Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the “War on Terror”. Στο Α. Kuntsman, & Ε. Miyake (Επιμ.) *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality*. York: Raw Nerve Books.
- Herzfeld, M. 1998 (1989). *Η ανθρωπολογία μέσα από το καθρέφτη: Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*. Μ. Λαλιώτης (μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Herzfeld, M. 2016 (1996). *Πολιτισμική οικειότητα: Κοινωνική ποιητική στο έθνος –κράτος*. P. Αστρινάκη (μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Herzfeld, M. 2016. The Hypocrisy of European Moralism: Greece and the Politics of Cultural Aggression - part 2. *Anthropology Today* 32(2): 10-13.
- Hines, S. 2009. A Pathway to Diversity? Human Rights, Citizenship and the Politics of Transgender. *Contemporary Politics* 15(1): 87-102.
- Hirschon, R. 2009. Religion and Nationality: The Tangled Greek Case. Στο R. Pixten & L. Dikomitis (επιμ.) *When God Comes to Town: Anthropological Perspectives on Religion and Secularization*. Oxford/New York: Berghahn.
- Hirschon, R. 2014. Cultural Mismatches: Greek Concepts of Time, Personal Identity and Authority in the Context of Europe. Στο K. Featherstone (επιμ.) *Europe in Modern Greek History*. London: Hurst and Company.
- Hoad, N. (2000). Arrested Development or the Queerness of Savages: Resisting Evolutionary Narratives of Difference. *Postcolonial Studies* 3(2): 133-158.
- Hull, K. E. 2006. *Same-Sex Marriage: The Cultural Politics of Love and Law*. New York/Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jensen, E. N. 2002. The Pink Triangle and Political Consciousness: Gays, Lesbians, and the Memory of Nazi Persecution. *Journal of the History of Sexuality* 11(1/2): 319-349.
- Kalantzis, K. 2015. “Fak Germani”: Materialities of Nationhood and Transgression in the Greek Crisis. *Comparative Studies in Society and History* 57(4): 1037-1069.
- Καντσά, Β. 1995/96. Η Λάβρυς: Μια συνοπτική παρουσίαση ενός ελληνικού λεσβιακού περιοδικού. *Δίνη: Φεμινιστικό Περιοδικό* 8: 73-95.
- Kantsa, V. 2010. “Vizibility”: Women, Same-Sex Sexualities and the Subversion of Gender. *Journal of Mediterranean Studies* 18(2): 213-240.
- Καντσά, Β. 2011. Λεσβία: Η αβάσταχτη βαρύτητα μιας λέξης. Στο Κ. Κανάκης (επιμ.) *Γλώσσα και σεξουαλικότητα: Γλωσσολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

- Καντσά, Β. 2014. Γαμήλιες διεκδικήσεις: Ορατές πολιτικές, αθέατες παραδοχές. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας: Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Kantsa, V. 2014. The Price of Marriage: Same – Sex Sexualities and Citizenship in Greece. *Sexualities* 17(7): 818-836.
- Kantsa, V. & Chalkidou, A. 2015. Doing Family “In the Space between the Laws”: Notes on Lesbian Motherhood in Greece. *Lambda Nordica* 3/4: 86-108.
- Kirtsoglou, E. 2003. *For the Love of Women. Gender, Identity and Same – Sex Relations in a Greek Provincial Town*. London/New York: Routledge.
- Kirtsoglou, E. & Theodossopoulos, D. 2009. Intimacies of Anti-Globalization: Imagining Unhappy Others as Oneself in Greece. Στο D. Theodossopoulos & E. Kirtsoglou (επιμ.) *United in Discontent: Local Responses to Cosmopolitanism and Globalization*. Oxford: Berghahn.
- Kirtsoglou, E. και Theodossopoulos, D. 2010. The Poetics of Anti-Americanism in Greece: Rhetoric, Agency and Local Meaning. *Social Analysis* 54(1): 106–124.
- Knight, D. M. 2012α Cultural Proximity: Crisis, Time and Social Memory in Central Greece. *History and Anthropology* 23(3): 349–374.
- Knight, D. M. 2012β. Turn of the Screw: Narratives of History and Economy in the Greek Crisis. *Journal of Mediterranean Studies* 21(1):53–76.
- Knight, D. M. 2013. The Greek Economic Crisis as Trope. *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 65:147–159.
- Knight, D. M. 2014. A Critical Perspective on Economy, Modernity and Temporality in Contemporary Greece through the Prism of Energy Practice. *GreeSE Paper No.81, Hellenic Observatory Papers on Greece and Southeast Europe*. London School of Economics and Political Science.
- Knight, D. M. (2015). Wit and Greece’s Economic Crisis: Ironic Slogans, Food, and Anti-Austerity Sentiments. *American Ethnologist* 42(2): 230-246.
- Kokosalakis, N. & Psimmenos, I. 2003. Modern Greece – A Project of Identity and Nationalism. Στο B. Strath & A. Triantafyllidou (επιμ.) *Representations of Europe and*

*the Nation in Current and Prospective Member-States: Media, Elites and Civil Society: The Collective State of the Arts and Historical Reports.* Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.

Kollman, K. 2014. Deploying Europe: The Creation of Discursive Imperatives for Same – Sex Unions. Στο P. M. Ayoub & D. Paternotte (επιμ.) *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?* Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.

Kollman, K. & Waites, M. 2009. The Global Politics of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Human Rights: An Introduction. *Contemporary Politics* 15(1): 1-17.

Kuhar, R. 2011. Use of the Europeanization Frame in Same – Sex Partnership Issues across Europe. Στο E. Lombardo & M. Forest (επιμ.) *The Europeanization of Gender Equality Policies: A Discursive Sociological Approach.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Loizos, P. 1994. A Broken Mirror: Masculine Sexuality in Greek Ethnography. Στο A. Cornwall & N. Lindisfarne (επιμ.) *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies.* London/New York: Routledge.

Lyrantzis, C. 2002. Greek Civil Society in the 21st Century. Στο P. C. Ioakimidis (επιμ.) *Greece in the European Union: The New Role and the New Agenda.* Athens: Ministry of Press and Mass Media.

Manalansan, M. F, IV. 1995. In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2(4): 425-438.

Marshall, T. S. 1950. *Citizenship and Social Class: And Other Essays.* Cambridge: Cambridge University Press.

Massad, J. A. 2007. *Desiring Arabs.* Chicago: University of Chicago Press.

Merry, S. E. 1995. Resistance and the Cultural Power of Law. *Law & Society Review* 29(1): 11-26.

Merry, S. E. 2001. Rights, Religion and Community: Approaches to Violence against Women in the Context of Globalization. *Law and Society Review* 35(1): 39-88.

- Merry, S. E. 2003. Human Rights, Law and the Demonization of Culture (And Anthropology among the Way). *Political and Legal Anthropology Review* 26(1): 55-76.
- Merry, S. E. 2006. Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist* 108 (1): 38-51.
- Michailidou, A. 2017. “The Germans are Back”: Euroscepticism and Anti – Germanism in Crisis-Stricken Greece. *National Identities* 19(1): 91-108.
- Mizielinska, J. & Kulpa, R. 2011. “Contemporary Peripheries”: Queer Studies, Circulation of Knowledge and East/West Divide. Στο R. Kulpa, & J. Mizielinska (επιμ.) *De-Centering Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Farnham: Ashgate.
- Mouzelis, N. 1996. The Concept of Modernization: It’s Relevance for Greece. *Journal of Modern Greek Studies* 14: 215-127.
- Μουζέλης, Ν. & Παγουλάτος Γ. 2003. Κοινωνία πολιτών και ιδιότητα του πολίτη στη μεταπολεμική Ελλάδα. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 22: 5-29.
- Μπακαλάκη, Α. 2006. Για την ποιητική της ομοιότητας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαδημητρίου, Ζ. Γ. 2017. Το «νέο κύμα» ΛΟΑΤΚΙ πολιτικής πραγματικότητας στην Ελλάδα: Αυτοπροσδιορισμός, ασφαλής χώρος, κοινότητα. Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Φύλο, Κοινωνία, Πολιτική», Αθήνα.
- Papailias, P. 2016. Puerto Greeko. Στο Hot Spots: Greece is Burning. *Cultural Anthropology* (<https://culanth.org/fieldsights/861-puerto-greeko>, τελευταία πρόσβαση στις 23/1/2018).
- Papataxiarchis, E. 1991. Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender, and Kinship. Στο P. Loizos & E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Παπαταξιάρχης, Ε. 1992. Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.) *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Papataxiarchis, E. 2013. Shaping Modern Times in Greek Family: A Comparative View of Gender and Kinship Transformations after 1974. Στο A. Dialla & N. Maroniti (επιμ.) *State, Economy, Society (19th-20th centuries): Essays in Honor of Emeritus Professor George B. Dertilis*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Papataxiarchis, E. 2016α. Unwrapping Solidarity? Society Reborn in Austerity. *Social Anthropology* 24(2): 205-210.
- Papataxiarchis, E. 2016β. Being “There”: At the Front Line of the “European Refugee Crisis” - part 1. *Anthropology Today* 32(2): 5-9.
- Paternotte, D. & Seckinelgin, H. 2015. “Lesbian and Gay Rights are Human Rights”: Multiple Globalizations and LGBTI Activism. Στο D. Paternotte & M. Tremblay (επιμ.) *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism*. New York: Routledge.
- Phelan, S. 2001. *Sexual Strangers: Gays, Lesbians, and Dilemmas of Citizenship*. Philadelphia: Temple University Press.
- Plummer, K. 1995. *Telling Sexual Stories: Power, Change, and Social worlds*. London: Routledge.
- Preis, A-B. S. 1996. Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. *Human Rights Quarterly* 18(2): 286-315.
- Puar, J. 2007. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham/London: Duke University Press.
- Rakopoulos, T. 2016. Resonance of Solidarity: Meanings of a Local Concept in Anti-Austerity Greece. *Journal of Modern Greek Studies* 32(2): 313-337.
- Rao, R. 2014. The Locations of Homophobia. *London Review of International Law* 2(2): 169– 199.
- Richardson, D. 1998. Sexuality and Citizenship. *Sociology* 32(1): 83-100.
- Richardson, D. 2000α. Constructing Sexual Citizenship: Theorising Sexual Rights. *Critical Social Policy* 61 (4): 105–135.

- Richardson, D. 2000β. Claiming Citizenship? Sexuality, Citizenship and Lesbian/Feminist Theory. *Sexualities* 3(2): 271–288.
- Richardson, D. 2004. Locating Sexualities: From Here to Normality. *Sexualities* 7(4): 391–411.
- Richardson, D. 2015. Neoliberalism, Citizenship and Activism. Στο D. Paternotte & M. Tremblay (επιμ.) *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism*. New York: Routledge.
- Riedel, B. S. 2005. *Elsewheres: Greek LGBT Activism and the Imagination of a Movement*. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Rice University, Huston, Texas.
- Rozakou, K. 2016. Socialities of Solidarity: Revisiting the Gift Taboo in Times of Crises. *Social Anthropology* 24(2): 185–199.
- Rosaldo, R. 1993 (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- Rosaldo, R. 1994. Cultural Citizenship in San Jose, California. *Political and Legal Anthropology Review* 17(2): 57-64.
- Rosen, T. 2011. The “Chinese-ification” of Greece. Στο Hot Spots: Beyond the «Greek Crisis»: Histories, Rhetorics, Politics. *Cultural Anthropology* (<https://culanth.org/fieldsights/253-the-chinese-ification-of-greece>, τελευταία πρόσβαση στις 13/10/2017).
- Rubin, G. 2006 (1985). Σκέψεις για τη σεξουαλικότητα: Σημειώσεις για μια ριζοσπαστική θεωρία των πολιτικών της σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Λ. Αμπατζή (μτφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Sabsay, L. 2012. The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernisation of Sexuality. *Citizenship Studies* 16(5-6): 605-623.
- Sahlins, M. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Salazar, N. B. & Smart, A. 2011. Introduction: Anthropological Takes on (Im)Mobility. *Identities: Global Studies in Culture and Power*. 18(6): i-ix.



- Salazar, N. B. 2014. Anthropology. Στο P. Adey, D. Bissel, K. Hannam, P. Merriman & M. Sheller (επιμ.) *The Routledge Handbook of Mobilities*. London/New York: Routledge.
- Santos, A. C. 2012. *Social Movements and Sexual Citizenship in Southern Europe*. Basingstoke/New York: Springer.
- Seckinelgin, H. 2009. Global Activism and Sexualities in the Time of HIV/AIDS. *Contemporary Politics* 15(1): 103-118.
- Sheill, K. 2009. Losing Out in the Intersections: Lesbians, Human Rights, Law and Activism. *Contemporary Politics* 15(1): 55-71.
- Speed, S. 2006. At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research. *American Anthropologist* 108(1): 66-76.
- Stychin, C. F. 2003. *Governing Sexuality: The Changing Politics of Citizenship and Law Reform*. Oxford/Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Stychin, C. 2004. Same-Sex Sexualities and the Globalization of Human Rights Discourse. *McGill Law Journal* 49(4): 951-968.
- Sunstein, C. R. 1996. On the Expressive Function of Law. *University of Pennsylvania Law Review* 144(5): 2021-2053.
- Swiebel, J. 2009. Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Human Rights: The Search for an International Strategy. *Contemporary Politics* 15(1): 19-35.
- Σωτηρόπουλος, Δ. Α. 2013. Πελατειακές σχέσεις και νέες μορφές πολιτικής συμμετοχής: Μια δύσκολη συμβίωση. Στο Ε. Γκαρά & Κ. Ροζάκου (επιμ.) *Ελληνικά παράδοξα: Πατρωνία, κοινωνία πολιτών και βία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Σωτηρόπουλος, Β. 2015. Σύμφωνο Συμβίωσης: Τι Παρέχει και τι Αποκλείει; Εισήγηση στο συνέδριο «*Η αγάπη δημιουργεί οικογένειες*» Αθήνα: 13-14 Φεβρουαρίου (<https://www.youtube.com/watch?v=1--6Tf5gFig>, τελευταία πρόσβαση στις 16/4/2017).
- Tambakaki, P. 2010. *Human Rights or Citizenship?* New York: Birkbeck Law Press.
- Theodossopoulos, D. 2013. Infuriated with the Infuriated? Blaming Tactics and Discontent about the Greek Financial Crisis. *Current Anthropology* 54(2): 200–221.

- Theodossopoulos, D. 2016. Philanthropy or Solidarity? Ethical Dilemmas about Humanitarianism in Crisis-Afflicted Greece. *Social Anthropology* 24(2): 167–184.
- Τριανταφυλλίδου, Α., Γρώπα, Ρ. & Κούκη Χ. 2013. Εισαγωγή: Είναι η Ελλάδα ένα νεωτερικό ευρωπαϊκό κράτος; Στο Α. Τριανταφυλλίδου, Ρ. Γρώπα και Χ. Κούκη (επιμ.) *Ελληνική κρίση και ευρωπαϊκή νεωτερικότητα*. Αθήνα: Κριτική.
- Tsoukalas, C. 1999. European Modernity and Greek National Identity. *Journal of Southern Europe and the Balkans Online* 1(1): 7-14.
- Τζιόβας, Δ. 1994. Η δυτική φαντασίωση του Ελληνικού και η αναζήτηση του υπερεθνικού. Στο επιστημονικό συμπόσιο «*Έθνος – Κράτος – Εθνικισμός*», 21-22.1.1994, Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας. Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.
- Tziovas, D. 2001. Beyond Acropolis: Rethinking Neohellenism. *Journal of Modern Greek Studies* 19(2): 189-220.
- Tziovas, D. 2017. Narratives of the Greek Crisis and the Politics of the Past. Στο D. Tziovas (επιμ.) *Greece in Crisis: The Cultural Politics of Austerity*. London/New York: I. B. Tauris & Co.
- Vaïou, D. 2014. Is the Crisis (Also) Gendered? Factors of Access and (In)Visibility in Everyday Public Spaces. Στο *Crisis-Scapes: Athens and Beyond*. Athens: Crisis-Scape. Net.
- Van Der Vleuten, A. 2014. Transnational LGBTI Activism and the European Courts: Constructing the Idea of Europe. Στο P. M. Ayoub & D. Paternotte (επιμ.) *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?* Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Vournelis, L. 2013. Paying the Check, Eating the Money: Food-based Challenges to Neoliberalism in Greece. *Food, Culture and Society* 16(3): 354-359.
- Vournelis, L. 2016. Alexander's Great Treasure: Wonder and Mistrust in Neoliberal Greece. *History and Anthropology* 27(1): 121-133.
- Waites, M. 2009. Critique of “Sexual Orientation” and “Gender Identity” in Human Rights Discourse: Global Queer Politics beyond the Yogyakarta Principles. *Contemporary Politics* 15(1): 137-156.

- Weeks, J. 1998. The Sexual Citizen. *Theory, Culture and Society* 15(3): 35-52.
- Weeks, J., Heaphy, B. & Donovan, C. 2001. *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. London/New York: Routledge.
- Weston, K. 1991. *Families We Choose: Lesbians, Gay, Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Wilkinson, C. 2014. LGBT Activism in Kyrgyzstan: What Role for Europe? Στο P. M. Ayoub & D. Paternotte (επιμ.) *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?* Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan.
- Wilson, R. A. (επιμ.) 1997. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Wilson, A. R. 2009. The “Neat Concept” of Sexual Citizenship: A Cautionary Tale for Human Rights Discourse. *Contemporary Politics* 15(1): 73-85.
- Yannakopoulos, K. 2010. Cultural Meanings of Loneliness: Kinship, Sexuality and (Homo)Sexual Identity in Contemporary Greece. *Journal of Mediterranean Studies* 18(2): 265-282.