

Πανεπιστήμιο Αιγαίου,
Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας

Οι νταλίκες και τα γυναικάκια τους:

Θηλυκοί ανδρισμοί και πολιτικές της γυναικείας ομοερωτικής επιθυμίας

Σιμάτη Ανδριαννή
Διδακτορική διατριβή

2020

Μέλη τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής:

Αναπληρωτής καθηγητής Κώστας Γιαννακόπουλος, επιβλέπων καθηγητής

Μόνιμη επίκουρη καθηγήτρια Ποθητή Χαντζαρούλα

Επίκουρη καθηγήτρια Δέσποινα Ναζίρη

Περίληψη

Μέσα από ιστορίες για το χτες και το σήμερα, για την έμφυλη διαφορά μεταξύ αντρών και γυναικών, μεταξύ γυναικών, για την επιθυμία και τα όρια της ξεδιπλώνεται η σχέση του ανδρισμού με τα σύγχρονα ελληνικά εθνικά, ταξικά και πολιτισμικά ιδανικά. Πιο συγκεκριμένα, κεντρικό ενδιαφέρον αυτής της έρευνας, αποτελεί μια έκφραση αυτού του ανδρισμού, η «νταλικά», η ανδροπρεπής λεσβία. Οι συνομιλήτριες, τα αγοροκόριτσα κατά την παιδική και εφηβική τους ηλικία, αφηγούνται, μέσα από τις ιστορίες ζωής τους, τη βιωμένη σχέση με το φύλο και τη σεξουαλικότητά τους. Μια οδυνηρή και ηδονική συνθήκη, που άλλοτε εντείνει τα όρια μεταξύ αρσενικού και θηλυκού, άλλοτε ορίζεται και περιορίζεται από αυτά. Άλλοτε διακριτικά άλλοτε με περισσότερη ένταση κρατάνε τις αποστάσεις τους από τη νταλικά. Με στέλνουν στα μπαρ, εκεί όπου, κατάλοιπο του παρελθόντος, η νταλικά, πίνει, μεθάει, μπλέκει σε καυγάδες, ακούει μη ποιοτική ελληνική μουσική. Η λαϊκή, ανδροπρεπής και για αυτό ξεπερασμένη και οπισθοδρομική ελληνίδα λεσβία, απέκτησε το όνομα αυτό, σύμφωνα με το πεδίο της έρευνας, στα μέσα της δεκαετίας του 1990. Μια δεκαετία μετά τη μεταπολίτευση κατά την οποία οι πολιτικές, οι συμπεριφορές και οι αξίες της ελληνικής κοινωνίας αποκτούν πιο έντονο ευρωπαϊκό προσανατολισμό και εμπνέονται από το Αμερικάνικο Όνειρο. Η λαϊκή, εργατικής τάξης εμφάνιση, συνδέεται με τη βαλκανική/ανατολίτικη κληρονομιά της χώρας, γίνονται συνώνυμο της φτώχειας και τροχοπέδη στην επικράτηση της κοινωνικής προόδου. Τη δεκαετία αυτή, στον *mainstream* τύπο, η φερόμενη ως αμφισεξουαλική αμερικάνα Cindy Crawford παίρνει τη σκυτάλη από την νευρασθενική καλλιτέχνη Virginia Woolf, του 1980, για να προτείνει μια νέα εικόνα γυναικείας ομοφυλοφιλίας. Η νταλικά δεν αποτελεί μέρος αυτής εικόνας. Τί σημαίνει τελικά νταλικά; Πώς σχετίζεται με την ταυτότητα της λεσβίας; Εντέλει, πώς οι τρόποι με τους οποίους τα υποκείμενα συγκροτούνται έμφυλα, διαμορφώνουν την ψυχοσύνθεσή τους, βιώνουν το σώμα τους και απολαμβάνουν σχετίζονται με τις κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές στην ελληνική κοινωνία;

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες.....	10
Πρόλογος.....	12
Εισαγωγή.....	15
Κεφάλαιο I. Θεωρία και μεθοδολογία.....	25
I.1. Σπουδές φύλου, ανδρικές σπουδές και σπουδές διεμφυλικότητας.....	25
I.2. Αναστροφή, ερμαφροδιτισμός, λεσβιακότητα και σύγχρονη διεμ-φυλικότητα. Μια γενεαλογική προσέγγιση.....	38
I.3. Έμφυλες ταυτότητες εκτός του δυτικού κόσμου.....	64
I.4. Τεχνολογίες σώματος και έμφυλη διαφορά, ή αυτό το φύλο που δεν είναι ένα.....	65
I.5. Οι λέξεις και τα πράγματα.....	77
I.6. Οι συνομιλήτριες και το πεδίο. Μεθοδολογικά ζητήματα.....	92
Κεφάλαιο II: Οι αφηγήσεις των αγοροκόριτσων. Μεγαλώνοντας (σ)τα όρια του αντρικού και του γυναικείου.....	107
Εισαγωγή.....	107
II.1. Παιδικά παιχνίδια, ενήλικα άγχη.....	109
II.2. Οικογένειες, σύζυγοι και μπαμπάδες.....	116
II.3. Επιθυμία και διαφορά.....	122
II.4. Η εξουσία της ανατομίας.....	130
II.5. Μια σημείωση για τη σχέση ομοφυλοφιλίας-ετεροφυλοφιλίας.....	146
II.6. Τελετουργίες εμφυλοποίησης: το όνειρο, το όνομα.....	160
Επίλογος.....	173
Κεφάλαιο III: Κι ήταν πάντα η νύχτα... Λεσβιακές κοινωνικότητες, ερωτισμός και πολιτισμικά ιδεώδη.....	176
Εισαγωγή.....	176
III.1. Τα μπαρ.....	177
III.2. Η μουσική.....	190
III.3. Οι θαμώνες.....	201
III.4. Το φλερτ.....	212
III.5. Η Οδύσσεια.....	217
III.6. «Παλιότερα ήταν όλες σαν άντρες».....	227
Επίλογος.....	233
Κεφάλαιο IV: Πρακτικές θηλυκοποίησης της γυναικείας ομοερωτικής/ λεσβιακής σεξουαλικότητας.....	236
Εισαγωγή.....	236
IV.1. Ταχυδρόμος και Ακρόπολη.....	240
IV.2. Πεζοδρόμιο και Λεσβίες.....	248
IV.3. Η Λάβρυς.....	256
IV.4. ΚΛΙΚ και COLT.....	268
IV.5. Μαντάμ Γκου και Lesbian Blues.....	278
IV.6. Cyberdykes και περιοδικό ΔΕΟΝ.....	287
IV.7. Η Νταλικά.....	290
Επίλογος.....	305
Αντί επιλόγου. Οι ιεραρχήσεις της ορατότητας.....	307
Αναφορές.....	314
Ελληνόφωνη Βιβλιογραφία.....	316
Ξενόγλωσση βιβλιογραφία.....	328
Παραρτήματα.....	339

Ευχαριστίες

Η παρούσα έρευνα δεν θα είχε υπάρξει χωρίς τις συνομιλήτριες και τους συνομιλητές, που μου εμπιστεύθηκαν τις πολύτιμες ιστορίες τους. Τις σκέψεις, τις εμπειρίες, τις φαντασιώσεις, τις χαρές και τις αγωνίες τους. Που, εντέλει, μου πρόσφεραν τον χρόνο και τις απόψεις τους. Δεν θα μπορούσα να μην τις ευχαριστήσω πρώτες από όλες. Το κείμενο αυτό δεν θα είχε υπάρξει ούτε καν ως έμπνευση αν δεν είχαν βρεθεί στη ζωή μου οι σημαντικές αυτές άλλες που μου έμαθαν πως η αρρενωπότητα, ο ανδρισμός κατοικεί ένα σώμα ανεξάρτητα από την ανατομία του. Που μου έμαθαν τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους ένα σώμα υπάρχει στον κόσμο, προσφέρει και του προσφέρεται απόλαυση και φροντίδα.

Το κείμενο αυτό δεν θα ήταν το ίδιο χωρίς την άμεση ή έμμεση συνεισφορά των πιο κοντινών μου προσώπων. Των φίλων που με ανέχτηκαν την δύσκολη περίοδο της συγγραφής του και εμπλούτισαν τη σκέψη μου με τις ιδέες τους. Συγκεκριμένα, ευχαριστώ τη Μαρία Μητσοπούλου, που πίστεψε στην σημασία της έρευνας αυτής, την έβγαλε από το γραφείο και τη βιβλιοθήκη του πανεπιστημίου, την έκανε χάρτες ζωντανούς και περιπάτους στην πόλη και στην ιστορία. Ευχαριστώ τον Χάρη Σταυρακάκη για τα βράδια που περάσαμε μαζί συζητώντας, για τις ιδέες και την ικανότητά του να διευρύνει τη σκέψη μου. Ευχαριστώ την Μαρίζα Αυγέρη που μου μαθαίνει τη σημασία της επιμονής, τη Νότα Αλεξιάδου που μου θυμίζει κάθε φορά την αξία της ενσυναίσθησης, τη Σούλα Μαρινούδη για τα συν-αισθηματικά και βαθιά πολιτικά της κείμενα και τη Σωτηρία Γούναρη για τις χρήσιμες συμβουλές και την υπενθύμιση της σημασίας της έντασης των ανοιχτών συζητήσεων για την έμφυλη/σεξουαλική διαφορά. Ευχαριστώ την Μαριλένα Γάτσιου για τις ανανεωτικές μας συζητήσεις και την Άλκηστη Ευθυμίου για την ευγένεια και την υπομονή να διαβάσει μέρος του κειμένου και να μου πει τη γνώμη της. Επίσης, ευχαριστώ την Ουρανία Τσιάκαλου, που ήταν κοντά μου στις έντονες στιγμές της έρευνας πεδίου και έζησε μαζί μου αρκετές από τις συγκινήσεις του. Την ευχαριστώ τόσο για τη στήριξη όσο και για την έμπνευση που μου πρόσφερε.

Εντέλει, δεν θα μπορούσα να μην ευχαριστήσω τον επιβλέποντά μου Κώστα Γιαννακόπουλο για τις σημαντικές πηγές που αποτέλεσαν οι έρευνες και τα κείμενά του και για τις συζητήσεις μας, που υπήρξαν στιγμές ξεκαθαρίσματος και έδιναν διεξόδους στο χάος της σκέψης μου. Ευχαριστώ την Ποθητή Χαντζαρούλα για τα πολύτιμα σχόλια και τις

λεπτομερείς επιμελητικές οδηγίες και τη Δέσποινα Ναζίρη, που μου υπενθύμισε τη δυσκολία της συγγραφής μιας διδακτορικής διατριβής και την ανάγκη φροντίδας και προστασίας της εαυτής μέσα σε αυτή τη διαδικασία.

Πρόλογος

[...] είναι και δύσκολο να πιάσεις τη θεωρία και να τη βάλεις στη ζωή ή να κάνεις τη ζωή σου θεωρία. Καταλαβαίνετε; Πώς παίρνεις την εμπειρία να την κάνεις γνώση;

Qvzine

Who makes lesbian history?

Kennedy and Davis 1993

Η Μαριάννα, όταν τη γνώρισα στο πεδίο της έρευνας, στη *Μαγική Αυλή*, που δούλεψα ως *dj* για ένα διάστημα, μου είπε,

Κι εγώ θα γέλαγα αν έβλεπα τώρα μια κουνιστή και λυγιστή (ενν. ένα θηλυπρεπή γκέι άντρα), πραγματικά θα γέλαγα [...] να περάσεις από εδώ και να με προκαλέσεις σημαίνει ότι θες κλωτσιές, δεν σημαίνει ότι θες κάτι άλλο. (Μαριάννα, 47 χρονών)

Ένα χρόνο μετά τον βίαιο θάνατο της *drag queen* Zackie Oh, του ακτιβιστή Ζακ Κωστόπουλου, στην πλατεία Κάνιγγος, τα παραπάνω λόγια της Μαριάννας υλικοποιούνται δυστοπικά και δυσοίωνα υπενθυμίζοντας το διαρκώς επίκαιρο ερώτημα που έχει θέσει η Judith Butler, για το ποια ζωή είναι άξια να βιωθεί. Σε ποια (έμφυλα) σώματα, με άλλα λόγια, ανήκει ο δημόσιος χώρος; Ποιες επιθυμίες έχουν χώρο να εκφραστούν; Πώς έχει δημιουργηθεί αυτός ο δημόσιος, όσο και ιδιωτικός, χώρος;

Αναπόφευκτα ιδιωτικός όσο και δημόσιος, όχι μόνο επειδή το προσωπικό είναι πολιτικό. Οι συνομιλήτριες και οι συνομιλητές μου συζητάνε, βιώνουν και νοηματοδοτούν σώματα, σωματικές πρακτικές και φαντασιώσεις εαυτού, επιθυμητικές επενδύσεις και επιτελέσεις, ονόματα και παραλείψεις. Οι παραπάνω χειρονομίες και γραμματικές, όλες μέρος αυτού που ο Μισέλ Φουκώ ονόμασε σεξ, αποτελούν τα σημεία στα οποία συναντιέται η διαχείριση του (ιδιωτικού) εαυτού με τη διαχείριση του (δημόσιου) πληθυσμού (Foucault 1991).

Αν επέλεξα για θέμα της παρούσας έρευνας την θηλυκή αρρενωπότητα, τον θηλυκό ανδρισμό, και κατ' επέκταση την έμφυλη διαφορά εντός των γυναικείων ομοερωτικών/

λεσβιακών σχέσεων, το έκανα επειδή, αρχικά μέσα από τις εμπειρίες μου, εισέρχονταν στο λόγο με μια απαξίωση. Όπως θα πει και η Μαριάννα «τον χασάπακλα είναι τρομαχτικό να τον βλέπεις». Από την άλλη οι ανθρωπολογικές έρευνες σχετικά με τη γυναικεία ομοφυλοφιλία στην Ελλάδα είτε αναφέρουν ελάχιστα το θέμα, είτε δεν ασχολούνται με αυτό. Αυτή η παράλειψη και αποσιώπηση με κινητοποίησε να μάθω τα πώς και τα γιατί της.

Επειδή αυτή η αποσιώπηση, μέσα από τα διαβάσματά μου, έχει συνδεθεί με ιεραρχικές πολιτικές εντός των φεμινιστικών ρευμάτων, σε πολλά σημεία του κειμένου ένιωσα πως κουνάω επικριτικά το δάχτυλο. Κυρίως όσον αφορά στους φεμινισμούς, στάθηκα αρκετές φορές αμήχανη ως προς την κριτική μου διάθεση απέναντι στις πολιτικές των ομάδων και των εντύπων τους. Ταυτόχρονα προσπάθησα να μην ξεχνάω πως δύναμι και αυτών των πολιτικών είναι δυνατό το παρόν κείμενο και η παρούσα κριτική. Όταν εκδιδόταν η *Λάβρυς* δεν είχα γεννηθεί, έχτισα όμως την προσωπική και πολιτική ταυτότητά μου με τα υλικά που κληρονόμησε στο παρόν, και αυτά που μεταξύ άλλων είχε να προσφέρει το κουίρ περιοδικό *Qvzine* και η λεσβιακή φεμινιστική *Νταλίκα* όλα αυτά τα χρόνια, με ανακουφιστικές αναγνώσεις και αντιπαραθέσεις, με πολύτιμες προσωπικές σχέσεις και αποκαρδιωτικούς αποχωρισμούς. Κατά αυτό τον τρόπο το κείμενο της διατριβής δεν θα μπορούσε να μη συνομιλεί με αυτό που έγραφαν στο δεύτερο τεύχος τους τα μέλη της ομάδας *Qvzine* και αναφέρω παραπάνω.

Αναπόφευκτα το κείμενο, οποιοδήποτε κείμενο, αποτελεί μέρος του καθρέφτη μέσα από τον οποίο η συγγραφέας γράφει. Η δυσκολία ή η ευκολία συγγραφής του είναι σχετική και σχετιζόμενη με την θέση της γράφουσας. Την ευκολία ή τη δυσκολία με την οποία μπόρεσε και μπορεί να σταθεί ως υποκείμενο που θα πει «εγώ». Και το κείμενο είναι ένα από τα εργαλεία για την συγκρότηση αυτού του εγώ. Λέγοντας τα παραπάνω έχω στο μυαλό μου την Αν Τσβέτκοβιτς, όταν έγραψε πως η διανοητική ζωή υπήρξε μια από τις στρατηγικές επιβίωσής της και συχνά βρίσκει καταφύγιο στις θεωρητικές ιδέες και στις συζητήσεις που τοποθετούν την προσωπική της εμπειρία σε ένα ευρύτερο πλαίσιο (Cvetkovich 2003). Θέλω να πω με αυτό πως υπήρξα κι εγώ μια από αυτές τις διανοούμενες που αποπειρώνται να γράψουν/κάνουν λεσβιακή ιστορία, με όλες τις δυσκολίες και τις απολαύσεις που αυτό συνεπάγεται. Όπως και άλλες πριν από μένα έψαξα αρχεία, συνέλεξα ιστορίες ζωής, συμβουλευτήκα τη δικιά μου ζωή, τις εμπειρίες των

φίλων, των γνωστών, των σημαντικών άλλων. Όπως και άλλες φεμινίστριες ερευνήτριες, επιδιώκω και εγώ να ανοίξω ζητήματα που δεν έχουν μέχρι σήμερα θιχτεί.

Το παραπάνω ερώτημα των Kennedy και Davis, ποια φτιάχνει/γράφει λεσβιακή ιστορία, έχει μια απάντηση στο μυαλό μου: πως τη λεσβιακή ιστορία, μέχρι τώρα, όπως και κάθε ιστορία, την έχουν γράψει οι ισχυροί. Εν προκειμένω οι δυτικές μεσοαστές, μορφωμένες φεμινίστριες με συγκεκριμένες αναγνώσεις για το λεσβιακό παρελθόν, για το τι θεωρείται απελευθερωμένο και απελευθερωτικό, σωστό πολιτικά, ερωτικά, φαντασιακά και έμφυλα. Θα αναφερθώ παρακάτω εκτενώς σε όλα αυτά. Εδώ θα ήθελα να φωτίσω τη δική μου θέση καθώς είμαι και εγώ μια δυτική, μεσοαστή, μορφωμένη φεμινίστρια και αυτό αποτελεί ένα προνόμιο το οποίο μου δίνει την ευχέρεια να γράψω αυτό κείμενο, να φέρω εις πέρας αυτήν την έρευνα. Αποτελεί και μια θέση από την οποία υπάρχει ο κίνδυνος ρομαντικοποίησης της Άλλης για την οποία μιλάω, εν προκειμένω τη «νταλικά», τη λαϊκή ανδροπρεπή λεσβία. Προχωράω λοιπόν κρατώντας τις επιφυλάξεις μου και ελπίζοντας πως το παρόν κείμενο θα ανοίξει συζητήσεις και ζητήματα πολύ περισσότερο από το να τα θεωρήσει λυμένα.

Εισαγωγή

Οι συνομιλήτριές μου είναι σημαντικές. Είναι γοητευτικές. Ακούω τις φωνές τους απομαγνητοφωνώντας και μου προκαλούν μια ευχάριστη αίσθηση στον ουρανίσκο και στη βάση της μέσης μου. Διατρέχουν την ραχοκοκαλιά μου οι ιστορίες τους. Ο πόνος, οι απολαύσεις, τα αστεία και οι σιωπές.[...] Όσο ο καιρός περνούσε απομαγνητοφωνούσα όλο και περισσότερες συζητήσεις. Καταβύθιση στο ασυνείδητο των ελληνικών ανδρισμών. Κάποιες στιγμές ξεχνούσα πως μιλούσα με γυναίκες.

Αποσπάσματα από το ημερολόγιο της έρευνας.

Η ιστορία και η υλικότητα της κοινωνικής ζωής αποτελούν συστατικό στοιχείο της συγκρότησης του φύλου, ισχυρίζεται η Weston (2002) και η λεσβιακή ταυτότητα, ως πολιτική, ερωτική και έμφυλη ταυτότητα μετασχηματίζεται στον χρόνο. Κατά αυτό το τρόπο, τόσο η ορατότητα όσο και η αορατότητα, όπως ισχυρίζεται και η ιστορικός Annamarie Jagose (2002), μπορούν να ιδωθούν ως τα ιστορικά αποτελέσματα ενός αντιπαραθετικού αλλά σφιχτοδεμένου δικτύου αντισταθμιστικών σχέσεων ανάμεσα στην αρρενωπότητα, την θηλυκότητα, την ετεροφυλοφιλία και την ομοφυλοφιλία, οι οποίες είναι εσωτερικές στο μοντέρνο σύστημα σεξουαλικότητας/φύλου.

Το αντικείμενο της παρούσας έρευνας θα μπορούσε να αφορά στις σύγχρονες αντιλήψεις για τη λεσβιακή ταυτότητα στην Ελλάδα, με κέντρο την Αθήνα, την πρωτεύουσα της χώρας. Και εν μέρει τις αφορά. Επίκεντρο της έρευνας όμως αποτελεί η ταυτότητα της «νταλίκας», της «μυθικής ανδροπρεπούς λεσβίας», που θα έλεγε και η Esther Newton (1984) και αναπόφευκτα αυτή η ανδροπρέπεια τη συνδέει με τις σύγχρονες ελληνικές μορφές ανδρισμού. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, με την πτώση του δικτατορικού καθεστώτος της Χούντας στην Ελλάδα και την ανάδυση κινημάτων για τη διεκδίκηση πολιτικών δικαιωμάτων, των φεμινιστικών κινημάτων και των γκέι και λεσβιακών πολιτικών

κινημάτων, η χώρα μπαίνει σε τροχιά εκδημοκρατισμού αλλά και εκμοντερνισμού και αστικοποίησης, σχεδόν ανάλογη με χώρες της δυτικής Ευρώπης και τη Βόρεια Αμερική. Τα ιδανικά του ανδρισμού και της θηλυκότητας αλλάζουν για να ξυρίσουν οι άντρες της πρωτεύουσας το μουστάκι τους (Faubian 1993) και νέοι, εκλεπτυσμένοι και ισότιμοι έμφυλοι ρόλοι να κάνουν την εμφάνιση τους στο δημόσιο λόγο. Η ελληνική κοινωνία όμως επιμένει να είναι μια κοινωνία που βλέπει αρσενικούς άντρες και θηλυκές γυναίκες, συνήθως σε ετερόφυλους συνδυασμούς. Τι γίνεται με τα υποκείμενα που εκπίπτουν αυτού του συνδυασμού; Και πιο συγκεκριμένα τι γίνεται με τα υποκείμενα που αν και φέρουν θηλυκά νοηματοδοτημένα σώματα επιτελούν το φύλο τους ανδροπρεπώς;

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και τις αρχές της δεκαετία του 1990, στη Βόρεια Αμερική, κάνει όλο και πιο έντονη την παρουσία της η κριτική στο ριζοσπαστικό και πολιτισμικό φεμινιστικό ρεύμα (Echols 1984 κα). Μια κριτική που αφορά στη σύνδεση της λεσβιακής ταυτότητας με την πολιτική ταυτότητα και την συνακόλουθη αποσεξουαλικοποίηση της πρώτης (Nestle 1992 κα) και τείνει να συνοψίζεται στους λεγόμενους πολέμους για το σεξ. Πολέμους για τη ταυτότητα, όπως θα τους χαρακτηρίσει ο Jacob Hale (2006). Μια από τις παραμέτρους που ώθησε στο σχηματισμό στρατοπέδων εντός αυτών των «πολέμων» αποτέλεσε η ερωτική δυναμική των *butch* και *femme* ζευγαριών. Η ερωτική δυναμική της έμφυλης διαφοράς με άλλα λόγια, η οποία άλλοτε χαρακτηρίστηκε κακή συνείδηση, άλλοτε απομίμηση της ετεροφυλοφιλίας και τόπο αναπαραγωγής των στερεότυπων της πατριαρχίας και άλλοτε ερωτικός χορός (Moraga 1992).

Δεδομένης της απουσίας αναφορών στην έμφυλη διαφορά ως τρόπο ερωτικής επικοινωνίας μεταξύ των γυναικείων ομόφυλων ζευγαριών από την υπάρχουσα εθνογραφική έρευνα σχετικά με τις λεσβίες στην Ελλάδα (Καντσά 1995,2000, Kirstoglou 2001) αναρωτιέμαι αν αυτή είναι υπαρκτή στην χώρα. Πως εννοιολογείται και τι ονόματα παίρνει; Δεδομένης της παρουσίας της φιγούρας της αντρογυναίκας εντός του πρώτου λεσβιακού φεμινιστικού περιοδικού που κυκλοφόρησε στη χώρα, στις αρχές της δεκαετίας του 1980, ως κλισέ και ως κάτοικο κακόφημων μπαρ, αναρωτιέμαι τι απέγινε αυτή η αντρογυναίκα τις επόμενες δεκαετίες; Αν πραγματικά υπάρχει, με άλλα λόγια, πώς εμφανίζεται;

Ο Henry Rubin (2003), ισχυρίστηκε πως τα φεμινιστικά κινήματα του 1970 στη Βόρεια Αμερική, αναδιαμορφώνοντας τη σημασία της γυναίκας και της λεσβίας ως πολιτικές ταυτότητες, έθεσαν όρια μεταξύ των ατόμων με θηλυκά σώματα που προσδιορίζονται ως γυναίκες και μεταξύ ατόμων με θηλυκά σώματα που προσδιορίζονται ως άντρες και αυτό είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση των τρανς αντρών. Οι αφηγήσεις που περιγράφουν την ανδρική αίσθηση εαυτού των τρανς αντρών δεν διέφεραν ουσιαστικά από τις αφηγήσεις των *butch* λεσβιών της εργατικής τάξης προηγούμενων δεκαετιών. Οι Joan Nestle (1992), Amber Hollibaugh (1992, 2000) και άλλες έκαναν κριτική στα παραπάνω φεμινιστικά ρεύματα για την μεσοαστική και υπεροπτική αντιμετώπιση και απαξίωσή τους προς τις εργατικής τάξης κοινότητες των *butch* και *femme* λεσβιών. Υπάρχουν, άραγε, ανάλογες συνδέσεις και στην ελληνική πραγματικότητα; Είναι η νταλικά, όπως υπονοεί και το όνομά της, ένας ταξικά, πέρα από έμφυλα, προσδιορισμένος όρος; Υπάρχει σύνδεση μεταξύ πολιτισμικών, ταξικών, εντέλει, εθνικών ιδανικών με τις έμφυλες ταυτότητες, τις σεξουαλικές πρακτικές, τους τρόπους που το σώμα βιώνει/βιώνεται και απολαμβάνει/απολαμβάνεται;

Συνοψίζοντας, θα ήθελα εδώ να διερευνήσω τι σημαίνει νταλικά και αντρογυναίκα στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Πώς σχετίζεται με την ταυτότητα της λεσβίας; Πώς συνομιλεί με τις σύγχρονες ελληνικές ανδρικές και γυναικείες ταυτότητες; Πώς γίνεται διαπραγματεύσιμη η έμφυλη διαφορά ως ερωτική επικοινωνία μεταξύ υποκειμένων που (αυτο)χαρακτηρίζονται ομόφυλα; Εντέλει, πώς οι τρόποι με τους οποίους τα υποκείμενα συγκροτούνται έμφυλα, διαμορφώνουν την ψυχοσύνθεσή τους, βιώνουν το σώμα τους και απολαμβάνουν συσχετίζονται με τις κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές στην ελληνική κοινωνία;

Οι σχέσεις των σωμάτων, των ονομάτων και των επιθυμιών είναι πάντα ιστορικά και γεωγραφικά τοποθετημένα, αυτός είναι και ο λόγος που στην παρούσα έρευνα χρησιμοποίησα τόσο ανθρωπολογικά όσο και ιστορικά εργαλεία. Ως ανθρωπολόγος, στο πεδίο της έρευνας συνομίλησα με γυναίκες αλλά και με άντρες. Έγινα μέρος του πεδίου δουλεύοντας ως *dj* σ' ένα νυχτερινό μαγαζί «γυναικείο», «λεσβιακό». Κατανάλωσα αλκοόλ, χόρεψα, φλέρταρα, γνώρισα σημαντικές άλλες. Μέσω ημικατευθυνόμενων

μαγνητοφωνημένων συνεντεύξεων οι συμμετέχουσες στην έρευνα μου εμπιστεύθηκαν τις ιστορίες ζωής τους. Μέσα από αυτές μου σύστησαν τους τρόπους συγκρότησης του ανδρισμού και της (ομο)ερωτικής επιθυμίας τους.

Χρησιμοποίησα τα ιστορικά εργαλεία που μου πρόσφερε η μαθητεία μου στον τομέα της Ιστορίας, καθώς θεώρησα απαραίτητη την αρχαική έρευνα, κυρίως για τις δεκαετίες του 1980 και του 1990 – τότε ενηλικιώθηκαν οι περισσότερες πληροφορήτριες. Η Μεταπολίτευση και η μετέπειτα σοσιαλδημοκρατική υπόσχεση της Αλλαγής φέρνουν στο δημόσιο χώρο διαφορετικές από το παρελθόν αντιλήψεις για το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Η έρευνα σε άρθρα του τύπου της εποχής, σχετικά με τη γυναικεία ομοφυλοφιλία, με βοήθησε να κατανοήσω καλύτερα τις απόψεις και τους προβληματισμούς των συμμετεχουσών στην έρευνα.

Εντέλει, ως φεμινίστρια και ασχολούμενη χρόνια με τις πολιτικές του φύλου, τις κουίρ πολιτικές τα τελευταία δεκαπέντε χρόνια στην Αθήνα, δεν θα μπορούσα να παραγνωρίσω το λόγο των λεσβιών φεμινιστριών σχετικά με την αρρενωπότητα και την έμφυλη διαφορά εντός των γυναικείων ομοερωτικών σχέσεων: τους δύο άξονες, δηλαδή, πάνω στους οποίους βασίζεται και ολόκληρη η παρούσα έρευνα.

Το παρόν κείμενο αποτελείται από τέσσερα βασικά κεφάλαια. Το πρώτο από αυτά είναι αφιερωμένο στη θεωρία στην οποία βασίστηκε η παρούσα έρευνα και στα μεθοδολογικά της εργαλεία. Αρχικά, όσον αφορά στα θεωρητικά εργαλεία της έρευνας, συζητώ κάποιες γενεαλογίες. Οι γυναικείες σπουδές που μετατρέπονται σε σπουδές φύλου, για να μην χάσουν ποτέ τη σύνδεσή του με το γυναικείο, και μετέπειτα οδηγούν και συνδέονται με τις ανδρικές σπουδές. Στο πεδίο αυτό η κριτική ασχολείται με το φύλο, το σώμα και την έμφυλη/σεξουαλική ταυτότητα των ανδρών, τομείς που περνούσαν απαρατήρητοι καθώς το φύλο έτεινε να ταυτίζεται με τις γυναίκες. Ο ανδρισμός όμως δεν αφορά μόνο τους (cis) άνδρες και οι σπουδές διεμφυλικότητας προτείνουν ερευνητικά εργαλεία στον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ των γκέι/λεσβιακών και γυναικείων σπουδών. Εφόσον το φύλο συζητιέται ως αναλυτικό εργαλείο, ως κοινωνική κατασκευή και ως ιστορικό αποτέλεσμα, προχωράω στην επόμενη γενεαλογία που ενώνει τον ερμαφροδιτισμό με την έμφυλη αναστροφή, τη λεσβιακότητα με τη διεμφυλικότητα, εντός

και εκτός του δυτικού κόσμου. Η ιστορία της λεσβιακής ταυτότητας συνομιλεί και συμβαδίζει με ενδοφεμινιστικές αντιθέσεις που συνδέονται με το φύλο, την φυλή και την τάξη. Οι πολιτικές της ταυτότητας συνομιλούν και συγκρούονται με τις πολιτικές της σεξουαλικότητας. Οι πόλεμοι για το σεξ (*sex wars*) αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι αυτής της ιστορίας, όπως και οι μετέπειτα *queer* πολιτικές. Τέλος, οι τεχνολογίες σώματος, οι νοηματοδοτήσεις και οι περιορισμοί τους αναδεικνύουν την ένταση της συζήτησης σχετικά με την έμφυλη/σεξουαλική διαφορά – μια συζήτηση που παρουσιάζεται εν συντομία εδώ και αποτελεί ένα από τα κύρια διακυβεύματα ολόκληρης της παρούσας έρευνας.

Τα μεθοδολογικά εργαλεία περιλαμβάνουν την ανθρωπολογική έρευνα πεδίου, τη συμμετοχική παρατήρηση, τις ημικατευθυνόμενες συνεντεύξεις και την ιστορική, αρχαιακή ανασκαφή. Στήνοντας το πεδίο και συστήνοντας τις συνομιλήτριες και τους συνομιλητές της έρευνας, συζητάω τη σημασία του να αφήνεις το πεδίο να σε συνεπαίρνει, όπως και τη σημασία της μη απαλοιφής της θέσης της ανθρωπολόγου ως μια θέση προνομιακή και διεισδυτική στις αφηγήσεις των υποκειμένων. Μέσα από τις λέξεις και τα πράγματα σκιαγραφώ τους τρόπους με τους οποίους τα ονόματα που περιγράφουν την έμφυλη διαφορά εντός των λεσβιακών κοινοτήτων στην Αθήνα, εμφανίζονται στο πεδίο της έρευνας. Τέλος, ερευνώντας το φύλο και τη σεξουαλικότητα ο ερωτισμός δεν υπήρξε ποτέ απών, όπως και η ανάγκη φροντίδας των ατόμων που μοιράζονται τις απολαυστικές –όσο και τραυματικές– ιστορίες τους μαζί μου και έκαναν εφικτή τη συγγραφή του παρόντος κειμένου.

Το δεύτερο κεφάλαιο «Οι αφηγήσεις των αγοροκόριτσων. Μεγαλώνοντας (σ)τα όρια του αντρικού και του γυναικείου» προσδοκά να αναδείξει τη βιωμένη σχέση των «αγοροκόριτσων», λέξη με την οποία περιγράφουν σχεδόν όλες οι συνομιλήτριες/τές τις εαυτές τους κατά την παιδική τους ηλικία, με τον ανδρισμό τους. Στο κεφάλαιο αυτό συζητάμε τις εμπειρίες παιδικής και εφηβικής ηλικίας των συνομιλητριών μου. Τι σημαίνει για αυτές να μην είναι ακριβώς αγόρια ή ακριβώς κορίτσια. Συζητάμε και τις νοηματοδοτήσεις των ερωτικών φαντασιώσεων και πρακτικών τους. Πώς κινητοποιείται η επιθυμία; Ποιά η σημασία της έμφυλης επιτέλεσης για την ερωτική έλξη και τις ερωτικές πρακτικές; Το φλερτ, το σεξ, την άντληση ηδονής; Πώς η φαντασίωση διαμορφώνει το

(έμφυλο) σώμα αλλά και πώς το ίδιο το σώμα και οι νοηματοδοτήσεις του διαμορφώνουν την φαντασίωση; Τι θεωρείται επιτρεπτό ως κομμάτι της (έμφυλης) απόλαυσης και τι όχι;

Τέλος αρκετές από τις συνομιλήτριες έχουν ένα αντρικό όνομα. Το απέκτησαν κατά την παιδική/εφηβική ηλικία, κάποιες φορές ακόμα και πριν τη γέννηση τους. Άλλες το διάλεξαν μόνες, σε άλλες το έδωσαν. Μαζί με το όνομα, σημαντικά όνειρα και η μητρική φαντασία αναδύονται μέσα από τις αφηγήσεις των πληροφορητριών. Ποιά η σημασία τους; Τί έρχονται να αναδείξουν ή να εξηγήσουν;

Στο επόμενο κεφάλαιο «*Κι ήταν πάντα η νύχτα...*¹ Λεσβιακές κοινωνικότητες, ερωτισμός και πολιτισμικά ιδεώδη» προσεγγίζω τα μπαρ, ως λεσβιακούς δημόσιους χώρους και σημεία αντικρουόμενων λόγων σχετικά με τη λεσβιακή υποκειμενικότητα στην Ελλάδα. Κεντρικό μου μέλημα αποτελούν οι αντιλήψεις για το φύλο και την έμφυλη διαφορά, τη σεξουαλικότητα, το φλερτ, την έκφραση του ερωτισμού και του γούστου, το πώς και αν συναρμόζονται με ταξικούς και πολιτισμικούς διαχωρισμούς. Ποια είναι αυτά τα μπαρ, πώς έχουν μετακινηθεί στον χώρο και στον χρόνο; Πώς αλλάζει η λεσβιακή σεξουαλικότητα και ταυτότητα σε σχέση με τις διαφορετικές κοινωνικές και γεωγραφικές υλικότητες; Τί συγκρατεί την ύπαρξή τους στον χρόνο; Ποια η σημασία τους για τις ζωές των σύγχρονων λεσβιών;

Το τέταρτο κεφάλαιο «Πρακτικές θηλυκοποίησης της γυναικείας ομοερωτικής/λεσβιακής σεξουαλικότητας» αποτελεί μια κατά κύριο λόγο αρχειακή διερεύνηση της σχέσης της ελληνικής λεσβιακής ταυτότητας με την αρρενωπότητα. Στόχος μου εδώ είναι η ιστορική τοποθέτηση των εμπειριών και των αντιλήψεων που εξέφρασαν οι συνομιλήτριες στα προηγούμενα κεφάλαια. Η έρευνα περιλαμβάνει τα βιβλία που εκδόθηκαν τη δεκαετία του 1980 *Λεσβίες* και *Πεζοδρόμιο*. Άρθρα που αφορούν στη λεσβιακότητα, της ίδιας δεκαετίας, από το περιοδικό *Ταχυδρόμος* και την εφημερίδα *Ακρόπολη*, όπως και άρθρα από τα περιοδικά της δεκαετίας του 1990 *ΚΛΙΚ* και *COLT*. Σημαντικό μέρος του παρόντος κεφαλαίου αποτελούν οι λεσβιακοί φεμινισμοί στην Ελλάδα, ως αναπόσπαστο μέρος των λεσβιακών αναπαρασάσεων και αισθητικής, όπως καταγράφονται μέσα από τα έντυπά

1 «Κι ήταν πάντα η νύχτα», 1984, ερμηνεία Άλκηστis Πρωτοψάλτη, μουσική Γιάννης Σπανός, σίχοι Λίνα Νικολακοπούλου, δίσκος *Έξοδος Κινδύνου*.

τους. Το περιοδικό *Λάβρυς*, που εκδόθηκε τις πρώτες χρονιές της δεκαετίας του 1980, το περιοδικό *Μαντάμ Γκου*, που κυκλοφόρησε μέσα στη δεκαετία του 1990 και το περιοδικό *Νταλίκα*, το πρώτο τεύχος του οποίου κυκλοφόρησε το 2009 και αποτέλεσε το μακροβιότερο αμιγώς λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό μέχρι τώρα. Πώς αναπαρίσταται λοιπόν το υποκείμενο λεσβία μέσα από τους ελληνικούς λεσβιακούς φεμινισμούς; Πώς συνομιλεί ο φεμινιστικός λόγος με τον λόγο των συνομιλητριών και πώς επηρεάζει τους τρόπους με τους οποίους βιώνουν την σεξουαλικότητα και το φύλο τους; Εντέλει, ποια η σχέση των φεμινιστικών αναπααραστάσεων με τις *mainstream*;

Μέσα από τις αφηγήσεις, τα επαναλαμβανόμενα μοτίβα και τις αντιθέσεις στο λόγο των συνομιλητριών, διαφαίνονται αναπόφευκτα τα ελληνικά κοινωνικά, πολιτισμικά και ταξικά ιδανικά που διαμορφώνουν τους λόγους περί φύλου, σεξουαλικότητας, επιθυμίας και ταυτότητας. Λόγοι που διαμορφώνουν τα ίδια τα υποκείμενα που κατοικούν αυτήν την ιστορική και γεωγραφική περιοχή της Μεσογείου και των Βαλκανίων, αυτή τη χωροχρονική συγκυρία που αποκαλείται σύγχρονη Ελλάδα. Έτσι το παρόν κείμενο αποτελεί μια εθνογραφία που παρουσιάζει πώς οι Ελληνίδες λεσβίες βιώνουν και μιλάνε για την αρρενωπότητα (τους), την επιθυμία και τις έμφυλες ταυτότητες, αποτελεί όμως και μια εθνογραφία που μιλάει για τον ανδρισμό στη σύγχρονη Ελλάδα, τα έμφυλα όρια, τις πολιτισμικές, εθνικές εννοιολογήσεις και τις ψυχικές επενδύσεις τους. Το φύλο, και εδώ, γίνεται μια χρήσιμη κατηγορία της πολιτικής/ιστορικής ανάλυσης, όπως έχει ήδη προτείνει η Joan W. Scott (1989) και το σεξ αποτελεί τον τόπο στον οποίο συναντιέται η διαχείριση του πληθυσμού με την πειθάρχηση του σώματος, του ατομικού υποκειμένου (Foucault 1991).

Τέλος, ως κοινωνική ανθρωπολόγος που ασχολείται με ζητήματα φύλου και σεξουαλικότητας στην Ελλάδα, διάβασα εθνογραφίες που ασχολήθηκαν με το φύλο και τη σεξουαλικότητα πριν από μένα. Τις τελευταίες τέσσερις δεκαετίες έχουν γραφτεί αρκετές από Αμερικανούς και Αμερικανίδες κυρίως ανθρωπολόγους αλλά και Έλληνες και Ελληνίδες, τα τελευταία χρόνια, για τις σχέσεις αντρών και γυναικών στην επαρχιακή Ελλάδα, για τους αγωνιστικούς ανδρισμούς στα βουνά της Κρήτης (Herzfeld 1985), για τις ανδρικές ταυτότητες σε άλλες περιοχές της χώρας (Loizos 1991, 1994, Loizos Parataxiarchis 1991, Παπαταξιάρχης 1991, Παπαταξιάρχης Παραδέλλης 1992), για

νεωτερικούς ανδρισμούς της Μεταπολίτευσης (Faubian 1993) για μη ετεροφυλόφιλους ανδρισμούς (Γιαννακόπουλος 2001, 2003, 2006, 2019, Κανάκης 2007, 2009, 2011, Παπανικολάου 2010, 2014) αλλά και για τις ελληνικές ετεροφυλόφιλες θηλυκότητες (Cowan 1990, Dubisch 1995, du Boulay 1994, Seremetakis 1993). Πιο πρόσφατα για μη ετεροφυλόφιλες θηλυκότητες (Καντσά 2000, Κυρτσόγλου 2004) και μη ετεροφυλόφιλες υποκειμενικότητες (Μαρινούδη 2017[2008]), κάποιες αδημοσίευτες μεταπτυχιακές εργασίες σχετικά με τη διεμφυλικότητα (Μαυρουδή 2011, Κασαπίδου 2015, Σιμάτη 2010) όπως και μια ανθρωπολογική έρευνα σχετική με σεξουαλικότητες και σεξουαλικές πρακτικές που εκπίπτουν του *vanilla* ερωτισμού (Χαλκίδου 2015). Μαζί με δημοσιεύσεις της Αθηνάς Αθανασίου (2007, 2016) και της Αλεξάνδρας Χαλκιά (Χαλκιά 2007[2004], Αποστολλέλη και Χαλκιά 2012) αποτελούν το ντόπιο θεωρητικό υπόβαθρο της παρούσας έρευνας. Η παρακαταθήκη και τα κενά τους υπήρξαν γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη των σκέψεών μου. Δεν θα ερχόμουν όμως σε επαφή με αυτό το υλικό αν, πέρα από τις θεωρητικές μου σπουδές, δεν είχα υπάρξει μέρος των φεμινιστικών, λεσβιακών και κουίρ πολιτικών κριτικών και πρακτικών των τελευταίων δώδεκα χρόνων στον ελλαδικό χώρο. Και είναι αυτές οι ομάδες, οι κοινότητες, η δικιά τους παρακαταθήκη και τα δικά τους κενά που έκαναν εφικτό αυτό το κείμενο.

Κεφάλαιο Ι. Θεωρία και μεθοδολογία

Ι.1. Σπουδές φύλου, ανδρικές σπουδές και σπουδές διεμφυλικότητας

«Είμαστε ηλίθιοι. Δεν έχουμε ιδέα για την φύση, φτιάχνουμε τους νόμους μας και τους ονομάζουμε φύση, λέμε έτσι κάνει η φύση, αλλιώς κάνει η φύση- ηλίθιοι! Η φύση κάνει ότι θέλει και μετά μας κοροϊδεύει». Τα παραπάνω λόγια ανήκουν στη Stephen Gordon, κεντρική ηρωίδα του μυθιστορήματος της Randlyffe Hall *Το πηγάδι της μοναξιάς* (1928), το οποίο μεταφράστηκε στα ελληνικά από τη Νίκη Σταυρίδη το 2004. Η Hall, μέσω του λογοτεχνικού της κειμένου, συζητάει με τους ιατρικούς και σεξολογικούς λόγους της εποχής της και τον λόγο περί έμφυλης αναστροφής που χαρακτήριζε και αιτιολογούσε τις ομόφυλες ερωτικές σχέσεις και πρακτικές κατά τη διάρκεια του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα στη Δύση. Το παραπάνω βιβλίο έχει αποτελέσει πεδίο διεκδίκησης μεταξύ της ιστορίας της λεσβιακής και της ιστορίας της διεμφυλικής σύγχρονης ταυτότητας.

Στο εσωτερικό της ανθρωπολογικής έρευνας οι έμφυλες σχέσεις και οι κοινωνικοί ρόλοι, ήδη, από τις αρχές του 20ού αιώνα, τίθενται υπό διερώτηση (Benedict 1934, Mead 1928 κα) αλλά είναι από τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 που οι γυναίκες ανθρωπολόγοι μίλησαν για την ανάγκη να δημιουργηθεί μια νέα ανθρωπολογία, μια ανθρωπολογία των γυναικών, θεμελιώνοντας το αίτημά τους στη διαπίστωση πως η ανθρωπολογική μελέτη μέχρι τότε αφορούσε μόνο τους άντρες ταυτίζοντας το ανδρικό με το οικουμενικό (Μπακαλάκη 1996).

Τις επόμενες δεκαετίες η ανάδυση και νομιμοποίηση της ύπαρξης των διαφορών στο εσωτερικό της κατηγορίας «γυναίκα» δεν μας επιτρέπουν πλέον να μιλάμε για μια ανθρωπολογία των γυναικών αλλά για μια ανθρωπολογία των φύλων. Η μετέπειτα δεκαετία του 1990 έρχεται να σταθεροποιήσει τη συνάντηση των μεταδομιστικών θεωρήσεων με τον φεμινισμό, και η διαφορά, μετατοπίζεται από τη σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών και εγκαθίσταται στο εσωτερικό του υποκειμένου. Η ανθρωπολογία του φύλου, ή σπουδές φύλου, αμφισβητώντας τα όρια των άλλοτε συμπαγών ταυτοτήτων, αμφισβητεί και τα όρια μεταξύ των επιστημών, δημιουργώντας διεπιστημονικά πεδία

συνάντησης μεταξύ της ανθρωπολογίας, της ιστορίας, της ψυχανάλυσης, της γλωσσολογίας και άλλων κοινωνικών επιστημών (Καντσά 2010).

Όσον αφορά στην ιστορική έρευνα, η δεκαετία του 1980 είναι η δεκαετία αμφισβήτησης και θεωρητικοποίησης της ιστορίας των γυναικών, ανοίγοντας τον χώρο για μια ιστορία του φύλου. Η ιστορία του φύλου συνδέεται με το μεταδομιστικό ρεύμα της φεμινιστικής θεωρίας, το οποίο, μέσα στο πλαίσιο της κριτικής της έννοιας του δυτικού υποκειμένου ως αυτόνομου, ενιαίου και έλλογου, θέτει σε αμφισβήτηση τη σταθερότητα της κατηγορίας γυναίκες και αναζητεί την ιστορικοποίησή της (Χαντζαρούλα 2011:132). Οι ταξικές και φυλετικές διαφορές μεταξύ των γυναικών αναζητούν τρόπους εκπροσώπησής τους κάνοντας εμφανείς τις ιεραρχίες εντός της κατηγορίας γυναίκα. Το φύλο ως αναλυτικό εργαλείο, σύμφωνα με τη Joan Scott, αποτελεί συστατικό στοιχείο των κοινωνικών σχέσεων και πρωταρχικό τρόπο νοηματοδότησης των σχέσεων εξουσίας (παρατίθεται από την Ποθητή Χαντζαρούλα 2011:147).

Θεωρητικοί όπως η Judith Butler και ο Michel Foucault επηρεάζουν σημαντικά τις αναλυτικές προσεγγίσεις των νέων ερευνητριών και ερευνητών. Ο Foucault τοποθετεί τη συγκρότηση του υποκειμένου, μέσω βιοπολιτικών λόγων για τη φυσική σεξουαλικότητα, μέσα σε μια ευρύτερη ιστορία συνάρθρωσης γνώσης και εξουσίας που παράγει τον «άνθρωπο» ως αντικείμενο μελέτης. Η ιστορία της σεξουαλικότητας είναι μια ιστορία της αλήθειας, ειδικότερα είναι μια ιστορία μετατροπής της σεξουαλικότητας, και ολόκληρου του πολιτισμού των βιοπολιτικών τεχνολογιών, σε φυσικοποιημένο καθεστώς αλήθειας. Το σώμα και η σεξουαλικότητα, όπως ο «άνθρωπος» και η «ανθρωπότητα», δεν κείνται εκτός σχέσεων εξουσίας, εν αναμονή του ερευνητικού και ερμηνευτικού βλέμματος, αλλά, αντιθέτως συγκροτούνται μέσω των συσχετισμών γνώσης/ εξουσίας (Αθανασίου 2007:18).

Η κριτική στη βιολογική αιτιοκρατία των έμφυλων και σεξουαλικών πρακτικών έστρεψε την προσοχή στο πώς συγκροτείται κοινωνικά και πολιτισμικά η νόρμα μέσα από τη σύνδεσή της με μια βιολογία που τη νομιμοποιεί. Από τη μια η θεωρούμενη ως φυσική έμφυλη συμπληρωματικότητα (Rubin, 1975) και από την άλλη η σεξουαλική ιεραρχία, συγκροτώντας μια νοερή πυραμίδα κατάταξης των σεξουαλικών πρακτικών (Rubin, 1984), αποτελούν τρόπους και πολιτισμική βάση για κοινωνικές ιεραρχίες που δικαιολογούν τη

βία και την καταπίεση. Λαμβάνοντας υπόψιν τον συγκροτησιακό χαρακτήρα της εξουσίας και την ερωτική της επένδυση (Butler 2009 [1997]) η προσοχή της έρευνας στρέφεται προς την ανάλυση των τρόπων με τους οποίους συγκροτούνται οι ταυτότητες σε συγκεκριμένα κάθε φορά χωροχρονικά πλαίσια.

Η διαφοροποίηση του κοινωνικού από το βιολογικό φύλο αποτέλεσε ένα χρήσιμο εργαλείο της φεμινιστικής κριτικής ενάντια στους βιολογικά κατεστημένους έμφυλους ρόλους. Τι γίνεται όμως με τη σχέση βιολογικού και κοινωνικού φύλου; Είναι απαραίτητη αυτή η αντίστιξη; Όπως διερωτάται και η Judith Butler, μπορούμε να αναφερόμαστε σε ένα «δοσμένο» βιολογικό φύλο ή σε ένα «δοσμένο» κοινωνικό φύλο χωρίς να αναρωτηθούμε πως έχει δοθεί αυτό το φύλο, μέσω ποιων τρόπων; Και τι είναι το «βιολογικό φύλο» έτσι και αλλιώς; Είναι φυσικό, ανατομικό, χρωμοσωμικό ή ορμονικό και πώς μια φεμινιστική κριτική πρόκειται να προσεγγίσει αυτούς τους επιστημονικούς λόγους που εγκαθιστούν ως νόμιμα αυτά τα «δεδομένα» για εμάς (2006[1990]:9); Αλλά και πριν ακόμη από την κριτική των μεταδομιστριών φεμινιστριών, ήδη από τη δεκαετία του 1970, Γαλλίδες φεμινίστριες του ρεύματος του υλιστικού φεμινισμού (*materialist feminism*) επέμεναν πως το ίδιο το βιολογικό φύλο (*sex*) αποτελεί πολιτική κατηγορία και πως είναι η καταπίεση που κατασκευάζει το βιολογικό φύλο και όχι το αντίθετο (Wittig 1992[1982]:2). Η αντίστιξη βιολογικού-κοινωνικού φύλου φάνηκε πως προσομοιάζει στο πολιτισμικό σχήμα που συνδέει τις γυναίκες με τη φύση και τους άνδρες με τον πολιτισμό. Μια αντίστιξη βασισμένη στις κοινωνικά νοηματοδοτημένες ως φυσικές λειτουργίες των γυναικών –όπως η αναπαραγωγή– που τις προσδένουν στον ιδιωτικό χώρο, και στην απουσία φύλου η οποία, ουσιαστικά, χαρακτηρίζει τους άντρες και τους ορίζει ως τους πλέον κατάλληλους για την ενασχόληση με τα κοινά και το δημόσιο χώρο (Ortner 1994[1974], MacCormack - Stathern 1980). Η έννοια κοινωνικό φύλο (*gender*) δέχτηκε ακόμη κριτική ως ένα εργαλείο εύχρηστο μόνο σε αγγλόφωνα συμφραζόμενα, καθώς άλλες γλώσσες, δυτικές και μη, δεν διαθέτουν το διαχωρισμό βιολογικό/κοινωνικό. Το φύλο καθαυτό δεν έχει βρει επιτυχή απήχηση στα γαλλικά, ισπανικά ή ιταλικά φεμινιστικά κινήματα. Εάν λάβουμε υπόψιν ότι στα γαλλικά το γένος² μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αναφερθούμε στην ανθρωπότητα στο σύνολό της (*le genre humain*), όπως και στα ελληνικά άλλωστε, καταλαβαίνουμε πως

2 *Genre* στο πρωτότυπο: μετάφραση του αγγλικού *gender*, που εδώ μεταφράζεται ως κοινωνικό φύλο. Η ελληνική γλώσσα εδώ παρουσιάζει μεγαλύτερη συνάφεια με την γαλλική: το γένος λειτουργεί με παρόμοιο τρόπο· αναφέρεται στο φύλο αλλά και στην ανθρωπότητα ως είδος, αν και η πρώτη χρήση είναι αρκετά σπάνια και συναντάται κυρίως στην γραμματική. Όπως αναφέρει και η συγγραφέας παρακάτω, μία ακριβής αντιστοιχία στην μετάφραση των όρων αυτών είναι με κάποιον τρόπο αδύνατη. [ΣτΜ] (2014, υπό έκδοση).

ο όρος βρίσκεται εξ ορισμού σε συνάρτηση με το εκάστοτε πολιτισμικό πλαίσιο και είναι μη μεταφράσιμος (Braidotti 2014[2011]:142).

Ιστορικές μελέτες, όπως αυτή του Thomas Laqueur (2003), βοήθησαν στην ιστορικοποίηση της ίδιας της αντίληψης για το τι σημαίνει φύλο και πώς η ανάγνωση του σώματος διαφοροποιείται ανά διαφορετικές χρονικές περιόδους, πώς το ίδιο το σωματικό φύλο έχει διαφοροποιηθεί μαζί με την ανατομία και τη βιολογία ανά τους αιώνες. Όπως αναφέρει και ο Κώστας Γιαννακόπουλος προλογίζοντας την παραπάνω μελέτη, το έμφυλο σώμα, η ανατομική/βιολογική διαφορά δεν είναι ένα βιολογικό δεδομένο, όπως πιστεύουμε, αλλά μια συγκεκριμένη κοινωνική/πολιτισμική και εντέλει πολιτική χειραγωγή της πολύμορφης ανθρώπινης βιολογίας (2003:12). Σύμφωνα με τον κανόνα του «ενιαίου γεννητήσιου φύλου» που επικρατούσε στο δυτικό κόσμο πριν τον 17ο αιώνα, τα όργανα και οι οργανισμοί αντικατοπτρίζονται αμοιβαία σε κοινό καθρέφτη (Laqueur 2003:86). Και οι γυναίκες εξίσου με τους άνδρες έχουν σπέρμα, ενώ κατά τη διάρκεια του οργασμού ο κόλπος –ή, τέλος πάντων, ο τράχηλος– ανορθώνεται όπως το πέος και εισδύει ορμητικά προς το στόμιό του, σαν να τον κινεί προς τα εμπρός ο πόθος να συλλάβει το σπέρμα (ο.π. 2003: 87). Η γυναικεία ενεργητικότητα και ο οργασμός θεωρούνταν απαραίτητα για την αναπαραγωγή και, όπως αναφέρεται μέσα από τα λόγια ενός αρχιχειρουργού του 16ου αιώνα, η μήτρα μοιάζει με ανδρικό μόριο ανεστραμμένο ή στραμμένο προς το εσωτερικό, και διαθέτει ομοίως όρχεις (Laqueur 2003: 108). Είναι από τον 19ο αιώνα και έπειτα που τα φύλα θα πάρουν τη σημερινή, πλήρως διαχωρισμένη και αντιθετική δομή τους. Η γυναίκα θα χάσει το «θηλυκό της πέος» και η ενεργητική της στάση κατά τη σεξουαλική πρακτική δεν θα θεωρείται πλέον απαραίτητη για την αναπαραγωγή. Αντιθέτως, θα ταυτιστεί με την απουσία σεξουαλικών ορμών. Κατά συνέπεια, η αναλυτική εστίαση στο, θεωρούμενο ως κοινωνικό, φύλο αφήνει το σώμα να λογίζεται ως μια ουδέτερη, παθητική ύπαρξη, μια κενή πλάκα πάνω στην οποία εγγράφονται διάφορα κοινωνικά «μαθήματα» (Gatens 1996:4). Και δεν είναι μόνο το έμφυλο σώμα και το δίπολο βιολογίας- κοινωνίας που τίθενται υπό αμφισβήτηση, αλλά και οι ίδιες οι εσωτερικές βιολογικές διεργασίες. Είναι αναγκαίο να επιμένουμε να σκεφτόμαστε το βιολογικό σώμα ως μεταβαλλόμενο και μεταβλητό, ως μεταμορφώσιμο, αναφέρει η Lynda Birke (2004:153), καθώς είναι ο πολιτισμός που διαμορφώνει την εσωτερική μας εμπειρία (Birke 2004:154).

Οι διερωτήσεις που προκάλεσε η αναλυτική κατηγορία φύλο –βιολογικό ή κοινωνικό– ή ακριβώς αυτή η μεταξύ τους ένταση και σχέση, και η απο-ιεροποίηση της ετεροφυλοφιλίας, ως ένα σύστημα ιεραρχικό και άδικο, κοινωνικό και πολιτισμικό, άνοιξε τις πόρτες στις ανθρωπολογικές και ιστορικές μελέτες των γκέι και λεσβιακών σπουδών, των σπουδών πάνω στη σεξουαλικότητα. Οι μετατοπίσεις της ακαδημαϊκής έρευνας και τα αναλυτικά της εργαλεία βρίσκονται σε μια διαρκή συνομιλία με τις κινηματικές διεργασίες του φεμινιστικού και του ΛΟΑΤ κινήματος. Στο λεσβιακό φεμινιστικό κίνημα και στις μετατοπίσεις της ίδιας της έννοιας της λεσβιακότητας και των πολιτικών του φύλου και της σεξουαλικότητας θα επανέλθω παρακάτω.

Η διαδρομή από την ανθρωπολογία και την ιστορία των γυναικών στην ανθρωπολογία και την ιστορία των φύλων, η κριτική στις πάγιες ταυτότητες και η αναγνώριση πως φύλο δεν έχουν μόνο οι γυναίκες αλλά και οι άντρες, όσο και ο ίδιος ο πολιτισμός, έφερε στο προσκήνιο την κριτική προσέγγιση του ανδρισμού και την αναγνώριση των διαφορών στο εσωτερικό του. Οι ανδρικές σπουδές, από την ανάδυση τους στις κοινωνικές επιστήμες τη δεκαετία του 1980 χωρίστηκαν σε δυο κατηγορίες: τις σπουδές και μελέτες που συμβάδιζαν με την φεμινιστική πολιτική θεωρία και αυτές που της αντιπαράτιθενται, αναζητώντας χαμένους «αυθεντικούς» ανδρισμούς.

Στην πρώτη τάση, εκείνη των νέων ανδρών (*new men*) και των νέων ανδρικών σπουδών (*new men's studies*), όπως αυτοπροσδιορίζονται, ανήκουν αρκετοί ακαδημαϊκοί ερευνητές του ανδρισμού, οι οποίοι προέρχονται κυρίως από τους χώρους της κοινωνιολογίας και της ψυχολογίας. Βασική τους παραδοχή πως, όπως οι γυναικείες, έτσι και οι ανδρικές ταυτότητες δεν είναι στατικές αλλά ιστορικά και χωρικά εξελισσόμενες και συγκροτούμενες μέσω της αλληλεπίδρασης του ατόμου με τις άμεσες περιστάσεις και τις ευρύτερες κοινωνικές δομές (Πολίτης 2006). Ένα από τα χαρακτηριστικά του ανδρισμού, και ιδιαίτερα στις νεότερες δυτικές κοινωνίες, είναι ο σχετικά άορατος χαρακτήρας του, αφού οι άνδρες εμφανίζονται ως ο κανόνας, ταυτίζονται με τον ορθό λόγο και όχι με το σώμα, και με την έννοια αυτή δεν έχουν φύλο, ενώ οι γυναίκες αποτελούν το κατεξοχήν φύλο καθώς ταυτίζονται με φυσιολογικές λειτουργίες. Η μελέτη των ανδρισμών και της αρρενωπότητας έχει να επιδείξει πλήθος βιβλιογραφικών αναφορών και έναν έντονο προβληματισμό σχετικά με την διασύνδεση της έμφυλης ταυτότητας με άλλες

συγκροτησιακές πλευρές του υποκειμένου (φυλή, τάξη, ηλικία, σωματική ικανότητα). Για παράδειγμα, η R.W Connell (1995) προτείνει μια κατάταξη των ανδρισμών, στις δυτικές/ μεταβιομηχανικές κοινωνίες, σε τέσσερις κατηγορίες: στους ηγεμονικούς ανδρισμούς, στους συνεργικούς, στους υποτελείς και στους περιθωριακούς. Οι ηγεμονικοί/ κυρίαρχοι ανδρισμοί αποκτούν νόημα μέσα από την αντίθεσή τους με άλλους υπάλληλους ανδρισμούς. Ο «ετεροφυλόφιλος» αποτελεί στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες την πιο σημαντική μορφή ηγεμονικού ανδρισμού ενώ ο «ομοφυλόφιλος» εκείνη του υποτελους ανδρισμού. Επιπλέον, υπάρχουν και προσωρινές μορφές υποτελών ανδρισμών, όπως εκείνες των «νέων» φαντάρων σε σχέση με τους «παλιούς» στο στρατό (Γιαννακόπουλος 2003) και των νεαρών μαθητευόμενων ανδρών σε σχέση με τους μεγαλύτερους ειδικευμένους εργάτες ή μάστορες (Connell 1987).

Η εθνογραφία, που παραδοσιακά έχει ασχοληθεί με τους ελληνικούς ανδρισμούς, έχει εστιάσει το βλέμμα της στους ετεροφυλόφιλους άνδρες, ή στις πρακτικές που τους παρουσιάζουν ως ετεροφυλόφιλους, τους οποίους αναζήτησε, κατά κύριο λόγο, στα νησιά και στα χωριά της ελληνικής επικράτειας (Παπαταξιάρχης 1993, 1998, Λοΐζος, Παπαταξιάρχης 1991, Herzfeld 1988). Σε αυτά τα πλαίσια, οι άντρες και οι γυναίκες ενηλικιώνονται με το γάμο και την απόκτηση παιδιών, επιτελώντας διαφορετικούς, έμφυλα κατανομημένους, ρόλους μέσα στην οικογένεια. Οι νεαροί, ανύπανδροι άντρες, ονομάζονταν συχνά παλικάρια, λέξη που τη δεκαετία του 1950 στους Σαρακατσάνους συνδεόταν με την παρθενία και τη ζωή. Τις επόμενες δεκαετίες το νεαρό της ηλικίας αποσυνδέθηκε από το ιδανικό της παρθενίας. Από την περίοδο της Χούντας, οπότε και απαγορεύεται κάθε λόγος περί της ύπαρξης ομοφυλοφιλίας στην αρχαία Ελλάδα, η επίσημη συγκρότηση της ελληνικής, συντηρητικής, εθνικιστικής, στρατιωτικής αρρενωπότητας, εμφανίζεται, όχι ως αγνή και παρθενική αλλά τετραγωνισμένα ετεροφυλόφιλη (Loizos 1994:71).

Σύμφωνα με τον Peter Loizos, η αντρική, φαλλική σεξουαλικότητα αποτελεί μια μεταφορά της εξουσίας, «οι άντρες γαμούν» και μέσω αυτής της πράξης πειθαρχούν, είτε τις γυναίκες (τους) είτε άλλους άνδρες. Οι άντρες που «γαμούν» άλλους άνδρες δεν γνωρίζουν απαραίτητα την κοινωνική κατακραυγή, παραμένουν άνδρες, εφόσον δεν παίρνουν την θέση του «διδεισδύομένου πούστη» (Loizos 1994, Γιαννακόπουλος 2001,

2006). Οι άντρες καθορίζονται όχι με βάση το φύλο του σεξουαλικού τους εταίρου αλλά με βάση τη σεξουαλική τους συμπεριφορά (Γιαννακόπουλος 2006). Στα βουνά της Κρήτης, οι άνδρες, σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο Michael Herzfeld (1988), επιτελούν τον ανδρισμό τους αγωνιστικά, παρουσιάζουν τους ισχυρούς εαυτούς τους μέσα από τις ζωοκλοπές, τον χορό, το γάμο και την κατανάλωση τσικουδιάς. Ισχυρό σύμβολο ανδρισμού το μουστάκι αρχίζει να υποβαθμίζεται από την περίοδο της μεταπολίτευσης και μετά (Faubian 1993). Σε μια περίπτωση καταγράφεται η αλλαγή των ανδρικών ταυτοτήτων στην αθηναϊκή πρωτεύουσα της μεταπολίτευσης και η ανάδυση της ταυτότητας του ομοφυλόφιλου άνδρα (Faubian 1993). Στην Αθήνα οι άνδρες αρχίζουν να φροντίζουν περισσότερο τον εαυτό τους, τουλάχιστον οι άνδρες μεσοαστικών και μεγαλοαστικών κοινωνικών στρωμάτων, του οποίους προσέγγισε ο αμερικάνος ανθρωπολόγος James D. Faubian. Την περίοδο αυτή κάνει την εμφάνισή του το ΑΚΟΕ (Απελευθερωτικό Κίνημα Ομοφυλόφιλων Ελλάδος) και ο ομοφυλόφιλος άνδρας ο οποίος διεκδικεί έναν εξίσου αρρενωπό ανδρισμό με τους ετεροφυλόφιλους άνδρες, πέραν του διαχωρισμού προηγούμενων δεκαετιών σε «άνδρα» και «αδελφή/ πούστη» (Γιαννακόπουλος 2001, 2006).

Νεώτεροι ερευνητές έχουν ασχοληθεί με τις αρρενωπότητες μη ετεροφυλόφιλων ανδρών στην Ελλάδα, τους τρόπους επιτέλεσης και συγκρότησής τους αλλά και με τις σχέσεις μεταξύ ετεροφυλοφιλίας-ομοφυλοφιλίας εκτός των δυτικών, νεωτερικών εννοιολογήσεων αυτών των ταυτοτήτων (Γιαννακόπουλος 2006). Ο Κώστας Κανάκης, με αφορμή την έρευνά του πάνω στη γλώσσα που χρησιμοποιούν γκέι άντρες σε διαδικτυακά *sites* γνωριμιών, ισχυρίζεται πως τα στερεοτυπικά κατηγορήματα της αρσενικότητας – όπως αρρενωπότητα/ ανδροπρέπεια, σοβαρότητα, εχεμύθεια– εμφανίζονται ως επιθυμητά και ερωτικοποιούνται στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Υποστηρίζει πως η έμφαση στην αρρενωπή αρσενικότητα μπορεί να εννοηθεί ως αντίδραση στη στερεοτυπική αναπαράσταση των ομοφυλόφιλων ως θηλυπρεπών ανδρών (Κανάκης 2012:138).

Τις δεκαετίες πριν το 1970, οπότε και αρχίζει να αναδύεται και στην Ελλάδα η μοντέρνα εννοιολόγηση της σεξουαλικότητας που ονομάζει ομοφυλόφιλους ή γκέι τους άντρες που έχουν ερωτικές επαφές με άλλους άντρες, οι άντρες, όσον αφορά στην σεξουαλική τους συμπεριφορά, διαχωρίζονταν με βάση τους σεξουαλικούς τους ρόλους κατά την ερωτική πράξη και όχι σύμφωνα με το φύλο του ερωτικού τους συντρόφου.

Άνδρας θεωρείται αυτός που «διδύει», «ενεργεί», είτε σε έναν άλλο άντρα είτε σε μια γυναίκα, ενώ «πούστης/αδελφή» είναι εκείνος ο οποίος, όπως η γυναίκα, «παθαίνει», υφίσταται τη διείσδυση (Γιαννακόπουλος 2006:55). Η εννοιολόγηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς ενός ατόμου δεν οδηγεί στη συγκρότηση μιας σεξουαλικής αλλά μιας έμφυλης ταυτότητας (Γιαννακόπουλος 2001:171). Η «καύλα» στο παραπάνω εθνογραφικό παράδειγμα αποτελεί βασικό παράγοντα σημασιοδότησης των σεξουαλικών χαρακτηριστικών και λειτουργιών. Ο ενεργητικός εταίρος μπορεί να περάσει στην παθητικότητα, χωρίς αυτό να ομολογείται ρητά, ίσως λόγω της υποδεέστερης κοινωνικά θέσης που επιφυλάσσεται για το υποκείμενο αυτό που εκπίπτει της θέσης του, παραβαίνοντας τους έμφυλους κανόνες. Η αλλαγή του σεξουαλικού ρόλου πραγματοποιείται με διάμεσο την καύλα και την ενεργητικότητα καθώς η καύλα μεταφέρει τον ενεργητικό άνδρα σε μια κατάσταση ύπνωσης, που διακόπτεται μόνο τη στιγμή της συνουσίας, ο άνδρας μπορεί να βρίσκεται σε κατάσταση ολικής ύπνωσης η οποία μοιάζει με ύπνο. Επιπλέον η παθητική πρακτική περιπίπτει στη λήθη. Έτσι οι άνδρες αυτοί δεν είναι παθητικοί εταίροι σε μια ομόφυλη σεξουαλική σχέση, δεν θεωρούνται «θηλυπρεπείς» αλλά «αρρενωποί», άνδρες. Διότι η σωματική τους αισθητική κατά την παθητική σεξουαλική πράξη της διείσδυσης, όπως και κατά την ενεργητική, σηματοδοτεί την ουσία της καύλας, δηλαδή την αποσύνδεση του «κάτω», του σεξουαλικού μέρους του σώματος από τον «επάνω», τον ψυχικό Εαυτό (Γιαννακόπουλος 2001: 178).

Η έμφυλη ταυτότητα λοιπόν, εξόχως επιτελεστική, εξαρτάται και προσδιορίζεται από τις πρακτικές των υποκειμένων και όχι από σωματικές διαφορές. Έτσι είναι σημαντική η διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ του βιολογικού και του κοινωνικού φύλου, όπου ως βιολογικό δεν νοείται η ορατή ανατομία αλλά η πολιτισμική εννοιολόγησή του, η ερμηνεία και τελικά η πολιτισμική κατασκευή των βιολογικών χαρακτηριστικών/λειτουργιών των σεξουαλικών οργάνων –των ανδρικών ιδιαίτερα αλλά και των γυναικείων– κατά τις σεξουαλικές πρακτικές της ανδρικής και της γυναικείας φυσιολογίας (Γιαννακόπουλος 2001:174).

Όσον αφορά στην ανάληψη ανδρικών ρόλων ή πρακτικών από τις γυναίκες και την αντιμετώπιση της κοινότητας, ο Herzfeld αναφέρει το παράδειγμα της μαντινάδας στην εθνογραφία του. Το τραγούδι της μαντινάδας θεωρείται μια ανταγωνιστική διαδικασία, και

όταν μια γυναίκα εμπλέκεται σε αυτήν αποτελεί μια υπέρβαση για την ίδια, παρόλο που δεν υπάρχει κάποια ρητή απαγόρευση. Μια γυναίκα μπορεί να εμπλακεί σε επιτελέσεις ανδρισμού, αλλά αυτή της η πράξη προσλαμβάνεται από τους άντρες ως ανωμαλία, αν και εντυπωσιακή (Herzfeld 1988:146). Ο James D. Faubian αναφέρει με τη σειρά του πως η αρρενωπότητα των γυναικών θεωρούνταν τιμητική για αυτές. Αρκεί βέβαια να μην ξεπερνούσε τα όρια της ετεροφυλοφιλίας αν και, όπως σημειώνει, το ελληνικό κράτος, ενώ απαγόρευε δια νόμου της ερωτικές πρακτικές μεταξύ ανδρών, δεν διέθετε ποτέ ένα παρόμοιο νόμο για τις ερωτικές πρακτικές μεταξύ γυναικών. Καθώς το ζητούμενο ήταν η σοδομία, οι γυναίκες θεωρούνταν (και θεωρούνται;) αδύνατον να μπορέσουν να προβούν σε (διδυμικό) σεξ με μια άλλη γυναίκα λόγω της έλλειψης πέους (Faubian 1993). Οι Λοΐζος και Παπαταξιάρχης αναφέρουν σχετικά με ερωτικές σχέσεις μεταξύ γυναικών στην Ελλάδα πως δεν γνωρίζουμε κανέναν όρο που να χρησιμοποιείται συχνά και να υποδηλώνει την σεξουαλική έλξη μεταξύ γυναικών στην αγροτική Ελλάδα. Ούτε υπάρχει κανένας συνήθης όρος για μια γυναίκα που θα ήθελε να αναλάβει τον «ανδρικό» ρόλο. Φαίνεται ότι η πρόσδεση στη γονιμότητα είναι τόσο έντονη, ώστε να μην μπορεί να γίνει αντιληπτή οποιαδήποτε ανάγκη των γυναικών να εκφράσουν τη σεξουαλικότητά τους σε πλαίσια διαφορετικά από εκείνα που οδηγούν στην αναπαραγωγή. Οι σεξουαλικές πρακτικές μεταξύ γυναικών, ακόμα και όταν συμβαίνουν, είναι υπό μια έννοια μη ορατές, μη αντιληπτές (Loizos, Papataxiarchis 1991:229). Το σεξ, όπως αναφέρει και η Esther Newton για την βικτωριανή εποχή, θεωρείται φαλλικό, δηλαδή, μπορεί μόνο να προκύψει μέσω της παρουσίας ενός επιβλητικού και αγέρωχου πέους (Newton 1984: 284).

Η αποσύνδεση του κοινωνικού φύλου από το βιολογικό υπόστρωμα που το δικαιολογεί, μέσα από την κούρ κριτική και τις φεμινιστικές σπουδές, και η θεωρία της επιτελεστικότητας, όπως την εισήγαγε η Judith Butler (1990), ανοίγουν το δρόμο για να προσεγγίσουμε την αρρενωπότητα ως ένα πιο ρευστό όριο, μια πολιτισμική κατασκευή που μπορεί να αφορά εξίσου άνδρες και γυναίκες και να ενσωματώνεται με ποικίλους τρόπους. Η μελέτη του ανδρισμού, όπως αναφέρει και η Ποθητή Χαντζαρούλα (2011), δεν προϋποθέτει την ταύτισή του με τους άνδρες – οι πολλαπλές κοινωνικές συνθήκες που αναπαράγονται από τις πολιτικές του ανδρισμού καθιστούν αδύνατη την ταύτιση αυτή. Επομένως δεν υπάρχει κανένα πεδίο στο οποίο ανήκει κατ' ανάγκην ο ανδρισμός, ούτε κάποια αρχή ή θεμέλιο όπου μπορεί κανείς να ανιχνεύσει κάποια συνεχή σχέση μεταξύ των ανδρών και του ανδρισμού (Χαντζαρούλα 2011:196). Ποιος θα μπορούσαμε τότε να

πούμε ότι είναι ο σύνδεσμος μεταξύ της αρρενωπότητας και του αρσενικού σώματος; Και, μπορεί να υπάρξει αρρενωπότητα χωρίς τους άνδρες (Halberstam 2008); Μια τέτοια μελέτη η οποία να διερευνά τους ανδρισμούς που δεν στηρίζονται σε ένα, τουλάχιστον εκ γενετής, αρσενικό βιολογικό φύλο, δεν έχει υπάρξει στην Ελλάδα πέρα από δυο διπλωματικές έρευνες στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου.³ Μια τέτοια μελέτη, μεταξύ άλλων, ευελπιστεί να αποτελέσει και το παρόν κείμενο.

Η θεωρητική και πολιτική απομάκρυνση από το βιολογικά καθορισμένο και οριοθετημένο δίπολο άντρας/γυναίκα, ή αρσενικό/θηλυκό, ενέπνευσε τις τελευταίες δεκαετίες, κυρίως στη βόρεια Αμερική και τη βορειοδυτική Ευρώπη, ένα νέο πεδίο σπουδών, τις σπουδές πάνω στη διεμφυλικότητα. Σύμφωνα με τη Susan Stryker και τον Stephen Whittle οι σπουδές διεμφυλικότητας, στα καλύτερά τους, προσομοιάζουν με άλλα κοινωνικά προσανατολισμένα ακαδημαϊκά πεδία, όπως οι σπουδές αναπηρίας ή η κριτική θεωρία για τις φυλές, διερευνούν ερωτήματα σχετικά με την ενσώματη διαφορά και αναλύουν πώς τέτοιου είδους διαφορές μετατρέπονται σε κοινωνικές ιεραρχίες (Stryker, Whittle 2006). Σε μεγάλο βαθμό το ερευνητικό αυτό πεδίο αποτελεί ίζημα προβληματισμών, επιτεύξεων και αδιεξόδων των γυναικείων και ομοφυλοφιλικών σπουδών. Η σύζευξη αποδόμησης και φεμινισμού και οι *queer* ανασηματοδοτήσεις των έμφυλων και σεξουαλικών ταυτοτήτων έφεραν κοντά πεδία που άλλοτε θεωρούνταν αντιπαραθετικά και προβληματικοποίησαν, αναπόφευκτα, τα όρια των ταυτοτήτων αυτών. Ένα παράδειγμα αυτής της διαδικασίας αποτελεί η ιστορική αναζήτηση των προγόνων των σημερινών λεσβιών, καθώς μια απόπειρα γενεαλόγησης της σύγχρονης αντρικής διεμφυλικότητας, φαίνεται να μπερδεύεται με απόπειρες γενεαλόγησης της σύγχρονης λεσβιακής ταυτότητας, εφόσον οι σύγχρονες κατηγοριοποιήσεις διαφέρουν από αυτές προηγούμενων δεκαετιών. Χαρακτηριστικά αναφέρεται ο τζαζ μουσικός Billy Tiptop, τα θηλυκά βιολογικά χαρακτηριστικά του οποίου αποκαλύφθηκαν με τον θάνατό του από το γιο του και, ύστερα, από τουλάχιστον δυο γάμους του. Κάποιες αναφορές σε αυτόν αιτιολογούν την απόφασή του να ζήσει ως άντρας λόγω της δυσκολίας, ή της αδυναμίας να επιβιώσουν γυναίκες μουσικοί στον ανδροκρατούμενο τότε αυτό χώρο. Αιτιολογία που υπονοεί πως ο Tiptop, αν ζούσε σε μια «ισότιμη» κοινωνία δεν θα

³ Έχουν γίνει μόνο δυο έρευνες σε επίπεδο μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας, η δική μου (2010) και από τη Μαυρουδή Νάνσυ *Female-to-Male Διαφυλικότητα: Διαπραγματεύσεις του Εαυτού στα Πλαίσια του Ιατρικού Λόγου για το Φύλο και τη Σεξουαλικότητα* (2011), στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα Γυναίκες και φύλα, ανθρωπολογικές και ιστορικές προσεγγίσεις, του πανεπιστημίου Αιγαίου.

χρειαζόταν να ζει ως άντρας. (Halberstam 1998:150, Garber 1992:69).⁴ Ο Billy Tiptop, με άλλα λόγια, είναι δυνατόν να διαβαστεί τόσο ως ομοφυλόφιλη γυναίκα, που «περνάει» ως άντρας επειδή οι κοινωνικές συνθήκες δεν του επιτρέπουν να ζήσει αλλιώς, όσο και ως τρανς, ετερόφυλος, άντρας, που ζει ως άντρας επειδή αυτή είναι η επιθυμία του και ο τρόπος αυτοαναγνώρισης του. Θεωρώ ότι οι πολλαπλές αναγνώσεις της ταυτότητας του οφείλεται στη διαφοροποίηση των εννοιολογικών εργαλείων για τη συγκρότηση της πραγματικότητας των υποκειμένων από τα εργαλεία που χρησιμοποιούν σύγχρονες ερευνήτριες για τη προσέγγιση της εμπειρίας τους. Ωφείλεται επίσης στην (δυτική, νεωτερική) νόρμα της βιολογίας, του απαραβίαστου ορίου της σωματικής υλικότητας, την οποία ο κυρίαρχος λόγος συνδέει με την φυσικότητα και την αλήθεια του φύλου καθώς όπως αναφέρουν και οι Kessler και McKenna η βιολογία είναι ένα κομβικό κομμάτι της κατασκευής της Δυτικής πραγματικότητας (2006:179).

Η κριτική στις πολιτικές της ταυτότητας και η επιστημολογική κριτική που φέρνουν οι πολιτικές της διαφοράς, της διαφοράς ως διαδικασία, της ατέρμονης διαφοράς (Derrida 1995), αναπόφευκτα θόλωσε τα όρια και των ερευνητικών πεδίων. Θα ήταν άτοπο να προσπαθήσουμε να διαχωρίσουμε ασφαλώς τις ιστορικές διαδρομές συγκεκριμένων μόνο έμφυλων και πολιτικών ταυτοτήτων καθώς οι λόγοι αλληλο-διαμορφώνονται εν τη ρύμη του λόγου. Στην συνέχεια θα επιχειρήσω κάποιες γενεαλογικές απόπειρες, της διεμφυλικής και της λεσβιακής ταυτότητας, έχοντας ως εκκίνηση ερωτήματα που αφορούν το σώμα και τις έμφυλες και σεξουαλικές ταυτότητες, την μεταξύ τους σχέση και τη συνομιλία των κυρίαρχων λόγων κάθε εποχής με τις βιωμένες εμπειρίες των υποκειμένων. Στο επίκεντρο έχω τοποθετήσει την έννοια της θηλυκής⁵ αρρενωπότητας, του θηλυκού ανδρισμού.

1.2. Αναστροφή, ερμαφροδιτισμός, λεσβιακότητα και σύγχρονη διεμφυλικότητα. Μια γενεαλογική προσέγγιση

Το φίδι είναι ένα αινιγματικά αμφίσημο αρχέτυπο. Είναι πασιφανώς φαλλικό, και συνάμα το αρχαιότερο και οικουμενικότερο σύμφωνο θηλυκότητας. Η ουσία

4 «Many revisionist accounts of transgender lives rationalize them out of existence in this way or through the misuse of female pronouns and do really damage to the project of mapping transgender histories» Judith Halberstam, *Female Masculinity*, DUKE, 1998. p. 150.

5 Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο-φάσμα που πρότεινε ο Halberstam, στο βιβλίο του *Female Masculinity* (1998).

βρίσκεται ίσως σε αυτή τη μη διαφοροποίηση, τη μη δυαδικότητα. Ίσως για αυτό
μας αναστατώνουν τα φίδια.
Άλισον Μπέχντελ, *Το θανατάδικο*

Από τον 17ο αιώνα στον δυτικό κόσμο, υπάρχουν αναφορές, σε χώρες της βορειοδυτικής Ευρώπης, σε «ερμαφρόδιτα» άτομα, άτομα που δεν θεωρούνται σαφώς άνδρες ή σαφώς γυναίκες. Πριν τον 18ο αιώνα οι άνθρωποι πιστευόταν πως ήταν ικανοί να αλλάξουν φύλο κατά τη διάρκεια της ζωής τους (Trumbach 1994, Laqueur 1990). Για παράδειγμα, οι γυναίκες που αυνανίζονταν αμοιβαία, θεωρούταν πιθανό να προκαλέσουν μεγέθυνση της κλειτορίδας τους, ακόμα και την μετατροπή τους σε άντρες. Τα γεννητικά όργανα περιγράφονταν ως όμοια, τόσο των αντρών όσο και των γυναικών, μόνο που των δεύτερων ήταν στραμμένα προς το εσωτερικό του σώματός τους. Η οικονομία των χυμών, οι οποίοι δρούσαν μέσα στο ανθρώπινο σώμα, σύμφωνα με το σύστημα του Γαληνού, μπορούσε να επηρεαστεί, και αν μια γυναίκα «υπερθερμαινόταν» μπορούσε να αποκτήσει ανδρικό φύλο. Επίσης οι γυναίκες που είχαν σεξουαλικές σχέσεις με γυναίκες θεωρούνταν ερμαφρόδιτες και πολλές υπόκειντο σε σωματικές εξετάσεις για την εξεύρεση των ανδρικών χαρακτηριστικών που προκαλούσαν τις επιθυμίες τους. Από τον 18ο αιώνα και μετά πολλά ήταν τα παραδείγματα ατόμων με θηλυκά σώματα που ζούσαν ως άντρες, παντρεύονταν γυναίκες και κατατάσσονταν στο στρατό.

Ο Michel Foucault (2005) ισχυρίζεται πως βιολογικές θεωρίες της σεξουαλικότητας, νομικές αντιλήψεις για το άτομο και τύποι διαχειριστικού ελέγχου των νεωτερικών εθνών οδήγησαν σιγά σιγά στην απόρριψη της ιδέας περί μείξης των δυο φύλων σε ένα σώμα. Ο καθένας και η καθεμία θα έπρεπε να έχει ένα φύλο. Όλοι και όλες θα έπρεπε να διαθέτουν τη δικιά τους πρωταρχική, βαθιά καθορισμένη και καθοριστική σεξουαλική ταυτότητα. Ο ερμαφροδιτισμός, από κάποιους ερευνητές, θεωρείται ως το τρίτο φύλο: μια ξεχωριστή κατηγορία δίπλα στις κατηγορίες αρσενικό και θηλυκό. Ίσως μια κατηγορία που υπήρξε/ υπάρχει για να χωρέσει ό,τι δεν χωράει σαφώς στο παραπάνω έμφυλο δίπολο. Η Alice Domurat Dreger ισχυρίζεται πως οι επιστήμες της ιατρικής και της σεξολογίας με την εδραίωσή τους στα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ου αιώνα, και ακριβώς για να πετύχουν αυτή την εδραίωση ως αντικειμενικές επιστήμες, χρησιμοποίησαν τα μυαλά, τα εργαλεία και τη ρητορική τους για το χτίσιμο ισχυρών αντιλήψεων σχετικά με την αληθινή φύση και τα όρια της θηλυκότητας και της αρρενωπότητας (Dreger 1998:16). Και ακόμη, όρισαν ποια θα έπρεπε να είναι η σχέση μεταξύ ταυτότητας και ανατομίας, καθώς

αντιλαμβάνονταν τις καταστάσεις μη τυπικών γεννητικών οργάνων ως πρόβλημα που έπρεπε και μπορούσε να αντιμετωπιστεί από την ιατρική επιστήμη (Κριτσωτάκη 2013:202). Σύμφωνα με τις Dregger και Κριτσωτάκη, από το τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα οι ιατρικοί ορισμοί για το φύλο έγιναν αυστηρότεροι. Το πλαίσιο στο οποίο θα πρέπει να τοποθετήσουμε αυτές τις εξελίξεις είναι η ανάδυση του γυναικείου ζητήματος και η *scientia sexualis*. Οι διεκδικήσεις των γυναικών από τη μία, και η «ανακάλυψη» των σεξουαλικών «διαστροφών» – ιδίως της ομοφυλοφιλίας– έμοιαζαν να απειλούν την αυστηρή διάκριση ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, με αποτέλεσμα η διατήρηση των διαφορών – βιολογικών, ψυχικών και κοινωνικών– ανάμεσα στα δυο φύλα να προβάλλει όλο και πιο σημαντική για την κοινωνική ευταξία (Κριτσωτάκη 2013:202-203).

Κατά τον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα, περιπτώσεις ερμαφροδιτισμού καταγράφηκαν και στην ελληνική κοινωνία. Αρμόδιοι για τις περιπτώσεις αυτές φέρονται ιατροδικαστές, καθώς ο ερμαφροδιτισμός αφορούσε ζητήματα ταυτότητας και ζητήματα φύλου που τον τοποθετούσαν ανάμεσα στο ιατρικό και στο νομικό πεδίο. Η ιατροδικαστική, στα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού, ήταν αρμόδια για να λύσει το αίνιγμα τόσο για τους φυσικούς όσο και για τους ανθρώπινους νόμους που έθετε ο ερμαφροδιτισμός (Κριτσωτάκη 2013:205). Στους λόγους των ιατροδικαστών οι ερμαφρόδοτοι αναφερόντουσαν είτε ως ατυχή πλάσματα είτε ως ψυχικά διαταραγμένοι, μελαγχολικοί, με τάσεις προς την αυτοκτονία και την ανηθικότητα. Αν και είναι λίγες οι καταγεγραμμένες περιπτώσεις ερμαφροδιτισμού από την περίοδο αυτή στην Ελλάδα, η Κριτσωτάκη αναφέρει μια περίπτωση, του 1895, κατά την οποία μια γυναίκα, απευθυνόμενη στην εκκλησία, εξομολογήθηκε πως έπρεπε να ξαναβαφτιστεί ως άνδρας. Ο ιερέας τότε την παρέπεμψε σε έναν γνωστό του γιατρό ο οποίος την εξέτασε και κατέληξε στο συμπέρασμα πως είναι «άρρην ψευδερμαφρόδοτος» και επικύρωσε το ανδρικό του φύλο. Η «αλλαγή φύλου», σύμφωνα με την ερευνήτρια, δεν αφορούσε το φύλο σε βιολογικό επίπεδο, αλλά κυρίως τις κοινωνικές εκφάνσεις του, δηλαδή την αλλαγή του ονόματος, της εξωτερικής εμφάνισης και της κοινωνικής και πολιτικής θέσης του ατόμου. Οι χειρουργικές επεμβάσεις, οι οποίες, άλλωστε, την εποχή εκείνη, ούσες παρακινδυνευμένες, δεν ήταν συχνές (Κριτσωτάκη 2013: 210). Τον επόμενο αιώνα εισάγονται σταδιακά στην ιατρική οι έννοιες του ορμονικού, γενετικού και ψυχολογικού φύλου και η ενδοκρινολογία διεκδίκησε την εξήγηση και την θεραπεία ενός πλήθους σωματικών, αλλά και ψυχικών, ψυχοσεξουαλικών, ηθικών και κοινωνικών προβλημάτων.

Από τη δεκαετία του 1950 με τον ερμαφροδιτισμό ασχολούνται πλέον η σεξολογία, η γυναικολογία και η παιδιατρική, με την πρώτη να τον κατατάσσει στις σεξουαλικές ανωμαλίες (Κριτσωτάκη 2013:213). Πλέον για την «σωστή» διάγνωση του φύλου, κυρίως νεογνών, επιστρατεύονταν πιο λεπτοί χειρισμοί, ορμονικές και χρωμοσωμικές εξετάσεις καθώς και χειρουργικές επεμβάσεις που θα έφερναν τα ανατομικά χαρακτηριστικά σε συμφωνία με το φύλο που κάθε φορά κρινόταν πως είναι πιο ταιριαστό στο κάθε άτομο, σύμφωνα με διάφορους παράγοντες, μεταξύ άλλων και το φύλο της αρχικής κοινωνικοποίησής του.

Με την ανάδυση της επιστήμης της σεξολογίας και την κατηγοριοποίηση των πολλαπλών εκδηλώσεων της σεξουαλικότητας, στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα, εμφανίζεται και η ταυτότητα του ομοφυλόφιλου/ομοφυλόφιλης, σε χώρες της βορειοδυτικής Ευρώπης, σε αντιπαράθεση με την ταυτότητα του ετεροφυλόφιλου υποκειμένου, προϊόν της ίδιας περιόδου, που σηματοδοτούσε την φυσική και ομαλή σεξουαλικότητα. Τότε κάνει την εμφάνισή της η ταυτότητα της ομοφυλόφιλης γυναίκας, μια φιγούρα που αποκτά τον προσδιορισμό «λεσβία» επειδή η συμπεριφορά ή/και το ντύσιμό της επιδεικνύουν στοιχεία που αναγνωρίζονται ως ανδρικά (Καντσά 2010:10). Η θηλυκή ανεστραμμένη ήταν μια από αυτές τις ταυτότητες που κατασκευάστηκαν μετά την αναγνώριση της ομοφυλοφιλίας στις γυναίκες από τους σεξολόγους. Το μοντέλο της αναστροφής για την αιτιολόγηση της επιθυμίας για το ίδιο φύλο διευκόλυνε την είσοδο της λεσβίας στο πεδίο της ορατότητας, εγκαθιστώντας, ωστόσο, ένα σύνολο υποθετικών χαρακτηριστικών που την ίδια στιγμή έκαναν αδύνατο το να ιδωθεί αυτή ως γυναίκα (Hart 1994:9). Ο 19ος αιώνας προσδιορίζει το βαθμό λεσβιακότητας ακριβώς από το βαθμό της θεωρούμενης απόκλισης του υποκειμένου από τη γυναικεία έμφυλη ταυτότητα. Το βαθμό «αναστροφής», με όρους της εποχής (Hekma 1994). Ο σεξολόγος Kraft-Ebing, στο έργο του *Psychopathia Sexualis* (1886),⁶ διακρίνει τις λεσβίες σε τέσσερις κατηγορίες, ή σε τέσσερις βαθμούς παρεκκλίνουσας συμπεριφοράς. Στην πρώτη κατηγορία ανήκαν οι γυναίκες που ανταποκρίνονται στα καλέσματα γυναικών που φαίνονται ή ενεργούν πιο αρσενικά. Η δεύτερη ταξινόμηση περιλαμβάνει τις γυναίκες εκείνες που έχουν «μια ισχυρή προτίμηση σε ανδρικά ρούχα». Στο τρίτο στάδιο η αναστροφή βρίσκεται σε πλήρη εξέλιξη

6 .Ο Richard von Krafft-Ebing (1840–1902), καθηγητής ψυχιατρικής στη Βιέννη, υπήρξε ένας από τους πρώτους επιστημονικούς ερευνητές που ασχολήθηκε επαγγελματικά με τις σεξουαλικές ενορμήσεις. Η σημαντική μελέτη του *Psychopathia Sexualis*, τυπώνεται ξανά και ξανά, σε διάφορες αναθεωρημένες εκδόσεις, χρόνια μετά την πρώτη της έκδοση το 1877.

όπου η γυναίκα έχει υιοθετήσει έναν ευκρινώς ανδρικό ρόλο. Το τέταρτο στάδιο αντιπροσωπεύει τον «έσχατο βαθμό εκφυλισμένης ομοφυλοφιλίας» ή *metamorphosis sexualis paranoica*. Η γυναίκα αυτού του τύπου έχει από τις «θηλυκές ποιότητες» μόνο τα γεννητικά όργανα, ενώ η σκέψη και το συναίσθημα, η δράση, ακόμα και η εξωτερική εμφάνιση είναι αυτά ενός άνδρα (Newton 1984:287). Σύμφωνα με τη Susan Stryker (2006), η τελευταία αυτή κατηγορία, με σύγχρονους όρους, θα μπορούσε να περιγράψει άτομα που καλούνται διαφυλικά, δηλαδή, που αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως μέλη του «αντίθετου» φύλου και που επιθυμούν σωματομετατροπές. Ο Krafft-Ebing θεωρούσε αυτά τα άτομα εξαιρετικά διαταραγμένα και την επιθυμία τους για αλλαγή ψυχωτική (Stryker, Whittle 2006:10). Την ίδια κατάταξη, πιο απλοποιημένη, χρησιμοποίησε και ο Havelock Ellis το 1895, ισχυριζόμενος ότι η πλήρης αναστροφή είναι κληρονομική, βιολογική και αμετάκλητη, και η ανεστραμμένη γυναίκα δεν μπορεί να κάνει τίποτα για να αλλάξει την κατάστασή της. Για τον Havelock Ellis, η θηλυκή ομοφυλοφιλία ήταν μια κατηγορία παραγόμενη από ειδικές συνθήκες, κυρίως, και αφορούσε τις «κατώτερες ράτσες» και την εργατική τάξη. Ο Ellis πίστευε πως στις φυλακές και στα ψυχιατρικά άσυλα οι ομοφυλοφιλικές πρακτικές μεταξύ των γυναικών ήταν πιο διαδεδομένες από αυτές μεταξύ των αντρών (Hart 1994:3-4).

Την ίδια περίοδο με το τέλος του πρώτου παγκοσμίου πολέμου εντείνεται η αστικοποίηση του δυτικού κόσμου και μεγάλοι πληθυσμοί συρρέουν, ως εργατικό δυναμικό, στις βιομηχανικές πόλεις. Είναι ενεργό το γυναικείο κίνημα που ωθεί τις γυναίκες έξω από το οικιακό πλαίσιο και στην διεκδίκηση πολιτικών δικαιωμάτων ενώ ταυτόχρονα υπάρχουν περισσότερες διαθέσιμες δουλειές για αυτές. Στα καφέ της αριστερής όχθης του Παρισιού συχνάζουν καλλιτέχνες και στοχαστές, άντρες και γυναίκες, και το ελευθεριάζον και πειραματικό κλίμα της εποχής ευνοεί μια μεγαλύτερη ορατότητα ομοφυλόφιλων πρακτικών. Στην περιοχή του Χάρλεμ, στις ΗΠΑ, τις ίδιες δεκαετίες δημιουργήθηκε μια κοινότητα μαύρων καλλιτεχνών γύρω από πάρτι, drag χορούς και μαγαζιά διασκεδάσεων. Εκεί πολλές φορές συχνάζαν και λευκές λεσβίες και γκέι άντρες (Faderman 1992, Kennedy-Davis 1993). Στις κοινότητες αυτές ήταν συχνή η εμφάνιση γυναικών με αντρικά ρούχα επί σκηνής και όχι μόνο. Μια τζαζ τραγουδίστρια ντυμένη με σμόκιν, ανακοίνωσε την ομοφυλοφιλία της με το να παντρευτεί μια γυναίκα με πολιτική τελετή στο New Jersey (Faderman 1992: 72).

Όταν στο Harlem της βόρειας Αμερικής τραγουδίστριες της τζαζ εμφανίζονταν με αντρικά ρούχα επί σκηνής και παντρεύονταν τις ερωμένες τους, στην Ελλάδα, η Ρόζα Εσκενάζυ τραγουδούσε «γίνομαι άντρας πρώτο πράμα με πιστόλι και με κάμα». Τον Νοέμβρη του 2010, στο βιβλιοπωλείο Ιανός στην Αθήνα, παρουσιάστηκε μια μουσική παράσταση με τίτλο *Οι ελεύθερες ρεμπέτισσες του '30*. Σύμφωνα με ένα κείμενο που παρουσίαζε την παράσταση, σε αυτή παρουσιάζονται τραγούδια που μιλάνε για γυναίκες της εποχής, χαρακτηρίζοντάς τες «πρώιμες φεμινίστριες», που μπαίνουν στους τεκέδες μαζί με τους «μάγκες», φλερτάρουν χωρίς αναστολές και «ορισμένα (τραγούδια) είναι ακόμη πιο τολμηρά και θυμίζουν μικρά σενάρια με πρωταγωνίστρια μία ομοφυλόφιλη – το *Γίνομαι άντρας* του Παναγιώτη Τούντα είναι ένα τέτοιο».⁷

Στα τέλη αυτής της δεκαετίας, το 1928, εκδίδεται το *Πηγάδι της Μοναξιάς* και στην Ελλάδα το 1929 εκδίδεται το βιβλίο της Ντόρας Ρωζέττη *Η ερωμένη της*, στο οποίο υπάρχουν αρκετές αναφορές στη Σαπφώ και σε ομοερωτική λογοτεχνία και ποίηση της εποχής. Η *Λάβρυς*, λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό που κυκλοφόρησε στην Ελλάδα το 1982 με 1983, αναφέρει στο δεύτερο τεύχος της πως «στη δεκαετία του 1915 με 1925, οι λεσβιακές κοινότητες στη Γερμανία φθάσανε σε μεγάλη άνθιση. Στο Βερολίνο υπήρχαν εξήντα μπαρ και καφενεία μόνο για λεσβίες και οι χοροί στα μέρη αυτά καθώς και σε ιδιωτικά σπίτια δίνανε και παίρνανε». Ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος, φαίνεται ότι έδωσε διεξόδους διαφυγής σε πολλές γυναίκες της εποχής. Η Radclyffe Hall ισχυρίζεται πως μετά τη συνάντηση πολλών «ανεστραμμένων» γυναικών που πρόσφεραν τις υπηρεσίες τους στην αγγλική κυβέρνηση κατά τη διάρκεια του πολέμου, ως οδηγοί ασθενοφόρων, «ποτέ ξανά δε θα σκόρπιζαν τελείως» (Hall 2004 [1928]:368).

Η εικόνα της «μυθικής ανδροπρεπούς λεσβίας», την οποία εκπροσωπεί η πρωταγωνίστρια της ιστορίας, κυριάρχησε στην Αμερική και στην Αγγλία για δυο κυρίως λόγους, σύμφωνα με τη Newton. Πρώτον, επειδή η σεξουαλική επιθυμία δεν θεωρούταν έμφυτη στη γυναίκα, η λεσβία θεωρήθηκε προικισμένη με μια παγιδευμένη αντρική ψυχή η οποία την φαλλικοποιούσε έτσι ώστε να αποκτήσει την δυνατότητα ενεργητικής επιθυμίας. Δεύτερον, η έμφυλη αναστροφή έγινε ένα ισχυρό σύμβολο φεμινιστικών φιλοδοξιών, θετικό για πολλές φεμινίστριες μοντερνίστριες, αρνητικό για πολλούς άντρες, τόσο συντηρητικούς όσο και μοντέρνους (Newton 1984:287). Οι σεξολόγοι διατείνονταν πως οι θηλυκές ανεστραμμένες δεν ήταν πραγματικές γυναίκες, βασιζόμενοι στην αλήθεια μιας

7 [.http://molibixarti.blogspot.gr/2010/11/blog-post_7253.html](http://molibixarti.blogspot.gr/2010/11/blog-post_7253.html)

συγκεκριμένης οικονομίας που συνέδεε τα γεννητικά όργανα με το κοινωνικό φύλο, παράγοντας, την ίδια στιγμή, την αντίθεση κατά την οποία τα πρώτα ανατρέπουν το τελευταίο. Κατά συνέπεια οι θεωρίες της αναστροφής εμπεριείχαν τους σπόρους της αποδόμησης του έμφυλου διμορφισμού, που τις καθιστούσε αναγκαίες (Hart 1994:7).

Οι λεσβιακές κοινότητες τις εποχής ή οι αναφορές σε αυτές δεν είναι ενιαίες και χωρίς αντιπαραθέσεις και διαφοροποιήσεις. Για παράδειγμα στο σαλόνι της λεσβίας Natalie Barney στην αριστερή όχθη του Παρισιού του μεσοπολέμου, δεν επιτρεπόταν κανένας τύπος ενδυμασίας ή συμπεριφοράς που να υπονοούσε πως μια ομοφυλόφιλη γυναίκα ήταν στην πραγματικότητα ένας άνδρας παγιδευμένος στο σώμα μιας γυναίκας (Benstock 1987:11). Το διήγημα της Ντόρας Ρωζέττη *Η ερωμένη της* (1929), το οποίο μπορεί να μην έγινε αποδεκτό από την ελληνική κοινωνία της εποχής, δίνει όμως αρκετά στοιχεία για την καθημερινότητα μη ετεροφυλόφιλων γυναικών στην αστική Αθήνα. Η πρωταγωνίστρια του βιβλίου συχνάζει σε φοιτητικές λέσχες και καλλιτεχνικά στέκια στα οποία γνωρίζει ομοφυλόφιλες ή αμφισεξουαλικές γυναίκες, σπουδάζει χημικός και εκφράζει ανοιχτά τον έρωτά της για την φίλη και ερωμένη της. Μιλάει πάντα για τον εαυτό της ως «γυναίκα» και για τον έρωτά της ως «γυναικείο» και «ομοφυλόφιλο». Σύμφωνα με την Χριστίνα Ντουλιά (2005), που γράφει το επίμετρο της τελευταίας έκδοσης του βιβλίου, η συγγραφέας κάνει κριτική στον τύπο της «αντρογυναίκας»:

Άλλοτε παίρνει ύφος άντρα σιμά μου (καπρίτσιο κι αυτό άραγε;) Εξανίσταμαι Διάολε!
Δεν έχω όρεξη από κανένα... αγοροκόριτσο (σαν αυτές τις σνομπίστριες κυρίες που έκαναν τόσο θόρυβο γύρω τους, επιτιθέμενες επιδεικτικά σε ομόφυλες), όπως δεν έχω ανάγκη από άντρα.

Και αλλού:

— Χμ, ίσως με καμιά γυναίκα... Φοράει γραβάτα και κολάρο κτλ κτλ. - Κάνει δηλαδή την Γκαρσόν. Αλήθεια σαν ήταν πολύ μικρή, την είχε διαβάσει. Για σκέψου, βρε Αθηνά, ακόμη να μην κατορθώσω να το διαβάσω αυτό το βιβλίο. Να γίνεται τόσο σουσουρο γύρω του... και να μην έχω ιδέα... εξόν ότι είναι ένα σόκιν βιβλίο.

Η Ρωζέττη διαθέτει αρκετές γνώσεις γύρω από τη λογοτεχνία που σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με την ομόφυλη ερωτική επιθυμία και τη σεξουαλική συμπεριφορά, όπως δείχνουν

οι σχετικές παραπομπές που παραθέτει στο κείμενο της. Η Ντόρα συγκινείται από τον Πωλ Βερλαίν, όχι μόνο για την ερωτική του σχέση με τον Αρθούρο Ρεμπώ, αλλά και για την πρώιμη συλλογή *Les amies* (1868), που εκδόθηκε με ψευδώνυμο στο Βέλγιο και περιέχει σαπφικά ποιήματα. Διαβάζει με ενθουσιασμό τα Τραγούδια της Βιλιώς (1894) του Πιερ Λουίς, ένα βιβλίο που, κατά τον ισχυρισμό του, έφερνε στο φως άγνωστα ποιήματα μιας συντρόφους της Σαπφούς, και φαίνεται ότι αποτελούσε διάσημο ανάγνωσμα στους κύκλους των μεσοαστών και μεγαλοαστών λεσβιών της εποχής. Αλλού γίνεται λόγος για την ποίηση του Καβάφη και της Σαπφούς και «όλη τη λεσβιακή λογοτεχνία, που την κατατρύγω κυριολεκτικά», με τα λόγια της πρωταγωνίστριας. Αναφέρεται επίσης στην *Γκαρσόν* (1922) του Βικτόρ Μαργκερίτ, ένα πολυσυζητημένο μυθιστόρημα στο οποίο πρώτη φορά ο φεμινισμός συνδέεται με το λεσβιακό έρωτα (Ντουνιά 2005: 235).

Στις αρχές του 20ού αιώνα, ο Magnus Hirschfeld, Γερμανός σεξολόγος, δημοσίευσε τις έρευνές του σχετικά με την ομοφυλοφιλία και την παρενδυσία (τρανσβεστισμό, *cross-dressing*). Σύμφωνα με αυτόν, οι άνδρες ομοφυλόφιλοι δεν είναι στην πλειοψηφία τους θηλυπρεπείς και οι ομοφυλόφιλες γυναίκες δεν είναι, αντίστοιχα, στην πλειοψηφία τους αρρενωπές. Στα γραπτά του αποσυνδέει το τρανσβεστισμό από την ομοφυλόφιλη επιθυμία, και από τον φετιχισμό, τον σαδισμό και τον μαζοχισμό. Σε σημεία από το κείμενό του *Η ερωτική ορμή προς τον τρανσβεστισμό*,⁸ όπως αυτό παρατίθεται από την Susan Stryker και τον Stephen Whittle, αναλύει ενδελεχώς τη σημασία που έχουν τα ρούχα για τη συγκρότηση της έμφυλης ταυτότητας και πώς μέσω της ένδυσης προβάλλονται και εκφράζονται οι ανάγκες ενός εσωτερικού εαυτού (2006:34). Ο David O. Cauldwell, με το άρθρο του *Psychopathia Transsexualis*, του 1949, ισχυρίζεται ότι εισάγει τον όρο *transsexual*, διαφυλικότητα η ελληνική του μετάφραση, στον ιατρικό και ψυχιατρικό διάλογο. Το άρθρο αναφέρεται σε μια περίπτωση που ο ίδιος ισχυρίζεται πως γνώρισε προσωπικά, ενώ τα συμπεράσματά του αφορούν τόσο σε διαφυλικούς άντρες όσο και σε διαφυλικές γυναίκες. Η διαφυλικότητα, για αυτόν, οφείλεται σε τραυματική παιδική ηλικία και είναι κληρονομική. Πρόκειται για μια ψυχοπαθολογική κατάσταση, κυρίως όταν η

8 Ο όρος που χρησιμοποιώ για να να χαρακτηρίσω τις προφανέστερες εσωτερικές και εξωτερικές όψεις των εν λόγω ατόμων, τα συναισθήματα και τις σκέψεις τους, την ενόρμησή τους να βάζουν ρούχα του αντίθετου φύλου, προέρχεται από το λατινικό «trans» = δια και «vestitus» = ντυμένος, το οποίο χρησιμοποιείται και από τους ρωμαίους κλασικούς ως «τρανσβεστισμός». The term I use to characterize the most obvious internal and external images of the persons concerned, their feelings and thoughts, their drive to put on the clothing of the opposite sex, is taken from the Latin “trans” = across and “vestitus” = dressed, used also by the Roman classical writers as “transvestism.” ο.π. σ. 38.

ανάγκη έμφυλου επαναπροσδιορισμού δεν προέρχεται από κάποια σωματικά ορισμένη διαφοροποίηση αλλά έχει να κάνει αποκλειστικά με τον ψυχισμό του ατόμου. Είναι πολύ ενδιαφέρον με ποιον τρόπο, στο συγκεκριμένο άρθρο, αναφέρεται η δυνατότητα φαλλοπλαστικής. Ο Cauldwell αποτρέπει τον/την Earl, που έρχεται σε αυτόν και ζητάει να τον/την φέρει σε επαφή με γιατρούς που θα μπορέσουν να τον βοηθήσουν να χρησιμοποιήσει την υπάρχουσα ιατρική και πλαστική χειρουργική τεχνολογία για τον επαναπροσδιορισμό των σωματικών έμφυλων χαρακτηριστικών του, λέγοντάς του πως το τεχνητό πέος θα μπορεί να είναι μόνο διακοσμητικό και όχι λειτουργικό, ενώ θεωρεί έγκλημα την αφαίρεση των μαστών και των γεννητικών οργάνων μιας υγιούς γυναίκας. Στο ίδιο κείμενο, όμως, αναφέρει πως η φαλλοπλαστική λειτουργεί άψογα στην προσθήκη και ανάπτυξη των γεννητικών οργάνων αντρών στρατιωτών που τραυματίστηκαν κατά τη διάρκεια του πολέμου.

Τα εγχειρίδια που χρησιμοποιούνται μέχρι σήμερα για την ψυχιατρική αντιμετώπιση και φροντίδα διαφυλικών αντρών και γυναικών είναι τα κείμενα του Γερμανού Harry Benjamin, ο οποίος ασχολήθηκε ήδη από το 1920 με ζητήματα αλλαγής/επαναπροσδιορισμού φύλου. Εκπαιδεύτηκε ως γιατρός και αργότερα το ενδιαφέρον του στράφηκε προς την ενδοκρινολογία. Το 1954 δημοσιεύει το άρθρο του *Transsexualism and Transvestism as Psycho-Somatic and Somato-Psychic Syndromes* και το 1966 το βιβλίο *The Transsexual Phenomenon*. Εδώ πλέον διαχωρίζεται η παρενδυσία από τη διαφυλικότητα, κίνηση που έκανε ο Hirschfeld μεταξύ ομοφυλοφιλίας και παρενδυσίας κάποιες δεκαετίες νωρίτερα. Ορίζεται με σαφήνεια το υποκείμενο διαφυλικός/ή και χωρίζεται σε τρεις κατηγορίες. Ο Benjamin χαρακτηριστικά αναφέρει πως η διαφυλικότητα είναι ένα διαφορετικό πρόβλημα και αρκετά μεγαλύτερο από την παρενδυσία. Δεν έχει να κάνει μόνο με το παίξιμο ενός ρόλου. Εκφράζει την έντονη και πολλές φορές εμμονική επιθυμία για αλλαγή του έμφυλου στάτους συμπεριλαμβανομένης και της ανατομικής δομής. Ενώ ο αρσενικός παρενδυσίας παίζει το ρόλο της γυναίκας, ο διαφυλικός θέλει να είναι και να λειτουργεί ως γυναίκα, επιθυμώντας να αποκτήσει όσα περισσότερα από τα χαρακτηριστικά της μπορεί, σωματικά, πνευματικά, έμφυλα (Benjamin 2006[1949]:46). Πλέον οι εγχειρητικές επεμβάσεις επαναπροσδιορισμού φύλου είναι πιο συχνές, από το 1920 έχουν συνταγογραφηθεί επίσημα ορμόνες και στη συζήτηση μπαίνουν, πέρα των ψυχολογικών/ψυχικών τάσεων, τα γονίδια, τα χρωμοσώματα και οι ορμόνες. Ενδιαφέρον έχει πως, ενώ προηγούμενοι συγγραφείς δεν κάνουν ποσοτικούς

διαχωρισμούς μεταξύ αντρών ή γυναικών ανεστραμμένων, ομοφυλόφιλων ή παρενδυτικών, ο Benjamin ισχυρίζεται πως το φαινόμενο της διαφυλικότητας αφορά περισσότερο άντρες (διαφυλικές γυναίκες) παρά γυναίκες (διαφυλικούς άντρες). «Από εδώ και πέρα την τελευταία λέξη την έχει ο ψυχίατρος» (Benjamin 2006[1949]:51).

Τις δεκαετίες μεταξύ του 1930 και 1960, το μπαρ έγινε σταδιακά, όπως αναφέρουν διάφορες πηγές για τα λεσβιακά μπαρ στις ΗΠΑ, ένας σημαντικός θεσμός της λεσβιακής ζωής. Νεαρές λεσβίες και λεσβίες της εργατικής τάξης, που συχνά δεν είχαν την άνεση να καλούν κόσμο στα σπίτια τους, ή είχαν κουραστεί να βρίσκονται μόνο με τον μικρό τους φιλικό κύκλο, σύχναζαν στους δημόσιους χώρους όπου μπορούσαν να έρθουν σε επαφή με άλλες γυναίκες. Στην περιοχή Buffalo της Νέας Υόρκης δεν ήταν όλα τα μπαρ εξαρχής γκέι, πολλά γινόντουσαν σταδιακά καθώς οι γυναίκες μετακινούνταν για να βρουν καλύτερα στέκια στην περιοχή. Οι επιδρομές της αστυνομίας έπαιζαν και αυτές το ρόλο τους στις μετακινήσεις αν και από τις αφηγήσεις φαίνεται πως αυτές αυξάνουν από τα τέλη της δεκαετίας του 1950 (Kennedy, Davis 2014[1993]).

Από τη δεκαετία του 1940, στα μπαρ αυτά, το ζευγάρι που αποτελείται από την αρρενωπή *butch* και την θηλυκή *fem* κάνει ολοένα και περισσότερο αισθητή την παρουσία του και από την δεκαετία του 1950, οι Kennedy και Davis (1993) ισχυρίζονται πως εμφανίζεται ένα νέο είδος μπουτς, η γυναίκα της εργατικής τάξης που ντύνεται με αντρικά ρούχα όσο μεγαλύτερο μέρος της ημέρας μπορεί και πηγαίνει στα μπαρ κάθε μέρα, όχι μόνο το σαββατοκύριακο. Διαθέτει την γνώση του δρόμου και απαντάει σωματικά στις επιθέσεις που της γίνονται από τη στρέιτ κοινωνία ή από άλλες λεσβίες. Αυτή η νέα μπουτς –μαύρη ή λευκή– έπαιξε ρόλο κλειδί στην ιστορία της λεσβιακής κοινότητας και, παρόλο που δεν ήταν η μόνη που συμμετείχε στη δημόσια λεσβιακή κοινότητα του 1950, είχε σίγουρα έναν κεντρικό ρόλο. Μέχρι το τέλος της δεκαετίας βρισκόταν σε όλα τα λεσβιακά μπαρ και μέχρι τις αρχές του 1960 ήταν μια ηγετική δύναμη σε όλα τα μπαρ που άνοιγαν (Kennedy, Davis 1993:68). Σύμφωνα με την Faderman, τα μπαρ αποτελούσαν μια ανακούφιση για πολλές μπουτς της εργατικής τάξης επειδή μόνο εκεί μπορούσαν να ντυθούν όπως επιθυμούσαν. Το 1950 δεν υπήρχαν και πολλές δουλειές στις οποίες οι γυναίκες μπορούσαν να φοράνε παντελόνια ή πολλά δημόσια μέρη στα οποία θα μπορούσαν να πηγαίνουν χωρίς να κινούν υποψίες φορώντας τα (Faderman 1992:162).

Οι έμφυλοι ρόλοι της μπουτς και της φαμ έπαιξαν σημαντικό ρόλο στο χτίσιμο της κοινότητας αυτής που μαζευόταν στα μπαρ και στα σπιτικά πάρτι. Αυτή η διαφορά αποτέλεσε το ηθικό υλικό της λεσβιακής κουλτούρας των μπαρ, την περίοδο του 1940 και 1950 (Kennedy, Davis 1993:196) Σε διαρκή συνομιλία με τις γενικότερες τάσεις της αμερικανικής κοινωνίας, οι λεσβιακές παρέες των μπαρ συζητούσαν, λιγότερο ή περισσότερο, τις σεξουαλικές τους πρακτικές, έθεταν κανόνες, αναπροσάρμοζαν τις θέσεις τους. Σύμφωνα με τις αφηγήσεις, η μπουτς κατά κανόνα ήταν ενεργητική στο σεξ, ήταν αυτή που άγγιζε το σώμα της φαμ και της προκαλούσε οργασμό. Η φαμ δεχόταν την ικανοποίηση που της προσφερόταν και, μέσω της ανταποκρισιμότητάς της, προσέφερε ηδονή στην μπουτς. Παρά τη διάδοση και ισχυροποίηση του μπουτς/φαμ ζευγαριού υπήρχαν μέλη των κοινοτήτων που δεν ανήκαν σαφώς σε αυτές τις κατηγορίες και χαρακτηρίζονταν ως *kiki*, μεταξύ άλλων, όπως και άλλα άτομα που άλλαζαν θέση σε διαφορετικές ερωτικές σχέσεις (Faderman 1992, Kennedy, Davis 1993).

Στο San Fransisco, το 1955, συγκροτείται η ομάδα *Κόρες της Βιλιτώς*, στο πλαίσιο του ομοφιλικού κινήματος της εποχής (*homophile movement*). Το όνομά τους το εμπνεύστηκαν από ένα ποίημα του 19ου αιώνα, το οποίο αναφέρεται σε μια μαθήτρια της Σαπφούς στη Λέσβο, όπως ανέφερα και παραπάνω. Θεώρησαν πως το όνομα τους ταίριαζε καθώς αναφερόταν σε έναν ρομαντικό ασαφή έρωτα, έναν έρωτα που έμοιαζε με τις ρομαντικές φιλίες αστών γυναικών του προηγούμενου αιώνα (Goleman Wolf 1979:50). Τον Οκτώβρη του 1956, εκδίδουν το περιοδικό *The Ladder*, ένα μηνιαίο περιοδικό στο οποίο δημοσιεύονταν οι συζητήσεις που ανέκυπταν στις συναντήσεις της ομάδας, περιελάμβανε ειδήσεις, επισκοπήσεις βιβλίων, γράμματα αλλά και αφηγήματα, ποιήματα και ζωγραφιές αναγνωστριών. Ανά διαστήματα δημοσιεύονταν και απαντήσεις σε ερωτήματα αναγνωστριών σχετικά με την εμπειρία της λεσβιακότητας (Goleman Wolf, 1979:52). Από τις δεκαετίες του 1960 και 1970 όμως είναι που κάνει δυναμικά την εμφάνισή του το γυναικείο απελευθερωτικό κίνημα και ο ριζοσπαστικός φεμινισμός, αποτελούμενος από γυναίκες κατά κύριο λόγο των μεσαίων κοινωνικών τάξεων, προτάσσει ρητά την πολιτικοποίηση των προσωπικών σχέσεων ως σχέσεων εξουσίας, δίνοντας έμφαση στην, αόρατη, πατριαρχική εξουσία (Millet 2000[1969]). Ο λεσβιακός φεμινισμός προέκυψε από την ανάγκη απάντησης στον αποκλεισμό των λεσβιών από το γυναικείο κίνημα και την αδιαφορία του ετεροφυλόφιλου φεμινιστικού λόγου. Κάποιες

ετεροφυλόφιλες φεμινίστριες έβλεπαν το λεσβιασμό ως σεξουαλικό και όχι ως πολιτικό ζήτημα. Άλλες θεωρούσαν πως ο φεμινισμός θα αποδιρθώσει τις σεξουαλικές κατηγορίες και θα απελευθερώσει την πολυμορφία της σεξουαλικότητας κάνοντας την πολιτική δράση για τις λεσβίες άχρηστη. Οικειοποιούμενες τον χαρακτηρισμό «απειλή της λεβάντας» (*lavender menace*), οι Ριζοσπάστριες Λεσβίες (*Radical Lesbians*) εμφανίστηκαν σε ένα μεγάλο γυναικείο συνέδριο μοιράζοντας το κείμενό τους «Η-γυναίκα-που-αναγνωρίζεται-ως-γυναίκα» (*woman-identified-woman*) το 1970.⁹ Στο πολιτικό αυτό κείμενο αναφέρεται:

Αποτελεί προτεραιότητα των γυναικών που σχετίζονται με γυναίκες να δημιουργήσουμε μια νέα συνείδηση από εμάς και εμάς, η οποία βρίσκεται στην καρδιά της γυναικείας απελευθέρωσης και στη βάση της πολιτισμικής επανάστασης. Μαζί πρέπει να βρούμε, να ενισχύσουμε και να επικυρώσουμε τις αυθεντικές εαυτές μας. Όταν το πετυχαίνουμε αυτό επιβεβαιώνουμε η μια στην άλλη αυτή την αγωνιστική, επερχόμενη αίσθηση περηφάνιας και δύναμης, τα οχυρά που μας χωρίζουν αρχίζουν να λιώνουν, νιώθουμε την αλληλεγγύη μεταξύ των αδελφών μας να μεγαλώνει... Με αυτό τον αληθινό εαυτό, με αυτή τη συνείδηση, ξεκινάμε μια επανάσταση για το τέλος της επιβολής όλων των καταναγκαστικών ταυτίσεων και να την επίτευξη της μέγιστης αυτονομίας στην ανθρώπινη έκφραση.

Με το να δίνουν έμφαση στο λεσβιασμό, οι ριζοσπάστριες φεμινίστριες δεν εννοούσαν απλά και μόνο την επιλογή ερωτικού συντρόφου αλλά μια πράξη πολιτική, την απελευθερωτική και συναισθηματική αφοσίωση προς τις γυναίκες σε ένα μισογυνικό, ετεροσεξιστικό κόσμο. Το μανιφέστο των *Radical Lesbians* επικεντρώνεται στην οργή και όχι στον έρωτα, ανοίγοντας τον δρόμο της απο-σεξουαλικοποίησης της λεσβιακής ταυτότητας, και ο λεσβιασμός δεν αντιμετωπίζεται ως ένα θέμα που αφορά κυρίως τη σεξουαλικότητα αλλά την απελευθέρωση από την πατριαρχία (Καντσά 2010:35).

Τα κινήματα των γκέι και λεσβιών προσπάθησαν, εν μέρει, να αποτινάξουν τις ιατρικές, παθολογικές κατηγοριοποιήσεις της αμαρτίας, της αρρώστιας ή της εγκληματικότητας συνδεδεμένες με τις θεωρίες των σεξολόγων του 19ου αιώνα περί αναστροφής. Η προσήλωση και η στόχευση προς τη δημιουργία νέων προτύπων συνύπαρξης, καινούργιων εαυτών απαλλαγμένων από την πατριαρχία και το μισογυνισμό θεωρούταν εφικτή καθώς ο ανδρισμός θεωρήθηκε η βασική πηγή του σεξισμού, μια

9 http://sitemaker.umich.edu/lesbian.history/lesbian_feminism

ποιότητα διαχωρισμένη από τις ιδιότητες των γυναικών, τις θηλυκές, συντροφικές και ισότιμες.¹⁰ Και είναι αυτές οι αναγνώσεις και πολιτικές τοποθετήσεις που στάθηκαν κριτικά προς τις κοινότητες των *butch* και *femme* λεσβιών των μπαρ, είτε προς την ίδια την κουλτούρα των μπαρ, γιατί η σεξουαλική ατμόσφαιρά τους αποτελούσε απειλή για τα ζευγάρια (Wolf 1979:45), είτε προς τους ίδιους τους έμφυλους ρόλους που συγκροτούσαν το μπουτς και φαμ ζευγάρι, και ελλόχευε σε αυτά ο κίνδυνος του αλκοολισμού εφόσον ενθάρρυναν το ποτό (Faderman 1992:163). Λεσβίες φεμινίστριες όπως η Faderman και προγενέστερη αυτής, η Goleman Wolf προσπάθησαν να ανακαλύψουν τις αιτίες αυτής της «έμφυλης διχοτόμησης» και τις βρήκαν στην απουσία ιστορικής γνώσης των κοινοτήτων αυτών, γνώση που θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν ως καθοδήγηση (Faderman 1992:160). Η Faderman ισχυρίζεται πως χωρίς τη γνώση εναλλακτικής επιλογής και εφόσον είχαν κατηχηθεί με το μήνυμα πως μόνο δυο έμφυλες θέσεις ήταν δυνατές και οι διαθέσιμοι ρόλοι για αυτές ήταν σταθεροί και αμετακίνητοι, δεν μπορούσαν να ξεπεράσουν τα κοινωνικά στεγανά τους. Χωρίς άλλα μοντέλα, συνεχίζει, πολλές νεαρές λεσβίες όλων των τάξεων, δεν είχαν άλλη επιλογή από το να αποδεχτούν τη λογική τους. Οι ρόλοι της μπουτς και της φαμ έγιναν τόσο συνεκτικοί και συμπαγείς τη δεκαετία του 1950 και λόγω της ανάγκης της ίδιας της μεταπολεμικής Αμερικής για απλοϊκές κατηγοριοποιήσεις και στερεότυπα (1992:173). Ο «παλιός γκέι κόσμος» βρισκόταν χωρισμένος σε μπουτς και φαμ, προσεγγίζοντας έτσι τους κοινωνικούς ρόλους του ετεροφυλόφιλου αρσενικού και του ετεροφυλόφιλου θηλυκού, σύμφωνα και την Goleman Wolf (1979:40).

Αυτό το φεμινιστικό ρεύμα έτεινε να βρίσκει τις κινηματικές του προγόμισσες σε ομάδες μεσοαστών και μεγαλοαστών γυναικών όπως *Οι κόρες της Βιλίτις (Daughters of Billitis)*, που δημιουργήθηκαν στο πλαίσιο του ομοφιλικού κινήματος (*homophile movement*) των δεκαετιών του 1940 και 1950 και στις ρομαντικές φιλίες μεταξύ μεγαλοαστών γυναικών προηγούμενων αιώνων. Άλλες προσεγγίσεις όμως, όπως αυτή των Kennedy και Davis, που αν και η ιστορική και εθνογραφική τους έρευνα εκδόθηκε το 1993 είχε ξεκινήσει δεκαπέντε χρόνια νωρίτερα, συνδέουν εξίσου τις εργατικές λεσβιακές κοινότητες των μπαρ και των πάρτυ σε σπίτια, που περιελάμβαναν ευρωπαϊές αμερικανίδες, αφρικανές αμερικανίδες και ιθαγενείς αμερικανίδες (Kennedy, Davis 1993:1) με την μετέπειτα έκρηξη του γυναικείου και ομοφυλοφιλικού κινήματος.

10 <http://www.feministezine.com/feminist/lesbian/1970s-Lesbian-Feminism.html>

Τη δεκαετία του 1970, στην βόρεια Αμερική, σύμφωνα με την μελέτη του Henry Rubin (2003), παρατηρείται μια ραγδαία αύξηση του πληθυσμού των τρανς ανδρών. Αριθμός που τις δεκαετίες μεταξύ του 1940 και 1970 παρουσιαζόταν σταθερά πολύ μικρότερος από τον αντίστοιχο αριθμό διαφυλικών γυναικών. Η αύξηση του αριθμού των *FTMs* (*female-to-male*) τη δεκαετία του 1970, εξηγείται από τον Henry Rubin, ως ένα ακούσιο αποτέλεσμα της πολιτικής των ταυτοτήτων εντός των λεσβιακών κοινοτήτων. Κατά τη διάρκεια αυτής της δεκαετίας εσωτερικοί διάλογοι σχετικά με την ουσία της λεσβιακής ταυτότητας βοήθησαν ώστε να χαραχθούν οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των υποκειμένων με θηλυκά σώματα που αναγνωρίζονταν ως γυναίκες και αυτών που αναγνωρίζονταν ως άντρες. Αυτός ο διαχωρισμός συγκρότησε μια λεσβιακή φεμινιστική ταυτότητα ικανή να συστήσει ένα αστικό φεμινιστικό κίνημα και την ίδια στιγμή συγκρότησε τη ταυτότητα των *FTMs* (Rubin 2003:64). Οι νέες λεσβιακές ταυτότητες διαφοροποιήθηκαν από τις γκέι ταυτότητες του παρελθόντος, ως γυναικείες και φεμινιστικές. Στο ίδιο βιβλίο αναφέρεται πως τη δεκαετία του 1970, στο λεσβιακό περιοδικό *The Ladder*, ένας διαφυλικός άντρας γράφει ένα άρθρο στο οποίο μιλάει για την εμπειρία του διαχωρίζοντάς της από την εμπειρία των ομοφυλόφιλων γυναικών. Ο συγγραφέας αναφέρει πως η αφήγηση του, για τη σχέση με το σώμα του και το βιωμένο ανδρισμό του δεν διέφερε ριζικά με τις αφηγήσεις εαυτού των αρρενωπών λεσβιών των μπαρ και της εργατικής ταξικής προηγούμενων δεκαετιών, ή των *butches* ή/και *stone butches* (Davis, Kennedy 1993).

Η/ο J. Jack Halberstam, στο κεφάλαιο *Butch/ Ftm Border wars*, του γνωστού βιβλίου του *Female Masculinity* (1999), προτείνει πως η ταυτότητα της *butch* αποτελεί μια ξεχωριστή ταυτότητα φύλου, πέραν της ταυτότητας του άντρα και της γυναίκας. Χρησιμοποιεί τον όρο *transgender butch* για να τονίσει την έμφυλη μεταβατικότητα τους και την πολλαπλότητα των τρόπων με τους οποίους βιώνεται η έμφυλη δυσφορία. Η προσέγγιση αυτή έρχεται σε μια περίοδο που σε ακαδημαϊκό και κινηματικό επίπεδο αμφισβητούνται οι πολιτικές της ταυτότητας και προτάσσεται μια πολιτική ανάλυση που δίνει βάρος στους τρόπους που οι ταυτότητες συγκροτούνται ως τέτοιες παρά στις οντολογικές διαφορές τους. Την ίδια στιγμή σχολιάζει έμμεσα την ψυχιατρική διάγνωση περί δυσφορίας φύλου που αποδίδεται στους διεμφυλικούς άντρες (και γυναίκες). Παράλληλα στο ρεύμα του ριζοσπαστικού και πολιτισμικού φεμινισμού εντάσσεται και η

αμερικανίδα Janice Raymond, η οποία έγραψε το 1994 το βιβλίο της *The Transsexual Empire*, στο οποίο πέρα από μια ενδελεχή μελέτη για τις τεχνικές αλλαγής φύλου και για τον ψυχαναλυτικό και ψυχιατρικό λόγο για τη διαφυλικότητα καταλήγει πως, οι από άντρες-σε-γυναίκες διαφυλικές κακοποιούν τη δυναμική διαδικασία του είναι και του γίνεσθαι που περικλείει την ακεραιότητα του σώματος, το άτομο ολόκληρο και την κοινωνία καθώς η χρωμοσωμική βάση του ανδρισμού και της θηλυκότητας αποτελεί καθοριστικό παράγοντα της σωματικής ακεραιότητας (Raymont 1994: 17-18).

Το φεμινιστικό ρεύμα του ριζοσπαστικού, πολιτισμικού λεσβιασμού, στην ελληνική κοινωνία εκφράστηκε μέσω του πρώτου λεσβιακού, τριμηνιαίου περιοδικού *Λάβρυς*, η οποία εξέδωσε τρία τεύχη το 1982 και 1983. Στο πρώτο τεύχος η ομάδα του περιοδικού στο άρθρο *Τα επτά χρόνια και τα επτά θανάσιμα αμαρτήματα* αναφέρει πως επτά χρόνια (φεμινιστικού κινήματος στην Ελλάδα) και οι λεσβίες- φεμινίστριες δεν ξεκόλλησαν ακόμα από τα κλισέ του κακόφημου μπαρ, τής αντρογυναίκας, της αρσενικής στάσης μέσα στη σχέση. Στο δεύτερο τεύχος της, στην μετάφραση ενός κειμένου της φεμινίστριας Marilyn Frye, αναφέρεται ως μια από τις απόπειρες της πατριαρχίας να εξολοθρεύσει τις γυναίκες μέσα από το «το τεχνητό άλλαγμα φύλου από άνδρες σε γυναίκες».

Από τη δεκαετία του 1980 και έπειτα ισχυροποιούνται οι εσωτερικές συγκρούσεις που προβληματικοποίησαν την οικουμενική εμπειρία καταπίεσης της μιας και μόνης γυναικείας ταυτότητας από την συμπαγή πατριαρχική εξουσία. Από την άλλη η αφαίρεση του ερωτισμού από τη γυναικεία ομοφυλοφιλία, σε μια προσπάθεια απελευθέρωσης της λεσβιακότητας από το στίγμα της αποκλίνουσας συμπεριφοράς δεν έβρισκε σύμφωνες όλες τις λεσβίες ακόμα και μέσα στους κόλπους του λεσβιακού φεμινιστικού κινήματος, καθώς της χρέωναν άμβλυση του δυναμισμού της λεσβιακότητας (Rubin 1984, Nestle 1992, Hollibaugh 2000 κ.α.). Η δημοσίευση δυο βιβλίων, το 1980 και 1981, είχαν ισχυρό αντίκτυπο στο λεσβιακό φεμινισμό και στην έρευνα γύρω από τη λεσβιακή ιστορία. Το βιβλίο της Andrienne Rich *Καταναγκαστική ετεροφυλοφιλία και λεσβιακή ύπαρξη* (1980) και της Lilian Faderman *Υπερβαίνοντας την αγάπη των αντρών* (1981), πριμοδότησαν τις παθιασμένες γυναικείες φιλίες κατά των συγκεκριμένα σεξουαλικών σχέσεων μεταξύ γυναικών. Η Rich έγραψε για το «λεσβιακό συνεχές» το οποίο αποτελείται από τη γυναικεία αντίσταση στην πατριαρχική καταπίεση ενώ η Faderman έριξε το βάρος της

έρευνας στις αφοσιωμένες φιλίες μεταξύ γυναικών μεσοαστικών και μεγαλοαστικών κοινωνικών στρωμάτων.

Την ίδια δεκαετία στις ΗΠΑ ξεσπάνε οι πόλεμοι για το σεξ (*sex wars*), με την ανάδυση προβληματισμών, έντονων συζητήσεων και αντιπαραθέσεων σχετικά με τη σημασία του ερωτισμού στις ζωές των γυναικών. Οι ελευθέριας φεμινίστριες (*libertarian feminists*) (Ferguson 1984) τάσσονται ενάντια στην απαγόρευση της πορνογραφίας, απαγόρευση που προτάσσουν πολιτισμικές και ριζοσπάστριες φεμινίστριες (Ferguson 1984, Nestle 1992, Vance 1984) κα). Δημιουργούνται ομάδες σαδομαζοχιστριών λεσβιών που διεκδικούν μια άλλη πρόσληψη των εμπειριών τους προτάσσοντας τη δυναμική της φαντασίωσης ως συστατικό στοιχείο της σεξουαλικότητας και της σημασίας της στην αναδιοργάνωση και αποδιοργάνωση των σχέσεων εξουσίας. Η Gayle Rubin με το άρθρο της *Thinking sex* (1984), μετατοπίζει το ενδιαφέρον της συζήτησης από το φύλο στις σεξουαλικές πρακτικές που συγκροτούν υποτελείς ταυτότητες σχηματίζοντας μια ιεραρχική, κοινωνική πυραμίδα. Στην κορυφή της βρίσκεται το ετεροφυλόφιλο μονογαμικό ζευγάρι, οι λεσβίες και οι γκέι σε μακροχρόνιες μονογαμικές σχέσεις πέφτουν λίγο παρακάτω ενώ στη βάση και σε κατώτερο ηθικά και κοινωνικά επίπεδο, βρίσκονται όσες και όσοι πληρώνονται για να παρέχουν σεξουαλικές υπηρεσίες, σαδομαζοχίστριες και σαδομαζοχιστές, φετιχίστριες/ές, διεμφυλικά και έμφυλα περίεργα άτομα. Πληθυσμοί που αποκλίνουν από τη βασική νόρμα του δυτικού πολιτισμού που τοποθετεί στην κορυφή το αναπαραγωγικό ή τουλάχιστον μονογαμικό ζευγάρι.

Ο γαλλικός υλιστικός φεμινισμός, από την πλευρά του, με σημαντική του θεωρητικό την Monique Wittig, αμφισβήτησε την άνευ όρων πρόσδεση του φεμινισμού στη γυναικεία ταυτότητα και προέταξε την καταστροφή του φύλου ως κατηγορία, καθώς τόσο η ταυτότητα του άντρα όσο και της γυναίκας αποτελούν προϊόντα της καταναγκαστικής ετεροφυλοφιλίας και η «γυναίκα» δεν είναι δυνατόν να υπάρξει έξω από αυτό το σχήμα. Είναι αυτή η αναλυτική προσέγγιση που προτάσσεται από τη Wittig όταν ισχυρίζεται πως η λεσβία δεν είναι γυναίκα (1990[1981]:20) εφόσον «δραπετεύει» της ετερόφυλης σχέσης, παύει να ορίζεται από τη σχέση της με έναν άντρα. Η ίδια θεωρητικός θα διευρύνει τα όρια της πατριαρχίας όταν θα ισχυριστεί πως το «ετερόφυλο μυαλό» συγκροτεί και στηρίζεται πάνω στην αναγκαιότητα του διαφορετικού/ άλλου. Και είναι η ετερόφυλη κοινωνία η

κοινωνία που δεν καταπιέζει μόνο τις λεσβίες και τους γκέι άντρες αλλά και όλους/όλες όσες κατηγοριοποιούνται ως διαφορετικές/άλλες, καταπιέζει όλες τις γυναίκες και πολλές κατηγορίες αντρών, όλους αυτούς που βρίσκονται στην θέση του κυριαρχούμενου (Wittig 1992[1980]:29).

Από τη δεκαετία του 1990, κάνει την εμφάνισή της η *queer* πολιτική και θεωρία (*queer politics, queer theory*) και το ζευγάρι μπουτς/φαμ, η ταυτότητα της *butch* και η ταυτότητα της *femme*, η παρενδυσία, οι σαδομαζοχιστικές πρακτικές αναδύονται ως πρακτικές αποδιοργάνωσης των πολιτισμικών αναπαραστάσεων που προσδένουν την θηλυκότητα ή την αρρενωπότητα στα γεννητικά όργανα, αποδιοργανώνοντας τη σύνδεση του βιολογικού φύλου με το κοινωνικό αντίστοιχό του και ένα προδιαγεγραμμένο αντικείμενο ερωτικής επιθυμίας. Ο λεσβιακός φεμινιστικός λόγος γνωρίζεται με τα εργαλεία της πολιτισμικής αποδόμησης, της κριτικής του ενιαίου υποκειμένου και των μετααποικιακών σπουδών. Η *queer* θεωρία έχει αρχίσει να κάνει τα πρώτα της βήματα, ενώ οι λεσβιακές και γκέι σπουδές αγωνίζονται για την αναγνώριση τους στα πλαίσια της ανθρωπολογίας (Καντσά 2010:15).

Σύμφωνα με την Kath Weston, ήταν τη δεκαετία του 1970 που γυναίκες στην Ευρώπη, την Αυστραλία και τη Βόρεια Αμερική ξεκίνησαν να οικειοποιούνται την έννοια της λεσβιακής κοινότητας κάτι που τους προσέφερε την αίσθηση του ανήκειν σε μια ορισμένη ομάδα με ιστορία. Μια ιστορία που μπορεί να μην χανόταν στα βάθη του χρόνου αλλά είχε να κάνει περισσότερο με το πιο πρόσφατο παρελθόν, το μέσο του 20ου αιώνα, οπότε και θεωρείται πως οι λεσβίες σύρθηκαν έξω από τις σκιές των μυστικών ζώων τους και των κρυμμένων σε σκοτεινά σοκάκια μπαρ (Weston 2002:104). Και ήταν αυτή η ανάγκη για πολιτική δράση που ανακίνησε και τις διαδικασίες για τη δημιουργία της ιστορίας της κοινότητας σε μια προσπάθεια κοινωνικής επικύρωσης της, ιστορία συγκροτημένη, σύμφωνα με την ίδια, διαμέσου νεωτερικών αφηγήσεων, που συνένωναν υπό την ταυτότητα της λεσβίας και του γκέι τους ανεστραμμένους, τις ανώμαλες, τις νεράιδες (*fairies*) και τους σεξουαλικά ψυχοπαθής προηγούμενων χρονικών περιόδων (Weston 2002: 105).

Μεγάλο μέρος αυτής της προσπάθειας ιστορικοποίησης των νεωτερικών

ταυτοτήτων πέρασε ακριβώς μέσα από τις ιστορίες των μπαρ και οι θαμώνες τους αναγνώσθηκαν ως θύματα των έμφυλων ρόλων που υποτίθεται πως οι σύγχρονες γυναίκες, οι γυναίκες του κινήματος της φεμινιστικής απελευθέρωσης είχαν παλέψει να ξεπεράσουν, άρα να ελευθερωθούν από την καταπίεσή τους. Η Weston χρεώνει στις γυναίκες αυτές αποικιοκρατικές διαθέσεις καθώς αν το λεσβιακό παρελθόν είναι μια άλλη, φαντασιακή χώρα, τότε η Παλιά Μπουτς (*the Old Butch*) είναι ο αυθεντικός και πραγματικός κάτοικος της. Η Παλιά Μπουτς των Μπαρ ανακεφαλαιώνει την ιστορία της αποικιακής άφιξης, μόνο που σε αυτή την περίπτωση ο καινούργιος κόσμος που περιμένει να ανακαλυφθεί από την νέα αφηγήτρια είναι το γκέι κλαμπ ή το νυχτερινό αυτό μέρος στο οποίο συχνάζουν οι queers (Weston 2002:106). Και είναι οι αντιθέσεις των έμφυλων πρακτικών μεταξύ των γενεών που παίρνουν κεντρική θέση στις ιστορίες για τον «παλιό γκέι κόσμο» και την «παλιά μπουτς». Η υπερβολική αρρενωπότητα, που κάνει κάποιες πληροφορήτριες της Weston να αναφωνούν «Μα πως μπορεί μια γυναίκα να μοιάζει τόσο με άντρα;» (Weston 2002:109), εγκαθιστά το φύλο στην καρδιά της αφήγησης και βάζει την αφηγήτρια σε μια άλλη θέση, παρουσιάζεται ως ένα άλλο είδος γυναίκας. Και η εικόνα της μπουτς, φетиχοποιείται είτε ως εικόνα περηφάνιας και αντίστασης είτε ως ένα θύμα γεννημένο σε μια λιγότερη απελευθερωμένη κοινωνία (Weston 2002:109).

Σύμφωνα με τον Michel Foucault, οι ιδέες της προόδου και της εξέλιξης κάνουν εφικτή τη διαδοχή διασκορπισμένων γεγονότων, ώστε να τα συνδέσουν σε μια και μοναδική οργανωτική αρχή και να τα υποτάξουν στην επεξηγηματική δύναμη της ζωής, να ανακαλύψουν μια συνεκτική αρχή και να σκιαγραφήσουν την ενιαία πορεία της προς το μέλλον, να χειραγωγήσουν τον χρόνο (2002[1969]:24). Όπως ανέφερα και παραπάνω ο διάσημος σεξολόγος του 19ου αιώνα, στην Ευρώπη, Havelock Ellis, φυλετικοποιεί την ομοφυλόφιλη, ανεστραμμένη γυναίκα. Η λεσβιακότητα αφορά κυρίως εξωτικούς, μη δυτικούς πληθυσμούς. Η Ann Mc-Clintock (1995) μέσω των ερωτικών φαντασιώσεων ενός νεαρού αστού αναδεικνύει την, αποικιοκρατικής σύλληψης, φυλετικοποιημένη σύνδεση της αρρενωπότητας με γυναίκες της εργατικής τάξης. Η αποπομπή των αρρενωπών γυναικών από το πλαίσιο της φεμινιστικής λεσβιακής κοινότητας, ίσως να αντλεί την καταγωγή της από αυτήν την υποτίμηση της ετερότητας από την δυτική, ετεροκανονική, βιολογικά και κοινωνικά θεσμοθετημένη νόρμα.

Οι Kennedy και Davis (1993), σχολιάζουν πως αρχικά οι *butch-fem* ρόλοι, θεωρήθηκαν περιφερειακοί και ήσσονος σημασίας για την ανάπτυξη της κοινότητας. Σταδιακά μόνο στράφηκε η προσοχή στο πως αυτοί οι ρόλοι υπήρξαν κομβικοί στην κουλτούρα, τη συνείδηση και την ταυτότητα της κοινότητας. Για πολλές γυναίκες, η ταυτότητά τους ήταν *butch* ή *fem*, παρά γκέι ή λεσβία (Kennedy, Davis 1993:5) και αυτοί οι ρόλοι ήταν τόσο σαν τους ρόλους αρσενικό-θηλυκό στον ετεροφυλόφιλο κόσμο όσο και διαφορετικοί, όσο οι λεσβιακές σχέσεις έμοιαζαν με τους ετεροφυλόφιλους γάμους την ίδια στιγμή που διέφεραν από αυτούς (Kennedy, Davis 1993:11). Η θεωρητικός Judith Butler ως κριτική απάντηση στις απόψεις των ριζοσπαστριών φεμινιστριών περί μίμησης των ετερόφυλων μοντέλων επιχειρεί να στρέψει την προσοχή της φεμινιστικής κριτικής στο πως η ανάγκη για αυθεντικότητα και φυσικότητα συνδέεται με την αναπαραγωγή των κανόνων της ετεροκανονικής πατριαρχίας. Η θεωρία της επιτελεστικής παράθεσης και ισχυροποίησης του νοήματος, ισχυρίζεται ότι όσο το ετερόφυλο ζευγάρι αποτελεί αντίγραφο ενός ιδεατού πρωτοτύπου, τόσο και το *butch/ fem* ζευγάρι αποτελεί αντίγραφο του πρώτου (Butler 1990). Από την άλλη η αντίληψη μιας αυθεντικής ή πρωταρχικής έμφυλης ταυτότητας συχνά παρωδείται μέσω των πολιτισμικών πρακτικών του *drag*, της παρενδυσίας και του σεξουαλικού στυλιζαρίσματος των *butch/ fem* ταυτοτήτων και στην φεμινιστική θεωρία, τέτοιες παρωδιακές ταυτότητες έγιναν αντιληπτές, είτε ως υποτιμητικές για τις γυναίκες, στην περίπτωση του *drag* ή της παρενδυσίας (βλ. προηγούμενη αναφορά στο άρθρο της Freye στη *Λάβρυς* 1982 και στην Raymond 1979), είτε ως μια άνευ κριτικής οικειοποίηση των στερεοτυπικών έμφυλων ρόλων της ετεροφυλοφιλίας (Goleman wolf 1979, Faderman 1992, Raymond 1979). Αλλά αυτή ακριβώς η σχέση μεταξύ της απομίμησης και του πρωτότυπου είναι πιο πολύπλοκη από όσο αυτού του είδους η κριτική, επιτρέπει να αναφανεί. Επιπλέον, ο τρόπος με τον οποίο η σχέση μεταξύ της πρωτότυπης (άρα αυθεντικής;) αυτοαναγνώρισης, -όπου αυτό συνεπάγεται αυθεντικά έμφυλα νοήματα- και συνακόλουθα η έμφυλη εμπειρία, ως φυσική τάση του υποκειμένου, θα πρέπει να επανεξετασθούν (Butler 1990:187).

Η αποδέσμευση του *butch* και *femme* ζευγαριού από την κατηγορία της απομίμησης ενός ετεροφυλόφιλου πρωτότυπου αποδέσμευσε και την αρρενωπότητα της μπουτς από την κατηγορία της μίμησης μιας ετερόφυλης, ανδρικής αρρενωπότητας και, όπως έχω ήδη αναφέρει, ο Halberstam (1999), προτείνει πως η ταυτότητα της *butch* αποτελεί μια ξεχωριστή ταυτότητα φύλου, πέραν της ταυτότητας του άντρα και της

γυναίκας. Στο πλαίσιο αυτό στο οποίο οι έμφυλες ταυτότητες απο-βιολογικοποιούνται επιστημολογικά και πολιτικά κάνουν την εμφάνισή τους στον ακαδημαϊκό και ακτιβιστικό κόσμο άτομα που μιλάνε από την θέση της *butch* ή του διεμφυλικού άντρα.

Όσον αφορά στην ύπαρξη της λεσβιακής κοινότητας η δεκαετία του 1990 ήταν για το λεσβιακό και γκέι κίνημα στην Ελλάδα μια δεκαετία «σιωπής», η οποία θα αναδυόταν ωστόσο, και πάντα εκ των υστέρων, σε δεκαετία μετάβασης (Καντσά 2012:14). Από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 και μετά θα εμφανιστεί ο πρώτος λεσβιακός και γκέι ιστότοπος οι *Roz Mon* σελίδες (1995), θα κυκλοφορήσει το δεύτερο μετά τη *Λάβρυ* ελληνικό λεσβιακό περιοδικό η *Μαντάμ Γκου* (1995-7), την ίδια εποχή θα αρχίσουν να διοργανώνονται τα πρώτα πάρτυ μόνο για γυναίκες από τις *Cyberdykes* (Καντσά 2010:14). Το 1998, ανέβηκε, στην θεατρική σκηνή του Τεχνοχώρου, η παράσταση *Lesbian Blues*, σε σκηνοθεσία Χριστιάνας Λαμπρινίδη. Η παράσταση οργανώθηκε συλλογικά με όλες τις γυναίκες που έλαβαν μέρος σε αυτήν, μέσω των αναπαραστάσεων που αντλούσαν από τις ζωές τους, τα σώματα και τα γραπτά τους (Elisavet Pakis 2010). Σε κάποιες από τις τελευταίες σκηνές του έργου ακούγονται τα παρακάτω λόγια:

έχω δυο πόδια ολόκληρα κι ας τρίζουν/έχω δυο χέρια που μπορούν να αγγίζονται και να αγγίζουν/έχω ολόκληρο το σώμα/βγαίνω έξω/μη με βλέπετε έτσι/κάποτε μπορεί να ήμουν πειρατής/τότε που μεταμφιεζόμουν σε άνδρα/σερνικοθήλυκο με φώναζαν μικρή/επειδή σκαρφάλωνα στα δέντρα/σοφά μεγάλη/ωσα. (*Lesbian Blues* 1998:42).

Το 2014, η Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας, στην ανακοίνωσή της στην Ημέρα Μνήμης Διεμφυλικών έκανε κριτική στην πολιτική ανάλυση που βλέπει τους τρανς άντρες ως «προδότες της γυναικείας υπόθεσης» που «περνάνε στο απέναντι στρατόπεδο», ενώ από το 2009, από την ίδια ομάδα, κυκλοφορεί το τρίτο λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό με τίτλο *Νταλίκα*, σε μια προσπάθεια επαναοικειοποίησης της υποτιμητικής αυτής προσφώνησης των λεσβιών.

Όσον αφορά στην ανθρωπολογική έρευνα στην Ελλάδα οι εθνογραφίες που ασχολήθηκαν με μη ετερόφυλες γυναίκες είναι δύο και έχουν διεξαχθεί από ελληνίδες ερευνήτριες σε πανεπιστήμια του εξωτερικού. Η πρώτη εθνογραφία, της Βενετίας Καντσά

(2000), *Daughters who do not speak, mothers who do not listen. Erotic Relationships Among Women in Contemporary Greece*, περιγράφει ενδελεχώς την ιστορία του λεσβιακού φεμινισμού στην Ελλάδα μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1990, τους τρόπους που αυτό δεν μπόρεσε, εντέλει να αποκτήσει ριζώματα στις ζωές καθημερινών λεσβιών και τις εμπειρίες αρκετών γυναικών με ομοερωτικές σχέσεις. Τις σχέσεις τους με τις οικογένειες καταγωγής τους και τον ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο. Από την έκδοση της διατριβής αυτής μέχρι σήμερα, η Βενετία Καντσά έχει δημοσιεύσει αρκετά άρθρα που πραγματεύονται την λεσβιακή εμπειρία σε σχέση με την μητρότητα (2006), τον χώρο (2010) και την ορατότητα (2010, 2012) αλλά και άρθρα σχετικά με τα λεσβιακά φεμινιστικά περιοδικά που έχουν κυκλοφορήσει στην χώρα (Καντσά 2010). Έχει επίσης προλογίσει την έκδοση *Το πηγάδι της μοναξιάς: Πολλαπλές αναγνώσεις* (2009) της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας, επιχειρώντας μια γενεαλόγηση της λεσβιακότητας στο δυτικό κόσμο. Η Ελισάβετ Κυρτσόγλου εκδίδει την εθνογραφική της έρευνα *For the love of women. Gender, identity and same-sex relations in a Greek provincial town*, την οποία διεξήγαγε στα τέλη της δεκαετίας του 1990, το 2004. Στην παρούσα εθνογραφία παρουσιάζεται η ζωή μιας παρέας γυναικών, που διατηρούν ομοερωτικές σχέσεις χωρίς να αυτοπροσδιορίζονται απαραίτητα ως λεσβίες σε μια κεντρική επαρχιακή πόλη της Ελλάδας. Η ζωή τους κινείται μεταξύ του σπιτιού, των χώρων εργασίας ενώ σημαντικό ρόλο παίζει ένα νυχτερινό κέντρο διασκέδασης, ένα «ελληνάδικο» στο οποίο συναντιούνται, χορεύουν, πίνουν και διαπραγματεύονται τις φιλικές και ερωτικές τους σχέσεις. Και οι δυο παραπάνω έρευνες πραγματεύονται τις ομοερωτικές σχέσεις μεταξύ γυναικών χωρίς σαφείς αναφορές στην ύπαρξη ή μη μιας ερωτικής δυναμικής ανάλογης με αυτή των *butch* και *femme* ζευγαριών της βόρειας Αμερικής. Στο τέλος της δεκαετίας του 1990 όμως, η Νίνα Ράπη (1998) δημοσιεύει στο συλλογικό τόμο *Butch/Femme. Inside Lesbian Culture* το άρθρο *'Real' compared to what? Butch and femme contradictions in Greek culture*. Στο παρόν άρθρο συζητάει, τους τρόπους που οι σύγχρονες της λεσβίες της Αθήνας αντιλαμβάνονται αυτό τον διαχωρισμό, τις διαφορετικές ταυτότητες εντός των λεσβιακών χώρων ανάλογα την τάξη, τις πολιτικές πεποιθήσεις και προσδοκίες τους, όπως και τους τρόπους με τους οποίους η λεσβιακότητα εμφανίζεται στο δημόσιο λόγο και πως διάσημες ελληνίδες λεσβίες πραγματεύονται τη ταυτότητα τους, μεταξύ δήλωσης και διακριτικότητας. Πέραν των διαφορετικών οπτικών των τριών αυτών κειμένων για τις λεσβίες στην Ελλάδα της δεκαετίας του 1990, είναι ενδιαφέρον πως και τα τρία κείμενα έχουν δημοσιευτεί εκτός Ελλάδος. Τα δύο πρώτα αφορούν σε έρευνες που διεξήχθησαν μέσα από πανεπιστήμια του εξωτερικού και το τρίτο δημοσιεύτηκε σε αγγλόφωνο συλλογικό τόμο.

1.3. Έμφυλες ταυτότητες εκτός του δυτικού κόσμου

Σύμφωνα με τον Ολλανδό ανθρωπολόγο Rene Gremaux, από το πρώτο μισό του 19ου αιώνα, στα δυτικά Βαλκάνια εντοπίζονται άτομα, με θηλυκά βιολογικά χαρακτηριστικά, που φοράνε αντρική φορεσιά και συχνά φέρουν όπλα, κάνουν αντρικές δουλειές και σε μεγάλο βαθμό απολαμβάνουν αντρικό κοινωνικό στάτους και αναγνώριση (1994). Το έθιμο αυτό παρατηρήθηκε σε περιοχές της Βοσνίας- Ερζεγοβίνης και της Αλβανίας, περιοχές με αγροτική οικονομία και κοινοτική κοινωνική οργάνωση αυστηρά έμφυλα καταμεμημένη. Οι «ορκισμένες παρθένες», όπως ονομάζονται, γίνονται άντρες και αναλαμβάνουν όλες τις υποχρεώσεις και τα προνόμια που έχει ένας άντρας, μέσα στην οικογένεια και την κοινότητα, λόγω θανάτου του πατέρα της οικογένειας ή της απουσίας άλλων αρσενικών απογόνων. Για να μεταβούν από την μια έμφυλη κατηγορία στην άλλη δίνουν όρκο αγαμίας και κινδυνεύουν με θανάτωση αν τον πατήσουν. Η αγαμία αυτή αφορά στις ερωτικές τους σχέσεις με άντρες. Έχουν καταγραφεί ορισμένες περιπτώσεις στις οποίες συζούσαν με γυναίκες. Οι ορκισμένες παρθένες (*zavjetovana djevoika, vajze e betuar*) ή αντρογυναίκες (*muskobanja*), ζούσαν τη ζωή τους ως άντρες και αρκετές φορές τα σωματικά χαρακτηριστικά τους δεν ήταν γνωστά στον ευρύτερο κοινωνικό τους περίγυρο. Εκτός από κόρες οικογενειών χωρίς γιους μπορεί να ήταν χήρες ή γυναίκες που αρνούταν να παντρευτούν τους άντρες που τους έδινε η οικογένειά τους.

Τον τελευταίο καιρό έχουν κάνει την εμφάνισή τους στο ελληνικό διαδίκτυο αρκετά άρθρα για αυτούς τους άντρες. Άρθρα που δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην πατριαρχική δόμηση των κοινωνιών στις οποίες εμφανίζονται οι ορκισμένες παρθένες, οι αντρογυναίκες, και στην πρωτοκαθεδρία της βιολογικής ανατομίας για τον καθορισμό του φύλου. Τόσο στις παραπάνω εθνογραφικές έρευνες όσο και στα ελληνικά άρθρα που συνάντησα δίνεται μεγάλη σημασία στην αιτία αυτής της «αλλαγής φύλου», η οποία προβάλλεται ως ένα γεγονός δυσάρεστο και καταναγκαστικό. Το σημείο που αξίζει την προσοχή, κατά τη γνώμη μου, σε αυτό το πολιτισμικό παράδειγμα, είναι ακριβώς το πώς αυτές οι κοινωνίες –στις οποίες η παρουσία του άνδρα είναι πολύ σημαντική για την επιβίωση της οικογένειας– δίνεται έμφαση στον κοινωνικό ρόλο και όχι στη βιολογική διάπλαση των υποκειμένων. Πώς δηλαδή ο ρόλος μπορεί να αναληφθεί, να αποκτηθεί και μέσω του λόγου (όρκος), της ένδυσης και της επιτέλεσής του να εδραιωθεί.

Οι Ινδιάνοι και οι Ινδιάνες *berdaches* αποτελούν ένα ακόμα παράδειγμα έμφυλης ποικιλομορφίας, που μαρτυρά την πολυπλοκότητα και την πολυμορφία του κοινωνικού φύλου, αμφισβητώντας καίρια τα επιστημονικά παραδείγματα που συγχέουν το βιολογικό με το κοινωνικό φύλο (Bolin 2006: 259). Το φαινόμενο μελετήθηκε από διάφορους δυτικούς ανθρωπολόγους, συνήθως χωρίς να λαμβάνονται υπόψιν οι πολιτισμικές κατηγορίες μέσω των οποίων τα ίδια τα υποκείμενα κατασκεύαζαν και κατανοούσαν την πραγματικότητά τους, θεωρώντας συνήθως τις γυναίκες *berdaches* ομοφυλόφιλους άνδρες ή ερμαφρόδιτους. Πιο σύγχρονες θεωρήσεις έχουν δείξει πως οι έμφυλες ταυτότητές τους γίνονταν σεβαστές από τις φυλές τους. Το φύλο τους υποδηλωνόταν από το ντύσιμο και τις ασχολίες, χωρίς το πρώτο να είναι πάντα δεδομένο. Συνήθως ποίκιλε, όπως ποικίλη ήταν και η σεξουαλική τους συμπεριφορά (Roscoe 1994). Οι *berdaches* συνήθως θεωρούνται τρίτο και τέταρτο φύλο στις κοινωνίες αυτές, και η κοινωνική εκμάθηση και οι προσωπικές εμπειρίες (συμπεριλαμβανομένων πνευματικών και υπερφυσικών εμπειριών) θεωρούνταν εξίσου σημαντικές για τον καθορισμό αυτής της κοινωνικής ταυτότητας όσο και η ανατομία (Roscoe 1994:370).

1.4. Τεχνολογίες σώματος και έμφυλη διαφορά, ή αυτό το φύλο που δεν είναι ένα

Body parts are not objects, but potentialities.
Maurice Merleau-Ponty (Χρονιά;)

Έχω δυο μάτια, ένα στόμα, μια μύτη,
δυο αυτιά, δυο πόδια και δυο χέρια
φοράω παντελόνια
καμπουριάζω λίγο
αν οι ώμοι μου ήταν στην θέση τους
θα' βλεπες ότι έχω στήθος
δεν θέλω να το δείχνω όμως
Lesbian Blues, 1998.

Μιλώντας για άντρες και γυναίκες, για ανθρώπινα υποκείμενα, μιλάμε πάντα για το σώμα, τη σεξουαλικότητα, την έμφυλη ταυτότητα. Το σώμα δεν μπορεί να νοηθεί ως ένας τύπος κοινωνικά ουδέτερος – εντάσσεται στο πλαίσιο σκέψης της δυτικής μεταφυσικής που συλλαμβάνει τον κόσμο μέσω της καθιέρωσης ιεραρχικών διπολικών συλλήψεων όπως άντρας/γυναίκα, κοινωνία/φύση, πολιτισμένος/πρωτόγονος, λευκός/μαύρος, με το σώμα να ταυτίζεται με την επιθυμία, το συναίσθημα, τη γυναίκα, τον

άγριο και τον απολίτιστο απειλώντας τα όρια του ορθού λόγου. Την εποχή του ευρωπαϊκού διαφωτισμού οι θέσεις του Ντεκάρτ συνέβαλλαν στην παγίωση αυτού του διπολικού τρόπου σκέψης. Στο θεωρητικό του σχήμα το ανθρώπινο σώμα ορίζεται ως αντικείμενο, ικανό να προσαρμοστεί και να χειραγωγηθεί σαν να ήταν μηχανή. Βρίσκεται σε αντίθεση με τις διαδικασίες της σκέψης και της λογικής και θεωρείται ότι δεν μπορεί να αποτελέσει πηγή άντλησης πληροφοριών ούτε για τον εαυτό του ούτε για τον κοινωνικό περίγυρο (Μακρυνιώτη 2004). Η μηχανιστική αυτή αντιμετώπιση του σώματος αμφισβητήθηκε ήδη από τις αρχές του 20ου αιώνα από τον Νίτσε, τη φροϋδική ψυχανάλυση, την φαινομενολογία της αντίληψης του Merlau-Ponty, την ανάλυση του Foucault για την εξουσία, τις φεμινιστικές θεωρίες και την κοινωνική ανθρωπολογία. Ο Sigmund Freud στο κείμενό του *Ego and the Id* (1923) ορίζει το Εγώ ως ένα σωματικό Εγώ του οποίου η αίσθηση της ενότητας δεν προϋπάρχει της εικόνας του στον καθρέφτη και της αίσθησης του αγγίγματος. Παράγεται κατά αυτόν τον τρόπο μια διαρκής επικοινωνία και αλληλεπίδραση του εξωτερικού και του εσωτερικού κόσμου, ή τα σωματικά περιγράμματα και η μορφολογία δεν είναι μερικώς εμπλεγμένα σε μια αμείωτη ένταση μεταξύ του ψυχικού και του υλικού αλλά είναι αυτή ακριβώς η ένταση, σύμφωνα με την Judith Butler (2008[1993]).

Η Gayle Salamon αναρωτιέται τι σημαίνει να είναι κανείς ενσώματος και ισχυρίζεται πως η εικόνα του σώματος είναι πάντα συγκεκριμένα τοποθετημένη, σε σχέση με άλλα σώματα και με τον κόσμο, και η κατασκευή τους αποτελεί κοινωνικό φαινόμενο (Salamon 2010:30). Αντλώντας από τον Merlau-Ponty, το σώμα εντάσσεται στα χωροχρονικά του συγκείμενα και αντλεί νόημα από αυτά, δεν υπάρχει ως νοητική κατηγορία *per se*. Σύμφωνα με τον παραπάνω φιλόσοφο δεν υπάρχει εσωτερικός άνθρωπος, ο άνθρωπος είναι στον κόσμο, και μόνο στον κόσμο μπορεί να γνωρίσει τον εαυτό του. Αναλύοντας την διαδικασία της αντίληψης αφαιρεί από τα αντικείμενα το εγγενές νόημα, που θεωρείται ότι έχουν, αναποδογυρίζοντας τους όρους. Το νόημα δεν προέρχεται από τα αντικείμενα, τα αντικείμενα από τη στιγμή που θα συγκροτηθούν παρουσιάζονται ως η αιτία όλων των πιθανών εμπειριών που θα μπορούσαμε να έχουμε. Σύμφωνα με τον τρόπο παραγωγής νοήματος και εμπειρίας που κυριαρχεί στη δυτική φιλοσοφία, κάθε στιγμή στον χρόνο καλεί όλες τις άλλες να γίνουν μάρτυρες, παρουσιάζει μέσω της έλευσής της «πώς αποβαίνουν τα πράγματα» και «πώς όλα θα τελειώσουν». Κάθε παρόν, μόνιμα, θεμελιώνει ένα σημείο στον χρόνο που καλεί για την αναγνώρισή του

όλα τα άλλα, έτσι το αντικείμενο μπορεί να ιδωθεί όλες τις στιγμές όπως μπορεί να ιδωθεί από όλες τις κατευθύνσεις και με τους ίδιους τρόπους, ήτοι η δομή υπαγορεύεται από έναν ορίζοντα (Merleau-Ponty 1954:79-80). Το σώμα ιδωμένο και αυτό ως ένα αντικείμενο αυτού του κόσμου εκτελεί τις ίδιες λειτουργίες. Αποχρονικοποιείται η υπόστασή του, η ατομική εμπειρία αποσιωπάται χάριν μιας ιδέας που εξηγεί και νοηματοδοτεί τα σημεία και τα αντικείμενα, χάριν μιας «μεγάλης αφήγησης» που παρέχει ολοκληρωτικές εξηγήσεις για το πώς και το γιατί του κόσμου.

Οι ανθρώπινοι πολιτισμοί, όπως είναι ήδη γνωστό μέσω της καθημερινής εμπειρίας και των *media* που παρουσιάζουν εθνογραφικά ντοκιμαντέρ, παρενέβαιναν και παρεμβαίνουν στο σώμα ή –για να το διατυπώσω καλύτερα– το ανθρώπινο σώμα είναι αποτέλεσμα πολιτισμικών νοημάτων και συμβολισμών που συναρτούνται με τους εκάστοτε κυρίαρχους κοινωνικούς και πολιτισμικούς κανόνες. Τα τατουάζ, το *body piercing*, οι χειρουργικές επεμβάσεις για αισθητικούς λόγους, οι αποτριχώσεις, οι δίαιτες και τα γυμναστήρια έρχονται να διαμορφώσουν τα σώματα ανάλογα με τα υπάρχοντα πολιτισμικά νοήματα: το σώμα μεταβάλλεται έτσι σύμφωνα με την ταυτότητα των υποκειμένων που το φέρουν, αλλά την επηρεάζει κι αυτό με τη σειρά του. Οι δερματοστιξίες (τατουάζ) για παράδειγμα, τη δεκαετία του 1920 στον δυτικό κόσμο, αποτελούσαν δείγμα ταξιδιού και ένα άτομο καθοριζόταν από αυτές (Ροδίτη 2008), ενώ από τις δεκαετίες του 1980 και έπειτα όλο και περισσότερα άτομα, επιλέγουν να κάνουν, με τατουάζ και *piercing*, σε πολύ εκτεταμένο βαθμό είτε τη μια είτε και τις δυο μορφές σωματικής τροποποίησης (Sweetman 2004: 295). Και οι δυο αυτές πρακτικές αποτελούν μέσα τροποποίησης της εμφάνισης του ατόμου και, σύμφωνα με τον Sweetman, το *piercing*, μέσω της διείσδυσης στο σώμα αδρανών ουσιών που μπορεί κατόπιν να γίνουν –με έναν από τρόπο– μέρος του σώματος, μπορεί να πει κανείς ότι αμφισβητεί διακρίσεις όπως οργανικό/ανόργανο, σώμα/ τεχνολογία, τεχνητό/ φυσικό (Sweetman 2004: 301).

Φαίνεται, όμως, πως υπάρχει κάθε φορά μια κλίμακα ιεράρχησης της αναγκαιότητας και φυσικότητας των παρεμβάσεων. Ενώ οι αισθητικές επεμβάσεις εννοιολογούνται με όρους αυτο-βελτίωσης, οι επεμβάσεις αλλαγής φύλου είναι αρνητικά φορτισμένες με την υποτιθέμενα επικίνδυνη εξάρθρωση των συμβατικών νοημάτων της έμφυλης ταυτότητας, του έμφυλου ρόλου, της ανδρικής και γυναικείας υποκειμενικότητας

(Αθανασίου 2011:290). Εδώ θα εστιάσω στις έμφυλες τεχνολογίες, καθώς, όπως και άλλες όψεις της υποκειμενικότητας, το φύλο και η σεξουαλικότητα εκτίθενται στους άλλους, εμπλέκονται με τις κοινωνικές διεργασίες, εγγράφονται στις κοινωνικές νόρμες και συλλαμβάνουν το κοινωνικό τους νόημα, διαμέσου του σώματος και της αναπαράστασής του (Butler 2004:20). Οι πληροφορίες που παρατίθενται προέρχονται από βιβλιογραφικές αναφορές, λογοτεχνικές και θεατρικές αφηγήσεις και διαδικτυακά φόρουμ στα οποία ανταλλάσσονται σωματομετατροπτικές πληροφορίες και εμπειρίες.

Σύμφωνα με την μελέτη του Henry Rubin, η ανακάλυψη των ορμονών αποσταθεροποίησε το δυϊστικό μοντέλο του φύλου που έβλεπε το αρσενικό και το θηλυκό ως δυο αποκλειστικές κατηγορίες. Τόσο οι λεγόμενες αρσενικές ορμόνες όσο και οι λεγόμενες θηλυκές υπάρχουν εξίσου και σε άνδρες και σε γυναίκες και, από τη δεκαετία του 1930, η ενδοκρινολογία αντικατέστησε το δυϊστικό μοντέλο με ένα «ερμαφροδιτικό» μοντέλο (Rubin 2003:43). Το φύλο κρίνεται από την ποσότητα των ορμονών που υπάρχουν σε κάθε σώμα. Η υπόθεση πως όλα τα σώματα αποτελούνται από συνδυασμούς αρσενικών και θηλυκών ορμονών έδωσε ένα επιστημονικό επιχείρημα στους και στις διαφυλικές για τη διεκδίκηση των τεχνολογιών έμφυλου επαναπροσδιορισμού. Τα τελευταία χρόνια, σε διαδικτυακά κανάλια εμφανίζονται νεαροί τρανς άντρες που καταγράφουν την εμπειρία τους με την τεστοστερόνη. Παρουσιάζουν σε αυτοσχέδια βίντεο την χορήγηση T (τεστοστερόνη), τις ποσότητες που καταναλώνουν και τις αλλαγές που επιφέρει στην εμφάνιση και στην ψυχοσύνθεση τους.

Οι επεμβάσεις που αφορούν στους τρανς άντρες, περιλαμβάνουν την πάνω εγχείρηση (*top*) και την κάτω (*bottom*). Η πάνω πρόκειται για μαστεκτομή και γίνεται με διάφορους τρόπους ανάλογα με το μέγεθος του προϋπάρχοντος στήθους. Η μαστεκτομή στοιχίζει κάποιες χιλιάδες ευρώ και δεν καλύπτεται από ασφαλιστικά ταμεία στην Ελλάδα. Η αναγκαιότητα όμως της μαστεκτομής συνδέεται και με τον κεντρικό ρόλο που αποδίδεται στο στήθος, ως σύμβολο του πιο θεμελιώδους δεσμού μεταξύ μητέρας και παιδιού, αλλά επίσης και της ανδρικής σεξουαλικής επιθυμίας, σύμφωνα με τα ιατρικά κείμενα του 18ου αιώνα, που διέπονται από τις αρχές της ηθικής φιλοσοφίας. Το στήθος αποτελεί τόπο στον οποίο αισθητικοί, ιατρικοί και κοινωνικοί λόγοι συνυφαίνονται (Αθανασίου 2004).

Η φαλλοπλαστική ή μεταδοιοπλαστική γίνεται και αυτή με διάφορους τρόπους, είτε με την επιμήκυνση της, ήδη μεγεθυσμένης από την τεστοστερόνη, κλειτορίδας με αποτέλεσμα ένα μικρό πέος, είτε με προσθήκη ιστού από άλλα μέρη του σώματος, και η σύση επιτυγχάνεται μέσω τεχνολογιών που χρησιμοποιούνται και για μη τρανς άντρες με στυτικές δυσλειτουργίες. Η επέμβαση αυτή φαίνεται πως είναι αρκετά επίπονη και ακριβή. Αρκετά τρανς αγόρια ισχυρίζονται πως δεν την χρειάζονται, αν και η απόκτηση πέους από αρκετούς τρανς άντρες θεωρείται σημαντική για την ολοκλήρωση της υποκειμενικότητάς τους. Τα αποτελέσματα της φαλλοπλαστικής δεν θεωρούνται ιδιαίτερα ικανοποιητικά και αυτή η ιατρική αδυναμία αποδίδεται, από τη Marjorie Garber (1992), σε απροθυμία του ιατρικού κατεστημένου να μελετήσει περαιτέρω δυνατότητες στο πεδίο του από-γυναίκα-σε-άνδρα διαφυλισμού (παρατίθεται από την Αθανασίου 2011:290). Η ιατρική αυτή απροθυμία, σύμφωνα με την ανάλυση της Nicole Claude-Mathieu, είναι απόρροια της αδυναμίας να θεωρηθεί ένας διαφυλικός άντρας ως άντρας λόγω της αρχικής έλλειψης πέους ή της θεωρούμενης δυσκολίας να δημιουργηθεί ένα πέος καθώς στο πλαίσιο της φυσιολογίζουσας οπτικής των δυτικών κοινωνιών το βιολογικό φύλο της γυναίκας γίνεται αντιληπτό ως έλλειψη ανδρικού βιολογικού φύλου. Έτσι η γυναίκα, μην έχοντας δικό της φύλο, είναι ένα μη αρσενικό. Άρα, ένας άνδρας χωρίς πέος είναι αναγκαστικά γυναίκα παρόλο που το τεχνητό όργανο που του κατασκευάζουν δεν έχει καμία σχέση με το γυναικείο. Μια γυναίκα χωρίς αιδοίο και κόλπο δεν μπορεί να είναι ένας άνδρας διότι το τεχνητό πέος δεν έχει καμία σχέση με το βιολογικό ενός άνδρα (Claude-Mathieu 2006: 326).

Τέλος, όσον αφορά στις εγχειρητικές επεμβάσεις, για την νομική κατοχύρωση του φύλου απαιτείται σε πολλές χώρες, όπως και στην Ελλάδα, μέχρι πρόσφατα, η υστερεκτομή. Η χρησιμότητα της εγχείρησης αυτής έχει προκαλέσει αρκετούς προβληματισμούς. Κάποιες πηγές αναφέρουν πως η συμβίωση της μήτρας και των ωοθηκών με την τεστοστερόνη μπορεί, μακροπρόθεσμα, να προκαλέσει ιατρικά προβλήματα. Σε χώρες της βόρειας Αμερικής και της βορειοδυτικής Ευρώπης, τρανς κινήματα αντιτίθενται στην απαίτηση αυτής της εγχείρησης για την αλλαγή των νομικών στοιχείων θεωρώντας την επιβαλλόμενη στέρωση. Αναπόφευκτα, με την αναγκαιότητα αυτής της επέμβασης για να αναγνωρισθεί ένα υποκείμενο ως άντρας διαφαίνεται και η πίστη πως οι ωοθήκες και η μήτρα αποτελούν ιδιαιτερότητα του γυναικείου φύλου, καθώς υπάρχει ένας απόλυτος ανθρώπινος τύπος, ο αρσενικός, όπως γράφει η Simone de

Beauvoir στο *Δεύτερο Φύλο*. Οι ωθήκες και η μήτρα φυλακίζουν τη γυναίκα στην υποκειμενικότητά της, την περιορίζουν μέσα στα όρια της ίδιας της φύσης αφού συχνά λέγεται ότι σκέφτεται με τους αδένες της (Beauvoir 2009). Από τον 19ο αιώνα η δεσπόμενη θέση που κατέχει η μήτρα στις αναπαραστάσεις του γυναικείου σώματος υποδηλώνει την ισχύουσα ιατρική αντίληψη ότι οι γυναίκες, περισσότερο από τους άνδρες, ορίζονται και καθορίζονται από την αναπαραγωγική τους λειτουργία (Pooney 1988). Η Haraway (1989) επίσης έχει παρατηρήσει ότι στην οργανική οικονομία του 19ου αιώνα, όπως αυτή αναπαρίσταται στην ιατρική φιλολογία στην Αγγλία και τις ΗΠΑ, τα σεξουαλικά (ή σεξουαλικοποιημένα) σώματα των γυναικών οργανώνονται γύρω από τη φυσιολογία της μήτρας και τη μητρική λειτουργία (όπως παρατίθεται από την Αθανασίου 2004:7)

Όπως προανέφερα, η δυσκολία δημιουργίας πέους εμφορείται περισσότερο από πολιτισμικούς παρά τεχνολογικούς παράγοντες. Αυτή η δυσκολία όμως μας φέρνει μπροστά στο ενδιαφέρον φαινόμενο της ύπαρξης αντρών με ποικίλες μορφές γεννητικών οργάνων. Γεννητικά όργανα που κινούνται στα όρια των φύλων, μοιάζουν τόσο με πέη όσο και με κλειτορίδες. Δεν είναι επαρκώς, με τους κυρίαρχους όρους περί επάρκειας, λειτουργικά, δεν είναι αναπαραγωγικά. Πέραν του βιώματος της έλλειψης, μήπως διανοίγονται πεδία ενδεχομενικότητας πέρα των δίπολων αρσενικό/θηλυκό, αρτιμέλεια/έλλειψη, ικανότητα/αναπηρία, αληθινό/ψευδές;

Πέρα από τις όποιες μόνιμες σωματικές μετατροπές που επηρεάζουν και επηρεάζονται από τις έμφυλες θέσεις και ταυτότητες, τα υποκείμενα παρεμβαίνουν –και παρενέβαιναν– στο σώμα τους, περιστασιακά (ή και όχι) σύμφωνα με τις επιθυμίες και φαντασιώσεις τους, παρεμβάσεις διεμ-φυλικές, ανεξάρτητα αν χαρακτηρίζονται ή όχι ως τρανς. Το πέος, όπως ανέφερα και παραπάνω, θεωρείται στην ετεροκανονική νεωτερική κουλτούρα, πως «πραγματοποιεί» το σεξ. Ριζοσπάστριες και πολιτισμικές λεσβίες φεμινίστριες, των δεκαετιών του 1970 και του 1980, απέρριπταν το πέος και σεξουαλικές πρακτικές όπως η διείσδυση που υπονοούν την ύπαρξη του, ή ανακαλούν το φάντασμά του, διεκδικώντας γυναικείους, μη πατριαρχικούς τρόπους ερωτικής συνύπαρξης. Η χρήση ντίλντο κατά τη διάρκεια της ερωτικής πράξης έχει προκαλέσει γιγάντιες αντιπαραθέσεις μεταξύ των λεσβιών. Παρόλα αυτά, τόσο λεσβίες όσο και ετεροφυλόφιλες γυναίκες πάντα χρησιμοποιούσαν διάφορα αντικείμενα για χάρη της διείσδυσης. Ιστορικές αναφορές

υπάρχουν ήδη από τον 17ο αιώνα, για παράδειγμα από τον σεξολόγο Havelock Ellis, ο οποίος, βέβαια, αναφέρει πως η χρήση του έχει παρατηρηθεί μόνο σε μη δυτικές γυναίκες, παρατήρηση που κάνει την Lynda Hart να τονίζει την φυλετικοποιημένη διάσταση του ντίλντο (1998:92) αλλά και τη σεξουαλικοποίηση της μη δυτικής, «άλλης» γυναίκας. Θεωρητικοί όπως οι Judith Butler και Lynda Hart, μας προτρέπουν να δούμε το ντίλντο πέρα από τη λογική που το συνδέει με το πέος, προκρίνοντας το δεύτερο ως το πραγματικό και το πρώτο ως την μίμησή του, και να το τοποθετήσουμε στον τόπο ή τη σκηνή της φαντασίωσης (Hart 1998:97), μια τοποθέτηση που μας επιτρέπει τη διερεύνηση του τι μπορεί να συνιστά σωματικό μέλος, και ειδικότερα τι μπορεί να συνιστά ερωτικό σωματικό μέλος. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Φρόιντ από τη Μπάτλερ, ένα μέλος δεν υπάρχει για τη συνείδηση προτού επενδυθεί λιβιδινικά (Butler 2008:141) και η επένδυση αυτή μπορεί να γίνει σε οποιοδήποτε σωματικό μέλος και αυτό να χρησιμοποιηθεί με οποιοδήποτε τρόπο. Και είναι αυτή η αδιάσπαστη συνέχεια μεταξύ φαντασιακού και σωματικού που δίνει τη δυνατότητα τόσο σε ένα ντίλντο όσο και σε ένα πέος να λειτουργήσουν ως ερωτικά όργανα, αφαιρώντας από το δεύτερο το προνόμιο του αρχικού σημαίνοντος. Η Hart αναφέρει πως σπάνια βρίσκει κανείς σε μια λεσβιακή ερωτική αφήγηση αναφορές στο ντίλντο ως αστείο, ή μίμηση, ή υποκατάστατο (1998:100). Η Butler, στην ανάλυσή της για την ταινία *Boys don't cry* ισχυρίζεται πως ο Brandon (τρανς άντρας, ή μπουτς λεσβία, και πρωταγωνιστής της ταινίας) καταλαμβάνει τη θέση του υποκειμένου της επιθυμίας, αλλά δεν εκτίθεται στο φως. Χρησιμοποιεί το ντίλντο του στο σκοτάδι έτσι ώστε η φαντασίωση να λειτουργήσει πλήρως, και να εκπληρωθεί η συνθήκη που επιτρέπει την άρνησή του (Butler 2004:143).

Το δεύτερο απόσπασμα, το οποίο παραθέτω στην αρχή της ενότητας, προέρχεται από μια θεατρική παράσταση που ανέβηκε στην Αθήνα το 1998 και αφορούσε στις καθημερινές εμπειρίες και ζωές λεσβιών γυναικών στην ελληνική κοινωνία της περιόδου. Το παραπάνω απόσπασμα γνωρίζει στο κοινό ένα *queer* σώμα, η συμμετέχουσα στην παράσταση επιτελεί τη διαφορετική, κούρ σωματική της εικόνα και η στάση της στην σκηνή προκαλεί τα όρια του φύλου και της θηλυκότητας και τους ρυθμιστικούς μηχανισμούς που τα συγκρατούν στις θέσεις του. Οι καμπουριασμένοι της ώμοι και η χειρονομία του κρυψίματος του στήθους της δεν καταδεικνύουν μόνο το βάρος του φύλου πάνω στα σώματα, αλλά και την αφήφιση και διαπραγμάτευση του καθεστώτος του φύλου και της δημιουργίας μια σωματικής εικόνας και εαυτού που αντιστέκεται σε αυτό

το καθεστώς (Pakis 2010 :227).

Οι παραπάνω αφηγήσεις αναδεικνύουν τη σημασία της φαντασιωτικής διάστασης του σώματος και της μορφολογίας του, διάσταση που τονίζει και ο Merlau-Ponty (1954) λέγοντας πως τα σωματικά μέλη δεν αποτελούν αντικείμενα αλλά ενδεχομενικότητες. Η Donna Haraway (1991), ισχυρίζεται πως το όριο μεταξύ μηχανής και ανθρώπινου οργανισμού είναι ασαφές. Ο πόλεμος για το όριο μεταξύ των δυο είναι αποτέλεσμα και καταστατική συνθήκη της δυτικής παράδοσης για την επιστήμη και την πολιτική, της παράδοσης του ρατσισμού, του ανδροκρατούμενου καπιταλισμού (1991: 151), που βασίζεται στην αναγκαιότητα της φαντασίωσης του πλήρους και σαφώς οριοθετημένου υποκειμένου. Τα *cyborgs* της Haraway, υβριδικοί οργανισμοί, βασίζουν την ύπαρξή τους στην μερικότητα, την ειρωνεία, την οικειότητα και τη δυσκολία που προκαλούν στην αφομοίωσή τους από την κυρίαρχη, μονοθεϊστική, φαλλική και αυταρχική παραγωγή του μοναδικού και τέλειου ονόματος (1991:176). Και, αν, όπως ισχυρίζεται ο Deleuze διαβάζοντας τον Σπινόζα, η ικανότητά του σώματος να επιδρά υπάρχει μόνο σε σχέση με την ικανότητα του να δέχεται την επίδραση (1990[1968]:218), διαρκώς και αδιαλείπτως, μήπως είναι αυτή η καταστατική ενδεχομενικότητα, μερικότητα και φαντασιωτική, επιτελεστική επένδυση που υλοποιεί και πραγματοποιεί όλα τα σώματα; Είναι δυνατόν οι εναλλακτικές αυτές εν-σωματώσεις να αποτελέσουν ένα φαντασιακό τοπίο, έναν χάρτη με μια διαδρομή άλλη από αυτήν που έχει προκαθορίσει η συμβολική τάξη για τα υποκείμενα (Hart 1994:70);

Οι παραπάνω έμφυλες τεχνολογίες, επιθυμητές ή μη, επιτρεπτές ή ανεπιτρεπτες, επιλεγμένες ή υποχρεωτικές δεν θα είχαν νόημα εκτός του συστήματος της έμφυλης/σεξουαλικής διαφοράς (*sexual difference*), της διαφοράς μεταξύ του αρσενικού και του θηλυκού, την ένταση των μεταξύ τους αλληλεπικαλύψεων και των τρόπων που αυτή συγκροτείται εντός συγκεκριμένων κάθε φορά ιστορικών και γεωγραφικών πλαισίων. Σύμφωνα με τον Jay Prosser η σωματικότητα έχει να κάνει τόσο με το αίσθημα κατοίκησης της υλικής σάρκας όσο και με την ίδια τη σάρκα (1998:7) αλλά αν για την αίσθηση αυτής της σωματικότητας έχουν γραφτεί πολλά, αυτό που με αφορά εδώ είναι η διαφοροποίηση του βιωμένου σώματος όσον αφορά αρσενικά και θηλυκά υποκείμενα, αυτό που η Luce Irigaray χαρακτήρισε έμφυλη/σεξουαλική διαφορά και όρισε ως τη βασική διαφορά η οποία

έχει αποσιωπηθεί από τη δυτική ανδροκεντρική σκέψη προς όφελος της βασικής φαλλοκεντρικής αρχής του ενός και του όμοιου πάνω στην οποία συγκροτείται. Με τα δικά της λόγια «αυτή η κυριαρχία του φιλοσοφικού λόγου αντλεί σε μεγάλο βαθμό από την εξουσία να μειώνει όλους τους άλλους στην οικονομία του ίδιου. Η τελεολογική συγκροτησιακή διαδικασία την οποία αναλαμβάνει είναι πάντα μια διαδικασία παράκαμψης, αποφυγής, και μείωσης του άλλου στο ίδιο. Και στην μεγαλύτερη γενίκευσή της, ίσως αντλεί από τη δύναμη να εξαλείφει τη διαφορά μεταξύ των φύλων σε συστήματα τα οποία είναι αυτοαναπαραστατικά ενός αρσενικού υποκειμένου» (Irigaray 1985:74). Ο σύγχρονος δυτικός πολιτισμός και τα φιλοσοφικά του συστήματα, από τον Πλάτωνα μέχρι τον Freud, δίνει το προβάδισμα στον φαλλομορφισμό ως το ένα της μορφής, του ατόμου, του ενός (αρσενικού) σεξουαλικού οργάνου, του σωστού ονόματος, του σωστού νοήματος. Η Irigaray εισάγει την έννοια της διαφοροποίησης, του διπλού, τα δυο χείλη του θηλυκού αυτοερωτισμού που διαρκώς αγγίζονται με τρόπο τέτοιο ώστε δεν είναι πλέον σαφές ποιο είναι το ένα και ποιο είναι το άλλο, του φύλου που δεν είναι ένα, είναι πολλαπλό και διαρκώς διαφοροποιήσιμο.

Πού τοποθετείται όμως αυτή η διαφορά και πώς οργανώνεται στην κατάφασή της και στην αναγνώριση της ως διαφορά; Είναι η έμφυλη διαφορά πρωταρχική και η έμφυλη εγγραφή μια πολιτισμική επίστρωση, ένα ξαναγράψιμο μιας οντολογικής προϋπάρχουσας διαφοροποίησης; Ή μήπως η έμφυλη διαφορά είναι προϊόν των διάφορων μορφών εγγραφής των πολιτισμικά συγκεκριμένων σωμάτων; Παράγει η εγγραφή την έμφυλη διαφοροποίηση; Ή η έμφυλη διαφορά υπαινίσσεται έναν διαφοροποιητικό τύπο εγγραφής; (Grosz 1994:190). Με άλλα λόγια, είναι η έμφυλη/σεξουαλική διαφορά αρχικά ενσαρκωμένη και δευτερευόντως πολιτισμική ή η πολιτισμική της συγκρότηση ενσαρκώνεται και συγκροτεί τα σώματα;

Η Judith Butler (2004) θα ισχυριστεί πως η συγκροτησιακή πραγματικότητα της έμφυλης διαφοράς αποτελεί, για πολλές και πολλούς, ένα απαραίτητο υπόστρωμα της ικανότητας για σκέψη, για γλώσσα, για την ύπαρξη ενός σώματος στον κόσμο και θα χαρακτηρίσει την έμφυλη διαφορά ως ένα ερώτημα, μπορεί ένα ερώτημα του καιρού μας, ένα ερώτημα που αφορά την σχέση μεταξύ του βιολογικού και του πολιτισμικού, που τίθεται και ξανατίθεται, αλλά που δεν μπορεί να απαντηθεί με σαφήνεια. (Butler 2004:177).

Και ως μια απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα της Elisabeth Grosz, που παρά την αποδομητική και εκρηκτική διάθεση του εξαιρετικού κειμένου της *Volatile Bodies* (1994), επιμένει να χαράσσει τα όρια της έμφυλης εμπειρίας των υποκειμένων σε συμφωνία με τα όρια της ανατομίας τους, όπως και άλλες υλίστριες φεμινίστριες, όπως για παράδειγμα η Moira Gatens (1996), η Judith Butler θα υποστηρίξει πως η έμφυλη/σεξουαλική διαφορά δεν είναι ούτε πλήρως δοσμένη ούτε πλήρως κατασκευασμένη, αλλά μερικώς και τα δύο (Butler 2004:184).

Η Gayle Salamon (2010), με τη σειρά της θα επιχειρήσει να θεωρητικοποιήσει την έμφυλη διαφορά, αντλώντας από τη σκέψη της Irigaray, ως μια διαφορά που δεν αφορά απαραίτητα συγκεκριμένα σώματα. Με αυτήν κίνηση, όταν δηλαδή το όριο (μεταξύ αρσενικού και θηλυκού) δεν χαρτογραφείται πάνω στο σώμα με αυστηρά καθορισμένους όρους, τότε μπορούμε να αντιληφθούμε την έμφυλη διαφορά μεταξύ γυναικών, μεταξύ αντρών και γυναικών ή μεταξύ σωμάτων και ψυχισμών τα οποία δεν βρίσκουν εύκολα σπίτι σε κάποια από αυτές τις κατηγορίες (Salamon 2010:192). Στη συνέχεια θέτει το ερώτημα, με το οποίο καταπιάνομαι και εγώ κατά κύριο λόγο στο παρόν κείμενο, τι θα γινόταν αν η έμφυλη διαφορά δεν ήταν τόσο συνδεδεμένη με την μορφολογία, έτσι ώστε η αρρενωπότητα να ήταν λιγότερο ζήτημα μορφολογίας και περισσότερο ένας τρόπος συσχέτισης (Salamon 2010:196); Και, αν πάρουμε για παράδειγμα ένα *butch* και *femme* ζευγάρι και σημειώσουμε πως αποτελεί παράδειγμα διαφορετικών σωματικών στυλ, διαφορετικών μεθόδων κατοίκησης του σώματος και συναισθηματικών τάσεων, τι επιμένει να επενδύεται στον όρο έμφυλη διαφορά (Salamon 2010:200); Και, για να πάω τον φανταστικό αυτό διάλογο λίγο παραπέρα, η Ann Cvetkovich (2003) θα απαντούσε, έχοντας και αυτή στο νου της τα *butch* και *femme* ζευγάρια στη βόρεια Αμερική τις δεκαετίες πριν το 1970, πως σε αυτή τη διαφορά επενδύεται η επούλωση του τραύματος της ετεροσεξιστικής κυρίαρχης κουλτούρας μέσω της απόλαυσης της διαφοράς, όπως αυτή εκφράζεται τόσο μέσα από την εμφάνιση και τη συναισθηματικότητα, όσο και μέσω των σεξουαλικών πρακτικών των ζευγαριών αυτών.

Τα όρια του σώματος είναι η βιωμένη εμπειρία της διαφοροποίησης, όπου αυτή η διαφοροποίηση δεν είναι ποτέ ουδέτερη του ζητήματος της έμφυλης διαφοράς και του ετεροφυλόφιλου πλέγματος (Butler 1993:65). Εντός του πλέγματος αυτού και

λαμβάνοντας υπόψιν την απουσία ουδετερότητας και θέσεων καθαρών από τα συστήματα εξουσίας, αντιλαμβάνομαι πως η παραπάνω συζήτηση αφορά, μεταξύ άλλων, τους τρόπους με τους οποίους γίνεται κατανοητό και διαχειρίσιμο το γεγονός πως πέραν από τους άντρες και τις γυναίκες που ζουν και βιώνουν το φύλο τους σε σχετική συμβατότητα με την ανατομία τους, επιθυμούν δηλαδή και κατανοούν αυτήν τους την επιθυμία μέσα από το σχήμα της ετερόφυλης έμφυλης και σεξουαλικής διαφοράς, αυτή η διαφορά, πέραν από το να σημαίνει την ετερόφυλη συμπληρωματικότητα, και την ανάδυση της διαφοράς εντός του φαλλοκεντρικού ιστοπεδωτικού δυτικού λόγου, αποτελεί πεδίο διαχείρισης της επιθυμίας και της αίσθησης του εαυτού, ερωτικής, συναισθηματικής και σεξουαλικής επικοινωνίας χωρίς μια απαραίτητη συνάφεια με την ανατομία του σώματος.

Τα παραπάνω ερωτήματα της Grosz προφανώς μένουν μετέωρα, απαντημένα μέσω της επιμονής της απορίας παρά με την ενίσχυση της βιολογίας έναντι του πολιτισμού ή το αντίθετο, άλλωστε ακόμα και αν οι τρόποι με τους οποίους επιθυμούμε είναι πολιτισμικά προσδιορισμένοι, δεν είναι λιγότερο έγκυροι, απολαύσιμοι, λιγότερο πραγματικοί και σαρκικοί.

1.5. Οι λέξεις και τα πράγματα

Ως “φαμ” (femme) και “μπουτς” (butch) χαρακτηρίζονται οι λεσβίες που υιοθετούν ένα έκδηλα θηλυκό και αρρενωπό, αντίστοιχα, στυλ στην εμφάνιση τους.

Πελαγία Μαρκέτου, 2008.

One need only label butch and femme “roles” to have judged them negative, unequal, heterosexual and false.

Lyndall MacCowan, 1992.

Από την αρχή της έρευνας είχα καθαρό στο μυαλό μου πως χρησιμοποιώ τους όρους *butch* και *femme* σχεδόν καταχρηστικά, για να μιλήσω για ταυτότητες, πρακτικές και επιθυμίες που έχουν να κάνουν με μορφές και επιτελέσεις έμφυλης διαφοράς εντός των

λεσβιακών κοινοτήτων, των ερωτικών, φιλικών και ευρύτερων κοινωνικών σχέσεων. Αρχικά, χρησιμοποίησα τον όρο μπουτς ως έναν όρο περιγραφικό περισσότερο από έναν όρο-ταυτότητα, ακολουθώντας τη συλλογιστική της Halberstam (1998) και το ευρύ φάσμα θηλυκής αρρενωπότητας που προτείνει. Γρήγορα λοιπόν συνειδητοποίησα πως είναι ένα πράγμα να μιλάς για τις μπουτς και τις φαμ κοινότητες των μπαρ της εργατικής τάξης των Η.Π.Α. της δεκαετίας του 1940 και έπειτα –όπως αυτές περιγράφηκαν από τις E.L. Kennedy και M.D. Davis (2014 (1993), τη Joan Nestle (1992), την Amber Hollibaugh (2000), τον Leslie Feinberg (1993) και άλλες– και είναι άλλο πράγμα να μιλάς για τις μπουτς και φαμ λεσβίες, αν πραγματικά υπάρχουν, της σύγχρονης Αθήνας των τελευταίων 40 χρόνων.

Η ιστορία των ταυτοτήτων περνάει μέσα από την ιστορία των λέξεων –των ονομάτων που έχουμε κάθε φορά διαθέσιμα για την περιγραφή της επιθυμίας, της έκφρασης και της εμπειρίας του εαυτού– και οι λέξεις, τα ονόματα και τα πράγματα που περιγράφουν αλλάζουν στον χρόνο και στον τόπο. Αλλάζουν στον ίδιο χρόνο σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Εδώ λοιπόν θα προσπαθήσω μια χαρτογράφηση των όρων που οι γυναίκες χρησιμοποιούν για να χαρακτηρίσουν τις έμφυλες διαφορές εντός των λεσβιακών κοινοτήτων όπως αυτές μου προτάθηκαν μέσα από τις συνομιλίες μας, αλλά και θα εξετάσω/αναλύσω/αναφερθώ στη τη σημασία της λέξης μπουτς στα ελληνικά συμφραζόμενα.

Αρχικά τι σημαίνει μπουτς και ποια η σύνδεσή της με την ταυτότητα της φαμ; Οι όροι αντλούν την καταγωγή τους από τις προλεταριακές κοινότητες, λευκές και έγχρωμες, των μπαρ των ΗΠΑ, που φαίνεται να άνθισαν τις δεκαετίες του 1940 και 1950 γύρω από τα μπαρ και τα σπιτικά πάρτι. Οι Kennedy και Davis (2014), προσφέρουν το ιστορικό παράδειγμα των κοινοτήτων του *Bufallo* της Νέας Υόρκης, αναπτυσσόμενη βιομηχανική περιοχή, όπου, όπως γράφουν, τη δεκαετία του 1940, κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, η δημόσια λεσβιακή κοινότητα άρχισε να ανθίζει και να σταθεροποιείται. Η περίοδος αυτή υπήρξε ευνοϊκή για την συγκρότηση των δημόσιων λεσβιακών κοινοτήτων επειδή η ανάπτυξη των μεγάλων βιομηχανικών πόλεων προσέλκυσε μετανάστες και μετανάστριες στα αστικά κέντρα και προσέφερε την ανωνυμία εντός τους. Επίσης το γυναικείο κίνημα για την εκπαίδευση, τη δουλειά και την πολιτική έβγαλε τις γυναίκες στο

δημόσιο χώρο δίνοντας του την ευκαιρία να εργαστούν και να ανεξαρτητοποιηθούν οικονομικά από τις οικογένειες τους. Τέλος, η αυξανόμενη ερωτικοποίηση του δημόσιου χώρου μέσω της ανάπτυξης της καταναλωτικής κοινωνίας, δημιούργησε μια κουλτούρα που έδινε αξία στην απόλαυση πέραν του αναπαραγωγικού σεξ, κουλτούρα που επηρεάστηκε και από τις ιδέες του Φρόυντ για την κεντρικότητα του ερωτικού ενδιαφέροντος στο άτομο (Kennedy, Davis 2014:9).

Την περίοδο αυτή οι διαχωρισμένες κοινότητες των Αφροαμερικανών και των Ευρωπαϊκών λεσβιών άρχισαν να έχουν περισσότερη επικοινωνία και ανάμειξη μεταξύ τους. Οι κοινότητες των μπαρ έγιναν επίσης περισσότερο ταξικά συγκεκριμένες. Όπως οι παραπάνω ιστορικές αναφέρουν, η λεσβιακή ζωή του 20ού αιώνα φαίνεται να κυριαρχείται από τους μπουτς και φαμ ρόλους. Πριν το 1970, η παρουσία τους ήταν αναμφισβήτητη σε όλες τις εργατικής τάξης κοινότητες. Η μπουτς επιτελούσε την ανδρική εικόνα της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου –τουλάχιστον αναφορικά με το ντύσιμο και τους τρόπους– και οι φαμ το θηλυκό πρότυπο. Σχεδόν όλα τα μέλη της κοινότητας ήταν αποκλειστικά μπουτς ή φαμ. Οι γυναίκες που δεν ανήκαν σε μια από τις δύο κατηγορίες ή άλλαζαν έμφυλους ρόλους ονομάζονταν περιπαιχτικά *ki-ki*. Στο Μπάφαλο της Νέας Υόρκης, όπως και σε άλλα μέρη, οι μπουτς-φαμ ρόλοι δεν διαμόρφωναν μόνο τη λεσβιακή εικόνα αλλά και τη λεσβιακή επιθυμία, συγκροτώντας τη βάση για ένα βαθιά ικανοποιητικό ερωτικό σύστημα (Kennedy, Davis 2014:5) και για πολλές γυναίκες η ταυτότητά τους ήταν περισσότερο μπουτς ή φαμ, παρά γκέι ή λεσβία. Όπως σημειώνουν οι Kennedy και Davis, όλες οι μπουτς του '40 ήξεραν γυναίκες που περνούσαν ως άντρες, αλλά έβλεπαν τον εαυτό τους διαφορετικά. Έβλεπαν την μπουτς ταυτότητα, την μπουτς ουσία, διαχωρισμένη από την αντρική, και όταν δεν κατηγοριοποιούσαν τις εαυτές τους ως μπουτς χρησιμοποιούσαν τον όρο *homo* (2014 [1993]:64).

Η δεκαετία του 1950, στις ΗΠΑ, την περίοδο του McCarthy και του ψυχρού πολέμου, έφερε την καταπίεση και το κυνήγι της αστυνομίας και δημιούργησε μια πιο σκληρή στάση του γκέι κόσμου απέναντι στον στρέιτ. Οι μπουτς της περιόδου καλλιέργησαν ένα περισσότερο αρρενωπό στυλ και ήταν έτοιμες να παλέψουν σώμα με σώμα, τόσο για την δική τους προστασία όσων και των φίλων και φαμ ερωμένων τους (Kennedy, Davis 2014[1993]:70). Είναι σημαντικό να σημειώσω εδώ πως, αν και

χρησιμοποιώ τον όρο *γυναίκα* για να μιλήσω τόσο για τις μπουτς όσο και για τις φαμ, αρκετές από τις μπουτς περνούσαν ως άντρες ή/και δεν αυτοχαρακτηρίζονταν ακριβώς ως γυναίκες ή άντρες, και με σημερινούς όρους ίσως να αυτοχαρακτηρίζονταν ως τρανς άντρες, παρατήρηση που κάνει και η Kennedy στην εισαγωγή της τελευταίας έκδοσης του βιβλίου *Boots of Leather, Slippers of Gold*, το 2014.

Οι Kennedy και Davis, όπως και άλλες θεωρητικοί και πολιτικές ακτιβίστριες, όπως οι Joan Nestle (1992), Amber Hollibaugh (1992, 2000), Cherrie Moraga (1983, 1992), Gayle Rubin (1992), θεώρησαν σημαντική την ενασχόληση και την απόδοση αξίας στους ρόλους και τις κοινότητες των μπουτς και φαμ, ως τρόπους κοινωνικής και ερωτικής επικοινωνίας, καθώς οι λεσβίες φεμινίστριες στις αρχές του 1970 απομάκρυναν τις εαυτές τους από αυτές, κάνοντας έντονη κριτική στους ρόλους της ετεροφυλοφιλίας και της πατριαρχίας που θεωρούσαν ότι αναπαράγουν. Όπως σημειώνουν, μέρος της αρνητικής διάθεσης αυτών των λεσβιών φεμινιστριών έχει να κάνει, όχι μόνο με τους ρόλους του αρσενικού-θηλυκού αλλά και με την ίδια την ορατότητα της σεξουαλικότητας που τους συνοδεύει, καθώς οι ίδιες προσπάθησαν να διαχωρίσουν τη λεσβιακότητα από τη σεξουαλικότητα σε μια προσπάθεια να καταπολεμήσουν το στίγμα της σεξουαλικής διαστροφής (Kennedy, Davis, 2014:11).

Από τις αρχές της δεκαετία του 1980, εντός των φεμινιστικών κινημάτων κυρίως των ΗΠΑ, άρχισε να σχηματοποιείται το σχίσμα μεταξύ των θετικών προς το σεξ φεμινιστριών, που μιλούσαν για σεξουαλικούς ρόλους, για τη δύναμη της φαντασίωσης και της ερωτικής επιθυμίας, τις σαδομαζοχιστικές ερωτικές φαντασιώσεις και πρακτικές, τα μπουτς και φαμ ζευγάρια, σε αντιπαράθεση με τις λεσβίες φεμινίστριες που ασκούσαν κριτική και κινητοποιούνταν προς την απαγόρευση της πορνογραφίας. Το 1982 οργανώθηκε ένα συνέδριο για τη σεξουαλικότητα στο *Barnard College* της Νέας Υόρκης, με κύριο σκοπό να ανοίξει μια συζήτηση που θα απομακρυνόταν από τη συζήτηση γύρω από τη βία και την πορνογραφία και θα εστίαζε στη σεξουαλικότητα εκτός από την αναπαραγωγή (περιοδικό *Μιγάδα* τ.18, 2017:15). Έξω από το συνεδριακό χώρο οι Γυναίκες Ενάντια στην Πορνογραφία (WAP) διαδήλωναν φορώντας μπλούζες που έγραφαν από την μία πλευρά *Για μια φεμινιστική σεξουαλικότητα* και από την άλλη *Ενάντια στο σ/μ*. Η Joan Nestle θυμάται πως η 24 Απριλίου του 1982 σημάδεψε την δημόσια εκκίνηση αυτών των

γεγονότων που θα γινόντουσαν γνωστά ως «οι πόλεμοι του σεξ» εντός της λεσβιακής και φεμινιστικής κοινότητας. Το προηγούμενο βράδυ, μέλη των Γυναικών ενάντια στην Πορνογραφία τηλεφώνησαν στο πανεπιστήμιο, που θα γινόταν το συνέδριο, και ενημέρωσαν για την προσβλητικότητα αρκετών ομιλητριών. Οι μπουτς και οι φαμ συμπεριλαμβάνονταν στη λίστα (Nestle 1992:254).

Δεν είναι τυχαίο πως οι όροι μπουτς και φαμ άρχισαν να χρησιμοποιούνται ευρέως ξανά, σε πολιτικό, κινηματικό και θεωρητικό επίπεδο από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και έπειτα, στη βόρεια Αμερική τουλάχιστον. Ήδη από το 1984, κυκλοφορεί ο συλλογικός τόμος *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, επιμελημένος από την Carole S. Vance, που περιλαμβάνει τις ανακοινώσεις των ομιλητριών του συνεδρίου για τη σεξουαλικότητα στο Barnard College το 1982. Μαζί με αναλύσεις για τη σημασία της ερωτικής φαντασίωσης και κριτικές στις σύγχρονες θεωρίες του αντιπορνογραφικού και ερωτοφοβικού πολιτισμικού φεμινισμού (Echols 1984), η μπουτς και φαμ σεξουαλικότητα αναφέρεται εξίσου (Hollibaugh 1992, 2000, Nestle 1992, Moraga 1983, 1992). Το 1990 κυκλοφορεί το βιβλίο *Gender Trouble* της Judith Butler, στο οποίο δηλώνεται σαφώς πως τόσο για τις μπουτς όσο και για τις φαμ ταυτότητες η ιδέα της αυθεντικής ή φυσικής ταυτότητας τίθεται σε αμφισβήτηση και είναι ακριβώς αυτή η αμφισβήτηση που σωματοποιείται και γίνεται μια από τις πηγές της ερωτικής σημασίας τους (Butler 1990:205). Η Gayle Rubin, λίγα χρόνια μετά, το 1992, στο συλλογικό τόμο *Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, επιμελημένος από τη Joan Nestle, έγραφε πως η έμφυλη κατηγορία μπουτς είναι πιο εύχρηστα κατανοητή ως μια κατηγορία λεσβιακού φύλου το οποίο έχει συγκροτηθεί διαμέσου της ανάπτυξης και του χειρισμού αρρενωπών έμφυλων κωδίκων και συμβόλων. Οι μπουτς και οι φαμ είναι τρόποι κωδικοποίησης ταυτοτήτων και συμπεριφορών που είναι τόσο συνδεδεμένες όσο και διαχωρισμένες από τους κοινωνικούς ρόλους του άντρα και της γυναίκας (1992:466). Το 1993 εκδίδεται η εξαιρετική ιστορική έρευνα των Kennedy και Davis για τις μπουτς και φαμ κοινότητες των εργατικών μπαρ στις ΗΠΑ, πριν το φεμινιστικό κίνημα της δεκαετίας του 1970, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* και το 1998 δημοσιεύεται το βιβλίο *Female Masculinity* του Jack Halberstam που συνδέει σε ένα συνεχές μορφές και τύπους θηλυκού ανδρισμού από την μπουτς ως το διεμφυλικό άντρα.

Τέλος οι κουίρ κριτικές που αφορούν στην ρευστότητα των έμφυλων ταυτοτήτων και στην αποσύνδεσή τους από τις ανατομικές διαφορές έδωσαν ώθηση στην ενδυνάμωση των μπουτς και φαμ φωνών, από τη δεκαετία του 1990. Πέρα και ταυτόχρονα με τη διαδικασία παιχνιδιού με την οποία τείνουν να συνδέονται οι έμφυλες επιτελέσεις (Μαρία Cyber 2009), και την αντίληψη πως οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να φτιάξουν το έμφυλο σώμα και εαυτό τους επιλέγοντας σύμφωνα με το ατομικό, προσωπικό τους γούστο από μια γκάμα εμπορευματικών αγαθών (Γιαννακόπουλος 2006:69), στο πλαίσιο ενός ατομοκεντρικού και νεοφιλελεύθερου λόγου, που αποϊστορικοποιεί τόσο την προσωπική εμπειρία όσο και την ιστορία των συγκεκριμένων ταυτοτήτων (Brown 1995, 2006), θα κρατήσω εδώ τα λόγια της Madeline Davis: «Ρόλοι; Δεν ξέρω καμία να “παίζει”» (1993:269).

Μια φίλη, χρόνια ενεργή στους φεμινιστικούς, λεσβιακούς και κουίρ χώρους της Αθήνας, κάποια στιγμή μου είπε πως οι όροι μπουτς και φαμ είναι όροι τιμητικοί της λεσβιακότητας. Το πεδίο της έρευνας δεν φάνηκε να συμφωνεί με αυτή την θέση. Περισσότερο από τιμητικοί οι όροι που περιγράφουν την έμφυλη διαφορά μεταξύ λεσβιών φαίνεται πως αφορούν υποκείμενα που θεωρούνται ότι φέρονται υπερβολικά, είτε υπερβολικά θηλυκά είτε υπερβολικά ανδρικά και επιλέγονται έτσι ώστε να υποτιμήσουν, κυρίως όταν αποδίδονται σε ένα ανδροπρεπές υποκείμενο.

Στην Ελλάδα, μελετώντας τα λεσβιακά φεμινιστικά περιοδικά των τελευταίων δεκαετιών η λέξη μπουτς εμφανίζεται για πρώτη φορά στο τρίτο τεύχος του περιοδικού *Μαντάμ Γκου*, τον Ιούνιο του 1996, στο μεταφρασμένο άρθρο, από το αγγλόφωνο περιοδικό *Time Out*, *Ζητήματα Ταμπέλας*. Η αναφορά έχει να κάνει με την ταινία *Για όλα φταίει το γκαζόν* και το άρθρο, συνολικά, κάνει κριτική στην τάση των τελευταίων δεκαετιών στην Αγγλία να κάνει τις μόδας την γυναικεία αμφισεξουαλικότητα χαρακτηρίζοντας, τουλάχιστον ως «ξεροκεφαλιά» την αποκλειστική σεξουαλική προτίμηση στις γυναίκες. Η *butch* της ταινίας (αγγλικά στο πρωτότυπο) είναι μια ανδροπρεπής λεσβία η οποία ερωτεύεται μια ετεροφυλόφιλη παντρεμένη γυναίκα.

Το φεμινιστικό λεσβιακό περιοδικό *Λάβρυς*, της δεκαετία του 1980, καταφέρεται αρνητικά προς τους αντρικούς και γυναικείους ρόλους που θεωρεί ότι αναπαράγουν οι

λεσβίες-θαμώνες των μπαρ της εποχής. Είναι το περιοδικό της λεσβιακής ομάδας Αθήνας *Νταλίκα*, από τα μέσα της δεκαετίας του 2000, που περιέχει περισσότερες αναφορές στους όρους μπουτς και φαμ, χωρίς να προσδίδει ακριβώς περιεχόμενο σε αυτούς, τουλάχιστον στα πρώτα του τεύχη. Στο τελευταίο τεύχος του περιοδικού, τον Ιούνιο του 2016, η λέξη μπουτς παίρνει πιο σαφή σημασία, όταν στη στήλη *κώδικας Da-lika* στο γράμμα μιας αναγνώστριας, που παραπονιέται πως φαίνεται μπουτς αλλά δεν είναι, γίνεται λόγος όχι μόνο για την εμφάνιση αλλά και για τις σεξουαλικές πρακτικές. Εκεί, τα καρώ πουκάμισα που φοράει η αναγνώστρια χαρακτηρίζονται ως «πινακίδα που ουρλιάζει στιγματισμένη μπουτς εϊτίλα» και όσον αφορά στο σεξ η ταυτότητα της μπουτς συνδέεται με την αποκλειστική χρήση του ντίλντο, αναλαμβάνει δηλαδή τον «ρόλο του άντρα», τον «ενεργητικό ρόλο».

Στις ελληνικές εθνογραφίες για τις λεσβίες της χώρας, στα κείμενα της Βενετίας Καντσά (1995, 2000) δεν υπάρχουν αναφορές σε έμφυλους ρόλους, ενώ στην διατριβή της Ελισάβετ Κυρτσόγλου (2004) υπάρχει αναφορά σε μια μπουτς γυναίκα, η οποία βρίσκεται εκτός της παρέας που αποτελεί το επίκεντρο της έρευνας. Η μπουτς της παραπάνω εθνογραφίας κατόρθωνε πάντα να είναι ιδιαίτερα γοητευτική καλλιεργώντας ένα επιδεικτικά μπουτς στυλ, το οποίο ήταν την ίδια στιγμή διακριτικό και ντελικάτο. Όλα πάνω της, από τα ρούχα μέχρι τα *Gucci* αξεσουάρ, ήταν υπερβολικά, αλλά το αισθητικό αποτέλεσμα ήταν πάντα σικ και αυθεντικό (Kirtsoglou 2004:145).

Η διάδοση των όρων μπουτς και φαμ από τις αρχές της δεκαετίας του 2000 και τα τέλη της δεκαετίας του 1990 γίνεται εμφανής και από τις συζητήσεις με τις συνομιλήτριες. Οι μικρότερης ηλικίας συνομιλήτριες χρησιμοποιούν πιο άνετα τους όρους, όπως και ελληνοποιημένες παραλλαγές τους όπως μπουτσαριό ή μπουτσάκι.

- Αυτούς τους όρους τους έχεις συναντήσει μέχρι τώρα σε παρέες;
- Μπουτς- φαμ;
- Ναι.
- Πιο πολύ τον όρο φαμ, δηλαδή α, η άλλη φοράει τέτοια, τακούνια και μείκ απ και τέτοια που φοράνε οι στρέιτ και όλα αυτά και α, φαμ. Ή ξέρω 'γω η άλλη μπουτσαριό, ή μπουτς. Κάτι τέτοια. Αιμιλία, 26 χρονών

Υπήρχε αλλά ήταν σαν κάτι το αρνητικό, όχι ότι είχαμε πρόβλημα με τις μπουτς,

προφανώς, δηλαδή και η κολλητή μου με μπουτς είχε σχέσεις, τέλος πάντων... υπήρχε στο να το λέμε αυτήν την λέξη, το αισθανόμασταν να ναι κάτι πολύ κακό. Κάπως. Και το νταλικά λέγαμε για κακό. [...] Το μπουτς ήτανε το κακό, το φαμ δεν υπήρχε καν στο λεξιλόγιο μας. Κάτια, 29 χρονών.

Η μπουτς για μένα, ας πούμε, είναι μια γυναίκα η οποία υιοθετεί έναν αντρικό ρόλο μέσα στην σχέση ή μέσα δεν ξέρω που. Κατά κάποιον τρόπο για μένα, ρε παιδί μου, ίσως παίρνει κάποια κακά, εξουσιαστικά στοιχεία του άντρα. Λενάκι, 23 χρονών.

Α, εσύ είσαι μπουτσάκι και μετά πάω στη φίλη μου και της λέω, ρε μαλάκα, τι μπουτσάκι; Και μου μου λέει, επειδή είσαι αρρενωπή, ρε παιδί μου. Αρρενωπή, δεν μου είπε αρρενωπή, μου είπε επειδή αντροφέρνεις, πιο λαϊκά. Λαϊκά κορίτσια στο City! Τζο, 26 χρονών.

— Αναρωτιέμαι, χρησιμοποιούνται αυτοί οι όροι; Μπουτς και φαμ;
— Ανάλογα το κόμπλεξ που κουβαλάει ο καθένας για μένα. Υπάρχουν άτομα τα οποία, βλέπε Λίζα, καλά αυτό είναι ακραία περίπτωση, είναι τρελή αλλά γελάω πάρα πολύ, η οποία είναι, ναι, είναι του στυλ, είμαι μπουτς, φαίνομαι κι αυτά. Εεε, η πρώτη μου είχε τρομερό κόμπλεξ. Σου λέω αλήθεια, δεν την ξεχώριζες (από έναν άντρα). Δανάη, 29 χρονών.

Από τις μεγαλύτερης ηλικίας συνομιλήτριες περισσότερη οικειότητα με τον όρο φαίνεται να έχουν αυτές που σχετίζονται ή έχουν σχετιστεί με τους λεσβιακούς φεμινισμούς ή/και έχουν ζήσει στις ΗΠΑ και σε χώρες της δυτικής Ευρώπης κατά τις προηγούμενες δεκαετίες, όπως και οι γυναίκες που γνώρισα στην Ερεσό, χωρίς αυτό να σημαίνει πως είναι άγνωστοι στις υπόλοιπες.

Στην Αμερική άλλαξε όλο αυτό. Καταρχήν είδα τόσες μπουτς λεσβίες γύρω μου που συνειδητοποίησα ότι δεν είμαι μόνη, δηλαδή τώρα τι σημαίνει μπουτς λεσβία, και προς θεού εγώ δεν μπορώ να χωρέσω πολύ άνετα σε αυτό το, ενώ μπορώ να καταλάβω το γιατί κάποιος κάποια να με δει και να πει αυτή είναι μια μπουτς λεσβία, ε λίγο αυτό εξαρτάται και με ποιας εποχής ορισμού μιλάμε [...] οι μπουτς λεσβίες τις δεκαετίας του '50 ντυνότουσαν με σακάκια και γραβάτες και πάντα ήταν αυτές που ανοίγαν την πόρτα στην φεμ για να περάσει [...] Ή υπήρχανε οι μπουτς λεσβίες, δεν ξέρω σε ποια δεκαετία ήτανε αυτές, οι οποίες σεξουαλικά ήτανε μόνο *pleasers*. Έλλη, 54 χρονών.

— Κοίταξε να δεις, εμείς είχαμε ένα λόγο, έναν διάλογο για το μπουτς και φαμ το οποίο η κάθε μια το είχε αλλιώς στο κεφάλι της, είχαμε άπειρους καυγάδες, από παλιά με τις φίλες μου σε παρεϊκό επίπεδο, από αυτά που έχουμε διαβάσει και αυτά. Ποια είναι η μπουτς τελικά; Και τι πρέπει να είναι κάνει μια μπουτς. Δεν μπορείς να φανταστείς τι καυγάδες κάναμε με φίλες
— Και πριν την ΛΟΑ και μετά;

— Πριν την ΛΟΑ, πριν την ΛΟΑ. [...] όχι στη ΛΟΑ ήρθαν τα πράγματα και συζητήθηκαν σε άλλο επίπεδο και με περισσότερο κόσμο και και σου λέω αυτό το καλό έκανε η ΛΟΑ. Κωνσταντίνα, 58 χρονών.

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω ο όρος μπουτς σηματοδοτεί την υπερβολική και στερεοτυπική αρρενωπότητα, αν και κάποιες διεκδικούν το «σεβασμό για τα μπουτσαριά», όπως είπε η Αιμιλία λίγο αργότερα στη συζήτηση μας, καθώς και η ίδια ως μπουτσαριό τείνει να αυτοχαρακτηρίζεται. Επίσης φαίνεται να υπάρχει μια δυσφορία όσον αφορά στην ίδια την ονοματοδοσία, περισσότερο από την πρακτική ή την εμφάνιση της αρρενωπότητας. «Κόμπλεξ»

χαρακτηρίζει η Δανάη τον αυτοχαρακτηρισμό κάποιας ως μπουτς (ή φαμ). Για τις μεγαλύτερες ηλικιακά φεμινίστριες η διαφοροποίηση σε μπουτς και φαμ συνδέεται έντονα με έμφυλους ρόλους, κατά κύριο λόγο του παρελθόντος, «κάποια άλλης δεκαετίας», όπως ισχυρίζεται η Έλλη.

Για τη Λένα, μια από τις συνομιλήτριες που γνώρισα μέσα από τα μαγαζιά νυχτερινής διασκέδασης, χωρίς δεσμούς με φεμινιστικές λεσβιακές ομάδες, ο όρος μπουτς άρχισε να χρησιμοποιείται

από το 2008 και μετά, είναι πολύ πρόσφατος σαν όρος. (Λένα, 46 χρονών)

Και η Ελευθερία θα πει για τις σημερινές λεσβίες,

Οι περισσότερες είναι μπουτσερμαν. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Η λέξη όμως που διαχρονικά χαρακτηρίζει την ανδροπρεπή λεσβία στην Ελλάδα είναι η λέξη νταλικά, μια λέξη που το περιοδικό της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας, *Νταλικά*, επαναοικειοποιείται θέτοντάς την ως τίτλο του.

- Σε ρωτάγανε αν είσαι μπουτς η φαμ;
- Ναι. Και λέω, στα ελληνικά; Κάνε ένα *explain*.
- Και πιο ήταν το *explain* στα ελληνικά;
- Ε, δεν υπάρχει. Νταλικά. Ελευθερία, 50 χρονών.

Κι εσύ όμως μπορεί να ξυπνήσεις και να θες μια νταλικά δίπλα σου, ας πούμε.

Έλσα, 33 χρονών.

Έβλεπες τη νταλικά, νταλικά και φωνή, (σσ ρίχνει τον τόνο της φωνής) έλα, ρε μαλάκα, γεια σου, τι κάνεις. [...] Και οι άλλες που ήτανε τα γυναικάκια. Γυναικάκια, γυναικάκια γυναικάκια. Γυναίκες κανονικά, γυναίκα κανονική με το φουστανάκι της, με το παπουτσάκι της, με το ταγεράκι της, την μπλουζίτσα της την ξώβυζη, που συνοδεύεται, που δεν έχει μάτια για άλλον, με το μαλλί κομμωτήριο. Λένα, 46 χρονών.

Όσες από τις συνομιλήτριες έχουν σχέση ή είχαν στον παρελθόν με φεμινιστικές και λεσβιακές φεμινιστικές ομάδες, πέρα από την 29χρονη Κάτια, δεν χρησιμοποίησαν τον χαρακτηρισμό νταλικά κατά τη διάρκεια των συζητήσεων μας. Ο όρος μπουτς φαίνεται να έχει για αυτές τις αρνητικές συνδηλώσεις του όρου νταλικά, για τη Λένα όμως οι δύο αυτές έννοιες διαχωρίζονται:

Η νταλικά είναι νταλικά στο φαίνεσθαι και στο γίνεσθαι. Ντύσιμο, συμπεριφορά, ομιλία είναι καλούπτι. Το μπουτς είναι πιο κάζουαλ, στο κρεβάτι έχει τον αντρικό ρόλο αλλά δεν είναι δεν αγγίζεται. Έχει πιο πολύ συναίσθημα, το άλλο είναι ντουβάρι.

Η Λένα, αν και θεωρεί πως στην παρούσα ερωτική της σχέση είναι μπουτς, δεν χαρακτηρίζει εύκολα έτσι τον εαυτό της καθώς αυτοπροσδιορίζεται ως αμφισεξουαλική. Με άλλα λόγια η μπουτς ταυτότητα για αυτήν είναι συσχετική και αφορά μόνο τις λεσβίες.

Από τις συνομιλήτριες αυτές που έχουν κοινωνικοποιηθεί ως λεσβίες κυρίως στα νυχτερινά μαγαζιά έχουν ένα ευρύ λεξιλόγιο για την έκφραση της έμφυλης διαφοράς.

Υπήρχανε οι σκληροπυρηνικές, αυτές που υπάρχουνε και σήμερα, με την πιέτα, το πουκάμισο, οι βαριές, ρε παιδί μου και οι γατούλες. Μαριάννα, 47 χρονών.

Ο ντίλντος. Τι είναι αυτός; Αυτό είναι ντίλντο, καθαρό ντίλντο. Έτσι λέγαμε. Ο άντρας. Η νταλικά είναι έκφραση περίπου της δεκαετίας του '85- '95 και πέρασε και μετά. Στους κοινούς, στις πολύ ελαφρές κουβέντες που κάνουνε για να ξεχωρίσουνε τον άντρα, έλεγες τι είναι αυτός; Ντίλντο ή γκόμενα; Πριν εμφανιστεί σαν έκφραση ότι ντίλντο είναι το πέος, ο δονητής. Αυτό σου λέω είναι η αντικατάσταση του νταλικά. Λένα, 46 χρονών.

Ο ανδρισμός αλλά και η θηλυκότητα εκφράζονται και με άλλους όρους, όπως με ένα

αντρικό όνομα ή ένα παραδοσιακά αντρικό επάγγελμα που παραπέμπει σε λαϊκά κοινωνικά στρώματα, ή πιο απλά με τον χαρακτηρισμό *άντρας*.

Πολύ γαλαντόμα και εγώ τη γυναίκα θα την έχω βασίλισσα, ξέρεις άντρας. Μαρία, 47 χρονών.

Εγώ ας πούμε πολλές φορές μπορεί να χρησιμοποιήσω αντρικό όνομα για κάποια που μοιάζει πολύ με αγόρι μπορώ να πω, ο Γιώργος, ήρθε ο Γιώργος, κάτι τέτοιο. [...] Αν όμως είναι και πολύ τσιριμπλόμ η άλλη πάλι θα πω κάτι. Αν η άλλη είναι πολύ φεμ, κορίτσι, η κοντέσα ήρθε, έσκασε με τη βεντάλια, δηλαδή, κατάλαβες τι εννοώ. Δώρα, 39 χρονών.

-Τότε δεν χρησιμοποιούσαμε, δεν είχαμε το μπουτς και το φεμ, δεν τα 'χαμε εμείς αυτά, δεν τα λέγαμε έτσι.

-Τι λέγατε;

-Νταλικά. Νταλικιέρης, ο ιχθυοπώλης, ο λαχαναγορίτης. Τέτοιες εκφράσεις βρίσκαμε, δεν είχαμε. Δεν ξέραμε πολλά πράγματα, δηλαδή αυτό το μπουτς και το φεμ, με ρωτάγανε διάφορα στο λέσμπιαν (διαδικτυακός τόπος γνωριμιών), ξέρω 'γω και λέω τι είναι τούτο, τι είναι τούτο που μου λέει; Ελευθερία, 50 χρονών

Τα επαγγέλματα του νταλικιέρη, του ιχθυοπώλη, του λαχαναγορίτη αλλά και ο οχασάπακλας περιγράφουν αυτό που για την Μαριάννα «είναι τρομαχτικό όταν το βλέπεις», όπως μου είπε κατά τη διάρκεια της συζήτησης μας. Αν και δεν τρομάζουν όλες οι συνομιλήτριες στην θέα μιας ανδροπρεπούς λεσβίας τα επαγγέλματα που επιλέγονται για να τις χαρακτηρίσουν είναι ενδεικτικά της ταξικής και πολιτισμικής θέσης που καταλαμβάνουν στο σύγχρονο ελληνικό φαντασιακό οι ανδρισμοί που θεωρούνται υπερβολικοί. Μέσα από συζητήσεις μακριά από το δημοσιογραφικό κασετόφωνο η θεωρούμενη ως υπερβολική αρρενωπότητα κάποιας χαρακτηρίζεται και «ένα βήμα πριν την εγχείριση», φράση που συνδέει άμεσα το λεσβιακό ανδρισμό με την αντρική τρανς ταυτότητα αλλά και την κατηγοριοποίηση των έμφυλα ανεστραμμένων του Krafft-Ebing, Ευρωπαϊό σεξολόγο του 19ου αιώνα, ο οποίος κατατάσσει στο τέταρτο στάδιο «τον έσχατο βαθμό εκφυλισμένης ομοφυλοφιλίας». Η γυναίκα αυτού του τύπου έχει από τις «θηλυκές ποιότητες» μόνο τα γεννητικά όργανα, ενώ, η σκέψη, το συναίσθημα, η δράση ακόμα και η εξωτερική εμφάνιση είναι αυτά ενός άντρα (Καντσά 2009:11). Είναι, επίσης, σημαντικό να σημειώσω εδώ, πως αρκετές από τις απόψεις που εκφράζονται για τις ταυτότητες των μπουτς και των φαμ, στη σύγχρονη Ελλάδα, φαίνεται πως έχουν περάσει μέσα από το φίλτρο της ανάδυσης των τρανς ταυτοτήτων και κάποιες φορές, στις αφηγήσεις των συνομιλητριών, η θεωρούμενη ως υπερβολική αρρενωπότητα μιας μπουτς

μπορεί να επιλυθεί μέσω της φυλομετάβασης, παρατήρηση που έχει κάνει και ο Halberstam (2006) και οι όροι *genderqueer* ή *genderfluid* έρχονται να αντικαταστήσουν, χρησιμοποιούμενες ανταγωνιστικά, έννοιες που θεωρούνται παρωχημένες, στο όνομα της κοινωνικής προόδου και της έμφυλης ποικιλομορφίας.

Η έμφυλη διαφορά, όπως μου έδειξε το πεδίο της έρευνας, παρόλο που στην κατάφαση και στην θεωρούμενη υπερβολή της φαίνεται να προκαλεί δυσαρέσκεια και να χρησιμοποιείται ως τρόπος υποτίμησης και πολιτισμικής κατηγοριοποίησης, αναδύεται διαρκώς ως τρόπος ερωτικής επικοινωνίας. Όπως είπε μια φίλη, «παλιότερα που ήταν οι άλλες νταλίκες, αν του το έλεγες, αν τις έλεγες δηλαδή αρρενωπές, δεν θέλανε καθόλου», όπως ισχυρίστηκε και η Lyndall MacCowan (1992), είναι εντάξει να υπάρχουν ρόλοι αρκεί να μην κατονομάζονται ως τέτοιοι. Στα σύγχρονα γκέι και λεσβιακά μαγαζιά της περιοχής του Γκαζιού αλλά και της Θεσσαλονίκης, χωρίς την παραπάνω εκφρασμένη αρνητική διάθεση, χρησιμοποιούνται οι όροι τζίβα και μούντζα, όροι που προέρχονται από το λεξιλόγιο των καλιαρντών, ο πρώτος για να δηλώσει την πιο αρρενωπή παρτενέρ και ο δεύτερος την πιο θηλυκή. Τζίβα σημαίνει λεσβία στα καλιαρντά ενώ μούντζα σημαίνει την θηλυκή, μη τρανς γυναίκα. Για την χρήση αυτών των όρων δεν έχω πολλές πληροφορίες και αποτελεί τόπο μελλοντικής διεξοδικής έρευνας. Στο διαδικτυακό τόπο γνωριμιών *lesbian.gr* οι γυναίκες ρωτούσαν την Ελευθερία αν είναι μπουτς ή φαμ, και παρά την δική της δυσαρέσκεια ο διαχωρισμός φαίνεται να είναι διαδεδομένος.

Στο τέλος του 2016 και μόλις είχα αποφασίσει πως η έρευνα στο πεδίο λαμβάνει τέλος, κυκλοφόρησε, ως πρωτοβουλία μιας –αυτοχαρακτηριζόμενης ως μπουτς– λεσβίας, μέλος της ομάδας του *Athens Pride*, και μιας φωτογράφου, το *Butch diary, Ημερολόγιο αρρενωπότητας*. Στο παρόν ημερολόγιο φωτογραφίζονται αρρενωπές λεσβίες διαφόρων ηλικιών, συνοδευόμενες από ένα μικρό βιογραφικό και κάποιες ερωτήσεις που τους έθεσε η φωτογράφος, και είναι η πρώτη φορά που η μπουτς ταυτότητα στην Ελλάδα διεκδικεί ορατότητα.

Τέλος, αν και χρησιμοποιώ τη λέξη λεσβία για να χαρακτηρίσω τις γυναίκες που ενδιαφέρονται κατά κύριο λόγο ερωτικά για άλλες γυναίκες, δεν κάνουν χρήση αυτής όλες οι συνομιλήτριες. Άλλες την χρησιμοποιούν εναλλακτικά με τη λέξη ομοφυλόφιλη και γκέι,

άλλες, αν και λιγότερες, χρησιμοποιούν μόνο τη λέξη γκέι ή/και ομοφυλόφιλη. Επίσης, παρόλο που χρησιμοποιώ τις λέξεις λεσβία και γυναίκα, για να χαρακτηρίσω τόσο τις μπουτς όσο και τις φαμ, η –τότε– σημαίνουσα άλλη μου, στη συγκέντρωση έξω από το κτίριο της Βουλής για την ψήφιση του συμφώνου συμβίωσης και για τα ομόφυλα ζευγάρια, δήλωσε πως τα ζευγάρια μπουτς και φαμ δεν είναι ομόφυλα. Εγώ κατένευσα στη δήλωση αυτή, έχοντας στο μυαλό μου τη Gayle Salamon, η οποία διαβάζοντας κριτικά τη Luce Irigaray και εμπνεόμενη από αυτήν, παρατηρεί πως, αν το σύνορο (μεταξύ αρσενικού και θηλυκού) δεν χαρτογραφούταν πάνω στο σώμα με σαφείς και καθορισμένους τρόπους, θα ήμασταν ικανές να βλέπουμε πιο καθαρά τις έμφυλες διαφορές μεταξύ γυναικών, μεταξύ αντρών ή μεταξύ σωμάτων και ψυχισμών που δεν βρίσκουν εύκολα σπίτι σε καμία από αυτές τις κατηγορίες (2010:192).

1.6. Οι συνομιλήτριες και το πεδίο. Μεθοδολογικά ζητήματα

Προσέγγισα τα άτομα με τα οποία ήθελα να συνομιλήσω για την έρευνα, να ρωτήσω και να μάθω πράγματα για τις ζωές, τις εμπειρίες, την επιθυμία και την αίσθηση εαυτού τους, έχοντας ως γνώμονα την έμφυλη εμφάνιση και έκφραση τους. Προσέγγισα γυναίκες που ήξερα πως είναι λεσβίες, ομοφυλόφιλες ή γκέι, (κάθε μια χρησιμοποιεί περισσότερο ή λιγότερο έναν από τους τρεις αυτούς χαρακτηρισμούς), και μπορούσα να τις χαρακτηρίσω μπουτς. Αρχικά απευθύνθηκα προσωπικά σε γυναίκες που γνώριζα μέσα από τις κοινές πολιτικές μας διαδρομές και συναντήσεις. Στη συνέχεια διεύρυνα τον κύκλο με άτομα που δεν συμμετείχαν σε κάποια πολιτική ομάδα φεμινιστική, λεσβιακή ή κουίρ. Θεώρησα απαραίτητο να έχουν ζήσει αρκετά χρόνια από τη ζωή τους στην Αθήνα, καθώς αυτή η πόλη αποτελεί τον χώρο μέσα στο οποίο εκτείνεται το πεδίο της έρευνας

Όταν θέλησα να κινηθώ εκτός πολιτικών χώρων και του καφέ-κολεκτίβα *Avocado*, στο οποίο συχνάζω ούτως ή άλλως, βγήκα μόνη μου για ποτό σε δύο λεσβιακά μπαρ στο Μεταξουργείο. Συχνάζοντας για καιρό στο ένα και καλώντας τις φίλες και τις ερωτικές μου συντρόφους στις νυχτερινές εξόδους μου, άρχισα να εδραιώνω την θέση μου στο πεδίο της έρευνας που επεκτεινόταν στα λαϊκά λεσβιακά νυχτερινά μαγαζιά. Η λέξη εδραίωση ακούγεται πολύ επίσημη συγκριτικά με το περιεχόμενό της. Κάποιο βράδυ, η Νικάνδρα, την οποία γνώρισα την πρώτη φορά που βγήκα μόνη στη *Μαγική αυλή* και της έπαιρνα διαρκώς χαρτάκια για να στρίβω τσιγάρα, μου είπε πως κάθε νύχτα είναι και μια άλλη

ιστορία. Πρέπει να είσαι εκεί από νωρίς, όμως, για να καταλάβεις τι γίνεται. Μεταξύ ποτού, δυνατής ελληνικής λαϊκής και έντεχνης μουσικής, χορού, φλερτ και γνωριμιών με κάποιες από τις εργαζόμενες, βρέθηκα να παίζω μουσική εκεί μια φορά την εβδομάδα. Η θέση αυτή μου επέτρεψε να γνωριστώ με περισσότερες γυναίκες, είτε μίλησαν μαζί μου μπροστά από το *voice recorder*, είτε όχι.

Για την παρούσα εθνογραφία δεν μίλησα μόνο με γυναίκες αλλά και με άντρες. Τρανς άντρες συγκεκριμένα. Με τους δύο συνδεόμαστε συγγενικά και πολιτικά. Ο τρίτος με βρήκε μέσω του διαδικτυακού τόπου γνωριμιών *okcupid*, στο οποίο είχα φτιάξει ένα προφίλ για τις ανάγκες της έρευνας. Μέσα από αυτό το προφίλ με προσέγγισαν δύο ακόμα συνομιλήτριες, ανταποκρινόμενες στο κάλεσμά μου προς τις μπουτς λεσβίες και τους τρανς άντρες να συμμετάσχουν στην έρευνα. Επίσης δεν μίλησα μόνο με λεσβίες που μπορούν να χαρακτηριστούν μπουτς αλλά και με κάποιες θηλυκές γυναίκες.

Με κάποιες γνωριστήκαμε τυχαία, σε ένα από τα κολυμβητήρια του δήμου Αθηναίων για παράδειγμα, στο οποίο κολυμπάω δύο με τρεις φορές την εβδομάδα. Με κάποιες η ερωτική ένταση με απώθησε από την ηχογραφημένη συζήτηση, με κάποιες η συζήτηση έγινε λόγω αυτής ακριβώς της ερωτικής έντασης. Με τέσσερις από τις γυναίκες που συμμετείχαν στην έρευνα ήρθαμε κοντά στην Ερεσό, το χωριό της Λέσβου το οποίο τα καλοκαίρια των τελευταίων δεκαετιών κατοικείται από λεσβίες, ο αριθμός των οποίων αλλάζει μέσα στα χρόνια, τόσο από Ελλάδα όσο και από χώρες της, δυτικής κυρίως, Ευρώπης. Περισσότερες πληροφορίες για το μέρος δίνει η Βενετία Καντσά στην εθνογραφία της *Δυνάμει Φίλες, Δυνάμει Ερωμένες* (2010).

Τα άτομα τα οποία μοιράστηκαν τις εμπειρίες, τις απόψεις και τις ιστορίες τους για την παρούσα έρευνα καλύπτουν ένα ευρύ ηλικιακό φάσμα από την ηλικία των 20 μέχρι την ηλικία των 60 περίπου χρόνων. Διαφέρουν ταξικά, είτε από άποψη καταγωγής είτε λόγω της παρούσας εργασιακής τους κατάστασης. Διαφέρουν πολιτισμικά σε επίπεδο κουλτούρας και πολιτικών πεποιθήσεων. Έτσι, θεώρησα σημαντικό να παρουσιάσω συνοπτικά τα βιογραφικά στοιχεία των συνομιλητριών και των συνομιλητών μου, καθώς οι εμπειρίες και οι αφηγήσεις τους δεν θα μπορούσαν να μην επηρεάζονται από την τάξη, την ηλικία, τα μέρη που μεγάλωσαν, τις πολιτικές τοποθετήσεις τους αλλά και από το αν έχουν

λάβει πανεπιστημιακή μόρφωση ή όχι. Τα ονόματα είναι αλλαγμένα λόγω της ανθρωπολογικής μέριμνας για την ανωνυμία και προστασία των προσωπικών δεδομένων των συμμετεχουσών και συμμετεχόντων στην έρευνα. Επίσης, στο κείμενο, είναι αλλαγμένα τα ονόματα των περισσότερων σύγχρονων λεσβιακών νυχτερινών μαγαζιών για τους ίδιους λόγους.

Ο Αλέξανδρος, τρανς άντρας, γεννήθηκε το 1996 σε νότια συνοικία της Αθήνας, στην οποία μένει μέχρι σήμερα με τους γονείς του. Η μητέρα του είναι συνταξιούχος ιδιωτική υπάλληλος και ο πατέρας του δουλεύει ως καθηγητής σε τεχνικό εκπαιδευτήριο και τεχνικός. Σπουδάζει σε ΑΕΙ στην Αθήνα και υπήρξε μέλος της *Colour Youth*.

Το Λενάκι γεννήθηκε το 1994. Ζει με τους γονείς του, τους οποίους τους περιγράφει ως «μορφωμένοι άνθρωποι με δουλειά» και σπουδάζει σε ΑΕΙ στην Αθήνα. Οργανωμένο στην αριστερά στο παρελθόν, επί του παρόντος συμμετέχει σε κουίρ αντιεξουσιαστική ομάδα.

Η Τζο γεννήθηκε το 1991 σε ένα χωριό έξω από κεντρική πόλη νησιού της νότιας Ελλάδας. Σπούδασε ηχοληψία. Έζησε στην Θεσσαλονίκη και στην Αθήνα και τώρα ζει στο Βερολίνο. Συμμετείχε στην *Colour Youth*, στην ΛΟΑ και σε κουίρ αντιεξουσιαστικές ομάδες.

Η Αιμιλία γεννήθηκε το 1991 στο Μαρούσι. Έζησε τα παιδικά της χρόνια στην Ερυθραία. Τέλειωσε σχολή ηχοληψίας. Συμμετείχε στην ΛΟΑ και στην *Colour Youth*.

Ο Λύο είναι τρανς άντρας. Όπως αφηγείται «(Γεννήθηκα) 2 Μαρτίου το '89 στη Ρουμανία. Η ταυτότητα λέει, 3 Μαρτίου του '89, Αθήνα [...] Σημαίνει ότι όταν γεννήθηκα στη Ρουμανία, από όπου με υιοθέτησαν οι γονείς, οι γονείς είναι Έλληνες, εγώ υποθέτω δεν ήμουν, δεν έχω ρουμάνικο διαβατήριο, έχω ένα χαρτί που γράφει και ένα προηγούμενο όνομα». Ζούσε και σπούδαζε στην Αγγλία. Τον τελευταίο καιρό ζει στην Ελλάδα και δουλεύει ως ιδιωτικός υπάλληλος. Οι γονείς του είναι συνταξιούχοι, ο πατέρας

του ήταν οικονομολόγος και η μητέρα του καθηγήτρια αγγλικών.

Η Κάτια γεννήθηκε το 1988 σε πόλη της Στερεάς Ελλάδας, από γονείς δημόσιους υπαλλήλους. Σπούδασε σε ΑΕΙ στην Αθήνα όπου ζει και δουλεύει με καθεστώς ημιαπασχόλησης. Δεν έχει υπάρξει μέλος κούιρ ή φεμινιστικών ομάδων, παρακολουθεί όμως στενά ανάλογες δράσεις και φεστιβάλ. Ζει μόνη της.

Η Δανάη γεννήθηκε το 1988 στον Πύργο Ηλίας, από πατέρα αγρότη και μητέρα ιδιωτική υπάλληλο. Είναι οικονομικά ανεξάρτητη από την οικογένεια της από τα 17 της χρόνια. Σπουδάζει σε ΑΕΙ και ζει με την αδελφή της στην Αθήνα. Δουλεύει ως ιδιωτική υπάλληλος στον χώρο της εστίασης.

Η Ελένη γεννήθηκε το 1988, σε νησί της βορειοδυτικής Ελλάδας. Ο πατέρας της μετρο, η μητέρα της μαγείρισσα. Ο πατέρας της πέθανε όταν η ίδια ήταν 11 χρονών. Σπούδασε γραφιστική στην Αθήνα όπου και ζει. Δουλεύει κυρίως σαιζόν σε νησιά στον χώρο της εστίασης.

Η Αλεξάνδρα, γεννήθηκε το 1987 στην Κρήτη και σπούδασε σε ΑΕΙ. Τώρα ζει και δουλεύει, περιστασιακά στον ιδιωτικό τομέα, στην Αθήνα. Οι γονείς της είναι ιδιωτικοί υπάλληλοι. Συνεχίζει τις σπουδές της ως ηθοποιός. Στη συζήτηση μας, σποραδικά, εμφανίζεται και η σύντροφος της, Έλσα, 31 χρόνων, ιδιωτική υπάλληλος.

Η Ελεονώρα γεννήθηκε στην Αθήνα το 1987. Ο πατέρας είναι ιερέας και η μητέρα της τραπεζικός υπάλληλος. Σπούδασε σε ΑΕΙ και μετά κομμώτρια. Ασκεί το επάγγελμα της κομμώτριας και μένει μόνη στο κέντρο της Αθήνας. Η οικογένεια καταγωγής της έχει επτά παιδιά και μεγάλωσε σε οικογενειακή πολυκατοικία.

Η Έφη, γεννήθηκε το 1989 στην Αθήνα και σπούδασε σε ΑΕΙ. Τώρα ζει και εργάζεται στην Αθήνα ως ιδιωτική υπάλληλος. Συζητεί με την σύντροφο της τα τελευταία χρόνια.

Η Τάνια γεννήθηκε το 1984 σε συνοικία της Αθήνας, όπου και ζει ακόμα με την μητέρα της. Τελείωσε Γυμναστική Ακαδημία και εργάζεται ως προπονήτρια. Ο πατέρας της, ελεύθερος επαγγελματίας, πέθανε όταν η ίδια ήταν στην εφηβεία.

Η Σοφία γεννήθηκε το 1979 και μεγάλωσε στην Θεσσαλονίκη. Σπούδασε σε σχολή τουριστικών επαγγελματιών και δουλεύει στον χώρο της εστίασης κατά την καλοκαιρινή σεζόν στην Ερεσό. Έζησε στην Αθήνα για λίγο καιρό και τα τελευταία χρόνια ζει και εργάζεται στην Μεγάλη Βρετανία. Οι γονείς της είναι ιδιωτικοί υπάλληλοι. Έχει έναν μικρότερο αδελφό.

Ο Πάνος, τρανς άντρας, γεννημένος σε νησί της νότιας Ελλάδας, το 1979, σπούδασε σε ΑΕΙ. Ζει και εργάζεται ως αυτοαπασχολούμενος στην Αθήνα. Υπήρξε μέλος της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας και κουίρ πολιτικής ομάδας. Είναι και σήμερα μέλος μιας κουίρ πολιτικής ομάδας. Συγκατοικεί με έναν φίλο του στο κέντρο της Αθήνας.

Η Δώρα γεννήθηκε το 1978 σε μια μικρή πόλη της ηπειρωτικής Ελλάδας. Ο πατέρας της είναι αγρότης και η μητέρα της δεν δουλεύει. Σπούδασε γραφιστική και πολιτικών δομικών έργων. Ζει μόνη στην Αθήνα σε δικό της σπίτι στον κέντρο και δουλεύει στα Σώματα Ασφαλείας.

Η Κατερίνα, γεννημένη στη βόρεια Ελλάδα, ζει στην Αθήνα με την μία από τις δύο αδελφές της και τα καλοκαίρια δουλεύει στον χώρο της εστίασης στην Ερεσό της Λέσβου. Ο πατέρας της ήταν αστυνομικός και η μητέρα της νοικοκυρά.

Η Λένα γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Θεσσαλονίκη, το 1971. Έχει μια αδελφή μικρότερη. Ζει στον Πειραιά με την Μαριάνθη, σύντροφό της τα τελευταία 14 χρόνια. Εργάζεται ως ταχυμεταφορέας. Στο παρελθόν έχει δουλέψει στον χώρο της εστίασης και «πόρτα» σε γνωστό λαϊκό λεσβιακό νυχτερινό μαγαζί στο Γκάζι.

Η Μαρία υπήρξε μέλος του ΑΚΟΕΕ και της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας. Οργάνωσε για μερικά χρόνια το *Porn Film Festival* και κάθε χρόνο οργανώνει το *Outview Film Festival* με γκέι, λεσβιακές και τρανς θεματικές ταινιών. Ιδιοκτήτρια του διαδικτυακού τόπου *Lesbian.gr* και διοργανώτρια των *Cyberdykes parties* τη δεκαετία του 1990. Γονείς ιδιωτικοί υπάλληλοι και χωρισμένοι. Ζει μόνη στην περιοχή που μεγάλωσε.

Η Μαριάννα γεννήθηκε το 1970 σε συνοικία του κέντρου της Αθήνας. Ζει μόνη στο σπίτι όπου ζούσε με την οικογένεια της. Η μητέρα της δούλεψε ως ιδιωτική υπάλληλος, ο πατέρας της πέθανε όταν ήταν η ίδια σε μικρή ηλικία. Δουλεύει ως ιδιωτική υπάλληλος σε ταξιδιωτικό γραφείο.

Η Σόνια γεννήθηκε το 1969 στην Αθήνα. Οι γονείς της όπως λέει, ήταν «η κλασική περίπτωση που αρχίζουν την καριέρα τους από χαμηλά και βελτιώνεται». Σπούδασε στις Η.Π.Α. και σήμερα δουλεύει ως ιδιωτική υπάλληλος. Δεν υπήρξε μέλος της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας αλλά για χρόνια φίλη και σύμμαχος της ομάδας. Ζει στην περιοχή που μεγάλωσε, μόνη.

Η Ελπίδα γεννήθηκε το 1968 σε ένα νησί της βορειοδυτικής Ελλάδας. Ο πατέρας της ήταν ναυτικός η μητέρα της νοικοκυρά. Σπούδασε σε ανώτερη σχολή Βόρεια Ελλάδα και δουλεύει από τα 30 της ως καθηγήτρια στο σχολείο της Ερεσού.

Η Ελευθερία, γεννήθηκε 1967 στη Γλυφάδα, από μητέρα ιδιωτικό υπάλληλο και πατέρα ελεύθερο επαγγελματία. Ζει στο κέντρο της Αθήνας με τις γάτες της. Είναι χειροτέχνης και πουλάει τα αντικείμενα που φτιάχνει σε πάγκο.

Η Αφροδίτη, γεννήθηκε το 1996, σε πόλη της ανατολικής Μακεδονίας. Έζησε και εργάστηκε για χρόνια στις Βρυξέλλες. Τον τελευταίο καιρό ζει στην Αθήνα και είναι μέλος κουίρ αντιεξουσιαστικής ομάδας.

Η Μαριάνθη γεννήθηκε και μεγάλωσε στον Πειραιά, το 1964. Ο πατέρας της

δούλευε ως ναυτικός και η μητέρα της διατηρούσε καφενείο στον Πειραιά. Χωρισμένη και μητέρα τριών γιων. Ερωτική σύντροφος της Λένας. Εργαζόταν για χρόνια στον χώρο της εστίασης ως ιδιωτική υπάλληλος. Έχει δουλέψει, μεταξύ άλλων, στην κουζίνα του ίδιου λαϊκού λεσβιακού μαγαζιού που δούλευε η Λένα στην είσοδο. Σήμερα δεν δουλεύει.

Η Έλλη μεγάλωσε σε νότιο προάστιο της Αθήνας όπου ζει σήμερα μόνη. Γεννήθηκε το 1963. Οι γονείς της ήταν θεραπευτές ψυχικής υγείας. Σπούδασε στις ΗΠΑ και εργάζεται στον τομέα της ψυχικής υγείας.

Η Αναστασία εργάζεται ως θεραπεύτρια ψυχικής υγείας με σπουδές στις Η.Π.Α. Ζει στην Αθήνα με τη ερωτική της σύντροφο. Είναι ενεργή πολιτικά σε ζητήματα που αφορούν τις ΛΟΑΤΚ ταυτότητες χωρίς να είναι ενταγμένη σε κάποια ομάδα.

Η Κωνσταντίνα γεννήθηκε το 1959 στην Αθήνα, στην περιοχή Χαϊδάρι σε οικογένεια εργατικής τάξης με καταγωγή από την ηπειρωτική Ελλάδα. Εκεί μεγάλωσε και μένει ακόμα. Σπούδασε σε νησί της νότιας Ελλάδας, έζησε κάποια χρόνια στην Ευρώπη και σήμερα δουλεύει σε κέντρο απεξάρτησης. Υπήρξε για χρόνια μέλος της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας.

Η Μαρίζα γεννήθηκε σε προάστιο της Αθήνας, το 1961. Στην Ολλανδία σπούδασε κοινωνιολογία και στη συνέχεια δούλεψε εκεί ως δημόσιος υπάλληλος. Αρκετά χρόνια μετά επέστρεψε στην Ελλάδα και ανέλαβε ένα ξενοδοχείο μόνο για γυναίκες στην Σκάλα Ερεσού στη Λέσβο. Σήμερα ασχολείται με εναλλακτικές μορφές υγείας. Έχει μια αδελφή μεγαλύτερη και ζει μεταξύ Αθήνας, εξωτερικού και Ερεσού, όπου έχει δικό της σπίτι.

Τα παραπάνω βιογραφικά στοιχεία αφορούν τα άτομα με τα οποία μιλήσαμε μέσω ηχογραφημένων συνεντεύξεων. Φυσικά οι συνομιλήτριες δεν εξαντλούνται σε αυτές. Η Νικάνδρα, γύρω στα 40 της χρόνια, ιδιωτική υπάλληλος και σταθερή θαμώννας της *Μαγικής αυλής* υπήρξε πολύτιμη πληροφορήτρια. Η γνωριμία μας έγινε στον πάγκο του μπαρ. Η Μυρτώ, εργοδότη μου όσο καιρό δούλευα στο μαγαζί της ως *dj*, η Πέρσα, από τον

Πειραιά, αδελφή της Μαριάνθης και μία από τις λίγες συνομιλήτριες στην ηλικία των 40 κάτι που αποδέχτηκε χωρίς περιστροφές το χαρακτηρισμό μπουτς, όπως και η Λίζα, από το Περιστέρι, λίγο μικρότερης ηλικίας, την οποία γνώρισα στην Όαση και δουλεύει ως ιδιωτική *security* αλλά και πόρτα σε λεσβιακό νυχτερινό μαγαζί στην περιοχή Γκάζι. Η Ματίνα που δούλευε ένα κεντρικό καφενείο για χρόνια στο χωριό της Ερεσού, πριν αποφασίσει να φύγει για δουλειά στην Αγγλία ώστε να ξεπληρώσει τα χρέη της, η Ελισάβετ η οποία τελευταία στιγμή ακύρωσε το ραντεβού μας για τη συνέντευξη και δεν μπορέσαμε να βρεθούμε ξανά. Γυναίκες με τις οποίες μιλήσαμε για λίγο πίνοντας το ποτό μας, γυναίκες για τις οποίες χτύπησα παλαμάκια κρατώντας το ρυθμό στο βαρύ τους ζεϊμπέκικο, γυναίκες που σχολίαζαν δίπλα μου το βάρος αυτού του ζεϊμπέκικου με κάποια ειρωνική διάθεση, έδωσαν, χωρίς να είναι απαραίτητα ενήμερες για αυτό, τις λεπτές αποχρώσεις που πολλές φορές μια ηχογραφημένη συνομιλία, μια συνέντευξη δεν αφήνει να αναδυθούν.

Δεν δέχτηκαν όλες οι γυναίκες στις οποίες απευθύνθηκα να συμμετάσχουν στην έρευνα. Δυο ιδιοκτήτριες για χρόνια λεσβιακών μπαρ, παρόλο που στην αρχή υπήρξαν θετικές στο κάλεσμα μου, στη συνέχεια εξαφανίστηκαν, αδιαφορώντας στα τηλεφωνήματα και στα μηνύματα που τους έστελνα. Κάποιες δεν απάντησαν ποτέ όταν τους απευθύνθηκα μέσω του *facebook*, άλλες αρνήθηκαν ευγενικά.

Όταν δύο χρόνια πριν, το καλοκαίρι του 2015, βρέθηκα στην Ερεσό και άρχισα να συστήνομαι στις γυναίκες που ζουν και δουλεύουν εκεί ως κοινωνική ανθρωπολόγος με ερευνητικό ενδιαφέρον για τις λεσβιακές κοινότητες, την επιθυμία, την έμφυλη διαφορά και τη ζωή στα λεσβιακά νυχτερινά μαγαζιά, βρέθηκα αντιμέτωπη με το γεγονός πως η λεσβιακή κοινότητα στην σύγχρονη Ελλάδα, έστω στην σύγχρονη Αθήνα δεν είναι μία. Σταδιακά έπαψα να χρησιμοποιώ τον ίδιο τον όρο κοινότητα (τουλάχιστον στον ενικό), ιδιαίτερα όσο απομακρυνόμουν από λεσβίες που είχαν σχέσεις με φεμινιστικές πολιτικές. Το πεδίο, κατά αυτόν τον τρόπο, δεν αποτελεί έναν συγκεκριμένο τόπο. Αποτελείται από τοποθεσίες αντιπαραθετικές, συγγενικές και απομακρυσμένες, οικείες και αλλότριες. Έξω από τα Εξάρχεια, το *Avocado* και τις πολιτικές ομάδες γνώρισα γυναίκες που βλέπουν αρνητικά το *Athens Pride*, δεν γνωρίζουν την ύπαρξη της Ερεσού ή του Φεστιβάλ Γκέι και Λεσβιακών ταινιών, γεγονότα και μέρη τα οποία για μένα υπήρξαν μέχρι πρόσφατα

αναπόσπαστο τμήμα της πολιτικής και προσωπικής μου ταυτότητας. Και η διαφοροποίηση δεν είναι ουδέτερη. Η διαφοροποίηση μεταξύ των φεμινιστριών και των άλλων εμφανίζεται έντονη στο λόγο, τουλάχιστον, των πρώτων για αυτό και το ενδιαφέρον μου κινήθηκε προς τα νυχτερινά μαγαζιά, τους τόπους που θεωρούνται πως αναπαράγουν τα στερεότυπα της ετεροκανονικότητας, του καθημερινού σεξισμού και της καταναλωτικής αποξένωσης.

Στην αρχή φοβόμουν πως δεν θα μπορέσω να αποκτήσω την εμπιστοσύνη άγνωστων γυναικών ως μια ερευνήτρια που ενδιαφέρεται για τη ζωή στα *λεσβιάδικα*. Γρήγορα ο φόβος αποκαλύφθηκε ως δική μου αμηχανία καθώς οι γυναίκες στο πεδίο υπήρξαν πρόθυμες στην πλειοψηφία τους να μοιραστούν απόψεις και εμπειρίες εντός και εκτός ηχογραφημένων συναντήσεων.

Όταν καθόμουν μόνη ένα βράδυ στο μπαρ της Όασης, μαγαζί με φαγητό ποτό και μεγάλη αυλή στην πλατεία Αυδή, στο Μεταξουργείο, πίνοντας ένα ποτήρι κρασί διερωτώμενη πώς θα γνωρίσω κόσμο που θα ενδιαφερόταν να μου μιλήσει, η Λίζα, από την διπλανή παρέα μου τσούγκρισε το ποτήρι ευχόμενη στην υγεία μας, «για να μην πίνω μόνη». Το υπόλοιπο βράδυ, μεταξύ φιλικής και ερωτικής διάθεσης, υπήρξε αναπάντεχα εθνογραφικά πλούσιο. Με κάλεσε να καθίσω στο τραπέζι στο οποίο μεταφέρθηκαν με την παρέα της από το μπαρ και καμία δεν με κοίταξε καχύποπτα όταν μίλησα για το θέμα της έρευνας που διεξάγω. Λίγες μέρες μετά ήπιαμε καφέ οι δυο μας με τη Λίζα και με την Δανάη, από την ίδια παρέα, βρεθήκαμε στο σπίτι της για μια ηχογραφημένη συνέντευξη.

Το ίδιο σκηνικό επαναλήφθηκε στη Μαγική αυλή, μαγαζί στο οποίο δούλεψα κάποιους μήνες ως *dj*. Οι γυναίκες που συχνάζαν εκεί υπήρξαν αρκετά φιλικές μαζί μου, ειδικά από τη στιγμή που μπορούσα να τις διασκεδάσω με την μουσική που έπαιζα, παλιά λαϊκά και έντεχνα. Αισθαντικά λαϊκά, όπως αυτόρεσκα αποκάλεσα το περιεχόμενο του μουσικού μου προγράμματος σε ένα από τα αφισάκια που καλούσαν σε αυτό, κάτι το οποίο καμία «δεν μου το είχε», κρίνοντας από την εξωτερική μου εμφάνιση. Εκεί γνώρισα την Πέρσα που προθυμοποιήθηκε να μου γνωρίσει την αδελφή της και τη σύντροφο της ώστε να μιλήσω με ένα ζευγάρι που «είναι πολλά χρόνια μαζί» ενώ λίγο καιρό μετά συνειδητοποιήσαμε πως γνωριζόμαστε. Λίγα χρόνια πριν είχε έρθει σπίτι μου, μέσω μιας κοινής γνωστής, για να αγοράσει ένα *strap-on*, ερωτικό αξεσουάρ που έφτιαχνα και

πουλούσα περιστασιακά.

Η μουσική, το ποτό και ο χορός υπήρξαν σημαντικές δίοδοι επικοινωνίας και προσέγγισης. Στη Μαγική αυλή, ένα μαγαζί στο οποίο απέναντι από το μπαρ υπάρχουν τα πορτραίτα της Μέριλιν Μονρόε και της Βιρτζίνια Γουλφ να συμβουλευόουν *Being normal is boring* και *You cannot find peace by avoiding life*, υπό τους ήχους λαϊκής και έντεχνης ελληνικής μουσικής, αρκετά βράδια το ποτό με εξουδετέρωνε και οι σερβιτόρες φρόντιζαν το στομάχι μου προσφέροντας μου αναψυκτικό, «πιες το μωρή, δεν έχει θερμίδες». Με τέτοιες μικρές τελετουργίες απόκτησης οικειότητας βρέθηκα μπροστά από το ηχοσύστημα περιμένοντας την ιστορία που θα εκτυλισσόταν μπροστά μου μια φορά την εβδομάδα, όπως μου είχε υποσχεθεί η Νικάνδρα ότι συμβαίνει εκεί. Οι γυναίκες που με φλέρταραν είχαν κάτι να μου δείξουν για το πως γινόμουν εγώ αντιληπτή στον χώρο. Η Λίζα, μέρος των *Cyberdyke* πάρτι στα τέλη της δεκαετίας του 1990, με τατουάζ με στίχους της Peaches (σεξουαλικά προβοκατόρικη κουίρ καλλιτέχنيδα της ηλεκτρονικής μουσικής σκηνής) και η Νικάνδρα, με τατουάζ ένα αφάδι σε κύκλο (χαρακτηριστικό γνώρισμα του πολιτικού ρεύματος της αναρχίας) στην κοιλιά της δεν ήταν ακριβώς οι λαϊκές γυναίκες που έψαχνα ή πίστευα ότι θα βρω εκεί. Δεν ήταν όμως και οι φεμινίστριες που γνώριζα τα τελευταία 15 χρόνια. Βρισκόμουν σε μέρος οικείο και ανοίκειο ταυτόχρονα, φιλικό και εχθρικό, ένα μέρος στο οποίο, εντέλει, αφέθηκα να με πάει εκεί που αυτό ήθελε.

Κάπως έτσι το πεδίο της έρευνας μοιράστηκε μεταξύ του λεσβιακού φεμινιστικού χώρου της Αθήνας και των κουίρ πολιτικών χώρων, που γνώριζα από παλιά και τώρα μου δινόταν η ευκαιρία να γνωρίσω και από μια άλλη οπτική, εισχωρώντας στις προσωπικές εμπειρίες και προβληματισμούς των συμμετεχουσών στην εθνογραφία, και μεταξύ των *mainstream*, μαζικής κουλτούρας, λεσβιακών χώρων διασκέδασης, χώρων ανοίκειων ακριβώς λόγω της πολιτικοποίησης μου και της απαξίωσης που αυτή έχει επιφυλάξει προς αυτούς.

Θεωρώ πως δεν είναι τυχαίο ή αποτέλεσμα προσωπικής στάσης μόνο το ενδιαφέρον μου προς τα νυχτερινά μαγαζιά και τις ζωές των γυναικών που κοινωνικοποιούνται μέσα σε αυτά. Τα τελευταία χρόνια η φεμινιστική και κουίρ κριτική θεωρία έχει στραφεί προς την αποδόμηση της παραδοσιακής λεσβιακής και γκέι θεωρίας

(Rubin 1984, Fuss 1989, Butler 1990, Sedgwick 1990, Munoz 1999, Edelman 2005 κ.α.), για να χρησιμοποιήσω τα λόγια της κοινωνιολόγου Λίνας Λαχανιώτη (2012:102), συνοδευόμενη και από την ανάδυση των τρανς ταυτοτήτων, ακτιβισμού και ακαδημαϊκών σπουδών από τη δεκαετία του 1990 και έπειτα (Feinberg 1992, Stryker, Whittle 2006, κ.α.). Θεωρητικές όπως η Kath Weston (1995, 2002), αλλά και νωρίτερα οι Elizabeth Lapovsky Kennedy και Madeline D. Davis (2014 [1993]) έχουν ήδη ασκήσει κριτική στις ριζοσπάστριες και πολιτισμικές φεμινίστριες του 1970 και του 1980 που έβλεπαν ως απομεινάρια ενός καταπιεστικού, προ-απελευθερωτικού παρελθόντος τη ζωή στα λεσβιακά μπαρ. Ενώ γυναίκες προλεταριακής καταγωγής, όπως η Joan Nestle (1992) και η Amber Hollibaugh (2000) χρησιμοποίησαν την επιθυμία ως αναλυτικό εργαλείο ενάντια στα συστήματα ετεροκανονικότητας, ασκώντας κριτική στην πολιτική ορθότητα, στους στατικούς διαχωρισμούς σε πολιτικό - μη πολιτικό, ανατρεπτικό-*mainstream*, των φεμινιστικών κινημάτων που και οι ίδιες υπήρξαν μέρος.

Οι πολιτικές μετακινήσεις δεν λαμβάνουν χώρα μόνο στο λόγο αλλά και στην εμπειρία, έτσι κι εγώ στράφηκα στην μελέτη των νυχτερινών μαγαζιών και των χώρων εκτός πολιτικής θεωρίας εξαιτίας της έντονης κριτικής που οι φεμινισμοί στην Ελλάδα ασκούσαν και ασκούν σε αυτούς. Στράφηκα σε αυτήν, επίσης, εξαιτίας της έλλειψης αναγνώρισης στο λόγο τρόπων εκδήλωσης της λεσβιακής επιθυμίας, που για μένα υπήρξαν κεντρικοί όσον αφορά στη συγκρότηση της προσωπικής μου επιθυμίας, αυτό που στις ΗΠΑ ονομάζουν μπουτς και φαμ δυναμική, την επιθυμία που βασίζεται στην έμφυλη διαφορά με άλλα λόγια. Αλλά η υπόθεσή μου πως η επιθυμία δεν είναι πάντα συνεπής με τη θεωρία προκύπτει και από την παρατήρηση της κίνησης των νεώτερων ατόμων που κινούνται εντός των κουίρ και φεμινιστικών πολιτικών χώρων της Αθήνας. Τα τελευταία χρόνια όλο και περισσότερες νεαρές κουίρ, αμφισεξουαλικές γυναίκες και λεσβίες βγαίνουν σε μαγαζιά στην περιοχή του Γκαζιού και του Μεταξουργείου, ακούνε και χορεύουν με ελληνική λαϊκή μουσική, διασκεδάζοντας εξίσου με τα πάρτι στους αυτοοργανωμένους χώρους της πόλης. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε πως η Ρομά τραγουδίστρια Πάολα Φωκά έχει κερδίσει την εκτίμηση αρκετών κουίρ υποκειμένων, τόσο με την δυναμική και γοητευτική παρουσία της στην πίστα, όσο και με τη δημόσια άρνηση της να δηλώσει το φύλο του ερωτικού της συντρόφου επιμένοντας στο άνθρωπος αντί για άντρας, όταν ρωτήθηκε σχετικά σε τηλεοπτική συνέντευξη.

Ένας ακόμη λόγος για την είσοδο της λαϊκής μουσικής εντός των πολιτικών χώρων αλλά και την έξοδο των υποκειμένων από τους χώρους αυτούς προς πιο *mainstream* μέρη, πέραν της επιθυμίας που αναζητάει νέα πεδία εκδήλωσης και ικανοποίησής της, καθώς η ταυτότητα της ανδροπρεπούς αλλά και γενικότερα της Ελληνίδας λεσβίας τείνει να συνδέεται με τη λαϊκή μουσική, όπως αναδύεται και από το πεδίο, αφορά στην σύνδεση με το τοπικό, τη γηγενή εμπειρία, την εθνική. Αυτή την εμπειρία που ο «εκπολιτισμός» του περιοδικού *ΚΛΙΚ* της δεκαετίας του 1990 χαρακτήριζε απαξιωτικά ως βαλκανική, ένας εκπολιτισμός του οποίου η ικανότητα να εμπνέει έχει εξαιρεθεί από την οικονομική και κοινωνική κρίση των τελευταίων χρόνων. Θεωρώ πως όλο και περισσότερα υποκείμενα στρέφονται προς το αγκάλιασμα του θεωρούμενου βαλκανικού και ανατολίτικου στοιχείου, όπως αυτό συσχετίστηκε με τα μαζικής κουλτούρας «ελληνάδικα», μαγαζιά τα οποία ταυτίστηκαν με τα λεσβιακά μπαρ της δεκαετίας του 1990 (Καντσά 2010), έναντι και σε συνομιλία με το θεωρούμενο δυτικοευρωπαϊκό και βορειοαμερικάνικο στοιχείο, που την ίδια περίοδο συμβολίζει την πρόοδο, την ποιότητα, αλλά και τη λεσβιακή ορατότητα, προσβλέποντας προς διαφοροποιημένα του παρελθόντος πολιτικά προτάγματα.

Η στροφή αυτή από την μια πλευρά μπορεί να ιδωθεί μέσα από το κλείσιμο σε έναν ιδανικό εθνικό εαυτό, έτσι όπως προτείνεται από την άνοδο της άκρας δεξιάς και τις πατριωτικές πολιτικές, τόσο της Αριστεράς όσο και του Κέντρου, μπορεί να αποδώσει όμως και πολύ πιο δημιουργικούς καρπούς αναγνωρίζοντας την πολυπλοκότητα των εθνικών, πολιτισμικών και πολιτικών ταυτοτήτων, αποδίδοντας δικαιοσύνη στις προσωπικές και συλλογικές γενεαλογίες. Δικαιοσύνη, ως αυτή η διαδικασία που υπερβαίνει αλλά επίσης απαιτεί το δίκαιο από την πλευρά της ανάμνησης, της αντίστασης στη λήθη, χρησιμοποιώντας τα λόγια του Jacques Derrida (1996).

Τα μεθοδολογικά εργαλεία, τα οποία χρησιμοποίησα για την παρούσα έρευνα, περιλαμβάνουν αρχικά τη διαδικασία της ηχογραφημένης συνέντευξης. Συνολικά βρίσκονται στο αρχείο μου 34 ηχογραφημένες συζητήσεις με άντρες και γυναίκες, λεσβίες, αμφισεξουαλικές και σις και τρανς άντρες, έναν ετεροφυλόφιλο και δυο αμφισεξουαλικούς.

Η αρχειακή ανασκαφή υπήρξε ένα σημαντικό μέρος της έρευνας. Το αρχείο της ελληνικής Βουλής, στο παλιό καπνεργοστάσιο της οδού Λένορμαν με φιλοξένησε αρκετές

μέρες και ώρες καθώς έψαχνα σε εφημερίδες και περιοδικά της δεκαετίας του 1980 τα απαραίτητα λεσβιακά ίχνη. Το φεμινιστικό αρχείο Δελφύς υπήρξε άλλος ένας τόπος στον οποίο αναζήτησα τους λόγους για τις λεσβίες στο πρόσφατο ελληνικό παρελθόν. Εκεί αναζήτησα περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας της δεκαετίας του 1990. Εκεί βρήκα την *Μαντάμ Γκου*, λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό της δεκαετίας του 1990, και το γκέι οδηγό πόλης *ΔΕΟΝ*, που άρχισε να εκδίδεται στα μέσα της δεκαετίας 1990 και συνέχισε μέχρι τα μέσα του 2000.

Η συμμετοχική παρατήρηση, απαραίτητο εργαλείο της ανθρωπολογικής έρευνας, υπήρξε αναπόσπαστο μέρος της εθνογραφικής διαδικασίας. Περισσότερο από τη συμμετοχή μου στο πεδίο και την παρατήρηση των σχέσεων και των δομών που δημιουργούνται εντός του, το συγκροτούν και το χαρακτηρίζουν, η επιρροή του πεδίου πάνω μου ήταν ένα ακόμη αναπόφευκτο αποτέλεσμα. Το αλκοόλ, η δυνατή ελληνική μουσική με τους έντονα συγκινησιακούς στίχους, ο χορός και το φλερτ υπήρξαν αναπόσπαστα κομμάτια της έρευνας επίσης.

Έχοντας ως δεδομένο πως η προσωπική μου ζωή είναι αναπόδραστα συνδεδεμένη με την διανοητική μου ζωή, είναι σημαντικό να συζητήσω εδώ το ζήτημα του συναισθήματος, της αισθαντικότητας, του παθήματος, της επιρροής (*affect*): τη σημασία της επιρροής του πεδίου και του ασυνείδητου, μέσα από την προσέγγιση της ερωτικής οικειότητας, για τη διαδικασία μορφοποίησης των σεξουαλικών ταυτοτήτων. Άλλωστε, ως σύγχρονη ανθρωπολόγος της σεξουαλικότητας και του φύλου, δεν θα μπορούσα να μην έχω έρθει σε επαφή με την θεωρία της ψυχανάλυσης. Όπως έχουν σημειώσει η Deborah Cameron και ο Don Kulick, να μελετάς την σεξουαλικότητα χωρίς αναφορά στην επιθυμία και στις διαδικασίες του ασυνείδητου που την οργανώνουν, οδηγεί στην απώλεια ζητημάτων κεντρικής σημασίας (2003:107). Ο Κώστας Γιαννακόπουλος, επίσης, στο άρθρο του “Υποψιασμένα κορμιά”: *επιθυμία, σχέσεις εξουσίας και ιθαγενείς εννοιολογήσεις του ασυνείδητου* (2006), συζητάει το πώς η σχηματοποίηση της ερωτικής επιθυμίας, της υποκειμενικότητας και των γηγενών εννοιών του ασυνείδητου είναι κομμάτι του πεδίου των σχέσεων εξουσίας.

Η ψυχανάλυση πράγματι έχει υπάρξει μια κριτική θεωρία που επέτρεψε στους

δυτικούς στοχαστές και στοχάστριες να σκεφτούν το υποκείμενο ως διασπασμένο και πολυεπίπεδο, δεσμευμένο στην ιστορικότητα του, αντίθετα με το αρραγές, αϊστορικό υποκείμενο του Διαφωτισμού (Scott 1996, Βαρίκα 2009 κ.α.). Μία από τις συνομιλήτριες μου, κατά τη διάρκεια της δεύτερης συνάντησής μας, μου είπε πως νιώθει σαν να βγήκε από μια ψυχαναλυτική συνεδρία. Ευρισκόμενη η ίδια για χρόνια στην θέση τόσο της ψυχοθεραπεύτριας όσο και της ψυχοθεραπευόμενης, σίγουρα ήξερε καλά τι εννοούσε. Καθήμενη συχνά μπροστά από την ψυχοθεραπεύτριά μου έπιασα πολλές φορές την εαυτή μου να μιλάει σχετικά με την έρευνα και κυρίως για τα συναισθήματα που μου δημιουργούνται μετά και κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων. Συνακόλουθα ένα από τα ερωτήματα που άρχισαν να με προβληματίζουν κατά τη διάρκεια της έρευνας έχει να κάνει με το ποια είναι η θεραπευόμενη και ποια είναι η θεραπεύτρια στην παρούσα συσχέτιση, απηχώντας τη Veena Das (2006), η οποία προτείνει πως μία ανθρωπολόγος οφείλει να φροντίζει τις συνομιλήτριες της και να στοχεύει στην επούλωση των τραυμάτων τους. Ποιανού τα τραύματα πρόκειται να επουλωθούν μέσα από αυτήν την ερευνητική διαδικασία; Αυτής που θέτει τα ερωτήματα ή αυτής που τα απαντάει, αντιστρέφοντας, ή προσθέτοντας στο στοχασμό της Das;

Για να αποφύγω την απόδοση προσωπικών αντιλήψεων για το τι είναι και τι δεν είναι μια μπουτς, ένα μπουτς και φαμ ζευγάρι, έπρεπε να είμαι προσεκτική στο τίχει να μου πει το πεδίο. Μεταξύ άλλων η Jeanne Favret-Sadaa (1980[1977]), έχει εισάγει την έννοια της επιρροής, του συν-αισθήματος, της διαδικασίας, δηλαδή, αφήματος του εαυτού να παρασυρθεί από το πεδίο, επειδή η συμμετοχική παρατήρηση δεν είναι αρκετή. Μπορώ να διαβάσω αυτήν την πρόκληση και στα γραπτά του Deleuze (1990[1968]), όταν διαβάζει Baruch Spinoza, ως τη δύναμη να αφήνεις την εαυτή σου να μετασχηματίζεται από την άλλη. Μια πράξη δι-αίσθησης για την παραγωγή της ανθρωπολογικής γνώσης. Όπως έχει παρατηρήσει η Ann Cvetkovich (2003) η έρευνα σχετικά με την αισθαντική ζωή των λεσβιακών παραδόσεων/πολιτισμών έχει κινητοποιηθεί λόγω της μη ικανοποίησης από τις αντιδράσεις στην ομοφοβία που εξαντλούνται στις απαιτήσεις για ίσα δικαιώματα και για γκέι γάμο: μια πολιτική ατζέντα που υποθέτει έναν γκέι πολίτη του οποίου η συναισθηματική ολοκλήρωση βασίζεται στην ενσωμάτωση και την κανονικότητα (Cvetkovich 2003: 11). Σε αντιπαράθεση με αυτή την πολιτική ατζέντα το «εμείς» θα μπορούσε καλύτερα να παραχθεί μέσω της ενσυναίσθησης, όπως πρότεινε και μια φίλη.

Κλείνοντας αυτή την ενότητα, θα ήθελα άλλη μια φορά να επιστήσω την προσοχή στη διεισδυτική διάθεση της ανθρωπολογικής έρευνας, στα εύθραυστα όρια μεταξύ αυτών που τα τραύματά τους χρειάζονται επούλωση, χωρίς να μετατρέπονται σε θύματα και της κουίρ ανθρωπολόγου που αναζητά τις δικές της θεραπευτικές διαδικασίες, απαραίτητες για την επιβίωση της βίας, που απαλείφει την κουίρ, την περίεργη και ανώμαλη –για τα δεδομένα της φυσικοποιητικής και φυσικοποιημένης ετεροκανονικότητας– εμπειρία, αλλά και τη βία μιας πολιτικής ορθότητας που εξαλείφει την προσωπική εμπειρία στο όνομα της μη αναπαραγωγής πατριαρχικών προτύπων. Την προσοχή στους τρόπους που το πεδίο μεταστρέφεται από τη δική μου παρουσία, το δικό μου άγγιγμα, καθώς, όπως το έθεσε και ο Maurice Merleau-Ponty (1945), το άγγιγμα επιτελεί μια διπλή ταυτόχρονη λειτουργία. Πρόκειται για μια αίσθηση πάντα διπλή και συσχετική κατά τη διάρκεια της οποίας όταν αγγίζω αγγίζομαι, είμαι ταυτόχρονα υποκείμενο και αντικείμενο.

Κεφάλαιο II: Οι αφηγήσεις των αγοροκόριτσων.

Μεγαλώνοντας (σ)τα όρια του αντρικού και του γυναικείου

Sex, though subject to the pressures of legal sanction, social judgment, unconscious drives, and contradictory desires, holds out the prospect of discovering new ways of being and of being in the world.

Laurent Berlant, Lee Edelman, 2014.

Εισαγωγή

Επέλεξα τα άτομα με τα οποία θα συνομιλούσα για την παρούσα έρευνα με βάση το φύλο και τη σεξουαλικότητά τους. Έχοντας ως βασική μέριμνα την προσέγγιση, ανάλυση και ανάδειξη της λεσβιακής αρρενωπότητας, οι συνομιλήτριες μου, σύμφωνα με τα δικά μου κριτήρια, είναι γυναίκες που συνάπτουν ερωτικές σχέσεις με γυναίκες και επιτελούν το φύλο τους ανδροπρεπώς. Η ανδροπρέπεια αυτή ποικίλει όπως και η σχέση τους με την έννοια γυναίκα. Θα μπορούσα να περιγράψω τα υποκείμενα της έρευνας αυτής και ως άτομα με θηλυκά σωματικά χαρακτηριστικά που επιθυμούν ερωτικά κατά κύριο λόγο άτομα με θηλυκά σωματικά χαρακτηριστικά. Η δεύτερη περιγραφή είναι σημαντική καθώς δεν είναι/αυτοπροσδιορίζονται όλες οι συνομιλήτριες ως γυναίκες, αλλά ούτε απαραίτητα και ως άντρες – επίσης μέρος στην έρευνα έλαβαν και κάποιοι τρανς άντρες. Τουλάχιστον ένας από αυτούς δεν είναι ούτε αρρενωπός ούτε ετεροφυλόφιλος. Σκοπός μου εδώ είναι να εξερευνήσω, μαζί με τις συμμετέχουσες και τους συμμετέχοντες στην έρευνα το ευρύ αυτό φάσμα που ο Halberstam, το 1998, ονόμασε θηλυκή αρρενωπότητα/θηλυκό ανδρισμό (*female masculinity*).

Στο κεφάλαιο αυτό προσδοκώ να αναδείξω τη βιωμένη σχέση των «αγοροκόριτσων», λέξη με την οποία περιγράφουν σχεδόν όλες οι συνομιλήτριες/τές τις εαυτές τους κατά την παιδική τους ηλικία, με τον ανδρισμό τους. Σε αυτό το κεφάλαιο θέλω επίσης να αναδείξω, όπως έγινε ορατό από τις συζητήσεις με τις συμμετέχουσες και τους

συμμετέχοντες στην έρευνα, τους τρόπους συγκρότησης του ορίου μεταξύ ομοφυλοφιλίας και ετεροφυλοφιλίας, όσον αφορά στην επιθυμία, τις σεξουαλικές πρακτικές και φαντασιώσεις και εντέλει στην ίδια τη ταυτότητα.

Εδώ επικεντρώνομαι στις εμπειρίες παιδικής και εφηβικής ηλικίας των συνομιλητριών μου. Στις σχέσεις με τα άλλα παιδιά, στο σχολείο και την οικογένεια, στην προσπάθεια διαμόρφωσης μιας έμφυλης ταυτότητας σε αντιπαράθεση και σε σχέση με την ετεροκανονικότητα. Πώς συγκροτούν με άλλα λόγια τη ταυτότητα τους οι συνομιλήτριες; Τι σημαίνει για αυτές να μην είναι ακριβώς αγόρια ή ακριβώς κορίτσια; Πώς γίνονται αντιληπτές από τις συμμαθήτριες και τους συμμαθητές αλλά και την ίδια την οικογένεια καταγωγής τους;

Στο κεφάλαιο αυτό συζητάμε τις νοηματοδοτήσεις των ερωτικών φαντασιώσεων και πρακτικών των συνομιλητριών/τών μου. Πως κινητοποιείται η επιθυμία; Ποια η σημασία της έμφυλης επιτέλεσης για την ερωτική έλξη και τις ερωτικές πρακτικές; Το φλερτ, το σεξ, την άντληση ηδονής; Μέσα από αυτές τις συζητήσεις αναδύονται οι αντιλήψεις για το σώμα, τα όριά του, τι μπορεί να νοηθεί ως πραγματικό και τι όχι. Εντέλει, πώς η φαντασίωση διαμορφώνει το (έμφυλο) σώμα αλλά και πώς το ίδιο το σώμα και οι νοηματοδοτήσεις του διαμορφώνουν τη φαντασίωση; Τι θεωρείται επιτρεπτό ως κομμάτι της (έμφυλης) απόλαυσης και τι όχι;

Τέλος, αρκετές από τις συνομιλήτριες έχουν ένα αντρικό όνομα. Το απέκτησαν κατά την παιδική/εφηβική ηλικία, κάποιες φορές ακόμα και πριν τη γέννηση τους. Άλλες το διάλεξαν μόνες, σε άλλες το έδωσαν. Στην τελευταία ενότητα συζητώ την σημασία αυτού του ονόματος και τι ακριβώς έρχεται να ονοματίσει. Μαζί με το όνομα, το όνειρο έρχεται να αναδείξει ή να εξηγήσει κομμάτια της ταυτότητας που δεν μπορούν να εξηγηθούν αλλιώς μέσω της κυρίαρχα διανοητής κανονικότητας. Ποια η λειτουργία του εδώ έτσι όπως γίνεται αντιληπτή μέσα από τις αφηγήσεις δύο συνομιλητριών;

II.1. Παιδικά παιχνίδια, ενήλικα άγχη

Κλασικά *tomboy* [...] αισθανόμουνά πάρα πολύ άνετα με τα αγόρια, τα κορίτσια πάντα μου έφερναν ένα στρες. (Σόνια, 48 χρονών)

Εγώ ένιωθα πως δεν κολλάω με κανένα απ τα δυο (σσ. φύλα). Φίλους στο σχολείο είχα αγόρια κυρίως, μετά την τρίτη γυμνασίου στο λύκειο απέκτησα κολλητή κοπέλα και είχα κάνει *coming out* ως λεσβία τότε. (Λενάκι, 23 χρονών)

Έπαιζα ποδόσφαιρο στο δημοτικό, μετά που πήγα στο γυμνάσιο κάπως σαν να αποφάσισα ότι πρέπει να γίνω γυναίκα και σταμάτησα να παίζω ποδόσφαιρο με τα αγόρια και καθόλου δεν μου άρεσε αυτό.[...] Έβλεπα ότι, τέλος πάντων, τις κοπέλες, τις συμμαθήτριες μου, τα πρώτα τους αγόρια και ένιωθα ότι δεν συμβαδίζω κάπως, οπότε έπρεπε να πορευτώ κάπως έτσι κι εγώ ενώ στο δημοτικό ήμασταν όλα παιδάκια. (Κάτια, 29 χρονών)

Και στο δημοτικό και στο σχολείο ήμουν έξω από τα νερά. Δεν ξέρω, ποτέ δεν κόλλησα κάπου, δηλαδή ποτέ δεν είχα την παρέα μου. [...] Σαν να έχω έρθει από άλλο πλανήτη ένα πράγμα και να έχω προσγειωθεί εδώ. Μία με την οποία θυμάμαι είχαμε κολλήσει και κάναμε παρέα, ήταν ίσως η μοναδική που ήταν πιο κοντά στο στυλ μου και καθόμασταν στο ίδιο θρανίο στο δημοτικό, θυμάμαι. [...] Λεσβία τώρα η Φένια. (Ελεονόρα, 30 χρονών.)

Κοίταξε να δεις, σαν αγοροκόριτσο τα μικρά χρόνια πέραναγα καλά, στο σχολείο άρχισε αυτό να είναι θέμα δυσάρεστο.[...] Καταρχάς όλα τα παιδιά ερχόντουσαν και μου φωνάζανε αγοροκόριτσο-αγοροκόριτσο! Και ήτανε πολύ βίαιο αυτό και αυτό γινότανε καθημερινά. Άρχισα να κάνω κοπάνες από το δημοτικό. [...] Η αλήθεια είναι ότι έκανα παρέα με τα αγόρια. Και στη γειτονιά δεν κάναμε παρέα τα αγόρια με τα κορίτσια. Αλλού ήτανε τα αγόρια αλλού τα κορίτσια. Κι εγώ έκανα παρέα με τα αγόρια. Και για αυτό με κυνήγαγε ο παππούς μου, με κυνηγάγανε οι θείοι μου. Ήταν απαγορευμένο να παίζεις κυνηγητό ή ποδόσφαιρο. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Όταν πρωτοβγήκε ο *Blake* ήμουν η μοναδική στη γειτονιά που διάβαζε *Blake*. Ναι, ο κύριος με τον σκούφο και την αλογοουρά, ο κυνηγός, σαν γνήσιος κυνηγός κι εγώ. Μ' άρεσε, δεν ξέρω γιατί. Πρώτο μου παιχνίδι ήτανε ένα αυτοκινητάκι του Ντιούξ. Μου 'λεγε η μάνα μου, τι δώρο θες, και της έλεγα αυτοκινητάκια. Μου 'λεγε, θα σου πάρω κούκλα. Καλά λέω, πάρ' την και θα την πάρει η αδελφή μου. Πήγαινα εγώ και έπαιζα με τα αυτοκινητάκια, με τα αγοράκια, κόντρες, μπίλιες. (Λένα, 46 χρονών)

Εν τω μεταξύ με πηγαίνανε, επειδή είχα αντρική φωνή και όλο το σουλούπι σαν αγοράκι ήμουνα, και με πηγαίνανε από τον ένα γιατρό στον άλλονε, τώρα το '74. Τι έχει το παιδί, να το κάνουμε κοριτσάκι, έχει μουνί, έχει βυζιά αλλά είναι σαν αγοράκι, όποιος το βλέπει νομίζει ότι έχουμε αγοράκι κι εμείς έχουμε γεννήσει κοριτσάκι. Και με τρέχανε από τον ένα γιατρό στον άλλονε και το '74 τους λέγανε βγάλε αμυγδαλές, βγάλε τα κρεατάκια και μου κάνανε εγχειρήσεις χωρίς λόγο[...] για να φτιάξει η φωνή. (Μαρία, 47 χρονών)

Ο Sigmund Freud (1923) ισχυρίστηκε πως το Εγώ είναι μια σωματική προβολή και συγκροτείται ως αποτέλεσμα της προσπάθειας του ατόμου να βγει από το χάος των πολλαπλών ερεθισμάτων που του απευθύνονται. Έτσι όταν το βρέφος, μέσω

αυτοερωτικών πρακτικών, αγγιγμάτων και ερεθισμάτων, συναντά και αισθάνεται το σώμα του, αρχίζει να καθορίζει τα όριά του και να συγκροτεί σταδιακά μια συμπαγή αίσθηση εαυτού, διαχωρισμένη από τα άλλα σώματα. Στο στάδιο αυτό, που ο Jacques Lacan ονομάζει στάδιο του καθρέφτη, όπως αναφέρει η Elizabeth Grosz (1994), το Εγώ δεν αποτελεί απαραίτητα την προβολή ενός πραγματικού ανατομικά και φυσιολογικά σώματος. Πρόκειται περισσότερο για μια φαντασιακή αναπαράσταση, που έχει να κάνει τόσο με τις φαντασιώσεις του υποκειμένου όσο και με την εικόνα που έχουν οι άλλοι για αυτό.

Ο καθρέφτης εν προκειμένω είναι πολλαπλός, τα είδωλά του αντιφατικά, και είναι μέσα από αυτές τις αντιφάσεις που οι συνομιλήτριες συγκροτούν σταδιακά εαυτό. Τα παιδάκια του δημοτικού σχολείου της Κάτιας, σε επαρχιακή πόλη της Ελλάδας τη δεκαετία του 1990, έπαιζαν ποδόσφαιρο χωρίς να νοιάζονται για το φύλο της συμπαίκτριας ή του συμπαίκτη τους, ενώ οι συμμαθητές της Κωνσταντίνας, λίγες δεκαετίες νωρίτερα την τυραννούσαν φωνάζοντάς την αγοροκόριτσο. Εκτός σχολείου έπαιζαν τα αγόρια της γειτονιάς μαζί της ποδόσφαιρο για να την κυνηγάνε οι θείοι της να τη συνεντίσουν που έκανε αγορίστικα πράγματα. Η Λένα, ως κυνηγός, διάβαζε αγορίστικα κόμικ, η Ελεονόρα και το Λενάκι δεν χωρούσαν σε καμία έμφυλη κατηγορία ακριβώς και οι γονείς της Μαρίας προσπάθησαν να επέμβουν στην ανατομία της, αμυγδαλές και κρεατάκια, για να συνάδει το ανατομικό της φύλο με την έμφυλη έκφραση της.

Μαζί με τα αγορίστικα παιχνίδια εμφανίζεται και η ερωτική επιθυμία, η οποία για τις περισσότερες αφορά κορίτσια, είναι δηλαδή –σύμφωνα με την ετερόφυλα δομημένη ελληνική κοινωνία– μια αγορίστικη επιθυμία.

Έμεινα κόκαλο και είπα, ω, εγώ θέλω να την παντρευτώ. Έπαθα ένα σοκ γιατί τι να παντρευτώ, αφού τα αγόρια και τα κορίτσια παντρεύονται, δεν παντρεύονται τα κορίτσια, τι γίνεται εδώ! Τσουκ, μαζεύτηκα, ο πρώτος αυτοματισμός μου ήταν να κλειστώ, να γίνει εσωτερικό αυτό. (Ελπίδα, 49 χρονών)

Όταν είχαμε τσακωθεί με τον ξάδελφό μου και κυνηγιόμασταν μέσα στην τάξη, φωνάζει δυνατά σε όλους ότι αγαπάω την Νατάσα.[...] Ναι, μετά τα κορίτσια όμως δεν μου μιλούσανε, τα αγόρια δεν με παίζανε γιατί ήμουνα κορίτσι. [...]Ε, όχι για πολύ γιατί μετά παίζανε (σσ. τα κορίτσια) Κάντι Κάντι και ήθελαν κάποιον να κάνει τον Άντονι και δεν ήθελε καμία να κάνει τον Άντονι και τον έκανα εγώ. (Αλεξάνδρα, 30 χρονών)

Ήμουνα 6,5 και το θυμάμαι πολύ έντονα γιατί ήτανε η καθηγήτριά μας και μετά την έβλεπα πολύ συχνά στον ύπνο μου και, παρ' όλο που βαριόμουνα ελεεινά το

μπαλέτο, πήγαινα μόνο και μόνο για να δω την καθηγήτρια. (Ελένη, 29 χρονών)

Η Ελπίδα σοκαρίστηκε καθώς της ήταν σαφές από την αρχή ότι δεν είναι εφικτό να παντρευτεί το κορίτσι που ερωτεύτηκε επειδή και η ίδια ήταν κορίτσι, για την Αλεξάνδρα η ενοχοποίηση –από τους άλλους– της ομοερωτικής της επιθυμίας ξεκινάει με την αποκάλυψή της, ενώ η Ελένη δεν προβληματίστηκε για την έλξη της προς την καθηγήτρια της.

Στο δημοτικό, εντάξει, έκανα πάντα παρέα με αγόρια και είχα πολύ μπερδεμένη ταυτότητα μέχρι 11 χρονών ας πούμε. Οπότε γενικά έπαιζαν φάσεις που θεωρούσα τον εαυτό μου αγοράκι, ε, μετά άρχισα να έχω βυζιά, περίοδο και τέτοια. Καταλαβαίνεις, δεν τραβάει και πολύ. Ε, και κάπως έτσι. Αλλά με πήγε, μέχρι τα 11 νόμιζα ότι ήμουν αγόρι. [...] (Τζο, 26 χρονών)

Όπως και από παιδάκι, αντίστοιχα, είχα θέματα και είχα πει ότι είμαι αγοράκι, ξέρω 'γω, είχα κάνει και αυτή τη δήλωση στα 4. (Λενάκι, 23 χρονών)

Το άλλο σοκ που έπαθα ήταν με την περίοδο [...] και μου μίλησε η μάνα μου λίγο πριν έρθει και αυτό θα γίνει. Πω, ρε λέω, δεν γίνεται αυτό το πράγμα αφού θέλω να γίνω αγόρι, θέλω να γίνω άντρας όταν μεγαλώσω. (Ελπίδα, 49 χρονών)

Όσο ήταν όλα παιδάκια, η ανατομική έμφυλη διαφορά παίζει μικρότερο ρόλο στις καθημερινές δραστηριότητες της γειτονιάς, στα παιχνίδια ή στην ερωτική επιθυμία. Αν και οι εξωτερικοί περιορισμοί και μια αρχική συνείδηση της ετερότητας είναι ήδη αντιληπτή, το φύλο βιώνεται περισσότερο ως σύνολο πρακτικών παρά ανατομικών διαφορών. Η Τζο και το Λενάκι θεωρούσαν ότι είναι αγόρια, η δεύτερη ήδη από την ηλικία των 4 χρονών. Όταν οι γυναικεία νοηματοδοτημένες σωματικές λειτουργίες κάνουν την εμφάνισή τους, όταν το παιδάκι «γίνεται γυναίκα» –όπως συνηθίζεται να εορτάζεται η άφιξη της έμμηνου ρύσης στην Ελλάδα– η ένταση μεταξύ της εσωτερικής αίσθησης εαυτού και της εξωτερικής νοηματοδότησής του γίνεται πιο έντονη.

Δεν μπορώ να πω ότι ένιωθα ακριβώς σαν αγόρι, κάπως ένιωθα σαν ουδέτερο, δεν κολλούσα ούτε στο ένα ούτε στο άλλο. Γιατί στην παρέα με τα αγόρια πάλι δεν ήμουν αγόρι, ας πούμε, και στην παρέα με τα κορίτσια πάλι δεν ήμουνα το κορίτσι κορίτσι ας πούμε, και συν ότι με τα κορίτσια, εντάξει στο γυμνάσιο έγινε πιο δύσκολο γιατί αυτές γούσταραν αγόρια οπότε κάπως βαριόμουνα. (Τζο, 26 χρονών)

Βασικά εγώ ήμουνα και ο Πέτρος, οι άνθρωποι που ακούγαμε τα γκομενικά των άλλων γιατί δεν είχαμε εμείς. (Ελένη, 29 χρονών)

Επίσης θυμάμαι πολύ χαρακτηριστικά στο δημοτικό, όπου σε όλα τα κοριτσάκια άρεσε κάποιος και εμένα δεν μου άρεσε κανείς αλλά επειδή ένιωθα λίγο περίεργα έλεγα ότι μ' άρεσε ο Λευτέρης. (Έφη, 31 χρονών)

Πέρα από τα παιχνίδια όπως το ποδόσφαιρο το οποίο κατέτασσε τις συνομιλήτριες πιο κοντά στην έμφυλη θέση του αρσενικού, τη διάσταση μεταξύ της έμφυλης έκφρασης και της θηλυκής τους ανατομίας, η ερωτική επιθυμία όταν αρχίζει να εισέρχεται στο λόγο, είτε η δική τους είτε των γύρω τους, εντείνει το αίσθημα ετερότητας. Η Τζο, για παράδειγμα, δεν είχε ενδιαφέρον για τις παρέες των κοριτσιών, μεταξύ άλλων, επειδή συζητούσαν για τα αγόρια που τις ενδιέφεραν ερωτικά και η Έφη δημιουργεί ένα φανταστικό ερωτικό ενδιαφέρον για κάποιο αγόρι ώστε να επιβιώσει της ετερόφυλης κοινωνικότητας. Αλλά και όταν το ερωτικό ενδιαφέρον των κοριτσιών κινείτο προς την Κατερίνα, επειδή έμοιαζε με αγόρι, η ανατομία της την έκανε να κρατάει αποστάσεις και να μην ανταποκρίνεται στο κάλεσμα τους.

Γενικώς τα κορίτσια μπερδεύοντουσαν μαζί μου, όχι αυτές που με ξέρανε, αυτές που δεν με ξέρανε και έβλεπα ότι είχα τις κατακτήσεις μου αλλά χωρίς όμως να το συνεχίζω γιατί θα περιμένανε να ακούσουνε το Κωστάκη, το Γιωργάκη και θα ακούγανε το Κατερίνα και ξέρεις θα τους κοβόταν. (Κατερίνα, 43 χρονών)

Η Τάνια, αντιθέτως, μικρότερη σε ηλικία από την Κατερίνα, με τη βοήθεια της τηλεφωνικής απόστασης, δημιούργησε μια στενή συναισθηματική σχέση με μια κοπέλα, η οποία θεωρούσε πως μιλάει με αγόρι κατά τη διάρκεια της εφηβείας της.

[...], μιλούσα στο τηλέφωνο με αυτή την κοπέλα, εκείνη όμως νόμιζε ότι ήμουν αγόρι. Της έλεγα ψέματα, δηλαδή, για πολλά χρόνια, 2-3 χρόνια πήγαινε αυτή η ιστορία. (Τάνια, 33 χρονών)

Η λέξη ψέμα χαρακτηρίζει εδώ την απόσταση της ανατομίας από την έμφυλη έκφραση, καθώς τόσο η Τάνια όσο και η Κατερίνα, στα μάτια και στα αυτιά των κοριτσιών που τους ενδιέφεραν, ήταν αγόρια. Το σεξ έχει συγκροτηθεί ως ένα ζήτημα ειλικρίνειας, θα γράψει ο Foucault (1978) και δεν έχει να κάνει μόνο με την αίσθηση και την απόλαυση, το νόμο και το ταμπού. Η αλήθεια του σεξ έχει γίνει κάτι θεμελιώδες, χρήσιμο ή επικίνδυνο, πολύτιμο ή απαγορευμένο. Και αυτή τη διαπλοκή μεταξύ σεξ και αλήθειας, η οποία μας κληροδοτήθηκε από τον 19ο αιώνα, μπορεί να την έχουμε μορφοποιήσει ως ένα βαθμό, όμως δεν την έχουμε ακόμα ξεφορτωθεί (Foucault 1978:56-57). Η Janice Raymond (1994), πολέμια της διαφυλικότητας, τη θεωρούσε ως ένα τύπο ψευδούς συνείδησης, που

σκοπό έχει την παραπλάνηση των άλλων μέσω της απόκρυψης του «αληθινού εαυτού» τους (Stryker 2006:4).

Αυτή η διάσταση μεταξύ των –νοηματοδοτημένων ως αρσενικών– κοινωνικών και ερωτικών ενδιαφερόντων με τη θηλυκή ανατομία αποτελεί πηγή άγχους – για κάποιες συνομιλήτριες ήδη από μικρή ηλικία και σχεδόν για όλες από τη στιγμή που εμφανίζεται η έμμηνος ρύση, το στήθος τους μεγαλώνει και το σώμα τους θηλυκοποιείται εμφανώς με την είσοδο στην εφηβεία. Η σχέση της έμφυλης ταυτότητας με την ανατομία είναι πολύπλοκη, θα γράψει η Butler (2004) κάτι που οι παραπάνω αφηγήσεις επιβεβαιώνουν, και η δυσκολία του υποκειμένου να υλικοποιηθεί εντός του πλαισίου της φυσικοποιημένης ετεροφυλοφιλίας και του έμφυλου διμορφισμού φέρει ψυχικό κόστος.

Από τις παραπάνω αφηγήσεις φαίνεται πως η ανάληψη ενός φύλου από τις συνομιλήτριες είναι μια επιθυμητή διαδικασία, αν και μια σαφής έμφυλη θέση τίθεται διαρκώς υπό αμφισβήτηση λόγω της αντίθεσης των πρακτικών και των επιθυμιών με την ανατομία τους. Η θέση του ουδέτερου, όπως αναφέρει η Τζο, δεν βιώνεται ως ικανοποιητική. Η μη σαφής έμφυλη ταυτότητα των συνομιλητριών, η έστω περιορισμένη χαρούμενη και εκκρεμής περίοδος της μη ταυτότητας, όπως μάλλον αισιόδοξα θα την περιέγραφε ο Michel Foucault (1980), ή το σημείο 0, που η έμφυλη ταυτότητα είναι ασαφής και αποτελεί ερώτημα περισσότερο από συγκροτημένη κατάφαση (Weston 2002), βιώνεται με δυσκολία. Όπως αφηγείται και η Ελεονόρα, ακόμα και αν η ουδετερότητα αποτελεί μια θέση από την οποία μπορείς να είσαι τα πάντα, η αίσθηση της ασάφειας είναι βασανιστική.

Για αυτό σου λέω, εκεί ίσως νιώθω πιο καλά γιατί εκεί έχω συνηθίσει να είμαι, στο ουδέτερο. Το 'χω συνηθίσει, από συνήθεια αλλά δεν είναι το εγώ μου πραγματικά. Φαντάζομαι θα είμαι εγώ και θα νιώθω καλά όταν αποφασίσω κάποια στιγμή πιο συνειδητά κάτι. Έστω και αυτό το ουδέτερο να το αποφασίσω πιο συνειδητά και όχι απλά επειδή με βολεύει, βγαίνει, το 'χω συνηθίσει. Με κουράζει πολύ αν και εν δυνάμει μπορείς να είσαι τα πάντα. Έτσι νιώθω, δεν νιώθω κάτι εντελώς ξεκάθαρο μέσα μου. Αυτό βέβαια με πάει πολύ πίσω, ξεκινάει από πολύ μικρή ηλικία.
(Ελεονόρα, 30 χρονών)

Ενώ σε μικρότερες ηλικίες τόσο τα παιδικά παιχνίδια όσο και οι παιδικοί έρωτες εμφανίζονται, έστω για μικρά χρονικά διαστήματα, σχεδόν αδιαμεσολάβητοι από το κοινωνικό, μπαίνοντας στην εφηβεία, αποκτώντας σταδιακά όλο και πιο φανερά τα

ανατομικά και σωματικά χαρακτηριστικά του θηλυκού, η αίσθηση της ετερότητας από το ιδανικό της ετεροφυλοφιλίας γίνεται περισσότερο διαρκής και επίπονη και η περίοδος αυτή, για αρκετές συνομιλήτριες, αποτελεί μια βίαιη ψυχικά εμπειρία.

Μέχρι τα 15 μου, επειδή ήταν τελείως πλατωνικό, δεν το ζούσα και δεν το είχα πει κιόλας. Το σκεφτόμουνα αλλά όχι και πάρα πολύ σοβαρά γιατί είχα άλλα στο μυαλό μου, να κάνω ποδήλατο, να παίξω [...] Εντάξει μετά όταν ζούσα με τον Λεωνίδα την ερωτική μας σχέση την θυελλώδη, κατάλαβα ότι δεν, κι εκεί άρχισα να φοβάμαι περισσότερο. Γιατί στην Κέρκυρα, που θα το πω; Η μαμά μου με αγαπούσε αλλά δεν ήταν και πολύ, κάτι βλέπανε, κάτι εκπομπές και βρίζανε τους ομοφυλόφιλους και φοβόμουνα πάρα πολύ. (Ελένη, 29 χρονών)

Σε όλο το λύκειο είχα πείσει τον εαυτό μου ότι αυτό που αξίζει να κάνεις, και δεν υπάρχει κάτι που να αξίζει περισσότερο από το να δημιουργήσεις μια οικογένεια. Αλλά ναι, ουσιαστικά, ήμουν σε κατάθλιψη στο λύκειο. Πρώτη λυκείου προς δευτέρα είχα πάθει και νευρική ανορεξία. (Ελεονόρα, 30 χρονών)

Εγώ εκεί στην εφηβεία, εκεί στα 16-17 το 'χα πάρει πολύ άσχημα ότι δεν θα βγω ποτέ από την ντουλάπα και μάλιστα θα πάω με ό,τι χρειαστεί να πάω, δηλαδή ότι θα παντρευτώ, θα κάνω παιδιά, δεν ξέρω τι θα κάνω. Θα έχω σχέσεις με άντρες γιατί, ας πούμε, οι δικοί μου θα πεθάνουνε άμα το μάθουνε. Είχα πάρα πολλές ενοχές. (Αλεξάνδρα, 30 χρονών)

Εγώ νομίζω, εκ των υστέρων, ότι αυτή η αίσθησή μου ότι ήμουν διαφορετική αλλά μ' έναν τρόπο που δεν μπορούσα εγώ να προσδιορίσω, με έκανε και πάρα πολύ επιφυλακτική και να μην ανοίγομαι, με αποτέλεσμα όλο το γυμνάσιο και το λύκειο το έβγαλα κυρίως κάνοντας παρέα με την παρέα της αδελφής μου. (Έλλη, 54 χρονών)

Εγώ ποτέ δεν μιλούσα, για κάποιο λόγο, ήμουν σε φάση δεν το 'ψαχνα και πολύ, ήμουν ντροπαλή πάρα πολύ και γενικά δεν το 'χα στα γκομενίσματα και όλα αυτά. [...] Άσε που είχα ένα σωρό ψυχολογικά που με είχανε ρίξει, είχα κάτι διατροφικά, τέλος πάντων. Τζο, 26 χρονών.

Η έκπτωση από το ετεροφυλόφιλο μοντέλο προκαλεί εσωστρέφεια και ενοχές, και η προσπάθεια ένταξης σε αυτό και αποδοχής του ως μοντέλο ζωής για τις ίδιες προκαλεί κατάθλιψη, διατροφικές διαταραχές, ντροπή και φόβο όπως θα πει η 29χρονη Ελένη. Όσο σωματοποιείται και γίνεται πιο εμφανής υλικά η έμφυλη ταυτότητα, όσο πιο έντονα εγγράφεται στο σώμα, σε συνδυασμό με τις κοινωνικές προσδοκίες και απαιτήσεις που τη συνοδεύουν, τόσο λιγότερο υλική μοιάζει να γίνεται η επιθυμία και η αίσθηση εαυτού των συνομιλητριών. Η προσπάθεια να υλικοποιήσουν την επιθυμία τους, σύμφωνα με τα κριτήρια του ρυθμιστικού ιδεώδους της ετεροκανονικότητας, τους προκαλεί διαταραχές και πόνο. Προκαλεί τουλάχιστον το συναίσθημα του μη ανήκειν και της ξενότητας.

Όπως έχει περιγράψει η Judith Butler στην ψυχική θεωρία της επιτελεστικότητας, η υποχρεωτική επαναληπτική ενστάλαξη του ρυθμιστικού ιδεώδους της ετεροκανονικότητας έχει ιδρυθεί πάνω στην αθρήνητη απώλεια της απαγόρευσης των ομόφυλων συνδέσεων. Είναι μέσω αυτής της μελαγχολικής ενσωμάτωσης της απώλειας με την οποία το σώμα αποκτά την κοινωνική και πολιτιστική του έμφυλη μορφολογία (όπως παρατίθεται από Athanasiou, Xatzaroula, Yannakopoulos 2008:13). Στις παρούσες εξιστορήσεις, η ιδρυτική του ανθρώπινου μελαγχολία της ετεροφυλοφιλίας βιώνεται με αγωνία και η προσπάθεια ένταξης στο σχήμα αυτό κάνει τα υποκείμενα να ξεπερνούν τα όριά τους, να κλείνονται στον εαυτό τους, ακόμα και να τιμωρούν το σώμα, που προδίδει τη αδυνατότητά τους να ενταχθούν στην κανονικότητα, ασυνείδητα, μέσω των διατροφικών διαταραχών. Όπως αναφέρει η Sara Edenheim, η αίσθηση του συμπαγούς σώματος είναι απαραίτητη στις υποκειμενικότητες της ύστερης νεωτερικότητας (Edenheim 2015:129) και συνδέεται με την ψυχική σταθερότητα και την αποφυγή του ψυχικού χάους.

II.2. Οικογένειες, σύζυγοι και μπαμπάδες

Τα τελευταία χρόνια στην Αθήνα, σε πολιτικό και κινηματικό επίπεδο έχουν δημιουργηθεί δύο ομάδες που σχετίζονται με ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας και οικογένειας. Η πρώτη είναι οι *Οικογένειες Ουράνιο Τόξο* που απαρτίζονται από ΛΟΑΤΚ γονείς και έχουν παραστεί στη Βουλή των Ελλήνων στη συζήτηση για την ψήφιση του νομοσχεδίου για το σύμφωνο συμβίωσης ετερόφυλων και ομόφυλων ζευγαριών. Η δεύτερη ομάδα, παρούσα στη συζήτηση της Βουλής για το νομοσχέδιο για την αναγνώριση της ταυτότητας φύλου των τρανς ατόμων, νεώτερη από την πρώτη και συγγενής μαζί της, οι *Υπερήφανοι Γονείς*, αποτελείται από γονείς ΛΟΑΤΚ παιδιών. Η ομάδα *Υπερήφανοι Γονείς* συγκροτήθηκε μετά την προβολή του τουρκικού ντοκυμαντέρ *My Child*, που πραγματεύεται την δημιουργία μιας παρόμοιας ομάδας στην Ινσταμπούλ. Η προβολή έγινε στην Ταινιοθήκη της Ελλάδος διοργανωμένη από το Αθηναϊκό Μουσείο Κουίρ Τέχνης (ΑΜΟQA) την άνοιξη του 2015.

Παρά τις πολιτικές αυτές κινητοποιήσεις των τελευταίων χρόνων, η οικογένεια καταγωγής αποτελεί για τις περισσότερες συνομιλήτριες τον τόπο της πρώτης εμπειρίας ετερότητας και αποξένωσης. Η Βενετία Καντσά (2000) ισχυρίστηκε πως σε μια χώρα όπως η Ελλάδα όπου η συγγένεια αποτελεί μια θεμελιώδη και επίμονη σχέση, οι σχέσεις των

γυναικών με ομοερωτικές σχέσεις με τις οικογένειες καταγωγής τους είναι σημαντική (Καντσά 2000:200). Τη σημασία επιβεβαιώνει, πέρα από αρκετές από τις συνεντεύξεις για την παρούσα έρευνα, και το παρακάτω παράδειγμα από το πεδίο της έρευνας. Βρέθηκα ένα βράδυ στο μαγαζί νυχτερινής διασκέδασης *Εργοτάξιο*, στο Μεταξουργείο. Το *Εργοτάξιο* είναι ένα γυναικείο μαγαζί, ένα λεσβιάδικο, στο οποίο ακούγεται ελληνική μουσική. Οι ιδιοκτήτες του είναι δυο γκέι άντρες και όλες οι εργαζόμενες είναι λεσβίες, όπως, κατά κύριο λόγο, και οι θαμώνες του. Εκεί με περίμενε μια φίλη, στον πάγκο του μπαρ, και όταν έφτασα και την πλησίασα μου είπε να μην είμαι πολύ διαχυτική μαζί της. Στο μαγαζί εκείνη την ώρα βρισκόταν μια μεγάλη παρέα γυναικών, εκ των οποίων η μία γιόρταζε τα γενέθλιά της. Η εορτάζουσα είχε παρακαλέσει τις εργαζόμενες του μαγαζιού να μην φαίνονται ότι είναι λεσβίες επειδή στο πάρτι βρισκόταν και η μητέρα της. Η εορτάζουσα ήταν γύρω στα 45 της χρόνια και η μητέρα της, η οποία ήπιε, χόρεψε και έμεινε μέχρι το τέλος της γιορτής, φαινόταν γύρω στα 70. Το μαγαζί σεβάστηκε το αίτημα της.

Η Αλεξάνδρα ισχυρίζεται πως οι γονείς της θα πέθαιναν αν μάθαιναν πως είναι λεσβία και μέχρι σήμερα δεν το γνωρίζουν. Δεν ακούγεται λοιπόν περίεργο πως για πολλές συνομιλήτριες το τέλος της σχολικής περιόδου και η είσοδος στο πανεπιστήμιο, ή η φυγή από το σπίτι της οικογένειας καταγωγής και η επαφή με ένα ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον τους δίνει την αίσθηση ελευθερίας.

Και μετά έρχεται η απελευθέρωση. Μπήκα στο πανεπιστήμιο. (Ελεονώρα, 30 χρονών)

Εκεί 15-16, όταν φεύγεις δηλαδή από το παιδικό και μπαίνεις στο εφηβικό και ενηλικιώνεσαι σιγά σιγά, εκεί άρχισα να αντιλαμβάνομαι ότι όλη αυτή η κουλτούρα της επαρχίας δεν μου άρμοζε, δεν μου ταίριαζε, δεν μου ταίριαζε να συνεχίσω τη ζωή μου γιατί δεν μπορούσα όλο αυτό το πράγμα το κλειστό, ας πούμε, προτιμούσα κάτι πιο μεγάλο, πιο ανοιχτό, ας πούμε. (Δώρα, 39 χρονών)

Όπως θα αναφέρω στο επόμενο κεφάλαιο, για αρκετές συνομιλήτριες τα νυχτερινά λεσβιακά μαγαζιά, τα μπαρ της πρωτεύουσας αποτέλεσαν τον πρώτο τόπο αναγνώρισης και εξεύρεσης κοινότητας. Η φυγή, όμως, και η επαφή με ένα πιο μεγάλο και πιο ανοιχτό κοινωνικό περιβάλλον, με μέρη στα οποία μπόρεσαν να συναντήσουν και άλλες λεσβίες, δεν έφερε σε όλες τις περιπτώσεις το τέλος της ενοχής. Η Έλλη περιγράφει για τη δεκαετία του 1980 πως, ακόμα και μετά την πρώτη της ερωτική σχέση με μια γυναίκα, την επαφή

της με το Σπίτι των Γυναικών και διαβάσματα σχετικά με τη λεσβιακότητα και τον φεμινισμό, η ενοχή επέμενε και την έκανε να προσπαθεί να γίνει ετεροφυλόφιλη.

Υπήρχε το Σπίτι των Γυναικών το οποίο ήτανε ένα τριπάκι. Εγώ πρώτη φορά εκεί είδα γυναίκες να φιλιώνται δημόσια και είχα μείνει άφωνη. Είπα κοίτα να δεις, κοίτα να δεις, συμβαίνει κι αυτό, για πάρα πολύ καιρό νόμιζα ότι ήμουν η μοναδική λεσβία στον πλανήτη. [...] Εεε..., μετά αποφάσισα να το ξεκάνω. Και είπα δεν γίνεται πρέπει να το ξεκάνω. Δεν γίνεται γιατί με φάγανε οι ενοχές μου. (Έλλη, 54 χρονών)

Χρειάστηκε η πολιτική και η έντονη ζωή του λεσβιακού ακτιβισμού, που δεν άφηνε περιθώρια για άρνηση της ταυτότητας, για να βρει και η Έλλη τη δύναμη να αγκαλιάσει τη δική της ταυτότητα και με την επιστροφή της στην Ελλάδα να μπορεί πλέον να θέτει όρια στην ομοφοβία των γύρω της και να την κατονομάζει ως τέτοια.

Όπως για την Έλλη, τη δεκαετία του 1980 και του 1990 για αρκετές συνομιλήτριες η εμπειρία της λεσβιακότητας γίνεται εφικτή και απολαύσιμη μετά τη φυγή τους από το οικογενειακό περιβάλλον και τον τόπο στον οποίο μεγάλωσαν, είτε οι γονείς τους γνώριζαν για τη σεξουαλικότητά τους είτε όχι. Κατευθύνονται προς την Αθήνα, προς μεγάλες μητροπόλεις του εξωτερικού αλλά και προς άλλες επαρχιακές πόλεις της Ελλάδας. Η Κωνσταντίνα και η Σόνια, σχεδόν συνομήλικες της Έλλης, τη δεκαετία του 1990 φεύγουν και αυτές από την Ελλάδα: για την Ευρώπη η πρώτη, για τις ΗΠΑ η δεύτερη. Η Αλεξάνδρα και η Έφη φεύγουν, η πρώτη από την Κρήτη, η δεύτερη από την Αθήνα, τη δεκαετία του 2000 για σπουδές σε νησί της χώρας. Η Τζο φεύγει και αυτή από την Κρήτη μετά το 2008 για Θεσσαλονίκη και στη συνέχεια για Αθήνα. Η Ελπίδα φεύγει από το νησί που γεννήθηκε για σπουδές στην Αθήνα για να ζήσει τις τελευταίες δεκαετίες στην Ερεσό της Λέσβου.

Δεν φεύγουν όμως όλες ούτε από τον τόπο καταγωγής ούτε από το οικογενειακό σπίτι. Η Ελεονόρα αρκετά χρόνια μετά τις πρώτες σπουδές της μετακομίζει από τα προάστια της Αθήνας στο κέντρο της πόλης, σε δικό της σπίτι, ενώ το μικρότερο σε ηλικία Λενάκι ζει ακόμα με τους γονείς του, οι οποίοι γνωρίζουν για τη σεξουαλικότητα και την έμφυλη ταυτότητα της. Η σχέση της νεαρής Λένας με τους γονείς της δεν είναι χωρίς προστριβές βέβαια. Από μικρή ηλικία, λόγω της επιμονής των γονιών της, ήταν σε παρακολούθηση από επαγγελματία ψυχικής υγείας για τη διαχείριση της εσωστρέφειας και της κατάθλιψής της, κάτι για το οποίο μιλάει με κάποια πικρία, καθώς το βίωσε ως

αδιαφορία των γονιών της να ασχοληθούν οι ίδιοι μαζί της, όπως και η σχεδόν συνομήλικη της Αιμιλία, η οποία επίσης μένει με τους γονείς της.

Για την Έφη, όπως και για την Τάνια, το παιδί αποτελεί ένα όριο για τους γονείς καθώς είτε θεωρούν ότι δεν μπορεί να αποκτηθεί είτε θεωρούν ότι δεν είναι θεμιτό γκέι άτομα να μεγαλώνουν παιδιά.

Αυτό είναι το μόνο αρνητικό που έχω δεχτεί από την μητέρα μου και την αδελφή μου, είναι αρνητικές στο να κάνω παιδί, να έχουνε γκέι άνθρωποι παιδί. Αλλά όχι έντονα, όχι αν έκανα εγώ μόνη μου παιδί ή το μεγάλωνα δεν θα το φροντίζανε ή δεν θα το αγαπούσανε, απλά θεωρούν ότι δεν είναι καλό για το παιδί. [...]
Τώρα είμαστε στην φάση που πηγαίνουμε διακοπές με την κοπέλα μου, όλοι μαζί, τρώμε όλοι μαζί τα Χριστούγεννα, την συμπραθούνε πάρα πολύ άλλα άμα έρθει η συζήτηση για παιδιά, ε, έχουνε μια άλφα πίκρα. Τους ενοχλεί λίγο. (Έφη, 31 χρονών)

Όπως φάνηκε και στις δημόσιες συζητήσεις για το σύμφωνο συμβίωσης μεταξύ ομόφυλων ζευγαριών, η τεκνοθεσία ή η ανατροφή παιδιών εντός των ομόφυλων ζευγαριών αποτελεί ένα όριο στην αποδοχή και την ανοχή της ετερότητας στην Ελλάδα (Kantsa 2000) αλλά και αλλού. Όπως αποτελεί όριο και η σύναψη θρησκευτικού γάμου άλλωστε. Ένα παράδειγμα των ορίων της ανεκτικότητας και της αποδοχής στην χώρα αποτελεί μια πρόσφατη συζήτηση στη Βουλή, όταν ο νυν υπουργός Εσωτερικών και Διοικητικής Ανασυγκρότησης κ. Σκουρλέτης, προς απάντηση σε κοινοβουλευτική ερώτηση βουλευτών του ΣΥΡΙΖΑ για την άρνηση του Ειδικού Ληξιαρχείου του Υπουργείου Εσωτερικών να καταχωρήσει ληξιαρχική πράξη γέννησης τέκνου που έλαβε το επώνυμο της συζύγου της μητέρας του δήλωσε πως κάτι τέτοιο «προσκρούει στα χρηστά ήθη ή γενικά στη δημόσια τάξη».¹¹

Αρκετές συνομιλήτριες θα ήθελαν να μεγαλώσουν ή να κυοφορήσουν ένα παιδί, να συνάψουν σύμφωνο συμβίωσης με τη σύντροφό τους ή να παντρευτούν. Η Τάνια, παρόλο που με τη μητέρα της η μόνη τους προστριβή όσον αφορά τη σεξουαλικότητά της είναι η ανατροφή ενός παιδιού από γκέι άτομα, η ίδια θα το ήθελε.

— Θα έκανες εσύ παιδιά;

— Αχα, όχι να κάνω όμως εγώ παιδί. Ή να υιοθετήσω ή να κάνω με την κοπέλα μου. Όσες φορές το έχω σκεφτεί δεν νομίζω ότι εγώ θα έκανα παιδί (σσ. εννοεί να κυοφορήσει), αλλά ποτέ μην λες ποτέ. Δεν αποκλείω πράγματα. Αλλά θα ήθελα να

11 http://elawyer.blogspot.gr/2016/11/blog-post_23.html

βοηθήσω ένα παιδί που δεν έχει οικογένεια. Το 'χω σκεφτεί και μόνη μου, άσχετα αν βρω μια κοπέλα να μεγαλώσουμε μαζί το παιδί. Τώρα είμαι 32 κοντά, στα 35- 37, αν έχω μια πολύ καλή δουλειά, μπορώ να του δώσω πράγματα, μια οικονομική ασφάλεια δηλαδή όχι τρελά λεφτά, να μπορώ να το μεγαλώσω, θα έμπαινα στη διαδικασία να μεγαλώσω ένα παιδί μόνη μου. (Τάνια, 33 χρονών)

— Θα έκανες σύμφωνο συμβίωσης;

— Δεν ξέρω, ρε γαμώτο. Το σκέφτομαι αυτό το πράγμα. Πιστεύω αν το ένιωθα θα το έκανα, τώρα δεν νιώθω να κάνω κάτι τέτοιο. [...] εκτός κι αν υπάρξει παιδί και καθαρά για νομικούς λόγους κι αν δεν υπάρχουν κιάλας νομικοί λόγοι δεν υπάρχουν κιάλας λόγοι να παντρευτείς.

— Θα έκανες παιδί;

— Θα μου άρεσε να έκανα, ναι. Θα θελα, ωραία θα ήτανε [...] αλλά θεωρώ ότι καλύτερα θα ήταν να είναι δυο, σε κάθε περίπτωση. Είτε δυο άντρες, δυο γυναίκες, είτε ένας άντρας και μια γυναίκα. Το οικονομικό θεωρώ επίσης πολύ βασικό όταν κάνεις παιδί. Είναι ένας έξτρα άνθρωπος που πρέπει να πληρώνεις, δηλαδή, δεν γίνεται, πρέπει να έχει τα *basic*. Πρέπει να 'χεις για το γιατρό του. (Δώρα, 39 χρονών)

Δεν με ενθουσιάζει η ιδέα του γάμου από τη ρομαντική πλευρά απλά θέλω αν πάθει κάτι να πάρουν εμένα τηλέφωνο, θέλω να το μάθω γιατί στη φάση που 'μαι τώρα ανάθεμα αν θα το μάθω. Δεν ξέρω, νιώθω ότι αν γίνει κάτι κακό θα 'μαι ο τελευταίος τροχός που θα πρέπει να ψάξει και πολύ. Έχω μια ανασφάλεια, δεν είναι πολύ φυσιολογικό να το σκέφτομαι αυτό αλλά ξέρω ότι δεν με ξέρουνε, δεν υπάρχω, δεν υπάρχω για το σόι της οπότε δεν θα σκεφτεί κανείς να πάρει τηλέφωνο εμένα, ας πούμε. (Έφη, 31 χρονών)

Θα ήθελα να πάμε κάπου έτσι ωραία και να είναι και οι φίλοι μας, να ανταλλάξουμε όρκους αιώνιας αγάπης και ναι και νυφικά και τούρτες και τέτοια.

[...] Θα δεχτώ πιέσεις ξέρω [...] για να βάλω νυφικό. Αλλά ούτως ή άλλως δεν βάζεις τέτοια πράγματα στο δημαρχείο [...] ε, δηλαδή να παντρευτείς μια φορά, τόσο *statement* και να σε φτιάξουν καραγκιόζη να πας. Όχι. Συγχύστηκα. (Αλεξάνδρα, 29 χρονών)

— [...] από την άλλη όμως δίνει δικαιώματα (σσ. το σύμφωνο συμβίωσης), είναι ανασφάλιστη, εγώ είμαι ασφαλισμένη, πρέπει να πάει σε έναν γιατρό, πληρώνει συνέχεια πόσα να σου μείνουνε λεφτά;

— Αυτό δεν ισχύει ακόμα, ισχύει για κληρονομικά και για διαθήκες και για περιουσιακά στοιχεία, δεν ισχύει ακόμα για ασφαλιστικό.

— Θα τανε τέλειο, ε; Να μπορείς να κάνεις παιδί.

— Κι αυτό έχει απαγορευτεί.

— Να υιοθετήσουμε, δεν μπορείς να κάνεις.

— Εγώ άμα πάω στο ίδρυμα Μητέρα και πω ότι είμαι μόνη μου μου δίνουνε, άμα πάω τώρα εγώ με τη σχέση μου δεν θα μου δώσουνε, σου λένε δυο γυναίκες δεν γίνεται, όπως και άμα πας με άντρα στο ίδρυμα *Μητέρα* δεν γίνεται, πρέπει να πας μόνος σου. (Μαριάνθη, 53 χρονών, Πέρσα, 53 χρονών, Λένα, 46 χρονών)

Για τη Δανάη ο γάμος αποτελεί εορτασμό της σχέσης και θα προτιμούσε μια γαμήλια τελετή από τη σύναψη συμφώνου συμβίωσης, και η Λίζα θα ήθελε να είναι μπαμπάς οικογενειάρχης που κακομαθαίνει τη σύζυγό του. Η Έφη και η Δανάη αν διάλεγαν να αυτοπροσδιοριστούν με τους όρους μπουτς και φαμ θα επέλεγαν τον δεύτερο όρο, και η έμφυλη διαφορά αναδύεται στους λόγους σχετικά με την απόκτηση παιδιών και τη γαμήλια τελετή. Η Τάνια δεν θα κυοφορούσε, θα προτιμούσε να κυοφορήσει η κοπέλα της ή να τεκνοθετήσει, αν επέλεγε να μεγαλώσει μόνη της ένα παιδί, ενώ η Αλεξάνδρα αντιδρά έντονα στην επιθυμία της συντρόφου της στο γάμο τους να φορέσουν νυφικό και οι δύο. Η Λίζα, όπως προανέφερα, επίσης αναλαμβάνει ξεκάθαρα τον αρσενικό ρόλο σε μια οικογενειακή σχέση. Τα περισσότερα αγοροκόριτσα λοιπόν, με όλες τις αντιξοότητες της ανεύρεσης σταθερού έμφυλου εαυτού, επιμένουν να επιτελούν με απόλαυση και με αγωνία την αρρενωπότητά τους. Πλέον, πέρα της θηλυκής αρρενωπότητας, το μοτίβο της έμφυλης διαφοράς αρχίζει και αναδύεται στις αφηγήσεις των συμμετεχουσών στην έρευνα.

Η έμφυλη διαφορά αναδύεται έντονα και στις παρακάτω αφηγήσεις που αφορούν στην κινητοποίηση της ερωτικής επιθυμίας και στις σεξουαλικές πρακτικές μεταξύ των λεσβιών γυναικών, ενώ η αναγνώριση και η εμπειρία της αρρενωπότητας των συνομιλητριών επιμένει στον χρόνο, αποτελώντας κομμάτι της συγκρότησης της ταυτότητας τους ως υποκείμενα.

II.3. Επιθυμία και διαφορά

Ένα ερώτημα που αναδύεται με κάθε ευκαιρία για δεκαετίες τώρα, στον ελληνικό και όχι μόνο χώρο, είναι πώς *το κάνουν* οι λεσβίες. *Πώς το τρίβουν το πιπέρι*, όπως αναρωτιόταν και το ευρείας κυκλοφορίας *life style* περιοδικό ΚΛΙΚ το 1995, σε σχετικό αφιέρωμα. «Πως το κάνετε; Αφού ο άντρας έχει το πουλί;» αναρωτιόταν και η μητέρα της Μαρίζας όταν εκείνη της μίλησε για την ομοφυλοφιλία της. «Πώς καθορίζεται ποιος είναι ο άντρας και ποιος είναι η γυναίκα στη σχέση;» αναρωτιέται και ο Τάσος, ο 30χρονος γιος της Μαριάνθης, όταν εμφανίστηκε στο σαλόνι όπου συζητούσαμε με την Λένα, σύντροφο της πρώτης, και την Πέρσα, αδελφή της.

Η Sara Edenheim (2015) θα μετακινήσει τους όρους του παραπάνω ερωτήματος για να διερωτηθεί γιατί είναι η επιθυμία τόσο συνδεδεμένη με το φύλο, απαντώντας πως υπάρχει μια απαγόρευση της επιθυμίας προς αυτό που βιώνεται ως όμοιο. «Υπάρχει κάτι

το οποίο λαμβάνει χώρα πριν το αγόρι μπορέσει να ταυτοποιηθεί ως αγόρι και πριν το κορίτσι μπορέσει να ταυτοποιηθεί ως κορίτσι: η δημιουργία της ανάγκης να είσαι αυτό που δεν μπορείς να επιθυμήσεις» (Edenheimer 2015:133). Και η έμφυλη αντίθεση άντρας-γυναίκα, αρσενικό-θηλυκό υπόσχεται αυτή την ασφάλεια ενάντια στη διάλυση μέσα στην ομοιότητα, την ασφάλεια της διαφοράς του Εαυτού από τον Άλλο, του Εγώ από το Εσύ. Αν η Judith Butler μας έμαθε πως η έμφυλη διαφορά μεταξύ γυναικών, το μπουτς και φαμ ζευγάρι, δεν αποτελεί αντίγραφο του ετερόφυλου ζευγαριού περισσότερο από όσο το ίδιο το ετερόφυλο ζευγάρι αποτελεί αντίγραφο ενός ετερόφυλου ιδανικού (Butler 1990), η Edenheimer θα προσθέσει πως αν η επιτελεστικότητα είναι χρήσιμη για να δείξει πως μια άλλη έμφυλη εκδοχή είναι βιώσιμη, η βιωσιμότητά της εξαρτάται από τη χρήση της αυταπάτης ενός συμπαγούς σώματος απαραίτητου για την επιβίωση του νεωτερικού δυτικού υποκειμένου. Στις παρακάτω ενότητες θα αναφερθώ σε αυτήν ακριβώς τη διαδικασία συγκρότησης συμπαγούς εαυτού δια μέσου της επιτελεστικά έμφυλης αμφισημίας των συνομιλητριών/τών της έρευνας.

Η 56χρονη σήμερα Μαρίζα απάντησε στο παραπάνω ερώτημα της μητέρας της λέγοντας πως «εμείς έχουμε τα χέρια» και άρα το πέος δεν είναι απαραίτητο για την ερωτική συνεύρεση, ενώ η Λένα και η Μαριάνθη απάντησαν στο νεαρό Τάσο:

Μαριάνθη: Δεν έχει (σσ. ρόλους του άντρα και της γυναίκας).

Λένα: Εξαρτάται από τη σχέση που έχει το ζευγάρι, υπάρχουν ζευγάρια που δεν είναι κανένας, κανένα ρόλο και υπάρχουν ζευγάρια που είναι ο καθένας το ρόλο του.

Ίσως το παραπάνω ερώτημα του Τάσου να απευθυνόταν και σε μένα, αλλά φρόντισα να μείνω εκτός συζήτησης ανακουφισμένη για τη χωρίς περιστροφές λεκτικοποίηση της ερευνητικής εμμονής μου με την έμφυλη διαφορά ή αλλιώς τον ελέφαντα στο δωμάτιο, για τον οποίο καμία δεν μιλάει εξ αρχής καθώς, παρά την ρητή άρνηση της Μαριάνθης στην παρουσία «ρόλων» εντός των λεσβιακών ζευγαριών, η –έστω και μικρή– (έμφυλη) διαφορά ως κινητήριο μοχλός της ερωτικής επιθυμίας φαίνεται από τις αφηγήσεις όλων σχεδόν των συνομιλητριών να επιμένει.

Και μου δίνει η μάνα της να βάλω ένα μπέιμπι ντολ και με το που με βλέπει η Ελένη γυρνάει, βάζει τα κλάματα και μου λέει, είσαι κορίτσι. Και δεν ήθελε να τη ακουμπήσω, γιατί το κάναμε κάθε μέρα. Βασικά της το έκανα. Δεν μπορώ να σε ακουμπήσω, φύγε, φύγε. Το πόσο είχα πληγωθεί μέσα μου. (Μαρία, 47 χρονών)

Στην επόμενη σχέση, στον επόμενο έρωτα, που ξαναερωτεύτηκα, ναι είχε, ήταν πιο έντονο, ο ρόλος. Για αυτό και με το που ξεκίνησε η σχέση εγώ πήγα κι έκοψα τα μαλλιά μου. Κατευθείαν. Γιατί ήταν πολύ θηλυπρεπής, πολύ μικρή, δεν είχε καν ιδέα τι γίνεται. [...] Ήθελα να της το μαλακώσω όλο αυτό και να μην το νιώθει τόσο γυναίκα προς γυναίκα. (Ελεονώρα, 30 χρονών)

Η Edenheim (2015) θέτει το παραπάνω ερώτημα, σχετικά με τη σχέση της επιθυμίας και φύλου, αναφερόμενη στον ετεροφυλόφιλο τρόπο συγκρότησης του υποκειμένου, στη διαδικασία αυτή της απαγόρευσης της ομοφυλοφιλίας που η Butler (1990, 2004) χαρακτηρίζει ετεροφυλόφιλη μελαγχολία. Οι αφηγήσεις της Μαρίας και της Ελεονώρας συνομιλούν με αυτή την απαγόρευση αναγκαστικά, μέσω του σοκ που προκαλείται ή μπορεί να προκληθεί στην ερωμένη τους από την συνειδητοποίηση της έμφυλης ομοιότητας τους. Η Judith Butler, το 1990, στο βιβλίο της *Αναταραχή Φύλου* (ελληνική μετάφραση 2009), είχε σημειώσει πολύ εύστοχα πως η ερωτική σχέση μεταξύ αντρών και γυναικών ορίζεται από το ιδανικό της ετεροφυλοφιλίας, της αναπαραγωγικής έμφυλης συμπληρωματικότητας. Κατά τον ίδιο τρόπο η επιθυμία που ενεργοποιείται μέσω της διαφοράς εντός ομόφυλων σχέσεων εμπνέεται από αυτό το ιδανικό αποτυγχάνοντας να το υλοποιήσει όπως και η ετερόφυλη ρέπλικα του. Αποτυγχάνει καθώς, όπως θα έλεγε και ο Lacan (1966), δεν υπάρχει σεξουαλική σχέση, δεν υπάρχει δηλαδή η απόλυτη ένωση των δυο εραστών σε ένα κάτι που υπόσχεται το ιδανικό της έμφυλης συμπληρωματικότητας.

Στις παραπάνω αφηγήσεις της Μαρίας και της Ελεονώρας, πέρα από την απλή αναπαραγωγή της σχέσης αρσενικού-θηλυκού, της «φυσικής» σεξουαλικότητας, που απορρέει και αποκρυσταλλώνεται στην ανατομία των γεννητικών οργάνων, η έμφυλη διαφορά αποσωματικοποιείται, για να (επανα)συγκροτηθεί διαμέσου των ρούχων, του στυλ, των πρακτικών. Τα μαλλιά, το ντύσιμο, οι σεξουαλικές πρακτικές, στοιχεία του κοινωνικού φύλου, αποτελούν τις ψηφίδες που συγκροτούν τον ανδρισμό κάνοντάς τον αναγνωρίσιμο από την άλλη. Η φαντασίωση, κατά αυτό τον τρόπο, διαμορφώνει την πρόσληψη του βιολογικού φύλου, της ενσώματης ανατομίας.

Πέρα όμως από αναγκαστική επιτέλεση, η αρρενωπότητα και η έμφυλη διαφορά, όπως την περιγράφουν οι παραπάνω συνομιλήτριες, αναδύεται και ως αυθόρμητος μηχανισμός που κινητοποιεί την επιθυμία στις περισσότερες αφηγήσεις.

Και ίσως ένα κομμάτι που δεν είχα ποτέ, ούτε τις *dykes* είχα, δεν είχα δηλαδή, πρέπει να έχω νταραβεριστεί, νταραβερισθεί; Φασωθεί, αν έχω φασωθεί κιάλας με *dykes*, ε κανα δυο. Αποτυχημένα. Είναι σαν να είμαι εγώ. (Σόνια, 48 χρονών)

(σσ. Τα κορίτσια που μου αρέσουν) είναι πιο θηλυπρεπή από μένα, αυτό είναι το σίγουρο, από λίγο έως πολύ. (Ελεονώρα, 30 χρονών)

Μ' αρέσει να είναι πιο θηλυκιά η γυναίκα. (Δώρα, 39 χρονών)

Ναι, όταν δεν είσαι εσύ πολύ κοριτσάκι θέλεις να είναι λίγο παραπάνω η άλλη, να καλύπτει το κενό, ρε παιδί μου. (Αλεξάνδρα, 30 χρονών)

Δεν έρχεται ισορροπία αλλιώς, δεν έρχεται. Θέλει δηλαδή να υπάρχει μια μικρή διαφορά, όπως και στους άντρες και στις γυναίκες, σε όλα τα μοτίβα σχέσεων, και άντρας με άντρα, που τα 'χω ακούσει από το παιδί που κάνω παρέα, και άντρας με γυναίκα και γυναίκα με γυναίκα. Θέλει μια ισορροπία, δεν γίνεται αλλιώς. [...] Εντάξει, υπάρχει μια εναλλαγή ρόλων, υπάρχουν όλα αυτά. (Δανάη, 29 χρονών)

Εγώ ήθελα κοριτσάκι του σχολείου, με τα φουστανάκια του, με τα νυχάκια του, ήθελα ένα κοριτσάκι. (Μαρία, 47 χρονών)

Η διαφορά είναι απαραίτητη για να «καλύπτει το κενό», «δεν έρχεται ισορροπία αλλιώς», λέει και η Δανάη 29 χρονών, ακόμα κι αν οι ρόλοι εναλλάσσονται σε ένα βαθμό. Είναι μια ενέργεια, θα πει και η Κωνσταντίνα. Η Σόνια, που αυτοχαρακτηρίζεται ως *dyke*, δεν μπορεί να ερωτικοποιήσει μια άλλη *dyke* καθώς δεν αντιλαμβάνεται καμία διαφορά μεταξύ τους. Με τα λόγια του Κώστα Γιαννακόπουλου (2019), μέρος αυτού που κάνει το σεξ *sexy* έγκειται στις διαφορές για αυτό και το μπέιμπι ντολ που αναγκάστηκε να φορέσει η έφηβη Μαρία, για να κοιμηθεί με την Ελένη ως φίλη της, εξαφάνισε τη διαφορά που την έκανε ποθητή στα μάτια της ερωμένης της. Αναδύθηκε, με άλλα λόγια, το «κενό» και χάθηκε η ισορροπία.

Δεν είναι, βέβαια, για όλες τις συνομιλήτριες η εμφανής έμφυλη διαφορά στοιχείο που κινητοποιεί την επιθυμία τους απροβλημάτιστα. Η Έλλη, παρακάτω, αν και δεν την αρνείται, εξιστορεί το πώς η επιθυμία της για τη θηλυκότητα της άλλης έχει διαμορφωθεί σε σχέση με τις πολιτικές φεμινιστικές της πεποιθήσεις.

Ποτέ μου δεν ένιωσα έλξη για αυτό που ο *mainstream* κόσμος ονομάζει αυτούσιο θηλυκό. Δηλαδή ποτέ δεν μ' έφτιαχνε η παρουσία μιας γυναίκας η οποία ήτανε πάρα πολύ καλά βαμμένη, ντυμένη

με ένα συγκεκριμένο αισθησιακό τρόπο, ξέρω 'γω, εφαρμοστά ρούχα, βάψιμο ή γόβες ή οτιδήποτε [...] δεν είμαι έτοιμη ακριβώς να το βάλω σε λόγια αλλά νομίζω ότι πολλές από τις απόψεις μου είχανε και λίγο μια σκληροπυρηνική πολιτικοποίηση. [...] Ότι εκείνη την ώρα κάνω ένα *objectification* ας πούμε πάνω στο οποίο έχει στηθεί μια ολόκληρη βιομηχανία, η οποία ξεκινάει από έναν άχρηστο καταναλωτισμό μέχρι *trafficking*, πορνεία, εκμετάλλευση γυναικών ως σεξουαλικά αντικείμενα. (Έλλη, 54 χρονών)

Όπως είπε και το 23χρονο Λενάκι, πιο σύντομα:

Για μένα, ρε παιδί μου, μια σχέση μπουτς και φαμ δεν είναι και απόλυτα ισότιμη [...] υπάρχει και μια εξουσιαστική έτσι φιλοδομούλα μέσα στη σχέση. Λενάκι.

Στις παραπάνω αφηγήσεις, η διαφορά –με τον ένα ή τον άλλο τρόπο– φαίνεται να επιμένει και να αποτελεί το όχημα μέσω του οποίου διακινείται και κινητοποιείται η επιθυμία και επιτυγχάνεται η ερωτική συσχέτιση. Πώς συγκροτείται όμως και σε τι συνίσταται αυτή η διαφορά που κάνει το σεξ σέξι; Μιλώντας για σεξουαλικές πρακτικές, στις αφηγήσεις των συνομιλητριών αναδύθηκε το σχήμα του ενεργητικού-παθητικού. Όταν γνώρισα τη Δανάη στην Όαση, γνωστό μαγαζί για γυναίκες στο Μεταξουργείο, με έβαλε να της περιγράψω πώς είναι οι γυναίκες που μου αρέσουν. Όταν της ανέφερα τις *old school butches* απάντησε «καλή παθητικούρα είσαι κι εσύ». Δεδομένου ότι μια *old school butch*, στο μυαλό και των δυο μας, μεταφράστηκε ως μια αρκετά ανδροπρεπής λεσβία και εγώ, όπως και η Δανάη, εμφανιζόμαστε και αυτοπροσδιοριζόμαστε ως θηλυκές, η αρρενωπότητα φάνηκε να σημαίνει την ενεργητικότητα, σε αντίθεση με την παθητική θηλυκότητα. Αλλά σε τι συνίσταται αυτή η δυναμική; Τι σημαίνει δηλαδή ενεργητικότητα και τι παθητικότητα;

Ο τρόπος με τον οποίο φλερτάρω ή με φλερτάρουνε είναι αμιγώς γυναικείος, ο ρόλος μου στο κρεβάτι είναι πιο παθητικός, στο 70-80%, ανάλογα με το άτομο βέβαια. (Δανάη, 29 χρονών)

Δεν ξέρω αν ήταν και ενστικτωδώς, δεν το 'χουμε κουβεντιάσει ποτέ, ξέρεις, υπήρχε το αρχικό ότι η μπουτς είναι έτσι και είναι πιο δραστήρια πιο *aggressive*, πιο ενεργητική, πιο τέτοια και η φαμ είναι που κάθετα. (Σόνια, 48 χρονών)

Οι πιο πολλές φίλες μου, από λεσβίες, είναι ενεργητικές, που θέλουν να παίρνουν την πρωτοβουλία αυτές και γνωρίζουνε και λίγο κοριτσάκια που τους αρέσει η απόλαυση. Υπάρχουν και κοριτσάκια που αφήνονται, δεν είναι τόσο πολύ ενεργητικά, όχι ότι δεν συμμετέχουν στο σεξ, απλά είναι πιο θηλυκά, που θέλεις να τα ικανοποιήσεις και ίσως και αυτό κάνει τελικά τον ενεργητικό, ότι η ηδονή του είναι πιο μεγάλη αν ικανοποιήσει από το να ικανοποιηθεί. (Ελένη, 29 χρονών)

Στην αφήγηση της Δανάης, και σε σχέση με την έμφυλη εμφάνιση, η ενεργητικότητα αφορά τόσο στη διαδικασία της ερωτικής προσέγγισης, του φλερτ, όσο και στις σεξουαλικές πρακτικές. Με τις σεξουαλικές πρακτικές συνδέεται η ενεργητικότητα και η παθητικότητα για την Σόνια και την Ελένη επίσης. Η Ελένη, στην αρκετά περιγραφική της αφήγηση συνδέει την ενεργητικότητα με την επιθυμία και την άντληση ηδονής από την ικανοποίηση της άλλης ενώ η Σόνια θεωρεί πως η φαμ, η παθητική δηλαδή, αυτό που κάνει είναι να κάθεται.

Επίσης πάντοτε εμένα οι γυναίκες οι φαμ, όταν εγώ έλεγα ότι μου αρέσει μια φαμ γυναίκα εννοούσα μια που [...], να θέλει να σε γαμήσει, πως το λένε, *with a dick*, δεν μιλάω για το κοριτσάκι που κάθεται ανάσκελα, μια *pillow queen*. Αυτές οι γυναίκες ποτέ δεν με ενδιέφεραν. Δηλαδή αυτό το υποτιθέμενο το αδύναμο, που πρέπει να το προστατέψεις. [...] σεξουαλικά πάντοτε ήμουνα *versatile*. (Σόνια, 48 χρονών)

Η Σόνια μαζί με την περιγραφή της επιθυμίας της προβαίνει και σε μια αξιολόγηση της επιθυμίας των άλλων, όταν συνδέει ή συγχέει τη μη ενεργητικότητα με το «κοριτσάκι» και την αδυναμία που χρήζει προστασίας. Στις αφηγήσεις φαμ γυναικών, όπως η Joan Nestle (1992) και η Amber Hollibaugh (2000) αυτός ο διαχωρισμός, μεταξύ ενεργητικού και παθητικού, τίθεται υπό αμφισβήτηση. Όταν η δεύτερη αφηγείται πως η επιθυμία της είναι να παραδώσει την δύναμή της ανταποκρινόμενη στην ανάγκη της ερωμένης της, αυτό το νιώθει εξαιρετικά ισχυρό και καθόλου παθητικό (Hollibaugh 2000). Η Δανάη από τη μεριά της επίσης δεν προσδίδει κάποιο αξιολογικό βάρος στην επιθυμία της για παθητικότητα. Αντί για την ανάγκη προστασίας και αίσθηση αδυναμίας ισχυρίζεται πως είναι τόσο δυναμική και έχει τόσο έλεγχο στη ζωής της που δεν θέλει να τον έχει και στο σεξ.

Προτιμώ τα άτομα που έχουν έναν πιο ενεργητικό ρόλο εκεί και στο κρεβάτι δηλαδή. Το ιδανικό είναι να έχουν και έναν πιο ενεργό ρόλο και στη ζωή, έτσι να 'ναι πιο δυναμικά άτομα. [...] Που όλο αυτό είναι στρες και πέρασα δυο χρόνια πολύ άσχημα με το διάβασμα, να βρω δουλειά, πήγα Κρήτη, γύρισα και ήμουν πολύ κουρασμένη στο θέμα έχω τα ηνία. Δηλαδή εντάξει στο τέλος θα μου φυτρώσει, λέω, και πέος. Δεν γίνεται. Άμα τα 'χω κι εκεί, λέω, θα πεθάνω. (Δανάη, 29 χρονών)

Η Δώρα, από την πλευρά της, αρνείται πως υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ παθητικότητας και ενεργητικότητας μεταξύ γυναικών. Ο διαχωρισμός αυτός αφορά στις σεξουαλικές πρακτικές μεταξύ γυναικών και αντρών και νοηματοδοτείται από την (κολπική) διεισδυσιμότητα.

Στο σεξ με έναν άντρα είσαι σε πιο παθητική θέση, ναι μεν μπορεί να είσαι ενεργητική με έναν άντρα αρκετά αλλά στο σεξ με μια γυναίκα μπορείς να είσαι και τα δυο το ίδιο, ή ότι αρέσει στον καθένα τέλος πάντων. (Δώρα, 39 χρονών)

Για την Αιμιλία η έμφυλη διαφορά δεν μεταφράζεται σε ανάλογες σεξουαλικές πρακτικές:

Μπορεί οι μπουτς να φαίνονται πιο κυρίαρχες και πιο ανδροπρεπείς και πιο κάτι αλλά στο κρεβάτι οι ρόλοι αλλάζουν και γίνεται εναλλαγή, δηλαδή, ας πούμε, [...], εγώ ας πούμε μπορεί να δω μια φαμ και στο κρεβάτι άλλα ντ' άλλων. Δηλαδή δεν είναι απαραίτητο ότι εγώ πρέπει να κάνω αυτό, αυτό κι αυτό, καταντάει βαρετό. Αυτό. (Αιμιλία, 26 χρονών)

Ως βαρετή κατονομάζει και η Δώρα την αποκλειστικότητα των σεξουαλικών πρακτικών:

Δεν μ' αρέσει να 'μαι ούτε παθητική ούτε ενεργητική, θέλω να είναι και τα δυο, δηλαδή θέλω να ευχαριστήσω το σύντροφό μου και να με ευχαριστήσει και ο σύντροφός μου. Θέλω να είναι αμφίδρομο στα ερωτικά. [...] Και νομίζω είναι και πιο ποικιλία αυτό, είναι πιο καλό. Βολεύεσαι, περνάει η ώρα, βρίσκεις τι να κάνεις. (Δώρα, 39χρονών)

Ενώ η Αιμιλία και η Δώρα προτάσσουν ένα μοντέλο σεξουαλικής απόλαυσης που περιέχει την εναλλαγή ρόλων, η Ελένη αναφέρει την πιθανότητα/δυνατότητα ένα άτομο να αντλεί μεγαλύτερη ευχαρίστηση όταν προσφέρει απόλαυση και ικανοποιεί τον ερωτικό του σύντροφο και η Τζο, 26 χρονών, θα προσθέσει τον παράγοντα της οικειότητας που χρειάζεται για να μπει η ίδια στην λεγόμενη παθητική θέση. Όπως μου είχε πει και η Ελπίδα σχετικά με την κολπική διεισδυσιμότητα «δεν είναι εύκολο».

Στην πρώτη ερωτική επαφή ήμουν εγώ ενεργητική και δεν άφησα να με βάλει κάτω και αυτά. Ήθελα περισσότερο εγώ να φάξω λίγο την φάση μου. Και επίσης ήταν *one night stand* και δεν ήθελα να γαμηθώ από μια τύπισσα που είχα γνωρίσει ένα βράδυ. (Τζο, 26 χρονών)

Συμπερασματικά, αυτό που αναδύεται εδώ είναι μια αρχική ποικιλία ερωτικών απολαύσεων εντός του σχήματος της έμφυλης διαφοράς που κινητοποιεί την ερωτική επιθυμία. Ο διαχωρισμός σε ενεργητικές και παθητικές παρτενέρ κατά τη διάρκεια του σεξ έχει έμφυλο πρόσημο, με τα πιο αρρενωπά εμφανισιακά υποκείμενα να θεωρούνται ενεργητικά και τα πιο θηλυκά παθητικά. Η διαφοροποίηση μεταξύ ενεργητικότητας-

παθητικότητας συνδέεται με την κολπική διείσδυση. Οι όροι παθητική και ενεργητική, επίσης, δεν είναι αξιολογικά ουδέτεροι, όπως δεν είναι και η αρρενωπότητα και η θηλυκότητα. Η Αιμιλία λέει πως οι μπουτς φαίνονται πιο κυρίαρχες, ενώ η Τζο σε ένα *one night stand* δεν άφησε να την «βάλουν κάτω». Η σύνδεση του ανδρισμού και της διεισδυτικότητας με την κυριαρχία θα γίνει πιο εμφανής στις παρακάτω συζητήσεις που αφορούν το ντίλντο. Εν προκειμένω, ενώ αρκετές συνομιλήτριες όπως η Σόνια, η Δώρα και η Αιμιλία δεν αναλαμβάνουν έναν σαφή ρόλο εντός αυτής της δυναμικής ενεργητικού-παθητικού, η απόλυτη εναλλαγή είναι σπάνια. Η Σόνια, για παράδειγμα, παρόλο που δηλώνει *versatile*, δίνει κάποια ποσοστά στην ενεργητικότητα και στην παθητικότητα της, με την επιθυμία της για ενεργητικότητα να υπερισχύει, συμβαδίζοντας με την έμφυλη επιτέλεση της, δηλαδή αρρενωπή αλλά όχι και τόσο (*dyke*).

Επίσης καταλαβαίνω ότι μερικές φορές είμαι χαλαρή, 65%-35% (σ. εννοεί ποσοστά ενεργητικού και παθητικού σεξ). Αλλά το διεκδικώ το 35% μου πάθος. (Σόνια, 48 χρονών)

II.4. Η εξουσία της ανατομίας

Η έμφυλη διαφορά είναι ένας βασικός τρόπος για την κατανόηση του κόσμου, για την κατανόηση του ίδιου του εαυτού στον κόσμο και όταν μιλάμε για ερωτικές επιθυμίες, για έμφυλες πρακτικές και αίσθηση ταυτότητας μιλάμε πάντα με όρους βιωμένων αναγκαιοτήτων και ορίων του κοινωνικά και πολιτισμικά διανοήσιμου. Οι λόγοι και οι τρόποι όμως με τους οποίους περιγράφονται κάθε φορά οι εμπειρίες, οι πρακτικές και οι επιθυμίες ποικίλουν όσο και συγκρούονται: έτσι, παρόλο που η (έμφυλη) διαφορά, όπως φάνηκε και παραπάνω, αποτελεί παράγοντα για την κινητοποίηση της ερωτικής επιθυμίας μεταξύ γυναικών και στο σεξ δεν είναι πάντα εναλλάξιμοι οι ρόλοι, οι περισσότερες συνομιλήτριες θεωρούν πως υπάρχουν όρια στο τι είναι διανοήσιμο ως σεξουαλική πρακτική για μια γυναίκα. Όπως αξιολογείται αρνητικά η αποκλειστική σεξουαλική παθητικότητα (κάθεται, κοριτσάκι, αδύναμο) όριο αποτελεί και η αποκλειστική ενεργητικότητα, δηλαδή η μη άντληση απόλαυσης από την κολπική διείσδυση. Για κάποιες συνομιλήτριες η θέση αυτή αναλογεί στην ταυτότητα της μπουτς, ενώ για κάποιες στην «νταλικά». Όπως αναφέρουν οι Kennedy και Davis (2014 [1993]) η υπόθεση πως η μπουτς ήταν το πιο ενεργό μέλος και ηγούταν των σεξουαλικών πρακτικών ήταν εγγενής στη μπουτς-φάμ δυάδα, και η ουσία αυτής της σεξουαλικής/συναισθηματικής δυναμικής

αποδίδεται από το ιδανικό της ανέγγιχτης μπουτς, ή της *stone butch*, η οποία και επικράτησε κατά τη διάρκεια της περιόδου των δεκαετιών 1940 και 1950 στη βόρεια Αμερική. «Η *stone* μπουτς κάνει όλη τη δουλειά και δεν αφήνει ποτέ την ερωμένη της να ανταποδώσει με οποιοδήποτε τρόπο. Να είσαι ανέγγιχτη σημαίνει να αντλείς ηδονή μόνο μέσω της προσφοράς της απόλαυσης» (Kennedy, Davis 2014:191-192).

Τα περισσότερα από τα άτομα με τα οποία συνομίλησα κατά τη διάρκεια της έρευνας δεν έχουν στο λεξιλόγιο τους τον όρο *stone butch*, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι άγνωστος στην σύγχρονη ελληνική συγκυρία. Όπως και τον όρο μπουτς, που λίγες τον χρησιμοποιούν έτσι, και ο όρος *stone* μπουτς δεν είναι ευρέως γνωστός, σε αντίθεση με όρους όπως «αντρουά», «αντροφέρνει», «νταλικά», «λαχαναγορίτης», «ντίλντος» και άλλα. Οι πρακτικές όμως της μη αγγιξιμότητας και της αποκλειστικής παροχής απόλαυσης δεν είναι άγνωστες. Παρά το γεγονός πως οι αρρενωπές συνομιλήτριες, ακόμα και αν προτιμάνε την εναλλαγή των ρόλων, κρατάνε για τις εαυτές τους το πιο ενεργητικό κομμάτι κατά τη διάρκεια του σεξ, ο αποκλειστικά ενεργητικός ρόλος κάποιας προκαλεί αμηχανία, αν όχι ξεκάθαρη αποστροφή.

Μου φαίνεται πολύ περίεργο. Πως ικανοποιείσαι χωρίς να σε ακουμπάνε; Εκτός και αν ικανοποιείσαι μόνη σου συνέχεια. Δεν ξέρω, ο καθένας όπως του αρέσει. (Δώρα, 39 χρονών)

Αυτή ας πούμε μου έλεγε ότι όταν έκανε έρωτα με την κοπελιά της δεν διανοούνταν να την αγγίξει η κοπέλα της με τίποτα. Της έλεγα, τι εννοείς; Μου λέει, δεν διανοούμαι να αγγίξει τα γεννητικά μου όργανα, ή το στήθος μου. Της λέω, γιατί; Και μου λεγε δεν είναι ο ρόλος μου. Και της έλεγα ποιος είναι ο ρόλος σου; Και μου έλεγε, *to please* [...] πως ένας άντρας *please* μια γυναίκα. [...] Ο άντρας όμως έχει και όλο το *pleasure* της διείσδυσης, το ίδιο του το σώμα το οποίο εντάξει και εσένα και το χέρι σου έχει μια ευχαρίστηση αλλά, *let's face it*, το χέρι σου δεν έχει τόσους νευρώνες όσους έχει το πουλί του αλλουνού. (Έλλη, 54 χρονών)

Τελείωνα. Τελείωνα γιατί με ικανοποιούσε αυτό που έδινε στην άλλη. Και μπορώ να σου πω ότι έχει τύχει να τελειώσω και ταυτόχρονα μαζί με την κοπέλα που κάνω έρωτα, χωρίς να μ' αγγίξει. Αυτό όμως στην πορεία άλλαξε γιατί μαθαίνεις και το σώμα σου [...] Γιατί λειτουργούμε και κλειτορικά και κολπικά. Οπότε δεν μπορούμε να αλλάξουμε τη φύση, αυτή τη στιγμή. Υπάρχουνε γυναίκες, λεσβίες, ομοφυλόφιλες που είναι εγκλωβισμένες στο σώμα τους, δηλαδή θα ήθελαν πολύ να είναι άντρες, αυτό μπορώ να το δεχτώ, γιατί έχω συζητήσει με τέτοιου είδους άτομα. Αλλά δεν μπορώ να δεχτώ μια γυναίκα, ξέρω 'γω, να λειτουργεί σαν άντρας και μόνο αποκλειστικά σαν άντρας. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Κοίταξε να δεις, εγώ πιστεύω ότι υπάρχουν και οι πολιτισμικές πρακτικές. Όπως

ένας άντρας ας πούμε βάζει ταμπού, απαγορευμένο ας πούμε να του αγγίζουν τον κώλο γιατί ας πούμε παραπέμπει σε γκέι, ένας στρέιτ άντρας, ίσως πολλές γυναίκες με το θέμα της διείσδυσης ενώ είναι μπουτς, μπορεί να, πρέπει να είναι πολιτισμικό, να είναι και αυτό θέμα ταμπού. Ίσως, δεν ξέρω. Σίγουρα οι σεξουαλικές πρακτικές συνδέονται με την κουλτούρα, δεν είναι ξεκομμένα. Κωνσταντίνα, 58 χρονών.

— Όπως ξέρω ότι υπάρχει γυναίκα που δεν θέλει ούτε να την ακουμπάς. Την ώρα που πηδάει δεν θέλει η σχέση της να την ακουμπάει. Είναι άντρας. Δεν το καταλαβαίνω αυτό. Δεν νιώθεις;

— Εντάξει από την άλλη υπάρχουν πολλοί τρόποι για να νιώσεις.

— Όχι, ρε φίλε. Όχι. Να σου πω κάτι, εδώ μπορεί να κάνω λάθος από την μία, από την άλλη όμως δεν μπορώ να καταλάβω [...] Την ώρα που θα την αγγίξεις, τον άνθρωπο που υποτίθεται ότι αγαπάς και λατρεύεις και που είσαι ερωτευμένος και δεν σου μιλάω για σχέση δέκα χρόνων, σου λέω για 5-6 μήνες που είσαι στα ντουζένια σου, να μη θες να σ' αγγίξει. Άγγιγμα πουθενά. Κατά ένα μεγάλο ποσοστό, σκέφτομαι μπορεί να είναι και βίωμα, κάποιος βιασμός, άσχημα παιδικά χρόνια. (Λένα, 46 χρονών)

Οι αντιδράσεις είναι ποικίλες, αλλά όλες εντός του φάσματος της δυσαρέσκειας, ενώ ακόμα και η Ελευθερία, που για χρόνια δεν επιθυμούσε την σεξουαλική διεισδυσιμότητα και ικανοποιούταν ερωτικά από τον τρόπο με τον οποίο έκανε σεξ, θεωρεί ότι είναι θέμα «φύσης» η κολπική απόλαυση. Θέμα γυναικείας φύσης, εφόσον ταυτίζει την απουσία της με την διεμφυλικότητα. Η Λένα ταυτίζει την μη απόλαυση της κολπικής διείσδυσης με την συναισθηματική ψυχρότητα και βιώματα σεξουαλικής κακοποίησης. Η Έλλη από πλευράς της, όπως και η Δώρα, δεν αναγνωρίζει την πιθανότητα άντλησης ηδονής από ερωτικές πρακτικές που δεν περιλαμβάνουν κολπική διείσδυση και η Κωνσταντίνα αντιλαμβάνεται την επιθυμία αυτή συγκροτημένη πολιτισμικά σε σχέση με τι θεωρείται ότι συνάδει με την αρρενωπότητα και τι όχι. Η αναγνώριση της μη διείσδυσης ως πολιτισμική πρακτική από την Κωνσταντίνα δεν λαμβάνει υπόψιν της και άλλες σεξουαλικές πρακτικές, που μπερδεύουν τα έμφυλα όρια, όπως για παράδειγμα το γεγονός πως αρκετές μπουτς ενώ δεν απολαμβάνουν την κολπική διείσδυση απολαμβάνουν την πρωκτική, μια (πολιτισμική) πρακτική που τις φέρνει πιο κοντά στην ταυτότητα του γκέι άντρα και όχι του στρέιτ. Κεντρικό προβληματισμό αποτελεί η σύνδεση με τον άντρα. Η αποκλειστική ενεργητικότητα, με άλλα λόγια, γίνεται αντιληπτή ως μια αντρική πρακτική και μάλιστα ως μια ψευδώς αντρική, προβληματικά αντρική, καθώς το χέρι, όπως λέει και η Έλλη, δεν έχει τους νευρώνες του πέους και άρα δεν αντλεί την ίδια απόλαυση. Όπως όμως αναφέρουν οι Kennedy-Davis (2014 [1993]), ο ετεροφυλόφιλος άνδρας δεν ορίζεται με βάση την ευχαρίστηση που δίνει αλλά εκείνη που παίρνει, μια παράμετρος που εξαφανίζεται μέσα

στην αφήγηση για τον τρόπο που θεωρείται πως συμπεριφέρεται σαν άντρας «και μόνο σαν άντρας» μια *stone* μπουτς κατά τη διάρκεια του σεξ.

Ο ισχυρισμός της Κωνσταντίνας περί πολιτισμικών πρακτικών, πέρα από μια προσπάθεια αποφυσικοποίησης του φύλου και των απολαύσεών του, συνδέεται και με την πίστη της Έλλης πως οι διαχωρισμένοι ρόλοι των μπουτς και των φαμ αποτελούν γνώρισμα ενός περασμένου, καταπιεστικού παρελθόντος.

Υπήρχανε ο μπουτς λεσβίες, δεν ξέρω σε ποια δεκαετία ήτανε αυτές, οι οποίες σεξουαλικά ήτανε μόνο *pleasers*. (Έλλη, 54 χρονών)

Η αφήγηση της Κωνσταντίνας έχει να κάνει και με το προσωπικό της παρελθόν κατά το οποίο εξιστορεί πως στις παλιές της παρέες η διεισδυσιμότητα της μπουτς έκανε την αρρενωπότητά της αμφισβητήσιμη.

Οπότε ήτανε πολύ μπερδεμένα και πολύ σκοτεινές οι κουβέντες και δηλαδή σου λείπει η άλλη ένα πράγμα, τι σ' αρέσει η διεισδυση; Δεν είσαι μπουτς. Παριστάνεις την μπουτς πρέπει να βάλεις φουστανάκια, [...] και παραπλανείς τον κόσμο.
(Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Οι παραπάνω συζητήσεις και αντιλήψεις σχετικά με τις επιτρεπτές σεξουαλικές πρακτικές έκαναν την Κωνσταντίνα να αναλαμβάνει με δισταγμό την ταυτότητα της μπουτς. Η έννοια της παραπλάνησης εμφανίζεται για να χαρακτηρίσει τη θεωρούμενη ως ασύμβατη έμφυλη έκφραση του υποκειμένου με τις σεξουαλικές του πρακτικές. Στην πρώτη ενότητα του κεφαλαίου, η Κατερίνα είχε αναφέρει πως ενώ συμμαθήτριές της την πλησίαζαν ερωτικά επειδή την αντιλαμβάνονταν ως αγόρι, εκείνη δεν ανταποκρινόταν επειδή θα έκανε κάτι ψεύτικο, θα τις παραπλανούσε. Στο παράδειγμα της Κωνσταντίνας η έμφυλη τάξη έχει ήδη διασαλευτεί, η μπουτς είναι ανδροπρεπής παρά την ανατομία της και παρόλα αυτά συνεχίζει να θέτει ετερόφυλες απαγορεύσεις. Η Πέρσα και η Λένα, αυτοπροσδιοριζόμενες ως μπουτς, κατηγορούν τον ανδρισμό της νταλίκας ως ψεύτικο και ανέφικτο. Εδώ η μπουτς διαφοροποιείται καθώς η πρώτη «έχει περισσότερο συναίσθημα» ενώ η νταλικά «είναι ντουβάρη».

— Υπήρχε άτομο, γυναίκα, η οποία ήτανε ντυμένη νταλικέρης με *Harley*, με αλυσίδες και τέτοια, της έκανες έτσι και σου 'ριχνε σφαλιάρα χωρίς να κοιτάζει να δει ποιος είναι και στο κρεβάτι ήτανε κοτούλα, πάρε με, μωρό μου, πάρε με.

— Αλλά αυτά που τα μαθαίνατε; Τα συζητάγατε;
— Υπήρχανε κάποιες στιγμές με κάποια ζευγάρια που λέγαμε, ρε μαλάκα, τι είναι αυτό; Και κουβέντα στην κουβέντα πέφταμε σε άτομο, γιατί ουδέν κρυπτόν υπό τον ήλιο, υπήρχε κάποιος που θα πει, αυτή, αφού πήδηξα την δικιά της και μου είπε ότι την πηδάει και λέω δεν μπορώ να το πιστέψω, να το φέρω σαν εικόνα, να βλέπεις έναν άντρα, τι κάνεις, τι να σε κεράσω, αγάπη και το βράδυ να είναι πάρε με, μωρό μου, πάρε με. Δεν σου κολλάει σαν εικόνα, είναι τα δυο άκρα. (Λένα, 46 χρονών)

Οι Kennedy και Davis (2014 [1993]) αναφέρουν πως στις μπουτς και φαμ κοινότητες του 1950 κυρίως στις ΗΠΑ, οπότε και η κρατική βία και η καταστολή της ερωτικής επιθυμίας ήταν πιο έντονη, η σκληρή και επιθετική *stone butch* αποτέλεσε ιδανικό. Οι μπουτς που μαθεύονταν πως ήταν παθητικές στο σεξ διέτρεχαν και αυτές τον κίνδυνο της γελοιοποίησης από την κοινότητά τους. Όπως και στις (προ-φεμινιστικές, προ-εκμοντερνισμένες) παρέες της Κωνσταντίνας, η κριτική αφορούσε στην έκπτωση από το ιδανικό του ανδρισμού που επιτελούσαν. Στις πιο σύγχρονες αφηγήσεις φαίνεται πως η *stone* πρακτικές δεν αποτελούν ιδανικό και η γελοιοποίηση και η κριτική αφορά στην απόδειξη του ούτως ή άλλως αδύνατου αυτού ανδρισμού.

Με την αντίληψη της Έλλης και της Κωνσταντίνας για την παρελθοντικότητα της *stone butch* φαίνεται να συμφωνεί και ο Πάνος, τρανς άντρας, αν και με λιγότερη βεβαιότητα.

— Γιατί ρωτάς όμως αν υπάρχουνε πια *stone* μπουτς;
— Α, γιατί, δεν ξέρω, το 'χω στο μυαλό μου σαν μια ταυτότητα πολύ ρετρό, παλαιακιά. Αλλά τώρα δεν μπορώ να φανταστώ μια μικρότερης ηλικίας κοπέλα να αυτοπροσδιορίζεται ως *stone* μπουτς. Δεν ξέρω μπορεί να έχω επηρεαστεί πολύ από το *Stone Butch Blues*. Πάντως σίγουρα είναι πολύ πιο εύκολο το να κάνεις *outing* ως τρανς άντρας και να κάνεις όλη την αλλαγή και όλα αυτά. Έτσι νομίζω. (Πάνος, 38 χρονών)

Και πράγματι αυτό το όνομα, *stone butch*, έχει τις ρίζες του στα μπαρ των εργατικών τάξεων και στις μπουτς και φαμ κοινότητες της βόρειας Αμερικής από τη δεκαετία του 1930, όπως ιστορούν και οι Kennedy και Davis (2014 [1993]) ενώ η Judith Halberstam (2006), φέρνοντάς το στο παρόν, μιλάει για τη σεξουαλικότητα της *stone butch* ως έναν τύπο ερωτικής επιθυμίας που πολλαπλασιάζει τις δυνατότητες του αγγίγματος αντί να τις εξαλείφει, και το ζευγάρι της *stone butch*, που δεν επιθυμεί να την αγγίζουν και της φαμ, που αντλεί ερωτική απόλαυση από το να δέχεται τη διείσδυση, φαίνεται να επεκτείνει το λεξιλόγιο μιας σεξουαλικότητας που παραμένει εγκλωβισμένη στην αντίληψη πως σεξ

σημαίνει πέος που μπαίνει σε κόλπο και κυριαρχία. Τι σημαίνει, λοιπόν, να επιτελείς μια σεξουαλική πρακτική της οποίας ο χρόνος θεωρείται πως έχει περάσει, αναρωτιέται ο Halberstam (2006), για να συνεχίσει πως στις μέρες μας, η ταυτότητα της *stone buch* θεωρείται πρόβλημα το οποίο μπορεί να επιλυθεί μέσω της φυλομετάβασης, όπως ανέφερε και ο Πάνος παραπάνω. Όπως ισχυρίστηκε και ο Λύο, νεαρός τρανς άντρας, συζητώντας για φιλικό λεσβιακό του ζευγάρι:

Και η άλλη, η Όλγα, ας πούμε, η οποία είναι η αντρουά του ζευγαριού, η Όλγα μου βγάζει μια (σσ. αντρίλα), δε μου είναι λογικό [...] να έχω την Όλγα να μου λέει πόσο πολύ της αρέσει το μουνί της. Κάτι δεν πάει καλά ή διαφωνώ εγώ [...] Η Όλγα μία φορά το χρόνο που θα αποφασίσει να είναι παθητική θα νιώθει γυναίκα. (Λύο, 28 χρονών, τρανς άντρας)

Στις παραπάνω αφηγήσεις, πέραν της πίστης πως ένα σώμα νοηματοδοτημένο ως γυναικείο οφείλει να απολαμβάνει σεξουαλικά με τρόπους που αρμόζουν στο φύλο αυτό – να συνάδουν δηλαδή με την ανατομία του– αλλιώς μετακινείται στην έμφυλη κατηγορία άντρας, αναδύεται και η μη αναγνώριση άλλων έμφυλων θέσεων πέρα των κατηγοριών άντρας και γυναίκα. Με άλλα λόγια, το απροβλημάτιστο σβήσιμο της πολυπλοκότητας, των αμφισημιών, των αντιφάσεων, των αμφιθυμιών και των ενδιάμεσων συνοριακών ζωνών, παρακωλύει την ικανότητα των υποκειμένων να συγκροτήσουν ένα βιώσιμο εαυτό (Hale 1998:319), μια διαδικασία που βασάνιζε τις συνομιλήτριες κατά την παιδική και εφηβική τους ηλικία.

Ο προβληματισμός σχετικά με το αν οι σεξουαλικές πρακτικές συνάδουν ή όχι με την φύση των υποκειμένων, ανάλογα με την έμφυλη ταυτότητα που είτε επιλέγουν είτε θεωρείται πως τους αναλογεί, αναδύεται και στη συζήτηση σχετικά με το ντίλντο, το «ερωτικό ομοίωμα», όπως το διαφημίζουν κάποια *sex shops* στην Ελλάδα. Η αλυσίδα *sex shop Eros Megastore*, για παράδειγμα, στην κατηγορία «δονητές για ζωνάτα» διαθέτει, κατά κύριο λόγο, ντίλντο που μοιάζουν με πέη. Τα ντίλντο, βέβαια, σε καμία περίπτωση δεν διατίθενται στο εμπόριο αποκλειστικά με αυτή την εμφάνιση, υπάρχουν σε διάφορα σχέδια, χρώματα και μεγέθη, κυρίως σε *sex shops* του εξωτερικού, που λειτουργούν και διαδικτυακά.

Εγώ το 'χω στο μυαλό μου, εμένα μ' αρέσει να χρησιμοποιώ ζώνη [...] Εγώ το έκανα γιατί ήταν στρέιτ και ένιωθα ότι οι στρέιτ θα θέλανε κάτι πιο κοντά στο δικό τους.
(Τάνια, 33 χρονών)

[...] θυμάμαι την πρώτη φορά όταν το πήρα [...] έχουμε πάει σε ένα sex shop [...] γιατί, σου λέω, ήταν πολύ έντονο από την αρχή ότι εσύ δεν έχεις πέος. (Ελεονόρα, 30 χρονών)

Η Τάνια αρχικά ισχυρίζεται πως της αρέσει να χρησιμοποιεί ζώνη ενώ στη συνέχεια δηλώνει πως το έκανε για την ερωτική της σύντροφο, κάτι το οποίο δηλώνει και η Ελεονόρα, η οποία παραπάνω ισχυρίστηκε πως έκοψε και τα μαλλιά της για να γίνει πιο αρρενωπή και να απαλύνει την ένταση που προκαλούσε στη σύντροφο της η ομοφυλόφιλη ερωτική τους σχέση. Στην αφήγηση της Τάνιας είναι ενδιαφέρον πως το αποκαλεί «δικό τους», δηλαδή της ετεροφυλόφιλης γυναίκας το πέος, και όχι ενός ετεροφυλόφιλου άντρα. Όπως είπε και η Ελεονόρα στη σύντροφο της όταν πήγαν να αγοράσουν ντίλντο από ένα sex shop:

Ρε, παιδάκι μου, εγώ θα το φοράω αλλά εσύ θα το αυτώνεις. (Ελεονόρα, 30 χρονών)

Με άλλα λόγια, είναι η επιθυμία της άλλης που πραγματοποιεί το πέος της, το οποίο αν και δεν το έχει έμφυτο, μπορεί να το αποκτήσει με τη βοήθεια του sex shop και της (συνεργατικής) φαντασίωσης.

[...] βγαίνουμε από το μαγαζί και κρατάω εγώ την τσάντα και νιώθω ότι κρατάω το πιο πολύτιμο πράγμα στον κόσμο. [...] Την πρώτη μέρα το φόραγα όλη μέρα. Ωραία ένιωθα και το ιδιαίτερο ήταν και τα σχόλια που πήρα [...] για όταν το φοράω, ότι γίνομαι κάτι άλλο, ότι συμπεριφέρομαι ίσως πιο βίαια στις γυναίκες για κάποιο λόγο. Μια περίεργη εξουσία ίσως νιώθω, δεν ξέρω. Δηλαδή τα σχόλια ήτανε ότι είσαι ένα φαλλοκράτης άντρας αυτή τη στιγμή. (Ελεονόρα, 30 χρονών)

Και οι δύο συναινούν στην σημασία της φαντασίωσης για την πραγματοποίηση του ντίλντο ως πέους αλλά και στη σημασία της για την άντληση σεξουαλικής απόλαυσης.

Τελειώνω εύκολα έτσι, [...] νιώθω μια πίεση. Εγώ νομίζω είναι πολύ εγκεφαλικό και το όταν τελειώνεις. Οπότε ναι. Μ' αρέσει σαν εικόνα. (Τάνια, 33 χρονών)

Σε φαντασιακό επίπεδο, ναι, είμαι εγώ αυτή που έχει το πέος. (Ελεονόρα, 30 χρονών)

Και η Ελευθερία περιγράφει με ικανοποίηση πως κατασκεύασε μόνη της ένα ντίλντο, την έκπληξη και ευχαρίστηση της ερωτικής της συντρόφου αλλά και την χρήση του σε διάφορα συμφραζόμενα:

[...] με σιλικόνη σου λέω. Σιλικόνη, ήταν κι ελαστικό, μια χαρά ήτανε. [...] Ναι και μετά είχα μια πιο φαρδιά ζώνη από αυτές που φοράω τώρα, άνοιξα τρύπα, τον πέρασα εκεί, κανονικότατα.[...] Εγώ έχω φορέσει το *strap* κι έχω βγει έξω. Ναι, την πρώτη φορά που πήγαμε με τη Μαρία στο Όναρ.[...] Έχω φορέσει το *strap* και την έχω πάρει στο νεροχύτη, έχω κάνει διάφορα. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Ο Λύο, από την μεριά του, νεαρός τρανς άντρας, περιγράφει την πρώτη του εμπειρία με το *strap-on*:

Ήτανε απλά, ήτανε σαν να σε χτυπάει ρεύμα. Σαν να βρίσκεις κάτι χαμένο, σαν ας πούμε να ήταν το *strap-on* αυτό που μου έλειπε, αλλά και μόνο το γεγονός παρ' όλο που οπτικά είναι προφανές ότι είναι ένα ξένο σώμα πάνω σου, το οποίο είναι δεμένο πάνω σου, ούτε καν κολλημένο, ας πούμε. [...] Ήτανε βασικά η αίσθηση του να ανήκεις στο σώμα σου, το σώμα σου να σου ανήκει και παρ' όλο που μπορεί να μην είναι μέρος του σώματος σου, τεχνικά, στην θεωρία είναι τελικά. (Λύο, 28 χρονών)

Η ερωτική επιθυμία αποτελεί την υλοποίηση μιας φαντασίωσης. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Freud από τη Butler, ένα μέλος δεν υπάρχει για τη συνείδηση προτού επενδυθεί λιβιδινικά (Butler 2008:141) και η επένδυση αυτή μπορεί να γίνει σε οποιοδήποτε σωματικό μέλος και αυτό να χρησιμοποιηθεί με οποιοδήποτε τρόπο. Και είναι αυτή η αδιάσπαστη συνέχεια μεταξύ φαντασιακού και σωματικού που δίνει τη δυνατότητα τόσο σε ένα ντίλντο όσο και σε ένα πέος να λειτουργήσουν ως ερωτικά όργανα, αφαιρώντας από το δεύτερο το προνόμιο του αρχικού σημαίνοντος. «Στην αμερικάνικη ταινία της δεκαετίας του 1990 *Boys don't cry*, το κορίτσι του Brandon δεν βλέπει το ντίλντο του, όταν κάνουν έρωτα, αλλά νιώθει το πέος του και αυτό δεν πρόκειται για μια απλή άρνηση της ανατομίας αλλά για ένα ερωτικό άνοιγμα του σώματος, για την επένδυση του, την προσθετική επέκταση του για τους σκοπούς μιας αμοιβαίας ερωτικής φαντασίωσης» (Butler, 2004:143). Όπως είπε η Ελευθερία, «τον πέρασα εκεί κανονικότατα», και η φράση αυτή, με την χρήση του αρσενικού γένους για την αναφορά στο ντίλντο, το τέλειο σχήμα, το επίρρημα κανονικότατα, δείχνουν πως για την Ελευθερία και την Μαίρη το ντίλντο έχει μια παραπάνω σημασία από αυτή του ερωτικού παιχνιδιού ή

του ομοιώματος. Όπως αναφέρει και η Lynda Hart για τις σ/μ και μπουτς και φαμ λεσβίες, το ντίλντο είναι πέος, είναι το «πραγματικό πράγμα». Η σεξουαλικότητα, ισχυρίζεται, έχει να κάνει πάντα με την επιθυμία μας για το αδύνατο-πραγματικό, όχι το αδύνατο ως ψευδαίσθηση που περνάει για πραγματικότητα, αλλά για το Πραγματικό που διαφεύγει του συμβολισμού (Hart 1998:8) κι έτσι σπάνια βρίσκει κανείς σε μια λεσβιακή ερωτική αφήγηση αναφορές στο ντίλντο ως αστείο, ή μίμηση, ή υποκατάστατο (Hart 1998:100). Η παρωδία άλλωστε δεν ευνοεί την κάβλα (Bersani 2009:208).

Η Susan Bordau (1999), στο βιβλίο της *The Male Body*, αναφέρει πως οι άντρες θα έπρεπε να διδαχτούν από τις λεσβίες πώς να φέρονται σεξουαλικά. Υποθέτω πως αυτό που είχε κατά νου, πέραν της σημασίας της αμοιβαίας ερωτικής φαντασίωσης, έχει να κάνει και με το παρακάτω απόσπασμα σεξουαλικής διαπαιδαγώγησης από το βιβλίο του/της Leslie Feinberg *Stone Butch Blues* (2003 [1993]), στο οποίο η φαμ Jaqueline απευθυνόμενη στη νεαρή μπουτς Jess, λέει:

Ξέρεις, μπορείς να κάνεις μια γυναίκα πραγματικά να νιώσει όμορφα με αυτό το πράγμα. Ίσως πιο όμορφα από οποιαδήποτε άλλη στιγμή στη ζωή της. Ή μπορεί πραγματικά να την πληγώσεις και να της θυμίσεις όλους τους τρόπους με τους οποίους έχει πληγωθεί στη ζωή της. Πρέπει να το θυμάσαι αυτό κάθε φορά που το φοράς. Τότε θα είσαι μια καλή εράστρια (2003:31, μετάφραση δική μου).

Περισσότερο όμως από μια διαδικασία που μαθαίνει στην ετεροφυλοφιλία το συν-αίσθημα της σεξουαλικής πρακτικής, η χρήση του ντίλντο και η φαντασιστική πραγματοποίησή του ως πέους δεν αποτελεί μόνο πηγή απόλαυσης αλλά και πηγή άγχους.

- Είναι αυτό που σου 'λεγα και την προηγούμενη φορά με την εξουσία που νιώθω, που δεν μ' αρέσει αυτό το πράγμα και προσπαθώ να το διαχειριστώ κάπως.
- Είναι σαν να μην υπάρχει διαφορά μεταξύ ενός ντίλντο και ενός πέους.
- Ναι. Κάποιες φορές μπορεί να σε μειώσει πολύ και κάποιες φορές μπορεί να σου αρέσει αλλά, ρε παιδί μου, υπάρχουν άντρες και άντρες που μπορεί να το ζητήσουν αυτό το πράγμα, άμα ο άλλος είναι μαλάκας εγώ δεν θέλω να το κάνω, οπότε αν πάω να το ζητήσω εγώ από μια γυναίκα σκέφτομαι μήπως εγώ είμαι ο μαλάκας.
- Αλλά αυτή πως το πήρε;
- Α, πολύ καλά, αλλά παρ' όλα αυτά τα ερωτήματα στο κεφάλι μου εξακολουθούν να υπάρχουν. (Κάτια 29 χρονών)

Ακόμα και ενεργητική, που θέλω να λέω τον εαυτό μου, ποτέ δεν θα το φόραγα. Δεν ξέρω τι μου κάνει. Γιατί μου κάνει πολύ αντρουά και αντρικό σεξ, μου κάνει πολύ

στρέιτ σεξ στο δικό μου μυαλό. [...] Δεν θα μου άρεσε να φορέσω κάτι που δεν είναι δικό μου [...] με ανησυχεί ότι μπορεί να συνηθίσει και το δικό μου μυαλό σε αυτή τη διείσδυση, σε αυτό το παιχνίδι ισχύος, να μου αρέσει. Αλλά σε καμιά περίπτωση δεν θα φόραγε η άλλη *strap-on* και δεν θα έκανε σε μένα έρωτα. (Ελένη, 29 χρονών)

Προτιμώ την επαφή μεταξύ μας, με την κοπέλα, μ' αρέσει πιο πολύ αυτό. Βέβαια μπορεί να μην ήταν και καλής ποιότητας. (Δώρα, 39 χρονών)

Όπως μας θυμίζει ο Leo Bersani (2009) το ζήτημα δεν είναι μόνο το πέος αλλά η σημασία του να διεισδύεις, και η σημασία του να διεισδύεσαι. Πρακτικές που χαρακτηρίζει ως το διπλό δεσμό της σεξουαλικής απόλαυσης. Και η διείσδυση, πέρα από απόλαυση σημαίνει δύναμη, κατάκτηση, πειθάρχηση και η κάθε θέση, δεν έχει να κάνει μόνο με ερωτικές πρακτικές. Προσδίδει και συγκεκριμένα χαρακτηριστικά στα υποκείμενα που τις επιτελούν. Τα χαρακτηριστικά αυτά, σύμφωνα με τα ετεροκανονικά κλισέ του κυρίαρχου συλλογικού φαντασιακού, συνοψίζονται στις θέσεις του άντρα και της γυναίκας. Στο ζευγάρι αυτό ο άνδρας διεισδύει και η γυναίκα διεισδύεται. Στην Ελλάδα, σύμφωνα με την εθνογραφία του Peter Loizos, οι άντρες κάνουν σεξ (γαμούν) τις συζύγους τους και αυτές τους υπακούν. Φαίνεται μέσα από αυτό ότι η υποταγή είναι θηλυκοποίηση, το να κάνεις διεισδυτικό σεξ με κάποιον/α σημαίνει να τον/την υποτάσσεις και έτσι να τον/την θηλυκοποιείς (Loizos 1994:72). Τις αντιλήψεις αυτές τις διαβάζουμε και στις προαναφερθείσες αφηγήσεις για τον διαχωρισμό μεταξύ ενεργητικότητας/αρρενωπότητας/διεισδυτικότητας και παθητικότητας/θηλυκότητας/διεισδυσιμότητας. Αυτήν την υποταγή διαμέσου της θηλυκοποίησης αποφεύγουν η Ελένη και η Τζο όταν αρνούνται τη δικιά τους διεισδυσιμότητα με το *strap-on* της άλλης, ενώ η Κάτια, παρόλο που η ερωτική της σύντροφος απόλαυσε το σεξ με το *strap-on*, συνεχίζει να νιώθει άβολα με αυτό.

Η διείσδυση λοιπόν, πέρα από μια ερωτική πρακτική που προσφέρει απόλαυση, βιώνεται ως παραβίαση, μια πράξη επιθετική και υποτιμητική. Το σχόλιο «φαλλοκράτης άντρας» που έλαβε η Ελεονόρα ως επιτίμηση μετατρέπεται έτσι σε επικίνδυνο παιχνίδι ισχύος, όπως το χαρακτηρίζει και η Ελένη, που τρομάζει μήπως το συνηθίσει και της αρέσει. Η Ελένη όταν φοβάται πως θα συνηθίσει αυτή την ισχύ, ότι θα της αρέσει, φοβάται ότι θα θέλει να κάνει σεξ μόνο φορώντας το *strap-on*, δηλαδή έχοντας ένα πέος, και μια γυναίκα δεν μπορεί να έχει ποτέ ένας πέος καθώς μόλις το αποκτήσει γίνεται άντρας και συνακόλουθα κάποιος που ασκεί αυτή την ισχύ μόνιμα.

Στην ελληνική κοινωνία, όπως και σε άλλες βέβαια, το σχήμα ενεργητικό-παθητικό, διεισδυτικό-διεισδύσιμο δεν βρίσκεται ποτέ εκτός του πλέγματος συγκρότησης της εξουσίας, της διαρκώς και αναπόφευκτα έμφυλης εξουσίας. Στο ποδόσφαιρο, το ίδιο το παιχνίδι περιγράφεται με όρους σεξουαλικής μάχης, όπου οι ρόλοι επιτιθέμενου/ενεργητικού - υφιστάμενου την επίθεση/παθητικού εναλλάσσονται συνέχεια (Γιαννακόπουλος 2006:187). Ίσως είναι αυτή ακριβώς η σεξουαλική μάχη των αγωνιστικών ελληνικών ανδρισμών την οποία δεν θέλουν να αναπαράγουν στο κρεβάτι και στις σχέσεις τους οι αφηγήτριες, καθώς δεν αντιλαμβάνονται τη σημασία των διαρκών εναλλαγών και θεωρούν πως κρατώντας αποστάσεις από αυτό που θεωρείται αντρικό κρατάνε αποστάσεις και από τις σχέσεις εξουσίας.

Η σύνδεση της διείσδυσης με την παραβίαση και της κατοχής του πέους με την εξουσία αναπόφευκτα σχετίζεται και με φεμινιστικές πολιτικές.

[...] και όλα αυτά τα φεμινιστικά πράγματα, ότι μπήκανε στη ζωή μου και την άλλαξαν άρδην και με κάνουν πλέον να έρχομαι σε σύγκρουση με πάρα πολλούς ανθρώπους είτε του φιλικού, είτε του οικογενειακού περιβάλλοντος. Δεν μπορώ να πω ότι περνάω πιο καλά από πριν αλλά νιώθω πιο καλά από πριν. (Κάτια, 29 χρονών)

Αλλά ποιοι είναι αυτοί οι φεμινισμοί με τους οποίους έρχεται σε επαφή η Κάτια αλλά και άλλες συνομιλήτριες; Με το ερώτημα αυτό θα ασχοληθώ διεξοδικά στο τέταρτο κεφάλαιο στο οποίο και αναλύω τον λόγο των τριών λεσβιακών φεμινιστικών εντύπων που κυκλοφόρησαν στην χώρα από τη δεκαετία του 1980 μέχρι σήμερα. Εδώ θα αναφέρω μόνο ότι στις αρχές της δεκαετίας του 1980, στην Ελλάδα, κυκλοφόρησε το πρώτο φεμινιστικό-λεσβιακό έντυπο, η *Λάβρυς*, κάνοντας κριτική στο «κλισέ του κακόφημου μπαρ», της αντρογυναίκας, της αρσενικής στάσης μέσα στη σχέση αλλά και στα μαγαζιά που πουλάνε σεξουαλικά αξεσουάρ (*sex toys*) και στην πορνογραφία. Μέχρι και πρόσφατα τα μεγάλα σχίσματα του ευρωπαϊκού και του αμερικάνικου φεμινισμού (του ριζοσπαστικού, του σοσιαλιστικού και του ταξικού φεμινισμού) δεν μπόρεσαν ποτέ να εκφραστούν στην Ελλάδα (Βαρίκα 2005:302-303), έτσι δεν γίνεται καμία αναφορά και στην αντίθεση μεταξύ ριζοσπαστριών και ελευθεριακών φεμινιστριών που πήρε την μορφή έντονης διαμάχης στις Η.Π.Α από τη δεκαετία του '80, γνωστή ως «πόλεμοι του σεξ» (*sex*

wars) (Γιαννακόπουλος 2006:45). Κατά τη διάρκεια των άγριων διαμαχών σχετικά με τις γυναικείες σεξουαλικές απολαύσεις και κινδύνους (Nestle 1992:51) οι φεμινίστριες, ετεροφυλόφιλες και ομοφυλόφιλες που ήταν υπέρ του σεξ και εναντιώνονταν στην συρρίκνωση του πατριαρχικού ετεροσεξισμού στην πορνογραφία το έκαναν με επιχειρήματα που αφορούσαν την επιθυμία και τη φαντασίωση, τις ταξικές και φυλετικές διαφορές που διαφοροποιούσαν και διαφοροποιούν τη γυναικεία εμπειρία. Φεμινίστριες θεωρητικοί όπως η Gayle Rubin (1984) και η Joan Nestle (1992) έκαναν κριτική στην τάση αυτή που ήθελε τον φεμινισμό να προσβλέπει σε μια καθαρή από την πατριαρχία σεξουαλικότητα, απαγορεύοντας πρακτικές και φαντασιώσεις που θα μπορούσαν να τη βρωμίσουν.

Στην Ελλάδα η πρώτη αναφορά που μπόρεσα να εντοπίσω, στους πολέμους για το σεξ γίνεται στο έντυπο *Μιγάδα*, της ομώνυμης αυτόνομης γυναικείας και φεμινιστικής ομάδας στο τεύχος 18 του 2017. Η διείσδυση, κατά αυτόν τον τρόπο, αφέθηκε να βιώνεται έντονα ως απειλή και καταπάτηση της ιδιωτικότητας του σώματος. Εμπλεκόμενη καταλυτικά με τη βιαιότητα της ετεροκανονικότητας της ελληνικής κοινωνίας η φαντασίωση που δεν νοηματοδοτείται ως ισότιμη γίνεται προβληματική καθώς βιώνεται κατά κύριο λόγο ως εξουσιαστική.

Πέρα από την αναπαραγωγή της πατριαρχικής εξουσίας, όμως, στις αφηγήσεις αναδύεται ακόμα μια αιτία για την οποία οι περισσότερες από τις συνομιλήτριες δεν συμπαθούν το ντίλντο: η εξουσία της ανατομίας. Ένα βράδυ ήμουν στη *Μαγική αυλή*, το μαγαζί νυχτερινής διασκέδασης το οποίο αποτέλεσε έναν από τους κύριους χώρους του πεδίου της έρευνας. Είχα πάει μόνη μου για ποτό. Με ήξεραν αρκετές θαμώνες και εργαζόμενες καθώς δούλευα κι εγώ εκεί ως *dj* κατά τη διάρκεια της έρευνας. Εκείνο το βράδυ είχα μαζί μου κάρτες ενός μικρού εργαστηρίου στο οποίο έφτιαχνα ζώνες για ντίλντο, *strap-on*. Το αφεντικό μου, όταν είδε τι είναι, γέλασε κάπως αμήχανα και είπε πως αυτή δεν θέλει τέτοια, είναι της παράδοσης. Η Πέρσα όμως, πρώην ερωμένη και νυν φίλη της ιδιοκτήτριας έχει υπάρξει πελάτισσά μου στο παρελθόν. Κάποια στιγμή κάθισα σε ένα τραπέζι στο οποίο με οδήγησε η Πέρσα για να με συστήσει σε φίλες της. Μετά από κάποια ώρα έμεινα μόνη με μια ψηλή, αθλητική νέα γυναίκα. Της έδωσα την κάρτα. Την πήρε για να μου πει και αυτή ότι δεν χρειάζεται κάτι τέτοιο για να συνεχίσει πως μόνο μια φορά φόρεσε το *strap-on* και η κοπέλα της τότε δεν το πίστευε ότι δεν το είχε

ξαναχρησιμοποιήσει. Την ευχαρίστησα νοερά για αυτήν την πληροφορία και μετά από λίγο έφυγα από το τραπέζι της. Το γεγονός πως η συγκεκριμένη γυναίκα μου δήλωσε ταυτόχρονα την ικανότητα της να χρησιμοποιεί το *strap-on* και την μη χρησιμότητά του για αυτή με φέρνει πίσω στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου που γελοιοποιούν ή στέκονται κριτικά στην αποκλειστική ενεργητικότητα μιας λεσβίας στο σεξ. Συμπληρωματικά με αυτές και οι παρακάτω αντιλήψεις για το ντίλντο.

Δεν θα μου άρεσε να φορέσω κάτι που δεν είναι δικό μου. (Ελένη, 29 χρονών)

Ένιωθα πολύ καλύτερα αλλά δεν παύει να είναι κάτι ξένο. Είναι κάτι ξένο, δεν είναι αυτό που θες. (Ελεονώρα, 30 χρονών)

Εγώ βασικά δεν υπάρχει περίπτωση να το φορέσω αυτό το πράγμα γιατί το θεωρώ γελοίο. (Δανάη 29 χρονών)

Πέραν της εξουσίας της ετεροφυλοφιλίας, την οποία θεωρείται ότι πραγματοποιεί, και σε συμφωνία με αυτήν, το ντίλντο είναι κάτι ξένο, κάτι που δεν είναι δικό σου, κάτι πρόσθετο στο σώμα και για αυτό μη επιθυμητό. Είναι σημαντικό να σημειώσω εδώ πως η Δανάη θεωρεί γελοίο το *strap-on* πάνω της όχι λόγω της γυναικότητάς της αλλά λόγω της θηλυκότητάς της, απαλείφοντας τη δυνατότητα μιας γυναικείας θηλυκότητας να φέρει ένα πέος. Η ίδια, άλλωστε, μου είχε προτείνει να μακρύνω τα μαλλιά μου, καθώς στο στυλ μου, που είναι πολύ θηλυκό, θα ταίριαζαν καλύτερα, εφόσον την περίοδο της συνάντησης μας είχα κοντά μαλλιά. Σε αυτήν την εξουσία της ετεροκανονικά νοηματοδοτημένης απόλαυσης εντάσσονται, θεωρώ, και οι αφηγήσεις που γελοιοποιούν τις αρρενωπές γυναίκες, ή τα αρρενωπά υποκείμενα που αναγνωρίζονται ως γυναίκες, και απολαμβάνουν την κολπική διείσδυση, «τα δύο άκρα που δεν κολλάνε», όπως πιστεύει η Λένα, *butch on the streets, femme on the sheets*, όπως θα λέγαμε σε ένα αγγλόφωνο, ή αμερικανόφωνο εννοιολογικό πλαίσιο.

Αυτό, που στην Τάνια και τον Λύο λειτουργεί θετικά –διεγείρει την φαντασίωση και ευνοεί την απόλαυση, το μη σαφές όριο μεταξύ ντίλντο και πέους δηλαδή, και στην Ελευθερία προκαλεί συναισθήματα ικανότητας– σε άλλες συνομιλήτριες λειτουργεί αποτρεπτικά, προκαλώντας τουλάχιστον ανησυχία. Η ανησυχία αυτή που έχει να κάνει τόσο με την εξουσία που θεωρείται πως αναλογεί στο προνομιούχο αντρικό γκάτζετ, δηλαδή στο πέος, όσο και με τη θέση του ως ύλη εκτός τόπου καθώς εμφανίζεται πάνω σε

ένα σώμα που εννοιολογείται ως γυναικείο, δεν στοιχειοθετούν μια τυχαία σύνδεση, όπως έδειξα και παραπάνω. Στην Ελλάδα, όπως φαίνεται, τα σύνορα του φύλου χαράζονται στα σώματα, στα περιγράμματα και στις λειτουργίες τους και δεν υπάρχει χώρος για εύκολη κυκλοφορία μεταξύ αντρικών και γυναικείων χαρακτηριστικών.

Ενώ όμως από τη μία τα φύλα μοιάζουν κλειδωμένα στην ανατομία των σωμάτων από την άλλη η ανησυχία της Ελένης μήπως συνηθίσει σε αυτήν την ισχύ

με ανησυχεί ότι μπορεί να συνηθίσει και το δικό μου μυαλό σε αυτή τη διείσδυση, σε αυτό το παιχνίδι ισχύος, να μου αρέσει.

θυμίζει την αφήγηση του Thomas Laqueur (2003) για το μοντέλο του ενιαίου φύλου, πριν τον 17ο αιώνα, στον δυτικό κόσμο, οπότε οι πρακτικές του σώματος θεωρούνταν ότι το μορφοποιούν έμφυλα. Για παράδειγμα, αν κάποια ανατομικά γυναίκα συνήθιζε να κάνει έρωτα με ομόφυλες της, ως η ενεργητική παρτενέρ, ήταν πολύ πιθανό να μεγαλώσει η κλειτορίδα της, να γίνει (σαν) πέος. Για να το επαναλάβω άλλη μία φορά, λοιπόν, η έμφυλη ταυτότητα δεν εννοιολογείται με βάση το βιολογικό φύλο αλλά την ενεργητική ή παθητική σεξουαλική συμπεριφορά κατά την πράξη της διείσδυσης (Γιαννακόπουλος 2001:171). και πιστεύω πως η ανήσυχη πρόσληψη του ντίλντο από τις συνομιλήτριες έχει να κάνει με αυτήν ακριβώς την εννοιολόγηση της έμφυλης ταυτότητας ως εξαρτώμενης από τις σεξουαλικές πρακτικές. Η ανησυχία εξηγείται περεταίρω από την περιγραφή της Έλλης πως

[...] στην Ελλάδα (σσ. λεσβία) σήμαινε, τουλάχιστον έτσι όπως μου καθρεφτιζότανε, σήμαινε δεν είσαι γυναίκα. Σήμαινε είσαι άντρας, ή είσαι αντρογυναίκα. (Έλλη, 54 χρονών)

Για αυτήν την ανάγκη αποσύνδεσης της λεσβιακότητας από την κατηγορία μίμησης του άνδρα θα μιλήσω αμέσως παρακάτω.

II.5. Μια σημείωση για τη σχέση ομοφυλοφιλίας-ετεροφυλοφιλίας

Τον Μάη του 2017, στην τουαλέτα της γυναικείας κολεκτίβας *Avocado*, με βρήκε μια από τις θαμώνες και *dj* και με αφορμή ένα οργανωμένο *speed dating* την επόμενη μέρα, στο οποίο είχαν διαχωρίσει τις συμμετέχουσες σε χωριστές μπουτς και φαμ κατηγορίες, με

ρώτησε ποια κατηγορία θα επέλεγα για πιθανό ραντεβού μου. Όταν της είπα «τις μπουτς, ας είμαστε ειλικρινείς», απάντησε «μα υποτίθεται είμαστε λεσβίες και μας αρέσει η θηλυπρέπεια». Η λεσβιακότητα εδώ γίνεται πιο σαφώς αντιληπτή ως μια επιθυμία που αφορά την έλξη μεταξύ θηλυκών υποκειμένων. Παρά τις εσωτερικές αντιφάσεις, στον λόγο των συνομιλητριών αρχίζει και σκιαγραφείται ένας σύγχρονος διαχωρισμός μεταξύ των ατόμων με θηλυκό σώμα που θεωρούνται γυναίκες και των ατόμων με θηλυκό σώμα που θεωρούνται άντρες και αναλόγως ένας διαχωρισμός μεταξύ της ετεροφυλοφιλίας και της ομοφυλοφιλίας ανεξάρτητος από την ανατομική ομοιότητα ή διαφορά των υποκειμένων.

— Δεν έχεις δει αυτήν την ταινία; Ξένη είναι, είναι 3 ιστορίες, η πρώτη είναι ένα μεγάλο ζευγάρι γυναικών, η δεύτερη διαπραγματεύεται ακριβώς αυτό το πράγμα, τον ρατσισμό που υπάρχει μεταξύ των λεσβιών απέναντι στις μπουτς. Η τρίτη ιστορία είναι πάλι ένα ζευγάρι που έχει κάνει και παιδί. Αυτές οι τρεις ιστορίες είναι.

— Πιστεύεις ότι υπάρχει αυτός ο ρατσισμός;

— Ε, ναι, πιστεύω ότι υπάρχει ακόμα και τώρα, ναι, γιατί μπορεί να δυσκολεύεται, να κολλάει να κάνει κάτι μαζί σου μόνο και μόνο για το μήκος των μαλλιών σου, ας πούμε και επειδή σε βλέπει λίγο πιο αγοράκι. Θεωρούν ότι θα παίξουν αυτό τον ρόλο και δεν πλησιάζει (σσ. το ρόλο της γυναίκας). Αυτό. Δηλαδή δεν μπαίνουν στον κόπο ούτε να σε γνωρίσουν πολλές μόνο και μόνο από την εμφάνιση. Ισχύει αυτό. [...] οι περισσότερες μου σχέσεις που έχω κάνει ήτανε στρέιτ [...] Με τις λεσβίες δεν. (Κατερίνα, 43 χρονών)

Ρε παιδί μου, ήταν πιο παθητικές οι κοπέλες που έκανα κάτι και όχι γιατί το επέλεγα εγώ, γιατί εγώ ποτέ δεν την έπεφτα. [...] πέφτω σε στρέιτ κοπέλες αρκετά. Και ειδικά αυτό το διάστημα έχω να κάνω κάτι με λεσβία, όχι με λεσβία, έχω να κάνω σχέση με λεσβία εδώ και δυο χρόνια. (Τζο, 26 χρονών)

Η Κατερίνα και η Τζο, έχοντας μια διαφορά περίπου είκοσι χρόνων μεταξύ τους, διαφοροποιούν στο λόγο τους τις μπουτς από τις λεσβίες όπως έχουν διαφοροποιηθεί/διαφοροποιήσει τις ερωτικές τους παρτενέρ από τη λεσβιακή κοινότητα. Και των δυο οι περισσότερες ερωτικές σχέσεις έχουν υπάρξει με ετεροφυλόφιλες γυναίκες. Η Ελένη και η Μαρία επιβεβαιώνουν το παραπάνω μοτίβο:

Βασικά πιστεύω, φίλες μου, τους αρέσουνε πιο πολύ οι φαμ, όπως και σε μένα. Στις μπουτς μάλλον, αν είμαστε σε αυτή την κατηγορία. Στις φαμ πάλι σπανίζει να αρέσουν οι μπουτς, τους αρέσουν και σε αυτές οι φαμ. Οπότε μένουμε λίγο στην απέξω. Όλες μου οι φίλες, που είναι φαμ, δεν ελκύονται από μπουτς. (Ελένη, 29 χρονών)

Μου είναι πολύ πιο εύκολο να φιληθώ ή να φύγω με μια γκόμενα η οποία είναι μπάι

παρά από το λεσβιακό χώρο. (Μαρία, 47 χρονών)

Όπως με πληροφόρησε και η απρόσκλητη συνομιλήτρια, είμαστε λεσβίες και ελκόμαστε από την θηλυπρέπεια. Οι λεσβίες-γυναίκες, που αγαπάνε γυναίκες, οι λεσβίες-φαμ, που έλκονται από άλλες φαμ, τοποθετούν τις μπουτς, τις αντρούα με άλλα λόγια, οριακά εκτός της λεσβιακότητας, της ομοφυλοφιλίας, με άλλα λόγια. Όταν γνώρισα τη Λίζα, στο μπαρ της *Όασης*, και με ρώτησε που συχνάζω και δεν με έχει ξαναδεί, της απάντησα κυρίως στο *Avocado* για να λάβω μια έκρηξη από μέρους της ενάντια στις φεμινίστριες που συχνάζουν εκεί. Αν και η προαναφερθείσα συνομιλήτρια, που με βρήκε στη τουαλέτα του *Avocado*, είναι θαμώνας του μαγαζιού, σε καμία περίπτωση οι παραπάνω αφηγήσεις για την ερωτική απαξίωση της μπουτς και την έκπτωσή της από το σχήμα της ομοφυλοφιλίας δεν αφορούν κατά κύριο λόγο θαμώνες του μαγαζιού αυτού. Η Λίζα προφανώς εδώ επιτελεί, και αυτή, μια γενικευτική χειρονομία, που απαλείφει τις αντιθέσεις εντός των ατόμων που συχνάζουν εκεί, όπως και τις πολλαπλές φεμινιστικές πολιτικές οι οποίες συρρικνώνονται εντός του χαρακτηρισμού «φεμινίστριες». Μια χειρονομία βέβαια που συνδέεται με τις κριτικές των ριζοσπαστριών και πολιτισμικών φεμινιστριών, καθώς η κριτική που έχει δεχτεί η Λίζα αφορά στον ανδρισμό της και στην αποκλειστική ενεργητικότητά της στο σεξ, κριτική που της απευθύνει βέβαια και η Δανάη, την οποία γνώρισα από τη Λίζα στην *Όαση* και δεν γνώριζε καν την ύπαρξη του *Avocado*.

Σύμφωνα με τη Skeggs ο φεμινισμός που εκφράζει τις παραπάνω απόψεις, αποτελεί ένα πρωταρχικά μεσοαστικό κίνημα (Skeggs 2000:132) και συνδέεται με την απαξίωση ερωτικών σχημάτων που θεωρούνται ιστορικά ξεπερασμένα και κοινωνικά κατώτερα, όπως αυτά της εργατικής τάξης. Όπως ισχυρίζεται και η Lawer, ο έντονος διαχωρισμός μεταξύ του ανδρισμού και της θηλυκότητας συνήθως συνδέεται με την εργατική τάξη, που θεωρείται στερημένη γνώσης, ενώ η έμφυλη συμπεριφορά της μεσοαστικής τάξης χαρακτηρίζεται είτε ως μη έμφυλη, ή εμφυλοποιημένη με ένα πιο αποδεκτό και απελευθερωμένο τρόπο (Lawer 2000:124)

Η E.K. Sedgwick (1990), ασχολούμενη με την αντρική ομοφυλοφιλία, αναρωτιέται πώς συνέβη και ο έρωτας ενός άντρα για άλλους άντρες έγινε ο έρωτας για το ίδιο, ένα συμβάν αρκετά πρόσφατο, αν λάβουμε υπόψιν το λόγο περί έμφυλης αναστροφής των σεξολόγων του 19ου αιώνα, και το λόγο που επιστρατεύεται για να μιλήσει για την

ομόφυλη, με σημερινούς όρους, επιθυμία. Αναλύοντας το έργο του Όσκαρ Ουάιλντ το *Πορτραίτο του Ντόριαν Γκρέυ*, ισχυρίζεται πως στο μοντέρνο όραμα ενός αυστηρά ισότιμου δεσμού μέσω του αποκλεισμού οποιασδήποτε συνακόλουθης διαφοράς (μια σχέση μπουτς και φαμ δεν είναι και απόλυτα ισότιμη, όπως είπε και το Λενάκι), η καινούρια ιδέα για τη διάκριση μεταξύ ομοφυλοφιλίας και ετεροφυλοφιλίας οφείλει τη λειτουργικότητά της στη γλωσσικά τελεσίδικη κατηγοριοποίηση οποιουδήποτε μοιράζεται το ίδιο φύλο με κάποιον άλλο ως όμοιο του, και οποιουδήποτε δεν το μοιράζεται ως Άλλο (Sedgwick 1990:160), για να προσθέσει πως στην περίπτωση του Ουάιλντ, τουλάχιστον, η σύνδεση της διάκρισης ομο-ετερο με τη διάκριση εαυτός/άλλος υπήρξε δελεαστική για τη δυνατότητα απόκρυψης που προσφέρει. «Δεν έχουν όλοι έναν εραστή του ίδιου φύλου αλλά όλοι έχουν έναν εαυτό του ίδιου φύλου» (Sedgwick 1990:161).

Έχω φτάσει σε σημείο να ρωτήσω για αλλαγή φύλου. [...] δεν θα ήθελα να μπω στη διαδικασία να εξηγήσω κάτι από την αρχή. Δεν θέλω να το καταλαβαίνει ο άλλος. [...] Εγώ πάντα είχα θέμα με το σώμα μου όχι οι άλλοι με μένα [...] γιατί οι περισσότερες κοπέλες που έβγαινα ήταν στρέιτ, οπότε θα μπορούσαν να έχουνε πρόβλημα μαζί μου, με το σώμα μου, και δεν είχαν [...]. (Τάνια, 33 χρονών)

Όπως και για την Κατερίνα και τη Τζο, έτσι και για την Τάνια οι περισσότερες κοπέλες που έχει συναναστραφεί ερωτικά είναι ετεροφυλόφιλες, και η ίδια έχει αναρωτηθεί αν είναι πράγματι γυναίκα και όχι (τρανς) άντρας. Οι ερωτικές της συντρόφισσες αναγνωρίζουν τον ανδρισμό της και την επιθυμούν χωρίς να τις εμποδίζει η ανατομία της, έτσι μπόρεσε και αυτή να νιώσει άνετα με το σώμα της και τις επιφάνειες του, κατοικώντας το όριο, τουλάχιστον όσον αφορά στην ερωτική της ζωή, μεταξύ των δύο αυτών κατηγοριών. Τη σημασία της –υλικοποιητικά– φαντασιωτικής διάστασης της μορφολογίας του σώματος, τονίζει και ο Merleau-Ponty (1945) ισχυριζόμενος πως τα σωματικά μέλη δεν αποτελούν αντικείμενα αλλά ενδεχομενικότητες. Ο νους, άλλωστε, για τον ίδιο, είναι πάντοτε εν-σώματος, έτσι το σώμα δεν μπορεί να είναι απλά ένα αντικείμενο. Είναι περισσότερο η συνθήκη και το πλαίσιο μέσω των οποίων ενεργοποιείται η ικανότητα για σχέση με τα αντικείμενα. Οι εμπειρίες όμως δεν οργανώνονται βάσει αληθινών αντικειμένων και σχέσεων αλλά μέσω των προσδοκιών και του νοήματος που έχουν τα αντικείμενα για τις κινήσεις και τις δυνατότητες του σώματος. Αν και το ατομικό σώμα, όπως αναφέρει η ψυχανάλυση, είναι εφικτό όταν μπορούμε να διαχωριστούμε από τα άλλα σώματα, την ίδια στιγμή βρίσκεται πάντα εντός αυτής της σχέσης και ορίζεται από τον άλλο. Με άλλα λόγια δεν μπορεί να υπάρξει ένα εγώ χωρίς ένα εσύ, καθώς αυτή η προσκόλληση στο εσύ

συνθέτει το ποια είμαι εγώ.

Οι παραπάνω συνομιλήτριες δεν είναι οι μόνες που έχουν συνάψει ερωτικές σχέσεις με ετεροφυλόφιλες γυναίκες. Η Ελευθερία για 13 χρόνια σχετιζόταν με την Μαίρη, παντρεμένη και οικογενειακή φίλη. Ακόμα και η Έλλη, που έχει αφηγηθεί πως έλκεται κυρίως από «αγοροκοριτσάκια» και δεν της αρέσει η έντονη θηλυκότητα, αναφέρει μια ερωτική σχέση της, όταν ήταν νεαρή, με μια στρέιτ γυναίκα.

Επειδή αυτή η τύπισσα ήτανε αρχετυπικά στρέιτ και γαμώ τα παιδιά τύπισσα, που διάφοροι γκόμενοι θέλανε, ήτανε, ε, όχι κι αυτή λεσβία. Δεν θα την κάνεις εσύ λεσβία, ή είναι έξω από τα κυβικά σου, μην πηγαίνεις εκεί. (Έλλη, 54 χρονών)

Η παραπάνω συζήτηση έγινε με μια φίλη της, από τις πρώτες της μετα-φοιτηκές παρέες. Είναι χαρακτηριστικό πως για αυτές τις παρέες και τον τρόπο που αντιμετώπιζαν τη λεσβιακότητα, λέει:

Βασικά ήτανε ότι δεν είσαι όμορφη, δεν είσαι αρκετά θηλυκιά, κουβαλάς παραπάνω κιλά από τον μέσο όρο. Αυτό ήτανε βασικά. Ότι σ' αγαπάω πάρα πολύ γιατί σ' αγαπάω, σε ξέρω αλλά βασικά είσαι ένα άσχημο ον και ευτυχώς που είσαι λεσβία γιατί κάποια άλλη γυναίκα, που δεν θα μπορεί να έχει καλύτερη τύχη, θα σε αγαπήσει και θα αγαπηθείτε κι έτσι τουλάχιστον θα έχεις μια αγκαλίτσα. (Έλλη, 54 χρονών)

Όταν η «αρχετυπικά στρέιτ» ερωτεύτηκε την Έλλη, στην παρέα της προκλήθηκαν ταραχές, «δεν θα την κάνεις εσύ λεσβία». Εν προκειμένω, η στρέιτ δεν θα γίνει λεσβία, η Έλλη όμως, όπως και η Τάνια, θα πάρουν αυτό που τους απαγορεύει η κυρίαρχη ετεροκανονικότητα, την αναγνώριση του ερωτικού τους εαυτού, της ανθρωπινότητας και του ανδρισμού τους ως το «πραγματικό πράγμα» και όχι ως μια κακότυχη και ασυνείδητη απομίμηση του ετεροφυλόφιλου ιδανικού. Με άλλα λόγια, η γυναίκα, (εν προκειμένω η θηλυκή γυναίκα) σύμφωνα με τη λακανική συγκρότηση της έμφυλης σχέσης, είναι ο φαλλός για τον άντρα (εν προκειμένω η ανδροπρεπής γυναίκα), και ο δεύτερος τον έχει, ή τουλάχιστον τον έχει ικανοποιητικά, μόνο όταν έχει μια γυναίκα ή, όπως ισχυρίζεται η Lynda Hart (1994), μόνο δίνοντάς το μπορείς να το πάρεις, και είναι αυτή η διαδραστική εμφυλοποίηση, η προσφορά του φαλλού, του ανδρισμού, που κάνει την επιθυμία της (φερόμενης ως) στρέιτ γυναίκας σημαντική, καθώς έρχεται να υλοποιήσει φαντασιωτικά

και επιθυμητικά τον ανδρισμό του ερωτικού της υποκειμένου.

H/o J. Jack Halberstam (1999) προτείνει πως η ταυτότητα της *butch* αποτελεί μια ξεχωριστή ταυτότητα φύλου, πέραν της ταυτότητας του άντρα και της γυναίκας. Ο Jacob Hale (1998) ισχυρίζεται πως τα σύνορα μεταξύ των έμφυλων κατηγοριών είναι ζώνες που αλληλοκαλύπτονται και όχι όρια. Τέλος η εμπνευστική απορία της Judith Butler, αν υπάρχει μια αρρενωπότητα που ενεργεί στην επιθυμία της μπουτς, αν αυτό είναι το όνομα μέσα από το οποίο αυτή η επιθυμία φτάνει να βγάλει νόημα, τότε γιατί να αποφεύγουμε με ντροπή το γεγονός ότι μπορεί να υπάρχουν τρόποι με τους οποίους η αρρενωπότητα προκύπτει στις γυναίκες, και ότι το αρσενικό και το θηλυκό δεν ανήκουν σε διαφορετικά έμφυλα σώματα (Butler 2004:98) παραμένει μετέωρη στο μυαλό μου καθώς παρακολουθώ τις διαδρομές μέσα από τις οποίες οι συνομιλήτριες συναντούν και διαπραγματεύονται αυτήν (τους) την αρρενωπότητα.

Αν όμως το όριο μεταξύ του άντρα και της γυναίκας τίθεται με βάση τη χρήση της ανατομίας, στις περισσότερες από τις παραπάνω αφηγήσεις, τι λένε οι συνομιλήτριες για το όριο μεταξύ μιας μπουτς λεσβίας γυναίκας και ενός τρανς άντρα; Όριο το οποίο αρκετές αναφέρουν στο λόγο τους, εφόσον η ταυτότητα του τρανς άντρα, τα τελευταία χρόνια, είναι ορατή και στην ελληνική κοινωνία ως μια πιθανή και διανοήσιμη έμφυλη ταυτότητα.

— Ποιο πιστεύεις είναι το όριο μεταξύ μιας μπουτς και ενός τρανς αγοριού;
— Ε, η διαφοροποίηση είναι στο ότι το τρανς αγόρι μπορεί να έχει γεννηθεί σε γυναικείο σώμα αλλά αισθάνεται ότι είναι αγόρι και θέλει να είναι αγόρι και θα κάνει τη μετάβαση, ενώ σε μια μπουτς λεσβία έχει γεννηθεί γυναίκα, νιώθει γυναίκα απλώς υιοθετεί αυτό το στυλ. Αυτό. (Αιμιλία, 26 χρονών)

— Τι θα σ' έκανε να βάλεις τη γραμμή μεταξύ ενός τρανς άντρα ας πούμε και μιας πολύ αρρενωπής μπουτς;
— Η δυσφορία φύλου. Μια αρρενωπή μπουτς ας πούμε δεν σημαίνει ότι έχει και δυσφορία φύλου. Είναι αρρενωπή μπουτς. Και η δυσφορία φύλου κάπως εκφράζεται. Η Μάρθα είχε δυσφορία φύλου που την έβγαζε πίνοντας χάπια και πλακώνοντας στο ξύλο και να βάζει τους άλλους να τη δέρνουνε, δηλαδή [...] υπήρχε και κάτι μαζοχιστικό στην επιθετικότητα αυτή. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

— Πιστεύεις ότι η ταυτότητα της μπουτς είναι συγγενής με την ταυτότητα του τρανς άντρα;

— Πιστεύω ότι όσον αφορά την αντίληψη του έξω κόσμου για την μπουτς και τον τρανς άντρα υπάρχουνε κοινά στοιχεία. Γιατί ο έξω κόσμος βλέπει συμπεριφορές χαρακτηριστικά τα οποία ταυτίζει ως αντρικά. Αααμ, στην αίσθηση της μπουτς λεσβίας ή του τρανς άντρα για τον εαυτό του ή τον εαυτό της, εγώ όταν ήμουν παιδί ήθελα να είμαι αγοράκι γιατί τα αγοράκια περνάγαν καλύτερα, είχαν πιο ενδιαφέροντα παιχνίδια, δεν φοράγαν φούστες και είχαν μεγαλύτερη ελευθερία. Μετά πέρασα την φάση είμαι κορίτσι πρέπει να το πάρω απόφαση, γαμώ την ατυχία μου. Μετά πέρασα την φάση είμαι κορίτσι και είμαι περήφανη που είμαι γυναίκα και έχω δικαίωμα να ζήσω ως η γυναίκα που εγώ θέλω να είμαι και μετά πέρασα στην φάση πες με ότι θες, δεν μου κάνει διαφορά. Οπότε εξαρτάται, θα μπορούσα να σκεφτώ ως παιδάκι, α, λες να είχα τρανς αναζητήσεις; [...] Αλλά δεν ξέρω από την άλλη. Απλά δεν έτυχε να πάρω αυτό το δρόμο [...]. (Έλλη, 54 χρονών)

Ακριβώς επειδή εγώ ήμουνα σε μια σκέψη, από το γυμνάσιο και μετά, μήπως είμαι τρανς και δεν το ξέρω, σκεφτόμουνα ότι το να λέω ότι είμαι τρανς άντρας θα με καταπίεζε. [...] και όταν άρχισα, εδώ και δυο χρόνια, να κάνω κολλητή παρέα με τον κολλητό μου, που είναι τρανς άντρας, άρχισα να βλέπω και λίγο τον εαυτό μου σε φιλοαντιπαράθεση με το πώς εκείνος βίωνε τα πράγματα, με το πώς εκείνος είχε και αποστροφή απέναντι στο σώμα του. Βέβαια χωρίς αυτό να είναι δεδομένο ότι όλοι οι τρανς άντρες πρέπει να χουνε αποστροφή για το σώμα τους, αλλά η αποστροφή σε οτιδήποτε γυναικείο μπορούσε, είτε η οικογένειά του, είτε το περιβάλλον του να του δίνει, εγώ δεν είχα αυτή την αποστροφή. Και την είχα για κάποιες συγκεκριμένες περιπτώσεις, κάποιες μέρες, κάποια συγκεκριμένα γνωρίσματα του γυναικείου φύλου. Όχι με το σώμα μου, με το σώμα μου μπορείς να πεις ότι δεν έχω θέμα. (Λενάκι, 23 χρονών)

— Υπάρχει σχέση μεταξύ μπουτς ταυτότητας και διεμφυλικότητας;
— Μπορεί να υπάρχουνε στοιχεία, δηλαδή εγώ ένιωθα κάπως αγόρι μέχρι τα 11 αλλά δεν σημαίνει ότι όλοι έχουν κάτι τέτοιο ή έχουν σκεφτεί κάτι τέτοιο. Εγώ ας πούμε το τρανς ζήτημα το έχω σκεφτεί γιατί είχα δει και ένα ντοκιμαντέρ το οποίο άρχισε να με χτυπάει, λες να είσαι τρανς και να μην το ξέρεις; Αλλά μετά σκέφτηκα, που άρχισα να γνωρίζω και τρανς κόσμο ότι αν υπήρχε τέτοια περίπτωση θα το ήξερα σίγουρα. Εννοώ είναι κάτι που το ξέρεις όλη σου τη ζωή, γιατί νιώθεις λάθος όλη σου τη ζωή, οπότε θεωρώ ότι είναι πολύ ασφυκτικό για να μην το έχω καταλάβει. (Τζο, 26 χρονών)

Προφανώς το παραπάνω ερώτημα που έθεσα σε αρκετές από τις συνομιλήτριες δεν έχει σαφή απάντηση και ούτε προσδοκώ να αποσαφηνίσω κάτι τέτοιο σε αυτό το κείμενο. Αυτό που με ενδιαφέρει είναι πώς οι συνομιλήτριες ορίζουν τη διαφορά μεταξύ αντρών και γυναικών ειδικά στην σύγχρονη κοινωνία, που οι διανοήσιμες έμφυλες ταυτότητες είναι περισσότερες της δεκαετίας του 1980.

— Παρόλο που εγώ είχα τρανς γυναίκα φίλη πιο παλιά, και ένα περιβάλλον μαζι της, ξέρεις, από τρανς γυναίκες, [...] Αλλά ποτέ μου δεν το είχα συνδυάσει και με

τρανς αγόρι ότι και το αντίστοιχο μπορεί να συμβαίνει και σε γυναίκες. [...] Αργότερα γνώρισα πολλά.

— Που;

— Στα μπαρ. Ξέρεις στα διάφορα μπαρ.

— Όταν λες αργότερα;

— Το αργότερα εγώ το βάζω πια μετά το '90, που άρχισα πάλι να κυκλοφορώ στην Αθήνα, μετά το '93 και να γνωρίζω κόσμο. [...] κοίτα τρανς αγόρια πάντα υπήρχανε και παλιά στα μπαρς, από το '90 και μετά ήτανε μια θέση που τη διεκδικούσανε.

Έτσι; Δεν την ξερνάγανε, δεν την φτύνανε, την διεκδικούσανε, ήτανε... εντάξει μπορεί να μην κάνανε εγχείρηση, ίσως ούτε να μπαίνανε στη διαδικασία αλλά την διεκδικούσανε με το ντύσιμο, με τη στάση, νιώθανε μια άνεση οι άνθρωποι. Νιώθαν πιο καλά με αυτό που είναι. Πάντα υπήρχανε, πάντα υπήρχανε. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Σίγουρα δεν είμαι σε θέση να γνωρίζω ποια είναι τα άτομα τα οποία έβλεπε η Κωνσταντίνα ως τρανς άντρες τη δεκαετία του 1990, το ενδιαφέρον κυρίως εδώ είναι πως από το 1990 και μετά έβλεπε τρανς άντρες ενώ νωρίτερα δεν μπορούσε καν να διανοηθεί την ύπαρξή τους, σε αντίθεση με την ύπαρξη τρανς γυναικών. Στην ελληνική κοινωνία από το 2008, τουλάχιστον, μετά την εμφάνιση για πρώτη φορά στην ελληνική τηλεόραση ενός τρανς άντρα με ακάλυπτο πρόσωπο και με το ονοματεπώνυμο του, οι λόγοι σχετικά με αυτή την ταυτότητα πληθαίνουν, και τις μέρες που γράφεται αυτό το κείμενο συζητείται στη Βουλή το νομοσχέδιο για τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου διεμφυλικών προσώπων και τη δυνατότητα διόρθωσης φύλου στα 15 έτη αντί για τα 17 (*Εφημερίδα των Συντακτών*, Οκτώβριος 2017). Όσον αφορά στις νεότερες συνομιλήτριές μου, οι οποίες έχουν σχέσεις με πολιτικές ομάδες σχετικές με το φύλο και τη σεξουαλικότητα, οι διαθέσιμες ταυτότητες με τις οποίες μπορούν να εκφραστούν έμφυλα επίσης ποικίλουν. *Queer, genderqueer, genderfluid, trans, trans** κλπ, χωρίς αυτό να σημαίνει πως οι πόλεμοι συνόρων δεν είναι υπαρκτοί.

Το σύνορο, λοιπόν, το όριο που πιστεύεται ότι διαχωρίζει μια (μπουτς) γυναίκα από έναν (τρανς) άντρα είναι η δυσφορία που νιώθουν για το σώμα τους. Η διαφορά μεταξύ του να νιώθουν άντρες ή να υιοθετούν ένα αντρικό στυλ, η αποστροφή προς οτιδήποτε γυναικείο μπορεί να τους αποδίδεται, μια έμφυλη αίσθηση «που ξέρεις σε όλη σου τη ζωή». Όσον αφορά στην αίσθηση του σώματος και στη δυσφορία απέναντι στα θεωρούμενα και κοινωνικά νοηματοδοτημένα ως γυναικεία χαρακτηριστικά του, ο νεαρός Αλέξανδρος λέει:

Γενικά στην αρχή ένιωθα απίστευτα άσχημα με το σώμα μου, και μαζί του και γενικότερα, γιατί θεωρούσα ότι σε αυτό οφείλεται όλη η καταπίεση που τρώω ως τρανς άτομο, ότι δεν είμαι αποδεκτός, ότι κάποια στιγμή θα αλλάξω και θα γίνω αποδεκτός, [...] γύρω στη δευτέρα λυκείου που γνώρισα κι άλλα τρανς άτομα και άρχισα να το απενοχοποιώ και επίσης με αυτόν τον φίλο μου είχα αποκτήσει οικειότητα και δεν ένιωθα πια άσχημα μαζί του με το σώμα μου, [...] Ήταν ένα αντρικό σώμα γιατί ανήκε σε μένα και σιγά σιγά άρχισαν να φεύγουν όλες αυτές οι ενοχές και όλο αυτό το κατηγορώ για το σώμα, ενώ πρόκειται ουσιαστικά για την αντίληψη μιας ολόκληρης κοινωνίας [...] ουσιαστικά κανένα πρόσημο δεν έχει και καμία σημασία από μόνο του το σώμα. Καμία ουσία. [...] Η κλειτορίδα είναι ένα μικρό πέος και το πέος μια μεγάλη κλειτορίδα. Θεωρώ εντελώς παράλογο ότι κάποιοι άνθρωποι δεν το πιστεύουν καθόλου αυτό [...] ίσως είναι λίγο στερεότυπο ότι α, οι γκέι που δεν τους αρέσει ο κόλπος, δεν τους αρέσει το μουνί και το σιχαίνονται, λες και μουνί σημαίνει γυναίκα. (Αλέξανδρος, 21 χρονών)

Η βιολογία είναι ένα κομβικό κομμάτι της κατασκευής της Δυτικής πραγματικότητας (Kessler, McKenna 2006:179) και αποτελεί ερώτημα τι σημαίνει δυσφορία φύλου και πώς εννοιολογείται η αίσθηση δυσφορίας που αφορά στο σώμα. Στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου, οι συνομιλήτριες περιέγραψαν πως κατά τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας τους αν δεν ένιωθαν ακριβώς αγόρια, σίγουρα δεν ένιωθαν κορίτσια, και ο ερχομός της περιόδου αποτέλεσε σοκ, βιώθηκε ως παραβίαση της έμφυλης ταυτότητας τους και η αίσθηση αυτή αφορά τόσο τις μπουτς όσο και τους τρανς άντρες με τους οποίους συνομιλήσαμε. Από τις προηγούμενες αφηγήσεις σχετικά με το σώμα, τις σεξουαλικές πρακτικές τους και την χρήση του ντίλντο-πέους, οι περισσότερες συνομιλήτριες υπήρξαν πολύ εύκολες στην τοποθέτηση του ορίου μεταξύ μιας γυναίκας και ενός άντρα, γεγονός που με κάνει να προβληματίζομαι σχετικά με τη σημασία των εννοιών δυσφορία φύλου και αποστροφή προς το σώμα, προβληματισμό που επιβεβαιώνει η αφήγηση του Αλέξανδρου, η αναφορά του οποίου στον κόλπο του αφήνει να εννοηθεί πως για αυτόν είναι ένα ερωτικό εργαλείο και η κολπική διείσδυση δεν τον κάνει λιγότερο άντρα, ούτε για αυτόν ούτε για τους ερωτικούς του συντρόφους. Μουνί δεν σημαίνει γυναίκα, ισχυρίζεται, οπότε και η αφήγηση που συνδέει την μη σεξουαλικά διεισδύσιμη (αρρενωπή) γυναίκα και την απόλαυση της χρήσης του ντίλντο με τον (τρανς) άντρα περισσότερο έχει να κάνει με τις αντιλήψεις των συνομιλητριών που τις εκφράζουν παρά με τη βιωμένη πραγματικότητα των υποκειμένων στα οποία αναφέρονται.

Ο Henry Rubin (2003), τρανς άντρας και ανθρωπολόγος, ισχυρίζεται πως οι

εσωτερικοί διάλογοι σχετικά με την ουσία της λεσβιακής ταυτότητας εντός των φεμινιστικών –και όχι μόνο– λεσβιακών κοινοτήτων της δεκαετίας του 1970 βοήθησαν ώστε να χαραχτούν οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των υποκειμένων με θηλυκά σώματα που αναγνωρίζονταν ως γυναίκες και αυτών που αναγνωρίζονταν ως άντρες. Αυτός ο διαχωρισμός συγκρότησε μια λεσβιακή φεμινιστική ταυτότητα ικανή να συστήσει ένα αστικό φεμινιστικό κίνημα και την ίδια στιγμή συγκρότησε τη ταυτότητα των *FTMs*. Οι νέες λεσβιακές ταυτότητες διαφοροποιήθηκαν από τις γκέι ταυτότητες του παρελθόντος, ως γυναικείες και φεμινιστικές (Rubin 2003:64). Στην εθνογραφία του, ο συγγραφέας αναφέρει πως η αφήγηση ενός τρανς άντρα τη δεκαετία του 1970, στο λεσβιακό περιοδικό *The Ladder*, για τη σχέση με το σώμα του και το βιωμένο ανδρισμό του δεν διέφερε ριζικά με τις αφηγήσεις εαυτού των αρρενωπών λεσβιών των μπαρ και της εργατικής ταξικής προηγούμενων δεκαετιών, των λεγόμενων *butches* ή/και *stone butch* (Davis, Kennedy 1993). Επίσης, είναι γεγονός, πως αρκετές μπουτς έχουν έναν πιο πλούσιο, συμπαγή αρσενικό αυτοπροσδιορισμό από κάποιους τρανς άντρες και σε κάποιες περιπτώσεις ο αυτοπροσδιορισμός μπορεί να είναι το μόνο διαχωριστικό χαρακτηριστικό ή και να μην υπάρχει καμία απολύτως διαφοροποίηση μεταξύ τους (Hale 1998:322). Όπως αναφέρει ο Rubin (2003) για τις ΗΠΑ, έτσι και στην Ελλάδα οι αφηγήσεις εαυτού των αρρενωπών λεσβιών, εργατικής ή μη καταγωγής δεν διαφέρουν ιδιαίτερα από τις αφηγήσεις των τρανς αντρών, τουλάχιστον όσον αφορά στα πρώτα χρόνια της ζωής τους (Σιμάτη 2009-2010, αδημ. διπλωματική εργασία).

Ο διαχωρισμός των ατόμων με θηλυκό σώμα που αναγνωρίζονται ως γυναίκες και αυτών που αναγνωρίζονται ως άντρες δεν έγινε με τρόπο ανώδυνο, όπως κανένας πόλεμος για τη συγκρότηση συνόρων στην ιστορία της ανθρωπότητας άλλωστε, κάτι που γίνεται φανερό και από την αφήγηση της Σόνιας:

Όλες οι φίλες, οι γνωστές που είχα, που σχετίστηκαν με τρανς αγόρια, που ήταν και γυναίκες που ήταν και πολιτικά μες την κοινότητα, που ήταν και περφόρμερς και ήταν ενεργά στελέχη ας πούμε, όλες μου έχουνε διηγηθεί ιστορίες φρίκης, απίστευτου μισογυνισμού, απίστευτης επιθετικότητας, [...] Είχα πολύ λίγες επαφές και όχι ευχάριστες, δηλαδή πολύ συντηρητικοί άνθρωποι, άνθρωποι οι οποίοι δεν είναι καθόλου ψαγμένοι, δηλαδή, δεν. [...] Βγάζουνε μια ξινίλα, ιδιαίτερα μια ξινίλα προς τις λεσβίες. Δεν ξέρω αν αυτό είναι ένα αναγκαίο στάδιο μετάβασης, που παλεύουν με τον εαυτό τους για να εξελιχθούν και μετά τα ξανασκέφτονται και αισθάνονται διαφορετικά, δεν ξέρω. [...] Ίσως κάπου μέσα μου να υποτιμώ λίγο, ότι

πάνε να παίξουν στην δυνατή ομάδα, στην ασφαλή ομάδα, ότι πάνε να περάσουν ως άνδρας, που έχεις προνόμια. Λογικό είναι. Ποιος δεν θα ήθελε να είναι άνδρας όσον αφορά στο τι έχεις πρόσβαση. Ενώ οι τρανς γυναίκες, είσαι αρχηγόπουλο, γιατί ακόμη και οι, έτσι κι αλλιώς στην τροφική αλυσίδα οι άνδρες, ακόμη και οι θηλυπρεπής άνδρες είναι πιο ψηλά από τις γυναίκες. (Σόνια, 48 χρονών)

Το «πέραςμα στην ασφαλή ομάδα» που θεωρείται πως κάνουν οι τρανς άντρες με τη φυλομετάβασή τους έχει αμφισβητηθεί από αρκετούς μέσα από τις ιστορίες τους, όπως αμφισβητείται και από την αφήγηση του Πάνου.

Αυτό που έλεγα πριν ότι άμα είσαι τρανς και περνάς είναι μια άλφα ασφάλεια, αλλά ποτέ δεν είσαι ασφαλής. Πάντα υπάρχει αυτός ο φόβος της ορατότητας του σώματος και πως θα το αντιμετωπίσει ο άλλος, π.χ. άμα χρειαστεί να πας σε ένα νοσοκομείο, που θα πρέπει να εξηγήσεις σε ένα γιατρό ποιος είσαι εσύ και το ιστορικό σου. Πάντα υπάρχει αυτό το *outing*. Πχ, εγώ τώρα σκέφτομαι ότι έχω ένα θέμα με τον αυχένα μου και θέλω να πάω σε ένα γιατρό, εντάξει, μπορώ να μη πω τίποτα αλλά αν πρέπει να μου γράψει εξετάσεις και όλα αυτά, μια ακτινογραφία να κάνω, κάτι, κάπως θα πρέπει να μιλήσω για μένα. (Πάνος, 38 χρονών)

Οι νεότερες γενιές κουήρ και φεμινιστριών, κρίνοντας από τα λεγόμενα της Τζο, έχουν μετακινηθεί όσον αφορά στις αντιλήψεις τους για τους τρανς άντρες, παρόλο που και η ίδια δεν αποφεύγει τη γενίκευση σχετικά με τις προσωπικότητές τους, εμπλέκοντας για άλλη μία φορά τις προσωπικές της προσδοκίες σχετικά με την έμφυλη και σεξουαλική ταυτότητα ενός υποκειμένου και την πολιτική του ταυτότητα.

Τα τρανς αγόρια τα λατρεύω. Ξεκάθαρα. Τουλάχιστον όσα έχω γνωρίσει που κάνουμε παρέα, είναι γαμώ τα παιδιά και τραβάνε τρελό λούκι σ αυτή την κοινωνία. Και επειδή ασχολούνται αρκετά με το πολιτικό είναι ο τέλειος άντρας, δεν θα ξεφύγει να αρχίσει τα σεξιστικά, που ό,τι πει είναι πολύ μετρημένο και εύστοχο. Βασικά έχω συναναστραφεί με δυο τρανς αγόρια και στη Θεσσαλονίκη με άλλα δυο. (Τζο, 26 χρονών)

II.6. Τελετουργίες εμφυλοποίησης: το όνειρο, το όνομα

(Τα όνειρα) είναι ψυχικά φαινόμενα ολοκληρωμένης εγκυρότητας – είναι εκπληρώσεις ευχών, μπορούν να εισαχθούν στη συστοιχία των λογικών διανοητικών πράξεων του ξύπνιου [...].
Sigmund Freud, *Interpretation of Dreams*, 2010 [1909]

Το ζήτημα είναι πώς γίνεται να διαβαστεί το όνομα ως πεδίο ταύτισης, ως πεδίο όπου βρίσκεται επί το έργον η δυναμική της ταύτισης.
Judith Butler 2008.

Η Κωνσταντίνα, ο κυρ Αλέξανδρος ο έμπορας, όπως τη φώναζαν μικρή στη γειτονιά που μεγάλωσε, τη δεκαετία του 1960 στην εργατική πλευρά ενός προαστίου της Αθήνας, στα 18 της χρόνια ονειρεύτηκε τον ερμαφρόδιτο. Μου έδωσε αυτή την πληροφορία στο τέλος της δεύτερης μας συνάντησης, αφού είχε σηκωθεί από τον καναπέ και ετοιμαζόταν να φύγει. Το μαγνητόφωνο κλειστό. Κάποια χρόνια αργότερα, είπε, έμαθε για τον μύθο του Πολύκλειτου για να προσθέσει πως «τίποτα δεν είναι τυχαίο». Δεν ρώτησα τίποτα παραπάνω ή δεν πήρα περισσότερες λεπτομέρειες ως απάντηση. Οι σημειώσεις μου για το συμβάν αρκούνται σε δυο απλές προτάσεις.

Οι γονείς της Έλλης την ίδια περίοδο, σε μια άλλη γειτονιά της Αθήνας πιο μεσοαστική, την περίμεναν αγόρι, την είχαν ήδη ονομάσει Ηλία. Η μητέρα της ανησυχούσε μήπως αυτό ήταν που την έκανε λεσβία. Η Έλλη έστεκε σκεπτική απέναντι σε αυτό μέχρι που δέχτηκε, με την προτροπή της ψυχοθεραπεύτριας της, ανακουφιστικά την μητρική ανησυχία ως μια εκ των προτέρων γνώση της «περίεργης» έμφυλης ταυτότητας της κόρης της.

Κι άλλες συνομιλήτριες ακούν σε ένα αντρικό όνομα, πέραν του γυναικείου βαφτιστικού τους, είτε το έχουν διαλέξει μόνες τους είτε τους το έχουν δώσει φίλες και συγγενείς, για αστείο ή όχι. Αν και η ονοματοδοσία δεν ακολουθεί τους σχεδόν μεταφυσικούς κανόνες του ονείρου και της μητρικής φαντασίας, την τοποθετώ στην ίδια ενότητα με αυτές καθώς θεωρώ ότι λειτουργούν τελετουργικά, ως διαβατήριες τελετές. Οι πληροφορήτριες διαβαίνουν από την έμφυλη ασάφεια προς την σταθεροποίηση μέσω της αναγνώρισης της. Το όνειρο της Κωνσταντίνας, η ανησυχία της μητέρας της Έλλης, όσο και η εκούσια ανάληψη ενός αντρικού ονόματος αποτελούν τελετουργικά αναγνώρισης. Λειτουργούν ως πρακτικές συγκρότησης του χώρου αυτού, μέσα και έξω από τον εαυτό, που προσφέρει το σταθερό και οικείο έδαφος, το σπίτι για την ύπαρξή του. Τόσο η πρακτική ανάληψης ενός αντρικού ονόματος από τα ίδια τα υποκείμενα, όσο και η αποδοχή του ονόματος που αποδίδεται έξωθεν, τους δίνει τη δυνατότητα να οικειοποιηθούν αυτόν τον ανδρισμό, να τον ονομάσουν, να τον απενοχοποιήσουν και να τον απολαύσουν.

Η διαβατήρια τελετή της ονοματοδοσίας αποτελεί την απόδοση ενός συγκεκριμένου έμφυλου ονόματος, την απόδοση και αναγνώριση μιας έμφυλης ταυτότητας, όπως αυτή του μυθικού ερμαφρόδιτου, και συνδέεται με την τελετή της βάπτισης. Το άτομο που βαπτίζεται εντάσσεται στην κοινωνία των ονομάτων, του λόγου, της έμφυλης ταυτότητας, των υποκειμένων. Σύμφωνα με τον Althusser (1981[1976]) η θρησκευτική τελετουργία του βαπτίσματος αναγνωρίζει το άτομο ως υποκείμενο από τον θρησκευτικό Νόμο και κατ' επέκταση το εντάσσει στον Λόγο ως υποκείμενο ικανό προς αναγνώριση. Η διαδικασία της βάπτισης λειτουργεί επίσης ως ένα μέρος του σταδίου του καθρέφτη κατά το οποίο το Εγώ δεν αποτελεί απαραίτητα την προβολή ενός πραγματικού ανατομικά και φυσιολογικά σώματος (Elizabeth Grosz 1994). Πρόκειται περισσότερο για μια φαντασική αναπαράσταση, που έχει να κάνει τόσο με τις φαντασιώσεις του υποκειμένου όσο και με την εικόνα που έχουν οι άλλοι γι' αυτό. Η απόδοση του ονόματος, με άλλα λόγια, όσο και το ονείρεμα δίνουν στην ασαφή μορφή μπροστά στον καθρέφτη ένα σχήμα ικανό να βιωθεί και να εκφραστεί, συνταιριάζοντας την εικόνα που έχει το υποκείμενο για τον εαυτό του με την εικόνα που έχουν οι άλλοι γι' αυτό. Μπορεί το σχήμα που δίνεται, αυτό το όνομα, να εντάσσεται μέσα στις υπάρχουσες δομές εξουσίας που συγκροτούν τις έμφυλες ταυτότητες του αρσενικού και του θηλυκού, αλλά όπως είναι γνωστό δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μόνο χάρη στην υποταγή του (Althusser 1981:119).

Όπως παραδίδεται από το Λατίνο ποιητή του 1ου αι. π.Χ. Οβίδιο,¹² γιος του Ερμή και της Αφροδίτης, ο Ερμαφρόδιτος έτυχε να γίνει το αντικείμενο του έρωτα της νύμφης Σαλμακίδας. Παρόλο που ο ίδιος αρνούσαν τον έρωτά της, εκείνη παρακάλεσε τους θεούς να την ενώσουν μαζί του για πάντα. Οι θεοί την άκουσαν και ένωσαν τους δυο τους σε ένα άτομο με διπλά έμφυλα χαρακτηριστικά. Σύμφωνα με την αναφορά του Πλάτωνα στο έργο του *Συμπόσιο*, αναφορά που γίνεται τραγούδι στην ταινία *Hedwig and the Angry Inch*, όλοι οι άνθρωποι αρχικά ήταν ερμαφρόδιτοι. Ο Δίας όμως τους έκοψε στη μέση επειδή ήταν τόσο απασχολημένοι ο ένας με τον άλλο, με τον εαυτό τους δηλαδή, που δεν λάτρευαν τους θεούς τους και δεν ασχολούνταν με τίποτα άλλο. Από τότε ο καθένας και η καθεμία αναζητά το άλλο της μισό.

12 <http://www.ehw.gr/asiaminor/Forms/flLemmaBody.aspx?lemmald=4294>

Η φιγούρα του ερμαφρόδιτου περνάει από διάφορα μονοπάτια στις δυτικές κοινωνίες, για να γίνει τερατωδία και από το 18ο και 19ο αιώνα να μετασχηματιστεί σε κάτι που εξηγούνταν με βάση φυσικούς νόμους σε ανατομικές και βιολογικές αφηγήσεις (Κριτσωτάκη 2013:13). Για το Foucault, όπως αναφέρει η Δέσπω Κριτσωτάκη, στον 18ο αιώνα ο ερμαφρόδιτος έγινε ένας από τους τύπους του «ανθρώπινου τέρατος», μίας δηλαδή μορφής του μη κανονικού, η οποία δημιουργήθηκε εκείνη την εποχή και παραβίαζε τους ανθρώπινους και φυσικούς νόμους. Στον 19ο αιώνα, όμως, η επιστήμη απέρριψε τη δυνατότητα ανάμειξης των φύλων στο ίδιο σώμα και, συνεπώς, ο ερμαφρόδιτος από τέρας της φύσης μετασχηματίστηκε σε λάθος της φύσης, σε άτομο «εκκεντρικό» και επιρρεπές σε εγκληματική συμπεριφορά, με άλλα λόγια, σε τέρας της συμπεριφοράς ή του χαρακτήρα (υποσημείωση 5, Κριτσωτάκη, 2013:13). Η ίδια η ενδελεχής ενασχόληση με το σώμα του ερμαφρόδιτου και η προσπάθεια ανάλυσης και επεξήγησης της ύπαρξής του υπήρξε κομβικό σημείο για τη συγκρότηση των ορίων μεταξύ του ανδρικού και του γυναικείου φύλου κατά τα πρώτα βήματα των επιστημών της ιατρικής, στις αρχές του 19ου αιώνα στο δυτικό κόσμο (Dregger 1998).

Όσον αφορά στην Ελλάδα, τον 19ο αιώνα με τον ερμαφροδιτισμό ασχολούνται οι ιατροδικαστές και, όπως αναφέρει η Κριτσωτάκη, παρουσιαζόταν όχι μόνο σαν μία βιολογική αλλά και σαν μία ηθική και κοινωνική διαταραχή, που είχε δυσάρεστες συνέπειες τόσο στο ίδιο το άτομο και στην ψυχική και ηθική του κατάσταση όσο και στην κοινωνία. Ο ιατρικός λόγος σε καμία περίπτωση δεν ήταν ουδέτερος και αντικειμενικός, και πιθανόν αντανάκλασε μία γενικευμένη εχθρότητα και προκατάληψη απέναντι στους ερμαφρόδιτους (Κριτσωτάκη 2013:20). Στη συνέχεια, αρχίζουν να ασχολούνται με το φαινόμενο ψυχίατροι αλλά και παιδίατροι, τις δεκαετίες του 1950 και 1960, και η ιατρική αρχίζει να παρεμβαίνει στα σώματα ώστε να αποκαταστήσει αυτή την έμφυλη –γι' αυτούς– δυσαρμονία.

Το 2008 ο δημοσιογράφος Στέλιος Θεοδωράκης, στην τηλεοπτική εκπομπή του *Πρωταγωνιστές*, φιλοξενεί τον πρώτο τρανς άντρα που εμφανίζεται ανοιχτά και επώνυμα στην ελληνική τηλεόραση. Ως εισαγωγή για τη ζωή του καλεσμένου του επιλέγει την ιστορία του μυθικού Ερμαφρόδιτου ταυτίζοντας το φαινόμενο της διαφυλικότητας με περιπτώσεις *intersex* ατόμων, μια πρακτική που [μας παραπέμπει στους τον συνδέει με](#)

| **τους** σεξολόγους του 19ου αιώνα, οι οποίοι αναζητούσαν τις ανατομικές αιτιάσεις της ομοφυλόφιλης επιθυμίας. Παρόλο που σε πολιτικό επίπεδο ούτε η ομοφυλοφιλία ούτε η διεμφυλικότητα δεν στηρίζουν την δικαίωσή τους σε ανατομικά και βιολογικά χαρακτηριστικά, η πρακτική αυτή χρησιμοποιείται, όπως και ο όρος ερμαφροδιτισμός, από τρανς άντρες στην ελληνική τηλεόραση. Ο ίδιος ο καλεσμένος της παραπάνω εκπομπής χαρακτήρισε τον εαυτό του ερμαφρόδιτο και εφόσον αποτελεί μέρος της ελληνικής μυθολογίας, το όνομα αυτό κυκλοφορεί άνετα στη γλώσσα ενός ελληνόφωνου πληθυσμού.

Ο Sigmund Freud (2010[1909]), στο δοκίμιο του περί της ερμηνείας των ονείρων, αναφέρει τις διάφορες θεωρίες και αντιλήψεις –σύγχρονες του και προγενέστερες– για την δημιουργία και την σημασία των ονείρων. Τα όνειρα θεωρούνται ότι μπορούν να προβλέψουν το μέλλον, να παρουσιάσουν κρυφές πτυχές του εαυτού, να εξηγήσουν καταστάσεις, να ξεχαστούν αλλά και να εμμείνουν στην μνήμη για δεκαετίες. Τίποτα δεν είναι τυχαίο, ισχυρίστηκε η Κωνσταντίνα για το όνειρό της με τον ερμαφρόδιτο το οποίο της επεξηγήθηκε αργότερα στη ζωή της, ή τουλάχιστον έτσι εκείνη θεωρεί, καθώς αν ακολουθήσουμε την ψυχαναλυτική προσέγγιση για την ερμηνεία του ονείρου, ήδη από τη στιγμή που το ονειρεύτηκε έφερε μια επεξηγηματική διάσταση.

Όπως ανέλυσα και παραπάνω, ο ερμαφροδιτισμός, αδόκιμος όρος πλέον πολιτικά για την αναφορά σε διαφυλικά, ίντερσεξ άτομα ή ομοφυλόφιλα άτομα (ψυχικό ερμαφροδιτισμό χαρακτηρίζει ο Freud την ομοφυλοφιλία), επιμένει να εμφανίζεται στο συλλογικό φαντασιακό για να περιγράψει άτομα με μη σαφή, μη κανονική έμφυλη ταυτότητα στη σύγχρονη Ελλάδα. Η Κωνσταντίνα, ονειρευόμενη τον Ερμαφρόδιτο τη δεκαετία του 1970, πιστεύει πως δεν είχε γνώση για την ύπαρξη του πραγματικού μύθου του Ερμαφρόδιτου εκείνη την περίοδο. Θα μπορούσε αλήθεια να είναι κάτι τέτοιο δυνατό; Ο Karl Jung (1980[1959]) τονίζει τη σημασία του συλλογικού ασυνειδήτου στη συγκρότηση του ατομικού, προσωπικού ασυνειδήτου. Με τα δικά του λόγια:

Το συλλογικό ασυνείδητο αποτελεί κομμάτι του ψυχισμού, που μπορεί να διαχωριστεί αρνητικά από το ατομικό ασυνείδητο, επειδή δεν οφείλει, όπως το τελευταίο, την ύπαρξή του στην προσωπική εμπειρία και συνακόλουθα δεν είναι προσωπικό απόκτημα. Ενώ το προσωπικό ασυνείδητο δημιουργείται ουσιαστικά από ένα περιεχόμενο το οποίο κάποια στιγμή υπήρξε συνειδητό αλλά έχει εξαφανιστεί από τη συνείδηση επειδή ξεχάστηκε ή απωθήθηκε, το περιεχόμενο του

συλλογικού ασυνειδήτου δεν ήταν ποτέ συνειδητό και για αυτό το λόγο δεν έγινε ποτέ προσωπικό κτήμα, αλλά οφείλει την ύπαρξη του στην κληρονομικότητα. (Jung 1980:88)

Ισχυρίζομαι με αυτήν την αναφορά ότι η εικόνα του ερμαφρόδιτου, ως κομμάτι του συλλογικού ελληνικού –τουλάχιστον– ασυνειδήτου και οι βιωμένες εμπειρίες της Κωνσταντίνας, ως ένα άτομο ερμαφρόδιτο για το περιβάλλον της και για την ίδια, έκαναν δυνατή την εμφάνιση του ονείρου χρόνια πριν μάθει, συνειδητά, για την ύπαρξη του μύθου.

Θα ήθελα να σταθώ λίγο ακόμα στη σημασία των ονείρων και στο τι σημαίνουν στην καθημερινή ζωή. Ο αρχαιολόγος Γιάννης Χαμηλάκης, μιλώντας για την ανασκαφή του τάφου της Βεργίνας, αναφέρει πως ο ίδιος ο Μανώλης Ανδρόνικος, επικεφαλής αρχαιολόγος στις διαδικασίες της ανασκαφής, έδωσε μεγάλη σημασία στα όνειρα των κατοίκων της περιοχής, όπως και στα δικά του, για να αποφασίσει εντέλει το 1977 αν ο ανασκαμμένος νεκρός ήταν ο βασιλιάς Φίλιππος ή όχι. Το ονειρεύεσθαι ως κυριολεκτική διαδικασία καταλαμβάνει κομβική θέση στα απομνημονεύματά του (σσ. του Ανδρόνικου) (Χαμηλάκης 2007:165).

Τα όνειρα παίζουν κομβικό ρόλο στη συγκρότηση της πραγματικότητας, ειδικά όταν αυτή η πραγματικότητα χρειάζεται ισχυρά στηρίγματα για να γίνει αποδεκτή ως τέτοια. Στην περίπτωση της Κωνσταντίνας, η ταυτότητά της υπήρξε από μικρή ηλικία παράγοντας διερώτησης, «κατέβασε το βρακί σου να δούμε αν είσαι αγόρι ή κορίτσι», είχαν απαιτήσει από αυτήν. Ήταν, όπως λέει και η ίδια, το αγοροκόριτσο της γειτονιάς, στο σχολείο της φώναζαν εν χορώ «αγοροκόριτσο, αγοροκόριτσο», τι πιο λογικό και αναμενόμενο ένα όνειρο να αποκαταστήσει την ασάφεια και να δώσει διέξοδο στο άγχος της βίαιης πολλές φορές έγκλησης από την κανονικότητα; Να αποκαταστήσει την ασάφεια ονομάζοντάς την. Όπως αναφέρει ο Χαμηλάκης, να κατονομάζεις σημαίνει να γνωρίζεις. Να κατονομάζεις σημαίνει να αναγνωρίζεις ως οικείο (2007:179). Και είναι η ονομασία αυτή, από μέρους της Κωνσταντίνας, της έμφυλης αμφισημίας της που λειτουργεί ως μια αλτουσεριανή τελετουργία ιδεολογικής αναγνώρισης. Ο μυθικός ερμαφρόδιτος είναι ένα κύριο όνομα που κάνει την Κωνσταντίνα να αναγνωρίζει τον εαυτό της ως μοναδικό υποκείμενο (Althusser 1981[1976]:109)

Έχουμε τη συνήθεια να ψάχνουμε για τελεολογικές εξηγήσεις, ολοκληρωτικές και πλήρως επεξηγηματικές, ισχυρίζεται ο Freud (2010:102), και η ερμηνεία του ονείρου συνεπάγεται την εγγραφή νοήματος σε αυτό, δηλαδή την αντικατάστασή του με κάτι που ταιριάζει στην συστοιχία των πνευματικών μας πράξεων, ως έναν έγκυρο σύνδεσμο και ίσης σημασίας με τις υπόλοιπες πράξεις. Πολύ σωστά, κατά αυτόν τον τρόπο, η Κωνσταντίνα θεωρεί ότι τίποτα δεν είναι τυχαίο στο ονείρεμα του ερμαφρόδιτου από την ίδια.

Ο Leslie Feinberg, *transgender* συγγραφέας και ακτιβιστής, στη Βόρεια Αμερική της δεκαετίας του 1990, μεταξύ άλλων έγραψε τη νουβέλα *Stone Butch Blues* (1993). Η ιστορία του πρωταγωνιστή/πρωταγωνίστριας εκτυλίσσεται στην Αμερική της εργατικής τάξης και των μπαρ των δεκαετιών μεταξύ 1950 και 1970. Ο/η Τζες μεγαλώνει και ενηλικιώνεται μεταξύ ενός ετεροφυλόφιλου και επιθετικού πληθυσμού και των λεσβιακών, μπουτς και φαμ κοινοτήτων της περιοχής του. Ανά τακτά χρονικά διαστήματα βλέπει ένα όνειρο στο οποίο εμφανίζονται οι Ινδιάνες νταντάδες. Οι νταντάδες της της είχαν δώσει ένα δαχτυλίδι, όταν ήταν παιδί, το οποίο ο Prosser θα χαρακτηρίσει μυθικό σημαίνον της διαφοράς της (Prosser 1998:189). Ο/η Τζες, γεννημένη με θηλυκά ανατομικά χαρακτηριστικά σε όλο το αφήγημα δεν (αυτο)προσδιορίζεται ακριβώς ως άντρας ή γυναίκα. Είναι μπουτς και αγαπάει τις φαμ, αυτό τον κάνει να μπορεί να περνάει ως άντρας την περίοδο που χάνει την κοινότητά του αλλά και να αναλαμβάνει την *transgender* ταυτότητα εντέλει. Τα όνειρά του έρχονται να τον προστατεύσουν από τη βία και την κακοποίηση των συμμαθητών του ή της αστυνομίας. Του προσφέρουν τον τόπο και τον χώρο όπου μπορεί να είναι χωρίς περαιτέρω διευκρινήσεις.

Υπήρχαν άνθρωποι διαφορετικοί σαν κι εμένα μέσα. Μπορούσαμε όλοι να δούμε τις αντανάκλασεις μας στα πρόσωπα αυτών που κάθονταν σε αυτό τον κύκλο. Κοίταξα γύρω. Ήταν δύσκολο να πω ποια ήταν γυναίκα, ποιος ήταν άντρας. Τα πρόσωπά τους εξέπεμπαν μια ομορφιά διαφορετικού είδους από αυτή που είχα μάθει να γιορτάζεται στα περιοδικά και την τηλεόραση όσο μεγάλωνα. Είναι μια ομορφιά με την οποία δεν γεννιέται κανείς και καμία αλλά πρέπει να παλέψει πολύ να τη δημιουργήσει με μεγάλες θυσίες. Ένιωθα περηφάνια που στεκόμουν ανάμεσά τους. Ήμουν περήφανος να είμαι ένας από αυτούς/ές. Μια φωτιά έκαιγε στο κέντρο της μάζωξης. Ένα από τα μεγαλύτερα άτομα έπιασε το βλέμμα μου. Δεν ήξερα αν είχε γεννηθεί άντρας ή γυναίκα. Κρατούσε ένα αντικείμενο. Κατάλαβα ότι έπρεπε να

αποδεχτώ την πραγματικότητα αυτού του αντικειμένου. Κοίταξα από πιο κοντά. Ήταν το δαχτυλίδι που μου είχαν δώσει οι γυναίκες *Dineh* ως δώρο όταν ήμουν νήπιο (Feinberg 2003[1993]:300).

Η προστατευτική αναγνώριση της έμφυλης αμφισημίας της Τζες από τις γυναίκες *Dineh* δεν είναι τυχαία. Σύμφωνα με τους Ινδιάνους *Mohave* η έμφυλη ταυτότητα μπορεί να είναι αποτέλεσμα ονειρέματος, είτε αυτή είναι θηλυκή, αρσενική ή *berdaches*. Η ανατομία δεν συνδέεται απαραίτητα και απριόρι με το φύλο που θα αποκτήσει το άτομο (Roscoe 1994:365). Οι Ινδιάνες που μεγάλωσαν μερικώς τον Τζες είχαν επίγνωση της ύπαρξης ατόμων που η ανατομία τους δεν συνάδει με το φύλο τους, χωρίς να έχουν σχέση με τον ερμαφροδιτισμό, τους *berdaches*, όπως ονομάζονται σε κάποιες ινδιάνικες φυλές.

Στον δυτικό σύγχρονο κόσμο τώρα, το όνειρο με την παρουσίαση του μυθικού ερμαφρόδιτου ήρθε να δώσει διέξοδο στο άγχος της ασάφειας. Η εμφάνιση και άρα η ύπαρξη ενός ατόμου με έμφυλα χαρακτηριστικά άλλα του άντρα και της γυναίκας αποκαθιστά της ύπαρξη της ίδιας της Κωνσταντίνας, το διανοήσιμο της έμφυλης ταυτότητάς της και της υποκειμενικότητάς της σε μια κοινωνία κυρίαρχα ετεροσεξιστική όπως η ελληνική. Επικυρώνει την έμφυλη ταυτότητά της, αποτελεί μια εσωτερική τελετουργία ανάληψης έμφυλης θέσης. Το όνειρο, τόσο στην περίπτωση της Τζες όσο και της Κωνσταντίνας, δημιουργεί έναν χώρο καταφύγιο, μια ασφαλή περιοχή, ένα σπίτι στη διεμφυλικότητα. Το ανήκειν εδώ είναι η ανταμοιβή για το μην ανήκειν αλλού, το έδαφος για σπίτι σε αυτό το διεμφυλικό χώρο που συντηρεί την αμφισημία μεταξύ του περνάω και του διαβάζομαι (Prosser 1998:189).

— Οπότε έμεινε έγκυος στους δυο μήνες, μωρομάννα δυο μηνών έμεινε έγκυος σε μένα, και μου χε 'πει η μάνα μου σκεφτήκανε να με ρίξουνε, γιατί χρωστάγανε πάρα πολλά λεφτά, είχανε δυο μωρά, μικρά παιδιά και μετά είπανε κι αν είναι ο Ηλίας; Και με κρατήσανε και ότι όσο μεγάλωνε η κοιλιά της μάνας μου μιλάγανε στον Ηλία. Και γεννήθηκα εγώ και είπανε τέταρτο παιδί δεν κάνουμε αυτή θα είναι η Έλλη μας. Η μάνα μου όταν μου το 'πε αυτό μου το 'πε με λίγο ενοχή, ότι μήπως επειδή θέλαμε γιο εμείς σε κάναμε, ξέρεις, σε κάναμε λεσβία;

— Πότε στο 'πε;

— Μετά τα 20 μου, όταν πια κάναμε τις κουβέντες μας, όταν έκανα το *outing*, αργότερα, εγώ το *outing* στην μάνα μου το έκανα το 92, άρα ήμουνα 29; (Έλλη, 54 χρονών)

Στο λόγο περί τεράτων, όπου συναντιέται η φυλετικοποίηση των τερατωδών σωμάτων και το ζήτημα της μητρικής φαντασίας, οι φαντασιώσεις του Αριστοτέλη περί ανωτερότητας

του ελληνικού πολιτισμού επιβιώνουν στην αποικιοκρατική Δύση και καθορίζουν γεωγραφικά τις τερατωδίες από τον 18ο αιώνα. Τα τέρατα προκύπτουν από υπερφυσικές αιτίες, αστρολογικές επιρροές, από παράγοντες που αφορούν το σπέρμα και την εμμηνόρροια, από την υβριδικότητα, τις πνευματικές εντυπώσεις, έχουν φιλοσοφικές και επιστημονικές εξηγήσεις. Στους λόγους περί τεράτων οι επιστημονικές και οι φαντασιωτικές διαστάσεις διαρκώς αλληλοτέμνονται (Braidotti, 2004:162). Λίγο νωρίτερα, κατά τη διάρκεια του 17ου αιώνα, αναπτύχθηκε η επιχειρηματολογία υπέρ της μητρικής φαντασίας. Οι γυναίκες άρχισαν να θεωρούνται εξαιρετικά υπεύθυνες για το είδος και την μορφή των τεκνοποιητικών τους δυνάμεων, και πολλές ιατρικές πραγματείες αφιερώθηκαν στο να τις συμβουλεύουν πώς να αντιμετωπίζουν αυτή τους τη λεπτή κατάσταση. Οι κατηγορίες-κλειδιά στη θεωρία της μητρικής φαντασίας είναι η γυναικεία επιθυμία ή η γυναικεία λαχτάρα, η φαντασία και η οπτική δομή των συναισθημάτων του ανθρώπου. Αρκεί μια έγκυος να σκεφτεί έντονα, να ονειρευτεί ή απλούστατα να λαχταρήσει ορισμένα είδη τροφίμων ή ασυνήθιστους ή διαφορετικούς ανθρώπους για να μεταβιβάσουν αυτές οι εντυπώσεις και να αποτυπωθούν πάνω στο έμβρυο (Braidotti 2004:171-172).

Παρά την απομάγευση του κόσμου (Gauchet 2011[1985]) και τα όρια στην φαντασία και τη δεισιδαιμονία, η μητέρα της Έλλης, στα τέλη του 20ου αιώνα, ανησυχεί μήπως η δική της φαντασία υπήρξε η αιτία της μη κανονικότητας της κόρης της. Μήπως η μαγική μητρική σκέψη έμπλεξε τα έμφυλα χαρακτηριστικά του παιδιού της; Η ενοχοποιημένη και τερατοποιητική διάσταση της έμφυλης αμφισημίας δεν είναι βέβαια δεδομένη σε οικουμενικό επίπεδο. Όπως αναφέρει ο Will Roscoe για τους Ινδιάνους της Βόρειας Αμερικής, στην αντίληψη των παραδοσιακών *Zuni* μια σειρά ειδικών παρεμβολών ήταν απαραίτητες για να επιβεβαιωθεί πως το παιδί είχε βιολογικό φύλο. Αυτές ξεκινούσαν ήδη πριν τη γέννηση, οπότε οι γονείς τελούσαν διάφορες προσφορές για να επηρεάσουν το φύλο του παιδιού. Ακόμα και κατά την ώρα της γέννησης το φύλο δεν ήταν ακόμα σταθερό (Roscoe 1994: 342).

Μέσα από το όνειρο της Κωνσταντίνας το σώμα μιλάει για την έμφυλη αμφισημία του ως μια έμφυτη, σχεδόν θεϊκής προέλευσης, κατάσταση. Αποκαθιστά την αρμονία στο Εγώ της μέσω της ταύτισης με το μυθικό πλάσμα, μια αρμονία που έρχεται με τον εναγκαλισμό της έμφυλης αντίθεσης και αμφισημίας, ούτε άντρας ούτε γυναίκα, στην

πραγματικότητα και τα δύο (Prosser 1998:186).

Η μητέρα της Έλλης δίνει μια εξήγηση για την έμφυλη αμφισημία της κόρης της που φορτώνει την ίδια με ενοχή, την ίδια στιγμή που προσφέρει στην κόρη της, όπως ο μύθος του Ερμαφρόδιτου, έναν καταγωγικό μύθο. Ένα άτομο είναι άλλωστε υποκείμενο ήδη πριν τη γέννησή του, εφόσον αναμένεται να ενταχθεί μέσα στο πλαίσιο μιας οικογένειας βρίσκοντας τη θέση του γενόμενο υποκείμενο σεξουαλικό, αγόρι ή κορίτσι. Εν προκειμένω η τελετουργία αναγνώρισης της Έλλης ως έμφυλο υποκείμενο απέτυχε κατά τη γέννησή της, γεννήθηκε κορίτσι ενώ αναμενόταν αγόρι και εντέλει μεγαλώνοντας δεν ήταν ακριβώς κορίτσι αλλά ούτε και αγόρι. Η ανακούφιση από τη τυραννία της αμφισημίας για την Έλλη αλλά και για την μητέρα της ήρθε μέσω της διαπραγμάτευσης του γεγονότος μαζί με τη –Βοραιοαμερικάνα– ψυχοθεραπεύτρια της πρώτης.

Αλλά το κουβαλούσαμε πολύ περίεργα και κάποια στιγμή το 'πα αυτό στην θεραπεύτρια μου, λέω η μάνα μου έτσι κι έτσι μου 'πε, ότι επειδή μιλάγανε στον Ηλία, μήπως για αυτό είμαι λεσβία. Λέω, λες για αυτό να είμαι λεσβία; Και μου λέει ήταν πάρα πολύ σοφή η μάνα σου. Της λέω τι εννοείς, και μου λέει η μάνα σου ήξερε ότι θα γεννήσει ένα παιδί που θα παίζει με τα *gender roles* και που θα αμφισβητήσει τα *gender roles* άρα, μου λέει, πάρα πολύ καλά έκανε και σε έλεγε και Ηλία. Και ήταν τόσο ανακουφιστικό αυτό, ήταν τόσο ωραίο *twist* στην αντίληψη μου. Και το είχα πει στη μάνα μου αυτό κάποια στιγμή και είχε γελάσει και μου είχε πει, λες; (Έλλη, 54 χρονών)

Με άλλα λόγια η ψυχοθεραπεύτρια έδρασε τελετουργικά αναγνωρίζοντας και δίνοντας ένα όνομα σε αυτό που η μητέρα της Έλλης δεν μπόρεσε. Ολοκλήρωσε το τελετουργικό της αναγνώρισης της Έλλης εντός της οικογένειάς της με μια χειρονομία αναδρομικής ονοματοδοσίας. Η Έλλη ήταν ένα παιδί που θα παίζει με τους έμφυλους ρόλους, και είναι αυτό το παιχνίδι που καθιστά την ταυτότητα της δυνατή, ένα ονομάτισμα και μια γνώση που ανακουφίζει από την ενοχή και το «περίεργο κουβάλημα».

Από τις συνομιλήτριες που έλαβαν μέρος στην έρευνα, η Έλλη και η Κωνσταντίνα δεν είναι οι μόνες που έχουν ή είχαν ένα αντρικό όνομα:

Πέτρος στο όνομα, σ' το λέω γιατί με ακολουθεί γενικά αυτό το όνομα. Το χρησιμοποιούσα και πιο μικρό παιδάκι, πάντα, δεν ξέρω γιατί. (Τάνια, 33 χρονών)

[...] εγώ αποφάσισα κάποια στιγμή ότι αν όντως υπάρχει και η άλλη πλευρά και θέλω να την εξερευνήσω θα πρέπει να την ορίσω κάπως, γιατί όταν δίνεις όνομα σε κάτι το κάνεις και υπαρκτό, κατά μια έννοια, άρα αυτό ξεκίνησε πιο πολύ σαν πείραμα, στο να δούμε πως εγώ θα νιώσω ή θα αντιδράσω βάζοντας και τον Άκη στη ζωή μου. Και λειτούργησε πολύ καλά, έφυγα από το τομέα της κατάθλιψης που είχε να κάνει με αυτό το ζήτημα. (Λενάκι, 23 χρονών)

Το σόι του πατέρα μου με φώναζε Γιαννάκη, πειραχτικά, ξέρω 'γω, γιατί μου άρεσε το μπάσκετ και ο Γιαννάκης και με κοροιδεύανε, ξέρω γω. (Τζο, 26 χρονών)

Την Κατερίνα οι φίλες της την φωνάζουν Μανωλιό, την Ευγενία Νάκη αλλά μόνο το Λενάκι αποφάσισε συνειδητά να αναλάβει και ένα αντρικό όνομα. Η Τάνια λέει «δεν ξέρω γιατί», αν και προφανώς «τίποτα δεν είναι τυχαίο». Η Judith Butler (2008) ισχυρίζεται πως, όσον αφορά στη συγκρότηση του υποκειμένου, το όνομα παίρνει τη θέση μιας απουσίας, την καλύπτει και αναδιατάσσει εδαφικά την κενωμένη θέση (Butler 2008:300). Για τον Louis Althusser, η απόδοση κύριου ονόματος αποτελεί μια τελετουργία ιδεολογικής αναγνώρισης, μέσω της οποίας αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας ως μοναδικό υποκείμενο (Althusser 1981[1976]:109), ενώ για τον Γιάννη Χαμηλάκη να κατονομάζεις σημαίνει να αναγνωρίζεις ως οικείο (2007:179).

Είναι αυτή η διαδικασία της ονοματοδοσίας που συγκροτεί ένα υποκείμενο, αποκρύπτοντας την καταστατική απουσία της ουσίας του, που το τοποθετεί σε σχέση με έναν Άλλο, καθώς η ίδια η έγκληση του ατόμου ως υποκειμένου προϋποθέτει την ύπαρξη ενός Άλλου (Althusser 1981[1976]:114). Δεδομένου ότι η έγκληση δεν συμβαίνει σε έναν τόπο ιδεολογικά ουδέτερο, τα παραπάνω υποκείμενα επιλέγουν να ονομαστούν εντός του κυρίαρχου συμβολικού που αποδίδει σε συγκεκριμένες ιδιότητες ανάλογα ονόματα. Ένα γυναικείο όνομα για ένα άτομο με θηλυκή ανατομία και ένα αντρικό για τις αρσενικές του ιδιότητες. Η ελληνική γραμματική άλλωστε δυσκολεύεται με τις έμφυλες αμφισημίες, αν και τον τελευταίο καιρό εμφανίζονται δημόσια άτομα που υιοθετούν ταυτότητες άλλες της αντρικής και της γυναικείας, αυτοπροσδιοριζόμενα ως «αυτό», διεκδικώντας για το ουδέτερο μια θέση υποκειμένου. Τα αντρικά και τα γυναικεία ονόματα, βέβαια, έχουν και αξιολογικό βάρος.

Όταν τη δεκαετία του 1980 ο ισοβίτης Χρήστος Ρούσσοσ ζήτησε χάρη κάνοντας απεργία πείνας, πολλοί πολιτικοί, καλλιτέχνες και διανοούμενες της εποχής στάθηκαν στο

πλευρό του. Όπως αναφέρεται στην εκπομπή *Μηχανή του Χρόνου*, μία από τις ευρείας κυκλοφορίας εφημερίδες παρουσίασε τις διαδηλώσεις συμπαρατάσεως στον Ρούσσο με τίτλο *Όλες μαζί οι κόρες*. Μέσω της θηλυκοποίησης των διαδηλωτών και των διαδηλωτριών η εφημερίδα ήθελε να υποβαθμίσει τη σημασία της διαδήλωσης τονίζοντας την ομοφυλοφιλία του απεργού πείνας και υπαινισσόμενη την ομοφυλοφιλία των συμπαραστατών του. Από την άλλη πλευρά, η ρεμπέτισσα Σωτηρία Μπέλου, αποκαλούνταν συχνά Σωτήρης, ή Σωτηράκης, χωρίς αυτό να φέρει απαραίτητα αξιολογική κρίση για την ίδια. Οι συγγενείς της Τζο, όταν την αποκαλούσαν Γιαννάκη, δεν το έκαναν για να την υποτιμήσουν, περισσότερο μάλλον για να επιτιμήσουν την αγάπη της για το μπάσκετ ή και για να την αιτιολογήσουν. Όπως είπε και η Έλλη, ο τεχνικός που της έφτιαχνε την μηχανή μόνο όταν άρχισε να την αποκαλεί με αντρικό όνομα μπόρεσε να αποκτήσει μια ισότιμη σχέση μαζί της και να αποδεχτεί τη μη γυναικεία, κατά τη γνώμη του, επιθυμία της για μηχανές. Φαίνεται από τα παραπάνω πως η απόδοση αντρικού ονόματος σε μια γυναίκα δεν φέρει το ίδιο αξιολογικό βάρος με την απόδοση γυναικείου ονόματος σε έναν άντρα. Ο James D. Faubian (1993) αναφέρει πως η αρρενωπότητα των γυναικών θεωρείται τιμητική για αυτές, αρκεί βέβαια να μην ξεπερνάει τα όρια της ετεροφυλοφιλίας. Η ετεροσεξιστική, πατριαρχική αντίληψη που αξιολογεί θετικά αντρικά χαρακτηριστικά και αρνητικά γυναικεία επιμένει και σε αυτή την περίπτωση. Από την άλλη, μπορεί ο χαρακτηρισμός «παλικάρι» που απευθύνεται σε μια γυναίκα να είναι επιτιμητικός και ο χαρακτηρισμός «κόρη» για έναν άντρα αποτέλεσμα χλευασμού και υποτίμησής του, και οι δύο προσδιορισμοί όμως έρχονται να αποδώσουν έμφυλα χαρακτηριστικά, ικανότητες ή αδυναμίες που, εν προκειμένω, δεν προσιδιάζουν στο φύλο του υποκειμένου στο οποίο αποδίδονται.

Για να επιστρέψω στις συμμετέχουσες στην έρευνα, μέσω της χειρονομίας αποδοχής του αντρικού ονόματος το υποκείμενο επανεγγράφεται στο συμβολικό με δικούς του όρους. Χαρακτηριστική είναι, στις παραπάνω αφηγήσεις, η επανάληψη της σύνδεσης της λεσβιακότητας με την έμφυλη αμφισημία, με το παιχνίδι με τους έμφυλους ρόλους, τον συμβολικό ερμαφροδιτισμό. Τόσο η Έλλη όσο και η Κωνσταντίνα αυτοπροσδιορίζονται ως γυναίκες έχοντας επίγνωση του ανδρισμού τους.

Με τον ίδιο τρόπο που δεν έχω κανένα πρόβλημα αν θα με πεις άντρα ή γυναίκα.
Πες με ότι θες. Δεν μου κάνει διαφορά πια. (Έλλη, 54 χρονών)

Όπως ανέλυσα και παραπάνω, βέβαια, τα ίδια τα υποκείμενα που αναλαμβάνουν συνειδητά ή ασυνείδητα την έμφυλη αμφισημία τους θέτουν όρια στο τι μπορεί και τι δεν μπορεί να κάνει ένα σώμα ώστε να χαρακτηριστεί ορθά γυναικείο ή αντρικό. Όσον αφορά στην ίδια την ονοματοδοσία, η Έλλη και η Κωνσταντίνα μιλάνε για αντρικά ονόματα που τους απευθύνονταν στο παρελθόν, ενώ η Τάνια, η Ευγενία, η Κατερίνα και το Λενάκι για ονόματα που χρησιμοποιούν στο παρόν τους. Η Τζο, από την άλλη, φέρει ένα έμφυλα ουδέτερο όνομα στην καθημερινότητα της. Η Τάνια, εν προκειμένω, είναι η μόνη από τις συνομιλήτριες που δεν φέρει ενοχικά την επιθυμία της για αποκλειστικά ενεργητικό σεξ και φοράει το *strap-on* με ευχαρίστηση, όση έμφυλη αναταραχή και αν προκαλεί και στην ίδια αυτή η πρακτική. Το Λενάκι, από την μεριά του, όπως αφηγείται παραπάνω, με το αντρικό του όνομα κάνει υπαρκτό τον ανδρισμό του,

γιατί όταν δίνεις όνομα σε κάτι το κάνεις και υπαρκτό. (Λενάκι, 23 χρονών)

Για την Κατερίνα, επίσης, η χρήση του ντίλντο και του *strap-on* δεν αποτελεί παράγοντα ενοχής, όπως δεν αποτελεί και για τις φίλες της, μπουτς λεσβίες που ζουν κατά κύριο λόγο στην Ερεσό της Λέσβου. Η Ευγενία από την μεριά της συγκαταλέγεται και αυτή στις *stone butches*, την έμφυλη αυτή κατηγορία που για πολλές ανήκει στο παρελθόν.

Σε κάθε περίπτωση όμως, το ονείρεμα και το ονομάτισμα του τραύματος λειτουργεί ως μια διαδικασία επούλωσης και θεραπείας. Το όνομα, άλλωστε, λειτουργεί ως περίπτωση που παρέχει υπαρκτικές δυνατότητες (Butler 2008:294), ως τρόπος ένταξης σε ένα απαραίτητο για την επιβίωση του υποκειμένου συμβολικό, σε μια γλώσσα που θεσπίζει τα όρια της πραγματικότητας και με αυτόν τον τρόπο τη δυνατότητα ύπαρξης.

Επίλογος

Το παρόν κεφάλαιο υπήρξε ένα μακρύ ταξίδι από τα βιώματα έμφυλης ασάφειας στην προσπάθεια οριοθέτησής τους και πάλι πίσω στην αναπόφευκτη αμφισημία μεταξύ του τι θεωρείται και βιώνεται ως αντρικό και τι ως γυναικείο. Μεγαλώνοντας ως αγοροκόριτσα, οι

συνομιλήτριες και οι συνομιλητές μου, στην παρούσα έρευνα, βίωσαν την ασάφεια της μη έμφυλης προσαρμοστικότητας στο κυρίαρχο ετεροκανονικό μοντέλο του φύλου με απόλαυση και με άγχος, με δημιουργικότητα και ενοχή.

Το περίεργο κουβάλημα της μη σαφούς έμφυλης αναγνώρισης συναρμόζεται με τους κανόνες της ορθής εμφυλοποίησης προσπαθώντας να θέσει όρια στο σώμα και στις απολαύσεις του. Αναδύεται η αντίφαση μεταξύ της απόλαυσης της έμφυλης διαφοράς και της αναγνώρισής της ως κινητήριο μοχλό της επιθυμίας και της οριοθέτησης μεταξύ του τι συγκροτεί εντέλει ένα αρσενικό και τι ένα θηλυκό υποκείμενο. Για πολλές συνομιλήτριες η απόλαυση της φαλλικότητας βιώνεται ως ενσωμάτωση του καταπιεστικού και εξουσιαστικού σύστηματος της πατριαρχίας. Συμπληρωματικά, η εξουσία της ανατομίας θέτει όρια στο τι μπορεί να βιωθεί ως αντρικό και τι ως γυναικείο όσον αφορά στις σεξουαλικές πρακτικές και φαντασιώσεις.

Παράλληλα με τους κανονιστικούς φόβους των συνομιλητριών, αναδύεται ισχυρή η φαντασιωτική και συν-αισθαντική συγκρότηση του σωματικού εγώ, του εν-σώματος εαυτού, για κάποιες ρητά, για κάποιες άρρητα. Αν και τα μόνα υποκείμενα που αναλαμβάνουν μια σαφή αντρική ερωτική θέση, όσο και μια αρσενική θέση υποκειμένου – είτε αυτοχαρακτηρίζονται ως μπουτς είτε ως τρανς άντρες– είναι η Τάνια, η Λίζα και ο Λύο, αρκετές συνομιλήτριες πέραν από το γυναικείο τους όνομα ακούνε και σε ένα αντρικό. Εντέλει, τελετουργίες ανάληψης ενός πιο προσωποποιημένου φύλου τίθενται σε κίνηση, συνειδητά ή ασυνειδητά συγκροτώντας ασφαλής χώρους έκφρασης. Το όνειρο του ερμαφρόδιτου της Κωνσταντίνας, το ονομάτισμα του ανδρισμού από αρκετές συνομιλήτριες λειτουργούν θεραπευτικά μέσω της αναγνώρισης και της οικειοποίησης αυτού που ονομάζουν.

Το παρόν κεφάλαιο σκιαγραφεί, μεταξύ άλλων, την αγωνία χάραξης του ορίου μεταξύ του τι θεωρείται αντρικό και τι γυναικείο χαρακτηριστικό. Πού τίθεται το όριο μεταξύ υποκειμένων με θηλυκό σώμα που είναι γυναίκες και υποκειμένων με θηλυκό σώμα που είναι άντρες; Στον λόγο των συνομιλητριών εμφανίζεται μια παρελθοντοποίηση της λεσβιακής αρρενωπότητας. Πρακτικές όπως η μη αγγιξιμότητα της *stone* μπουτς αποτελούν γνωρίσματα ενός προ-απελευθερωτικού παρελθόντος, προσωπικού και

ιστορικού. Στο παρόν η ταυτότητα του τρανς άντρα φαίνεται να προσφέρει μια λύση στην έντονη αντίφαση που παρουσιάζει η μπουτς του παρελθόντος ή η νταλικά, όπως διαφορετικά ονομάζεται. Πώς συγκροτείται αυτή η αντίληψη; Πώς έφτασε η νταλικά, η *stone* μπουτς να σημαίνει το παρελθόν της λεσβιακής ταυτότητας; Από πότε και πως συγκροτήθηκε στην Ελλάδα η λεσβιακότητα ως μια ομοφυλόφιλη ερωτική ταυτότητα που απευθύνεται προς την θηλυπρέπεια; Και εντέλει τι σημαίνει νταλικά, ένα όνομα αξιολογικά και ταξικά φορτισμένο στον λόγο των πληροφορητριών μου;

Οι περισσότερες συνομιλήτριες με την ενηλικίωση τους επισκέφτηκαν τα λεσβιακά μπαρ, τα λεσβιόμπαρα ή γυναικεία μαγαζιά. Εκεί με έστειλαν όταν ρωτούσα πού είναι η νταλικά, αν δεν την τοποθετούσαν σε ένα ξεπερασμένο παρελθόν. Το επόμενο κεφάλαιο, μέσω κυρίως της συμμετοχικής παρατήρησης και παραμονής στο πεδίο της έρευνας, θα δώσει περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα παραπάνω ερωτήματα.

Κεφάλαιο III: *Κι ήταν πάντα η νύχτα...*¹³ Λεσβιακές κοινωνικότητες, ερωτισμός και πολιτισμικά ιδεώδη

Boots of Leather, Slippers of Gold does not deny that the bar culture experience was oppressive for some; rather it shows that it is not simply an imitation of male-supremacist heteronormative culture.

Kennedy and Davis, 2014.

Εισαγωγή

Η ανάγκη να διερευνήσω περαιτέρω τη λεσβιακή ζωή στα μαγαζιά νυχτερινής διασκέδασης, στα μπαρ, στα «γυναικεία μαγαζιά», στα «λεσβιόμπαρα», ή και «λεσβιάδικα», προέκυψε αρχικά από τις επαναλαμβανόμενες αναφορές σε αυτά από τις συνομιλήτριες. Είτε με υποτίμηση και απαξίωση, είτε ως κομμάτι της καθημερινότητας και της νυχτερινής διασκέδασης, είτε και τα δύο μαζί, τα νυχτερινά μαγαζιά στα οποία συχνάζουν λεσβίες είναι παρόντα σε όλες τις αφηγήσεις.

Στο παρόν κεφάλαιο προσεγγίζω τα μπαρ ως λεσβιακούς δημόσιους χώρους και σημεία αντικρουόμενων λόγων σχετικά με τη λεσβιακή υποκειμενικότητα στην Ελλάδα. Κεντρικό μου μέλημα αποτελούν οι αντιλήψεις για το φύλο και την έμφυλη διαφορά, τη σεξουαλικότητα, το φλερτ, την έκφραση του ερωτισμού και του γούστου, το πώς –και αν– συναρμολογούνται με ταξικούς και πολιτισμικούς διαχωρισμούς. Δεν ασχολούμαι εδώ με πολιτικούς και εναλλακτικούς χώρους όπως το Καφενείο των Γυναικών της δεκαετίας του 1980, τα *Cyberdykes Party* του 2000, ή τους πιο πρόσφατους φεμινιστικούς και κουίρ χώρους της πόλης. Εστιάζω στα μπαρ που χαρακτηρίζονται ως *mainstream*, της μαζικής/λαϊκής κουλτούρας, και από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 εμφανίζονται σε οδηγούς πόλης όπως το *Αθηνόραμα*, σε *lifestyle* ευρείας κυκλοφορίας περιοδικά όπως το *ΚΛΙΚ* και το *COLT*, και σε γκέι οδηγούς πόλης όπως το *ΔΕΟΝ*.

¹³ *Κι ήταν πάντα η νύχτα*, 1984, ερμηνεία Άλκηστις Πρωτοψάλτη, μουσική Γιάννης Σπανός, στίχοι Λίνα Νικολακοπούλου, δίσκος *Έξοδος Κινδύνου*.

Με εργαλείο την έρευνα πεδίου, τη συμμετοχική παρατήρηση και τις μαγνητοφωνημένες συνεντεύξεις, στο παρόν κεφάλαιο ερευνώ αυτούς τους χώρους διασκέδασης που από τα τέλη τις δεκαετίας του 1990 και τις αρχές του 2000 αποτελούν πλέον αναπόφευκτους τόπους συνάντησης, μέτρο ορατότητας και απελευθέρωσης των ομοφυλόφιλων γυναικών.

Ποια είναι λοιπόν αυτά τα μπαρ, πώς έχουν μετακινηθεί στον χώρο και στον χρόνο; Πώς αλλάζουν και τι σημαίνουν οι αλλαγές αυτές; Πώς αλλάζει η λεσβιακή σεξουαλικότητα και ταυτότητα σε σχέση με τις διαφορετικές κοινωνικές και γεωγραφικές υλικότητες; Τι συγκρατεί την ύπαρξή τους στον χρόνο; Ποια η σημασία τους για τις ζωές των σύγχρονων λεσβιών;

III.1. Τα μπαρ

Πριν μιλήσουν οι συνομιλήτριες για τις εμπειρίες τους στα νυχτερινά μαγαζιά που συχνάζουν γκέι γυναίκες, τα λεσβιόμπαρ, λεσβιάδικα, ή γυναικεία μαγαζιά όπως συνηθίζεται να λέγονται, θα ήθελα να προσπαθήσω μια χωρική και χρονική χαρτογράφηση τους μέσα στην πόλη. Η προσπάθεια αυτή γίνεται με τη βοήθεια των αφηγήσεων των γυναικών που σύχναζαν και συχνάζουν σε αυτά, με την αρχειακή αναζήτηση, κυρίως στο γκέι περιοδικό και οδηγό πόλης *ΔΕΟΝ*, που κυκλοφόρησε από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 ως τα μέσα της δεκαετίας του 2000 και με τη βοήθεια του άρθρου *Οι νύχτες μου στα bar της Αθήνας*, που βρίσκεται στο τεύχος 6, του 2012 του περιοδικού της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας, *Νταλικά*. Πληροφορίες για τα μαγαζιά αντλώ επίσης από τις τρεις ηχογραφημένες συζητήσεις - βόλτες στην πόλη, που κάναμε μαζί με τρεις γυναίκες και τη Μαρία Μητσοπούλου, στο πλαίσιο της έκθεσης *Λεσβιακές Ξεναγήσεις στο Αθηναϊκό Παρελθόν*, που έλαβε χώρα στις 9 Απριλίου 2016, στον χώρο του Αθηναϊκού Μουσείου Κουίρ Τέχνης στα Πετράλωνα. Η συγκεκριμένη έκθεση βασίστηκε επίσης σε υλικό από τις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου που χρησιμοποίησα ανώνυμα και με την άδεια τους. Η έκθεση περιλάμβανε φωτογραφίες των κτηρίων των μπαρ και των καφετεριών όπως είναι σήμερα αλλά και χάρτες των διαδρομών που ακολουθήσαμε. Τους χάρτες επιμελήθηκε η Μαρία

Μητσοπούλου.

Η ιστορία της «γκέι Αθήνας» ξεκινάει ήδη από τις δεκαετίες του 1950 και 1960 (Γιαννακόπουλος 2006) ενώ από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 μπαρ στα οποία συχνάζει μια εμφανώς γκέι πελατεία αρχίζουν να εμφανίζονται το ένα μετά το άλλο στην περιοχή της Πλάκας (Ραρανικόλαου 2014). Τα μαγαζιά αυτά θα κλείσουν μαζικά τη δεκαετία του 1980, επειδή η τότε κυβέρνηση, με σκοπό να προσελκύσει τουρίστες στην περιοχή, δεν ανανέωσε τις άδειές τους. Το Κολωνάκι και το Θησείο πήραν τότε τη θέση της Πλάκας, το 1980 και το 1990, και όταν αυξήθηκαν οι τιμές των ακινήτων μεταφέρθηκαν, τον καινούριο αιώνα, στις νεοεξευγενισμένες περιοχές Γκάζι, Ψυρρή και Μεταξουργείο (Ραρανικόλαου 2014:142). Η δική μου ιστορία θα ξεκινήσει από τη δεκαετία του 1980, καθώς τότε ξεκινούν οι αφηγήσεις των περισσότερων από τις συμμετέχουσες στην έρευνα. Στην παρακάτω χαρτογράφηση χρησιμοποιώ ψευδώνυμα για τα σύγχρονα μαγαζιά στα οποία επεκτάθηκε το πεδίο της έρευνας.

Το πρώτο μπαρ που αναφέρεται συχνά, είναι το *Dolly's*. Ως *Dolly's lady place* το αναφέρει το βιβλίο *Πεζοδρόμιο* του Φώτη Σιούμπουρα (1980). Βρισκόταν στην Κυψέλη, στην οδό Τήνου ή Ικτίνου.

— Μετά ήταν αυτό το *Dolly's* που πάω. Κι εκεί ήταν πιο ξεκάθαρα τα πράγματα.

— Αυτό πώς ήτανε; Πού ήτανε;

— Στην Ικτίνου στην Κυψέλη. Αυτό ήταν μεγάλο μέσα, είχε πολλά τραπέζια, είχε μεγάλη μπάρα και ήτανε γεμάτο γυναίκες...

— Εκεί τι μουσική έπαιζε;

— Λαϊκά, καψουροτραγουδά. Ναι, θυμάμαι πάντα η μουσική στα λεσβιάδικα έτσι είναι. Και στη Μαγική αυλή (γέλιο).

— Ωραία ας πούμε μπαίνεις, πας πρώτη φορά σε αυτό το μπαρ. Πώς είναι; Πώς θα το περιέγραφες;

— Τι εννοείς; Καταρχάς έβλεπες που έμπαινες σε ένα μπαρ με γυναίκες, που κοίταξε πήγαμε μια φορά νωρίς με αυτή την γυναίκα που βρήκα στην Πατησίων, ήπιαμε ένα ποτό, πήγα και μόνη μου (σσ. άλλες φορές) και παρόλο που ένιωθα την αμηχανία που πήγα μόνη μου ένιωθα και ασφάλεια. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Το πρώτο μαγαζί στη διαδρομή μου ήταν το *Dolly's*. Οδός Τήνου στην Κυψέλη. Ο χώρος σκοτεινός, η *Dolly* πίσω από το *bar*, ψηλή, αδύνατη, ανδρογυναίκα μ' ένα ποτήρι ποτό μόνιμα στο χέρι κατηφορίζοντας στον αλκοολισμό. (Απόσπασμα από τη *Νταλικά*, σ.14, τ.6)

Αυτό το *Dolly's* ήτανε το πρώτο που βγήκε με το όνομά του και έβγαλε και δημοσιεύσεις και έγινε και γάμος, λεσβιακός εκεί. (Μάγδα, 47 χρονών)

Στην Κυψέλη, την ίδια περίοδο, σύμφωνα με την Κωνσταντίνα και το βιβλίο *Πεζοδρόμιο* του Φώτη Σιούμπουρα υπάρχει το μπαρ της Γκέλυ.

[...] και μετά με πήγε στο *Γκέλυς* στην Κυψέλη. Γκέλυ λέγανε την ιδιοκτήτρια. Ήτανε ένα μικρό μπαράκι με μια μπάρα και είχε δυο τραπεζάκια. Πώς ήτανε; Είχε μια γκόμενα που δούλευε πίσω από την μπάρα και διάφορες μπουτς να την πολιορκούν και να την φλερτάρουν και να πίνουνε μέχρι σκασμού, μέχρι το πρωί, για πάρτη της. Δηλαδή ένα τέτοιο ήτανε το σκηνικό. [...]
Ήτανε μισοσκότεινο, δεν είχε φως. Εε, τώρα μουσική έβαζε μια αδιάφορη ποπ μουσική της εποχής ούτε την πολυθυμάμαι. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Την ίδια περίοδο, σύμφωνα και με την γράφουσα στο περιοδικό *Νταλίκα*, λειτουργούσε στο Κουκάκι το *Different* και στην Ερεχθείου το *Ornela's*. Στην Κυψέλη ξανά και λίγο αργότερα χρονικά, στην οδό Ύδρας, υπήρχε το *Corason*.

— Ε, εντάξει στα 19 μου προς τα 20 ήμουνα εδώ στην Κυψέλη, (σσ. πήγα) σ' ένα μπαρ το Κορασόν, γκέι μαγαζί, το οποίο το είχε η Καίτη.
— Πώς βρέθηκες σε αυτό το μαγαζί; Πώς και πήγες;
— Α, θα σου πω, όταν ήμουνα στη σχολή που μ' έστειλε η μαμά μου να μάθω κομμωτική, ερωτεύτηκα μια κοπέλα, ήμουνα 16 χρονών. [...] Εκείνη μου είπε λοιπόν για το Κορασόν και ξεκίνησα να ανεβοκατεβαίνω Γλυφάδα-Κυψέλη. [...] Ήτανε μικρούλι, πολύ σκοτεινό. Είχε και άντρες μέσα αλλά επί το πλείστον είχε γυναίκες. [...] Ήτανε πολύ όμορφα, ήταν ένα μαγαζάκι σε ημίφως, με πολύ όμορφες φωτό γυναικών, απαλή τζαζ μουσική και πιο αργά μετά έβαζε ελληνικά της εποχής, όχι λαϊκά, της εποχής, Πουλόπουλο. Τέτοια πράγματα, χαλαρά, όμορφα. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Αλλά το Κορασόν είχε λεσβίες του '50. Βελούδο. Νόμιζες ότι έμπαινες σε ελληνική ταινία. Ήτανε στην Κυψέλη. Είχαμε πάει 3-4 φορές γιατί ξενύχταγε. (Μαρία, 47 χρονών)

Η Ελευθερία παρατηρεί πως υπήρχαν και άντρες μέσα στο *Corason*, αν και επί το πλείστον σύχναζαν γυναίκες εκεί. Η παρουσία των αντρών μέσα στα λεσβιακά μαγαζιά δεν αναφέρεται από όλες τις συνομιλήτριες. Πέρα από τα μαγαζιά που αναφέρονται ως *mixed*, τα οποία έχουν και αντρικό και γυναικείο πελατολόγιο κυρίως *gay*, στα λεσβιακά μαγαζιά πάντα κυκλοφορούσαν *gay* άντρες αλλά και *straight*. Η Ελπίδα θα αναφέρει πως στα μπαρ του '80 σύχναζαν ετερόφυλα ζευγάρια τα οποία έψαχναν μία ακόμα ερωτική παρτενέρ. Στο *Corason* σύχναζε ένας φίλος της ιδιοκτήτριας με τον οποίο έμεινε έγκυος η Ελευθερία και η Δανάη, μια γενιά μετά τις παραπάνω συνομιλήτριες, θα παρατηρήσει πως την φλερτάρουν αρκετά *straight* άντρες μέσα στα λεσβιακά μαγαζιά.

Κάποιες φορές οι πελάτες αυτοί είναι θαμώνες, ή περιστασιακοί πελάτες, καλοδεχούμενοι από τις ιδιοκτήτριες, καθώς αφήνουν αρκετά χρήματα στο μαγαζί. Ένας τέτοιος πελάτης υπήρξε και ένας μεσήλικας ναυτικός, έτσι τουλάχιστον συστήθηκε ως ναυτικός, ο οποίος είχε καθίσει όλη τη νύχτα πίνοντας και κερνώντας ποτά στη *Μαγική Αυλή* όπου και έβαζα μουσική κατά τη διάρκεια της έρευνας. Παρά τις ενοχλητικές και παραβιαστικές ανά διαστήματα συμπεριφορές του, η Ελένη, η ιδιοκτήτρια του μαγαζιού, ήταν ευγενική και ανεκτική μαζί του. Με προέτρεπε να τον ευχαριστώ κάθε φορά που με κέρναγε σφηνάκι. Στο τέλος της βραδιάς ο μεθυσμένος πελάτης αρνούταν να φύγει από το μαγαζί και η Ελένη δεν με άφησε να φύγω και να την αφήσω μόνη της μαζί του επειδή τον φοβόταν. Στο ίδιο μαγαζί ένα άλλο βράδυ, η ιδιοκτήτρια μαζί με κάποιες άλλες μόνιμες πελάτισσες γιόρτασαν τα γενέθλια ενός μόνιμου θαμώνα. Φαίνεται λοιπόν πως υπάρχει μια ανοχή των *straight* αντρών σε πολλά λεσβιακά μαγαζιά είτε για τα χρήματα είτε από συμπάθεια λόγω προσωπικών σχέσεων, είτε επειδή οι γυναίκες δεν μπορούν να κάνουν αλλιώς.

Για τις φεμινίστριες η παρουσία αντρών κυρίως ετεροφυλόφιλων στα λεσβιακά μαγαζιά υπήρξε αιτία κριτικής. Η *Μαντάμ Γκου*, φεμινιστικό λεσβιακό περιοδικό που κυκλοφόρησε τα μέσα της δεκαετίας του 1990, σχολιάζει αρνητικά ήδη από το πρώτο τεύχος πως ο έλεγχος στην πόρτα ενός μπαρ άφηνε ετεροφυλόφιλους άντρες να μπαίνουν αντί για γυναίκες. «Μπάζουν ετερό και μουστακαλήδες», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει. Αρκετές φορές σε νυχτερινές εξόδους με ζευγάρι φίλων, πελάτης ενός μαγαζιού χαρακτηριζόμενου ως λεσβιακού έχει προκαλέσει πρόβλημα καθώς έχει φλερτάρει επιδεικτικά τη μία από τις δύο χωρίς να σεβαστεί την παρουσία της συντρόφου της. Όπως ανέφερα και παραπάνω, οι άντρες πελάτες γίνονται ανεκτοί, είτε πρόκειται για μόνιμους

θαμώνες είτε όχι εν μέρει και για τα χρήματα που αφήνουν. Όπως αναφέρει η Σόνια, οι λεσβίες είναι γυναίκες και ως γυναίκες είναι φτωχότερες από τους άντρες λόγω κοινωνικής και οικονομικής ανισότητας. Πολλές συνομιλήτριες επίσης ισχυρίζονται πως δεν τους αρέσουν τα γκέτο, οι κλειστοί *gay* ή λεσβιακοί χώροι και αυτός είναι ένας ακόμα λόγος για την παρουσία μικτών πληθυσμών σε μαγαζιά που χαρακτηρίζονται λεσβιακά.

Επιστρέφοντας στη δεκαετία του 1980, στην οδό Ερμού κοντά στο Θησείο υπάρχει το Άλλοθι, το οποίο γίνεται λίγα χρόνια μετά η Οδύσσεια. Για την Οδύσσεια οι περισσότερες συνομιλήτριες που έζησαν στις αρχές του 1990 στην Αθήνα έχουν κάτι να πουν, άλλωστε έχουμε μπει στη δεκαετία που η νυχτερινή διασκέδαση γίνεται όλο και πιο συνηθισμένη. Τα μπαρ εμφανίζονται στα καινούρια περιοδικά ποικίλης ύλης που κυκλοφορούν ευρέως και από τα μέσα της δεκαετίας, η ύπαρξή τους συνδέεται με την λεσβιακή ορατότητα και την κοινωνική αποδοχή όπως αναφέρεται στα προαναφερθέντα περιοδικά *ΚΛΙΚ* και *COLT*.

Να σου πω το Άλλοθι, όταν εγώ είχα έρθει, ήταν '88-'89 περίπου, και μετά αρχές του '90 έγινε Οδύσσεια, που έμεινε κάμποσα χρόνια. (Μάγδα, 47 χρονών)

Οδύσσεια, χε, είναι τελείως *hard core*, δηλαδή τόσο *cult*, τόσο *camp* και όλα τα συναφή. (Σόνια, 48 χρονών)

Ναι, ήταν ωραία φάση εκεί. Ήταν βαμμένο άσπρο μπλε, μέσα. Τεράστιοι καθρέφτες, τεράστιοι, με γιρλάντες μαλακίες και τέτοια. Ωραία φάση. Καλά παιδιά [...] είχε λαϊκή βραδιά, είχε ροκ βραδιά, έντεχνη βραδιά [...]. (Λένα, 46 χρονών)

Καλά το είχε κάνει το μαγαζί, ένα πράγμα σου λέω, σε επίπεδο ποιότητας μαγαζιού, που συνήθως κάνανε μια τρύπα και πετάγανε και δυο καρέκλες, αυτή είχε χώσει πάρα πολλά λεφτά, το είχε κάνει το μαγαζί κούκλα. (Μαρία, 47 χρονών)

Τον Οκτώβρη του 1996 η ομάδα του λεσβιακού φεμινιστικού περιοδικού *Μαντάμ Γκου* διοργάνωσε εκεί παρουσίασή του, αν και όπως αναφέρει η αναγνώστρια που μιλάει γι' αυτό στο γράμμα της, που δημοσιεύεται στο 2ο τεύχος, δεν πήγε και τόσο καλά. Με την *Οδύσσεια* θα ασχοληθώ πιο συγκεκριμένα παρακάτω (βλ. σελ.186).

Ένα μαγαζί για το οποίο γίνεται επίσης συχνά λόγος είναι η *Πόρτα*, στο Κουκάκι, στον χώρο που λειτουργούσε νωρίτερα το *Different*, και εμφανίζεται στο *ΔΕΟΝ* του 1997

με την περιγραφή: «Γυναίκες και αγόρια gay σε ένα ευχάριστο περιβάλλον με άψογο service και πολύ καλή ελληνική μουσική με ξένα γυρίσματα. Ώρες αιχμής: 01:00-03:00. Ελάχιστη κατανάλωση: 1500 δρχ».

Η Πόρτα ήτανε δηλωμένο *friendly* γκέι μπαρ, με γκέι κόσμο. (Λένα, 46 χρονών)

Εκεί ήταν πρώτα ένα μαγαζί, λεγότανε *Different*. Ήτανε *mixed* αλλά πηγαίνανε πολλές γυναίκες, ήταν με τραπεζάκια, ήτανε πιο ήσυχο. Τώρα για μουσική, μη με ρωτήσεις, μάλλον ελληνική έβαζε αλλά [...] δεν ήταν λαϊκό έτσι του κεφιού. Ήταν πιο καθιστικό. Αυτό, εγώ πήγα γύρω στο '89 και ήταν ανοιχτό το μαγαζί, δηλαδή πρέπει να 'τανε καιρό, δηλαδή ήταν απ' τα πρώτα μαγαζιά που είχαν ανοίξει. (Μάγδα, 47 χρονών)

Στο ίδιο τεύχος του περιοδικού *ΔΕΟΝ* του 1997 εμφανίζεται και το *Mexico*. Σύμφωνα με την περιγραφή του *ΔΕΟΝ* ένα καθαρά «*lesbian-bar* χωρίς να αποκλείονται οι *gays* με ελληνική μουσική, μεξικάνικη ατμόσφαιρα, άφθονο και πικάντικο κέφι. Ώρες αιχμής: 1:00-4:00».

— Καλά εκεί ήτανε γιούχου εντελώς. Νταμπαντούμπα, δηλαδή έπαιζε φάνκι πανκ και μετά γύρναγε ντρίγκι ντρίγκι μάνα μου. Άσχετα. [...] Κόσμος αλλοπρόσαλλος. Ότι είχε ξεκινήσει τότε να γίνεται αναφορά σε κάποια περιοδικά για τους γκέι και να γίνει μόδα το να λες ότι είσαι γκέι και να βλέπεις, από εκεί που ήμασταν οι συγκεκριμένες παρέες με τα άτομα που βλέπαμε ως συνήθως, να έρχονται κάτι ξεπετούδια ξεκάρφωτα και να μας βγαίνουν τα μάτια έξω! [...]

— Πόσο καιρό κράτησε αυτό το μαγαζί;

— Αρκετά, κάνα εξάρι χρόνια. Στην αρχή το είχε η Καπετανάκη και μετά το πήρε άλλος. Το πήρε άλλος και μετά το πήρε η Πέπη. (Λένα, 46 χρονών)

Η Καπετανάκη τα είχε με τη Μάγια, είχανε ανοίξει το *Μέξικο* το μπαρ, εδώ στην Καλλιθέα, πολύ ωραία φάση. Πηγαίναμε 3 η ώρα, 4. (Μαρία, 47 χρονών)

Την ίδια χρονιά λειτουργεί και το *Lizard*, με ελληνική μουσική και *house*, κυρίως για γυναίκες, σύμφωνα με το *ΔΕΟΝ*, στην οδό Αγίου Παύλου, στο Θησείο, πριν αυτή πεζοδρομηθεί.

Το *Lizard* επίσης είχε χρόνια, [...] η αλήθεια είναι ότι πληγώνομαι κάθε φορά που περνάω και πληγώνομαι γιατί τα μπαλκονάκια του έβλεπαν φάτσα στην Ακρόπολη, ήταν καταπληκτικό. (Σόνια, 48 χρονών)

Λοιπόν, εδώ ήτανε δρόμος, ανεβοκατέβαιναν αυτοκίνητα. Πιο στενό ήτανε, ήτανε

εδώ ο δρόμος, είχε δέντρα εδώ. Και αφήναμε τα μηχανάκια εδώ κι εδώ ήτανε όλο τραπεζοκαθίσματα. Λιτές καρέκλες όχι σαν κι αυτές βέβαια, το μαγαζί μέσα το ίδιο, όπως είναι (σσ. τώρα). (Ευγενία, 49 χρονών)

Στον ίδιο χώρο που λειτουργεί το *Lizard*, νωρίτερα λειτουργούσε το *Ταξίδι*. Λίγο αργότερα, η ιδιοκτήτρια του *Lizard* στο ισόγειο άνοιξε την καφετέρια *Κίρκη*, η οποία λειτουργεί μέχρι σήμερα και εμφανίζεται σε τεύχος του περιοδικού *ΔΕΟΝ* το 2002.

Το *Onal*, το *ΔΕΟΝ* του 1997 το περιγράφει ως «ήσυχο περιβάλλον με *ethnic* ακούσματα και κλασική μουσική για όσους αναζητούν την ποιότητα. Επιτραπέζια, τάβλι και *scabble* προσφέρονται, καθώς και εκθέσεις φωτογραφίας στο πατάρι. Ανοιχτά 10:00 π.μ.-02:00 π.μ.». Βρισκόταν στην περιοχή των Εξαρχείων, στο δρόμο Τοσίσα.

Λοιπόν, το *Οβάλ* ήταν καφέ-μπαρ, τώρα καταλαβαίνεις, αναρχοαυτόνομο, λίγο απ' όλα αλλά ερχόντουσαν πολλά κορίτσια [...] αυτό τώρα σκέψου, μιλάμε για γύρω στο '92. (Σόνια, 48 χρονών)

Στην Κυψέλη ξανά, στα όρια με Γαλάτσι, αναφέρει η Μαρία Παπαδο, στο περιοδικό *Νταλίκα*, υπήρχε το *Σύρε κι Έλα*, «ουσιαστικά γκέι μαγαζί που έκανε φιλότιμες προσπάθειες να μην φαίνεται». Στην Κυψέλη υπήρχαν και οι *Τέσσερις Τοίχοι*, σύμφωνα με το ίδιο άρθρο. Κανένα από τα δύο μαγαζιά δεν εμφανίζεται στον οδηγό πόλης *ΔΕΟΝ*, εμφανίζονται όμως εξίσου στις αφηγήσεις των συνομιλητριών.

— Εκεί που πήγα και μετακόμισα, που λες, στα Πατήσια, εγώ πηγαινοερχόμουνα με τα κορίτσια τη Σούλα και την Ξένια, *Κίρκη*, *Οδύσσεια*, *Σύρε κι έλα*. [...] Αρρωσταίνει και η Κέυ, κλείνει το *Σύρε κι Έλα*. Η Κέυ Κόνορς, η τραγουδίστρια.

— Ζει;

— Ναι. Πέθανε η σχέση της, ήταν σε αναπηρικό καροτσάκι η σχέση της μετά από ατύχημα και ήταν μέχρι που πέθανε μαζί, δίπλα της. (Λένα, 46 χρονών)

Υπήρξε κι ένα μαγαζί, σαν μπουάτ ήτανε, με ζωντανή μουσική, το *Σύρε κι Έλα*, που εκεί πλέον έγινα μόνιμος κάτοικος σχεδόν (Μαριάννα, 47 χρονών).

Έμπαινες και από εδώ ήταν σαν μπαρ και από κει όλο τραπεζάκια και *live* μουσική. Ήτανε λαϊκή, το μόνο λαϊκό μέρος. Για να ακούσεις ελληνικά, για να ακούσεις ρεμπέτικα και τέτοια, ρεμπεταδικο κάπως ήτανε εδώ, μόνο εδώ (Ευγενία, 49 χρονών).

Την ίδια περίπου περίοδο, όπως αναφέρει η Μαρία Παπαδο στη *Νταλίκα*, στην περιοχή του Πειραιά λειτουργούν τα *Ταβάνια*. Από όλες τις συνομιλήτριες μόνο η Μαριάνθη με τη Λένα και την Πέρσα αφηγούνται πως σύχναζαν σε αυτό.

— Πηγαίναμε στα *Ταβάνια* μετά. Ήτανε ένα μπαρ που όποιος πήγαινε έκανε την αράχνη.

— Έλα τώρα σοβαρέψου! Ήτανε εδώ στον Πειραιά, τα *Ταβάνια* λεγότανε, γκέι και μαζευόμασταν εκεί. Δεν είχαμε πολλές επιλογές τότε, δεν υπήρχε το Γκάζι. Ήταν τα *Ταβάνια*, το *Μέξικο*, το *Σύρε κι έλα*.

— Τα *Ταβάνια* πώς ήτανε;

— Ήταν σούπερ μαγαζί.

— Ήταν παλιό νεοκλασικό.

— Τρελό παιχνίδι.

— Ψηλοτάβανο, για αυτό το λέγαμε *Ταβάνια*.

— Δυο κοπέλες το είχανε.

— Πόσο κράτησε;

— 4 χρόνια;

— Ήταν πολλά πριν από όταν πηγαίναμε εμείς.

— Όταν αρχίσαν να πηγαίνουν Αθήνα και το διαλύσανε από εδώ αναγκαστικά το κλείσαν τα κορίτσια. Η δικιά μας παρέα απέφευγε να πηγαίνει Πειραιά για να μη τους δει κανένας. Όταν ανοίξαν κι άλλα μαγαζιά στην Αθήνα τραβήξαν κι άλλο κόσμο επάνω. (Μαριάνθη, 53 χρονών, Πέρσα, 53 χρονών, Λένα, 46 χρονών)

Η Μαριάνθη με την Πέρσα και τη Λένα σύχναζαν και στη *Μυσταγωγία*, την ίδια περίοδο, ένα από τα μαγαζιά που δεν έχω συναντήσει σε άλλες αφηγήσεις.

Στο *ΔΕΟΝ* του 2002, συνεχίζει να εμφανίζεται το προαναφερθέν *Lizard*, ενώ προστίθενται το *Άρωμα Γυναίκας*, «με ανανεωμένη ατμόσφαιρα και μουσική», στην περιοχή Εξάρχεια, στον πεζόδρομο της Τσαμαδού, το *Τελεία και Παύλα* στην λεωφόρο Αλεξάνδρας, «ένα κεφάλτο ελληνάδικο κυρίως για γυναίκες» και το *Fairy Tale*, καφετέρια, επίσης στα Εξάρχεια.

— Από τα τελευταία μέρη που μπορεί ακόμα να πλακωνόντουσαν οι γυναίκες. Αυτό ήταν το τέλος της γενιάς αυτής, αυτής της φάρας, που είχα φέρει μια ξένη και το ονόμασε *war zone*.

— Ποιο ήταν αυτό;

— Το *Τελεία και Παύλα*. Είναι μακρόστενο μέσα, κάποια στιγμή είχαν αρχίσει να βάζουνε πόρτα από κει, να πληρώνεις είσοδο, μετά το σταματήσανε, μετά το ξαναρχίσανε, γενικά καινοτομίες. Πάμε *Fairy Tale* τώρα, στα Εξάρχεια. Το αντίθετο, το *Fairy Tale* είναι, ήταν, πιο πολύ σαν τσαγερί. Πολύ ήσυχο, πολύ έτσι μαζεμένο, πολύ μικρό, περιποιημένο, τραπεζάκια και τέτοια. (Ευγενία, 49 χρονών)

Το πιο ωραίο μαγαζί για μένα υπήρξε [...] το *Αρωμα Γυναίκας*, που το είχε η Νάνση η Κανέλη. Δεν υπάρχει πια. [...] Ωραία μουσικούλα, ωραίες επιλογές από τη Νάνση. Και εκεί δύο συνεταιίροι ήτανε, δηλαδή η κοπέλα της Νάνση τότε. Όμορφο μαγαζάκι, ανέβαινες κάτι σκαλάκια πάνω, μεγάλος χώρος. (Ελευθερία, 50 χρονών)

— Έκλεισε το 2005 και λειτουργούσε χοντρικά, από το '97 περίπου, 1997.

— Κι αυτό πως ήτανε; Τι μουσική έπαιζε;

— Αυτό, έπαιζε... το είχε ανοίξει μια ηθοποιός, ηθοποιός ήτανε, και είχε ξένη μουσική, έβαζε και αρκετά ελληνικά. Δεν ήτανε πολύ, εκτός από κάποιες βραδιές έτσι αφιερώσεις, δεν ήτανε πολύ λαϊκό, δηλαδή, τότε παίζανε τα μαγαζιά έτσι κάργα ελληνική, λαϊκή μουσική, έτσι σεβνταλίδικη και έκανε πολλά παιχνίδια. Αυτό το παιχνίδι που βάζουνε φακελάκια και νούμερα αυτό το είχε ξεκινήσει εκεί, έκανε τέτοιες φάσεις. Ήτανε αρκετά παρεϊστικό το μαγαζί. (Μάγδα, 47 χρονών)

Το 2004, έχοντας ακόμα ως οδηγό στην πόλη το *ΔΕΟΝ*, το *Fairy Tale* και το *Αρωμα Γυναίκας* στα Εξάρχεια λειτουργούν ακόμα, όπως και η *Κίρκη* και το *Lizard* στο Θησείο. Τώρα έρχεται να προστεθεί στη νυχτερινή ζωή των λεσβιών της Αθήνας το *Όναρ Εστίν*, πάνω στην Πειραιώς, στην περιοχή Γκάζι. Μέχρι τότε το Γκάζι «βρωμούσε φωταέριο», όπως μου είπε η Κωνσταντίνα. Σταδιακά και με την επέκταση του μετρό στην περιοχή, στα μέσα της δεκαετίας του 2000, με τη συνδρομή και των Ολυμπιακών Αγώνων που έλαβαν χώρα στην Ελλάδα, αρχίζουν να συγκεντρώνονται εκεί τα γκέι και λεσβιακά νυχτερινά μαγαζιά της πόλης.

— Δουλεύατε τότε στο *Όναρ*;

— Ναι, εγώ μέσα κουζίνα και η Λένα πόρτα.

— Κι εγώ ήμουνα του καφέ. (Μαριάνθη και Πέρσα, 53 χρονών)

— Ε, είχε ένα μπαρ στο κέντρο, χαρτοπετσέτα.

— Χαρτοπετσέτα; Χόρευε ο κόσμος;

— Ναι ρε, της πουτάνας, χορεύανε εκεί. [...] Ήτανε αρκετά τετραγωνισμένο και γενικά είχε χώρο. Μια χαρά ήτανε, σαν χώρος.

— Και από κόσμο;

— Ήτανε λίγο Κερατσίνι. Έβλεπες λίγο λασπωτήρα μαλλί, κάνα σκαρπίνι, κάνα σακάκι. Δεν μου άρεσε. (Δώρα, 39 χρονών)

Στο ίδιο τεύχος, το 2004, εμφανίζεται και το *Troll*. «Νέο *dancing bar* σε ένα πολλά υποσχόμενο *straight friendly* χώρο όπου επικρατεί η διακόσμηση από ακατέργαστη πέτρα σε αρμονικό συνδυασμό με το ξύλο. Η πελατεία του αποτελείται κυρίως από *gay* γυναίκες χωρίς να αποκλείονται οι *gay* φίλοι».

Ήτανε μια περίοδος το 2006, μάλλον, είχε ανοίξει για λίγο, μέσα έμπαινες και είχε σαν ανοιχτό χώρο κάπως και μετά ένα μακρυνάρι. Ένα πάρτι είχε γίνει για *fund raising* για το *pride*, πρώτο *pride* (σσ. 2005). Ήτανε για λίγο, πολύ λίγο αυτό. (Ευγενία, 49 χρονών)

Η ιδιοκτήτρια του *Troll*, πρώην ιδιοκτήτρια του *Mexico*, Πέπη, συνεχίζει μέχρι σήμερα να είναι μέρος της λεσβιακής νυχτερινής ζωής με ένα μαγαζί στο Γκάζι. Το ίδιο και η προαναφερθείσα Καπετανάκη.

Στο άρθρο *Οι νύχτες μου στα μπαρ της Αθήνας*, του περιοδικού Νταλικά, αναφέρονται επίσης το *Amsterdam cafe* στο Κολωνάκι για το οποίο μου έχει μιλήσει και η Σόνια,

Σίνα και Σκουφά, το *Άμστερνταμ*... καταρχήν η ιδιοκτήτρια η, πρέπει να στο είχα πει, η Φαίδρα. Το *Άμστερνταμ* το είχαν ανοίξει με τη μητέρα της νομίζω, όταν είχαν πρωτοέρθει, ένα μικράκι καταπληκτικό, καταπληκτικό με την έννοια, τίποτα, ένα μακρόστενο πράγμα, αν θυμάμαι καλά είχε στάχια (σσ. στη διακόσμηση στους τοίχους). Έφερναν ξέρεις, κάτι τελείως ολλανδικό, σκανδιναβική... σκανδιναβικό ντιζάιν με λίγο φολκλόρ προφανώς. Κι αν θυμάμαι καλά είχε και στάχια να κρέμονται, ναι, πολύ απλό. (Σόνια, 48 χρονών)

Η ιδιοκτήτρια του *Άμστερνταμ καφέ* με τη σύντροφό της, επίσης στην περιοχή Κολωνάκι, ανοίγουν λίγο αργότερα το *Grand Cafe*.

Παίρνουν αυτό το γαμάτο κτίριο, το οποίο έχει και βεράντα επάνω, δηλαδή εκεί που βλέπεις τα λουλούδια είχε τραπέζια έξω. Το οποίο ανέβαινες τη σκάλα εδώ, έμπαινες στο ένα, στην ουσία είχε δυο, δύο ορόφους, το οποίο ήταν καφέ, ποτό. Μάλιστα αυτό μου άρεσε γιατί ήτανε λίγο αλά Νέα Υόρκη στυλ, τα μαγαζιά που είναι από το πρωί, πίνεις καφέ, μπορείς να τσιμπήσεις κάτι, να πεις ποτό. Δηλαδή μπορούσες να πας από το πρωί και να πας μέχρι το βράδυ. Το οποίο είναι γενικώς *mixed* το μαγαζί αλλά δεν είχε πιο χαλαρό προφανώς όσον αφορά στις λεσβίες, γιατί ήταν λεσβίες, ήταν συνειδητοποιημένες, ήταν μεγάλες, η μια ήτανε από την Ολλανδία, χέστηκε. (Σόνια, 48 χρονών)

Στα μέσα της δεκαετίας του 2000, πριν την κατασκευή του μετρό στην πλατεία της περιοχής Γκάζι, η Έφη σύχναζε στο *Έπρεπε*, μαγαζί με ζωντανή ρεμπέτικη μουσική και θαμώνες γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας από την ίδια, στην περιοχή του Μεταξουργείου, για το οποίο δεν συνάντησα άλλη αναφορά.

— Το *Έπρεπε*, το οποίο, αν θυμάμαι καλά ήταν στην Θερμοπυλών.

— Πρώτη φορά το ακούω.

— Ναι, ήταν πάρα πολύ γαμάτο. Βέβαια δεν είχε ωραία κοριτσάκια να δεις, γιατί ήτανε μεγαλύτερες όλες μέσα, ήταν από 45- 50 και πάνω αλλά είχε *live* μουσική και ήτανε πάρα πολύ ωραίο γιατί είχε ελληνικό, έντεχνο ή ρεμπέτικο και σ' αντίθεση με το *City* ήσουνα πάρα πολύ χαλαρά. (Έφη, 31 χρονών)

Το 2005 μαζί με την *Κίρκη*, το *Όναρ* και το *Troll* εμφανίζεται στο *ΔΕΟΝ*, το *City*, στην οδό Ευμολπιδών στο Γκάζι και το *Διάλειμμα* στη Ζαγρέως, επίσης στο Γκάζι. Ταυτόχρονα εξαφανίζεται το *Άρωμα Γυναίκας* στα Εξάρχεια. Το *City* και το *Διάλειμμα* υπάρχουν μέχρι σήμερα, ενώ το 2007 εμφανίζεται το *Almaz*, ως *gay friendly*, μαγαζί επίσης στο Γκάζι.

Πέρα από τα μαγαζιά που χαρακτηρίζονται λεσβιακά, ανεξάρτητα αν σύχναζαν σε αυτά και άντρες, ετεροφυλόφιλοι ή μη, οι συνομιλήτριες συχνάζουν και σύχναζαν σε μαγαζιά που χαρακτηρίζονται *mixed*, είτε αυτή η μίξη περιλαμβάνει γκέι άντρες είτε και στρέιτ κόσμο, αλλά και μαγαζιά στα οποία κατά κύριο λόγο συχνάζουν γκέι άντρες, όπως το *Graffiti* και το *Factory* στην Ομόνοια, τη δεκαετία του 1990, το *S-cape* και το *Sodade* από τα μέσα του 2000 μέχρι σήμερα. Όπως ανέφερα και παραπάνω, η μίξη αυτή δεν σχολιάζεται ως αρνητική από τις συνομιλήτριες.

Στα σημερινά *λεσβιάδικα* συγκαταλέγονται το προαναφερθέν *Διάλειμμα*, το οποίο, είναι κλαμπ και παίζει λαϊκή και ποπ ελληνική μουσική. Οι ηλικίες που μαζεύει φτάνουν το πολύ μέχρι τα 30 και κάτι. Εκεί ένα βράδυ συνάντησα και την Αιμιλία, με την οποία είχαμε ήδη γνωριστεί σε *drag show* της ομάδας «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο» και λέει για αυτό πως

είναι εντελώς άλλη φάση. Δεν πηγαίνουν άτομα του χώρου, είναι πιο πολύ έξω απ' τον χώρο, την κοινότητα, όχι την κοινότητα, τον ακτιβισμό. Εγώ αυτό βλέπω.
(Αιμιλία, 26 χρονών)

Η *Όαση* με τη μεγάλη αυλή στην πλατεία Αυδή στο Μεταξουργείο έχει έναν μεγάλο εσωτερικό χώρο, με πολλά τραπέζια και έναν ευρύχωρο πάγκο με σκαμπό στο μπαρ, και ο φωτισμός του του δίνει ένα κοκκινωπό χρώμα. Είναι ψηλοτάβανο και διαθέτει πατάρι, που τα τελευταία χρόνια δεν χρησιμοποιείται. Η μουσική που ακούγεται εκεί είναι κυρίως έντεχνη ελληνική και λαϊκή, ενώ αρκετά συχνά διοργανώνονται βραδιές με *live* μουσική. Δεν αναφέρθηκε συχνά από τις συνομιλήτριες και αρκετές υπήρξαν αρνητικές προς αυτό.

Άντε να πας και στην *Όαση* να πιεις ένα κρασί, που και πάλι με τον κόσμο δεν μ' αρέσει εκεί μέσα. (Αλεξάνδρα, 30 χρονών)

Θα πάω όταν χρειάζεται, το πρώτο μου ραντεβού το είχα κάνει στην *Όαση*. (Λενάκι, 23 χρονών)

Η *Μαγική αυλή*, στο Μεταξουργείο, στο οποίο πέρασα το περισσότερο χρονικό διάστημα κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στο πεδίο της έρευνας, είναι ένα ευρύχωρο μαγαζί σε σχήμα γάμα, με το μπαρ στην αριστερή του πλευρά και αρκετά τραπέζια στο μπροστινό του μέρος. Η *Μαγική αυλή* είναι διακοσμημένη με σκηνές από παιδικά παραμύθια, όπως οι εφτά νάνοι και ο Πίτερ Παν, μαζί με φωτογραφίες γυναικών όπως η Μέριλυν Μονρόε και η Βιρτζίνια Γουλφ που συνοδεύονται από τις παραινέσεις «*Being normal is boring*» και «*You cannot find peace by avoiding life*», αντίστοιχα. Η μουσική που ακούγεται είναι ελληνική με βραδιές ζωντανής μουσικής. Στη συνέχεια, στα σύγχρονα μαγαζιά συγκαταλέγεται το *City*, τα τελευταία χρόνια σε νέα διεύθυνση, στο οποίο συχνάζουν κυρίως νεότερες ηλικίες γυναικών και η μουσική που ακούγεται είναι κυρίως ηλεκτρονική μουσική, ελληνική και μη.

Α, εγώ είχα περάσει και μια φάση, που ήμουνα δευτέρα λυκείου, και σκάζω Αθήνα για μια εκδρομή [...] και είμαι δυο βδομάδες *City- Escape*, κάθε βράδυ. (Τζο, 26 χρονών)

Στην περιοχή του Κεραμεικού-Γκάζι υπάρχει επίσης το *Παζλ*, στο οποίο συνάντησα την ιδιοκτήτρια του παλιού *Mexico* και νυν ιδιοκτήτρια του προαναφερθέντος μαγαζιού, σε μια αποτυχημένη προσπάθεια να πετύχω μια ηχογραφημένη συζήτηση μαζί της. Τον τελευταίο καιρό έχουν προστεθεί το *Εργοτάξιο* και το *B-327*, στο Μεταξουργείο το πρώτο, στο Γκάζι το δεύτερο. Τα τελευταία έξι χρόνια, στην περιοχή του Ρουφ, δίπλα στο Γκάζι λειτουργεί το *Avocado*, γυναικεία κολεκτίβα, που διοργανώνει μεταξύ άλλων εκθέσεις, πολιτικές και καλλιτεχνικές εκδηλώσεις και συσπειρώνει τη σύγχρονη λεσβιακή και κουίρ φεμινιστική πολιτική κοινότητα της Αθήνας.

Τέλος, όπως ανέφερα και παραπάνω, στις ιστορίες για τα *γυναικεία* μαγαζιά, όπως ονομάζονται συχνά εκτός από *λεσβιάδικα*, γίνεται λόγος για την οικονομική διαφοροποίηση μεταξύ αντρών και γυναικών. Η περιορισμένη οικονομική δυνατότητα των γυναικών θεωρείται ο λόγος για να γίνει ένα μαγαζί *mixed* ή για να κλείσει εντελώς. Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει η Σόνια,

[...] πάντοτε όταν κάνουμε κουβέντα και άνθρωποι που δουλεύουν σε μαγαζιά λένε πως οι λεσβίες κάνουν, είναι κακές στο *tip*, δεν αφήνουν καλό φιλοδώρημα. Η Αμερική επίσης είναι κλασική χώρα που οι γυναίκες πληρώνονται λιγότερο από τους άντρες, θέλω να πω. Αλλά τελικά όλα αυτά τα πράγματα είναι συνδεδεμένα, δηλαδή ο πιο δυνατός αγοραστικά για τη νύχτα άνθρωπος στην ιεραρχία είναι ο γκέι άντρας. [...] Δυστυχώς οι γυναίκες λεσβίες σε αυτήν την τροφική αλυσίδα είναι πολύ χαμηλά και όχι μόνο στην Ελλάδα. (Σόνια, 48 χρονών)

III.2. Η μουσική

Έχω έναν καφενέ
στον λιμανιού την άκρη.
Αχ, να 'τανε λιμάνι
γι' αυτούς που μένουνε
και περιμένουνε.

Μάνος Λοΐζος

Κορίτσι ξένο
σαν ίσκιος πλανιέται
μονάχο στη γη.
Χωρίς ντροπή,
αναζητεί,
τον ήλιο που έχει χαθεί
στα σκοτάδια να βρει.

Βασίλης Τσιτσάνης
(στίχοι, μουσική),
ερμηνεία: Στέλλα
Χασκίλ, Δήμητρα
Γαλάνη, Ελεονώρα
Ζουγανέλη.

Τα ονόματα των περισσότερων νυχτερινών μαγαζιών στα οποία συχνάζουν γκέι γυναίκες στην Αθήνα υπονοούν τόπους εκτός της καθημερινής πραγματικότητας, όπως το *Όναρ εστίν*, η *Μαγική αυλή*, το *Διάλειμμα*, το *B-327*, που είναι το όνομα του πλανήτη του Μικρού Πρίγκηπα. Παλιότερα, το όνομα *Οδύσσεια* υπονοούσε ίσως τον δύσκολο δρόμο προς το σπίτι, τον γυρισμό σε μια πατρίδα, και σίγουρα ο δύσκολος αυτός δρόμος δεν ήταν μόνο η πολυσύχναστη και μποτιλιαρισμένη Ερμού της εποχής.

Δεν ξέρω πως θα το βίωνε μια γυναίκα η οποία ήταν *hard core* μπουτς ας πούμε κι έβγαινε στο δρόμο, εε, επομένως διόλου απίθανο όλο αυτό το πράγμα να έβγαινε ακόμη και στα ονόματα. [...] Πάντως όλο κάτι άλλο, κάτι, μια πραγματικότητα που δεν είναι εδώ αυτή τη στιγμή, ή το δύσκολο της πραγματικότητας, γιατί το *ταξίδι*, *όναρ* και όλα αυτά περιγράφουν μια κατάσταση η οποία (σσ. είναι) πως θα ήθελες, θα ήθελες να πας ένα ταξίδι, θα ήθελες να είναι όνειρο, θα ήθελες το άλλοθι. (Σόνια, 48 χρονών)

Λίγες εβδομάδες πριν αρχίσω να γράφω αυτό το κεφάλαιο, ένα βράδυ Παρασκευής, διασχίζοντας το κέντρο της πόλης με μια φίλη, με τρόπο με τον οποίο φαινόταν πως η σχέση μας δεν είναι απλώς φιλική, αρκετοί άντρες μας απευθύνθηκαν με εκφράσεις όπως «ελάτε, κορίτσια, θα περάσουμε καλά», ο κράχτης μεγάλης ταβέρνας στο Ψυρρή και «εε, λεσβίες, λεσβίες», οι πελάτες μιας καφετέριας επίσης στο Ψυρρή. Κατευθυνόμεσταν προς

την *Όαση* και ήταν μια πραγματική ανακούφιση το ούισκι που βρέθηκε μπροστά μου στον πάγκο του μπαρ, μετά από αυτή την επίπονη διαδρομή. Η Βενετία Καντσά το 2000 ισχυρίστηκε πως το γηγενές λεσβιακό κίνημα είχε μικρό αντίκτυπο στις ζωές των καθημερινών γυναικών που επιθυμούν γυναίκες. Οι συνομιλήτριές της, όπως και αρκετές από τις δικές μου, 17 χρόνια μετά, αφηγούνται τη δυσκολία της ελληνικής κοινωνίας να αποδεχτεί άτομα που είναι ανοιχτά ως προς την ομοερωτική επιθυμία τους, κυρίως στην περίπτωση των γυναικών. Ο ανθρωπολόγος James D. Faubian (1993) είχε γράψει πως η γυναικεία ομοερωτική επιθυμία, στην Ελλάδα, θεωρείται ακίνδυνη, εφόσον δεν είναι ορατή. Περισσότερο θα έλεγα πως θεωρείται ακίνδυνη καθώς, ακόμα και όταν είναι ορατή, δεν θεωρείται πραγματική, καθώς η απουσία πέους οδηγεί στην απουσία πραγματικής σεξουαλικής πράξης και ερωτικής σχέσης (Newton 1984 κα).

Τα ονόματα των μπαρ αφηγούνται την ιστορία μιας ταυτότητας υπό διαρκή διαπραγμάτευση, μεταξύ της «δήλωσης και της διακριτικότητας» όπως γράφει ο Δημήτρης Παπανικολάου (2014:152), ενώ η Βενετία Καντσά (2010) αναφέρει την απογοήτευση αρκετών συνομιλητριών της γι' αυτήν τη διακριτικότητα και την απουσία ξεκάθαρης δήλωσης των λεσβιακών μαγαζιών ως τέτοιων και την καταγραφή τους ως ελληνάδικα, τη δεκαετία του 1990 και τις αρχές του 2000, σε οδηγούς νυχτερινής ζωής της πόλης, όπως το *Αθηνόραμα*.¹⁴ Την ιστορία αυτής της ταυτότητας υπό διαπραγμάτευση την ακούω επίσης στους στίχους των λαϊκών ελληνικών τραγουδιών που κυριαρχούν σε κάποια από τα μαγαζιά αυτά. Σε αυτά τα τραγούδια θα επικεντρωθώ αρχικά στην ενότητα αυτή.

Στο μαγαζί *Μαγική αυλή*, στο οποίο πέρασα και τον περισσότερο χρόνο μου κατά τη διάρκεια της παραμονής στο πεδίο της έρευνας, ένα από τα αγαπημένα τραγούδια της κύριας *dj* ήταν το τραγούδι *Ακρογιαλιές δειλινά*, στίχους του οποίου αναφέρω στην αρχή της ενότητας: «Κορίτσι ξένο/ σαν ίσκιος πλανιέται/ μονάχο στη γη/χωρίς ντροπή/αναζητεί [...]». Παρακολουθώντας τις εθνογραφίες για την Ελλάδα, αλλά και άλλες χώρες της Μεσογείου, και τις αναφορές τους στις έμφυλες ταυτότητες των αντρών και των γυναικών, ένα από τα συστατικά τους στοιχεία αποτελούν οι έννοιες της τιμής και της ντροπής

14 Τα «ελληνάδικα», χώροι που κυριαρχούσε η ελληνική λαϊκή μουσική, το σπάσιμο των πιάτων (και το πέταγμα χαρτοπετσέτας αργότερα), το τσιφτετέλι και το ζειμπέκικο ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένα τη δεκαετία του 1990 και απευθύνονταν κυρίως σε νέους άνδρες και γυναίκες. Ο χαρακτηρισμός των δύο-τριών αποκλειστικά λεσβιακών χώρων που υπήρχαν εκείνη την περίοδο (η *Οδύσσεια*, το *Mexico* και αργότερα η *Πόρτα*) ως «ελληνάδικων» δεν οφείλεται μόνο στη μουσική που έπαιζαν, αλλά σχετίζεται και με την άρνηση των γυναικών ιδιοκτητριών τους να τα χαρακτηρίσουν ως «λεσβιακά μαγαζιά» (Καντσά 2010:205).

(Campbell 1964). Οι άντρες έχουν τιμή, μέρος της οποίας αποτελεί και η σεξουαλική αγνότητα των γυναικών τους. Οι γυναίκες από την μεριά τους έχουν τη ντροπή να χαρακτηρίζει το κοινωνικό τους πρόσωπο και δεν τους επιτρέπει, μεταξύ άλλων, την εξωστρεφή διαχείριση της σεξουαλικότητάς τους. Όμως, παρόλο που οι έμφυλοι ρόλοι είναι αρκετά ανθεκτικοί, η Ελισάβετ Κυρτσόγλου ισχυρίζεται πως οι έμφυλες ποιότητες έχουν περισσότερο συμβολικό χαρακτήρα παρά άμεσο συσχετισμό με τη φύση των υποκειμένων (Kirtsoglou, 2004:110). Έτσι, ποιότητες που έχουν να κάνουν με την τιμή, το φιλότιμο και τη λεβεντιά, για παράδειγμα, δεν αποτελούν μόνο αντρικά χαρακτηριστικά (Dubisch, 1995, Seremetakis, 1993). Κινούμενες μεταξύ αντρικών και γυναικείων ρόλων, διαπραγματευόμενες την ξενότητα και τη σκιώδη παρουσία τους, οι γυναίκες θαμώνες των νυχτερινών αυτών μαγαζιών διασκέδασης αναζητούν και περιπλανιούνται με τη βοήθεια του αλκοόλ και της μουσικής δημιουργώντας σχετικά προστατευμένους και πολιτισμικά συγκεκριμένους δημόσιους χώρους.

Την περίοδο που δούλευα ως *dj* στη *Μαγική αυλή*, υπήρχαν κάποια τραγούδια στα οποία η ανταπόκριση των γυναικών ήταν περισσότερο θερμή από άλλα. Ένα από αυτά είναι το τραγούδι του Γρηγόρη Μπιθικώτση με τους στίχους «ένα όμορφο αμάξι με δυο άλογα/ να μου φέρετε τα μάτια μου σαν κλείσω, [...] το ένα τ' άλογο να είναι άσπρο/όπως τα όνειρα που έκανα παιδί/το άλλο τ' άλογο να είναι μαύρο/σαν την πικρή μου την κατάμαυρη ζωή». Από τα αγαπημένα τραγούδια της ιδιοκτήτριας του μαγαζιού είναι ο *Καφενές* του Μάνου Λοίζου «γί' αυτούς που μένουνε/και περιμένουνε» αλλά αυτό που καταγράφηκε στην μνήμη μου πιο έντονα είναι ένα τραγούδι του Δημήτρη Μητροπάνου με τίτλο «Άκου, ακόμα ζω».

Δεν είχε πολύ κόσμο εκείνο το βράδυ στο μαγαζί, και το αφεντικό μου, γύρω στη μία, αποφάσισε ότι δεν έχει νόημα να δουλεύω άλλο οπότε με αποδέσμευσε από τα καθήκοντά μου ως *dj* και ανέλαβε η ίδια τη μουσική υπόκρουση της βραδιάς. Στο μπαρ είχαν μαζευτεί τρεις με τέσσερις θαμώνες, μία από αυτές και η Πέρσα. Εγώ έβαλα ένα ποτό και κάθισα μαζί τους. Η Ελένη έβαζε τραγούδια από τα *cds* της και τραγουδούσε δυνατά με κάποιες από τις γυναίκες που κάθονταν στον πάγκο του μπαρ. Όταν άρχισαν να ακούγονται οι στίχοι του παραπάνω τραγουδιού του Μητροπάνου, αυτή και η Πέρσα, πρώην ερωμένες και στη συνέχεια φίλες για χρόνια, το τραγούδησαν μαζί από την αρχή

μέχρι το τέλος.

Μπορεί να έφυγες κι εσύ απ' τη ζωή μου
και να μου πήρες την ανάσα απ' την πνοή μου
όμως εγώ σε νιώθω ακόμα στην αφή μου
άκου, ακόμα ζω

Είμαι φωτιά κεραυνός και αστραπή
η καταιγίδα που φέρνει βροχή
είμαι ένας ήχος που ζει στη σιωπή
άκου, έχω φωνή.

Πέρα από ένα τραγούδι για την απώλεια του υποκειμένου της ερωτικής επιθυμίας, οι στίχοι «ακόμα ζω και έχω φωνή» με κάνουν να σκέφτομαι την ίδια τη λεσβιακή ταυτότητα στην Ελλάδα και τις δυσκολίες που φέρει η έκφραση της. Το ποτό και η δυνατή ελληνική μουσική άλλωστε αποτελούν τρόπους έκφρασης συναισθημάτων, πόθου, πόνου, απόλαυσης αλλά και έμφυλων και σεξουαλικών ταυτοτήτων.

Η σχέση της έκφρασης της ελληνικής λεσβιακότητας με τη λαϊκή και έντεχνη μουσική είναι στενά συνδεδεμένη τα τελευταία χρόνια. Για παράδειγμα, για τη Μαριάννα η ελληνική λαϊκή μουσική, συγκεκριμένα η Χαρούλα Αλεξίου, υπήρξε ο δρόμος για την ανακάλυψη της ομοφυλοφιλίας της, όταν ερωτεύτηκε την τραγουδίστρια στα 13 της χρόνια. Η Χαρούλα Αλεξίου υπήρξε μία από τις πιο γνωστές καλλιτέχνιδες της ελληνικής έντεχνης μουσικής σκηνής, τις τελευταίες δεκαετίες. Το 1990 ηχογραφεί το άλμπουμ *Κρατάει χρόνια αυτή η κολώνια*, σε μουσική Σταμάτη Κραουνάκη και στίχους Λίνας Νικολακοπούλου. Είναι η εποχή που η έντεχνη μουσική μπαίνει μέσα στα γκέι και λεσβιακά μπαρ όχι μόνο ως είδος αλλά και ως τρόπος να ακουστεί κάτι, «ένας στίχος», όπως αναφέρει στη συνομιλία μας και η Σόνια, ίδιας ηλικίας με τη Μαριάννα, για την ομοερωτική επιθυμία. Οι στίχοι δεν ήταν οι ίδιοι απαραίτητα ομοερωτικοί, οι καλλιτέχνες –Κραουνάκης, Νικολακοπούλου, Πρωτοψάλτη και Γαλάνη– όμως, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, άφηναν να εννοηθεί η ομοφυλοφιλία τους, ή οι φήμες για αυτούς και για αυτές το επιβεβαίωναν. Θα αναφερθώ παρακάτω πιο διεξοδικά στη σύνδεση της ελληνικής λεσβιακής ταυτότητας με την έντεχνη και τη λαϊκή μουσική. Αυτό που έχει σημασία εδώ είναι πως η Αλεξίου με την παρουσία της, τόσο εντός του ελληνικού πενταγράμμου γενικότερα όσο και εντός του γκέι, έστω και συγκαλυμμένα, ελληνικού πενταγράμμου, γίνεται λεσβιακό ερωτικό αντικείμενο. Η Αλεξίου

πέρα λοιπόν από μια όμορφη, θηλυκή, δυναμική γυναίκα που εμφανίζεται στο δημόσιο χώρο είναι και μια γυναίκα που συνεργάζεται με μη στρέιτ καλλιτέχνες, γεγονός που ίσως την κάνει ακόμα πιο προσιτή στην φαντασίωση της νεαρής τότε Μαριάννας. Γεγονός που κάνει επίσης την έντεχνη και τη λαϊκή μουσική προσιτή στην ελληνική λεσβιακή ταυτότητα.

Τις βραδιές που σύχναζα στη *Μαγική αυλή*, χωρίς να δουλεύω, τα τραγούδια που κυρίως ακουγόntonουσαν ήταν ζεϊμπέκικα. Η ελληνική λαϊκή μουσική αποτελείται κυρίως από δύο είδη χορού, το ζεϊμπέκικο και το τσιφτετέλι, δύο διαφορετικά είδη και δύο διαφορετικές δηλώσεις. Το τσιφτετέλι, που σήμερα θεωρείται κατεξοχήν θηλυκός χορός, αποτελεί τρόπο έκφρασης του φλερτ και της σεξουαλικής εγγύτητας, ενώ το ζεϊμπέκικο, ένας πιο βαρύς και πιο ατομικός χορός, προσφέρει τον τρόπο να εκφραστεί η καψούρα αλλά και ο ο αρσενικός εγωισμός, όπως αναφέρει η Κυρτσόγλου (2004). Το ζεϊμπέκικο είναι ο χορός που προτιμούσαν να χορεύουν οι περισσότερες γυναίκες στο μαγαζί, οι στίχοι των οποίων εξέφραζαν πόνο, τόσο ερωτικό όσο και κοινωνικό, όπως δείχνουν και τα παραπάνω τραγούδια. Αυτή η συλιζαρισμένη χορευτική άρθρωση του μοναχικού εαυτού, ισχυρίζεται η Jane Cowan (1990), συνδέεται με την αρρενωπότητα, τη μαγκιά ή τη λεβεντιά, ενώ από την άλλη πλευρά η δημόσια έκφραση του πόνου είναι έντονα συνδεδεμένη με γυναικεία ελληνικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά (Kyrtsoyglou 2004, Seremetakis 1993, Dubisch 1995). Σύμφωνα με την Κυρτσόγλου, η έκφραση του πόνου αποτελεί μια ποιητική του εαυτού συνδεδεμένη τόσο με την έκφραση της γυναικείας ταυτότητας όσο και με την έκφραση της λεσβιακής ταυτότητας σε μια κουλτούρα που επιφυλάσσει μια θέση περιθωρίου σε αυτήν. Αναλύοντας τις δημόσιες επιτελέσεις της παρέας, για την οποία μιλάει στην εθνογραφία της, η περιθωριακότητα, ο πόνος, το να βρίσκεσαι εκτός του συστήματος, το βάσανο και το άγχος, τόσο του έρωτα όσο και των κοινωνικών περιορισμών, αποτελούν τα κύρια στοιχεία των αφηγήσεων των γυναικών και συνδυάζουν τόσο τον «θηλυκό» πόνο όσο και την «αρσενική» μαγκιά σε έναν επιτελεστικό συνδυασμό που προσπαθεί να ζωντανέψει τις βιωμένες αντιθέσεις της ύπαρξης της παρέας (Kitsoglou 2004: 155).

Οι παραπάνω επιτελέσεις δεν θα είχαν νόημα, φυσικά, αν δεν βρισκόμασταν στην Ελλάδα. Αρκετές αναφορές τοποθετούν την ελληνική υποκειμενικότητα μεταξύ Ανατολής και Δύσης, μεταξύ του αισθησιακού και αυθόρμητου και του πολιτισμένου και οριοθετημένου, του μοντέρνου και του παραδοσιακού. Ο εμφύλιος, η Χούντα αλλά και

παλαιότερες χρονικά δικτατορίες όπως αυτή του Μεταξά κάνουν την χώρα να μετράει λιγότερο από 60 χρόνια σταθερού δημοκρατικού πολιτεύματος. Η σύγχρονη ελληνική ταυτότητα διακατέχεται από το αίσθημα της απώλειας και της αδικίας, από την προσπάθεια και τον αγώνα, «το πάθος για ελευθερία που δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει βία αν χρειαστεί» (Χαλκιά 2004:66). Η ελληνική εθνική ταυτότητα έχει διαμορφωθεί, μεταξύ άλλων, από την εξιστόρηση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ως καταπάτηση και διακοπή της συνέχειας της Βυζαντινής σύνδεσης με τον αρχαίο ελληνικό κόσμο και με την σύνδεση της ελληνικότητας με τον ορθόδοξο χριστιανισμό. Η γεωγραφική εγγύτητα αλλά και η ιστορική εμπειρία της Οθωμανικής αυτοκρατορίας συνδέουν τη χώρα με τα Βαλκάνια, ενώ ο ορθόδοξος χριστιανισμός με τη Ρωσία. Από την άλλη, η σύνδεση με τη Δύση και τις φιλελεύθερες δημοκρατίες της Ευρώπης και των Ηνωμένων Πολιτειών απαιτεί την εκλογίκευση του «ανατολίτικου» στοιχείου και τη συγκρότηση αυτόνομων και λογικών υποκειμένων όπως και ένα κοσμικό και μοντέρνο έθνος-κράτος (Χαλκιά 2004:3). Αυτή η αντίθεση μοιάζει να εκφράζεται και μέσα από τους λόγους των συνομιλητριών. Η λαϊκή μουσική, τα τσιφτετέλια και τα ζεϊμπέκικα συνδέονται περισσότερο με μια ανατολίτικη και βαλκανική κληρονομιά παρά με την μοντέρνα Δύση. Περ ευρείας κυκλοφορίας όπως το *ΚΛΙΚ* της δεκαετίας του 1990, για παράδειγμα, προσπάθησαν πολύ για την αποβαλκανοποίηση του ελληνικού πληθυσμού και αυτή η ανάγκη αποβαλκανοποίησης υπήρξε έντονη και εντός των φεμινιστικών και πολιτικών λόγων των γυναικών, όπως θα αναλύσω πιο διεξοδικά στο επόμενο κεφάλαιο.

Επιστρέφοντας στη μουσική, από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 στη μουσική σκηνή της χώρας, ενώ ήδη είναι γνωστή στον χώρο του ρεμπέτικου τραγουδιού η Σωτηρία Μπέλλου, Σωτήρης, ή Σωτηράκης, κάνουν την εμφάνιση τους ο μουσικοσυνθέτης Σταμάτης Κραουνάκης και οι μουσικοθεατρικές του παραστάσεις, η στιχουργός Λίνα Νικολακοπούλου, οι ερμηνεύτριες Άλκηστις Πρωτοψάλτη και Δήμητρα Γαλάνη αλλά και η Αρλέτα, καλλιτέχνιδες που σηματοδοτούν την εμφάνιση του έντεχνου τραγουδιού στην χώρα.

Έπαιζε το δίσκο σου λέω της Πρωτοψάλτη, εγώ δεν είχα ακούσει ποτέ ελληνικά μέχρι εκείνη τη στιγμή. [...] Καταρχήν να καταλάβεις ότι δεν υπήρχε γενικώς γκέι, γενικότερα άντρες, γυναίκες, οτιδήποτε κόσμος εκείνη την περίοδο που να μην εκτιμά ξαφνικά έναν καινούριο στίχο, έναν στίχο που είναι ομοερωτικός, δηλαδή αυτά ήταν καινούρια πράγματα. (Σόνια, 48 χρονών)

Η Σόνια μιλάει για το *Different* και, όπως γράφει η Νίνα Ράπη (1998), η Άλκηστις Πρωτοψάλτη γίνεται εκείνη την περίοδο πρότυπο για αρκετές λεσβίες. Μπορεί η καλλιτέχνης να μη δήλωσε ποτέ δημόσια την σεξουαλική της ταυτότητα, η δήλωση όμως σε συνέντευξη της πως τα καλοκαίρια κάνει διακοπές στην Ερεσό της Λέσβου, ήδη γνωστό λεσβιακό τουριστικό θέρετρο, και διατηρεί εκεί σπίτι, την έκανε άμεσα αγαπητή σε πολλές Ελληνίδες λεσβίες (Rapi 1998). Η Δήμητρα Γαλάνη είναι ακόμη μια περίπτωση Ελληνίδας καλλιτέχνιδας που όλες έχουν να πουν για την ομοφυλοφιλία της, γεγονός επίσης που ποτέ δεν επιβεβαιώθηκε από την ίδια. Όπως, όμως, μια παλιά φίλη είχε παρατηρήσει, στο τραγούδι της «Στερεότυπα» το 2007, με τον στίχο «τι λείπει απ' τη μέσα μου ζωή/τα δάχτυλα σου...» κάνει το δικό της *coming out*, με τη βοήθεια της, επίσης φερόμενης ως λεσβίας, στιχουργού Λίνας Νικολακοπούλου. Η Άλκηστις Πρωτοψάλτη εμφανίζεται μαζί με τη Λίτσα Διαμάντη, άλλη μία λαϊκή τραγουδίστρια για την οποία πολλά ειπώνονται για τη σεξουαλικότητά της, στο εορταστικό πρόγραμμα της ΕΡΤ, το 1994, να τραγουδάνε το τραγούδι *Φιλενάδα*, σε μουσική και στίχους της Μελίνας Τανάγρη (1989).¹⁵ Φοράνε και οι δύο επίσημες βραδινές τουαλέτες και εμφανίζονται στη σκηνή από τα δύο αντίθετα άκρα της. Σταδιακά, ενόσω τραγουδάνε μεταξύ άλλων:

Σαν φυσικό μοιάζει το δώρο ετούτο
δεν χωράει ευχαριστώ
μα φιλενάδα ήρθε η ώρα να στο πω

έρχεται κοντά η μία στην άλλη μέχρι να πλησιάσουν πολύ και να αρχίσουν να ανταλλάσσουν τους στίχους του τραγουδιού, χαμογελώντας και σχεδόν ακουμπώντας τα μικρόφωνα τους. Το παραπάνω τραγούδι, εκτός από μια κατάφαση στη συναισθηματική αξία της γυναικείας φιλίας, τραγουδισμένο από δύο γυναίκες και κυρίως τη μία από αυτές, που έχει κατηγορηθεί πολλάκις όλα αυτά τα χρόνια για την μη αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας της, μπορεί να διαβαστεί ως αυτή ακριβώς η δήλωση, ή καλύτερα μια κίνηση μεταξύ δήλωσης και διακριτικότητας. Άλλωστε η Πρωτοψάλτη φορώντας κοστούμι και έχοντας πάντα τα μαλλιά της κοντά, ακόμα και όταν εμφανίζεται με μακιγιάζ και έντονο κραγιόν είναι εκείνη από τις Ελληνίδες καλλιτέχνιδες που μοιάζει περισσότερο με τη σύγχρονη της *out-and-proud* αμερικανίδα λεσβία Kd Lang. Η ελληνική κοινωνία, όπως φαίνεται, δεν θα μπορούσε να επιτρέψει μια αντίστοιχη της Lang εμφάνιση στο *Vanity Fair*,

15 https://www.youtube.com/watch?v=v_NCWQaBlrc

με τη Cindy Crawford –με την Πρωτοψάλτη και την Ελληνίδα μοντέλο Εύα Κουλιανού, για παράδειγμα– αλλά οι πολλαπλές εμφανίσεις και αναφορές στη γυναικεία ομοφυλοφιλία μέσα στη δεκαετία αυτή επιτρέπουν και στην Πρωτοψάλτη να επιτελεί μια στυλιστικά προσεγγιμένη ανδρογυνία. Δεδομένης αυτής της συνθήκης, δεν είναι καθόλου περίεργο πως τα *mainstream* λεσβιακά μαγαζιά της εποχής διασκεδάζουν συχνά με ελληνική μουσική. Δεν είναι περίεργο αρχικά επειδή βρισκόμαστε στην Ελλάδα, και κατά δεύτερον επειδή εντός του λαϊκού και έντεχνου μουσικού στερεώματος εμφανίζονται καλλιτέχνες και καλλιτέχνιδες, που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο υπονοούν εκτροπές από τον κανόνα της ετεροφυλοφιλίας.

Όταν βρέθηκα πρώτη φορά στο σύγχρονο κλαμπ *Διάλειμμα*, στη Ζαγρέως, αντέδρασα αρνητικά, θυμάμαι, στο θέαμα τόσων γυναικών που διασκεδάζαν με τους στίχους του τραγουδιού του Νίκου Παντελίδη, «Δεν ταιριάζετε σου λέω». Στα αυτιά μου ακουγόταν ως άλλο ένα παρεμβατικό στη ζωή της πρώην ερωτικού συντρόφου του αρσενικό. Ο Νίκος Παντελίδης έγινε διάσημος μέσα από το διαδικτυακό μουσικό τόπο *youtube* για να απολαύσει μια σύντομη καριέρα στο ελληνικό πεντάγραμμο, καθώς σκοτώθηκε σε αυτοκινητιστικό δυστύχημα λίγα χρόνια μετά την εμφάνισή του. Όταν συζήτησα αυτή μου την αντίδραση με τις δύο μπουτς φίλες που ακούνε συχνά σύγχρονη ελληνική λαϊκή μουσική, με διαβεβαίωσαν πως ο Παντελίδης είναι από τους λίγους σύγχρονους λαϊκούς τραγουδιστές που δεν είναι μισογύνης στα τραγούδια του, στα οποία γράφει ο ίδιος στίχους και μουσική. Είναι αρκετά συναισθηματικός και περισσότερο εκφράζει την θλίψη του για την ερωμένη που χάθηκε από τη ζωή του παρά τον θυμό και την ανάγκη εκδίκησης για τον χωρισμό.

Η ένστασή μου για τους στίχους του Παντελίδη αναπόφευκτα θυμίζει την κριτική της *Μαντάμ Γκου*, στο πρώτο της τεύχος το φθινόπωρο του 1995, για «τα μερακλώματα με τα ετεροσεξιστικά τραγούδια» εντός των λεσβιακών μπαρ. Αυτή η αντανakλαστική κριτική με έκανε, άλλωστε, όταν επέλεγα εγώ τη μουσική στη *Μαγική αυλή*, να διαγράψω από τα αρχεία μου το τραγούδι του πολύ αγαπημένου στο ελληνικό κοινό, λαϊκού τραγουδιστή προηγούμενων δεκαετιών, Στράτου Διονυσίου, *Λέγε λέγε*, στο οποίο ευθαρσώς δηλώνει «και λέγε λέγε, λέγε λέγε/ο χριστιανός τρελάθηκα/[...] κι ύστερα λένε πως φταίει ο φονιάς», το οποίο κατά τη γνώμη μου αιτιολογούσε την βία κατά των γυναικών και τα φερόμενα ως

εγκλήματα πάθους.

Στο *Διάλειμμα*, αυτό που δεν μπόρεσα ποτέ να συγχωρήσω στην *dj*, ένα από τα βράδια που βρέθηκα εκεί, ήταν η επιλογή της να *παίξει* το τραγούδι *Τα καγκέλια* ερμηνευμένο από έναν άντρα ερμηνευτή και όχι από την αρχική ερμηνεύτρια του τραγουδιού, Γωγώ Τσαμπά. Η Τσαμπά ναι μεν θηλυκοποιήθηκε εμφανισιακά με την ενηλικίωσή της και το ανέβασμά της στις λαϊκές πίστες από τις γιορτές των πανηγυριών, όταν βρέθηκε όμως ζωντανά στην πίστα, το 2014, στην Πύλη του Αξιού, με τη λαϊκή Ρομά τραγουδίστρια Πάολα Φωκά, την αποχαιρέτησε με χειροφίλημα και η Πάολα της απάντησε με υπόκλιση.¹⁶ Η Πάολα Φωκά, αν και στη *Μαγική αυλή* δεν με άφηναν να βάζω μουσική της επειδή θεωρείται σκυλάδικη, δηλαδή ποιοτικά κατώτερη, εκτιμήθηκε από αρκετές νεαρές λεσβίες όταν απάντησε στη δημοσιογράφο, που τη ρώτησε σε συνέντευξη της

- Τι ψάχνεις από έναν άντρα ερωτικό σύντροφο;
- Από έναν άνθρωπο, όχι άντρα.

III.3. Οι θαμώνες

Δεν απολαμβάνουν και δεν εκφράζουν τα βιώματά τους όλες οι συνομιλήτριες μέσα από την ελληνική λαϊκή μουσική. Ούτε όλη η θεωρούμενη ως ελληνική λαϊκή μουσική σκηνή έχει την ίδια σημασία. Αρχικά, παρ' όλο που δεν ακούγεται σε όλα τα λεσβιακά μπαρ και κλαμπ αποκλειστικά ελληνική μουσική, –στο *City*, για παράδειγμα, η μουσική που ακούγεται δεν είναι μόνο ελληνική αλλά συνήθως *house*, ηλεκτρονική, χορευτική μουσική– τα λεσβιάδικα τείνουν να συνδέονται πολύ συχνά με αυτή και γενικότερα με τη μουσική που την χαρακτηρίζει η έλλειψη ποιότητας. Ήδη από τη δεκαετία του 1980 η σύνδεση αυτή επιβεβαιώνεται από τις συνομιλήτριες.

- Εκεί τι μουσική έπαιζε. Στο *Dolly's*;
- Λαϊκά, καφουροτραγουδα. Ναι, θυμάμαι πάντα η μουσική στα λεσβιάδικα έτσι είναι. Και στη *Μαγική αυλή* (γέλιο). (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

- Δεν βγαίνεις σε άλλα μαγαζιά όπως τη *Μαγική αυλή*, το *Διάλειμμα*;
- Εντάξει βγαίνω μια φορά στο τόσο για πλάκα. Ναι, δεν είναι ότι μου αρέσει σαν διασκέδαση το στυλ των μαγαζιών αυτών.

16 <https://www.youtube.com/watch?v=bjB04HbZquo>

— Τι δεν σου αρέσει;
— Καταρχήν η μουσική,[...] Είναι λίγο καλτ, το βρίσκω. (Κάτια, 29 χρονών)

— Πώς τις είπες;
— Αρχοντολεσβίες. Αφού ήτανε, ρε παιδί μου, αφού έπαιζε κι ελληνικά. Έπαιζε το δίσκο σου λέω της Πρωτοψάλτη, εγώ δεν είχα ακούσει ποτέ ελληνικά μέχρι εκείνη τη στιγμή. (Σόνια, 48 χρονών)

Ενώ στο άλλο (σσ. στο Όναρ) ποτό και από πού θα σου ρθει, μη φύγει καμιά χαρτοπετσέτα, κανένα αυτό, τι γινότανε εκεί. Εντάξει είχε πολύ γέλιο, ήταν για πολλά γέλια η φάση. [...] Ήτανε λίγο Κερατσίνι. (Δώρα, 39 χρονών)

Δεν μ' αρέσει η νοοτροπία, πιο πολύ στο *City* όμως είναι αυτό, με τα μικρά τα κοριτσάκια, με την καγκούρικη μουσική και την αντίστοιχη συμπεριφορά.
(Αλεξάνδρα, 30 χρονών)

Αυτό με το *City*, δεν ξέρω αν το 'χεις κι εσύ, υπάρχει μια ντροπή και καλά αν πας στο *City*. Ότι αν πας στο *City*, έλα μωρέ τώρα που θα πας εκεί. Ή στο *Escape* ή στη *Μαγική αυλή* ή οπουδήποτε, επειδή η μουσική τους είναι λίγο χάλια και καλά πέφτει το *image* σου. (Ελένη, 29 χρονών)

Το ενδιαφέρον εδώ δεν είναι τόσο πως κάποιες συνομιλήτριες δεν συμπαθούν τη λαϊκή μουσική, αλλά οι συνδέσεις που γίνονται με αυτή, η «καγκούρικη» μουσική και η αντίστοιχη συμπεριφορά δηλαδή. Κάποιες από τις βραδιές που επέλεγα τη μουσική στη *Μαγική αυλή*, συνομιλήτριες με τις οποίες είχαμε και έχουμε πιο προσωπικές σχέσεις αλλά και η Δώρα, που γνωριστήκαμε μέσα από την έρευνα, ήρθαν στο μαγαζί. Η Δώρα συγκεκριμένα, λίγες ώρες αφότου είχε καθίσει με τη συνοδό της σε ένα τραπέζι, ήρθε να με συγχαρεί και να μου πει πως τέτοια λαϊκά τα ακούει. Εγώ έμεινα να αναρωτιέμαι αν τα ακούει ακριβώς επειδή τα παίζω εγώ, που με γνώρισε ως κοινωνική ανθρωπολόγο και όχι ως απλή εργαζόμενη στον χώρο, κάτι που διαφοροποιεί την πολιτισμική μου ταυτότητα από αυτή του Κερατσινίου. Το Κερατσίνι, για να γίνει πιο κατανοητή η αντίθεση με την ταυτότητα της κοινωνικής επιστημόνισσας που φέρω, είναι μια περιοχή της Αθήνας η οποία θεωρείται πως κατοικείται από άτομα χαμηλού μορφωτικού επιπέδου και της ανειδίκευτης εργατικής τάξης.

Το καλοκαίρι του 2017, στην Ερεσό ξανά, εργάστηκα ένα βράδυ ως *dj* σε ένα από τα μαγαζιά της Σκάλας. Η μουσική που επέλεξα να παίξω ήταν ελληνική και κυμαινόταν από παλιά λαϊκά, τσιφτετέλια και ζεϊμπέκικα, μέχρι πιο σύγχρονα ποπ-λαϊκά αλλά και ελληνική ροκ και ηλεκτρονική μουσική. Το μαγαζί ήταν γεμάτο από ενθουσιασμένες

γυναίκες, διαφόρων ηλικιών και εθνοτήτων, αν και κυρίως οι παρευρισκόμενες ήταν Ελληνίδες. Όσο επέλεγα τη μουσική, μία από τις σερβιτόρες αλλά και η γυναίκα που δούλευε μέσα από το μπαρ μου έδιναν συγχαρητήρια και δήλωναν πόσο χαίρονται για την παρουσία μου εκεί. Όσο προχωρούσε η βραδιά άρχισαν να γίνονται παρεμβατικές ως προς τις μουσικές επιλογές μου, ειδικά όταν ακούγαμε Μαζωνάκη και Βανδή αντί για Μαρινέλλα. Η μουσική του Γιώργου Μαζωνάκη και της Δέσποινας Βανδή, των αρχών του 2000, για αυτές θεωρούνταν «σκυλάδικα», μη ποιοτική, κακή μουσική, ενώ η παλιότερη χρονολογικά λαϊκή τραγουδίστρια Μαρινέλλα εκπροσωπούσε για αυτές την ποιότητα που ήταν άξια να ακουστεί. Αυτό που θέλω να πω εδώ είναι πως το τι κρίνεται ως ποιοτικό και τι όχι είναι πάντα συσχετικό. Συσχετικό με την ταυτότητα των υποκειμένων που εκφράζουν κάθε φορά άποψη και τα δικά τους πολιτισμικά και κοινωνικά ιδεώδη. Δεδομένης της ελληνικής συνθήκης, που περιέγραψα στο προηγούμενο κεφάλαιο, της σύνδεσης της απαξίωσης, δηλαδή, της ελληνικής λαϊκής μουσικής, της βαλκανικής κουλτούρας, όπως έλεγε και ο Κωστόπουλος στο περιοδικό *ΚΛΙΚ* (Zestanakis 2017:98), με την πρόοδο και τον εκπολιτισμό της χώρας, δεν θα μπορούσα να ακούσω ως, –απλά και μόνο– προσωπικό γούστο (Bourdieu 1987[1979] κα) τις απόψεις των συνομιλητριών μου. Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 μοντέρνες, δυτικές εννοιολογήσεις της ομοφυλοφιλίας και της σεξουαλικής ταυτότητας σταδιακά εξαπλώθηκαν σε όλο και μεγαλύτερη κλίμακα (Γιαννακόπουλος 2001:181-2). Οι εννοιολογήσεις αυτές συνδέονται τόσο με τα *gay* κινήματα των δεκαετιών πριν το 1990, όσο και με τις πολιτικές θέσεις των –αστών και μικροαστών κυρίως– φεμινιστριών της δεκαετίας του 1980 και του 1970.

Η πολιτισμική απαξίωση συνοδεύεται με την ιεράρχηση μέσω της χρήσης του εργαλείου της γελοιοποίησης (Cook 2000). Θα πάνε για να «σπάσουν πλάκα», ισχυρίζονται αρκετές συνομιλήτριες, να διασκεδάσουν με την επιτέλεση των γυναικών αυτών που για τις ίδιες είναι ανοίκειες αλλά και για να διασκεδάσουν το ίδιο το αίσθημα της ανοικειότητας, που αναδύεται ακριβώς λόγω της αντίθεσης που προκύπτει από την υπόσχεση εγγύτητας, λόγω σεξουαλικής ταυτότητας, και την απόσταση, από τις προσωπικές τους εμπειρίες, λόγω διαφορετικής κουλτούρας.

Ένα κομμάτι με σοκάρει, ναι, αισθάνομαι ότι δεν είμαι αυτό. (Σόνια, 48 χρονών)

Εγώ ήμουν σε φάση που απλά έλεγα, *alright*, ωραία φάση, και μετά που γύρισα έφαγα μια φρίκη, και λέω εγώ δεν θέλω ποτέ να το ζήσω όλο αυτό ξανά. Ενώ είχα περάσει πολύ καλά, έλεγα δεν θέλω να ανήκω σε αυτούς τους ανθρώπους. Σε καμία περίπτωση δεν με εκφράζει αυτό. (Τζο, 26 χρονών)

[...] επειδή οι παρέες μου είναι πιο πολιτικοποιημένες τείνουμε να μη πηγαίνουμε σε πολλά λοατκι μαγαζιά πάνω στο ότι πολλά από αυτά προβάλλουν και αυτά τα στερεότυπα, *Escape* ας πούμε και το *City*. Προβάλλουν στερεότυπα, ακολουθούνε μια νόρμα, και μουσικά αν το θες και σαν κουλτούρα, και δεν γουστάρουμε πολύ να είμαστε εκεί αλλά προφανώς δεν το καταδικάζουμε, έτσι; [...] Όχι να απαγορευτούνε αλλά και καλά οι πολιτικοποιημένοι λοατκ κάνουν σαμποτάζ σε αυτά τα μαγαζιά, που αυτό εγώ το καταλαβαίνω οικονομικά. Το ότι ανοίγει μια νέα αγορά που είναι αποκλειστικά για σένα, αλλά είναι πολύ πιο ακριβή συγκριτικά με ένα μαγαζί απλό της γειτονιάς, πάνω στο ότι σου πουλάει την προστασία και ότι εδώ είναι ένα *safe space* για σένα, ας πούμε η *Θαση*. [...] (Λενάκι, 23 χρονών)

— Η *Πόρτα* στο Κουκάκι ήτανε στέκι για λίγο καιρό αλλά για κάποιο λόγο το θυμάμαι γεμάτο καταθλιμμένες λεσβίες αυτό το μαγαζί. Δηλαδή εγώ δεν πέραναγα καλά στην *Πόρτα*.

— Πως ήτανε αυτό το μαγαζί;

— Ήτανε ένα παλιό νεοκλασικό, ανέβαινες στο πρώτο όροφο, είχε δυο τρεις χώρους, πάρα πολύ ωραίο σαν οίκημα, αλλά εγώ θυμάμαι αλκοολικές λεσβίες να πίνουνε το όγδοο ουίσκι τους. Δηλαδή δεν είχε τίποτα το δελεαστικό αυτό το πράγμα [...]. Κατάθλιψη, μαυρίλα, Παναγία μου, τα πικρά δάκρυα της Πέτρας φον Καντ. (Έλλη, 54 χρονών)

Η Έλλη, μεγαλωμένη σε αστική οικογένεια αριστερών διανοουμένων, που τη δεκαετία του '90 έφυγε για σπουδές στις ΗΠΑ, απέφευγε τα μπαρ όσο ζούσε στην Ελλάδα. Τα απέφευγε κυρίως την περίοδο που, αφού είχε κάνει την πρώτη της ερωτική σχέση με γυναίκα, αποφάσισε ότι πρέπει να «ξεκάνει» την ομοερωτική της επιθυμία, όπως χαρακτηριστικά μου είπε. Την χρονική περίοδο κατά την οποία είχε επισκεφτεί την *Πόρτα*, της είναι δύσκολο να την περιγράψει, δηλώνοντάς μου πως το τραύμα της δυσκολίας να είναι λεσβία την έχει κάνει να ξεχάσει αρκετά από τα τότε γεγονότα. Η δικιά της θλίψη για

την ομοφοβία που βίωνε είναι πολύ πιθανόν να λειτουργεί εδώ ως καθρέφτης πάνω στον οποίο προβάλλονται οι λεσβίες που βρίσκονται στην *Πόρτα*. Με άλλα λόγια, η Έλλη όταν πήγαινε στην *Πόρτα* ήταν η ίδια μια καταθλιμμένη λεσβία και ο τρόμος προς την επιθυμία της αντανακλάται στον τρόπο που βλέπει τις γυναίκες εκεί.

Το Λενάκι, φοιτήτρια σε ΑΕΙ, ήταν αρκετό καιρό οργανωμένο στον πολιτικό χώρο της αριστεράς και επί του παρόντος είναι μέλος κουίρ αντιεξουσιαστικής ομάδας, και αναπαράγει την επιχειρηματολογία ενάντια στα μπαρ των λεσβιών φεμινιστριών του 1970, μια επιχειρηματολογία στην οποία έχει ασκηθεί οξεία κριτική τόσο για αποικιοκρατική διάθεση (Weston 2002) όσο και για άδικη γενίκευση από λεσβίες που έζησαν μέσα σε αυτά στις ΗΠΑ (Nestle 1992).

Αλλά ποια είναι η «καγκούρικη» συμπεριφορά που ανέφερε παραπάνω η 30χρονη Αλεξάνδρα, επίσης φοιτήτρια ΑΕΙ; Η ίδια περιέγραψε τις τρανσφοβικές συμπεριφορές κάποιων γυναικών μέσα στο *City*, οι οποίες άρχισαν να σχολιάζουν αρνητικά μερικές τρανς γυναίκες που μπήκαν στο μαγαζί, απογοητεύοντας την Αλεξάνδρα, που προφανώς έχει την προσδοκία η σεξουαλική ταυτότητα να συνδέεται με μια αλληλέγγυα πολιτική θέση.

Σκηνικό μέσα στο *City*, να έχουν μπει δυο γυναίκες τρανσέξουαλ, τραβεστί βασικά μάλλον, οι οποίες χόρευαν μεταξύ τους και ήταν πολύ άνετες, περνούσαν ωραία και αυτά. Καθόμουν στο μπαρ και δίπλα μια παρέα λεσβιών, λεσβιών πολύ λεσβιών δηλαδή τύπισσες που τις βλέπεις και λες, να μια λεσβία, κοντό μαλλί, παραπάνω κιλά, όλο αυτό το τέτοιο, σαν κι εμένα δηλαδή αλλά με κοντά μαλλιά, οι οποίες κορόιδευαν ανοιχτά μεταξύ τους τις τύπισσες που χόρευαν. (Αλεξάνδρα, 30 χρονών)

Η καγκουριά δεν συνδέεται μόνο με τη τρανσφοβία όμως.

Κι όπως βαδίζουμε να πάμε (σσ. στο *Different*), που είμαστε τα πιτσιρικάκια, φρέσκο αίμα, γυρίζουν όλα τα κεφάλια, καλά όλα τα τραπέζια, σκανάρισμα, αυτό, αφού γυρίζω και της λέω, πω πω, ούτε στο κρεοπωλείο να 'μαστε. (Σόνια, 48 χρονών)

Εκεί (σσ. στο *Όναρ*) είναι κάτι που εγώ σιχάθηκα, το να μη προλαβαίνεις να πας στην τουαλέτα και να είναι από πίσω σου, ξέρω 'γω, 2-3 να περιμένουνε, να σε στριμώχνουνε, κάποιοι να σου βάζουν τηλέφωνα στη τσέπη. Ναι κι άλλα τέτοια

πολλά. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Η πρώτη μου εμπειρία ήταν τραυματική γιατί είχα πάει στο *City* όταν ήμουνα 20 και μια ήρθε, μία που δεν μου άρεσε, ήρθε και με πήρε στις τουαλέτες, μπουτς καραμπούτς, και λέω, έτσι είναι οι λεσβίες; Και με στρίμωξε στις τουαλέτες για να με φιλήσει. Εντάξει της άρεσα, αλλά ο τρόπος ήταν πολύ αγαπησιάρικος, υπερβολικός και με είχε αγχώσει πάρα πολύ. Συνήθως έκανα εγώ το πρώτο βήμα. (Ελένη, 29 χρονών)

Εντάξει, οκ, και το *Avocado* έχει μπουτς, δεν είναι οι μπουτς της *Μαγικής αυλής* όμως. [...] Αυτά που βλέπω στη *Μαγική αυλή*, προφανώς και δεν μιλάω για όλες αυτές που συχνάζουνε εκεί, μου δείχνουνε ότι δεν είναι τόσο εξοικειωμένες με το φεμινιστικό ζήτημα. Δηλαδή σε πολλές περιπτώσεις την αρρενωπότητα μες στη *Μαγική αυλή* θα την χαρακτήριζα πολύ κακή. Σε κάποιες περιπτώσεις. Από την πολιτική δεν προκύπτει αυτό; (Κάτια, 29 χρονών)

Η έλλειψη διακριτικότητας φαίνεται να είναι ένα διαχρονικά βασικό αρνητικό χαρακτηριστικό των γυναικών στα μπαρ, που για την Κάτια συνδέεται με την έλλειψη πολιτικής συνείδησης, όπως και η παραβιαστική, επιθετική ερωτική προσέγγιση. Η προβληματική ερωτική συμπεριφορά, η έλλειψη και ο μη σεβασμός των ορίων, με άλλα λόγια, σε συνδυασμό με το αλκοόλ, όπως αφηγούνται αρκετές συνομιλήτριες, συνοδεύονται πολλές φορές με σωματική βία.

Και πηγαίνανε γυναίκες που ήταν συνέχεια έτοιμες για φασαρία. Πολύ μεθυσμένες, πολύ μεθυσμένες. Πέφταν κάτω δηλαδή. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Τι έγινε; Της είχε σκίσει το πουκάμισο, της είχε δαγκώσει το βυζί και να τρέχουν τα αίματα από το βυζί από εδώ. Για ζήλια καβγά. Και στην Ερεσό να δεις, καβγάς ζήλια. Μιλάμε για πολύ ξύλο. (Μαρία, 47 χρονών)

Συνήθως *City* πηγαίναμε πρώτα και αν δεν ήταν τόσο καλά πηγαίναμε *Escape*. Και είχα ζήσει, εντάξει, εκεί είχα πετύχει και καβγά, είχα πετύχει και σκηνικό στην τουαλέτα και μαλλιοτράβηγμα. Δηλαδή γινόταν χαμός. (Τζο, 26 χρονών)

Για κάποιες από τις συνομιλήτριες οι σωματικά βίαιες σκηνές μέσα στα μπαρ υπήρξαν αιτία να τα αποκηρύξουν συνολικά, για κάποιες υπήρξαν απλά αιτία να αρχίζουν να συχνάζουν σε άλλο μαγαζί, όπως η Ελευθερία, που αν και περιγράφει τόσο γεγονότα επιθετικής ερωτικής συμπεριφοράς όσο και βίαιου καβγά, στο *Corason* και αρκετά αργότερα χρονικά στο *Όιναρ*, για το *Άρωμα Γυναίκας* που λειτούργησε μέσα στη δεκαετία του 1990 θα πει ότι:

ήταν πολύ όμορφο μαγαζί. [...] Δεν σ' ενοχλούσε κανένας αν δεν ήθελες. Δηλαδή αν δεν του 'δινες το δικαίωμα να τον κοιτάξεις ή να κάνεις κάποιο νόημα ή κάτι αυτό, ούτε από τουαλέτες ούτε από τίποτα. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Πέρα από την έλλειψη πολιτικής συνείδησης, την υπερβολική κατανάλωση αλκοόλ και την επιθετικότητα, ένα κοινό που φαίνεται να έχουν όσες εμπλέκονται σε καβγάδες και δρουν επιθετικά είναι ο ανδρισμός τους. Οι καβγάδες ξεκινούν εξαιτίας της ζήλιας, και η μπουτς είναι αυτή που θα δείρει τη φαμ ή μια άλλη μπουτς επειδή ενόχλησε τη γυναίκα που συνοδεύει. Οι αφηγήσεις για καβγάδες δεν περιορίζονται στις εξιστορήσεις του παρελθόντος, εμφανίζονται στις αφηγήσεις διαφόρων συνομιλητριών ανεξαρτήτως ηλικίας.

— Αυτές τώρα, είχε να κάνει και με μπουτς- φαμ;

— Ναι, είχε. Αυτή που πετάχτηκε μέσα ήτανε μια φαμ και η μπουτς ήταν που την πέταξε.

— Η μπουτς έδερνε τη φαμ;

— Στα πρόθυρα ήτανε. Η γκόμενά της είχε κοιτάξει μια άλλη, και την πήρε από το μαλλί και την πέταξε μες την τουαλέτα. (Τζο, 26 χρονών)

Κάποια στιγμή ξαναβρέθηκα στο *Κορασόν* και γνώρισα τη Μαρία την πειραιώτισσα, η οποία έπαιζε ξύλο με την κοπέλα της μέσα στο μαγαζί. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Και μετά από χρόνια βρέθηκα σε ένα μπαρ, ήμουνα με μια φίλη που είχαμε σχέση και χόρευε με μια τύπισσα που η άλλη της έκανε έτσι ένα καμάκι, ήταν και φίλη της φίλης μου αυτή, ήταν μαλακισμένη όμως, δεν το λέω... και κάτι πήγα να πω εγώ στην Μυρτώ, και με πιάνει η άλλη και μου λέει, δεν βλέπεις ότι αυτήν την στιγμή χορεύουμε; Ξέρεις, όλο ύφος. Ε, και εκεί ήτανε, την πλάκωσα κατευθείαν στο ξύλο, μέσα στο μπαρ. Εντάξει αυτό δεν το 'θελα, για αυτό έχω μετανιώσει. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Οι καβγάδες δεν γίνονται πάντα για το σεξ όμως και ούτε τους ξεκινάει πάντα μια νταλικά.

- Εσάς σας έχει τύχει ποτέ να μπλέξετε σε τσαμπουκά;
- Ε, μια φορά, στο Όναρ, με τη Γελάδω την κρητικιά.
- Αυτή είχε θέμα μ' εμένα όμως και δημιουργήθηκε...
- Και κάτι είπε και πήγα να την μπουκώσω...
- Κάτι είπε, κάτι είπα και αρχίσαμε να πλακωνόμαστε.
- Ήτανε μπέκρα, εντωμεταξύ, ήταν πολύ αλκοόλα. Εγώ πήγα να την αυτώσω αλλά με κράτησε η Μυρτώ και η Λένα.
- Και γιατί δουλεύαμε τότε εμείς εκεί.
- Και δουλεύαμε, αλλά εντάξει, δεν το ανέχτηκα όμως να λείι τέτοια πράγματα για την αδελφή μου.

Η Μαριάνθη, στη σχέση της με την Λένα, όπως ισχυρίστηκε η δεύτερη, είναι η φαμ, και κινήθηκε ενάντια σε αυτήν που πρόσβαλε την αδελφή της, η οποία και αυτοπροσδιορίζεται ως μπουτς. Η ένταση φαίνεται κάθε φορά να προκύπτει από την απειλή αυτού που είναι οικείο, της ερωτικής συντρόφου, της αδελφής, και η βία είναι ο τρόπος υπεράσπισης ενός προσωπικού χώρου και μιας σχέσης. Η Κωνσταντίνα, στη συνέχεια, νιώθει την ανάγκη να αιτιολογήσει την ευκολία της με τη σωματική βία.

- Ναι, είναι μια αντίδραση που την ήξερα κιάλας από το σπίτι μου γιατί σου λέω δέρναμε στο σπίτι μου, όλοι δέρνανε. Ήμασταν πολύ του ξύλου. Και εμείς τρώγαμε ξύλο και δέρναμε τον κόσμο, δέρνανε τους μπάτσους, όλους τους δέρνανε.
- Δέρνατε τους μπάτσους οικογενειακώς; Τι εννοείς
- Επειδή έχτιζε η μαμά μου πάντα παράνομα και κρατάγαμε τσίλιες για να ρίχνει μπεττά, εκεί στο '60, και ξέρεις, ερχόντουσαν οι μπάτσοι και τους πλάκωνε στο ξύλο, η μάνα μου, να της γκρεμίσουν το σπίτι! Τους δέρναμε όλους σου λέω. Εντάξει, υπερβάλλω τώρα, αλλά μου ήτανε πολύ οικείο το να αντιδράω με ξύλο, δεν ήτανε προσωπικό μου, μου ήτανε οικείο, από το περιβάλλον. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Η ευκολία της Κωνσταντίνας να «αντιδράει με ξύλο» την έκανε να είναι επιθετική με τους άντρες που την ενοχλούσαν στο δρόμο τη δεκαετία του 1980 στην Ελλάδα.

- Πέρναγε κάποιος και σου χούφτωνε τον κώλο, ε, η αντίδρασή μου ήταν να τον πλακώσω στο ξύλο.
- Λογικό μου ακούγεται.
- Τέτοιες περιπτώσεις, δηλαδή, είχα μηδενική ανοχή κάποιος να αγγίζει το σώμα

μου παραβιάζοντας τη θέληση μου. Ήταν αυτόματη η αντίδραση. Αλλά παρόλα αυτά και επειδή βρέθηκα και μέσα στο αστυνομικό τμήμα, και ξέρεις έκανα και κάποιες αγριότητες σε κάποιους τύπους, που το αξίζανε, κάποια στιγμή είχα σοκαριστεί, είπα κάτι δεν πάει καλά, δεν γίνεται. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Η Κωνσταντίνα δεν συνδέει την επιθετική της συμπεριφορά με τον ανδρισμό της, μπουτς ούσα αν και με αρκετούς προβληματισμούς, αλλά στις οικογενειακές εμπειρίες και στο ότι «κάτι δεν πάει καλά», προσθέτοντας μια παθολογικοποιητική διάσταση στον θυμό της. Η Κωνσταντίνα αναφέρει πως η βία υπήρχε εξίσου εντός και εκτός των πολιτικών λεσβιακών χώρων της δεκαετίας του 1980. Αιτιολογεί την ύπαρξη της βίας με την έντονη ομοφοβία της εποχής, ομοφοβία που χαρακτηρίζει και τις ίδιες τις λεσβίες τότε. Για την Κωνσταντίνα η βία αυτή πιστεύεται πως μετουσιώνεται σε πολιτικό λόγο με την πάροδο των χρόνων για να δώσει τη θέση της στο διάλογο. Κατ' αυτό τον τρόπο τα υποκείμενα που χρησιμοποιούν τη βία ή θεωρούνται βίαια τοποθετούνται στο παρελθόν της λεσβιακής φεμινιστικής συνείδησης ή στον χώρο έξω από αυτή. Σε ένα, αν όχι προ-πολιτικό, σίγουρα πρωτο-πολιτικό παρελθόν. Την ίδια χειρονομία επιτελεί και η Έλλη, ίδιας ηλικίας με την Κωνσταντίνα, πολιτικοποιημένη στους λεσβιακούς φεμινισμούς των ΗΠΑ της δεκαετίας του 1990, όταν συζητάμε για τη σεξουαλικότητα της *butch* λεσβίας, όπως ανέλυσα στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Κοίτα από ότι ξέρω και η πρώτη λεσβιακή ομάδα που έγινε το '82, στη Ρωμανού Μελωδού, μέσα από τον φεμινιστικό χώρο, δεν ήμουνα, δεν τις ήξερα, αλλά κάθε πληροφορία που έχω, ήτανε η κατάσταση, υπήρχε πολύ ένταση, έτσι; Πολύ θυμός, βία, τσαμπουκάς, καυγάδες και διαλύθηκαν και γρήγορα. Δεν είχε και πολύ διαφορά. Δηλαδή είχε όσον αφορά τη συνείδηση μια διαφορά, είχε μια άλλη ποιότητα. [...] Τώρα αυτό που σου λέω, οι γυναίκες στο... είναι η ίδια περίοδος, αρχές του 80. [...] Είναι απόπειρα, ότι ζω λεσβιακά. Η πρώτη απόπειρα. Οι άλλες προσπάθησαν να το κάνουν βιωματικά, οι άλλες προσπάθησαν να το κάνουν λόγο, αλλά και οι δυο είχανε την ένταση και τον θυμό και την επιθετικότητα πολύ. Και οι δυο ομάδες, εκείνη την περίοδο.

Οι παραπάνω αφηγήσεις τείνουν να πηγαίνουν μπρος-πίσω στον χρόνο, πώς αλλιώς θα μπορούσε να συμβεί άλλωστε αφού το σύγχρονο παρόν δεν αποτελεί μια παγιωμένη, οριοθετημένη ως προς το παρελθόν χρονική οντότητα, αλλά εμπεριέχει πολλαπλές χρονικότητες (Γιαννακόπουλος 2019). Η Κωνσταντίνα, η Μαρία και η Ελευθερία αφηγούνται ιστορίες για τα μπαρ και τις λεσβίες των νεανικών τους χρόνων, της δεκαετίας του 1980 και του 1990, ενώ η Κάτια, η Τζο, η Ελένη, το Λενάκι και η Δώρα μιλάνε για τα σύγχρονά τους μπαρ, της δεκαετίας του 2000 και του 2010. Οι ιστορίες όλων σχεδόν

ακούγονται σαν να αναφέρονται σε ένα παρελθόν, είτε το παρελθόν των λεσβιών στην Αθήνα είτε το προσωπικό τους παρελθόν. «*An old times story, an old-style history*» (Papanikolaou 2014:152), μια παλιά ιστορία, μια παλιού τύπου ιστορία, όπως θα πει και ο Δημήτρης Παπανικολάου για το άρθρο «Οι νύχτες μου στα μπαρ της Αθήνας», που αφηγείται η Μαρία Παπαδο στο λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό *Νταλίκα* του 2012. Μια ιστορία που θεωρείται πριν και πέρα της φεμινιστικής πολιτικής συνείδησης, της θεωρούμενης ως ποιοτικής, μη σεξιστικής διασκέδασης, από κάποιες συνομιλήτριες, εκτός του εκπολιτισμού αλλά και της ωριμότητας, καθώς στην αφήγηση της Αλεξάνδρας είναι τα *κοριτσάκια*, άτομα δηλαδή που θεωρούνται μικρά σε ηλικία, δηλαδή ανώριμα, χωρίς γνώση και συνείδηση της θέσης τους, που κοροϊδεύουν τις τρανς γυναίκες στο *City*, αντί να νιώσουν κοινότητα και εγγύτητα μαζί τους.

Η σχέση μεταξύ τάξης και γούστου εντυπώνεται στην κριτική σχετικά με το γούστο (Cook 2000) και οι γυναίκες που τείνουν να είναι αυστηρές στην κριτική τους ως προς την ποιότητα των λεσβιακών μπαρ και ως προς τις συμπεριφορές των θαμώνων τους έχουν, στην πλειοψηφία τους, υψηλότερο μορφωτικό επίπεδο από αυτές που συχνάζουν σε αυτά και βρίσκουν εκεί τις εαυτές τους. Στις πρώτες, για παράδειγμα, συγκαταλέγονται γυναίκες με ανώτερες σπουδές και καταγωγή από οικογένειες υψηλού μορφωτικού και οικονομικού επιπέδου οι οποίες τείνουν να έχουν περισσότερες σχέσεις με τις φεμινιστικές πολιτικές, όπως η Κάτια, η Έλλη, η Αλεξάνδρα και η Σόνια. Οι δεύτερες, αυτές δηλαδή που συχνάζουν στα λεσβιακά μπαρ είναι περισσότερο εργατικής καταγωγής, όπως η Λένα και η Μαριάννα, η Πέρσα, η Μαριάνθη, η Δανάη και άλλες. Σύμφωνα με την Cvetkovich, οι αστικής καταγωγής γυναίκες επιδεικνύουν μια *μικροαστική ευγένεια* (Cvetkovich 2003:18) που δεν φαίνεται να χαρακτηρίζει τις γυναίκες των πιο λαϊκών στρωμάτων, οι οποίες αντίθετα περιγράφονται, διαχρονικά, επιρρεπείς στην έλλειψη πειθαρχίας και στη χυδαιότητα (Skeggs 2000).

Αν και τα παραπάνω πολιτισμικά ιδεώδη επιμένουν στον λόγο των υποκειμένων ως τρόπο διατήρησης του δικού τους συμβολικού κύρους, υπάρχουν στιγμές που οι ίδιες οι πράξεις τους αναιρούν τα όρια που θέτουν μεταξύ εαυτών και υποτιμημένων άλλων. Όταν κλείσαμε το *voice recorder* με τη Δώρα, με καταγωγή από επαρχία και μια θέση στα σώματα ασφαλείας, λαϊκής καταγωγής και η ίδια, η οποία χαρακτήρισε τις θαμώνες του *Όναρ* υποτιμητικά «Κερασίνοι», είχαμε ήδη πει ένα ποτήρι τσίπουρο και πηγαίναμε για το

δεύτερο. Η συζήτηση μας κράτησε αρκετή ώρα μετά την επίσημη λήξη της. Τότε, αφού και οι δύο είχαμε χαλαρώσει, είχαμε ήδη βρει κοινές γνωστές και κοινά βιώματα, άρχισε να μου εξιστορεί πώς η ίδια, ένα βράδυ στο *City* ουσιαστικά ξεκίνησε έναν καβγά. Είχε φτάσει στο μαγαζί αργά με την παρέα της και ήδη είχαν πει αρκετό αλκοόλ. Εκεί βρισκόταν μια γυναίκα, εμφανώς αρρενωπή, που φορούσε ένα καπέλο τζόκεϊ. Η συνομιλήτρια άρχισε να την πειράζει και να της χτυπάει το γείσο του καπέλου. Η άλλη τότε, μετά από ένα μικρό χρονικό διάστημα ανοχής, την χτύπησε ρίχνοντάς την κάτω, και μετά πήγε να καθίσει στο μπαρ. Η Δώρα όταν σηκώθηκε από το πάτωμα πήγε κοντά της και την χτύπησε, απροειδοποίητα και με δύναμη. Το αποτέλεσμα ήταν η γυναίκα με το καπέλο να πέσει κάτω, το μαγαζί να αναστατωθεί και να βγάλουν τη Δώρα έξω σηκωτή. Η ίδια, όσο την έβγαζαν έξω, φώναζε: «Έπεσε; Έπεσε;».

Η βία όμως δεν είναι ο μόνος λόγος για τον οποίο αρκετές γυναίκες δεν βγαίνουν σε μαγαζιά νυχτερινής διασκέδασης. Αρκετές δεν συχνάζουν πια σε αυτά λόγω οικονομικής στενότητας, ηλικίας αλλά και αλλαγής των ίδιων των μαγαζιών σε σχέση με το δικό τους παρελθόν.

Αρχικά δε πολυβγαίνω, δεν πολυβγαίνω για οικονομικούς λόγους βασικά, γιατί παλιότερα είχα πολύ περισσότερα λεφτά και συνήθισα να βγαίνω και να μην υπολογίζω τι θα παραγγείλω και πόσο κάνει, και τώρα κάθε φορά που βγαίνω με πιάνει μια τσιφουτιά είναι αλήθεια, ζορίζομαι! [...] Αλλά εμένα δεν με ενοχλεί το ότι δεν βγαίνω, έχω βγει τόσο πολύ στα φοιτητικά μου χρόνια που το σιχάθηκα εντελώς. (Έφη, 31 χρονών)

Είναι ανάλογα και την ηλικία, στο *City*, ας πούμε, δεν θα πάω να διασκεδάσω. Θα πάω μια φορά τον χρόνο, να πω ένα ποτό, να πω ένα γεια, να δω πέντε ανθρώπους ή αν με πάει η παρέα. Εκεί πέρα είναι τεστ αντοχής πια για μένα, τα ποτά είναι όλα βρώμικα, σε όλα τα μαγαζιά πλέον. [...] Πολύς κόσμος έχει εξαφανιστεί, εκτός κι αν έχουνε σχέσεις. Μπορεί, αν είναι και οικονομικό το θέμα. (Πέρσα, 53 χρονών)

Η Πέρσα δεν συναντάει πια γνωστές της στα μπαρ επειδή ίσως να έχουν σχέση. Η Έφη, αρκετά μικρότερης ηλικίας, παραπάνω δήλωσε πως της άρεσε να βλέπει λεσβίες στα μπαρ και αυτό είναι ωραίο να συμβαίνει, εκτός αν έχεις σχέση. Οι προβληματισμοί αυτοί μου θυμίζουν τη Νικάνδρα, όταν ήμουν εγώ σε σχέση αλλά παρ' όλα αυτά εμφανιζόμουν μόνη μου στη *Μαγική αυλή*, όπως και τη Σάρα, μια τακτική πελάτισσα του *Avocado*. Και οι δύο σχολίασαν θετικά, αν και με κάποια έκπληξη, το γεγονός πως βρισκόμουν μόνη μου,

χωρίς τη σύντροφό μου, σε ένα μπαρ. Το μπαρ, όπως αναφέρει και ο Κώστας Γιαννακόπουλος, θεωρείται τόπος σεξουαλικός και αμφιβόλου ηθικής, σε αντίθεση με την σταθερή και σοβαρή συναισθηματική σχέση (Γιαννακόπουλος 2006). Αυτή την σεξουαλική, ερωτική ατμόσφαιρα των μπαρ και τους τρόπους νοηματοδότησής της θα συζητήσω πιο συγκεκριμένα παρακάτω.

III.4. Το φλερτ

Η Δανάη, εργαζόμενη και φοιτήτρια από επαρχιακή πόλη της Ελλάδας, δεν κατεβαίνει στην ετήσια παρέλαση ομοφυλόφιλης περηφάνιας, δεν ξέρει τίποτα για την Ερεσό και για τα φεστιβάλ γκέι και λεσβιακών ταινιών που λαμβάνουν χώρα στην πόλη, και αν και δεν είναι τα μπαρ ο τόπος στον οποίο γνωρίζει τις ερωτικές συντρόφους της, είναι για αυτήν ένας τόπος ασφάλειας και άνεσης.

Απλά κάποια στιγμή τα συνηθίζεις τα γκέι μαγαζιά και στα άλλα αισθάνεσαι έξω απ' τα νερά σου. Όταν περιμένεις να περάσει η σερβιτόρα, σταματάς να μιλάς, ενώ εκεί και να μιλήσεις και λίγο πιο δυνατά (σσ. δεν τρέχει τίποτα). (Δανάη, 29 χρονών)

Η Δανάη όμως δεν είναι η μόνη που αφηγείται κάτι τέτοιο. Το Λενάκι, που ως ΛΟΑΤΚ πολιτικοποιημένο άτομο σαμποτάρει τα γκέι μαγαζιά θα πει:

[...] καταλαβαίνω απόλυτα ότι για κάποια άτομα είναι απόλυτα μεγάλη ανάγκη να υπάρχουνε τέτοιοι χώροι. Ότι μπορεί να μην έχουνε λοατκι παρέες, ότι μπορεί να νιώθουνε απειλή σε κάποια άλλα μαγαζιά. Άρα είναι λίγο χλωρή και ουδέτερη η σχέση μου μαζί τους. Θα πάω όταν χρειάζεται, το πρώτο μου ραντεβού το είχα κάνει στην Οαση. (Λενάκι, 23 χρονών)

Αν και αρχικά ισχυρίζεται πως η ανάγκη ασφαλών χώρων αφορά κάποιες άλλες, εντέλει είναι φορές που και η δική της ανάγκη την οδηγεί εκεί. Και άλλες συνομιλήτριες αφηγούνται τη σχέση τους με τα μπαρ ως τη σχέση τους με τον γκέι κόσμο, κάποιες εκεί έζησαν την οικογένεια.

Έβγαينا σε όλα τα μαγαζιά εδώ πέρα. Ειδικά στις αρχές που μου 'σκασε η φάση, πού θα πήγαινα. Πού θα γνώριζα κόσμο; Πώς θα γινόταν η φάση; Βγήκα αρκετά και στα γκέι μαγαζιά. Γνώρισα αρκετό κόσμο, έκανα παρέες, φίλους, σχέσεις, *one night stand*. (Δώρα, 39 χρονών)

Στα μπαρ, στα μπαρ, όλες εκεί τις γνώρισα βρε. Και τις φίλες που έχω ακόμα και τώρα στα μπαρ γνωριστήκαμε. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Στην αρχή ήτανε πάρα πολύ ωραία, ήτανε πολύ *exciting* να είσαι στο ίδιο μέρος με άλλες τριάντα λεσβίες, ειδικά άμα δεν είχες σχέση γιατί μπορούσες να κάνεις μπανιστήρι! [...] Ήσουν σε ένα χώρο τον οποίο τον είχανε λεσβίες που μάζευε γκέι κόσμο που έχεις μια, αισθάνεσαι λίγο πιο άνετα, ή έχεις την ψευδαίσθηση ότι είσαι λίγο πιο άνετα [...]. (Έφη, 31 χρονών)

Όταν πρώτη φορά βρέθηκα κατά λάθος σε γκέι μαγαζί, εκεί ένιωσα να γκρεμίζονται τοίχοι μπροστά μου. [...] Να συνειδητοποιείς ότι δεν είσαι μόνος σου, ότι υπάρχουν κι άλλοι άνθρωποι και υπάρχει και χώρος που το στεγάζει όλο αυτό.[...] Μια πολύ μεγάλη οικογένεια για μένα και για πολύ κόσμο. Οι συρρεκελικοί, έχει μείνει η έκφραση. Αναπτύξαμε μια κοινωνία στο *Σύρε κι Έλα*. (Μαριάννα, 47 χρονών)

Η άνεση να εκφραστεί μια σεξουαλικότητα η οποία δύσκολα εκφράζεται σε άλλους χώρους έχει να κάνει και με το φλερτ, το οποίο για αρκετές συνομιλήτριες είναι ζητούμενο αν και, εντέλει, κυρίως για τις νεότερες, δύσκολο να συμβεί.

— Τι εννοείς έχεις φορέσει το στραπ κι έχεις βγει έξω στο *Όναρ*;

— Ναι. Το φόρεσα κανονικά και βγήκα. Έβαλα και το παντελόνι μου, έβαλα και το μποξεράκι. [...] Λοιπόν και βγήκαμε έξω. Και μου 'λεγε η Σόφη, είσαι τρελή. [...] Δεν φαινότανε τίποτα γιατί φορούσα το πουκάμισο οπότε δεν φαινότανε τίποτα. Η Σόφη το 'ξερε, και κάθε φορά που ερχότανε κοντά και ακουμπούσε πάθαινε ένα κάτι. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Εμένα μ' αρέσει να πηγαίνω στα μπαρ να κάνω καμάκια. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

— Φλερτάρει δηλαδή ο κόσμος στα μαγαζιά;

— Όχι, δεν είναι δεδομένο. Κάποιος κόσμος φλερτάρει και μακάρι να τον πετύχεις αυτόν τον κόσμο, και κάποιος άλλος όχι, εντάξει, εγώ ας πούμε δεν φλερτάρω. (Κάτια, 29 χρονών)

Αλλά είναι ένας χώρος που μπορείς να φλερτάρεις πιο άμεσα γιατί φυσικά και υπάρχουνε γυναίκες στα μαγαζιά που είναι ομοφυλόφιλες και βγαίνουν και στα *Εξάρχεια* και παντού, αλλά δεν νομίζω ότι μπορούν να φλερτάρουν. (Ελένη, 29 χρονών)

Το *one night stand* στη Θεσσαλονίκη είναι πολύ εύκολο. [...] Και έρχομαι εδώ και νιώθω ότι ο κόσμος εδώ είναι πολύ δύσκολος, ασχολείται πάρα πολύ με τα ψυχολογικά του και δεν αφήνεται κάπως, και βγάζει τρελές ανασφάλειες. Δεν ξέρω, ίσως έχει να κάνει με τον κόσμο που συναναστρέφομαι εγώ. Ίσως επειδή είναι μεγαλύτερες ηλικίες και είναι πιο κατασταλαγμένες. Ενώ στη Θεσσαλονίκη μπορούσες να βρεθείς πολύ εύκολα με 15χρονα, πήγαινες στο *Dada*, ας πούμε. (Τζο, 26 χρονών)

- Αλλά όταν λες όργια (σσ. στο *Escape*) τι εννοείς;
- Έλα μωρέ, πλάκα κάνω. Απλώς γίνονται, ρε παιδί μου, άμα πας πίσω και μπροστά, είναι όλες, οι περισσότερες, φιλιούνται, φασώνονται, όπου και να κοιτάξεις, καλά όχι μόνο οι γυναίκες και οι άντρες, φασώνονται. Από δω γυρνάς, από την άλλη, φασώνονται και λες, τι γίνεται; Εγώ δεν θα βρω, ξέρω 'γω; Ε, μετά βρίσκεις κι εσύ και φασώνεσαι!
- Στο *City* δεν παίζει τέτοια ερωτική ατμόσφαιρα, ας πούμε;
- Δεν ξέρω, δεν το ένιωθα αυτό στο *City*. (Αιμιλία, 26 χρονών)

Αρκετές προβληματίζονται για την έλλειψη ερωτικής επικοινωνίας και διάθεσης. Η Τζο ισχυρίζεται πως στην Αθήνα οι γυναίκες ασχολούνται πολύ με τα ψυχολογικά τους και τις ανασφάλειές τους, είτε, λόγω ηλικίας, είναι κατασταλαγμένες και ξέρουν τι θέλουν, υπονοώντας προφανώς ότι αυτό που θέλουν δεν είναι σεξ ή φλερτ. Η Ελένη έχει τους δικούς της προβληματισμούς και απόψεις πάνω στο ζήτημα

Δεν υπάρχει η ένταση, το να σε γνωρίσω, όλα αυτά. Υπάρχει και μία δειλία πιστεύω, ότι επειδή φοβούνται για την χυλόπιτα που μπορεί να έρθει δεν κάνουν το πρώτο βήμα. Και υπάρχει και ένα άλλο τώρα, που μου το 'πε η Αλέκα, με το *eye contact*. Κάνουνε πρώτα ένα *eye contact*, μάλλον υπάρχει αυτό, είναι ένα στάδιο. Αλλά τώρα είναι περισσότερο από γνωστούς, από *chat* που θα συναντηθούνε. Είναι το στάδιο δηλαδή το *chat*, ή ο γνωστός του γνωστού, μ' αρέσει, μήπως ξέρεις. Δηλαδή το φλερτ χωρίς καμία πληροφορία επειδή σ' αρέσει η άλλη και είσαι έξω δεν, ούτε από γνωστές μου μου 'χει τύχει να συμβαίνει τώρα, ούτε από οτιδήποτε. (Ελένη, 29 χρονών)

Το *chat*, δηλαδή ένας διαδικτυακός χώρος γνωριμιών, είναι οικείος σε κάποιες από τις συνομιλήτριες, όπως η Τζο, που σύχναζε εκεί όχι μόνο για φλερτ αλλά και για κοινωνική δικτύωση και φιλικές γνωριμίες όταν ζούσε εκτός του μητροπολιτικού κέντρου.

- Ήταν τότε το *high five*, που ήταν *social media* [...] Και εκεί αρχίζουμε να μιλάμε, και μου στέλνει κατευθείαν το *msn* της και μιλάμε κατευθείαν και ήταν να φύγει, ρε παιδί μου, γιατί είχε δουλειά και τελικά κάθεται και μιλάμε, μιλάμε και δεν σταματάμε να μιλάμε. Ωραία φάση [...] Μπορεί να ήμουνα μακριά από το κέντρο, την Αθήνα, αλλά είχα γνωρίσει πολύ κουλ τυπάκια που ήταν κι αυτά στην επαρχία ή ήταν στην Αθήνα, δεν είχε σημασία κάπως και κάναμε παρέα.
- Από σάιτ;
- Από *high five*, *facebook* του τότε, ξέρω 'γω. Πριν το *facebook*, *social media* βασικά, *my space* πολύ. Οπότε ναι μου είχε κάτσει αρκετά καλά. (Τζο, 26 χρονών)

Για τη Δανάη, η έλλειψη φλερτ στους γυναικείους χώρους είναι έμφυλο ζήτημα.

— Αναρωτιέμαι, αν έτσι, παίζει φλερτ στα μπαρ.

— Δύσκολο, πολύ δύσκολο. Οι γυναίκες είναι πολύ μυστήριο τέτοιο, δεν είναι το ίδιο με τους άντρες. Καθόλου. [...] Ενώ στα στρέιτ μαγαζιά είναι πολύ πιο εύκολο να στην πέσει ένας άντρας, πολύ πιο εύκολο. Δεν είναι τόσο εύκολο εδώ. (Δανάη, 29 χρονών)

Με τη Δανάη συμφωνεί και η Κάτια, αντικαθιστώντας τους όρους άντρας-γυναίκα με τους όρους μπουτς-φαμ.

— Είναι περίεργο, στη *Μαγική αυλή* υπάρχει, στο *Avocado* ας πούμε, δεν μπορείς να πεις ότι είναι μια ερωτική ατμόσφαιρα, ούτε καν στο *City*, εεε, ή δεν είναι ορατό, ή δεν το διακρίνεις εύκολα; Δεν ξέρω. Στη *Μαγική αυλή* νομίζω κάνει λίγο μπαμ γιατί είναι το κλασικό μπουτς-φαμ, αυτό εκεί, ναι εντάξει οκ, κι έχει λίγο πλάκα, κάνει κρα ότι οκ, ναι.

— Τι εννοείς;

— Εεεε, εννοώ ότι είναι πιο εμφανές όταν έχεις ας πούμε μια μπουτσάρα και μια φαμάρα, η επιτέλεση βρε παιδί μου είναι πιο αυτό. Τώρα αν έχεις δυο φαμ στο *City*, ξέρεις αν φλερτάρουνε; Ούτε αυτές δεν θα ξέρουνε πάω στοίχημα [...], ενώ αν πας στη *Μαγική αυλή*, ας πούμε, και είναι η μπουτς και κερνάει ποτό τη φαμ που χορεύει τσιφτετέλι για χάρη της πάνω στο μπαρ και χτυπάει παλαμάκια από κάτω και της λέει, έλα κοπελάρα μου και όλα αυτά, εντάξει, ε! [...] Η μπουτς ταυτότητα ομολογουμένως, για μένα, κάνει πιο εύκολα τα πράγματα. (Κάτια, 29 χρονών)

Όπως και κατά τη βικτωριανή εποχή η γυναικεία, θηλυκή σεξουαλικότητα θεωρείται παθητική, ανύπαρκτη, ή, τουλάχιστον, αόρατη. Είναι απαραίτητη η φαλλική ενεργητικότητα ενός αρσενικού για να κινητοποιηθεί το φλερτ και ο ερωτισμός μέσω της δικής του δράσης (Newton 1984). Έτσι, αναδύεται εδώ το παράδοξο πως, ενώ το φλερτ και ο ερωτισμός αποτελούν ζητούμενο και η απουσία του αιτία απογοήτευσης, η συνθήκη που το ευνοεί θεωρείται αυτή της έμφυλης διαφοράς, μια συνθήκη για πολλές κατακριτέα, όπως και η ταυτότητα της μπουτς. Ο ανδρισμός, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, κάνει πιο εύκολα τα πράγματα στη διαδικασία του φλερτ, συνδέεται όμως με συμπεριφορές παραβιαστικές, με το *cult* στοιχείο και έχει πλάκα. Για την Κάτια η συνθήκη της έμφυλης διαφοράς, πέρα από την ερωτική ορατότητα, φαίνεται πως βιώνεται ως επιθετική.

Ναι μωρέ, βλέπεις το κλασικό δίπολο είναι αυτό, μπουτς-φαμ, είναι αυτό εκεί στα μούτρα σου με το που θα ανοίξεις την πόρτα. Αυτό είναι η *Μαγική αυλή*. Συγνώμη! (Κάτια, 29 χρονών)

Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Κώστας Γιαννακόπουλος (2006), οι σύγχρονες εννοιολογήσεις της σεξουαλικότητας με την ιδιωτικοποίηση της τρυφερότητας στα πλαίσια του ζευγαριού συνδυάζεται με αλλαγές στις έμφυλες επιτελέσεις των Ελλήνων αντρών. Το 1990 η σεξουαλική επιθετικότητα δεν θεωρούταν πλέον χαρακτηριστικό των Ελλήνων αντρών αλλά των μεταναστών που φτάνουν στη χώρα, αντίληψη που συνδέεται με τις ρατσιστικές εννοιολογήσεις της ταυτότητας των μεταναστών ως απολίτιστων, κοινωνικά επικίνδυνων και παραβατικών. Για παράδειγμα, ένας διαδεδομένος μύθος για την επικινδυνότητα των νεοεισερχομένων Αλβανών μεταναστών στην χώρα υπήρξε η πίστη πως προέρχονται από τις φυλακές της χώρας καταγωγής τους. Οι (Έλληνες) νέοι άντρες πια για να προσεγγίσουν ερωτικά μια γυναίκα προβάλλουν μια πιο απαλή αρρενωπότητα, δηλαδή περισσότερο πολιτισμένη, συναισθηματική, με καλούς τρόπους, αστική. Οι αλλαγές των προτύπων ανδρικής αρρενωπότητας, προφανώς, δεν θα μπορούσαν να μην συνδυάζονται και με αλλαγές στην γυναικεία έκφρασή της. Ο εμφανής, διεκδικητικός ανδρισμός μιας μπουτς γίνεται ανεπιθύμητος, όσο και η εμφανής σεξουαλική διάσταση της (έμφυλης) διαφοράς. Για τις ταξικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνδηλώσεις αυτής της μεταστροφής θα μιλήσω αμέσως παρακάτω μέσα από ένα συγκεκριμένο παράδειγμα.

III.5. Η Οδύσσεια

Στις παραπάνω ενότητες έχουν αναφερθεί διαφορετικές και αντιπαραθετικές μεταξύ τους αφηγήσεις για τα γυναικεία ή λεσβιακά μαγαζιά νυχτερινής διασκέδασης. Η μουσική που ακούγεται, οι συμπεριφορές των θαμώνων, η σημασία του οικείου χώρου για τη γνωριμία ερωτικών συντρόφων –ή απλά για την αίσθηση της οικειότητας που προσφέρει ένα επί το πλείστον λεσβιακό μαγαζί– δεν αποτελούν κοινούς τόπους για όλες τις συνομιλήτριες. Ακόμα και το φλερτ, η επιθυμία για αυτό και οι τρόποι που επιτυγχάνεται αποτελούν περισσότερο τόπους αντιπαράθεσης παρά κοινούς τόπους στις αφηγήσεις. Στην παρούσα ενότητα, εστιάζω στο παράδειγμα ενός συγκεκριμένου μπαρ, της *Οδύσσειας*, η οποία εμφανίστηκε σε αρκετές συνεντεύξεις και οι αναφορές σε αυτήν συσσωρεύουν τις παραπάνω εκφρασμένες αντιθέσεις. Μέσα από αυτό το παράδειγμα σκοπό έχω όχι να δώσω μια ικανοποιητική εικόνα της πραγματικής ζωής μέσα σε ένα λεσβιόμπαρο του παρελθόντος αλλά να διαφωτίσω τις συνδέσεις των αντιθετικών λόγων με συγκεκριμένα πολιτισμικά και ταξικά χαρακτηριστικά των υποκειμένων που τους εκφέρουν.

Η *Οδύσσεια* βρισκόταν πάνω στην οδό Ερμού, στη δεξιά πλευρά του δρόμου, όπως κατεβαίνει κάποια από την οδό Αθηνάς και κατευθύνεται προς το σταθμό του ηλεκτρικού στο Θησείο. Το μαγαζί ήταν ένα παλιό νεοκλασικό κτίριο και ανέβαινες για την είσοδο από μια εσωτερική σκάλα. Είχε παράθυρα που έβλεπαν προς το δρόμο και ένα μικρό μπαλκόνι στην δεξιά του πλευρά. Σήμερα το κτίριο είναι κλειστό και στο ισόγειο του λειτουργεί μια μπουτίκ ακριβών ρούχων. Η Ερμού κάθε Παρασκευή και Σάββατο βράδυ ήταν πάντα μπουτιλιαρισμένη και οι γυναίκες περνούσαν πολλές φορές ανάμεσα από τα σταματημένα αυτοκίνητα για να βρεθούν στο μπαρ. Κάποιες περνούσαν τα αμάξια αρκετά γρήγορα ώστε να προλάβουν να βρεθούν μέσα στον χώρο πριν τις δει κάποιο αδιάκριτο μάτι. Ανοίγοντας την πόρτα βρισκόσουν σε ένα μεγάλο φωτεινό χώρο, ψηλοτάβανο, βαμμένο με άσπρο και μπλε χρώμα. Η κουζίνα, μεγάλη και άνετη, επίσης χωριζόταν από τον υπόλοιπο χώρο με μια πόρτα σαλούν.

Ένα από τα ωραιότερα μαγαζιά που έχουν υπάρξει και μακάρι να το είχανε ζήσει όλοι οι άνθρωποι. Ήτανε το καλύτερο μαγαζί ever. [...] Καθαρά γυναικείο μαγαζί. [...] Πολύ ωραίο, καθαρό μαγαζί. Καταρχήν όταν βλέπεις ένα μαγαζί φωτεινό, είναι μπαρ και είναι φωτεινό για μένα είναι πάρα πολύ σημαντικό αυτό. (Μαριάννα, 47 χρονών)

Η μουσική που ακουγόταν στην *Οδύσσεια*, σύμφωνα με τη Λένα, ήταν ποικίλη με αφιερωματικές βραδιές σε διάφορα μουσικά είδη όπως ροκ, έντεχνα και λαϊκά, με τις γυναίκες να διασκεδάζουν υπό τους ήχους της.

— Χορεύανε στην *Οδύσσεια* τσιφτετέλια και τέτοια;

— Ναι, ναι, είχε κάποιες βραδιές. Είχε λαϊκή βραδιά, είχε ροκ βραδιά, έντεχνη βραδιά. Το περίμενες έτσι λίγο με αγωνία πότε θα χει μια βραδιά να κάνουμε χαβαλέ, να δούμε και καινούριο κόσμο και τέτοια. (Λένα, 46 χρονών)

Οι τουαλέτες της *Οδύσσειας* ήταν επίσης ένα πολυσύχναστο μέρος καθώς εκεί μεταφερόταν το φλερτ του κυρίως χώρου για μια πιο οικεία επικοινωνία.

Έχει τύχει δηλαδή να είμαι μες στην *Οδύσσεια* και να θέλω να μπαλαμουτιάσω μία και να θέλω να τη χουφτώσω και να χουφτωθούμε τέλος πάντων, να κάνουμε διάφορα, και με του που ακούγεται το πρώτο γκντουπ ξαφνικά ακούω ησυχία απ' έξω, ησυχία όμως. Έχουνε στήσει αυτή και περιμένουνε να ακούσουνε. Έχουμε [σσ. σε άλλες περιπτώσεις, οι θαμώνες του μαγαζιού] ακούσει βογκητά, να κοπανιούνται, να χτυπιούνται. (Λένα, 46 χρονών)

Οι καθρέφτες που στόλιζαν τον χώρο πέρα από διακοσμητικοί είχαν και άλλες χρήσεις όπως αυτή του φλερτ, όπως δείχνει και η γλαφυρή ιστορία της Λένας, ανειδίκευτης εργάτριας από τη Θεσσαλονίκη, που περιγράφει το βράδυ που γνώρισε τη Ρόζα με την οποία στη συνέχεια έμειναν μαζί ως ζευγάρι για τρία χρόνια.

Κι εκεί στην *Οδύσσεια* γίνεται ένα παιχνίδι με τους καθρέφτες με μια τύπισσα, η οποία ήταν γκόθικ εντελώς, εντελώς όμως. Μαύρα όλα, όλα και τα νύχια. Μαύρες σκιές, μαύρα εδώ τραβηγμένα, μαύρα ρούχα. [...] Και μου κινεί την περιέργεια, την παίζω από τον καθρέφτη εγώ, και την παίζω και την παίζω, κάποια στιγμή πάει τουαλέτα, δεν σηκώνομαι εγώ να πάω, μετά από δύο λεπτά έξω, σου λέει, δεν ήρθε! Με το που κάθεται έχω συνεννοηθεί εγώ με την μπαργούμαν και της έχει πάει μπύρα. Την γυρίζει πίσω, μου λέει, δεν πίνει μπύρα, λέω, δεν πειράζει θα της την ξαναπάς. Ε, δεν θα κάνει ότι θέλει αυτή, ότι θέλω εγώ, ποιος θα πάρει το πάνω χέρι; Τη γυρίζει δεύτερη φορά. Της λέω, τι πίνει; Μου λέει, σκέτη βότκα με μια φέτα λεμόνι. Θα μου βάλεις, της λέω, κι εμένα ένα ίδιο και θα της πας ένα ίδιο. Μου λέει η κοπελιά που με φιλοξενούσε, πας καλά. Τι κάνεις ρε μαλάκα, μου λέει. Ρέ, σουτ, μη μιλάς, εσύ έχεις την κοπελιά σου, εγώ ψάχνομαι. Της πάει η σερβιτόρα την βότκα και κάνει από το, έτσι όπως καθόμαστε τώρα, εγώ κάθομαι στην μπάρα, ο καθρέφτης και αυτή κάθεται πίσω μου σε τραπέζι στον τοίχο και την βλέπω εγώ και μου κάνει αυτό (σσ. υψώνει το ποτήρι σε πρόποση), της κάνω κι εγώ αυτό (σσ. απαντάει στην πρόποση υψώνοντας και αυτή το ποτήρι της) και γυρίζω από την άλλη. Επεξεργασμένο σχέδιο! Ξαναπάει τουαλέτα, δεν πάω πάλι εγώ. Της λέω της Στέλλας, πάμε να φύγουμε, βαρέθηκα. Ακούει αυτή θα φύγουμε και λέει που θα πάει τώρα, τι γίνεται. Της λέω, δεν έχει κανένα άλλο μαγαζί; Έχει μου λέει, την *Πόρτα* στη Συγγρού. Πάμε εκεί, της λέω. Μέχρι να πληρώσουμε, να μαζευτούνε τα παιδιά να πάρουμε τα πράγματα μας έχει φύγει, έχει πάρει ταξί και έχει πάει στην *Πόρτα*. (Λένα, 46 χρονών)

Η παραπάνω ιστορία εξηγεί πώς συνέβη και συνέχεια προκύπτει στις προηγούμενες αφηγήσεις το στρίμωγμα στις τουαλέτες ως τρόπος ερωτικής προσέγγισης. Η Ρόζα περίμενε τη Λένα –η δεύτερη πιο αρρενωπή στην έκφραση και στην εμφάνιση από την πρώτη αν και διστακτικά αυτοχαρακτηρίζεται μπουτς– να τη συναντήσει εκεί, εφόσον είχε απαντήσει στο ερωτικό της κάλεσμα μέσα από τους καθρέφτες και τα κερασμένα ποτά. Δεν θα ήταν λοιπόν περίεργο κάποια να παρανοήσει το κάλεσμα, ή ακόμη και να αδιαφορήσει για το αν έχει καλεστεί ή όχι από το άτομο που την ενδιέφερε ερωτικά για να προσπαθήσει μια πιο στενή επικοινωνία στον ιδιωτικό χώρο της τουαλέτας. Η ιστορία επίσης δείχνει πως στα μπαρ το φλερτ ήταν –και προφανώς ακόμα είναι– παρόν, αρκεί να έχει κάποια τη διάθεση και την επιμονή γι’ αυτό – φυσικά και το απαραίτητο ερωτικό ενδιαφέρον για κάποια από τις παρούσες πελάτισσες. Δείχνει ακόμη πως τα μπαρ περιέχουν μια πλούσια ζωή. Πέρα από σεξουαλικές, όμως, οι συννευρέσεις, έχει συμβεί μέσα στο μπαρ να γίνουν και βίαιες, όπως ανέφερα και παραπάνω.

Λοιπόν και ανοίγει τη πόρτα της κουζίνας, τεράστια κουζίνα, υπέροχη και φωνάζει το οινόπνευμα γρήγορα, της λέω, τι έγινε; Και από πίσω σκάει η μια, σκάει η δεύτερη σκάει η τρίτη που πάει να τις χωρίσει. Τι έγινε, της είχε σκίσει το πουκάμισο, της είχε δαγκώσει το βυζί και να τρέχουν τα αίματα από το βυζί από εδώ. Για ζήλια καβγά. (Μαρία, 47 χρονών)

Οι γυναίκες που σύχναζαν στο μαγαζί αποτελούσαν ένα ετερόκλητο στυλιστικά πλήθος, χαρακτηριστικό της δεκαετίας του 1990, όπως λέει η Λένα.

- Οι γυναίκες εκεί πώς ήτανε; Το στυλ;
- Η εποχή τώρα, εντάξει, είναι και λίγο περίεργη.
- Είμαστε ‘90ς.
- Αρχές των ‘90ς. Είναι λίγο επηρεασμένη από το πανκ, λίγο επηρεασμένη από το ροκ, δηλαδή υπήρχανε γυναίκες οι οποίες ήτανε ντυμένες με δερμάτινα και αλυσίδες και καρφιά και η γκόμενα να είναι γυναίκα γυναίκα με την τουαλετίτσα, το γοβάκι την τσαντούλα, τέτοια ήτανε τα άκρα. Εγώ ήμουνα με τις φόρμες, αιωνίως. (Λένα, 46 χρονών)

Φαίνεται όμως από τις εξιστορήσεις των συνομιλητριών πως αυτές που είτε ήταν πραγματικά περισσότερες αριθμητικά είτε φαίνονταν περισσότερες, καθώς προσέλκυαν πάνω τους την κριτική, ήταν «οι νταλίκες και τα γυναικάκια τους».

Τα δυο άκρα στην Οδύσσεια. Έβλεπες τη νταλικά, [...] και οι άλλες που ήτανε τα γυναικάκια. [...] Τέτοιες φάσεις τα δυο άκρα. Και ήταν και τα άλλα τα παιδιά που ήταν πιο κάζουαλ ντυμένα, πιο έτσι, πιο ήσυχα, πιο απελευθερωμένα, αλλά υπήρχαν και ζευγάρια και άτομα που πηγαίνανε για να δειχτούνε που λέγανε ότι είμαι αυτή και κοίτα τι κυκλοφορώ, το γκομενάκι που κυκλοφορώ, η γκόμενά μου, που πρέπει να είναι από μοντέλο και πάνω να μοιάζει, και οι άλλοι που ήμασταν στ' αρχίδια μας όλα. (Λένα, 46 χρονών)

Ενώ όμως η Λένα περιγράφει ένα αρκετά ποικίλο στυλιστικά πλήθος γυναικών, για τη Σόνια οι θαμώνες ήταν κατά κύριο λόγο νταλίκες.

Η Οδύσσεια ήταν το βαρύ πυροβολικό. [...] Η Οδύσσεια ήταν βαρύ, ήταν ελληνικό βαρύ κι ασήκωτο μπουτς. [...] Δηλαδή κλασικό τότε για την Ελλάδα, φανελένιο πουκάμισο καρό, καφούρα, κι έτσι λίγο πιο βαρύ. [...] Η Ελλάδα γενικώς δεν νομίζω ότι πέρασε ποτέ το ευμενώς μπουτς, το στυλάτο, κάτι. Εννοώ το *old fashion butch*, ας πούμε. Ήταν όλες έτσι, δεν ήταν ότι έμπαινες και έβλεπες γυναίκες με κουστούμια να ήταν πιο *stylish* ας πούμε. (Σόνια, 48 χρονών)

Εδώ η ιστορία της Οδύσσειας παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον εξαιτίας της ανάδυσης των αντιπαραθετικών αυτών λόγων. Η Λένα βλέπει γυναίκες διαφόρων στυλιστικών επιλογών και διαφόρων έμφυλων επιτελέσεων. Ακόμα και η μουσική ακούγεται διαφορετικά στα αυτιά της Λένας από ότι στα αυτιά της Σόνιας. Ενώ η δεύτερη θεωρεί πως εκεί έπαιζε λαϊκά, η δεύτερη απαριθμεί τουλάχιστον τρία διαφορετικά είδη μουσικής, ενώ τα λαϊκά τα «περίμενες λίγο με αγωνία», δεν ήταν η καθημερινότητα. Είναι φανερό πως το βλέμμα των δυο συνομιλητριών είναι πολιτισμικά διαμεσολαβημένο από τις δικές τους εμπειρίες και καταβολές – η πράξη της παρατήρησης, άλλωστε, είναι μια ερμηνευτική πράξη (Skeggs 2000). Η Σόνια, όπως η ίδια έχει περιγράψει, ήταν πάντα κοντά στην αμερικάνικη μουσική κουλτούρα, δεν άκουγε ελληνική μουσική, αγαπούσε και ταυτιζόταν με τον ανδρόγυνο καλλιτέχνη David Bowie. Σχετιζόμενη με τον λεσβιακό φεμινισμό της Ελλάδας αλλά και των ΗΠΑ των αρχών του 2000, όπου έζησε, σπούδασε και εργάστηκε για μια δεκαετία, βλέπει σύμφωνα με αυτά τα κριτήρια τις θαμώνες του μαγαζιού. Συγκρίνοντάς τες με την εαυτή της, μία από τις λεσβίες-δανδήδες της εποχής, που θα έλεγε και η Νίνα Ράπη (1998), δεν μπορεί να βρει κοινά σημεία μαζί τους, και γι' αυτήν είναι όλες «βαρύ πυροβολικό». Η Λένα, εργατικής καταγωγής, η οποία ζει σε λαϊκή γειτονιά στη νότια Αθήνα, παρ' όλο που

διαχωρίζει την εαυτή της από τις νταλίκες και τα γυναικάκια τους, βλέπει τις θηλυκές γυναίκες σε αντίθεση με τη Σόνια. Η ίδια βέβαια σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί *stylish μπουτς* με τις καθημερινές φόρμες τις οποίες φορούσε παντού, πιο πιθανόν είναι να χανόταν και αυτή στο ομογενοποιημένο πλήθος των λαϊκών γυναικών.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα του πολιτισμικά διαμεσολαβημένου βλέμματος και της αναγνώρισης μιας λεσβίας ως μπουτς ως «βαρύ πυροβολικό» αποτελεί και μια βραδιά στη *Μαγική αυλή*. Για αρκετό καιρό πριν βρεθώ εκεί ως *dj* σύχναζα με φίλες, και ένα βράδυ ρώτησα τρεις από την παρέα μου ποιες είναι οι μπουτς μέσα στον χώρο. Μία από αυτές μου αποκρίθηκε πως όλες είναι μπουτς, μια άλλη δεν είδε καμία ως μπουτς, ενώ μια τρίτη μου κατέδειξε μία γυναίκα που έμπαινε εκείνη την ώρα στο μαγαζί, περίπου 45 χρονών, ντυμένη με τζιν παντελόνι και τίσερτ και μακριά μαλλιά. Υποθέτω το περπάτημά της και το μη μοντέρνο ντύσιμο ήταν ένα από τα φαινομενικά μπουτς χαρακτηριστικά της, όπως και η παρουσία της στο συγκεκριμένο λαϊκό μαγαζί βέβαια.

Η Σόνια στη συνέχεια, με τα μάτια του σήμερα, αναλύει περαιτέρω τα συναισθήματα που τις προκαλούσαν οι γυναίκες που έβλεπε στην *Οδύσσεια*.

Αλλά και τότε είναι που συνειδητοποιώ ότι εγώ πια είμαι ομοφοβική. [...] Ενώ δεν είχαμε πρόβλημα να μπορούμε μέσα κλπ, ότι θα μας δούνε και, σκεφτόμουν πάντα, είχα ένα μικρό άγχος να, άντε τώρα, να κατεβαίνω το δρόμο με τη μάνα μου και να δω μια από αυτές, το ξαναλέω ήταν πολύ βαρύ πυροβολικό, και να με χαιρετήσει, τι θα πω στη μάνα μου; Α, πάω το αυτοκίνητο και μου αλλάζει τα λάστιχα. Χαριτολογώντας το λέω στον εαυτό μου αλλά τώρα συνειδητοποίησα ότι ζούσα, είχα μια ενόχληση, γιατί έλεγα μα δεν γίνεται εγώ κι αυτές.

Η Σόνια άραγε ενοχλούταν περισσότερο από το γεγονός πως αυτή που θα τη χαιρετούσε μπροστά στην μάνα της φαινόταν λεσβία ή επειδή φαινόταν να ανήκει στα εργατικά/λαϊκά στρώματα; Γιατί η παραπάνω λεσβία φαινόταν ως κάποια που θα μπορούσε να της αλλάξει τα λάστιχα του αυτοκινήτου, και γιατί η συνάντηση μαζί της να είναι αιτία δυσφορίας και ντροπής; Σε άλλο σημείο της συζήτησής μας η αιτία της ενόχλησης της Σόνιας γίνεται πιο σαφής.

Καταρχήν δεν υπήρχε *queer theory* [...] ένα μεγάλο κομμάτι των μπουτς γυναικών είναι γυναίκες που ήταν από την εργατική τάξη, με πολύ λιγότερα λεφτά, που είχαν πολύ συγκεκριμένη κουλτούρα και όλα, δηλαδή [...] δεν ήταν όλες Gertrude Stein [...]. Δηλαδή θέλω να πω υπήρχε ένα πολύ πραγματικό κομμάτι που ήταν κλασικές γυναίκες, και ιδιαίτερα και πολλές από επαρχία και τέτοια, και αυτές ήταν δέσμιες μιας κοινωνικής κατάστασης, και κοινωνικής και πολιτικής. (Σόνια, 48 χρονών)

Η εμφάνιση εκθέτει τον τρόπο με τον οποίο ένα σώμα εμφυλοποιείται και αποκτά κοινωνική τάξη, θα γράψει η Beverly Skeggs (2000: 129), και η Ann McClintok (1995) εξιστορεί πως η αποικιοκρατική Μεγάλη Βρετανία του 19ου αιώνα περιέγραφε τις γυναίκες της εργατικής τάξης ως ανδροπρεπείς και γι' αυτό ύποπτες για χαλαρότητα των ηθών και εκφυλισμό. Η υποτιμητική ανδροπρέπεια αυτών των γυναικών σε καμία περίπτωση δεν μπορούσε να χαρακτηρίσει τις –ιδανικά θηλυκές και έμφυλα ευπρεπείς– γυναίκες της αστικής τάξης (McClintok 1995, Hart 1994, Skeggs 2000, Αθανασίου, Χαντζαρούλα, Γιαννακόπουλος 2008). Ο σεξολόγος της ίδιας εποχής, Krafft-Ebing (1886), διακατεχόμενος από παρόμοια αποικιοκρατικά, ιεραρχικά ιδανικά, θεωρούσε πως η γυναικεία ομοφυλοφιλία, συνδεδεμένη άρρηκτα με την γυναικεία ανδροπρέπεια, δεν αφορούσε τις γυναίκες της τάξης του, ή του έθνους στο οποίο ανήκε –στο γερμανικό συγκεκριμένα– αλλά τις γυναίκες της εργατικής τάξης, δηλαδή των «κατώτερων» κοινωνικών στρωμάτων, και γυναίκες αποικιοκρατούμενων χωρών όπως η Αφρική, δηλαδή των «κατώτερων» εθνικοτήτων.

Στη σύγχρονη Ελλάδα το φεμινιστικό περιοδικό *Λάβρυς* τη δεκαετία του 1980 ήδη είχε πιάσει το νήμα του πολιτικού λεσβιασμού της αμερικανικής δεκαετίας του 1970 και κατηγορούσε τις γυναίκες των μπαρ της εποχής της για αναπαραγωγή ετεροφιλόφυλων στερεότυπων και του κλισέ της αντρογυναίκας. Επίσης, περιοδικά όπως το *ΚΛΙΚ* τη δεκαετία του 1990 πανηγύριζαν το τέλος της λεσβίας που μοιάζει με «ζητά που γύρισε από την κόλαση», προβάλλοντας ως λεσβιακό πρότυπο τη Cindy Crawford. Ο Κώστας Γιαννακόπουλος (2001, 2006, 2019) ισχυρίζεται πως ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 ο ανδρισμός των αντρών της εργατικής τάξης χάνει σταδιακά την σεξουαλική του διάσταση για τους γκέι άντρες της εποχής, καθώς η κοινωνική κινητικότητα/άνοδος των ανδρών συνδυάζεται με την ανάδυση ενός νέου ανδρισμού και με μεταβολές στις ομοερωτικές σχέσεις. Πιο συγκεκριμένα το ερωτικό σχήμα πούστης/αδελφή- άντρας, με

την ταξική διαφορά μεταξύ τους να μεταφράζεται ως διαφορά έμφυλη που κινητοποιεί την επιθυμία, αντικαθίσταται με το σχήμα της ομοφυλοφιλίας, την ερωτική έλξη προς το όμοιο η οποία και θεωρείται ισότιμη. Εδώ γίνεται φανερό πως η διαδικασία μεσο-αστικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας, ως κοινωνικό ιδεώδες και ως υλική συνθήκη, από την περίοδο της μεταπολίτευσης, επηρεάζει εξίσου και τις λεσβιακές ταυτότητες και επιτελέσεις, όπως δείχνει και η εμφάνιση του υποτιμητικού και ταξικά φορτισμένου χαρακτηρισμού νταλικά, από τη δεκαετία του 1990 και εξής. Δεν είναι σαφές από τις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου αν η έμφυλη διαφορά της νταλίκας με το γυναικάκι της υπήρξε και ταξική, όπως στην περίπτωση των γκέι αντρών στην έρευνα του Γιαννακόπουλου. Γίνεται όμως σαφές πως η αρρενωπότητα της νταλίκας γίνεται αντιληπτή ως μια αρρενωπότητα εργατικής τάξης. Και η εργατική τάξη από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 έχει γίνει συνώνυμο της φτώχειας και της πολιτισμικής και υλικής στέρσης. Συνδέεται με επαγγέλματα χειρωνακτικά, χαρακτηριστικό είναι και το όνομα νταλικά, το οποίο χρησιμοποιείται εναλλακτικά του λαχαναγορίτη και του λιμενεργάτη. Είναι μια πολιτισμική ταυτότητα που από τη δεκαετία του 1990 αφορά μετανάστες από τα Βαλκάνια, περιοχή ήδη υποτιμημένη (Todorova 1997), και θεωρείται βίαιη, σεξουαλικά παραβιαστική, μη πολιτική και μη έλλογη.

Η αρνητική αντιμετώπιση της νταλίκας, του βαριού πυροβολικού, δεν αντικατοπτρίζει μόνο την πραγματική ταξική διαφορά. Η Λένα, συνομήλικη την εποχή της *Οδύσσειας* με τη Σόνια, παρόλο που αποτελεί κομμάτι της ανειδίκευτης εργατικής τάξης, δούλευε σε έναν φούρνο την εποχή εκείνη, δεν βλέπει με κάποια συμπάθεια τις νταλίκες. «Θέλουν να δειχθούν» ισχυρίζεται, ενώ σε άλλο σημείο της συζήτησης μας θα πει:

Καθόμασταν με τον Κώστα [σσ. στην είσοδο] στην *Πόρτα* και κουτσουμπολεύαμε.
Δεν την βλέπεις πως είναι αυτή; Τι είναι τώρα, άντρας ή γυναίκα; (Λένα, 46 χρονών)

Επί του παρόντος θα μείνω λίγο ακόμα εντός της *Οδύσσειας* για να συζητήσω μια ακόμα διάσταση της νυχτερινής λεσβιακής ζωής, αυτή της εργασιακής αποκατάστασης.

Μετά άνοιξε την *Οδύσσεια*. Οπότε όταν της είπα θέλω δουλειά με έβαλε στη λάντζα και η οποία πολύ *caring* ως άτομο. (Μαρία, 47 χρονών)

Η Μαρία, όπως ανέφερα παραπάνω, έχει περιγράψει το μαγαζί ως πολύ προσεγγμένο από την ιδιοκτήτρια του, ένα άτομο που το χαρακτηρίζει η φροντίδα, που θέλει να προσέχει τόσο τις πελάτισσες όσο και τις φίλες της, όπως φαίνεται εδώ. Δεν έχω άλλες πληροφορίες για το εργασιακό καθεστώς στην *Οδύσσεια* ή για το πόσες άλλες λεσβίες εργάστηκαν εκεί, αλλά και στα σύγχρονα λεσβιακά μαγαζιά οι γυναίκες που εργάζονται είναι κατά κύριο λόγο λεσβίες. Δουλεύουν στη λάντζα, στην κουζίνα, στο μπαρ, στο σέρβις, στις επιλογές της μουσικής, στην φύλαξη της εισόδου. Αυτό με κάνει να σκέφτομαι πως η γενικευμένη κριτική και απαξίωση των μαγαζιών αυτών αποτυγχάνει να δει αυτή την όψη της λεσβιακής νυχτερινής ζωής. Αποτυγχάνει να τη δει, οπότε αποτυγχάνει να δει τόσο την χρησιμότητά τους όσον αφορά στην εύρεση εργασίας, σε ένα φιλικό ως προς την έμφυλη και σεξουαλική ταυτότητα της εργαζόμενης περιβάλλον, όσο και στις προβληματικές πολλές φορές συνθήκες εργασίας, από το ωράριο μέχρι την έλλειψη ασφάλισης.

Όχι να απαγορευτούνε, αλλά και καλά οι πολιτικοποιημένοι λοατκ κάνουν σαμποτάζ σε αυτά τα μαγαζιά που αυτό εγώ το καταλαβαίνω οικονομικά. Το ότι ανοίγει μια νέα αγορά που είναι αποκλειστικά για σένα αλλά είναι πολύ πιο ακριβή συγκριτικά με ένα μαγαζί απλό της γειτονιάς πάνω στο ότι σου πουλάει την προστασία, και ότι εδώ είναι ένα *safe space* για σένα. (Λενάκι, 23 χρονών)

Θα τολμούσα να πω πως συνομιλήτριες όπως το Λενάκι, το οποίο ισχυρίζεται πως το σαμποτάζ των γκέι μαγαζιών γίνεται και για οικονομικούς λόγους, με αυτή τη γενικευτική χειρονομία και από την ασφάλεια της κοινωνικής της θέσης, ως νεαρή φοιτήτρια, από οικονομικά ευκατάστατη οικογένεια, που δεν χρειάζεται να εργαστεί για να ζήσει, τοποθετεί στην πλευρά των οικονομικά προνομιούχων εξίσου εργαζόμενες και εργοδότες, ενώ στην πλευρά των οικονομικά εκμεταλλεύσιμων τις πελάτισσες και τους πελάτες. Χειρονομία που συνάδει με τη τάση κάποιων εργοδοτών και εργοδοτριών στα μαγαζιά αυτά να δικαιολογούν την οικονομικά εκμεταλλευτική συμπεριφορά τους ως απόρροια της οικογενειακής (λεσβιακής) κατάστασης που ενώνει αφεντικό και εργαζόμενες.

III.6. «Παλιότερα ήταν όλες σαν άντρες»

Αν και η ανδροπρέπεια, η αρρενωπότητα εντός των λεσβιακών κοινοτήτων δεν έχει εκλείψει, υπάρχει μια τάση να τοποθετείται είτε στο παρελθόν, είτε σε χώρους μη φεμινιστικούς και πολιτικοποιημένους. Όταν γνώρισα τη Νικάνδρα και μου έδινε χαρτάκια για να στρίβω τα τσιγάρα μου, από το διπλανό σκαμπό στο μπαρ, ένα βράδυ Παρασκευής στη *Μαγική αυλή*, συζητήσαμε το θέμα της έρευνάς μου και, πρόθυμη να μου δώσει πληροφορίες για τις λεσβίες του αθηναϊκού και προσωπικού της παρελθόντος, μου είπε πως «παλιότερα οι λεσβίες ήταν όλες σαν άντρες» ενώ τώρα οι λεσβίες δεν «φαίνονται», τοποθετώντας αυτή την αλλαγή στο πλαίσιο της προόδου και της κοινωνικής αλλαγής. Η ίδια, μακριά μαλλιά αλλά όχι πολύ, κόκκινα και κάπως ακατάστατα, ήταν ντυμένη *casual*, με τζιν παντελόνι και χρωματιστό *t-shirt* με κάποια στάμπα πάνω, αδύνατη χωρίς τονισμένες καμπύλες και χωρίς *make-up*. Εγώ, αποφασισμένη να παρατηρώ και να φέρνω στην επιφάνεια την έμφυλη διαφορά εντός του πεδίου της έρευνας, τη χαρακτήρισα «Μόγλη», κάτι που την έκανε να γελάσει. Η ίδια δεν αναγνώριζε τον εαυτό της ως μπουτς αλλά αποδέχτηκε την αναγνώριση της «απαλής» αρρενωπότητάς της εκ μέρους μου.

Η αφήγηση που θέλει τις λεσβίες στο παρελθόν περισσότερο αρρενωπές σε σύγκριση με τις σύγχρονες γκέι γυναίκες δεν προέκυψε πρώτη φορά από την Νικάνδρα. Η Ευγενία, όταν μου περιέγραφε τη ζωή στο μπαρ *Mexico*, μου μιλούσε για τις ελάχιστες θηλυκές γυναίκες που εμφανίζονταν εκεί και για την ερωτική δίψα των μπουτς που περίμεναν πώς και πώς κάποια από αυτές να εμφανιστεί. Η Μάγδα λέει «παλιά ήταν όλες νταλίκες» και η Σόνια βλέπει μέσα στην *Οδύσσεια* το «βαρύ πυροβολικό» και όχι τα «γυναικάκια» που αναφέρει η Λένα. Αυτή η τάση, να θεωρείται η λεσβιακή ανδροπρέπεια ξεπερασμένη, οδήγησε τη μπαργούμαν και τη φίλη της ένα βράδυ σε ένα μικρό λεσβιακό μπαρ στο Γκάζι, να μην αναγνωρίσουν τη συνοδό μου ως νεαρό αγόρι. Αυτό συνέβη όσο εγώ μιλούσα με την ιδιοκτήτρια του μαγαζιού η οποία σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί θηλυπρεπής, εκτός, ίσως, από το γεγονός των μακριών μαλλιών της. Η Ελευθερία από την άλλη διαφωνεί έντονα με αυτή την άποψη για το λεσβιακό παρελθόν.

Όχι ρε παιδιά, δεν ήταν έτσι, για όνομα του Θεού. Τώρα έγιναν οι περισσότερες έτσι. Τώρα γίνανε. Εγώ τις λέω νταλίκες πλέον. (Ελευθερία, 50 χρονών)

Τόσο η Μαριάννα όσο και η Λένα, όπως έχω ήδη αναφέρει, δεν έβλεπαν μόνο ανδροπρεπείς λεσβίες τις προηγούμενες δεκαετίες στην Αθήνα, αλλά απαριθμούν διάφορα στυλ και έμφυλες επιτελέσεις γυναικών.

Υπήρχανε δυο λογίων γυναίκες, όπως υπάρχουνε και σήμερα, οι σκληροπυρηνικές και οι γατούλες. Δεν έχει αλλάξει κάτι σε αυτό. Είναι η μίνιμαλ, αυτή που είναι διφορούμενη, δηλαδή εμένα το στυλ μου είναι ένα απλό στυλ, δεν θα βάλω όμως την πιέτα, ούτε θα βάλω το φουστάκι. Υπήρχανε οι σκληροπυρηνικές, αυτές που υπάρχουνε και σήμερα, με την πιέτα, το πουκάμισο, οι βαριές, ρε παιδί μου, και οι γατούλες. Τώρα έχει προστεθεί κι άλλη μία κατηγορία, τα παιδιά. Τα 20χρονα, τα 25χρονα που και αυτά είναι χωρισμένα σε διάφορες κατηγορίες. Τα ξυρισμένα, αυτά που είναι με τα τατουάζ, οι άλλες που είναι ίδιες όλες με τα μακρυνά τα μαλλιά, το ίδιο ντύσιμο, το ίδιο στυλ, το ίδιο νύχι, ο ίδιος τρόπος ομιλίας και τα συνεσταλμένα, αυτά που ήταν πάντα. Βέβαια τέτοιες ηλικίες δεν είχαμε εμείς. (Μαριάννα, 47 χρονών)

Από τις παραπάνω αφηγήσεις, η δήλωση πως ήταν όλες σαν άντρες προφανώς χρειάζεται περισσότερη διερεύνηση παρά μια απριόρι αποδοχή της. Αρχικά η Ελευθερία, που βλέπει τις σημερινές λεσβίες ως νταλίκες, αναπολεί το παρελθόν και δεν βλέπει στο σήμερα κάτι καλύτερο για την προσωπική της λεσβιακή ζωή, σε αντίθεση με τη Νικάνδρα που τοποθετεί την εξαφάνιση των ανδροπρεπών γυναικών εντός μιας προοδευτικής κοινωνικής πορείας. Από την άλλη η Μαριάννα και η Λένα είναι σχεδόν οι μόνες που βλέπουν και τις θηλυκές γυναίκες ως μέρος των λεσβιακών δημόσιων χώρων της δεκαετίας του 1990 και του 2000. Για άλλη μια φορά αυτή που, διαχρονικά, φαίνεται ως λεσβία είναι η ανδροπρεπής, γεγονός που επαναφέρει το ερώτημα της Lyndall MacCowan (1992:305), πώς συνέβη και η μπουτς συνέχισε να αναγνωρίζεται (από το 1970 και έπειτα) ενώ η φαμ εξαφανίστηκε; Και η 29χρονη Κάτια λέγοντας «το μπουτς ήτανε το κακό, το φαμ δεν υπήρχε καν στο λεξιλόγιό μας», επιβεβαιώνει την επιμονή του ερωτήματος της MacCowan στο παρόν.

Τόσο για τις μεν όσο και για τις δε, όμως, η υπερβολικά, κατά την άποψή τους, τονισμένη έμφυλη διαφορά είναι κατακριτέα, «πιο απελευθερωμένα», χαρακτηρίζει η Λένα «τα παιδιά» σαν και αυτή, που ήταν ντυμένα πιο καθημερινά, και η λέξη παιδιά αφήνει να εννοηθεί ακριβώς αυτή τη μη έντονη έμφυλη διαφοροποίηση αλλά και τη νεότητα,

πραγματική ή συμβολική, που τις διαφοροποιεί από το παλιό και παλιού τύπου ζευγάρι της νταλίκας με το γυναικάκι. Πώς συνέβη όμως και η εξαφάνιση όχι μόνο της ανδροπρέπειας αλλά και της ίδιας της εμφανούς λεσβιακότητας συνδέθηκε με την κοινωνική πρόοδο και την απελευθέρωση;

Το τέλος του 19ου αιώνα και οι αρχές του 20ου αιώνα χαρακτηρίζονται από τη σύνδεση ανάμεσα σε ομοφυλόφιλες πρακτικές και την ανάδυση μιας συγκεκριμένης ομοφυλόφιλης ταυτότητας. Στα πλαίσια αυτά, τα χρόνια ανάμεσα στο 1880 και το 1920, αναδύεται η ομοφυλόφιλη γυναίκα ως ένα διακριτό υποκείμενο και χαρίζεται στη δημόσια θέα. Η λέξη «λεσβία» επιστρατεύεται για να χαρακτηρίσει αυτό το διαφορετικό υποκείμενο (Καντσά, 2009:11). Η «λεσβία» που θεωρείται «πραγματική» έχει ανδροπρεπή χαρακτηριστικά, και μέχρι σήμερα σεξολόγοι όπως ο Θάνος Ασκητής δηλώνουν δημόσια πως η θηλυκή, «όμορφη» γυναίκα, που θα παρασυρθεί ερωτικά από τη «λεσβία» θα το κάνει ελλείπει άλλου ερωτικού συντρόφου ή εξαιτίας των τραυματικών σχέσεων που είχε με τη μητέρα της. Η θηλυκή ερωμένη της λεσβίας δεν χαρακτηρίζεται, από τον ίδιο, ως ομοφυλόφιλη και μόλις βρεθεί ο κατάλληλος άντρας θα αφήσει τη λεσβία και θα συνεχίσει το δρόμο της ζωής της εντός του «φυσιολογικού» πλαισίου της ετεροφυλοφιλίας.¹⁷ Ακόμα και οι ίδιες οι λεσβίες, στα τέλη της δεκαετίας του 1990, θεωρούσαν «πραγματική» λεσβία την ενεργητική στο σεξ παρτενέρ, αυτή δηλαδή που αναλαμβάνει το ρόλο του άντρα, τόσο σε πρακτικό όσο και σε εμφανισιακό επίπεδο (Rapi 1998). Η E.K. Sedgwick (1990) ισχυρίζεται πως στο μοντέρνο όραμα ενός αυστηρά ισότιμου δεσμού μέσω του αποκλεισμού οποιασδήποτε συνακόλουθης διαφοράς, «μια σχέση μπουτς και φαμ δεν είναι και απόλυτα ισότιμη», όπως είπε και το Λενάκι. Η καινούρια ιδέα για τη διάκριση μεταξύ ομοφυλοφιλίας και ετεροφυλοφιλίας οφείλει τη λειτουργικότητά της στη γλωσσικά τελεσίδικη κατηγοριοποίηση οποιουδήποτε μοιράζεται το ίδιο φύλο με κάποιον άλλο ως όμοιό του και οποιουδήποτε που δεν το μοιράζεται ως Άλλο (Sedgwick 1990:160), για να προσθέσει πως η σύνδεση της διάκρισης ομο-ετερο με τη διάκριση εαυτός-άλλος υπήρξε δελεαστική για τη δυνατότητα απόκρυψης που προσφέρει. Δεν έχουν όλοι έναν εραστή του ίδιου φύλου αλλά όλοι έχουν έναν εαυτό του ίδιου φύλου (Sedgwick 1990:161).

Η Esther Newton θα γράψει το 1984 το άρθρο «Η μυθική Ανδροπρεπής Λεσβία»

17 https://www.youtube.com/watch?v=f5V_7YipXFk

για να σχολιάσει αυτήν ακριβώς τη σύνδεση, η οποία από τη Βικτωριανή περίοδο συνδέει τη λεσβιακότητα με την εμφανή φαλλικότητα. Η γυναικεία σεξουαλικότητα, θεωρούμενη ως παθητική είναι ετεροπροσδιορίσιμη, και για την κινητοποίησή της χρειάζεται την ενεργητική αρρενωπότητα. Αυτό το κενό έρχεται να καλύψει η φαλλική, αρσενική λεσβία, που, όπως φαίνεται και από τις παραπάνω αφηγήσεις της Κάτιας και της Δανάης, δημιουργείται μεταξύ θηλυκών γυναικών και δεν είναι εφικτή ή ορατή η μεταξύ τους ερωτική επικοινωνία. Μέχρι και σήμερα, με άλλα λόγια, η αρρενωπότητα θεωρείται πως διευκολύνει την κυκλοφορία του ερωτισμού είτε μεταξύ γυναικών είτε μεταξύ ανδρών και γυναικών. Η Newton θα ισχυριστεί πως ο συσχετισμός ανάμεσα στον λεσβιασμό και την αρρενωπότητα πρέπει να αμφισβητηθεί όχι επειδή δεν υπάρχει αλλά επειδή δεν είναι η μόνη επιλογή (Newton 1984: 575).

Με την Πέρσα, λαϊκής καταγωγής και μια θαμώνα της *Μαγικής αυλής* που αναγνωρίζει τον εαυτό της ως μπουτς, συζητούσαμε ένα βράδυ σχετικά με τον γάμο μεταξύ ομοφύλων και την Ευαγγελία Βλάμη η οποία εμφανιζόταν δημόσια για τη διεκδίκηση του δικαιώματος αυτού. Μου είπε, τότε, πως δεν κάνει καλό στις λεσβίες να αντιπροσωπεύονται δημόσια από τη Βλάμη.¹⁸ Η εικόνα της είναι στερεοτυπική, δεν θα την πάρει ο κόσμος στα σοβαρά, ενώ καλύτερα θα ήταν να εμφανιζόταν κάποια «πιο περιποιημένη». Η φράση «πιο περιποιημένη» αποτελεί εδώ κωδικό όνομα για τη συμβατική θηλυκότητα, που «περνάει» για ετεροφυλόφιλη.¹⁹ Τι συμβαίνει όμως και ο συσχετισμός ανάμεσα στον λεσβιασμό και την αρρενωπότητα δεν αμφισβητείται μόνο, αλλά απορρίπτεται ως τουλάχιστον αναχρονιστικός και επιβλαβής για την εικόνα της λεσβιακότητας;

Όπως ανέφερα και παραπάνω, η αρσενική γυναίκα αντλεί τις παθολογικοποιητικές νοηματοδοτήσεις της από τους αποικιοκρατικούς λόγους του 19ου αιώνα, που τη συνδέουν με τις υπόπτου ηθικής γυναίκες της εργατικής τάξης και των

18 Η Ευαγγελία Βλάμη, 1962-2017, ιδρυτικό μέλος της ΟΛΚΕ, ήταν η πρώτη λεσβία που τέλεσε πολιτικό γάμο στην Τήλο το 2008, σύμφωνα με το *lesbian.gr*. Η Βλάμη εμφανισιακά τουλάχιστον παρουσιάζονταν ως στερεοτυπικά μπουτς, είχε αρκετά αρρενωπά χαρακτηριστικά, όπως κοντά μαλλιά, απουσία *make-up*, *casual* ντύσιμο με παντελόνια.

19 Οι γυναίκες (στην Ελλάδα) γενικά αρέσκονται να τις βλέπουν ως *περιποιημένες*. Η λέξη στην κυριολεξία σημαίνει ότι κάποια προσέχει την εμφάνισή της, αν και έχει φτάσει να σημαίνει το ντύσιμο με στυλιζαρισμένα, καθαρά και καλοσιδερωμένα ρούχα, ακόμα και αν δεν είναι ιδιαίτερα ακριβά, το επαγγελματικό χτένισμα και το τακτικό ελαφρύ, προσεκτικά απλωμένο *make-up*. Αποτέλεσμα αυτού, το να είναι κάποια *περιποιημένη* υποδηλώνει μια μηνιαία, εβδομαδιαία, καθημερινή πρακτική διατήρησης ενός ιδανικού γυαλισμένης θηλυκότητας, που δεν διαφέρει ιδιαίτερα από αυτήν άλλων κοσμοπολίτικων Ευρωπαϊκών πόλεων (Χαλκιά 2004:32).

αποικιοκρατούμενων χωρών (McClintok 1995, Hart 1994, Skeggs 2000), γυναίκες δηλαδή που θεωρούνταν πιο πιθανές να αναπτύξουν ομοφυλόφιλες τάσεις, από τη θεωρούμενη αδυνατότητα η γυναικεία ή θηλυκή σεξουαλικότητα να έχει οποιαδήποτε αυτονομία και ενεργητικότητα, όπως και από την εγκαθίδρυση του μοντέλου της ετεροφυλοφιλίας ως το φυσικό και κανονικό μοντέλο για την ανθρώπινη σεξουαλικότητα στο δυτικό κόσμο. Στο πιο πρόσφατο ελληνικό παρελθόν, η έντονη αρρενωπότητα της εργατικής τάξης από την περίοδο της Μεταπολίτευσης και μετά χάνει την ερωτική της διάσταση για να γίνει τουλάχιστον μπανάλ τη δεκαετία του 1990, οπότε, όπως πρότεινε και το περιοδικό *ΚΛΙΚ*, ο σύγχρονος (ετεροφυλόφιλος) άνδρας ήταν μισός γκέι, μισός σκληρός δανδής, γεγονότα που έρχονται να προστεθούν στην υποτίμηση μια θεωρούμενης ως υπερβολικής αρρενωπής επιτέλεσης. Είναι άλλωστε και η περίοδος που εμφανίζεται, σύμφωνα με τα λεγόμενα της Λένας, ο χαρακτηρισμός νταλικά για να υποδηλώσει τις εργατικής τάξης αρρενωπές λεσβίες, και σύμφωνα με την Lawer ο έντονος διαχωρισμός μεταξύ του ανδρισμού και της θηλυκότητας συνήθως συνδέεται με την εργατική τάξη, που θεωρείται στερημένη «γνώσης» σχετικά με περισσότερες σύγχρονες αντιλήψεις για το φύλο, ενώ η έμφυλη συμπεριφορά της μεσοαστικής τάξης χαρακτηρίζεται είτε ως μη έμφυλη, ή εμφυλοποιημένη με ένα πιο αποδεκτό και απελευθερωμένο τρόπο (Lawer, 2000:124).

Τέλος, η Μαριάννα θα εκφράσει πολύ γλαφυρά την άποψη πως η έκφραση της έντονης αρρενωπότητας μιας γυναίκας αποτελεί άρνηση της γυναικείας της «φύσης», την μη αποδοχή δηλαδή «αυτού που είναι», άποψη που θεωρώ βρίσκεται επίσης στον πυρήνα της απαξίωσης της επιτέλεσης αυτής.

Δεν θα πω ότι είμαι το πρότυπο της θηλυκότητας, αλλά αν μη τι άλλο θεωρώ ότι είμαι γυναίκα και μ' αρέσει αυτό. Εκεί λοιπόν υπάρχει η κατηγορία των ανθρώπων γενικότερα που δεν αποδέχονται αυτό που είναι, [...] έτσι και οι γυναίκες που περνάνε αυτό το στυλ και που υπάρχει και σήμερα αλλά έχει άλλη μορφή πλέον. Είναι λίγο πιο ντελικάτο το [σ. το στυλ αυτό], ο χασάπακλας [...] όχι ότι δεν είναι τρομαχτικό όταν το βλέπεις.

Άποψη που συνδέεται τόσο με τις παθολογικοποιητικές περιγραφές της λεσβιακότητας του 19ου αιώνα όσο και με τις φεμινιστικές πολιτικές του 20ου. Η Jeanne Cordova, το 1992, θα γράψει πως ο φεμινισμός του 1970 θεράπευσε τις αντιφάσεις στη ζωή της. Της ξεκαθάρισε πως είναι γυναίκα, πως μπορεί να είναι οποιοδήποτε είδος γυναίκας επιθυμεί, ήταν όμως

προβληματικό να είναι αρρενωπή γυναίκα, μπουτς, καθώς η αρρενωπότητα αυτή αποτελούσε το λάθος τρόπο να βιώνει τη λεσβιακότητά της, και σε συνδυασμό με την επιθυμία της προς θηλυκές γυναίκες αναπαρήγαγε το πρότυπο της ετεροφυλοφιλίας, στου οποίου τις παθολογικοποιητικές εννοιολογήσεις ο φεμινισμός αντιτίθεται. Με άλλα λόγια, ο κυρίαρχος δυτικός φεμινισμός από το 1970, ως ένα πρωταρχικά μεσοαστικό κίνημα, εδραίωσε τον αναπαραστατικό χώρο για κάποιες λεσβίες ώστε να πάρουν απόσταση από τις κατώτερες τάξεις (Skeggs 2000: 132).

Η μίμηση του ανδρικού ανδρισμού, πέραν της άρνησης της γυναικείας φύσης του υποκειμένου, ή και ίσως λόγω αυτής, επιφέρει και περαιτέρω κριτική.

— Άλλο το σπορτίβ κι άλλο το κουστούμι και μπαίνω μέσα και κάνω το Μήτσο.
— Και όλες θρασύδειλες, έτσι; Μπορεί να το παίζανε μαγκιά κλανιά κι ο κώλος φινιστρίνι, που έλεγε και η μάνα μου. Μπορεί να σου πούλαγε μαγκιά και άμα αγρίευες εσύ, ίσοου (σσ. Εννοεί ότι έφευγε χωρίς να τσακωθεί). (Μαριάνθη, Πέρσα, 53 χρονών)

Το να μοιάζει μια λεσβία με άντρα λοιπόν είναι, συμπληρωματικά με τα παραπάνω, και ένας τρόπος επιβεβαίωσης της κατηγορίας της ετεροκανονικότητας, πως οι λεσβίες μιμούνται τους άντρες, αρνούνται τη φύση τους σύμφωνα και με τις παθολογικοποιητικές αναλύσεις του 19ου αιώνα, κι αν αυτή η μίμηση δεν οδηγεί στη γελοιοποίηση είναι τουλάχιστον πολιτικά επιβλαβής, όπως επεσήμανε η Πέρσα παραπάνω και επιβεβαιώνει η Σόνια.

Η κοινωνία που είναι ακόμη δομημένη έτσι όπως είναι και λευκή και ανδροκρατούμενη και και και, την ενοχλεί πάρα πολύ μια γυναίκα εντυπωσιακή, όμορφη, έξυπνη κτλπ, ξαφνικά να μην έχει κανένα ενδιαφέρον για τους άνδρες, για αυτό το κομμάτι για τους άνδρες.

Επίλογος

Στο κεφάλαιο αυτό προσπάθησα μια χαρτογράφηση των λαϊκών και *mainstream* νυχτερινών λεσβιακών μαγαζιών στην Αθήνα, από τη δεκαετία του 1980 μέχρι σήμερα. Μαζί με την τοποθέτηση των λεσβιάδικων στον τόπο και στον χρόνο επιτεύχθηκε εδώ και μια χαρτογράφηση των πολιτισμικών εννοιολογήσεων των συναισθημάτων όπως ο

ερωτισμός αλλά και των έμφυλων ταυτοτήτων των ομοφυλόφιλων γυναικών στην σύγχρονη Αθήνα.

Αρκετές από τις συνομιλήτριες, κυρίως αυτές με ανώτερο μορφωτικό επίπεδο, αν δεν απορρίπτουν εξ' ολοκλήρου τα μαγαζιά μαζικής διασκέδασης, δείχνουν να τα θεωρούν αναγκαίο κακό, καθώς είναι αυτά τα μέρη στα οποία κοινωνικοποιήθηκαν και κοινωνικοποιούνται ως λεσβίες, φλερτάρουν και γνωρίζουν φίλες. Συγκρίνοντας τις αφηγήσεις των γυναικών που είναι κριτικές προς τα *mainstream* μαγαζιά με αυτές γυναικών που έζησαν και ζουν ακόμη εντός τους, έφτασα στο συμπέρασμα πως οι ιστορίες των δεύτερων περιέχουν περισσότερες λεπτομέρειες για τις στυλιστικές επιλογές, τις έμφυλες επιτελέσεις των θαμώνων τους και τη ζωή των γυναικών μέσα σε αυτά.

Στο παρόν κεφάλαιο γίνεται πλέον σαφές πως η σύγχρονη ελληνική λεσβιακή ταυτότητα αναμετριέται με τις ταυτότητες που θεωρούνται (έμφυλα) ακραίες. Η δυναμική ανάμεσα στη νταλίκια και το γυναικάκι της, η δυναμική μεταξύ της μπουτς και της φαμ, χρησιμοποιώντας ένα πιο αμερικάνικο και ευρωπαϊκό λεξιλόγιο, που δεν είναι άγνωστο στις συνομιλήτριες άλλωστε, σημασιοδοτεί την υπερβολή και την επιδεικτική διάθεση. Η ταυτότητα της νταλίκιας, μια ταξικά σημαδεμένη έμφυλη κατηγορία, συνδέεται με την έλλειψη τακτ, είναι βίαιη, πολιτικά ανώριμη και αναποτελεσματική. Ταυτίζεται με τον συντηρητισμό και η εξάλειψή της σηματοδοτεί την κοινωνική πρόοδο. Ακόμη οι νταλίκες, οι αρσενικές λεσβίες, δεν αποδέχονται τη γυναικότητα τους, «αυτό που είναι» σύμφωνα με την ανατομία τους και αυτή η μη αποδοχή σημασιοδοτεί ένα ξεπερασμένο, προ-απελευθερωτικό παρελθόν.

Η εξαφάνιση της νταλίκιας, με άλλα λόγια, σηματοδοτεί την εξέλιξη της λεσβιακής ταυτότητας και άρα τη διαμόρφωση του υποκειμένου λεσβία ως ένα υποκείμενο ευπρεπές, πολιτικά και κοινωνικά άξιο αναγνώρισης. Η Esther Newton (1979) έγραφε για την φιγούρα της *drag queen*, στα τέλη της δεκαετίας του 1960 στις Η.Π.Α, ότι συμβολίζει για τους ομοφυλόφιλους άντρες αυτό που φοβούνται περισσότερο στους εαυτούς τους, όλα αυτά για τα οποία νιώθουν ενοχές. Συμβολίζει στην πραγματικότητα το στίγμα (2006:124). Ο Κώστας Γιαννακόπουλος αναφέρει, για να επιβεβαιώσει τη Newton στη σύγχρονη Ελλάδα, πως πολλοί σύγχρονοι *gay* αποποιούνται, αποστασιοποιούνται από τη φιγούρα της

αδελφής. Εξάλλου, η σύγχρονη ανοχή της ετεροκανονικής κοινωνίας προς την ομοφυλοφιλία προϋποθέτει την ταύτιση του *ομοφυλόφιλου* με την εικόνα του ευπρεπούς δηλαδή αρρενωπού *gay* (Γιαννακόπουλος 2019). Κι αν πάνω από τους *gay* άντρες σήμερα πλανάται απειλητικό το φάντασμα της (λαϊκής) αδελφής (Γιαννακόπουλος 2019:168), τότε και πάνω από τις σύγχρονες λεσβίες πλανάται το φάντασμα της νταλίκας, της λαϊκής, απεριποίητης ανδροπρεπούς λεσβίας.

Με τους τρόπους δημιουργίας του φαντάσματος και την απειλή της (λαϊκής) αρρενωπής λεσβίας θα ασχοληθώ πιο συγκεκριμένα στο επόμενο κεφάλαιο μέσα από την αρχαική αναζήτηση των μείσντριμ και των φεμινιστικών λόγων που συνομιλούν με τις παραπάνω απόψεις και τα βιώματα των πληροφορητριών. Με ποιες ιστορικές, κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές στην ελληνική κοινωνία συνδέεται η παρελθοντοποίηση της λεσβιακής αρρενωπότητας; Τι τοποθετείται στο παρελθόν μέσω της απαξίωσης ενός λαϊκού (λεσβιακού) ανδρισμού; Εντέλει συνομιλούν, και αν ναι, με ποιους τρόπους οι *mainstream* με τους φεμινιστικούς λόγους στην Ελλάδα;

Κεφάλαιο IV: Πρακτικές θηλυκοποίησης της γυναικείας ομοερωτικής/λεσβιακής σεξουαλικότητας

The becoming of the human is sexually embodied, historically located and politically related.

Moira Gatens, 1996.

Εισαγωγή

Και νομίζω ότι ακόμη, σε έναν βαθμό, υπάρχει μια δυσκολία τα κορίτσια να πουν ότι είναι λεσβίες και ιδιαίτερα τα κορίτσια που είναι όμορφα, που είναι πιο *effeminate*. [...] Γιατί η αλήθεια είναι ότι αν πιάσεις ένα μπουτσάκι, η κοινωνία χέστηκε αν λέει όχι στους άνδρες, γιατί οι στρέιπ άντρες δεν θα ενδιαφέρονταν ποτέ για ένα κοριτσάκι που μοιάζει με αγοράκι. (Σόνια, 48 χρονών)

— Για το μπουτς σε σχέση με την φαμ; Επειδή εξακολουθώ να θέλω να έχω σεξουαλικές σχέσεις και με αγοράκια νιώθω ότι αν το υιοθετήσω θα με περιορίσει πάρα πολύ, έτσι νιώθω.

— Αλλά με ποιο τρόπο;

— Ξέρουμε ας πούμε, σύμφωνα με τα πρότυπα της κοινωνίας, ότι ένας άντρας δεν θα πήγαινε με μια μπουτς γυναίκα. Κάποιοι θα πήγαιναν, πού είναι αυτοί; (Κάτια, 28 χρονών)

Η Σόνια, σχεδόν 50 χρονών και η Κάτια σχεδόν 30, στα παραπάνω αποσπάσματα από τις συνομιλίες μας, λένε κάτι για την εμπειρία και την επιθυμία τους. Λένε και κάτι για το τι σημαίνει λεσβία στη σύγχρονη Ελλάδα, τι σημαίνει ομοφυλοφιλία και τι ετεροφυλοφιλία επίσης. Η πίστη της Σόνιας στην ανατρεπτικότητα της λεσβιακής θηλυκότητας απηχεί σήμερα όχι μόνο έναν ριζοσπαστικό λεσβιακό φεμινισμό, καταγόμενο από τις πολιτικές του 1970 αλλά, αναπόφευκτα, και τις *mainstream* λεσβιακές αναπαραστάσεις από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, που θέλουν τις λεσβίες θηλυκές, «περιποιημένες» και αστικοποιημένες, γυναίκες. Η Κάτια από την άλλη, είκοσι χρόνια μετά, παραπονιέται για την ετεροφυλόφιλη διάταξη της επιθυμίας, που κάνει το «μπουτσάκι» μη επιθυμητό στους άντρες, απηχώντας τις κούηρ κριτικές με την αναδιάταξη των πολιτικών της επιθυμίας και της σεξουαλικότητας των δεκαετιών του 1990 και του 2000.

Το τελευταίο κεφάλαιο έχει σίγουρα να κάνει με τους μετασχηματισμούς των αισθήσεων (Σερεμετάκη 1997) και τις συναρμογές τους με τις αλλαγές στον χώρο και τον υλικό πολιτισμό (Γιαννακόπουλος 2001) όπως και με τη γενεαλογία μιας τραυματικής ονοματοδοσίας. Η λέξη λεσβία δεν υπήρξε ποτέ ένα όνομα περήφανο, ίσως γι' αυτό το λεσβιακό περιοδικό *Νταλίκα*, το 2012, δημοσιεύει το «παραδοσιακό λεσβιακό δημώδες άσμα»:

Λεσβία κοσμοζάκουστη στον κόσμο τιμημένη
Πέντε ποτάμια έπλεναν τ' όμορφο όνομά σου
Πέντε ποτάμια ξέπλεναν και βάψαν και τα πέντε.

(απόσπασμα)

Η ιστορία λέει πως η λεσβιακή σεξουαλικότητα, ο γυναικείος ομόφυλος ερωτισμός αποκρύπτεται. Περισσότερο θα έλεγα εμφανίζεται με διάφορους τρόπους ανάλογα με τα υποκείμενα που εκφέρουν λόγο γι' αυτόν, τη θέση από την οποία μιλάνε και τους σκοπούς που έχουν. Η ιστορία και η υλικότητα της κοινωνικής ζωής αποτελούν συστατικό στοιχείο της συγκρότησης του φύλου, ισχυρίζεται η Weston (2002), έτσι και η λεσβιακή ταυτότητα, ως πολιτική, ερωτική και έμφυλη ταυτότητα, μετασχηματίζεται στον χρόνο. Όπως ισχυρίζεται και η ιστορικός Annamarie Jagose (2002), τόσο η ορατότητα όσο και η αορατότητα μπορούν να ιδωθούν ως τα ιστορικά αποτελέσματα ενός αντιπαραθετικού αλλά σφιχτοδεμένου δικτύου αντισταθμιστικών σχέσεων ανάμεσα στην αρρενωπότητα, την θηλυκότητα, την ετεροφυλοφιλία και την ομοφυλοφιλία, οι οποίες είναι εσωτερικές στο μοντέρνο σύστημα σεξουαλικότητας/φύλου. Όπως γράφει και η Άννα Αποστολέλλη «το *coming out of the closet* τίθεται συγχρόνως ως αίτημα ορατότητας ή/και μέσο απελευθέρωσης από την ομοφοβία αλλά και ως έγκληση, με την αλτουσεριανή έννοια» (2012:198).

Το παρόν κεφάλαιο αποτελεί μια κατά κύριο λόγο αρχειακή διερεύνηση της σχέσης της ελληνικής λεσβιακής ταυτότητας με την αρρενωπότητα. Στόχος μου εδώ είναι η ιστορική τοποθέτηση των εμπειριών και των αντιλήψεων που εξέφρασαν οι συνομιλήτριες στα προηγούμενα κεφάλαια. Η έρευνα περιλαμβάνει δύο βιβλία που εκδόθηκαν τη δεκαετία του 1980 και άρθρα τόσο από τον *mainstream* τύπο όσο και τον λεσβιακό φεμινιστικό των δεκαετιών που αποκαλώ «σύγχρονη Ελλάδα», από τη δεκαετία του 1980 δηλαδή μέχρι σήμερα. Κινήθηκα σε αυτό το χρονικό πλαίσιο κυρίως επειδή αυτά είναι τα

χρόνια κατά τα οποία έζησαν και ενηλικιώθηκαν αρκετές από τις συνομιλήτριες της έρευνας. Τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας αναλαμβάνει τη διακυβέρνηση της χώρας το σοσιαλδημοκρατικό ΠΑΣΟΚ, μετά από επτά χρόνια δικτατορίας και την μετέπειτα κεντροδεξιά κυβέρνηση. Θεώρησα επίσης σημαντικό να διερευνήσω τη σημασία της «Αλλαγής», που αποτέλεσε κεντρικό σύνθημα του προεκλογικού αγώνα του κόμματος του ΠΑΣΟΚ, αυτό που εννοούσε και η 58χρονη Κωνσταντίνα λέγοντας,

Το '81 έγιναν, ξέρεις, αλλαγές, πολλά ανοίγματα, που βγήκε το ΠΑΣΟΚ, ας το κατηγορούμε τώρα.

Το κεφάλαιο αυτό, λοιπόν, ξεκινάει από το 1980, τη δεκαετία της μεταπολίτευσης και της σοσιαλδημοκρατικής Αλλαγής, της αλλαγής του οικογενειακού δικαίου, με την κατάργηση της προίκας, τον πολιτικό γάμο και τη νομική κατοχύρωση της ισότητας μεταξύ αντρών και γυναικών. Συνεχίζει στο 1990, με την περαιτέρω αστικοποίηση του πληθυσμού και τα *life style* περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας, των κλαμπ και των «ελληνάδικων». Είναι η δεκαετία κατά την οποία η ηγεμονία της παραδοσιακής αριστερής κουλτούρας άρχισε να εξαντλείται. Τη θέση της καταλαμβάνει μια ατμόσφαιρα πραγματιστικού νεοφιλελευθερισμού και ναρκισσιστικού καταναλωτισμού, ευθυγραμμισμένη με τη διεθνή τάση (Βούλγαρης 2008:281). Το 1990 περιλαμβάνει την κρίση στα Ίμια, το μακεδονικό ζήτημα και την εθνικιστική έξαρση, τους σατανιστές, τον στυλάτο και καταναλωτικό νεοφιλελευθερισμό που προβάλλεται μέσα από καινούρια περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας, όπως το *ΚΛΙΚ*. Η «ανωμαλία» της προηγούμενης δεκαετίας γίνεται «διαφορά» και «ιδιορρυθμία», και οι λεσβίες γίνονται «περισσότερο γυναίκες και από τις γυναικείες γυναίκες». Όπως ισχυρίστηκε η Nancy Fraser, την περίοδο αυτή βρίσκεται εν εξέλιξη μια σημαντική αλλαγή εποχής που αφορά στην πολιτική οικονομία και στην πολιτική κουλτούρα. Πλευρές της περιλαμβάνουν το τέλος του Κομμουνισμού, την αναζωπύρωση εθνικιστικών εντάσεων, νεο-εθνικισμών, εθνικών εκκαθαρίσεων, όπως και προοδευτικές πρωτοβουλίες σε ζητήματα σχετικά με τη σεξουαλικότητα (Fraser 1999:219).

Στην Ελλάδα, με τη δεκαετία του 2000 έρχονται οι Ολυμπιακοί αγώνες να αλλάξουν ξανά την αστική και ηθική γεωγραφία. Τον Φεβρουάριο του 2003 αστυνομική δύναμη εισβάλλει στο *Spices Club*. Συλλαμβάνει τον ιδιοκτήτη, δύο εργαζόμενους και μερικούς θαμώνες ως μέρος μιας οργανωμένης επιχείρησης «καταπολέμησης της παιδοφιλίας και

διανομής παιδικής πορνογραφίας στο Internet». Τα ονόματά τους δημοσιεύονται στον τύπο της εποχής. Μέχρι την τελική τους αθώωση ένας από αυτούς έχει βάλει τέλος στη ζωή του. Δυο χρόνια μετά οργανώνεται το πρώτο *Athens Gay Pride* στην πλατεία Κλαυθμώνος. Η εξέγερση του Δεκέμβρη του 2008 φέρνει νέες πολιτικές στο προσκήνιο ενόσω η χώρα βυθίζεται ολοένα στην οικονομική και κοινωνική κρίση. Το 2015 ψηφίζεται το σύμφωνο συμβίωσης και για τα ομόφυλα ζευγάρια και συζητιέται έντονα η γραφειοκρατική διάσταση του έμφυλου επαναπροσδιορισμού των τρανς ατόμων. Μετά και την διοργάνωση της πρώτης παρέλασης ομοφυλόφιλης υπερηφάνειας, το 2005, στην Αθήνα, ο λόγος περί ΛΟΑΤ ταυτοτήτων γίνεται περισσότερο πολλαπλός. Από το 2008 και μετά κάνουν την εμφάνισή τους στην ελληνική τηλεόραση όλο και περισσότεροι τρανς άντρες, ένας καινούριος (θηλυκός) ανδρισμός για τον ελληνικό δημόσιο λόγο. Οι ΛΟΑΤ ομάδες ασχολούνται με το παρελθόν τους μέσα από ανοιχτές συζητήσεις και αφιερώματα σε περιοδικά της κοινότητας. Πώς, λοιπόν, μέσα σε αυτές τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες των τελευταίων δεκαετιών, συγκροτείται το υποκείμενο λεσβία;

Τέλος, σημαντικό μέρος του παρόντος κεφαλαίου αποτελούν οι λεσβιακοί φεμινισμοί στην Ελλάδα, ως αναπόσπαστο μέρος των λεσβιακών αναπαραστάσεων και αισθητικής, όπως καταγράφονται μέσα από τα έντυπά τους. Πιο συγκεκριμένα συνομιλώ με το περιοδικό *Λάβρυς*, που εκδόθηκε τις πρώτες χρονιές της δεκαετίας του 1980, με το περιοδικό *Μαντάμ Γκου*, που κυκλοφόρησε μέσα στη δεκαετία του 1990, και το περιοδικό *Νταλίκα*, το πρώτο τεύχος του οποίου κυκλοφόρησε το 2009 και αποτέλεσε το μακροβιότερο αμιγώς λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό μέχρι τώρα. Πώς αναπαρίσταται λοιπόν το υποκείμενο λεσβία μέσα από τους ελληνικούς λεσβιακούς φεμινισμούς; Πώς συνομιλεί ο φεμινιστικός λόγος με τον λόγο των συνομιλητριών και πώς επηρεάζει τους τρόπους με τους οποίους βιώνουν τη σεξουαλικότητα και το φύλο τους; Εντέλει, ποια η σχέση των φεμινιστικών αναπαραστάσεων με τις *mainstream*;

IV.1. Ταχυδρόμος και Ακρόπολη.

Ήταν μια περίοδος η οποία νομίζω ότι επειδή ήταν και τραυματική μου είναι πολύ μπερδεμένη μες το μυαλό μου, δηλαδή έχω σκόρπιες μνήμες ανθρώπων και

συμβάντων αλλά είναι ενδιαφέρον ότι, χρονολογικά, δεν μπορώ να τα βάλω σε μια σειρά. (Έλλη, 54 χρονών)

[...] Οι πιο πολλές ήταν γυναίκες που ερχόντουσαν από την επαρχία τότε και υπήρχε ένα μεγάλο ρεύμα τότε, από τη δεκαετία του '80, από επαρχία στην Αθήνα [...] που είναι πρώτη φορά που είναι γυναίκες που ξέρουνε ότι είναι λεσβίες, που φεύγουνε από την φωλιά του χωριού, της επαρχίας, που έρχονται στην Αθήνα [...] για να ζήσουν την λεσβιακή τους ταυτότητα. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Η δεκαετία του 1980 στην Ελλάδα, κατά τις τελευταίες χρονιές της οποίας αρκετές από τις συνομιλήτριες της έρευνας ενηλικιώθηκαν, περιγράφεται άλλοτε ως βίαιη, σκοτεινή, δύσκολη και μεταβατική, όπως αναφέρει η Έλλη και η Κωνσταντίνα, άλλοτε ως χρόνια της αθωότητας:

[...] Κοίταξε, να σου πω κάτι, ήτανε κι άλλες εποχές. Ήτανε πιο όμορφα τα πράγματα, [...] καταρχήν δεν υπήρχε ίντριγκα. Δεν υπήρχε αυτό το σινάφι, που λέω εγώ πλέον. Δεν υπήρχε αυτή η κακία, δεν υπήρχε. (Ελευθερία, 47 χρονών)

Στις αρχές της δεκαετίας, μετά τη μεταπολίτευση και την κυβέρνηση Καραμανλή, ανεβαίνει στην εξουσία το σοσιαλδημοκρατικό ΠΑΣΟΚ με το όραμα και τις υποσχέσεις της «Αλλαγής». Τον Ιανουάριο του 1981 με την ενεργοποίηση της συνθήκης ένταξης της χώρας στην Ε.Ο.Κ., η ισότητα των δύο φύλων γίνεται και θεσμικά απαραίτητη. Νομιμοποιούνται οι αμβλώσεις το 1986, αλλάζει το Οικογενειακό Δίκαιο με τη θεσμοθέτηση της ισότητας των δύο συζύγων μέσα στο γάμο, την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ παιδιών που γεννιούνται εντός και εκτός γάμου και την κατάργηση της προίκας. Σύμφωνα με την Ελένη Βαρίκα η διαδικασία της ενσωμάτωσης και της εξουδετέρωσης του φεμινισμού σε όφελος του εκσυγχρονισμού της ελληνικής κοινωνίας έφτασε στο υψηλότερο σημείο της την τετραετία 1981-1985, από την εποχή που πήρε την εξουσία το ΠΑΣΟΚ (Βαρίκα 2005[1985]:303).

Αρκετές ταινίες του ελληνικού κινηματογράφου από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 και ολόκληρο το 1980, πορνογραφικά μελό καταγγελίας όπως τις χαρακτηρίζει ο Δημήτρης Παπανικολάου (2010), μιλάνε για πόρνες και για λεσβίες (*Λεσβιακός Αύγουστος*, 1974), για ομοφυλόφιλους άντρες και τραβεστί (*Οι ομοφυλόφιλοι*, 1988, *Το σουτιέν του μπαμπά μου*, 1982, *Άγγελος*, 1982). Οι κινηματικές διεκδικήσεις της δεκαετίας του 1970, με το

ΑΚΟΕΕ και τις κινητοποιήσεις ενάντια στο νομοσχέδιο για τα αφροδίσια νοσήματα πρότειναν μια άλλη αντιμετώπιση της σεξουαλικής διαφοράς. Την επόμενη δεκαετία, όμως και με τη βοήθεια του πανικού που προκαλείται από το *AIDS*, η ομοφυλοφιλία συνεχίζεται να αντιμετωπίζεται ως περιθώριο, μια παθογένεια και διαστροφή που χρήζει ανάλυσης και επιτήρησης/παρατήρησης. Οι διεκδικήσεις για μια άλλη αντιμετώπιση της σεξουαλικής διαφοράς αμβλύνονται μέσω μιας γενικότερης κατηγορίας προς τη συντηρητική κοινωνία που δεν αποδέχεται τη διαφορετικότητα. Η ομοφυλοφιλία με άλλα λόγια, στον κυρίαρχο λόγο της εποχής, παρουσιάζεται ως ένα εγκληματικό, διαστροφικό και υπερσεξουαλικοποιημένο περιθώριο, με τη διαφορά πως αυτή η περιθωριοποίηση δεν θεωρείται πως προέρχεται από την φύση αλλά από την υποτιμημένη κοινωνική θέση των υποκειμένων.

Όσον αφορά πιο συγκεκριμένα για τις λεσβίες την εξεταζόμενη περίοδο, προχώρησα σε αρχαιακή έρευνα σε τεύχη του περιοδικού *Ταχυδρόμος* και της εφημερίδας *Ακρόπολης*, στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1980. Τον Φλεβάρη του 1983, στο περιοδικό *Ταχυδρόμος*, τεύχος 6, στη σταθερή στήλη «Η πολύ-πολύ ιδιωτική ζωή των μεγάλων», το άρθρο της Ρένας Θεολογίδου για τη Βιρτζίνια Γουλφ με το τίτλο «Αγάπησε τις Γυναίκες και το Γράψιμο», αναφέρει:

Πρωτοπόρα φεμινίστρια, ευαίσθητη, παραγνωρισμένη για χρόνια, με καταπιεσμένα ερωτικά πάθη, οδηγήθηκε στην τρέλα και την αυτοκτονία σε ηλικία 57 χρόνων. Έζησε αρμονικά με τον άντρα της, παρ' όλο που το σεξ δεν έπαιξε ιδιαίτερο ρόλο στο δεσμό τους. Εκείνος ήξερε την προτίμησή της για τις γυναίκες. Η συμβολή της στη λογοτεχνία θεωρείται ισάξια με του Προυστ και του Τζαίμς Τζόυς.

Παρακάτω στην παράγραφο με τίτλο «Ομοφυλόφιλη και Νευροπαθής» γίνεται αναφορά στην σεξουαλική της κακοποίηση από τα ξαδέλφια της μέχρι και τα 22 της χρόνια για να βγει το συμπέρασμα

πως με τέτοια στοιχεία στη διάθεση τους όλοι συμφωνούν ότι δεν ήταν καθόλου περίεργο που η Βιρτζίνια αντί να φλερτάρει με νέους, αγάπησε τις γυναίκες.

Η θεωρία του μαγικού φίλτρου του σεξουαλικού τραύματος (Cvetkovich, 2010:2) επιβιώνει στον χρόνο ως μια από τις κύριες αιτίες της γυναικείας ομοερωτικής επιθυμίας.

Στο ίδιο άρθρο επιχειρείται ένας πολιτισμικός διαχωρισμός του πληθυσμού της χώρας:

στις λιγοστές χιλιάδες αναγνωστών που, είτε βρίσκονται στον αθηναϊκό δακτύλιο είτε ασφυκτιούν το ίδιο περιορισμένοι στα σύνορα του μικρού τους νομού από την ελληνική επαρχία που ξεπαρκάρει το αγροτικό ημιφορτηγό της μπροστά από τα καπηλειά.

Για τη δημοσιογράφο είναι ο αστικός πληθυσμός που ανακάλυψε ξανά τα γραπτά της Γουλφ και άρχισε να τα «διαβάζει με πάθος». Ο διαχωρισμός αυτός μεταξύ των πιο ευαίσθητοποιημένων κοινωνικά κατοίκων της πόλης, ή των λιγοστών κατοίκων της επαρχίας που «ασφυκτιούν» σε αυτήν, και της αμόρφωτης εργατικής ή αγροτικής μάζας χαρακτηρίζει τη δεκαετία (Faubian 1993) και προχωράει παράλληλα με τις νέες εννοιολογήσεις της σεξουαλικότητας (Γιαννακόπουλος 2001, 2003, 2006, 2019), Συγκροτεί ιεραρχικούς διαχωρισμούς μεταξύ αστικών και μη πληθυσμών –όσον αφορά στην κουλτούρα, την εμφάνιση, τη συμπεριφορά, τις αξίες– οι οποίοι εντείνονται όσο προχωράμε προς την επόμενη δεκαετία.

Δύο μήνες αργότερα στο ίδιο περιοδικό, στο τεύχος 14, παρουσιάζεται μια έρευνα με τίτλο «Αν το παιδί σας είναι ομοφυλόφιλο», από την Πέγκυ Κουενάκη. Στο γκάλοπ που παρατίθεται στην ερώτηση «Αν ξαφνικά μαθαίνατε ότι ο γιος σας είναι ομοφυλόφιλος;» η απάντηση πως θα τον αντιμετώπιζαν σαν άρρωστο λαμβάνει το 55%. Στο υπόλοιπο άρθρο παρατίθενται προσωπικές ιστορίες αντρών και η έντονη αντίδραση των οικογενειών τους ή οι ενοχές που έχουν οι ίδιοι και δεν μπορούν να αποκαλύψουν την ομοφυλοφιλία τους. Στην παράγραφο με τίτλο «Η άποψη της επιστήμης» αναφέρεται πως ένα από τα βασικά ερωτήματα είναι πώς γίνεται κανείς ομοφυλόφιλος:

δεν μπορεί παρά να υπάρχουν τουλάχιστον στιγμές όπου το ετερόφυλο μίσος, μαζί με κάποια άλλα στοιχεία, να παράγουν την ομόφυλη προτίμηση. [...] Η σύγχρονη Ψυχιατρική δέχεται πως δεν ξέρουμε στην πραγματικότητα τι είναι αυτό που κάνει κάποιον να έχει αποκλειστικά ομοφυλόφιλη επιλογή σεξουαλικού αντικειμένου. Σίγουρο επίσης είναι, πως δεν υπάρχει οργανική βάση στην περιρρέουσα ομοφυλοφιλία.

Στην επόμενη παράγραφο με τίτλο «Η Ομοφυλοφιλία στην Ελλάδα» ξεκαθαρίζεται πως, σύμφωνα με τη γνώμη των ειδικών, στην Ελλάδα δεν υπάρχει ενισχυμένη ομοφυλοφιλική διάθεση. Ίσως νιώθει την ανάγκη η δημοσιογράφος να το ξεκαθαρίσει αυτό, καθώς μόνο μια εικόνα κοσμεί το συγκεκριμένο άρθρο και αυτή είναι ενός αγάλματος του Δία με το Γανυμήδη με την επεξήγηση:

Η γνωστή παράσταση που δείχνει την απαγωγή του Γανυμήδη από το Δία, το Θεό θεών τε και ανθρώπων. Ο Δίας –έτσι λέει η μυθολογία– κράτησε για πάντα κοντά του το ωραίο αγόρι και όχι μόνο σαν προσωπικό του οινοχόο.

Στη συνέχεια, αν και παραπάνω έχει ειπωθεί πως δεν έχουν βρεθεί αιτίες για την ομοφυλοφιλία, γίνεται λόγος για την ελληνική οικογένεια και τη σημασία της μάνας, καθώς ενώ

η γυναίκα είναι πολίτης β' κατηγορίας και γίνονται κοινωνικοί διαχωρισμοί σε βάρος της, όταν παντρεύεται αποκτά άλλη κοινωνική βαρύτητα

και, ιδιαίτερα όταν γίνεται μητέρα, για να συνεχίσει πως η συνεχής επαφή των παιδιών με τη μητέρα δημιουργεί προβλήματα σεξουαλικά γι' αυτά. Το άρθρο κλείνει με μια διάθεση φιλελεύθερης ανεκτικότητας:

ο καθένας, μέσα από την προσωπική του ιστορία, μπορεί να καταλήξει σε μια επιλεκτική ομοφυλοφιλική επιθυμία και αυτό μπορεί να είναι ισορροπημένο σε προσωπική βάση.

Είναι πολύ ενδιαφέρον πως το παιδί που είναι ομοφυλόφιλο στο παρόν άρθρο είναι ένα αρσενικό παιδί και δεν γίνεται καμία αναφορά στη γυναικεία ομοφυλοφιλία. Η λεσβία ήταν μια απαγορευμένη λέξη, ισχυρίζεται η Κωνσταντίνα, 58 χρονών, μεγαλωμένη στην Αθήνα της μεταπολίτευσης, και την απαγόρευση αυτή ή καλύτερα την είσοδό της στο δημόσιο λόγο ως ένα μυστικό (Hart 1994), μπορούμε να τη δούμε σε ένα ακόμα άρθρο του *Ταχυδρόμου*, στο ίδιο τεύχος όπου και το παραπάνω άρθρο για τη Βιρτζίνια Γουλφ. Η Πέγκυ Κουνενάκη γράφει, το 1983, για το «Ψαλίδι» στα Σχολικά Βιβλία» και την «απαράδεκτη σεμνοτυφία» που οδήγησε στη λογοκρισία κλασικών ποιητών σε αυτά. Στην

παράγραφο με τίτλο «η Σαπφώ και το φιλολογικό πρόβλημα» αναφέρεται πως με τα ποιήματα της ποιήτριας

δημιουργήθηκε το εξής πρόβλημα: αν έμενε ο στίχος όπως μεταφράστηκε, τότε μέσα στη τάξη –μιλάμε για Γ' Γυμνασίου– ο ψίθυρος, ότι εδώ έχουμε λεσβιακούς έρωτες, θα κατέστρεφε όλη την προσπάθεια του καθηγητή να μεταδώσει το ερωτικό μήνυμα του ποιήματος. Με την αλλαγή που έγινε, το ερωτικό μήνυμα παραμένει γνήσιο και ατόφιο, μόνο που δεν είναι σαφώς ομοφυλοφιλικό, σαφώς λεσβιακό.

Οι λεσβίες εμφανίζονται και στην εφημερίδα *Απογευματινή* του 1983, σε ένα τριήμερο αφιέρωμα, το οποίο ανακάλυψα διαβάζοντας τη συντηρητική εφημερίδα *Ακρόπολη* (ο *Ταχυδρόμος* αποτελεί έντυπο πιο κοντά πολιτικά στη σοσιαλδημοκρατία), στην οποία και διαφημιζόταν. Η «εντυπωσιακή έκθεση του δρ. Σούμαν», Γερμανού ψυχολόγου, όπως περιγράφεται από τον αρθρογράφο της εφημερίδας, πληροφορεί το αναγνωστικό κοινό πως υπάρχουν γυναίκες που «ερωτεύονται παράφορα γυναίκες» και οι σχέσεις αυτές δεν σταματούν με τον γάμο. Οι λεσβίες είναι πιστές, ζηλιάρες και βίαιες, νευρικές λόγω της διπλή τους ζωής και επωφελούνται από την αορατότητά τους για να συζούν με τη «φίλη» τους. Το μοτίβο αναφοράς στα ομόφυλα αυτά ζευγάρια ως «η λεσβία και η φίλη της» είναι παρόν σε όλο το κείμενο δίνοντας στις ερωτικές συντροφικές σχέσεις μεταξύ γυναικών την υπόνοια/αίσθηση του παιχνιδιού, της μη σοβαρότητας ενός ενήλικου (ετερόφυλου) ζευγαρώματος, όπως και τις μη σεξουαλικής τους διάστασης. Οι λεσβίες γίνονται περισσότερες, σύμφωνα με το συγγραφέα όσο μεγαλώνει το φεμινιστικό κίνημα

[...] άλλες δεν αισθάνονται μειονεκτικά για την ανωμαλία τους. Άλλες [...] προσπαθούν να το κρύψουν με ποικίλους τρόπους.

«Φανερές» οι διάφορες βιπς, που είναι εξοπλισμένες με αυτοπεποίθηση.

Όσο περνάει ο καιρός και επεκτείνεται το γυναικείο κίνημα, τόσο εντονότερη γίνεται η παρουσία των λεσβιών.

Αυτή η όλο και εντονότερη παρουσία περιλαμβάνει δημόσιες εμφανίσεις, συλλόγους, περιοδικά και

ειδικά κέντρα στα οποία συχνάζουν λεσβίες και έρχονται σε επαφή μεταξύ τους.

Στη συνέχεια ο αρθρογράφος περιγράφει τις «κρυφές» οι οποίες «δεν έχουν το θάρρος να δείξουν δημόσια το πάθος τους». Κάποιες από αυτές προσπαθούν να γίνουν πολύ θηλυκές και αποπλανούν άντρες για τα μάτια του κόσμου, ενώ άλλες δείχνουν πολύ σεμνές και συνεσταλμένες. Πολλές σίγουρα μοιάζουν με «κανονικές γυναίκες». Οι λεσβίες, αναφέρει ο αρθρογράφος, αγωνίζονται τα τελευταία χρόνια για την αναγνώρισή τους στην κοινωνία αλλά και

για τα δικαιώματα των εγγάμων γυναικών. Παρά την τεράστια διαφορά του σεξουαλικού τους προσανατολισμού, βλέπουν να έχουν με τις παντρεμένες ένα κοινό σημείο: την αντίδραση στην υποταγή και την καταπίεση από το ανδρικό φύλο.

Όπως και στο βιβλίο *Λεσβίες*, στο οποίο θα αναφερθώ παρακάτω, η γυναικεία ομοφυλοφιλία συνδέεται με το φεμινιστικό κίνημα και τις άσχημες συμπεριφορές των ανδρών. Και αυτό το άρθρο όπως και το βιβλίο *Λεσβίες* ισχυρίζεται πως λίγες είναι οι «λεσβίες γεννημένες», οι περισσότερες είναι «λεσβιάζουσες», που είτε γίνονται λεσβίες λόγω της ανδρικής καταπίεσης είτε επειδή παρασύρονται από κάποια λεσβία, συνήθως μεγαλύτερή τους. Είναι σε αυτά τα ζευγάρια που προκύπτουν συνήθως οι καβγάδες καθώς, όπως πληροφορεί το αναγνωστικό του κοινό ο αρθρογράφος Κουλόπουλος, σε μια σχέση με διαφορά ηλικίας η μεγαλύτερη θέλει να επιβληθεί στη μικρότερη, γεγονός που αντικειμενοποιεί τη δεύτερη, κάτι που

έρχεται σε αντίθεση με την «κοσμοθεωρία» των λεσβιών που αποκρούουν το ανδρικό φύλο επειδή κατά τη γνώμη τους θέλει να υποτάξει το γυναικείο.

Με τα σχετικιστικά εισαγωγικά της κοσμοθεωρίας και την «κατά την γνώμη τους» επιθυμία υποταγής εκ μέρους των ανδρών, ο αρθρογράφος κλείνει το αφιέρωμα προσπαθώντας ίσως να απαντήσει στην φεμινιστική θέση των λεσβιών της εποχής για την απελευθερωτική από την πατριαρχία διάσταση της ομοφυλοφιλίας. Θέση την οποία ασπαζόταν και η Αυτόνομη Ομάδα Ομοφυλόφιλων Γυναικών, συντακτική ομάδα του περιοδικού *Λάβρυς*, στο οποίο θα αναφερθώ παρακάτω. Οι πιο αρμονικές σχέσεις πάντως είναι

συνήθως των ομοφυλόφιλων γυναικών όταν έχουν και οι δύο περίπου την ίδια ηλικία και εναλλάσσονται στους ρόλους τους τόσο στο σεξουαλικό όσο και τον οικιακό τομέα. Η πείρα δείχνει ότι πιο επιτυχημένα είναι τα ζευγάρια αυτού του είδους που έχουν περάσει το 40ό έτος της ηλικίας τους.

Η «πείρα» στην οποία αναφέρεται το κείμενο δεν είναι σαφές σε ποιον ή ποια ανήκει, η πίστη όμως στην επιτυχία αυτών των μεγαλύτερων σε ηλικία ζευγαριών θυμίζει την αφήγηση της Έλλης, η οποία ένιωθε πως η αντιμετώπιση της λεσβιακότητάς της από τις πρώτες μεταφοιτηκές της παρέες στην Αθήνα ήταν η παρακάτω:

(σσ. θα βρεθεί) κάποια άλλη γυναίκα, που δεν θα μπορεί να έχει καλύτερη τύχη, θα σε αγαπήσει και θα αγαπηθείτε κι έτσι τουλάχιστον θα έχεις μια αγκαλίτσα. (Έλλη, 54 χρονών)

Οι λεσβίες, σύμφωνα πάντα με το αφιέρωμα, χωρίζονται σε κοινές και ανδροπρεπείς.

Ο δρ Σούμαν ασχολείται και με τον λεγόμενο «ανδρικό τύπο» των λεσβιών. Πρόκειται για τις ομοφυλόφιλες εκείνες γυναίκες που προτιμούν να παίζουν τον ενεργητικό ρόλο στις σεξουαλικές σχέσεις με τη φίλη τους.

Συνήθως ξεχωρίζουν με την ανδροπρεπή συμπεριφορά τους, το ντύσιμο, το χτένισμα κι αυτήν ακόμη την φωνή. Συχνά διαλέγουν ανδρικά επαγγέλματα και αλλάζουν τα ονόματα τους για να μοιάζουν με ανδρικά. Αλλά και σ' αυτήν την κατηγορία λεσβιών προκύπτουν εσωτερικές συγκρούσεις και η ανάγκη της διπλής ζωής, που είναι δυσκολότερη σε τέτοιες γυναίκες. Γιατί η απόσταση σε αυτό που είναι στην πραγματικότητα και σ' αυτό που θέλουν να δείχνουν είναι πολύ μεγαλύτερη από ό,τι στις κοινές λεσβίες.

Το πάθος, η σεξουαλική ιδιορρυθμία και το βίτσιο αποτελούν κοινούς τόπους που ακολουθούν τη γυναικεία ομοφυλοφιλία και στην επόμενη δεκαετία. Η απόσταση, επίσης, που θεωρείται ότι υπάρχει μεταξύ αυτού που η ανδροπρεπής λεσβία είναι και αυτού που δείχνει εμφανίζεται ως πεπιοίθηση και σε συνομιλίες με γυναίκες που ενηλικιώνονται κατά τις αρχές της δεκαετίας του 1990 (βλ. Κεφ III, σελ. 198, 199).

IV.2. Πεζοδρόμιο και Λεσβίες

Η δεκαετία 1970-1980 στην ιστορία των ηθών ανήκει στους ομοφυλόφιλους. Μ' άλλα λόγια σημαδεύτηκε από την απελευθέρωσή τους.

Με αυτά τα λόγια ο δημοσιογράφος Φώτης Σιούμπουρας μας εισάγει στο –ανόητο, όπως το χαρακτηρίζει ο Δημήτρης Παπανικολάου (2010)– «βιβλίο-ρεπορτάζ» του, που εκδόθηκε το 1980 από τις εκδόσεις Κάκτος στην Αθήνα, με τον τίτλο *Πεζοδρόμιο: Ομοφυλόφιλοι, τραβεστί, εγχειρισμένες, λεσβίες, διαφθορεία-πόρνες, προστάτες*. Το βιβλίο, κριτικάροντας την υποκρισία και το συντηρητισμό της ελληνικής κοινωνίας, όπως ισχυρίζεται ο συγγραφέας

στοχεύει στην παρουσίαση της σημερινής πραγματικότητας στην Ελλάδα και ειδικότερα στην Αθήνα γύρω από αυτόν τον κόσμο.

Μετά τους «Ομοφυλόφιλους» και πριν τις «Πουτάνες», οι τίτλοι των κεφαλαίων όπως αναφέρονται στο βιβλίο, ο Σιούμπουρας αφιερώνει ένα κεφάλαιο στις «Λεσβίες». Μια φωτογραφία από συγκέντρωση διαμαρτυρίας στις 14 Μαρτίου 1980, για το Οικογενειακό Δίκαιο, απεικονίζει μερικές γυναίκες να κρατάνε ένα πανό με λεσβιακό σήμα. Από κάτω άλλη μια φωτογραφία φέρεται πως απεικονίζει ζευγάρι ομοφυλόφιλων γυναικών μαζί με την Αλόμα, «γνωστή εκδιδόμενη τραβεστί της εποχής» μέσα σε ένα κέντρο διασκέδασης. Στη συνέχεια μια τρίτη φωτογραφία απεικονίζει τη Νινή Ζαχά, «διάσημη και δημοφιλής καλλιτέχνη, συνιδιοκτήτρια της μπουάτ Σνομπ του Κολωνακίου, όπου συχνάζουν λεσβίες και ομοφυλόφιλοι», όρθια μπροστά στο μικρόφωνο να τραγουδάει ντυμένη με αντρικό λευκό κουστούμι. Στη συνέχεια παρουσιάζει κάποια στοιχεία για τις Ελληνίδες λεσβίες, μέσα από το ΑΚΟΕΕ και το περιοδικό *Αμφί*. Ενημερώνει τις αναγνώστριες και τους αναγνώστες του για τα κυριότερα στέκια λεσβιών στην Αθήνα, όπως το *Σνομπ* και τα *Ζώδια*, μπουάτ στο Κολωνάκι το πρώτο, και το δεύτερο στην Πλάκα. Αναφέρει κάποιες διάσημες λεσβίες χωρίς τα ονόματά τους και περιπτώσεις διαζυγίων επειδή «η σύζυγος προτιμούσε την αγκαλιά της φίλης της από του συζύγου». Σε μια ηδονοβλεπτική περιστροφή περιγράφει και τη σκηνή της αποκάλυψης μιας τέτοιας συζύγου από τον σύζυγο «στην κρεβατοκάμαρα βρήκε την αγαπημένη του σε στάση 69 με την πιο στενή της φίλη». Χαρακτηριστική είναι και η αναφορά στα «δίχτυα ώριμων λεσβιών στα οποία πέφτουν ανήλικες κοπελίτσες», αναφορά που θυμίζει τόσο το προαναφερθέν άρθρο της

Απογευματινής όσο και την πρόσφατη συνέντευξη του σεξολόγου Θάνου Ασκητή στο τοπικό ιδιωτικό κανάλι *Κρήτη TV*. Εκεί ο Ασκητής μιλάει για τη λεσβία αράχνη που αποπλανεί το θύμα της, την εμφανισιακά κανονική και όμορφη, νεαρή, θηλυκή γυναίκα.²⁰

Μετά την παράθεση δυο κειμένων για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία από το περιοδικό *Αμφί*, ο Φώτης Σιούμπουρας προχωράει σε προσωπικές ιστορίες. Η Νατάσα, «από τις γυναίκες που κάθε άνδρας θα την ήθελε δική του», από μικρή παρουσιάζεται να θέλει να κυριαρχεί πάνω στα αγόρια και μεγαλώνοντας αφηγείται πως:

πάντοτε μισούσα τρομερά τους «κτηνώδεις πόθους» των αντρών, για αυτό και τους αγνόησα τελείως. [...] Ποθούσα η ζωή μου να κυλήσει ήρεμα και γαλήνια χωρίς μεγάλα πάθη, μόνο με ιδανικά.

Στη συνέχεια μιλάει για τους έρωτες και τις απογοητεύσεις της, για την πίστη της «πως κάθε γυναίκα μέσα στην σκέψη της και στην καρδιά της ενδόμυχα κρύβει το όνομα μιας φίλης της» για να τελειώσει την ιστορία της λέγοντας:

γιατί είμαι λεσβία, γιατί γεννήθηκα λεσβία και δεν θα μπορέσει τίποτα ν' αλλάξει το φύλο μου.

Η Έφη στη συνέχεια παραθέτει τους λόγους για τους οποίους έγινε λεσβία, «οι κοινωνικές συνθήκες, η αδιαφορία ενός πατέρα, η απέραντη “καλοσύνη” του θείου, ο επιχειρηματίας και η καλή κυρία», όλοι αυτοί, που «αποτελούσαν ένα βρωμερό μέρος της κοινωνίας μας, με έφεραν εδώ που είμαι τώρα». Τώρα συζητεί με τη νοσοκόμα που την φρόντισε όταν βρέθηκε στο νοσοκομείο τραυματισμένη από αμάξι,

βρήκα στην Μάρθα τον ιδανικότερο άντρα που με προσέχει και με αγαπά.

Η επόμενη ιστορία παρουσιάζει το ερωτικό τρίγωνο μεταξύ της Λίνας, «λεσβίας από τότε που αντίκρισε το φως της μέρας», μιας κυρίας παντρεμένης και πλούσιας και της κόρης της, ενώ στη συνέχεια η Αγλαΐα εξιστορεί πως, ενώ ήταν παντρεμένη και ευκατάστατη οικονομικά, αποφάσισε να ακολουθήσει την Πέρσα,

20 https://www.youtube.com/watch?v=f5V_7YipXFk

ζώντας την ψευδαίσθηση της ευτυχίας και έχοντας την εντύπωση πως είχα βρει την αγάπη που τόσα χρόνια λαχταρούσα [...] καθώς το μεγαλύτερο ποσοστό των αντρών νομίζουν πως αρκούν μόνο τα χρήματα για να κάνουν μια γυναίκα ευτυχισμένη.

Κάποιες από τις ιστορίες σχεδόν παρουσιάζουν τις λεσβίες πιο ενάρετες σεξουαλικά από τις ετεροφυλόφιλες γυναίκες. Δεν θέλουν να ενδώσουν στους «κτηνώδεις πόθους των ανδρών» και είτε οι ίδιες είναι πολύ ευαίσθητες, είτε οι άντρες έχουν εξαχρειωθεί και οι γυναίκες έχουν γίνει λεσβίες για να επιβιώσουν συναισθηματικά. Η σεξουαλική και συναισθηματική κακοποίηση βρίσκονται και εδώ εντός των αιτιών της ομοφυλοφιλίας, όπως στην παραπάνω αναφορά στη Βιρτζίνια Γουλφ.

Παρόλη τη δραματική παθολογικοποίηση και περιθωριοποίηση του λεσβιακού υποκειμένου ο συγγραφέας κλείνει την ενότητα με ένα κείμενο του πολιτικού περιοδικού *Αμφί*. Εκεί, με μια αποφυσικοποιητική χειρονομία, ως απάντηση στο ερώτημα πώς γίνεται κάποια λεσβία προτείνεται

πως είναι η ετεροφυλοφιλία μια ιδέα που για τους περισσότερους ανθρώπους είναι τόσο βαθιά εντυπωμένη ώστε ούτε καν αμφισβητείται.

Το 1980 και '85 διαβάζαμε ό,τι να 'ναι, αρκούσε να ξέρουμε ότι αναφέρεται με οποιοδήποτε τρόπο στις λεσβίες. Και χάλια να ήταν βοηθούσε, παρ' όλα αυτά, να δουλέψεις την κρίση σου, να πάρεις θέση. Το βιβλίο που κυκλοφόρησε για τις «Λεσβίες» το 1984 ή '85 (χωρίς όνομα συγγραφέα, χωρίς στοιχεία ταυτότητας ως βιβλίο, πέρα από το όνομα του ευκαιριακού εκδότη) τότε και τώρα είναι γεμάτο από λεκτική και ιδεολογική κακοποίηση για τις λεσβίες μ' αυτά που λέει ή που βάζει τις ίδιες να λένε. (Νίκη Σταυρίδη, Βλέποντας τις λεσβίες, 10%, τ. 30).

Το βιβλίο στο οποίο αναφέρεται η Νίκη Σταυρίδη, λεσβία φεμινίστρια χρόνια ενεργή στα κινήματα και μεταφράστρια, έφτασε στα χέρια μου φωτοτυπημένο, με τις φωτογραφίες που το εικονογραφούν καλυμμένες. Λίγο καιρό αργότερα, τυχαία, στη γυναικεία καφετέρια *Avocado*, εμφανίστηκε το πρωτότυπο. Το είχε μαζί της κάποια από τις θαμώνες και το έδειχνε στις φίλες της. Το πρωτότυπο αποκάλυψε και τι έκρυβαν από κάτω οι καλυμμένες φωτογραφίες του. Η έκδοση του βιβλίου *Λεσβίες* το είχε κοσμήσει με γυμνές, αδύνατες, λευκές και νεαρές γυναίκες σε διάφορες ερωτικές και σεξουαλικές συνευρέσεις. Τρυφερές,

ερωτικές, σε φωτογραφίες ή σκίτσα ανά δύο, ανά τρεις και πάει λέγοντας, η αντρική ετεροφυλόφιλη ηδονοβλεπτική ματιά, σε συνδυασμό με το περιεχόμενό του και τα λεγόμενα του συγγραφέα δεν μπορούσαν παρά να οδηγήσουν την αναγνώστριά του, τη δεκαετία που εκδόθηκε, να προσπαθήσει να απαλύνει την τραυματική αυτή αναπαράσταση με τις δικές της εικόνες για το πως μπορεί να μοιάζει μια λεσβία.

Ο συγγραφέας και εκδότης του παρόν «ντοκουμέντου», όπως το αποκαλεί ο ίδιος, περισσότερο βαρύγδουπος από τον Σιούμπουρα που έγραψε ένα «βιβλίο-ρεπορτάζ», προλογίζει το βιβλίο γράφοντας μεταξύ άλλων:

[...] προχωρώντας στην έρευνα αυτή με φίλους δημοσιογράφους, πήραμε συνεντεύξεις για τη ζωή τους. Πολλές μίλησαν «έξω από τα δόντια», άλλες με ψευδώνυμο, διαπιστώσαμε δε, πως στην Ελλάδα τελευταία παίρνει μεγάλη έκταση η σχέση μεταξύ γυναικών που μπορεί να την χαρακτηρίσει κανείς φυγή ή μόδα... [...] Κάναμε κι άλλη διαπίστωση: Ελάχιστες είναι λεσβίες γεννημένες, στο σύνολό τους είναι λεσβιάζουσες. Την περίπτωση τους την είδαμε καθαρά σαν ένα κοινωνικό πρόβλημα. [...] Ύστερα από όλες αυτές τις εμπειρίες θέτωμε στην κυκλοφορία την πρώτη έκδοση. Οι αρμόδιοι ας ερευνήσουν κι ας διαφωτίσουν τη νεολαία. Εμείς απλώς κάναμε το καθήκον μας.

Ένα κοινωνικό πρόβλημα λοιπόν, μια μόδα, μια φυγή η οποία πρέπει να διερευνηθεί από τους αρμόδιους. Ο συγγραφέας κρούει τον κώδωνα του κινδύνου για την αποσυναρμολόγηση της κοινωνικής ομαλότητας.

Η πρώτη ιστορία αφορά τη Ντόλυ, για το μπαρ της οποίας έμαθα πρώτη φορά από την συνομιλήτριά μου Κωνσταντίνα, καθώς ήταν ένα από τα πρώτα λεσβιακά μπαρ στα οποία πήγε νεαρή. Η Ντόλυ αφηγείται τη ζωή της, τα παιδικά της χρόνια ως «ατίθασο αγοροκόριτσο», το ταλέντο της στο να βγάζει χρήματα και τις προσπάθειες να φύγει από το σπίτι των γονιών της στην Κεφαλονιά. Μιλάει για τις ερωτικές της σχέσεις, αρχικά με άντρες και στη συνέχεια με γυναίκες, για την καλλιτεχνική της πορεία και την επιχειρηματική της δραστηριότητα. Στην ενότητα «Γύρω από τις λεσβίες» αναφέρει πως:

Άλλοι μας ονομάζουν «πλακωμουνούδες», άλλοι μας χωρίζουν σε «παθητικές» και «ενεργητικές», άλλοι λένε ότι, τουλάχιστον οι «ενεργητικές», έχουν ανεπτυγμένη κλειτορίδα και άλλα πολλά και διάφορα. [...] Το βασικό πάντως στο δεσμό των

λεσβιών δεν είναι το «κρεβάτι» ο έρωτας ο σαρκικός! Βασικά είναι η ψυχική επαφή, η τρυφερότητα και μετά όλα τα άλλα. Οι λεσβίες έχουν ένα διαχωρισμό: άλλες είναι «κλειτοριδικές» [...] κι άλλες είναι «κολπικές» [...] Φτάνουμε στον οργασμό με τα χάρδια, το «γλείψιμο», ακόμα και με την συναίσθηση ότι η μία από εμάς έφτασε ήδη στον οργασμό.

Στη συνέχεια γίνεται αναφορά σε έναν λεσβιακό «γάμο», τα εισαγωγικά τοποθετημένα από τον συγγραφέα. Στο *Lady's place - Doly's bar*, η Μαρία από τον Πειραιά και η Μαίρη από το Χαλάνδρι «ενώθηκαν επισήμως με τα δεσμά του γάμου». Στο τέλος του βιβλίου παρατίθεται η αναφορά για το συγκεκριμένο γάμο από την εφημερίδα του ΚΚΕ Ριζοσπάστη η οποία κλείνει λέγοντας:

Δεν μας ενδιαφέρει η γνώμη των ανθρώπων του περιθωρίου. Ο υγιής λαός της πατρίδας μας, που μοχθεί για ένα καλύτερο αύριο, συμφωνεί μαζί μας και καταδικάζει τα τραγικά αυτά φαινόμενα της δυτικής κοινωνίας.

Είναι σίγουρα ενδιαφέρον πως ο δημοσιογράφος επιλέγει να κλείσει με αυτή την αποστροφή το βιβλίο του.

Μετά την ιστορία της Ντόλυσ, στην ενότητα με τίτλο «Γνωρίστε της ιέρειες της Σαπφώς», παρατίθενται και άλλες μαρτυρίες από γυναίκες που ήταν παντρεμένες και χώρισαν, από *barwomen* και άλλες. Σχεδόν όλες περιλαμβάνουν στους τίτλους τους αποσιωπητικά, σαν να υπονοούνται ανείπωτες κουβέντες. Στη φιλολογική ιστοσελίδα *Σημειώσεις Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*²¹ αναφέρεται πως τα αποσιωπητικά δείχνουν πως αποσιωπούμε κάτι, δηλαδή πως «η φράση έμεινε ατελείωτη από συγκίνηση, ντροπή ή γι' άλλο λόγο, κάποτε επειδή κρίνουμε περιττό να την αποτελειώσουμε, κάποτε από περιφρόνηση, απειλή, ή στο διάλογο, όταν κόβει την ομιλία ο συνομιλητής. Τα αποσιωπητικά δίνουν κάποτε την αίσθηση πως κάτι υπονοείται, πως γίνεται δηλαδή υπαινιγμός σε κάτι, ή πως ο γράφων δεν μπορεί ή δε θέλει να ολοκληρώσει τη φράση του. Είναι συνάμα κι ένα ακόμη σημείο στίξης που *μπορεί να δηλώσει την ειρωνεία* (η υπογράμμιση δική μου)».

21 http://latistor.blogspot.com/2013/12/blog-post_10.html#ixzz4iHiDp4SR

Αρκετές γυναίκες, όπως και στο βιβλίο του Φώτη Σιούμπουρα, μιλάνε για τα δύσκολα παιδικά τους χρόνια, για την έλλειψη τρυφερότητας από τους άντρες συζύγους και ερωτικούς συντρόφους, για την κοινωνία που τις έφερε στο σημείο στο οποίο βρίσκονται. Κάποιες μετανιώνουν για την ομοφυλοφιλία τους, άλλες όχι «αν και οι σχέσεις μεταξύ γυναικών είναι πιο δύσκολες και δημιουργούνται σκηνές βιαιότητας και πολλές φορές άσχημες ιστορίες». Όσον αφορά στην απάντηση στο ερώτημα τι οδηγεί στο λεσβιασμό, ερώτημα που απασχολεί άλλωστε, άμεσα ή έμμεσα, όλα τα άρθρα τα οποία έχω αναφέρει μέχρι τώρα:

Για το γένος των λεσβιών [...] ένα αρκετά μεγάλο φταίξιμο [...] έχει και η κοινωνία, που έδωσε απλόχερα όλα τα δικαιώματα στον άντρα, κι ελάχιστα στη γυναίκα. [...] Γνωρίζουμε ότι η Φύση κάνει τα λάθη της, ποτέ όμως τα λάθη αυτά δεν γίνονται κανόνες. [...] Συζητώντας με μια ομάδα Λεσβιών διαπιστώνω ότι αναγνωρίζουν την «κατάντια τους», [...] είναι περισσότερο ικανοποιημένες από πριν, που ήταν τα «υποτιμημένα όντα» χωρίς προσωπικότητα. [...]

Το δεύτερο αυτό βιβλίο για τις λεσβίες συνδυάζει ξεκάθαρα τον κοινωνικό συντηρητισμό με την ηδονοβλεψία. Αρχικά αυτό γίνεται φανερό από την εικονογράφησή του. Όμως παρά τις λεπτομερείς αφηγήσεις της Ντόλυ για το πώς κάνουν έρωτα οι γυναίκες μεταξύ τους, η γυναικεία σεξουαλικότητα παρουσιάζεται κι εδώ, όπως και στο βιβλίο *Πεζοδρόμιο*, αισθησιακή και συναισθηματική: «το σεξ για μας είναι ένας αυνανισμός, είναι το τελευταίο που σκεπτόμαστε σε μια τέτοια σχέση». Οι σεξουαλικές πρακτικές που αναφέρονται είναι χάδια και γλειψίματα, σεξ επιφανειών. Οι σεξουαλικές φαντασιώσεις άλλωστε και η ίδια η ανάγκη για σεξ θεωρούνται πως αποτελούν τη δικαιωματική ιδιοκτησία των αντρών, ενώ η ρομαντική σχέση το στέρεο έδαφος για τις γυναίκες (Hollibaugh, 2000:97). Την παρουσίαση βέβαια των ερωτικών σχέσεων των γυναικών ως αισθησιακών παρά σεξουαλικών υποστηρίζει και η άποψη πως χωρίς το πέος, το προνομιούχο γκάτζετ της ανδρικής αρρενωπότητας (Γιαννακόπουλος 2003), δεν πραγματοποιείται το σεξ.

Η Ντόλυ, στο βιβλίο *Λεσβίες*, απαριθμεί στερεότυπα για τις λεσβίες όπως η μεγεθυμένη κλειτορίδα των «ενεργητικών» και τον διαχωρισμό τους από τις «παθητικές», τα εισαγωγικά του συγγραφέα, με μια κάποια ειρωνεία αν και η ίδια διαχωρίζει τις λεσβίες σε κολπικές και κλειτοριδικές. Η ανάγκη της εστίασης στις σεξουαλικές πρακτικές, στην ανατομία και στους τρόπους με τους οποίους μια λεσβία απολαμβάνει το σεξ δεν είναι

καινούρια. Οι Ευρωπαίοι σεξολόγοι του 19ου αιώνα, προσπαθώντας απεγνωσμένα να βρουν τις αιτίες της ομοφυλόφιλης επιθυμίας, εστίασαν πάνω στα σώματα των ανεστραμμένων ψάχνοντας για σημάδια του αντίθετου φύλου. Κάποτε τα έβρισκαν κάποτε όχι για να επιστρατευθούν, αργότερα, κι άλλες αιτίες της παράδοξης αυτής επιθυμίας όπως η πρόωγη κακοποίηση και οι άσχημες εμπειρίες από τους άντρες.

Ήδη από το 19ο αιώνα με την «ανακάλυψη» της αναστροφής, ο σεξολόγος Havellock Ellis θεωρούσε τη γυναικεία ομοφυλοφιλία ως μια κατηγορία παραγόμενη κυρίως κάτω από «ιδιαιτέρες συνθήκες» και αφορούσε τις «κατώτερες ράτσες», την εργατική τάξη και τις εγκληματικά ανώμαλες (Hart 1994:3). Όπως και στα παραπάνω βιβλία έτσι και η ανεστραμμένη του σεξολογικού λόγου δεν αναγνωρίζεται μόνο ως σεξουαλικό υποκείμενο αλλά πάντα ως μια φυλετικά και ταξικά συγκεκριμένη οντότητα (Hart, 1994:4). Για τη Lynda Hart, η γυναικεία ομοφυλοφιλία δεν υπήρξε κρυφή, όπως υποστηρίζεται σε αντίθεση με την ποινικοποιημένη αντρική ομοφυλοφιλία και την κολάσιμη πράξη της σοδομίας, καθώς αρκετές γυναίκες της εργατικής τάξης κατηγορούνταν για εγκλήματα ενάντια στην αγνότητα, και οι αφρικανές γυναίκες θεωρούνταν πιο επιρρεπείς στην ομοφυλοφιλία λόγω της μεγεθυμένης κλειτορίδας τους. Η γυναικεία ομοφυλοφιλία μυστικοποιείται όταν αφορά τις λευκές μεσοαστές και μεγαλοαστές γυναίκες των ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών χωρών και, ενώ η ανδρική ομοφυλοφιλία ήταν πιο ξεκάθαρα σημαδεμένη, το όριο μεταξύ ετεροφυλόφιλων γυναικών και ανεστραμμένων ήταν πολύ περισσότερο διαπερατό (Hart, 1994:6), μια διαπερατότητα για την οποία φαίνεται να ανησυχούν τόσο συντηρητικοί όσο και περισσότερο φιλελεύθεροι αρθρογράφοι.

Οι ιστορίες των γυναικών που παρουσιάζονται στα παραπάνω βιβλία και άρθρα μιλάνε για άτομα που ζούσαν ή/και ζουν ακόμη στα όρια της έννομης τάξης, στα όρια της δυνατότητας για ζωή. Η Βιρτζίνια Γουλφ ως νευρική και αυτοκτονική καλλιτέχνης από την μία και οι μπαρόβιες περιθωριακές από την άλλη τοποθετούν την λεσβιακότητα μεταξύ παθολογίας και παρανομίας. Οι *mainstream* αναπαραστάσεις των λεσβιών τη δεκαετία του 1980 στην Ελλάδα τις απεικονίζουν επιθετικές, επικίνδυνες, παθολογικές και θνησιγενείς, μια αναπαραστατική ιστορία τόσο μπανάλ όσο και επίμονη (Lynda Hart, 1994:vii). Στο βιβλίο του Φώτη Σιούμπουρα οι ομοφυλόφιλοι, οι τραβεστί, οι λεσβίες και οι πόρνες βρίσκονται όλες μαζί στο πεζοδρόμιο, στο δρόμο, εκτός της αστικής οικογενειακής θαλπωρής και τάξης. Στο βιβλίο *Λεσβίες* οι λεσβίες από μόνες τους, χωρίς τη βοήθεια των υπολοίπων περιθωριακών, συγκροτούν το απαραίτητο καταστατικό εκτός της

αναπαραγωγικής, μεσοαστικής και ετεροφυλόφιλης κανονικότητας της ελληνικής κοινωνίας. Το επιχείρημα που συνδέει τη λεσβιακή επιθυμία με τις φεμινιστικές διεκδικήσεις για ισότητα και την κριτική στην πατριαρχική δομή της κοινωνίας δεν θα μπορούσε παρά να λειτουργεί ως σήμα κινδύνου για την ανάγκη εκπολιτισμού των ανδρών ώστε οι γυναίκες να παραμένουν ετεροφυλόφιλες και σύζυγοι. Δεν είναι τυχαίο πως τα παραπάνω άρθρα και βιβλία, είτε γραμμένα από μια σοσιαλδημοκρατική είτε μια συντηρητική πολιτικά θέση, γράφονται στον απόηχο της ένταξης της χώρας στην Ευρωπαϊκή Ένωση (τότε Ε.Ο.Κ.) και των απαραίτητων θεσμικών μεταρρυθμίσεων σε επίπεδο έμφυλων σχέσεων που απαιτεί αυτή η διαδικασία. Μια ένταξη που οδηγεί στον εξευρωπαϊσμό και την πρόοδο της ελληνικής κοινωνίας.

Η δεκαετία του 1980 φτάνει στο τέλος της με τους θανάτους δυο διάσημων αντρών από τον ιό του *HIV*. Το 1987 ο νεαρός σχεδιαστής μόδας Μπίλι Μπο χάνει τη ζωή του για να ακολουθήσει λίγο αργότερα ο Αλέξανδρος Ιόλας, γκαλερίστας και συλλέκτης έργων μοντέρνας τέχνης. Ο πανικός του *AIDS* συνοδευόμενος από ομοφοβικές εξάρσεις εξαπλώνεται (βλ. Παράρτημα 1).

Οι κοινωνικές αλλαγές και η μαζική έξοδος των γυναικών στον δημόσιο χώρο και τον χώρο της εργασίας μαζί με τον επεκτεινόμενο λόγο περί ισότητας και τις θεσμικές/νομοθετικές αλλαγές προκαλούν άλλοτε την ανάγκη και άλλοτε τον φόβο του επαναπροσδιορισμού των ηθικών έμφυλων αξιών. Στις παραπάνω αναφορές η αρρενωπότητα ως στοιχείο της λεσβιακότητας γίνεται ρητή μόνο στο αφιέρωμα της *Απογευματινής* και εκεί μόνο σε ένα μικρό κομμάτι του, όπου και διαχωρίζεται ο «ανδρικός τύπος» από τις «κοινές λεσβίες». Οι συμπεριφορές που τους καταλογίζονται όμως μπορούν εύκολα να χαρακτηριστούν ανδρικές, σύμφωνα και με τις κυρίαρχες έμφυλες εννοιολογήσεις της ελληνικής κοινωνίας. Η Ντόλυ, για παράδειγμα, είναι ιδιοκτήτρια μπαρ, είναι ενεργή σεξουαλικά και έχει πολλαπλές συντρόφους, είναι επιθετική και ικανή στο να βγάζει χρήματα. Όπως ισχυρίζεται η Lynda Hart (1994), η απόδοση αντρικών χαρακτηριστικών στη λεσβία λειτουργεί από τη μία επιβεβαιωτικά ως προς την ετεροφυλόφιλη κυκλοφορία της επιθυμίας, από την άλλη στερεί από τους άνδρες την αποκλειστικότητα της αρρενωπότητας και από τους/τις ετεροφυλόφιλες την αποκλειστικότητα της ετεροφυλοφιλίας.

Η συζήτηση που αφορά στην αλλαγή του οικογενειακού δικαίου και την συνακόλουθη θεσμική ισότητα μεταξύ αντρών και γυναικών δεν αφορά μόνο έντυπα όπως ο *Ταχυδρόμος*, πιο κοντά στη σοσιαλδημοκρατία, αλλά και εφημερίδες όπως η *Ακρόπολη* που αφιερώνει στο κυριακάτικο φύλλο της μια νέα στήλη που αφορά φεμινιστικά ζητήματα. Η εφημερίδα αυτή θα αναρωτηθεί αν γίνεται μια γυναίκα να είναι εργαζόμενη και νοικοκυρά. Η Ελένη Βαρίκα εστιάζει την προσοχή μας στη διαδικασία «ενσωμάτωσης»-εξουδετέρωσης του φεμινισμού, με πρωταγωνιστές τον Τύπο, τα πολιτικά κόμματα και τις γυναικείες οργανώσεις τους, που ισχυρίζεται πως συμβαίνει την περίοδο αυτή. Σε μια κοινωνία τόσο βαθιά πατριαρχική, οι σχέσεις ανάμεσα στα φύλα αποτελούν ένα από τα πεδία στα οποία η προσκόλληση στην παράδοση είναι ιδιαίτερα ισχυρή και το πρόσφατο ενδιαφέρον για τον φεμινισμό μπορούσε τελικά να σταθεί εμπόδιο σε μια τέτοια συμφιλίωση της «παράδοσης» με τον «εκσυγχρονισμό» (Βαρίκα, 2005:301).

Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Δημήτρης Παπανικολάου (2010), η ομοφυλοφιλία δεν είναι πια γοητευτικό περιθώριο (όπως την είδαν κάποιες εφημερίδες και προοδευτικοί κύκλοι της δεκαετίας του 1970), μια ταυτότητα που παλεύει για ισότητα (ΑΚΟΕΕ), μια κοινωνική θέση που φέρνει στην επιφάνεια τη διαβρωτική επίδραση του πόθου (*Κράξιμο*) ή μια πολιτικά ριζοσπαστική τοποθέτηση (*Αμφί* πρώτης περιόδου). Ξαναγίνεται αντίθετα μια παθολογία, ένα «πεζοδρόμιο» που χρειάζεται ανάλυση, χαρτογράφηση και επιτήρηση (2010:22). Σύμφωνα με τη Βενετία Καντσά (2000), κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 ήταν κεντρικό το πολιτικό διακύβευμα της ισότητας, ενώ τη δεκαετία του 1980 η έννοια της ισότητας ενώθηκε με την κεντρική ιδέα της προσωπικής ελευθερίας, αίτημα που προκύπτει από την αντίθεση στο προηγούμενο δικτατορικό και άκρως πατερναλιστικό καθεστώς. Η αξία της προσωπικής ελευθερίας δεν υπήρξε ξέχωρη από τον νεοφιλελεύθερο ατομικισμό, ιδεολογία που εξαπλώθηκε κατά την επόμενη δεκαετία.

IV.3. Η Λάβρυς

Το περιοδικό *Λάβρυς* είναι το πρώτο λεσβιακό φεμινιστικό περιοδικό που κυκλοφορεί στη χώρα. Το περιοδικό εκδίδεται στην Αθήνα από μέλη της Αυτόνομης Ομάδας Ομοφυλόφιλων Γυναικών η οποία διατηρεί στενές σχέσεις με το Σπίτι Γυναικών (Καντσά 2010). Οι θεωρητικές του επιρροές έχουν να κάνουν με το πολιτισμικό φεμινισμό και την ανάλυση της Monique Wittig για τη μη γυναικότητα της λεσβίας, όπως αναφέρει η Βενετία Καντσά (2000, 2010). Η ίδια ισχυρίζεται πως το περιοδικό *Λάβρυς* είναι ίσως η πιο

σημαντική προσπάθεια για άρθρωση ενός λεσβιακού λόγου, εφόσον μέχρι πρόσφατα ήταν το μόνο λεσβιακό περιοδικό που έκανε την εμφάνισή του στην Ελλάδα (Kantsa 2000).

Με τον διπλό πέλεκυ στο εξώφυλλο, αρχαίο μητριαρχικό σύμβολο, και τον υπότιτλο *γυναικείος λόγος και αντίλογος*, εκδίδεται τον Μάρτη του 1982 το πρώτο τεύχος του περιοδικού *Λάβρυς*.

Από παλιά μας έρχεται
η μνήμη
Μέσ' απ' τα ερείπια
προχωράμε στην ανακάλυψη
της
αλήθειας.
Διπλοπέλεκι το λέμε σήμερα
που πάει να πει
στων προγονισσών μας τη γλώσσα ΛΑΒΡΥΣ
Σύμβολο Μητριαρχίας
πώς και γιατί δεν το μάθαμε ακόμα.
Όσο κι αν μας θάψανε
θα σηκωνόμαστε ξανά και ξανά στους αιώνες.

Με το ποίημα αυτό και το επόμενο άρθρο, που κάνει μια ιστορική ανασκόπηση της σημασίας της *Λάβρυς*, του διπλού τσεκουριού ως μητριαρχικού συμβόλου του αρχαίου παρελθόντος, τα μέλη της Αυτόνομης Ομάδας Ομοφυλόφιλων Γυναικών αναζητούν

μέσα από το χάος του χρόνου, μέσα από τα βάθη του Λαβύρινθου, τα σύμβολα μας. Λαβύρινθος: ο γυναικείος κόλπος, το γυναικείο μυστήριο, η αρχή και το τέλος, η ζωή κι ο θάνατος.

Στο άρθρο αυτοπαρουσίασης «Ποιες Είμαστε», γράφουν:

και δεν είναι μόνο η απουσία του Λεσβιακού λόγου που μας απασχολεί αλλά και η απουσία κάθε ανάλυσης/έκφρασης του φεμινισμού από μια καθαρά Λεσβιακή σκοπιά. Θέλουμε λοιπόν να γεμίσουμε αυτό το κενό γιατί πιστεύουμε ότι έτσι θα αρχίσει ένας διάλογος ανάμεσα σ' εμάς και τις άλλες Ελληνίδες λεσβίες –αλλά κι όλες τις γυναίκες που δεν αρνιούνται να μας ακούσουν– ένας διάλογος που θα ξεκαθαρίσει τις θέσεις μας σαν λεσβίες φεμινίστριες, θα καταρρίψει μύθους που

ακόμα κι εμείς οι ίδιες έχουμε για τον εαυτό μας, θα αναγγείλει την ύπαρξη μας και θα μας βοηθήσει να επικοινωνήσουμε η μία με την άλλη, να αλληλοβρεθούμε, να βρούμε δηλαδή στην ουσία τους εαυτούς μας (υπογράμμιση δική μου).

Στο άρθρο «Λεσβία Φεμινίστρια. Ιδεολογική Σύγχυση ή Επαναστατική Σύνθεση», περιγράφουν τη σημασία της λεσβιακότητας:

Όταν η λεσβία αρνιέται να κάνει έρωτα μ' έναν άντρα και προτιμάει μια γυναίκα, αυτή η «επιλογή» της την φέρνει αντιμέτωπη στις δογματικές αρχές της ανδροκρατούμενης κοινωνίας, και η ύπαρξή της και μόνο σαν λεσβία αποτελεί μια αναίρεση της κυρίαρχης ετεροφυλόφιλης ιδεολογίας και πρακτικής που μας έχει επιβληθεί αιώνες τώρα.

Γι' αυτό όταν η λεσβία αρνείται να κοιμηθεί με έναν άντρα δεν του αφαιρεί απλά και μόνο τη δυνατότητα του σεξ, αλλά τη δυνατότητα να εξουσιάσει μια γυναίκα –και κατ' ακόλουθο τη Γυναίκα, με κεφαλαίο Γ– δηλαδή όλες μας. Παύει λοιπόν αυτή η άρνηση να είναι ζήτημα απλό σεξουαλικής επιλογής και γίνεται βαθιά φεμινιστική πράξη, με καθαρές και αναμφισβήτητες συνέπειες. Και από κει πηγάζει ο φόβος που κάνει τους άντρες να μισούν θανάσιμα τις λεσβίες.

Την ίδια περίοδο που οι λεσβίες γίνονται ορατές ως περιθωριακές, ύποπτες για ψυχρότητα αλλά και για σεξουαλική διαστροφή –ιδιορρυθμία σε μια πιο ευγενική γραμματική– η ομάδα που συντάσσει και εκδίδει τη *Λάβρυ* προτάσσει την λεσβιακή ταυτότητα ως μια θετική και ανατρεπτική ταυτότητα. Αποτελεί κεντρική θέση της ομάδας η σύνδεση της λεσβιακότητας με τη γυναικότητα, τη Γυναίκα με κεφαλαίο Γ, που χαρακτηρίζεται από μια διαχωρισμένη από τον ανδρισμό θηλυκή «ουσία». Όπως αναφέρεται και στο φεμινιστικό περιοδικό *Σφίγγα*, στο πρώτο του τεύχος, τον Ιούλιο του 1980, από την Αυτόνομη Ομάδα Ομοφυλόφιλων Γυναικών:

Επειδή οι λεσβίες είναι πρώτα και κύρια γυναίκες [...] το Λεσβιακό Κίνημα είναι μέρος του Φεμινιστικού κινήματος.

Η *Λάβρυς* συζητάει, με την ορμητικότητα και τον ενθουσιασμό των κινημάτων στις Η.Π.Α., ζητήματα που αφορούν στην αυτονόμηση της γυναικείας σεξουαλικότητας από τους πατριαρχικούς περιορισμούς αλλά και την κριτική στο μοντέλο του δυαδικού ζευγαριού ως

ένα πατριαρχικό και εγκλωβιστικό ιδανικό. Στο δεύτερο τεύχος γίνεται, ακόμη, κριτική στο Καφενείο των Γυναικών για τη δυνατότητα των αντρών να εισέρχονται σε αυτό (αν και υπό τη συνοδεία κάποιας γυναίκας μόνο), ενώ στο άρθρο «Είναι οι Λεσβίες Γυναίκες ή πέρα από τον Άνδρα και τη Γυναίκα», γράφεται:

Η «λύση», ο δρόμος που διανοίγεται δεν είναι τόσο η μερική άρση της ανισότητας, αλλά η οριστική ρήξη με την φυλική διαφορά,

για να συνεχίσουν, απηχώντας τους προβληματισμούς της Monique Wittig (1992),

η λεσβία υπερβαίνει ουσιαστικά όλα τα στατικά πλαίσια και ρόλους, όλα τα στερεότυπα και μ' αυτόν τον τρόπο βιώνει την ελευθερία αφού γνωρίσει και τις δυο πλευρές να δημιουργήσει δικές της αξίες, και συναισθήματα, έναν διαφορετικό κόσμο και από κει να αλλάξει τη προηγούμενη πορεία του.

Στο δεύτερο τεύχος ο υπότιτλος έχει αλλάξει και αντί για *Γυναικείος Λόγος και Αντίλογος* γίνεται *Λεσβιακός Λόγος*, μια χειρονομία που φαίνεται να δηλώνει από τη μια την αυτονόμηση της λεσβιακής ταυτότητας από τη γυναικεία, και από την άλλη να δηλώνει το τέλος των ανταγωνισμών που φέρει η προηγούμενη συνδιαλλαγή/σύγκρουση λόγου και αντιλόγου. Πράγματι, η ομάδα που εκδίδει τη *Λάβρυ* έρχεται σε ολοένα και μεγαλύτερη σύγκρουση με τις ετεροφυλόφιλες φεμινίστριες αλλά και με το κίνημα των ομοφυλοφίλων, την ομάδα ΑΚΟΕΕ και το περιοδικό *Αμφί*. Στο τεύχος αυτό περιλαμβάνονται αρκετά άρθρα σχετικά με τη γυναικεία σεξουαλικότητα, είτε μεταφρασμένα είτε γραμμένα από μέλη της συντακτικής ομάδας, κάνοντας έντονη κριτική στις αντιλήψεις που θεωρούν τη σεξουαλικότητα των γυναικών απριόρι ετεροφυλόφιλη, συμπεριλαμβανομένων και των ετεροφυλόφιλων φεμινιστριών της ίδιας περιόδου.

Μεταφράζοντας τη Ti-Grace Atkison, αφορίζουν τον κολπικό οργασμό ως τον τρόπο που οι άντρες θέλουν να απολαμβάνουν οι γυναίκες:

ο κολπικός οργασμός είναι μια θαυμάσια όψη του τρόπου με τον οποίο οι άντρες καταπιέζουν και εκμεταλλεύονται τις γυναίκες. [...] Από πού μας έρχεται λοιπόν ο κολπικός οργασμός; Λένε ότι είναι επίκτητος. Και καλά θα κάνεις να τον μάθεις γρήγορα, κοριτσάκι μου.

Όπως και στην περιγραφή του λεσβιακού σεξ από τη Ντόλυ στο βιβλίο *Λεσβίες*, η διείσδυση μοιάζει με μια ερωτική πρακτική που δεν αφορά τις λεσβίες, φεμινίστριες ή μη, επειδή απορρέει από την απόλαυση του άντρα και όχι της γυναίκας («κτηνώδεις πόθοι των αντρών»). Βέβαια, η Ντόλυ επιφυλάσσεται του διαχωρισμού των λεσβιών σε κολπικές και κλειτοριδικές, κάτι που η *Λάβρυς* αρνείται.

Η δυνατότητα αυτονομίας από το πέος, τον άντρα, την ετεροφυλοφιλία, η ανεξαρτητοποίηση από την φαλλική οικονομία της επιθυμίας μέσω της οποίας και μόνο δύναται να πραγματοποιηθεί το σεξ, αποτελούν έναν από τους βασικούς θεματικούς άξονες των άρθρων του περιοδικού. Η διαδικασία αυτονόμησης της γυναικείας σεξουαλικότητας γίνεται αρχικά μέσω του πλήρους διαχωρισμού της από μια ανδρικά θεσμοθετημένη σεξουαλικότητα, και η πίστη σε μια εντελώς διαφορετική και απελευθερωτική λεσβιακή και γυναικεία συνείδηση δεν θα μπορούσε να μη βρει καταφύγιο για την δικαίωσή της στη μεταφυσική της ουσίας, που διαχωρίζει καταστατικά το αντρικό από το γυναικείο, τον άντρα από τη γυναίκα. Χαρακτηριστικά σε ένα από τα μεταφρασμένα άρθρα, «Να υπάρχουν και να 'σαι ορατή: Μεταφυσική Μισογυνία», στο δεύτερο τεύχος, αναφέρεται:

Η πράξη του να γίνει κάποια λεσβία αποτελεί ένα πνευματικό και θρησκευτικό σχεδόν ξύπνημα, μια οντολογική μετατροπή βασισμένη πάνω στην καθολική αλλαγή κατεύθυνσης. Την χαρακτηρίζει το συναίσθημα πως ο κόσμος όπως τον ξέρουμε βρίσκεται σε στάδιο διάλυσης, κι ένας καινούριος αρχίζει να δημιουργείται. [...] (σσ. Οι άντρες) προτιμούν να μας αγνοούν – ή να μας εξολοθρεύουν. Η απόπειρα αρχίζει από τα πανάρχαια χρόνια με τη βία, τους βιασμούς, [...] το τεχνητό άλλαγμα φύλου από άνδρες σε γυναίκες.

Κρίνοντας από την φράση «το τεχνητό άλλαγμα από άνδρες σε γυναίκες», γίνεται σαφές πως μια γυναίκα γεννιέται, δεν γίνεται – το σώμα για τη *Λάβρυς*, όπως και για τις περισσότερες φεμινίστριες αυτού του θεωρητικού ρεύματος, γίνεται αντιληπτό ως κάτι που προηγείται της κοινωνικής κατασκευής (Colebrook 2000). Αν και, ή ακριβώς επειδή, είναι ανατομικά γυναίκα η λεσβία, ξυπνάει πνευματικά σε μια νέα οντολογία όταν απορρίπτει ερωτικά τον άντρα και αμφισβητεί πολιτικά και προσωπικά τα στερεότυπα του πατριαρχικού κόσμου. Τι σημαίνει αυτό στην πράξη;

Στο πρώτο τεύχος, στο άρθρο «Τα Εφτά Χρόνια και τα Εφτά Θανάσιμα Αμαρτήματα. Μια αισιόδοξη κριτική σε πείσμα των αρνητικών διαπιστώσεων», αναφέρεται:

— Εφτά χρόνια από τα πρώτα βήματα της γυναικείας μας περηφάνιας. Νεαρές κοπέλες τότε, ώριμες γυναίκες πια τώρα. Μπήκαμε και βγήκαμε από σχέσεις, από γάμους, από δουλειές. Αλλά και από κλινικές, φυλακές και άλλες καταστάσεις πιο άγριες...

τι βλέπουμε κοιτώντας πίσω;

[...]

— Εφτά χρόνια τώρα και όλες οδηγούμε μηχανάκια και η κίνησή μας σκληρή και βίαιη, η μεταχείριση του κορμιού και του χώρου μας από εμάς τις ίδιες.

— Εφτά χρόνια και οι λεσβίες-φεμινίστριες δεν ξεκόλλησαν ακόμα από τα κλισέ του κακόφημου μπαρ, της αντρογυναίκας, της αρσενικής στάσης μέσα στη σχέση.

Εφτά χρόνια πριν το 1982, χρονιά που εκδόθηκε το πρώτο τεύχος της *Λάβρυος*, βρισκόμασταν ένα χρόνο μετά το τέλος της Χούντας, και με το τέλος της δικτατορίας ξεκίνησε η περίοδος που τα πρώτα φεμινιστικά και ομοφυλόφιλα κινήματα δικαιωμάτων στην Ελλάδα έκαναν την εμφάνισή τους, όταν νέοι και νέες που επέστρεφαν από σπουδές στο εξωτερικό μεσίτευσαν νέες πολιτικές ιδέες στην χώρα (Kantsa 2000). Οι εμπειρίες της ομάδας περιγράφονται δύσκολες, άγριες. Όπως μου έλεγε και η Κωνσταντίνα:

Είναι απόπειρα, ότι ζω λεσβιακά. Η πρώτη απόπειρα. Οι άλλες προσπάθησαν να το κάνουν βιωματικά (σσ. στα μπαρ) οι άλλες προσπάθησαν να το κάνουν λόγο (σσ. στις πολιτικές ομάδες), αλλά και οι δυο είχανε την ένταση και τον θυμό και την επιθετικότητα. Πολύ. Και οι δυο ομάδες, εκείνη την περίοδο.

Η ένταση και ο θυμός αποδίδονται από την Κωνσταντίνα στην επιθετικά βίαιη ομοφοβία της εποχής, οι καβγάδες μέσα στα μαγαζιά αλλά και οι καβγάδες μέσα στο *Καφενείο των Γυναικών* και μεταξύ των φεμινιστικών ομάδων. Στο παραπάνω άρθρο η συγγραφέας απογοητεύεται από την αδυναμία ξεπεράσματος της επιθετικότητας των γυναικών, επιθετικότητα που εκφράζεται στο δρόμο, στο μηχανάκι, στο κλισέ της αντρογυναίκας.

Στο άρθρο «Λεσβία... Αυτό το εξωγήινο τέρας(!). Ρατσιστικά κι άλλα ή η ορμονοδιαταραγμένη», οι παθολογικοποιητικές συναρμογές της λεσβιακότητας με την έμφυλη, ορμονική, καταστατική παραβατικότητα γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης.

— Βρε Άννα... Τι αδικία της φύσης είναι αυτή; Εσύ είσαι λεσβία εμείς έχουμε μούσι (!)

— Γιατί θα πρεπε, ρε παιδιά, μια λεσβία να έχει μούσι;

— Γιατί δεν έγινες τυχαία λεσβία. Η λεσβία γεννιέται, δεν γίνεται. Απλά έχεις περισσότερες αντρικές ορμόνες απ' ότι θα 'πρεπε.

Θα σταθώ εδώ λίγο ακόμα, στους τρόπους που ο ανδρισμός μιας λεσβίας γίνεται αντικείμενο διαχείρισης από τις λεσβίες φεμινίστριες της εποχής της *Λάβρυσ*. Το 1984 δημοσιεύεται στο περιοδικό του ΑΚΟΕ Αμφί η η «Συνέντευξη- Συζήτηση με μια Λεσβία». Αναδημοσιεύω με τη σειρά μου ένα απόσπασμα:

— Η θηλυκότητα είναι μια κατάσταση περιφρονητέα για τον άντρα. Το να «αντροφέρνει» μια γυναίκα είναι τόσο υποτιμητικό όσο για έναν άντρα που «θηλυκοφέρνει», έτσι δεν είναι;

— Κοιτάξτε, εδώ μπαίνουμε σε ένα άλλο πρόβλημα, στο πρόβλημα των ρόλων, που πολλοί ομοφυλόφιλοι αντιγράφουν. Δηλαδή, μέχρι ένα σημείο ο ομοφυλόφιλος είναι επαναστατημένος, γιατί αμφισβητεί το πρότυπο που του έχει δοθεί από την κοινωνία. Πολλοί ομοφυλόφιλοι όμως, ίσως επειδή η επανάστασή τους είναι τελείως υποσυνείδητη και πρωτόγονη, αμφισβητούν μεν το πρότυπο που τους έχει δοθεί, αλλά συγχρόνως ταυτίζονται και αντιγράφουν το άλλο πρότυπο. Και αυτό, ίσως, επειδή τα πρότυπα προβάλλονται τόσο έντονα.

— Πολλοί θεωρούν ότι στη λεσβιακή σχέση η μια παίζει το ρόλο του άντρα και η άλλη παίζει το ρόλο της γυναίκας. Ανταποκρίνεται αυτό στην πραγματικότητα;

[...] Γενικά στο εξωτερικό, τους διαχωρισμένους ρόλους τους κρατάνε πιο πολύ οι παλιές, αυτές που δεν έχουν περάσει από το φεμινιστικό κίνημα. Μέσα στο φεμινιστικό κίνημα δεν υπάρχει περίπτωση να βρεις γυναίκες που κρατάνε ρόλους. Εμένα τουλάχιστον, μου φαίνεται παρανοϊκή αυτή η κατάσταση – να αγαπάς γυναίκες, να προτιμάς τις γυναίκες αισθητικά, κι εσύ η ίδια να μη θεωρείς ότι η γυναικεία συμπεριφορά και ο χαρακτήρας σου ταιριάζουν. Πώς μπορεί να είναι λεσβία μια γυναίκα και να μην της αρέσει ο γυναικείος χαρακτήρας στον εαυτό της;

Η υπογράφουσα του άρθρου στο περιοδικό *Αμφί* «Συνέντευξη με μια Λεσβία», Ελένη, όπως αναφέρει και η Βενετία Καντσά (Kantsa 2000:114), κριτικάρει τον λεσβιακό φεμινισμό ως εισαγόμενο, χωρίς τη δυνατότητα να δημιουργήσει θεωρία μέσω της

βιωμένης εμπειρίας των ντόπιων λεσβιών. Σε αυτό το λάθος των φεμινιστριών προσδίδει και τη μη συγκρότηση ενός μεγάλου λεσβιακού κινήματος. Ταυτόχρονα αναφέρει:

Οι ομοφυλόφιλες των μπαρ, εσωτερικεύοντας τις ετεροφυλόφιλες αντιλήψεις περί ομοφυλοφιλίας, προσπαθούν τουλάχιστον να μην ξεφεύγουν σε όλα τα άλλα θέματα από την πεπατημένη, για να περνούν όσο το δυνατόν απαρατήρητες και για να έχουν κι αυτές μια θέση ευυπόληπτου πολίτη μέσα στην κοινωνία, με αποτέλεσμα να κάνουν διπλή ζωή. Κατά συνέπεια οι περισσότερες από τις «μπαρόβιες» έχουν τα χαρακτηριστικά του αλλοτριωμένου ανθρώπου. Είναι καταναλώτριες και δέχονται τις αξίες της κοινωνίας χωρίς καμία αμφισβήτηση. [...] Μιλούν για την ομοφυλοφιλία τους αποφεύγοντας πολύ έντεχνα να αναφέρουν λέξεις όπως «η φίλη μου», «λεσβία», «ομοφυλοφιλία» κλπ καλύπτοντας αυτές τις έννοιες με λέξεις και εκφράσεις όπως «ο άνθρωπός μου», το κύκλωμα, αυτού του είδους οι σχέσεις κλπ. [...] Καθώς είναι απολίτικες πολλές από αυτές δέχονται και μιμούνται άκριτα το πρότυπο άνδρα/γυναίκα.

Στη συνέχεια αναφέρεται σε παντρεμένες που δημιουργούν ερωτικές σχέσεις με λεσβίες ή με άλλες παντρεμένες, «βολεύονται» μέσα σε αυτές τις κρυφές σχέσεις και διαιωνίζουν την αορατότητα της λεσβιακότητας. Στο ίδιο άρθρο γίνεται αναφορά στον λεσβιακό γάμο που αναφέρθηκε στα βιβλία *Λεσβίες* και *Πεζοδρόμιο* απαξιώνοντας τον.

Μπορεί ακόμη λεσβίες να υιοθετούν το αντρικό εξουσιαστικό πρότυπο και να φτάνουν μέχρι τραγελαφικούς γάμους μεταξύ γυναικών.

Η συνεντευξιαζόμενη, αν και ασκεί κριτική στο πολιτικό πρόταγμα της λεσβιακότητας που θεωρεί/θεωρείται εισαγόμενο, συνεχίζει να αδυνατεί να εντάξει στη λεσβιακή εμπειρία γυναίκες που δεν συνάδουν με την κατά τη γνώμη της ορθά ορατή λεσβία. Το αντρικό εξουσιαστικό πρότυπο, το κλισέ της αντρογυναίκας, έρχονται σε αντίθεση με τη βεβαιότητα πως η ομοφυλοφιλία είναι μια σχέση όπου δεν υπάρχουν διαφορετικοί έμφυλοι ρόλοι όπως εκείνοι των *butch/femme*, ορολογία που κρατάει από την παράδοση των εργατικής τάξης λεσβιών στα μπαρ της βόρειας Αμερικής του 1950 (Kennedys Davis, 1993 κα), αφού η ανατομική ομοιότητα θα πρέπει να μεταφράζεται και σε ισότιμες σεξουαλικές σχέσεις, σε αντίθεση με την ετεροφυλοφιλία όπου η ανατομική διαφορά μεταφράζεται σε ιεραρχία στις σεξουαλικές σχέσεις (Γιαννακόπουλος 2006:54). Ενδιαφέρον έχει πως, την ίδια περίοδο, η *Απογευματινή*, στο άρθρο της για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία ως προβληματική,

αναγνωρίζει τη μεγάλη διαφορά ηλικίας και όχι την έμφυλη. Βέβαια, το πρόβλημα που φέρει η διαφορά της ηλικίας γίνεται έμφυλο, αναπαράγει δηλαδή την ανισότητα της ετερόφυλης σχέσης. Την πίστη όμως πως η ομοιότητα, έμφυλη ή/και ηλικιακή φέρνει την ισότητα σε μια ερωτική σχέση πρεσβεύει και η προαναφερθείσα εφημερίδα. Τόσο το άρθρο της *Απογευματινής* όσο και η *Λάβρυς*, οι μιν για τις ηλικιακά μεγαλύτερες λεσβίες, η δε για τις αντρογυναίκες, αυτό που καταγγέλλουν είναι αυτές που «κάνουν τους άντρες», είτε παίρνουν τον ρόλο τους καταπιέζοντας μια μικρότερης ηλικίας γυναίκα, σύμφωνα με την *Απογευματινή*, είτε παίρνουν το ρόλο του άντρα συμπεριφερόμενες ανδροπρεπώς, επίσης καταπιέζοντας και αναπαράγοντας στερεότυπα. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο αναπαράγουν (έμφυλη) διαφορά και (έμφυλη) εξουσία.

Ο Henry Rubin το 2003 ερευνώντας την καταγωγή και τους τρόπους συγκρότησης της ταυτότητας του τρανς άντρα στις ΗΠΑ ισχυρίζεται πως, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970, οι συζητήσεις εντός του φεμινιστικού κινήματος σχετικά με την ουσία της λεσβιακής ταυτότητας βοήθησαν ώστε να χαραχτούν τα όρια μεταξύ των θηλυκών σωμάτων που αναγνωρίζονταν ως γυναικεία και των θηλυκών σωμάτων που αναγνωρίζονταν ως αντρικά. Ένας διαχωρισμός που στον «παλιό γκέι κόσμο» των μπαρ και των μπουτς και φαμ δεν ήταν ποτέ σαφής. Σε αυτή τη διαδικασία συγκρότησης του επαναστατικού λεσβιακού υποκειμένου, ως εκείνης της γυναίκας που αγαπάει γυναίκες, όπως και σε κάθε διαδικασία σχηματισμού ταυτότητας, κάτι έμεινε εκτός των ορίων της. Η αλλαγή αυτή ήταν στενά συνδεδεμένη με τον διαχωρισμό από τον παλιό γκέι κόσμο, και αυτός ο διαχωρισμός ήταν στενά συνδεδεμένος με ζητήματα τάξης και έμφυλης ταυτότητας (Rubin 2003:67).

Αυτή που για τους σεξολόγους του 19ου αιώνα ήταν η περισσότερο ύποπτη ομοφυλοφιλίας, η ταξικά άλλη της λευκής αστής (και γι αυτό θηλυκής) γυναίκας, η γυναίκα της εργατικής τάξης (και γι' αυτό ανδροπρεπής), φυλετικά άλλη την περίοδο της αποικιοκρατίας, γίνεται για τον φεμινιστικό-λεσβιακό λόγο της *Λάβρυς* η άλλη της φεμινιστικής συνείδησης, το προ-απελευθερωτικό και πρωτόγονο παρελθόν και η παρουσία της αναγνωρίζεται ως πολιτική αποτυχία των ίδιων των φεμινιστριών, ένας παράγοντας απογοήτευσης. Πολιτική αποτυχία καθώς, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στο κείμενο που διαβάστηκε από την Αυτόνομη Ομάδα Ομοφυλόφιλων Γυναικών στο συνέδριο του *Αμφί* «Σεξουαλικότητες και Πολιτική», στις 7 Νοεμβρίου 1982, και δημοσιεύτηκε στο τρίτο τεύχος της *Λάβρυς*:

Ο λεσβιασμός πετυχαίνει [...], μια καινούργια οπτική γωνία στο πώς οι γυναίκες θα αντιμετωπίζουν γυναίκες, χωρίς την άμεση παρεμβολή του άντρα, πού διαστρεβλώνει και κάνει ανταγωνιστικές τις σχέσεις μεταξύ των γυναικών.

Στο ίδιο τεύχος στο άρθρο «Το Μέλλον είναι Θηλυκό!», γράφουν:

Ο φεμινισμός είναι η τελειωτική επανάσταση.

Η τελειωτική επανάσταση και το τέλος των ανταγωνισμών, θεωρούμενο ως το τέλος της πατριαρχίας, η αποσιώπηση του αντίλογου από το δεύτερο τεύχος της *Λάβρυς*, δεν εκφέρεται μόνο με την απαξίωση λεσβιακών εμπειριών που δεν συνάδουν με την πολιτική λεσβιακότητα της συντακτικής ομάδας, είτε είναι ορατές με «κακό» τρόπο είτε αρνούνται την ορατότητα. Στο άρθρο «Όχι Πια Άλλη Βία Τέρμα στην Πορνογραφία», γίνεται λεπτομερής αναφορά στις δράσεις αντιπορνογραφικών φεμινιστριών στην Ευρώπη και στη βόρεια Αμερική.

Τα μαγαζιά που πουλάνε «σεξ» –σηλαδή, πορνογραφικό υλικό σε μορφή βίντεο, περιοδικών, κλπ.– αυξάνονται και πληθύνονται στην Ευρώπη και τη Βόρειο Αμερική. [...] Η εκστρατεία του γυναικείου κινήματος ενάντια στα μαγαζιά που πουλάνε τέτοιο υλικό είναι μέρος της πιο γενικής εκστρατείας ενάντια στην πορνογραφία που εξευτελίζει τη γυναίκα και εξασφαλίζει τεράστια κέρδη σ' αυτούς που χρησιμοποιούν τη βία εναντίά μας. Η εκστρατεία αυτή έχει μέχρι σήμερα πάρει διάφορες μορφές.

Στην Αγγλία, η οργάνωση Γυναίκες Ενάντια στη Βία Ενάντια στις Γυναίκες (*Women Against Violence Against Women - WAVAW*) έχουν οργανώσει πολλές διαμαρτυρίες ενάντια σε διάφορες επιχειρήσεις που προωθούν και πουλάνε πορνογραφικό υλικό εκτός από τις συνηθισμένες πιά πορείες και άλλου είδους νομικές ενέργειες, σε πολλές πόλεις, γυναίκες έσπασαν τα τζάμια μαγαζιών «σεξ» και κατέστρεψαν βιτρίνες τους, συχνά καταβρέχουν υλικό με κέτσαπ ή ακόμα και με αίμα, συμβολίζοντας το γυναικείο αίμα που κυλά όταν η γυναίκα βασανίζεται.

Αν, όπως ισχυρίζεται η Ελένη Βαρίκα, τα μεγάλα σχίσματα του ευρωπαϊκού και του αμερικάνικου φεμινισμού (του ριζοσπαστικού, του σοσιαλιστικού και του ταξικού φεμινισμού) δεν μπόρεσαν ποτέ να εκφραστούν στην Ελλάδα (2005:302-303), έτσι δεν

γίνεται καμία αναφορά και στην αντίθεση μεταξύ ριζοσπαστριών και ελευθεριακών φεμινιστριών που πήρε την μορφή έντονης διαμάχης στις Η.Π.Α από τη δεκαετία του '80, γνωστή ως πόλεμοι του σεξ (*sex wars*) (Γιαννακόπουλος 2006:45). Κατά τη διάρκεια των άγριων διαμαχών σχετικά με τις γυναικείες σεξουαλικές απολαύσεις και κινδύνους (Nestle 2003[1992]:51) οι φεμινίστριες –ετεροφυλόφιλες και ομοφυλόφιλες– που ήταν υπέρ του σεξ και εναντιώνονταν στη συρρίκνωση του πατριαρχικού ετεροσεξισμού στην πορνογραφία, το έκαναν με επιχειρήματα που αφορούσαν την επιθυμία και την φαντασίωση, τις ταξικές και φυλετικές διαφορές που διαφοροποιούσαν/διαφοροποιούν τη γυναικεία εμπειρία. Φεμινίστριες θεωρητικοί όπως η Gayle Rubin (1984) και η Joan Nestle (1992) έκαναν κριτική στην τάση αυτή που ήθελε τον φεμινισμό να προσβλέπει σε μια καθαρή από την πατριαρχία σεξουαλικότητα, απαγορεύοντας πρακτικές και φαντασιώσεις που θα μπορούσαν να τη βρωμίσουν. Η Rubin (1984) κάνει κριτική στις αντιπορνογραφικές φεμινίστριες για τα εργαλεία που χρησιμοποιούν ώστε να αποδείξουν πως όλη η πορνογραφία είναι βία εναντίον των γυναικών, καθώς πηδάει από παραδείγματα αναμφισβήτητα απαίσιου πορνό σε αδικαιολόγητους ισχυρισμούς για ολόκληρη την πορνογραφία, μια ρητορική πρακτική που έχει χρησιμοποιηθεί για να πουλήσει κάθε είδους ρατσισμό, φανατισμό, μίσος και ξενοφοβία. Η αντιπορνογραφική ρητορική είχε ακόμα ένα αποτέλεσμα, την απριόρι θυματοποίηση όσων εργάζονται στη βιομηχανία του σεξ.

Η Joan Nestle (1992) αναρωτιόταν την περίοδο αυτή αν οι λεσβίες που έζησαν το '50 και το '60 ως μπουτς και φαμ στις Η.Π.Α. έκαναν καλά να αφήσουν τις φεμινίστριες από το '70 και μετά να αποσεξουαλικοποιήσουν τη λεσβιακότητα, περιγράφοντάς την ως μια πράξη πολιτική παρά ως ερωτική και σεξουαλική επιθυμία. Η Amber Hollibaugh (2000), από την πλευρά της θετικής προς το σεξ φεμινίστριας και θηλυκής λεσβίας (φαμ), όπως και η Nestle, γράφουν για το συνέδριο στο *Barnard* για τη Σεξουαλικότητα, στη Νέα Υόρκη το 1981, πως υπήρξε ο εικονικός καταλύτης για την διχοτόμηση μεταξύ των διαφορετικών στοιχείων του φεμινιστικού κινήματος – των αντι-πορνοικών εναντίων των αντι-απαγορευτικών ομάδων, των σεξουαλικά αντρόγυνων φεμινιστριών εναντίον αυτών που προέρχονται από την παλιά μπουτς και φαμ παράδοση. Η Hollibaugh εντέλει έφτασε στο σημείο να αναρωτηθεί αν σε αυτό το συνέδριο δημιουργήθηκε ένα πολιτικό κίνημα στο οποίο δεν μπορούσε πλέον να είναι μέρος του, αν οι επιθυμίες της δεν ταιριάζουν με το μοντέλο του σωστού φεμινιστικά σεξ (Hollibaugh 2000:94).

Οι λεσβίες φεμινίστριες στην Ελλάδα της δεκαετία του 1980 δεν χρησιμοποιούν τους όρους μπουτς και φαμ για να περιγράψουν τη διαφορά μεταξύ αρσενικών και θηλυκών λεσβιών, και την απαξίωσή τους συγκεντρώνει η αντρογυναίκα παρά η πολύ θηλυκή γυναίκα, κάτι το οποίο συνέβη και στις λεσβιακές φεμινιστικές (έμφυλες) οριοθετήσεις στις ΗΠΑ (Henry Rubin 2003, Leslie Feinberg 1993 κα). Η Kath Weston, περιγράφει αυτή την φεμινιστική τάση της απαξίωσης του παλιού γκέι κόσμου ως αποικιοκρατική, καθώς η αντρογυναίκα, όπως και ο χώρος του μπαρ μέσα στον οποίο συνήθως συναντάται, θεωρείται ότι ανήκουν σε ένα προ-απελευθερωτικό παρελθόν, που όταν εμφανίζονται στο παρόν είναι σημάδι κακής συνείδησης και αδυναμίας αποταύτισης από την ετεροφυλόφιλη και πατριαρχική κανονικότητα (Weston 2002). Η σύνδεση του μπαρ και της αρρενωπότητας με την κακή συνείδηση θεσμοθετείται από αρκετές φεμινίστριες θεωρητικούς (Faderman 1992, Goleman Wolf 1979 και άλλες), όπως και από αρκετές συνομιλήτριες, σύνδεση την οποία θα αναπτύξω ενδελεχώς στο επόμενο κεφάλαιο.

Το τίμημα της άρνησης των αντιφάσεων και των ανταγωνισμών εντός των λεσβιακών κοινοτήτων, εντός των ίδιων των υποκειμένων, των έμφυλων και σεξουαλικών ταυτοτήτων τους, η άρνηση των αισθήσεων και του σώματος, η άρνηση της σημασίας της διαφορετικής εμπειρίας, η σημασία της αναγνώρισης της ετερότητας, με άλλα λόγια, και η απαξίωση εμπειριών γυναικών ταξικά και πολιτισμικά άλλων έρχεται με την ενσωμάτωση των πολιτικών της ταυτότητας από την νεοφιλελεύθερη ετεροσεξιστική κοινοτοπία. Αν ο λεσβιακός φεμινισμός της Λάβρυος του 1980 προσέβλεπε, μεταξύ άλλων, στην εξαφάνιση της λεσβίας που αντροφέρνει, της ανδροπρεπούς νταλίκας, καθώς δεν μπορούσε να χωρέσει εντός της αστικής πολιτικής λεσβιακότητας και του ισότιμου σεξ μεταξύ ομοίων, η *mainstream* αντρική φαντασίωση των '90s πανηγύρισε την εξαφάνισή της. Με τα λόγια της Judith Butler, η ουτοπική αυτή ιδέα μιας σεξουαλικότητας ελεύθερης από ετεροφυλοφιλικές κατασκευές, μιας σεξουαλικότητας πέρα από το φύλο, απέτυχε να αναγνωρίσει τους τρόπους με τους οποίους οι σχέσεις εξουσίας συνεχίζουν να κατασκευάζουν τη σεξουαλικότητα για τις γυναίκες, ακόμα και με τους όρους μιας απελευθερωμένης ετεροφυλοφιλίας ή λεσβιασμού (Butler 2009: 57-58).

IV.4. ΚΛΙΚ και COLT

Ένας φίλος είπε ότι αυτή τη στιγμή στην Ελλάδα πολιτικά και κοινωνικά υπάρχει ανοχή και φιλελευθερισμός όσο ποτέ άλλοτε κι αν κάτι δεν συμβαίνει σε σχέση με ότι μας αφορά υπαίτιοι είμαστε οι ίδιοι και όχι κανείς άλλος.

Γράμμα αναγνώστη στο γκέι περιοδικό *ΔΕΟΝ*, 1997.

Το 1989 ξεσπάει το οικονομικό σκάνδαλο Κοσκωτά, το οποίο εμπλέκει κυβερνητικούς παράγοντες και μέλη του ΠΑΣΟΚ, όπως ο τέως πρωθυπουργός Ανδρέας Παπανδρέου και ο πολιτικός Μένιος Κουτσόγιωργας, ο οποίος και πεθαίνει από εγκεφαλικό κατά τη διάρκεια του ειδικού δικαστηρίου, 3 χρόνια μετά την έναρξη της δίκης. Η δεκαετία του 1990 ξεκινάει με το τείχος του Βερολίνου να έχει πέσει και το τέλος της ιστορίας (Fukuyama 1993[1992]) να διαφαίνεται στον ορίζοντα. Στις πρώτες ελληνικές σειρές της νεοσύστατης ιδιωτικής τηλεόρασης η οικογένεια βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος με τους στενούς δεσμούς να τη χαρακτηρίζουν και τις αναίτιες εκρήξεις άγχους και υστερίας να αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της σκηνοθεσίας. Στην τηλεοπτική σειρά του *ANT1*, *Μάνα είναι μόνο μία*, παιδιά γυρνάνε από σπουδές στο εξωτερικό και ο λόγος περί ζωδίων ανανεώνει, μαζί με μια ποπ πλέον διάθεση, την τρανσφοβία της ελληνικής κοινωνίας:

οι δίδυμοι είναι διχασμένες προσωπικότητες, οι περισσότεροι τραβεστί είναι δίδυμοι,

θα πει η Μαίρη Χρονοπούλου στο πρώτο επεισόδιο της σειράς, στην καλύτερη της φίλη, που της μιλάει για το ραντεβού της με έναν άντρα, ο οποίος είναι Δίδυμος στο ζώδιο. Την ίδια στιγμή οι γυναίκες παρουσιάζονται αυτόνομες, εργαζόμενες, παντρεμένες ή χωρισμένες, και αναζητούν το σεξ χωρίς να χάνουν τον στόχο του γάμου, στόχος που απασχολεί εξίσου άντρες και γυναίκες, άλλωστε.

Ήδη από το τέλος της δεκαετίας του 1980 ο τύπος αλλάζει χαρακτήρα. Κάνουν την εμφάνισή τους περιοδικά όπως το *ΚΛΙΚ*, το οποίο κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Τερζόπουλος το 1987. Στο τρίτο του τεύχος, τη χρονιά της πρώτης του κυκλοφορίας, ο διευθυντής του Πέτρος Κωστόπουλος γράφει χαρακτηριστικά:

Ένας κόσμος πνέει τα λοίσθια και ένας καινούριος έρχεται, χωρίς να έχει βρει το λόγο και το πρόσωπο του. Το νέο, το πρωτότυπο, το δημιουργικό, το τολμηρό, το προκλητικό, έχει ήδη βγάλει το κεφάλι απ' την τρύπα και όσοι διαθέτουν το κουράγιο δεν έχουν παρά να το αναζητήσουν δίπλα τους.

Όπως λέει και η Κωνσταντίνα:

Το '81 έγιναν, ξέρεις, αλλαγές, πολλά ανοίγματα, που βγήκε το ΠΑΣΟΚ, ας το κατηγορούμε τώρα. Τότε μια χαρά ήτανε. Και το '90 πια τα πράγματα είχαν πάρει το δρόμο τους. (Κωνσταντίνα, 58 χρονών)

Και μαζί με τον εθνικό πανικό για την απώλεια της ελληνικότητας της νότιας Μακεδονίας, την κρίση στα Ίμια και την επέλαση των σατανιστών, το άνοιγμα των συνόρων και την εισροή μεταναστών και μεταναστριών, που από την μία προσφέρουν φτηνά εργατικά χέρια τονώνοντας την οικονομία και την αστικοποίηση του ελληνικού πληθυσμού, από την άλλη με την παρουσία τους βρίσκει την ευκαιρία να ανανεωθεί ο ελληνικός εθνικισμός και η ξενοφοβία. Η μετανάστευση αποτελεί κίνδυνο για το εθνικό σώμα, μιαν ανεξέλεγκτη «εισβολή» ξένων, και μάλιστα φτωχών και υπανάπτυκτων, όπως σημειώνει και ο Γιάννης Γκολφινόπουλος (2007:129). Οι Έλληνες άνδρες στα αστικά κέντρα έχουν ήδη ξυρίσει το μουστάκι τους (Faubian 1993), εφόσον, όπως προτείνει και το περιοδικό *ΚΛΙΚ*, ο σύγχρονος (ετεροφυλόφιλος) άνδρας είναι μισός γκέι - μισός σκληρός δανδής, και νέες σεξουαλικές ταυτότητες κάνουν την εμφάνισή τους στην πληθώρα των περιοδικών που ασχολούνται με την παρουσίαση και τον μετασχηματισμό της καθημερινότητας και των εμπειριών των Ελληνίδων και των Ελλήνων.

Ήδη από την προηγούμενη δεκαετία τα κοινωνικά ιδανικά έχουν αλλάξει, έχει υπάρξει καλύτερευση του βιοτικού επιπέδου των Ελλήνων, άνοδος μισθών, κοινωνική προστασία και κοινωνική κινητικότητα. Ο αχαλίνωτος ερωτισμός των εργατών αντρών που αποτελούσε πόθο των γκέι αντρών αποδίδεται τώρα στους μετανάστες εργάτες (Γιαννακόπουλος 2001:181-182), το *ΚΛΙΚ* γελοιοποιεί τους «βαλκανικούς» τρόπους διασκέδασης όπως τα μπουζούκια (Zestanakis 2017:98) και συστηματικά αξιολογεί αρνητικά τρόπους διασκέδασης που έχουν καθιερωθεί ως «αυθεντικά ελληνικοί».

Το φεμινιστικό περιοδικό *Μιγάδα*, που εντάσσεται στο ρεύμα της πολιτικής αυτονομίας, στο τεύχος 16 του 2016, μιλώντας για τα καινούρια ιδεώδη της δεκαετίας του 1990 σε σχέση με την προηγούμενη, αναφέρει γλαφυρά για το περιοδικό *ΚΛΙΚ* πως

εξέφρασε τις αξίες του ατομισμού, της επιδεικτικής κατανάλωσης, τον γρήγορο πλουτισμό, την έμφαση στην εξωτερική εμφάνιση, τη συστηματική ενασχόληση με τον εαυτό και τη σωματική υγεία και το σεξ σαν καταναλωτικό ηδονισμό. Τα ιδεώδη της μεσαίας τάξης, που αναδύθηκε την περίοδο αυτή, πήγαζαν κυρίως από την απενοχοποίηση του πλούτου και τη βαθιά περιφρόνηση για τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα.

Όπως έγραψε και ο Βούλγαρης, η κυρίαρχη στην πρώτη μεταπολιτευτική φάση αριστερή κουλτούρα έδινε πλέον την θέση της σε ένα νέο ιδεολογικό πλαίσιο που σηματοδοτούσε την αποδοχή μιας φιλελεύθερης εκδοχής του εκσυγχρονισμού και την προσαρμογή των μαζικών συμπεριφορών σε αυτή. Η στροφή αυτή ήταν περισσότερο έντονη στα αστικά μεσαία-ανώτερα στρώματα και στις νεαρότερες ηλικίες (Βούλγαρης 2008: 282).

Δεν θα ασχοληθώ εδώ με το εύρος των άρθρων για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία που γράφτηκαν τη δεκαετία του 1990, αλλά με δυο αφιερώματα που θεωρώ χαρακτηριστικά της περιόδου. Το πρώτο βρίσκεται στο περιοδικό *ΚΛΙΚ*, στο τεύχος Μαρτίου του 1994 και το δεύτερο στο περιοδικό *COLT*, ένα χρόνο μετά, τον Μάρτιο του 1995. Το πρώτο έχει ως σημείο αναφοράς τις ΗΠΑ, το *Hollywood* και τη *show biz*, ενώ το δεύτερο εστιάζει στην βόρεια Ευρώπη με τις κινηματικές διαδικασίες και τα *s/m* πάρτι, αλλά και στην Ερεσό, παραλία στο νησί της Λέσβου, που μέσα στη δεκαετία του 1990 αρχίζει να γίνεται σημείο αναφοράς των λεσβιών φεμινιστριών της Ελλάδας αλλά και της ευρύτερης Ευρώπης, διαδικασία που συνεχίζεται μέχρι και σήμερα.

Τον Μάρτιο του 1994, το ευρείας κυκλοφορίας περιοδικό *ΚΛΙΚ* παρουσιάζει ένα πολυσέλιδο αφιέρωμα στις λεσβίες με το τίτλο «Λεσβίες! Γυναίκες με γυναίκες. Πώς το τρίβουν το πιπέρι;» Οι τραγικές και περιθωριακές φιγούρες της προηγούμενης δεκαετίας δίνουν τώρα την θέση τους σε καλλίγραμμες και καλοντυμένες νεαρές γυναίκες. Όπως θα έλεγε και ο Lee Edelman (2003) οι φιλελεύθερες πολιτικές αυτής της δεκαετίας ισχυρίζονται πως μοχθούν να αποσυνδέσουν την ελληνίδα λεσβία από την θέση του, δεσμευμένου στις ορμές του θανάτου, α-ποκειμένου της κοινωνικής τάξης. Η *Νέα Λεσβία*, πλέον

στα '90s έρχεται σαν αντίδοτο της λεσβίας με τις μπότες, τα καρώ πουκάμισα και το μάτσο λουκ,

όπως μας πληροφορεί ο Γιώργος Πανόπουλος, συγγραφέας του άρθρου, γνωστός σήμερα για τις αστρολογικές του προβλέψεις. Το αφιέρωμα ξεκινάει με την παράγραφο:

Και ξαφνικά, μια γυναίκα που δηλώνει Λεσβία κάνει μια Δήλωση Μόδας. Εάν τα μωρά ήταν το αξεσουάρ-φετίχ για τους σχεδιαστές μόδας στις αρχές της δεκαετίας των '90ς, τώρα αντικαταστάθηκε από δυο γυναίκες αγκαλιασμένες, ένα βήμα πριν πέσουν στο κρεβάτι. Τα Λεσβιακά υπονοούμενα ήταν ένα απ' τα αγαπημένα κλισέ φωτογράφων μόδας, αλλά η εξέλιξη ήταν τεράστια, όταν η Ιδανική Γυναίκα εμφανίστηκε σε μια φωτογραφία με τη Διάσημη Γυναίκα-Λεσβία, όταν δηλαδή η Cindy Crawford συνάντησε τη k.d. lang σ' ένα ερωτικό τετ-α-τετ στο εξώφυλλο του Vanity Fair. Με εικόνες σαν κι αυτήν σε περιοδικά μεγάλης κυκλοφορίας, δύσκολα εκπλήσσει το γεγονός ότι όλο και περισσότερες γυναίκες σκέφτονται «Εάν διασκεδάσει τη Cindy Crawford, είναι καλό και για μένα» (και μη ξεχνάτε, έχει και το Richard Gere στο σπίτι για ρεζέρβα).

Η ηδονοβλεπτική χαρά της ανακάλυψης της νέας λεσβίας που μοιάζει με τη Cindy Crawford και όχι με την ανδροπρεπή k.d.lang βέβαια (βλ παράρτημα 2), είναι έκδηλη στην παραπάνω εισαγωγή στο αφιέρωμα του *ΚΛΙΚ*. Η πρόταση εντός των παρενθέσεων είναι και η πλέον κατατοπιστική για το ποια είναι αυτή η λεσβιακότητα που γιορτάζεται, έχοντας γίνει φετίχ, και γίνεται τόσο κοινωνικά αποδεκτή. Η σεξουαλικοποιημένη από το αντρικό βλέμμα αμφισεξουαλικότητα – μην ξεχνάμε πως η Cindy Crawford έχει και το Richard Gere στο σπίτι για ρεζέρβα. Οι λεσβίες δεν είναι πια οι κακοποιημένες σεξουαλικά περιθωριακές νευροπαθείς του 1980, τώρα τα έχουν όλα, είναι όμορφες, πετυχημένες και αρέσουν εξίσου σε άντρες και γυναίκες, είναι μια δήλωση μόδας, «είναι πιο θηλυκές και από τις γυναικείες γυναίκες», όπως αναφέρεται παρακάτω στο ίδιο άρθρο.

Η βόρεια Αμερική βρίσκεται στο επίκεντρο του αφιερώματος, που ο λόγος του κινείται μεταξύ μόδας, διεκδίκησης δικαιωμάτων και περιγραφής της λεσβιακής καθημερινότητας. Μετά την ανάλυση του αρθρογράφου για τη σχέση της γυναικείας ομοφυλοφιλίας με τις αντρικές φαντασιώσεις και την απαξίωση της εμμονής των ανδρών με αυτή, απαριθμεί με ειρωνική διάθεση αποδόμησης τους 10 μύθους που επικρατούν για τις λεσβίες:

1. Μοιάζουν όλες με φορτηγατζήδες.
2. Γίνανε λεσβίες επειδή ήταν άσχημες.

3. Απεχθάνονται το φαλλό.
4. Είναι νταουνιάρες.
5. Είναι κουλτουριάρες.
6. Μισούν τους άνδρες.
7. Ντύνονται κακόγουστα.
8. Γουστάρουν να τις παίρνουν μάτι.
9. Ρεύονται ενώ παίζουν θανάση με τον τοπικό θαλασσόλυκο της περιοχής που παραθερίζουν.
10. Τους αρέσουν οι καβγάδες.

Στη συνέχεια γίνεται αναφορά στα νυχτερινά μαγαζιά που χαρακτηρίζονται ως λεσβιακά και στον λιγοστό αριθμό τους. Το γεγονός ότι είναι λίγα αιτιολογείται από την ομοφοβία των ίδιων των ιδιοκτητών και ιδιοκτητριών τους και από τις προκαταλήψεις των Ελληνίδων λεσβιών που φοβούνται «να βγουν από τη ντουλάπα και να παραδεχτούν δημόσια την ιδιομορφία τους». Η ίδια άποψη, για την ευθύνη των ίδιων των γυναικών για την ελλιπή ορατότητά τους στον δημόσιο χώρο της Ελλάδας, υιοθετείται και από αρκετά γκέι άτομα την ίδια περίοδο, όπως αναφέρεται και στο απόσπασμα που παραθέτω στην αρχή της ενότητας, από το περιοδικό/γκέι οδηγό πόλης Δέον, το οποίο κυκλοφορεί την ίδια χρονική περίοδο.

Το συγκεκριμένο άρθρο συνοδεύεται από μια πολυσέλιδη εικονογράφηση των σεξουαλικών πρακτικών που χρησιμοποιούν οι λεσβίες. Το σεξ μεταξύ γυναικών δεν είναι πια «χάδια και γλειψίματα», όπως αφηγούνται οι γυναίκες στα βιβλία *Πεζοδρόμιο* και *Λεσβίες* αλλά περιλαμβάνει ντίλντο και ποικίλες ερωτικές στάσεις. Μετά τον τίτλο «10 στάσεις που συγκλόνισαν τη Λέσβο» ακολουθεί η επεξήγηση:

Λεσβιακοί έρωτες. Σαπφικοί αναστεναγμοί. Παιχνίδια για αγοροκόριτσα. Μπορείτε να τους δώσετε όποιο όνομα θέλετε. Όπως και να το κάνουμε είναι ένα σπορ στο οποίο επιδίδονται χιλιάδες κορίτσια κάθε βράδυ.

Τα εξαιρετικά γλαφυρά και περιγραφικά σκίτσα υπογράφονται –καθόλου περίεργο– από τον Βλαδίμηρο, έναν άντρα, συνεχίζοντας την ελληνική –και όχι μόνο– παράδοση που θέλει άντρες να περιγράφουν ποιες είναι και τι κάνουν οι λεσβίες (στο κρεβάτι).

Στο παρόν άρθρο, από τη μία παρατηρείται μια κανονικοποίηση της εικόνας της ομοφυλόφιλης γυναίκας και η συζήτηση για τη σεξουαλική διαφορετικότητα ανοίγει με νέους όρους και κριτική διάθεση. Όπως ισχυρίστηκε και η Nancy Fraser, είναι η περίοδος κατά την οποία παρατηρούνται στον δυτικό κόσμο προοδευτικές πρωτοβουλίες σε ζητήματα σχετικά με τη σεξουαλικότητα (Fraser 1999:219). Από την άλλη, η λεσβιακή σεξουαλικότητα συνεχίζει να αποτελεί μια ετεροσεξιστική φαντασίωση. Καλλίγραμμες, αρτιμελείς και καλοντυμένες γυναίκες, που παρόλο που δεν είναι «γυναικείες γυναίκες» τηρούν όλα τα πρότυπα μια αντρικής ετεροφυλόφιλης και αντικειμενοποιητικής φαντασίωσης. Στο μεγαλύτερο μέρος του άρθρου αυτού αναπτύσσεται επιχειρηματολογία εναντίον του αντρικού ηδονοβλεπτικού βλέμματος προς τις λεσβίες. Το μεγαλύτερο μέρος του άρθρου είναι γραμμένο από άνδρες.

Ένα χρόνο μετά το αφιέρωμα του *ΚΛΙΚ*, τον Μάρτιο του 1995, στο περιοδικό *COLT*, παρόμοιας θεματολογίας και στυλ, η Ελένη Τσακλάρη γράφει:

ένα κείμενο πέρα από *life-style*, ανόητες θεωρίες του τύπου – είναι *hip* να είσαι λεσβία και άλλες πονεμένες ιστορίες

με τίτλο «Έρωτες Γυναικών». Η αρθρογράφος μιλάει στο πρώτο πρόσωπο, σε αντίθεση με το προηγούμενο άρθρο στο οποίο ένας άντρας, κατά κύριο λόγο, περιγράφει τις λεσβίες, για την όχι και τόσο εορταστική διάθεση για την οποία ένα χρόνο πριν προσπαθούσε να πείσει το *ΚΛΙΚ*, ότι η ελληνική κοινωνία υποδέχεται τις λεσβίες. Κάνοντας κριτική στην ελλιπώς χριστιανική ηθική των Ελλήνων, αναφέρει πως,

υπάρχουν λεσβίες μητέρες και ετεροφυλόφιλοι χωρίς παιδιά. Ποιος τελικά είναι ο ανώμαλος και ποιος ο φυσιολογικός σ' αυτές τις περιπτώσεις;

Συνεχίζει με την καθόλου φιλική αντιμετώπιση της ομοφυλοφιλίας από γνωστούς και καταξιωμένους στην ελληνική σεξολόγους ψυχολόγους, καθώς

η χορήγηση ψυχοφαρμάκων από τους σεξολόγους ψυχολόγους (Ασκητής και Σία) για αλλαγή του σεξουαλικού προσανατολισμού των λεσβιών και των ομοφυλόφιλων αντρών συνεχίζεται και είναι άγνωστος ο αριθμός των λεσβιών που έχουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, καταλήξει στο Δαφνί.

Παρουσιάζει την εικόνα των λεσβιών μέσα από τα ελληνικά ΜΜΕ πριν τη δεκαετία του 1990 και την αλλαγή που συνέβη το τέλος της δεκαετίας του 1980.

Πριν από τη δημιουργία της ιδιωτικής TV, τα κρατικά κανάλια σπάνια ασχολούνταν με την ομοφυλοφιλία και καθόλου με το λεσβιασμό. Στις εφημερίδες τα άρθρα αφορούσαν την παιδερασία ή ξεκοιλιάσματα gay, άντε και κανένα άρθρο παραπάνω για την «αρρώστια των πούστηδων», το AIDS.

[...] Από το 1989 και έπειτα αρχίζει η αντίστροφη μέτρηση και γίνεται ο γάμος της μαϊμούς

Με την εμφάνιση της k.d.lang, της Ναβρατίλοβα και της ταινίας *Βασικό ένστικτο*, «ένα νέο είδος ζωής ανακαλύπτεται και όλοι θέλουν να γνωρίσουν τους εξωγήινους». Οι εκπομπές στην ιδιωτική τηλεόραση πληθαίνουν και «οι λεσβίες φαίνονται να αναρωτιούνται “καλέ, έτσι είμαι εγώ;” και να απορούν “δηλαδή αφού δεν έχω μαμά Ανδρούτσο και δεν έχω βιαστεί, δεν είμαι ομοφυλόφιλη;”».

Το άρθρο συνεχίζει κριτικάροντας τις τηλεοπτικές εκπομπές που έχουν ασχοληθεί με το θέμα για συντηρητισμό, αφερεγγυότητα και ανειλικρίνεια. Στην κριτική περιλαμβάνει και τις ελληνίδες λεσβίες, καθώς θεωρεί ότι δεν έχουν κάνει τίποτα ώστε να αποκτήσουν μια κοινή, πολιτική και διεκδικητική ταυτότητα. Οι ιδιότητες που τις ενώνουν είναι μόνο η αγάπη για το φύλο τους και η καταπίεσή τους, σύμφωνα με την αρθρογράφο:

σε αντίθεση με την υπόλοιπη Ευρώπη και ιδίως με το Βορρά όπου οι ομοφυλόφιλες γυναίκες είναι οργανωμένες και έχουν τη δική τους ξεχωριστή κουλτούρα.

Όπως και η Ελένη, στη συνέντευξή της στο *Πάνθεον* την προηγούμενη δεκαετία, έτσι και η Τσάγκλαρη κοιτάει προς την Ευρώπη, τη Δύση, βλέποντας την πρόοδο, το πολιτικά καλύτερο και πιο επικοινωνιακό. Η Ελένη, όπως ανέφερα προηγουμένως, όταν ρωτήθηκε για τους έμφυλους ρόλους στα γυναικεία ομόφυλα ζευγάρια, ισχυρίστηκε πως στο εξωτερικό μόνο στις παλιές και στις γυναίκες εκτός φεμινιστικού χώρου μπορείς να τους συναντήσεις. Σε αντίθεση με την Ελλάδα όπου η «επανάσταση» των ομοφυλόφιλων χαρακτηρίζεται «υποσυνείδητη και πρωτόγονη» (βλ σελ. 113). Επιτελώντας τον ίδιο διαχωρισμό μεταξύ προχωρημένης, προοδευτικής Δύσης - πρωτόγονης, οπισθοδρομικής

Ελλάδας, η Ρένα Θεολογίδου, συγγραφέας του προαναφερθέντος άρθρου στο περιοδικό *Ταχυδρόμος* το 1983, είχε οριοθετήσει τη διαφορά μεταξύ πόλης και επαρχίας εντός των συνόρων της χώρας. Εδώ η Τσαγκλάρη ισχυρίζεται πως το «χάσμα που χωρίζει τις ελληνίδες λεσβίες από τις αγγλίδες είναι μεγαλύτερο από τη διώρυγα του Σουέζ». Ο βασικός λόγος, σύμφωνα με την ίδια, για την οπισθοδρόμηση των ελληνίδων γυναικών αποτελούν οι πιο χαλαρές δομές της βρετανικής οικογένειας αλλά και η δράση αγγλίδων γυναικών απέναντι στις καταπιεστικές δομές, η οργάνωση και η αλληλοϋποστήριξη των λεσβιών στην Μεγάλη Βρετανία.

Η δημοσιογράφος συνεχίζει με την απαρίθμηση περιστατικών ελληνικής ομοφοβίας που προέρχονται από τον ίδιο τον κρατικό μηχανισμό. Η Ελληνική Ομοφυλοφιλική Κοινότητα, ενάμιση χρόνο πριν τη συγγραφή του παρόντος άρθρου στο περιοδικό *Colt*, είχε απευθυνθεί προς την πρώτη Ελληνίδα επίτροπο της ΕΟΚ, Βάσω Παπανδρέου, για την προώθηση ενός νόμου που θα προστατεύει τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων απέναντι στις διακρίσεις. Η αρνητική απάντηση της επιτρόπου βασίστηκε στο επιχείρημα της αδιαφορίας τόσο των βουλευτών όσο και του ελληνικού λαού για ζητήματα που αφορούν την ομοφυλοφιλία. Η απάντηση της ΕΟΚ περιλάμβανε την απορία – χαρακτηριστική της αλλαγής του πολιτικού κλίματος και της στροφής από τις μαζικές κινητοποιήσεις της μεταπολίτευσης σε πιο ατομοκεντρικές και θεσμικές διεκδικήσεις– για τη χρησιμότητα και την πραγματική σημασία του λαού, αφού έχει εκδοθεί οδηγία από την ΕΟΚ για τη θέσπιση του συγκεκριμένου νόμου. Η ΕΟΚ επιτελεί μια χειρονομία απαξίωσης της λαϊκότητας η οποία συνδέεται με την απαξίωση, που εντείνεται τη δεκαετία του 1990, της ανδροπρεπούς λεσβίας. Μια απαξίωση που συνδέει συγκεκριμένους τύπους ανδρισμού και συγκεκριμένα επαγγέλματα με τη συντηρητική λαϊκότητα.

Το 1991, η Ελένη Πετροπούλου και το περιοδικό *Αμφί* είχαν καταδικαστεί για ασέβεια και προσβολή του δημοσίου συναισθήματος. Δύο χρόνια αργότερα αθωώθηκαν. Η Τσαγκλάρη με αφορμή αυτό το περιστατικό εγείρει το ερώτημα: «οι ομοφυλόφιλες γυναίκες δεν είναι τμήμα του δημοσίου αισθήματος;». Η αρθρογράφος εδώ θέτει ένα ερώτημα σχετικό με τα όρια της πολιτειακότητας και την ιεράρχηση που ενυπάρχει στον διαχωρισμό μεταξύ δημόσιου, δηλαδή ετεροφυλόφιλου, και ιδιωτικού, δηλαδή ομοφυλόφιλου. Την ίδια περίοδο, προς διάψευση του ισχυρισμού του *ΚΛΙΚ* πως «μια γυναίκα που δηλώνει Λεσβία κάνει μια Δήλωση Μόδας» γίνεται η αποπομπή της

προπονήτριας Ισαβέλλας Ακτύπη από τον Πανελλήνιο επειδή δήλωσε δημόσια την ομοφυλοφιλία της.

Το πρώτο μέρος του άρθρου του 1995 του περιοδικού *COLT*, κλείνει με μια περιγραφή της κατάστασης στην Ελληνική επαρχία, όπου

οι αυτοκτονίες, η φυγή από το σπίτι, οι ξυλοδαρμοί και η καθημερινή περιθωριοποίηση είναι ρουτίνα. Παρ' όλα αυτά οι Αθηναίες λεσβίες είναι βολεμένες μέσα στη μιζέρια τους και με ένα φιλί πίσω από κλειδαμπαρωμένες πόρτες, την ίδια στιγμή που στην Ολλανδία οι γονείς πάνε σε ψυχολόγο όχι τα ομοφυλόφιλα παιδιά τους.

Η Kath Weston (1995), στην έρευνα της σχετικά με την μετανάστευση των γκέι και λεσβιών της δεκαετίας του 1970 και των αρχών του 1980 στις ΗΠΑ, χαρακτήρισε ως «gay φαντασιακό» έναν κυρίαρχο λόγο εντός των γκέι κοινοτήτων της εποχής. Οι γκέι και οι λεσβίες των επαρχιακών περιοχών θεωρούνται πως ζουν σε απομόνωση «στερημένοι κοινότητας» και δεν τους απομένει παρά μόνο η απόφαση να μετακινηθούν προς τις μεγάλες πόλεις ώστε να ανακαλύψουν τον εσωτερικό τους κρυμμένο αλλά ουσιαστικό, σεξουαλικό εαυτό και να βρουν άλλες και άλλους σαν κι αυτούς (Weston, 1995:32). Χωρίς να θέλω να αμφισβητήσω εδώ την φερεγγυότητα των οποιοδήποτε στοιχείων στα οποία βασίζεται το αναλυόμενο άρθρο, είναι σαφές πως συνεχίζεται εδώ η γενικευτική αντίστιξη, όπως ανέφερα και παραπάνω, μεταξύ πόλης/Ευρώπης - προόδου, και επαρχίας/Ελλάδας - οπισθοδρόμησης. Ο διαχωρισμός αυτός δεν είναι άσχετος με τη σύνδεση της ανδροπρεπούς, λαϊκής λεσβίας με το παρελθόν. Είναι χαρακτηριστικό πως και στο συγκεκριμένο άρθρο γίνεται αναφορά στα εμφανισιακά στερεότυπα που αφορούν τις λεσβίες στην Ελλάδα, καθώς υπάρχει

ένας μύθος πιο τρομαχτικός κι από αυτόν με τον Λυκάνθρωπο ή τον Φρανκεστάιν, αυτός της Νταλίκας Λεσβίας, που από εμφάνιση είναι συνδυασμός Βερούλη (στην κοψιά), Σουγλάκου (στο ύφος) και Κακαουνάκη (στις τρίχες). Από ντύσιμο να θυμίζει Γιώργο Φούντα σε ταινία του '50 και από δουλειά τουλάχιστον λιμενεργάτης στο Σκαραμαγκά.

Τα παραπάνω άρθρα με γνώμονα την κοινωνική αποδοχή και την καταγγελία του ελληνικού σεξουαλικού συντηρητισμού ακολουθούν διαφορετικές αν και όχι ανταγωνιστικές αναλυτικές διαδρομές. Το πρώτο άρθρο ασχολείται κατά κύριο λόγο με τη νέα εμφάνιση των λεσβιών, το σεξ τους και την κοινωνική αποδοχή που χαίρουν στη Βόρεια Αμερική, αποδοχή που θα έπρεπε να χαίρουν και στην Ελλάδα, ενώ το δεύτερο με την κατάδειξη της καταπίεσης, των στερεοτύπων και της ανάγκης οργάνωσης ενάντια σε αυτά. Και τα δυο άρθρα προτείνουν το παράδειγμα λεσβιών εκτός Ελλάδος για το πώς θα έπρεπε να γίνονται τα πράγματα. Η λεσβιακή ορατότητα, τόσο στο άρθρο του *ΚΛΙΚ* όσο και στο άρθρο του *COLT*, συνδέεται στενά με την ύπαρξη λεσβιακών και γκέι μπαρ, που στην Ελλάδα φέρονται να εκλείπουν.

Οι φωτογραφίες που κοσμούν και τα δυο άρθρα παρουσιάζουν θηλυκές, μακιγιαρισμένες και αδύνατες νεαρές γυναίκες σε ερωτικές περιπτώσεις, ακολουθώντας την παράδοση του βιβλίου *Λεσβίες* της δεκαετίας του 1980. Το *ΚΛΙΚ* ιδιαίτερα αποκαλυπτικό, το *COLT* πιο αισθησιακό. Στο *COLT*, βέβαια, υπάρχουν και φωτογραφίες από λεσβιακά πάρτι στο Βερολίνο και την Ερεσό που δείχνουν γυναίκες με κοντά μαλλιά και διάφορους σωματότυπους. Παρά τη διαφορά αυτή, τόσο το *ΚΛΙΚ* όσο και το *COLT* τοποθετούν στον χώρο του μύθου και του στερεότυπου τη νταλικά, την ανδροπρεπή, εργατικής τάξης και λαϊκής νοοτροπίας λεσβία. Και τα δυο άρθρα ξεμπέρδεψαν με τον «ζητά που γύρισε από την κόλαση», την Νταλικά Λεσβία, τη ντεμοντέ αυτή, λαϊκή και άξεστη φιγούρα του χτες.

Το φάντασμα της νταλίκας επανέρχεται στον λόγο αρκετών συνομιλητριών μου που όταν τις ρωτάω αν είναι μπουτς και μου λένε, «ναι, αλλά δεν είμαι σαν κι αυτές με το καρώ πουκάμισο». Η απορία μου για τη σημασία του καρώ πουκάμισου λύθηκε όταν διάβασα στο τελευταίο τεύχος του φεμινιστικού λεσβιακού περιοδικού *Νταλικά*, το 2016, πως το καρώ πουκάμισο είναι ένδειξη «στιγματισμένης μπουτς εϊτίλας». Στιγματισμένης, καθώς η περιθωριακή λεσβία του 1980 γίνεται σιγά σιγά σέξι αμφισεξουαλική υπεργυναίκα και καθημερινή, αν και κρυφή, Ελληνίδα. Όποια μορφή και να παίρνει σίγουρα δεν φαίνεται/φέρεται σαν λιμενεργάτης, και αυτή η φιγούρα που αποδιώχεται δεν μπορεί να μη συνομιλεί με αυτό που η ομάδα *Μιγάδα* αποκαλεί βαθιά περιφρόνηση για τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα, και ο Κώστας Γιαννακόπουλος προσδοκίες για κοινωνικό και πολιτισμικό μοντερνισμό που κάνει την εργατική εμφάνιση συνώνυμο της στέρησης και της φτώχειας (2001:182). Όπως αναφέρει και ο Παναγιώτης Ζεστανάκης (2017), ερευνώντας τους νέους ανδρισμούς της δεκαετίας αυτής, όπως προτείνονται από περιοδικά όπως το

ΚΛΙΚ οι νέες πετυχημένες ανδρικές (και όχι μόνο, θα προσθέσω εγώ) ταυτότητες συσχετίζονται με την κατανάλωση, τη συμμετοχή σε νέες εμπειρίες διασκέδασης (όχι βαλκανικά μπουζούκια, όπως ανέφερα και παραπάνω) και το ενδιαφέρον για το στυλ και την εξωτερική εμφάνιση, με τον ακριβό ρουχισμό, τη χρήση αρωμάτων και καλλυντικών. Κατά αυτό τον τρόπο συνδέεται το αφήγημα της αντίθεσης της αστικής και ευρωπαϊκής/βορειοαμερικάνικης –άρα δυτικής– προόδου με την θεωρούμενη ως οπισθοδρομική επαρχία και βαλκανική/ανατολίτικη Ελλάδα με την αντίθεση μεταξύ θηλυκής/αστικοποιημένης σύγχρονης λεσβίας και της ανδροπρεπούς/λαϊκής και εργατικής τάξης νταλικά του παρελθόντος.

Τα δυο παραπάνω άρθρα δεν είναι τα μόνα που εμφανίζονται την περίοδο αυτή και αφορούν στη γυναικεία ομοφυλοφιλία. Η Βενετία Καντσά στην έρευνα για τη διατριβή της το 2000 αναφέρει κι άλλα άρθρα που δημοσιεύονται στον *Ελεύθερο Τύπο* το 1993, το περιοδικό *Γυναίκα* το 1995 και το 1996, στην *Ελευθεροτυπία*, το *Βήμα της Κυριακής* και αλλού.

IV.5. Μαντάμ Γκου και *Lesbian Blues*

Σύμφωνα με το διαδικτυακό πλέον περιοδικό, 10%, και το αφιέρωμα του τεύχους 26, το 2009, στο ελληνικό γκέι κίνημα:²²

το Μαντάμ Γκου, που σημαίνει λεσβία στα καλιαρντά, πρωτοκυκλοφόρησε τον Νοέμβριο 1995 και σταμάτησε τον Απρίλιο 1997. Ενδεικτικά άρθρα του ήταν ένας κατάλογος με ταινίες λεσβιακού ενδιαφέροντος, για τη λεσβιακή κοινότητα της Ερεσσού, μια λεσβιακή βιβλιογραφία στα ελληνικά κ.ά.

Όπως είπε και η Βενετία Καντσά, στη Θεσσαλονίκη, τον Ιανουάριο του 2010, στην παρουσίαση των εντύπων της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας, *Νταλικά* και της μπροσούρας *Πολλαπλές Αναγνώσεις του Πηγαδιού της Μοναξιάς*:

Ψάχναμε για κάποιο όνομα που να μην έχει ξαναχρησιμοποιηθεί» θα μου πει η κύρια εμπνεύστρια του εγχειρήματος. [...] Είχαμε περάσει από διάφορα «πέτρα», «σχισμή». Τα βρίσκαμε πολύ χρησιμοποιημένα και αρχίσαμε να ψάχνουμε στο

22 <https://www.10percent.gr/periodiko/teyxos26/1233.html>

λεξικό, στα καλιαρντά βέβαια. Γιατί στο άλλο λεξικό, τι να βρεις; Ή λεσβία θα βρεις ή ομοφυλόφιλη θα βρεις, τι άλλο να βρεις. Και βρίσκουμε το Μαντάμ Γκου. Και μας άρεσε. Μας πήγαινε λίγο ξέρεις και στο Μαντάμ Φιγκαρό που είναι γυναίκες που προσέχουν, ετεροφυλόφιλες. [Επιδιώξαμε] μια αντίθετη, δηλαδή, σχέση με τα πρότυπα που προσφέρουν αυτά τα περιοδικά.

Η *Μαντάμ Γκου* κυκλοφορεί σε μια εποχή που θεωρεί τον φεμινισμό παλιομοδίτικο και ξεφλημένο, όπως αναφέρεται στο άρθρο τους για τις *Guerrilla Girls*, στο τρίτο τεύχος του περιοδικού, τον Ιούνιο του 1996. Όπως η *Λάβρυς* και αργότερα η *Νταλικά*, περιλαμβάνει άρθρα θεωρητικά, μεταφρασμένα ή πρωτότυπα, κείμενα βιωματικά και ποιήματα. Σε κάθε τεύχος υπάρχει στήλη με αναφορές σε νέα από διάφορα μέρη του κόσμου, που έχουν να κάνουν με ταινίες, νομικές μεταρρυθμίσεις, κινηματικές δράσεις που αφορούν κυρίως λεσβίες. Η σύνδεση με διεθνείς δράσεις αποτελεί, μες στις δεκαετίες, βασικό συστατικό της φεμινιστικής λεσβιακής πολιτικής.

Στην αυτοπαρουσίασή της, η συντακτική ομάδα του περιοδικού, στο 1ο τεύχος, γράφει:

Η Μαντάμ Γκου είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας μιας παρέας λεσβιών να εκφραστεί και να δημιουργήσει ένα αμφίδρομο κανάλι επικοινωνίας. Μετά από χρόνια εκδοτικής απουσίας της λεσβιακής κοινότητας, νιώσαμε περισσότερο ευαισθητοποιημένες απέναντι στο συνεχιζόμενο ρατσισμό που δεχόμαστε και θελήσαμε να κάνουμε κάποια βήματα σε σχέση με την ανεύρεση ταυτότητας και την αίσθηση περηφάνιας που οφείλουμε στο άτομο μας.

Παράλληλα θελήσαμε να αντιτάξουμε τη δική μας άποψη στην εικόνα που τελευταία προβάλλουν για μας τα μέσα ενημέρωσης [...]

Θεωρήσαμε δεδομένη την προστασία μας πίσω από την ανωνυμία – τουλάχιστον σε πρώτη φάση.

Η *Μαντάμ Γκου* δεν χαρακτηρίζεται ως πολιτική ομάδα, αλλά παρέα, διευρύνοντας τα όρια του πολιτικού, ή ακολουθώντας την πορεία του πολιτικού όπως αυτό εκφράζεται και νοηματοδοτείται στην –μετά το τέλος της ιστορίας– δεκαετία του 1990. Δέκα χρόνια μετά το πρώτο λεσβιακό περιοδικό *Λάβρυς*, η *Μαντάμ Γκου* αναζητά παρά είναι βέβαιη για την ταυτότητα της. Στη συνέχεια στο άρθρο «Ομοφυλοφιλία, Καταπίεση και Αντίδραση», γίνεται προσπάθεια ιστορικοποίησης των εννοιών ομοφυλοφιλία και ετεροφυλοφιλία και

την παθολογικοποίηση της πρώτης. Γίνεται εκτενής αναφορά σε διεθνής οργανώσεις όπως η I.L.G.A., η Διεθνής Ένωση Γκέι και Λεσβιών και η I.L.I.S., Διεθνής Λεσβιακή Υπηρεσία Πληροφοριών, που ιδρύθηκε διαμαρτυρόμενη για την κυριαρχία των γκέι αντρών μέσα στην I.L.G.A.

Στο άρθρο «Αναπαραγωγή Ετεροφυλόφιλων Προτύπων», όπως και στο περιοδικό *Λάβρυς*, πως οι γυναίκες

παραμένοντας εγκλωβισμένες στα ετεροσεξουαλικά πρότυπα –ακόμα και στις μεταξύ μας σχέσεις– δεν μπορούμε να ανακαλύψουμε τη γυναικεία δύναμη, ομορφιά και ζεστασιά που είναι κρυμμένα μέσα μας.

[...] Είναι καιρός πια για μια λεσβιακή οπτική. [...] Μια οπτική που θα ψάχνει την ομορφιά στην ψυχική δύναμη και όχι στην εξωτερική εμφάνιση, που θα ανακαλύπτει καινούριους τρόπους να βιώσει τη σεξουαλικότητα και δεν θα πορνογραφεί [...].

Στο άρθρο «Μεγαλώνοντας...» περιγράφεται η πορεία μιας λεσβίας, από την αβεβαιότητα και τη σύγχυση της περιόδου που δεν έβρισκε τίποτα να ταυτιστεί μέχρι την ανακάλυψη βιβλίων φεμινιστικών προηγούμενων δεκαετιών. Οι γνωριμίες όμως με άλλες λεσβίες κατά την επίσκεψη στα μπαρ οδηγεί στην απογοήτευση:

με τα ίδια σου τα μάτια διαπίστωσες ότι σε χώρους όπως τα μπαρ ισχύουν κάποιες στερεότυπες συμπεριφορές και πρότυπα που θα χαρακτήριζες χωρίς υπερβολή σεξιστικά, και είναι κρίμα γιατί από τις λεσβίες περίμενες –αν όχι πάντα «φεμινιστική» ευαισθησία– τουλάχιστον λίγη περισσότερη αυτογνωσία.

Στα επόμενα τεύχη, κυρίως στη στήλη «Χρηματιστήριο λεσβιακών αξιών, Δείκτης Dyke Jones», γίνεται πιο σαφές τι σημαίνουν οι στερεότυπες συμπεριφορές και πρότυπα. Στα κάτω του δείκτη, του 1ου τεύχους, εμφανίζονται τα μπαρ που «μπάζουν ετερό και μουστακαλήδες». Οι μουσικές τους επιλογές και τα «μερακλώματα με ετεροσεξιστικά τραγούδια». Στο 2ο τεύχος,

όταν μια γυναίκα γδύνεται πάνω στην μπάρα κάποιου μπαρ αποκαλύπτει το κορμί της; Όχι. Αποκαλύπτει το πρόσωπο της ιδιοκτήτριας. *Gay bar or Butcher's shop?* [...] Αντισταθείτε κορίτσια!

Ενώ στο 3ο,

Όταν μιλούσαμε για ύπαρξη πόρτας στα λεσβιακά μπαρ δεν εννοούσαμε να γίνει πόρτα που θα μπάζει *str8* και θα αφήνει έξω τις λεσβίες. Τα 'κονομήσαμε με τις λεσβίες και τώρα πάλι στη ντουλάπα; Προσοχή γιατί χωρίς ναφθαλίνη (λεσβίες) θα σας φάει ο σκόρος.

Για να προτάξουν, εντέλει, την αποστασιοποίηση από τα μαγαζιά στο τεύχος 4:

«Λεσβιακά» μπαρ. Αν το παρατηρήσατε δεν υπάρχουν ή έγιναν ελληνάδικα (τι όρος!) ή εξαφανίστηκαν τελείως από τους οδηγούς της πόλης. Κορίτσια, μη μασάτε, καλύτερα οπουδήποτε παρά σ' αυτές που μας πουλάνε. Φ.Τ.Κ. (Φτύστε Τες Κατάμουτρα).

Από την αρχική κριτική στην μετέπειτα προτροπή για αντίσταση στην αντικειμενοποιητική σεξουαλικοποίηση των γυναικών, μέχρι την τελική απαξίωσή τους, η *Μαντάμ Γκου*, έχει σίγουρα διαφορετική στάση απέναντι στις λεσβίες των μπαρ από την προγόνισσά της, *Λάβρυ*. Η διαφοροποίηση αυτή έχει από τη μια να κάνει με τη διαφορά στις αναπαραστάσεις των μπαρ και των μαγαζιών νυχτερινής διασκέδασης της δεκαετίας του 1980 σε σχέση με τη δεκαετία του 1990 – η νυχτερινή ζωή είναι πλέον διαδεδομένη, κυκλοφορούν ευρέως στην πόλη οδηγοί γι' αυτή, γκέι ή στρέιτ. Τα ίδια τα περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας, όπως το *ΚΛΙΚ* και το *COLT*, που ανέφερα παραπάνω, θέτουν την ύπαρξη και των αριθμό μαγαζιών για λεσβίες ως ενδείκτη της ορατότητας και της απελευθέρωσης των ομοφυλόφιλων γυναικών. Οι γυναίκες που συμμετέχουν στο περιοδικό *Μαντάμ Γκου*, φαίνεται να έχουν την εμπειρία της λεσβιακής ζωής εκτός πολιτικών ομάδων και η κριτική τους στα μπαρ αφορά συγκεκριμένες ποιότητες και χαρακτηριστικά τους.

Στο δεύτερο τεύχος της *Μαντάμ Γκου* δημοσιεύεται το κείμενο μιας αναγνώστριας που διαμαρτύρεται για την πληθώρα και την παραβιαστική συμπεριφορά ετεροφυλόφιλων αντρών μέσα στα λεσβιακά μπαρ ενώ στο ίδιο τεύχος, επίσης, μια αναγνώστρια στο γράμμα της γράφει για την απογοήτευση της επειδή

στην Οδύσσεια, στην πρώτη δημόσια παρουσίαση της ΜΑΝΤΑΜ ΓΚΟΥ το κλίμα δεν ήταν πολύ ευνοϊκό.

Η Οδύσσεια ήταν ένα αρκετά γνωστό λεσβιακό μπαρ της δεκαετίας του 1990 πάνω στον κεντρικό δρόμο Ερμού κοντά στο Θησείο. Πολλές συνομιλήτριες έχουν μιλήσει γι' αυτό το μπαρ και θα αναφερθώ εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο.

Στη συνέχεια η συντακτική ομάδα του περιοδικού ισχυρίζεται πως

έρευνα υποδεικνύει πως το *coming out* είναι ο καλύτερος τρόπος να καταπολεμηθεί η διάκριση που υπάρχει σε βάρος μας.

Την ίδια περίοδο άλλωστε, το γκέι περιοδικό *ΔΕΟΝ*, σε τεύχος του 1997, δημοσιεύει το άρθρο αναγνώστη ο οποίος ισχυρίζεται πως

αυτή τη στιγμή στην Ελλάδα πολιτικά και κοινωνικά υπάρχει ανοχή και φιλελευθερισμός όσο ποτέ άλλοτε κι αν κάτι δεν συμβαίνει σε σχέση με ό,τι μας αφορά υπαίτιοι είμαστε οι ίδιοι και όχι κανείς άλλος.

Αν και η ομάδα της *Μαντάμ Γκου* αναγνωρίζει πως υπάρχουν ακόμα ρατσισμός και διακρίσεις λόγω της σεξουαλικότητας στην Ελλάδα, η ορατότητα, το *coming out*, η προσωπική ανάληψη και ανάδειξη της ταυτότητας προτάσσεται ως ο καλύτερος τρόπος καταπολέμησης της διάκρισης. Μια πρόταση που έρχεται σε αντίθεση με την άρνηση των μελών της ίδιας ομάδας να δηλώσουν τα στοιχεία τους. Αυτήν την άρνηση, στο *editorial* του πρώτου τεύχους τη θεώρησαν δεδομένη για την προστασία τους.

Με τα μάτια στραμμένα στη Δύση και στις ΗΠΑ, όπως και η *Λάβρυς* την προηγούμενη δεκαετία, όπως και τα προαναφερθέντα *lifestyle* περιοδικά *ΚΛΙΚ* και *COLT*, γίνεται αρκετές φορές αναφορά στη λέξη *dyke*, σαν να είναι ένας διαδεδομένος χαρακτηρισμός για τις ελληνίδες λεσβίες. Στο τρίτο τεύχος του περιοδικού, στο μεταφρασμένο άρθρο από το αγγλόφωνο περιοδικό *Time Out* «ζητήματα ταμπέλας», στην κριτική προς μια σύγχρονη ταινία εμφανίζεται η λέξη μπουτς. Το άρθρο αυτό κάνει κριτική στην τάση των τελευταίων δεκαετιών στην Αγγλία να κάνει τις μόδας τη γυναικεία αμφισεξουαλικότητα, χαρακτηρίζοντας τουλάχιστον ως «ξεροκεφαλιά» την αποκλειστική

σεξουαλική προτίμηση στις γυναίκες. Το άρθρο αυτό θα μπορούσε να απαντάει στο *ΚΛΙΚ* της ίδιας περιόδου που φαντασιώνεται το μοντέλο Σίντι Κρόφορντ στην αγκαλιά της K.D. Lang, ενώ η πρώτη κρατάει πάντα και το σύζυγό της «ρεζέρβα στο κρεβάτι της», όπως έχω αναφέρει παραπάνω.

Αποτελεί επίβουλο μύθο η ευρέως διαδεδομένη αντίληψη πως υπάρχουν συμμορίες ανδροπρεπών λεσβιών που αποπλανούν ετεροφυλόφιλες γυναίκες και τις αναγκάζουν να γίνουν και αυτές λεσβίες. Ο λεσβιασμός φαντάζει ακόμα πολύ τρομαχτικός, ακόμη θεωρείται η απόρριψη όλων όσων συνιστούν την θηλυκή φύση.

Η παράγραφος αυτή του ίδιου άρθρου συνοψίζει τις φιλελεύθερες προσπάθειες/πολιτικές για την κοινωνική αποδοχή της γυναικείας ομοφυλοφιλίας. Το τρομαχτικό στο λεσβιασμό είναι η απόρριψη όσων συνιστούν τη θηλυκή φύση. Με την αποκατάσταση αυτής της θηλυκότητας και την ευπρεπή ορατότητά της θα μπορέσει η ελληνίδα λεσβία, σύμφωνα με τις νεοφιλελεύθερες αυτές πολιτικές, να αποσυνδεθεί από τις ορμές του θανάτου. Να γίνει ένα αξιοβίωτο και αξιομνημόνευτο υποκείμενο της κοινωνικής τάξης.

Η *Μαντάμ Γκου* έχει καλές σχέσεις με τη θεωρία και την ακαδημία. Ήδη από το δεύτερο τεύχος ένα γράμμα αναγνώστριας παρουσιάζει την έρευνα της Βενετίας Καντσά, που διεξήχθη στην Ερεσό, στο νησί της Λέσβου, σημαντικό καλοκαιρινό θέρετρο και τόπο συνάντησης λεσβιών γυναικών από διάφορες χώρες της Ευρώπης. Στο τέταρτο τεύχος υπάρχει και η πρόσκληση συμμετοχής στην έρευνα της ίδιας με θέμα *Ο γυναικείος ομοφυλόφιλος λόγος στη σύγχρονη Ελλάδα*.

Θεωρώντας ότι η προηγούμενη εργασία της χαρακτηρίζεται από αντικειμενικότητα και ευαισθησία –στο μέτρο του δυνατού– και έχοντας την πεποίθηση ότι τέτοιου είδους ερευνητικές προσπάθειες χρήζουν της συνεργασίας και της υποστήριξης μας, σας προτρέπουμε φιλικά να βοηθήσετε αυτήν την τόσο σημαντική για τα ελληνικά δεδομένα έρευνα.

Τόσο η *Λάβρυς* όσο και η *Νταλικά* έχουν σχέσεις με θεωρητικά κείμενα και έρευνες που αφορούν τη γυναικεία ομοφυλόφιλη ταυτότητα και σεξουαλικότητα. Όσο περνάνε οι δεκαετίες, υπάρχουν όλο και περισσότερες αναφορές σε ερευνήτριες και θεωρητικούς από την Ελλάδα.

Το 3ο τεύχος, τον Ιούνιο του 1996, είναι αφιερωμένο στα *gay pride* ανά τον κόσμο και στο 4ο τεύχος κεντρικό άξονα αποτελεί το αίτημα της νομικής κατοχύρωσης και αναγνώρισης του γάμου μεταξύ ομοφύλων. Το αίτημα αυτό αρχίζει την περίοδο αυτή και τίθεται ως κεντρικό σε βόρεια Αμερική και Ευρώπη. Η ομάδα της *Μαντάμ Γκου*, προβληματιζόμενη πάνω στον θεσμό του γάμου, δηλώνει πως

στεκόμαστε κάπως αμήχανα απέναντι στην ολοένα αυξανόμενη τάση υπέρ της καθιέρωσης του ομοφυλοφιλικού γάμου, και αφού το θέμα εμπίπτει στην προσωπική ελευθερία καθεμιάς και καθενός να διαλέξει τρόπο ζωής, προσθέτουμε τα δικά μας «ερωτηματικά»:

- 1) Το περίφημο δικαίωμα στη διαφορά χρειάζεται να γίνει υποχρέωση στην εξομοίωση για να μπορέσουμε να ζήσουμε ανθρώπινα;
- 2) Με ποια διαδικασία το οικογενειακό δίκαιο που παραγκωνίζει όχι μόνο τους ομοφυλόφιλους αλλά και τους άγαμους, τους άτεκνους, τους διαφορετικούς έγινε η Ιθάκη αυτών που αποδιώχνει [...];
- 3) Γιατί ένα σύστημα κομφορμισμού, αυτοαστυνόμευσης, θεσμοθετημένων ρυθμίσεων, αναπαραγωγής της ξενοφοβίας, ενοχών, ρόλων και υποχρεώσεων να είναι πιο δελεαστικό από την αυτόνομη πορεία και την επαναστατικότητα της ομοφυλοφιλίας που φύσει και θέση αντιπαράθεται στα παραπάνω; [...]
- 5) Τελικά μήπως η ουσιαστική αποδοχή των ομοφυλόφιλων και των δικαιωμάτων τους δεν θα γίνει όταν διευρυνθεί και σ' αυτούς ο θεσμός της Οικογένειας αλλά όταν κλονιστεί στη συνείδηση όλων η παντοκρατορία Της;

Στο ίδιο τεύχος υπάρχει αφιέρωμα στη Valerie Solanas, με αφορμή την ταινία *Shot Andy Warhol*, και στο κίνημα του σεπαρατισμού. Τέλος, σε κάθε τεύχος υπάρχουν δυο ιστορίες από τα κόμικ της Alison Bechdel με θέματα όπως εσωτερικευμένη ομοφοβία, την ανακοίνωση της ομοφυλοφιλίας στους γονείς, την αρχή μιας ερωτικής σχέσης αλλά και το τέλος της.

Η παράσταση *Lesbian Blues*, ανέβηκε στο θέατρο Τεχνοχώρος, τον Μάρτιο-Απρίλιο του 1998. Στο περιοδικό *Νταλικά*, η Ελισάβετ Pakis, ακαδημαϊκός με έδρα στο Μάντσεστερ, την χαρακτηρίζει έναν από τους ελάχιστους φάρους λεσβιακότητας της δεκαετίας του '90. Το βιβλίο *Lesbian Blues*, που κυκλοφόρησε από τις Γυναικείες Εκδόσεις σε χίλια αντίτυπα και βασίστηκε στην παράσταση, μας εισάγει στο κείμενο, πριν ακόμα

από την εισαγωγή της σκηνοθέτιδος, με μια παράγραφο της Monique Wittig και κλείνει με έναν κείμενο της Lillian Faderman σε μετάφραση της ίδιας. Το τελευταίο κείμενο, του 1981, περιγράφει την πορεία από το Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο και μετά της σύνδεσης των φεμινιστικών κινημάτων με τη λεσβιακότητα από γιατρούς και σεξολόγους της εποχής. Όσες γυναίκες ήθελαν την ανεξαρτησία τους ονομάστηκαν λεσβίες, γράφει χαρακτηριστικά η Faderman. Η γενεαλόγηση αυτής της σχέσης, της προσπάθειας δηλαδή της ταύτισης των φεμινιστριών με τις λεσβίες σε μια προσπάθεια υποτίμησης και περιθωριοποίησης τους, κλείνει με την προτροπή φεμινιστριών του 1970 «μπορούν να μας φωνάζουν λεσβίες ως τη στιγμή που δεν θα υπάρχει στίγμα στις γυναίκες που αγαπούν γυναίκες». Το κείμενο αυτό έχει ως σκοπό να προβάλλει τη λεσβιακή ταυτότητα ως μια έγκυρη φεμινιστική πολιτική ταυτότητα, ένα ανατρεπτικό πολιτικό εργαλείο που έχουν προτάξει το περιοδικό *Λάβρυς* και το περιοδικό *Μαντάμ Γκου*. Η Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας, σε επισήμανση που έχει ενσωματώσει στο οπισθόφυλλο της έκδοσης το 2014, χαρακτηρίζει το θεατρικό έργο *Lesbian Blues*

ένα σημαντικό εγχείρημα, που έγινε για να βγει ο λεσβιακός και γυναικείος λόγος από την αφάνεια και να συζητηθεί [...] αποτελεί μια μοναδική και βαθιά ποιητική μαρτυρία, ένα κατ' εξοχήν δείγμα λόγου για το γυναικείο-κοινωνικό φύλο.

Παραθέτω στην συνέχεια κάποια από τα ποιήματα-μονολόγους που περιέχονταν στην παράσταση.

ΑΥΤΟ- ΒΙΟ- (FAUX)- ΤΟ- ΓΡΑΦΙΑ ΚΟΡΙΤΣΙΟΥ

έχω δυο μάτια, ένα στόμα, μία μύτη,
δυο αυτιά, δυο πόδια και δυο χέρια
φοράω παντελόνια
καμπουριάζω λίγο
αν οι ώμοι μου ήταν στην θέση τους
θα 'βλεπες ότι έχω στήθος
δεν θέλω να το δείχνω όμως.
(σ.21)

ΜΑΘΗΜΑΤΑ (απόσπασμα)

(Ιστορία Ε' δημοτικού, σ.12)

...Οι Ρωμαίοι κατακτητές φρόντιζαν να μεγαλώσει η διχόνοια που υπήρχε ανάμεσα στους Έλληνες. (παλιολεσβίες) Γι' αυτό δεν τους αντιμετώπισαν όλους με τον ίδιο τρόπο. Φέρονταν σκληρά σε όσους αντιστέκονταν (έτσι μιλάνε οι λεσβίες, ε) και διόριζαν Ρωμαίο διοικητή στις πόλεις τους. Σε όσους δεν αντιστέκονταν παραχωρούσαν προνόμια (πουτάνες) έδιναν αυτονομία και διόριζαν φιλορωμαίο Έλληνα να διοικεί την πόλη τους. (παλιοπουτάνες) Χιλιάδες Έλληνες μεταφέρθηκαν...

(ανώμαλη, ανώμαλη)

(σ. 24)

ΠΡΟΒΕΣ

είμαι γυναίκα

είμαι γυναίκα

είναι γυναίκα

λεσβία όμως?

Μήπως άντρας?

Δεν είμαι άντρας

λεσβία

δεν είναι άντρας.

(σ. 32)

ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΑ 4

I.

...Η μικρή Ελένη/ κάθεται και κλαίει/ γιατί δεν την παίζουν/ οι φιλενάδες της...

II.

έχω δυο χέρια ολόκληρα και ας τρίζουν

έχω δυο χέρια που μπορούν να αγγίζονται και να αγγίζουν

έχω ολόκληρο το σώμα

βγαίνω έξω

μη με βλέπετε έτσι
κάποτε μπορεί να ήμουν και πειρατής
τότε που μεταμφιεζόμουν σε άντρα

III.

Σερνικοθήλυκο με φώναζαν μικρή
επειδή σκαρφάλωνα στα δέντρα
σοφά μεγάλωσα.

(σ. 42)

Η παράσταση *Lesbian Blues* φαίνεται πως εξέφρασε με μια έντονη συναισθηματική φόρτιση, χωρίς να γίνεται μελοδραματική, ποιητικά, αιχμηρά και με διαύγεια την εμπειρία γυναικών λεσβιών στην Ελλάδα. Αυτό που θα ήθελα να σημειώσω αφορά στην έμφυλη αμφισημία που συνοδεύει τη λεσβιακή επιθυμία και υποκειμενικότητα. Το στήθος που κρύβεται, η έμφαση στο γεγονός πως λεσβία δεν είναι άντρας. Η απαρίθμηση των βίαιων εγκλήσεων που δέχεται μια λεσβία όπως «πλακομούνες», «ανώμαλες», «πουτάνες» και η περήφανη αποδοχή της έμφυλης αυτής αμφισημίας («σερνικοθήλυκο») ως σοφός τρόπος μεγαλώματος, αποτελούν θραύσματα εμπειριών που δεν είχαν εκφραστεί μέχρι τότε από τις φεμινιστικές περιοδικές εκδόσεις, οι οποίες έδιναν έμφαση στην πολιτική διάσταση της διατήρησης και υπεράσπισης της γυναικότητας των λεσβιών.

IV.6. *Cyberdykes* και περιοδικό ΔΕΟΝ

Την ίδια περίοδο, στα μέσα της δεκαετίας του 1990, έχουν αρχίσει να λαμβάνουν χώρα στην πόλη τα *Cyberdykes* πάρτι. Οι διοργανώσεις αυτές χαίρουν αναγνώρισης τόσο από την ομάδα του περιοδικού *Μαντάμ Γκου* όσο και από αρκετές αναγνώστριές του. Η βασική διοργανώτρια των πάρτι αυτών, εμπνεόμενη από τη σκηνή του Βερολίνου, παρουσιάζει *drag king shows* και μια εναλλακτική της παρούσας ελληνικής μουσική επιλογή. Η ίδια δεν γράφει επώνυμα στο περιοδικό *Μαντάμ Γκου*, αλλά μια δεκαετία αργότερα στο γκέι περιοδικό και οδηγό πόλης ΔΕΟΝ. Επιλέγω να τοποθετήσω εδώ τα άρθρα της *Cyber* καθώς κινούνται μεταξύ των *mainstream* και των εναλλακτικών πολιτικών χώρων, όπως και το περιοδικό ΔΕΟΝ στο οποίο δημοσιεύονται. Η θεματολογία των άρθρων της *Cyber* περιλαμβάνει τρανς άντρες και λεσβιακή πορνογραφία, μια θεματολογία που εντάχθηκε στην ύλη ενός φεμινιστικού περιοδικού αρκετά αργότερα. Είναι η *Νταλίκα*, μετά το 2009,

που θα αρχίσει να ασχολείται ως ένα βαθμό με τα ζητήματα αυτά. Επίσης είναι σημαντικό να σημειώσω πως η *Cyber* είναι μια από τις λίγες συγγραφείς πολιτικών κειμένων που αυτοπροσδιορίζεται ως μπουτς και χρησιμοποιεί για την εαυτή της αρσενικούς έμφυλους προσδιορισμούς.

Σε άρθρο της το 2006 «Λεσβίες και Πορνογραφία», είναι ίσως η πρώτη λεσβία που διεκδικεί δημόσια την επιθυμία της για το σεξ, την πορνογραφία και την χρήση του ντίλντο:

Το ζητούμενο δεν είναι αυτόνομα το «αληθινό που σαλεύει», αυτό έρχεται ακριβώς την στιγμή που το θέλεις και φεύγει αμέσως μετά.

Μετά από αναφορές σε λεσβιακά πορνογραφικά περιοδικά και στην κριτική που έχουν δεχθεί, από τις αρχές του 1990, αναφέρει μαγαζιά ειδών σεξ και για το πρώτο πορνογραφικό φεστιβάλ που θα γινόταν στην Αθήνα τον επόμενο χρόνο το 2007. Κλείνει το άρθρο της με ανοιχτό κάλεσμα για τη δημιουργία της πρώτης μικρού μήκους λεσβιακής πορνό ταινίας.

Στο ίδιο τεύχος υπάρχει το κουίζ «Femme, Butch ή κάτι στο ενδιάμεσο;». Οι ερωτήσεις του κατατάσσουν σαφώς τις αναγνώστριες με βάση έμφυλα χαρακτηριστικά, που έχουν να κάνουν με το μέικαπ, τις σχολικές εμπειρίες και τη σχέση τους με την κουζίνα. Φαίνεται πως η δεκαετία του 2000 είναι αυτή στην οποία ανοίγουν ζητήματα σχετικά με το σεξ και την διαφορετική σεξουαλική και έμφυλη έκφραση εντός των λεσβιακών σχέσεων. Είναι και η δεκαετία που οι όροι μπουτς και φαμ συζητούνται ευρέως εντός των λεσβιακών κοινοτήτων της Ευρώπης και της βόρειας Αμερικής. Γίνονται περισσότερο γνωστοί και στην Ελλάδα, όπως φαίνεται και από τις συνομιλίες στο πεδίο της έρευνας. Παρά την έμφυλη διαφοροποίηση σε μπουτς και φαμ όμως, η εικονογράφηση του κουίζ επιμένει, ακολουθώντας την παράδοση των *mainstream* περιοδικών του 1990, να παρουσιάζει τις λεσβίες ως θηλυκές και καλλίγραμμες γυναίκες. Παρόλο που η μπουτς φαίνεται να κρατάει ένα σφυρί με το οποίο έχει κοπανήσει κάποιον που κείται στο πάτωμα, φοράει κραγιόν, *latex* εσώρουχα, μακριά γάντια και ψηλά τακούνια. Με άλλα λόγια, η έμφυλη κατηγορία μπουτς, που σε προηγούμενες δεκαετίες χαρακτήριζε την ανδροπρεπή λεσβία που είτε είχε είτε όφειλε να εξαφανιστεί, τώρα μπορεί να εμφανιστεί στον δημόσιο χώρο εφόσον έχει θηλυκοποιηθεί.

Σε τεύχος του περιοδικού *ΔΕΟΝ*, το 2003, η Μαρία Cyber γράφει για τον Emmanuel, ένα τρανς άντρα που γνώρισε στην Ερεσό και του πήρε συνέντευξη.

Από το 1997 ασχολούμαι με την παγκόσμια *transgender* σκηνή και κυρίως έχω εστιάσει την προσοχή μου στην διόρθωση φύλου από γυναίκα σε άντρα. Το ενδιαφέρον μου μάλλον ξεκίνησε από μια προσωπική αναζήτηση.

Πάντα ήμουν αγοροκόριτσο, πάντα γούσταρα τα αντρικά ρούχα και φερόμωνα σαν τζέντλεμαν στις κοπελίτσες. [...]

Όλα αυτά και πολλά άλλα δεν με έκαναν φυσικά να θέλω να κάνω διόρθωση φύλου, ίσως με το πέρασμα του χρόνου να τα βρήκα λίγο καλύτερα με το σώμα μου, ίσως αν είχα και μια δεύτερη ζωή σίγουρα να το αποτολμούσα, αλλά όλα αυτά με έκαναν να ψάχνω και να μαθαίνω όσα πιο πολλά μπορώ για όλες εκείνες τις κοπέλες που είχαν ξεκινήσει τον δρόμο της αλλαγής, τον δρόμο να αποκτήσουν το σώμα που τους ταιριάζει.

Έτσι ξεκινάει το άρθρο της για τον Emmanuel ενώ στη συνέχεια παραθέτει φωτογραφίες της μεγεθυμένης από την τεστοστερόνη κλειτορίδας ενός τρανς άντρα, του πέος μετά την φαλλοπλαστική και του στήθους του μετά τη μαστεκτομή. Κλείνει το κείμενό της προτρέποντας τις αναγνώστριες και τους αναγνώστες, για οποιαδήποτε πληροφορία σχετικά με την «αλλαγή φύλου», να επικοινωνήσουν μαζί της.

Η Cyber αρθρογραφεί και για την κουλτούρα των *drag kings*:

Κοινωνικά για πολλά χρόνια, η οποιαδήποτε αρσενικότητα σε μια γυναίκα ήταν μεγάλο ελάττωμα σε μια γυναίκα αν όχι ρεζίλεμα. Δείτε πρόσφατα την Ραλλία στο *Fame Story* που κραυγαλέα ο θηλυπρεπής αξιολύπητος στυλίστας της λέει ότι απεγνωσμένα προσπαθεί να βγάλει τη γυναίκα από μέσα της. [...]

Αυτά ήρθαν να επιβεβαιωθούν και στην πράξη όταν το 1998 για πρώτη φορά στην Ελλάδα, στα πλαίσια ενός *Cyberdykes Party* στον τότε κατεχοχόν *gay* χώρο του *Qbase* [...] φιλοξένησα, από Λονδίνο, για πρώτη φορά στην Αθήνα, μια *Drag King Performer*. [...] άκουσα τα χειρότερα σχόλια στη ζωή μου. [...] Πιστεύω ότι ακόμα και εσείς που το διαβάζετε ίσως κάπως σας κατοφθαίνεται. [...]

Στην Αθήνα έχω την χαρά να θυμάμαι ότι μετά το 1998, αρκετά χρόνια αργότερα, επανέλαβα το πείραμα και είχε πολύ καλύτερα αποτελέσματα.

Στην Ερεσό της Λέσβου, υποστηρίζει, έχουν τεράστια επιτυχία τα *drag king parties*:

γιατί έχουν την απόλυτη υποστήριξη όλων των ξένων λεσβιών που τρελαίνονται να μεταμφιέζονται. [...] Τρομερά *parties* που νιώθεις απόλυτα ελεύθερος να παίξεις με τις φαντασιώσεις σου [...]

και, όπως και στα προηγούμενα άρθρα της, κλείνει με την προτροπή για όσες ενδιαφέρονται να παίξουν, να μεταμφιεστούν, να τραγουδήσουν ή να καλεστούν στο επόμενο πάρτι να επικοινωνήσουν μαζί της.

IV.7. Η Νταλικά.

Τη δεκαετία του 2000 και του 2010, οι λόγοι σχετικά με τις έμφυλες και σεξουαλικές ταυτότητες πληθαίνουν. Το 2005 η πρώτη παρέλαση Ομοφυλόφιλης Υπερηφάνειας στο κέντρο της Αθήνας οργανώνεται στην πλατεία Κλαυθμώνος με τη στήριξη των ομάδων ACT-UP Δράσε, Ερμής Κολωνίας, Greek lesbians community Κόσμος Χωρίς Πολέμους & Βία, Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας, Ομοφυλοφιλική Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδος, Πρωτοβουλία Ομοφυλοφίλων Κατά της Καταπίεσης, Σαπφίδες, Σύνθεση – Ενημέρωση, Ευαισθητοποίηση για το HIV/AIDS, Σωματείο Αλληλεγγύης Τραβεστί Τρανσέξουαλ Ελλάδος, Αντιγόνη. Το 2017, 12 χρόνια μετά, το *Athens Pride*, ως ανεξάρτητη ΜΚΟ και μετά την απουσία κομματιού της διεμφυλικής κοινότητας τα δύο τελευταία χρόνια, οργανώθηκε στην πλατεία Συντάγματος.

Η γκέι και λεσβιακή νυχτερινή ζωή από τα μέσα του 2000 συγκεντρώνεται στην περιοχή του Γκαζιού και του Μεταξουργείου, η οποία θα γνωρίσει μεγαλύτερη άνθηση από το 2006 και μετά με την δημιουργία του μετρό στην περιοχή. Παράγεται λόγος από κυρίαρχες εκδοχές ΛΟΑΤ εντύπων, όπως τα *free press Antivirus*, *City Uncovered*, *Screw*. Το ηλεκτρονικό πλέον περιοδικό 10% αποτελεί μια σημαντική παρουσία, με λόγο που κινείται ανάμεσα σε ριζοσπαστικές και πιο κυρίαρχες προσεγγίσεις (Χαλκιά και Αποστολλέλη 2012:18). Επίσης με έμφαση στη λεσβιακή ταυτότητα εκδίδεται από τη Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας το περιοδικό *Νταλικά*.

Τα τεύχη της έκδοσης του *Qnzine*, η μπροσούρα *Σώμα, φύλο, σεξουαλικότητα* από την ομάδα Έκφυλες στη Θεσσαλονίκη, τα έξι τεύχη του *Flesh Maschine* και το τεύχος της πολιτικής ομάδας Terminal 9/11 *Ενάντια στην Κουλτούρα του Βιασμού* αποτελούν

παραδείγματα της προσπάθειας να τεθούν σε διάλογο ντελεζιανές, μπατλεριανές και φουκωικές επεξεργασίες και προβληματισμοί του ελληνικού κινηματικού χώρου (Χαλκιά και Αποστολλέλη 2012:18). Μετά τις εξεγερσιακές ανακατατάξεις του Δεκέμβρη του 2008, οργανώνεται το 3ήμερο φεστιβάλ *What Queer Fest?*, εκδίδονται φανζίν όπως το *Πουσιτιά* και *Όλεθρος* και *Glory Hopes*.

Το αίτημα για ισότητα στον γάμο τίθεται ως κεντρικό των πολιτικών ομάδων που συγκροτούνται πλέον γύρω από το *Athens Pride*, και το Δεκέμβρη του 2015 ψηφίζεται το σύμφωνο συμβίωσης με ισχύ τόσο για ετερόφυλα όσο και ομόφυλα ζευγάρια, χωρίς να δίνει σημαντικά δικαιώματα στο ζήτημα της τεκνοθεσίας και της ομόφυλης γονεϊκότητας.

Η διεμφυλική κοινότητα, όπως εκφράζεται μέσα από το Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών το οποίο ιδρύθηκε το 2010, διεκδικεί πλέον την αναγνώριση ταυτότητας φύλου των τρανς ατόμων χωρίς την προϋπόθεση σωματομετατροπικών αλλαγών, ενώ κάθε χρόνο οργανώνει την Ημέρα Μνήμης Διεμφυλικών Ατόμων με τη συνδρομή ακαδημαϊκών και ακτιβιστών σε χώρο του δήμου Αθηναίων. Πλέον υπάρχουν ομάδες όπως οι Οικογένειες Ουράνιο Τόξο στην οποία συγκεντρώνονται ΛΟΑΤ γονείς αλλά και η ομάδα Περήφανοι Γονείς στην οποία συναντιούνται για να συζητήσουν βιωματικά αλλά και να οργανώσουν δράσεις γονείς ΛΟΑΤ παιδιών. Η ομάδα *Proud Seniors* έχει κάνει την εμφάνισή της εδώ και λίγα χρόνια προσπαθώντας να φέρει στο προσκήνιο εμπειρίες και βιώματα μεγαλύτερης ηλικίας ΛΟΑΤ ατόμων. Ταυτόχρονα δημιουργούνται λεσβιακές ομάδες σε πόλεις όπως η Θεσσαλονίκη, η Ξάνθη και η Πάτρα, ενώ το φεστιβάλ Υπερηφάνειας οργανώνεται στην Πάτρα και στην Κρήτη. Τα ΛΟΑΤ περιοδικά δημοσιεύουν άρθρα για το γκέι και λεσβιακό παρελθόν της πόλης και τμήμα της ελληνικής αστυνομίας συμμετέχει στο *Athens Pride*.

Παρατηρείται μια αύξηση της ορατότητας ΛΟΑΤ ατόμων, τόσο στο πολιτικό δημόσιο χώρο όσο και σε τηλεοπτικές ελληνικές σειρές όπως και αύξηση της ορατότητας βίαιων περιστατικών ενάντια σε ΛΟΑΤ άτομα. Το 2012 στο θέατρο Χυτήριο, η παράσταση *Corpus Christi* με μια ομόφυλη ερωτική σκηνή ξεσήκωσε τη μήνη θρησκευόμενων και ακροδεξιών οι οποίοι με ενεργή καθοδήγηση πολιτικών της Χρυσής Αυγής πολιόρκησαν τον χώρο και απαίτησαν το κατέβασμα του έργου. Την ίδια χρονιά που ο βουλευτής της Χρυσής Αυγής Παναγιώταρος φωνάζει έξω από το Χυτήριο ενάντια στις «γαμημένες αλβανικές κωλοτρουπίδες», ο βουλευτής του ίδιου κόμματος Κασιδιάρης σε τηλεοπτική εκπομπή

χαστουκίζει την Λιάνα Κανέλλη, βουλευτή του ΚΚΕ, αποκαλώντας τη λεσβία. Ο Δημήτρης Παπανικολάου (2013) σχολιάζοντας τα γεγονότα έξω από το θέατρο Χυτήριο θα γράψει για μια καινούρια στιγμή της εποχής της κρίσης. Αν οι παλιές έμφυλες και σεξουαλικές ιεραρχίες στην Ελλάδα κατέληγαν στο τι δεν μπορεί να είναι ένας καλός Έλληνας/μια καλή Ελληνίδα (πούστης, λεσβία, γαμημένη κωλοτρυπίδα, πόρνη κ.ο.κ.), αν δηλαδή παλιότερα οι ιεραρχίες προέβαλλαν τα αποκείμενά τους ως εθνικώς διαγραμμαμένα, οι καινούριες τους επιβιώσεις τα φαντασιώνονται, όλο και περισσότερο, ως νεκρά. Σε αυτό, η νέα ομοφοβία και ο νέος φαλλοσεξισμός έρχονται να συναντήσουν το νέο ρατσισμό, που κι αυτός την εποχή της κρίσης (ξανα)δουλεύει όλο και περισσότερο όχι με εικόνες αποκλεισμένων ή διωγμένων Άλλων, αλλά νεκρών ή ζωντανόνεκρων. Σαν τον νέο ρατσισμό, έτσι και η νέα ομοφοβία και ο νέος φαλλοσεξισμός «της κρίσης» γίνονται, όλο και περισσότερο, όχι μόνο βιοπολιτικές στρατηγικές, αλλά και θανατοπολιτικές.

Από το 2008, οπότε και εμφανίζεται πρώτη φορά δημόσια με το ονοματεπώνυμό του ένας τρανς άντρας στην ελληνική τηλεόραση, εμφανίζονται αρκετές τηλεοπτικές εκπομπές και άρθρα σε εφημερίδες και περιοδικά σχετικά με την τρανς αντρική ταυτότητα. Το 2017, το ημερολόγιο τοίχου μου απεικονίζει για κάθε μήνα και μια διαφορετική μπουτς λεσβία, ένα πρότζεκτ που περιλαμβάνει φωτογραφίες Ελληνίδων μπουτς λεσβιών διαφόρων ηλικιών και ένα μικρό ερωτηματολόγιο για τη σχέση τους με τον ανδρισμό και τη γυναικότητα τους.

Λίγο μετά τη δημοσίευση του άρθρου «Gender Trouble: Η φεμινιστική θεωρία και πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας» της ακαδημαϊκού και ανθρωπολόγου Αθηνάς Αθανασίου, που δημοσιεύτηκε στο ανθρωπολογικό περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα* το 2006, διοργανώθηκε στο Φεμινιστικό Κέντρο παρουσίασή του από την ίδια και συζήτηση. Στο Φεμινιστικό Κέντρο στα δεκαπέντε χρόνια της λειτουργίας του συναντήθηκαν πολλές ομάδες, φεμινιστικές και μη, μεταξύ των οποίων η ομάδα *Queertrans* και η Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας. Η ΛΟΑ δημιουργήθηκε το 2000 μετά από ένα κάλεσμα του περιοδικού *ΔΕΟΝ* και της Ένωσης Ομοφυλόφιλων Ελλάδος (ΕΟΚ) για τη δημιουργία του *Athens Pride*.

Τον Ιούνιο του 2009 εκδίδεται από τη Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας το πρώτο τεύχος του περιοδικού *Νταλίκα* με τον υπότιτλο: «αβάν γκαρντ της λεσβιακής σκέψης, της λεσβιακής πράξης, της λεσβιακής χειρονομίας, του λεσβιακού λόγου στον λεσβιακό και

υπόλοιπο χώρο». Το τελευταίο της τεύχος εκδίδεται το καλοκαίρι του 2016 και όπως γράφουν και οι συντάκτριες τη, στο τελευταίο εν κυκλοφορία τεύχος, «η Νταλικά αποτελεί το μοναδικό λεσβιακό έντυπο της χώρας τούτης». Η Νταλικά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί περιοδικό ποικίλης ύλης με κεντρικό άξονα τη λεσβιακή ταυτότητα και σεξουαλικότητα. Περιλαμβάνει άρθρα, συνεντεύξεις, σταθερή στήλη *erotica*, παρουσιάσεις βιβλίων και πολλά κείμενα γραμμένα μεταξύ βιώματος και θεωρίας. Όσο περνάνε τα τεύχη, οι διαδρομές όπως οι ίδιες τα αποκαλούν, οι προβληματισμοί για τις έμφυλες ταυτότητες πληθαίνουν και οι όροι μπουτς και φαμ εμφανίζονται συχνά πυκνά. Θα χαρακτήριζα το περιοδικό Νταλικά ένα έντυπο που διατρέχεται κυρίως από τα πολιτικά εργαλεία του υλικού φεμινισμού (*material feminism*) αλλά και από προβληματισμούς που προέρχονται από τις θεωρίες της αποδόμησης και των κουήρ πολιτικών καθώς και του τρανσφεμινισμού.

Το πρώτο τεύχος είναι μικρό, ασπρόμαυρο, με μόνο επιπλέον χρώμα το ροζ. Ροζ είναι και ο φιόγκος με τον οποίο διακοσμείται το όχημα-νταλικά του εξωφύλλου, στο πλάι της έχει και μια ροζ καρδιά. Σκοπός της Νταλίκας, όπως αναγράφεται στον χαιρετισμό της πρώτης σελίδας είναι μεταξύ άλλων να

αναπνεύσει η λεσβιακή επιθυμία ελεύθερα και απρόσκοπτα, να εκφραστεί ο λεσβιακός λόγος, πολιτικός, ερωτικός, καλλιτεχνικός, χιουμοριστικός, δραματικός και να δείξει σε όλες τις λεσβίες που ζούνε στην χώρα ότι η ορατότητά μας παλεύεται, συμβαίνει και απλώνεται με γοργούς ρυθμούς.

Στο *editorial* του τρίτου τεύχους, το οποίο έχει μεγαλώσει σε μέγεθος και ύλη, οι συντάκτριες μιλούν γι' αυτή τη λεσβιακή επιθυμία, τι τις συνδέει ως λεσβίες, και το κοινωνικό/ εννοιολογικό πλαίσιο που τις περικλείει:

Μας συνδέει πρωταρχικά ο σεξουαλικός προσανατολισμός μας, ο ερωτισμός μας, που είναι από μόνα τους ωρολογιακές βόμβες που σκάνε, ή στην καλύτερη περίπτωση, πέφτουμε από πάνω του να μην ακουστεί πολύ το μπαμ. [...] Μετά συνδεόμαστε ως γυναίκες που αγαπούν γυναίκες και παλεύουν να μας δώσουν την θέση που εννοείται ότι μας ανήκει σε μια από τις πλέον *ανδροκεντρικές* και κατ' επέκταση *οπισθοδρομικές*, δυτικές κοινωνίες (υπογράμμιση δικιά μου).

Αυτή η αρχική παρουσίαση των λεσβιών ως γυναίκες που αγαπούν γυναίκες σε μια δυτική κοινωνία, ανδροκεντρική και οπισθοδρομική, και παλεύουν για την ορατότητα τους, χαρακτηρίζει, πιστεύω, όλες τις διαδρομές της *Νταλίκας*, τραβώντας το νήμα από την πολιτική προγόμισσά της, *Λάβρυ*, των αρχών του 1980. Οι ηλικίες και οι πολιτικές, άρα βιωματικές, προσλαμβάνουσες της συντακτικής ομάδας του περιοδικού, τείνουν να διαφέρουν μεταξύ τους και αυτή η συνθήκη την κάνει εξαιρετικά ενδιαφέρουσα για την προσέγγιση της σημερινής πολιτικής λεσβιακής ταυτότητας. Αρχικά η σχέση με τις απολαύσεις του σώματος και τις σεξουαλικές πρακτικές είναι διαφορετική από τη σχέση της *Λάβρους*. Η *Νταλίκα* δεν καίει *sex shops*, τα χρησιμοποιεί για την απόλαυσή της, προτείνοντας μάλιστα καινούριες λέξεις, και άρα καινούρια νοήματα σε σεξουαλικές πρακτικές όπως η διείσδυση, την οποία οι λεσβίες φεμινίστριες του 1980 καταδίκασαν ως πατριαρχική επιβολή.

Στο πρώτο τεύχος της *Νταλίκας* υπάρχει η παρουσίαση «λεσβιακών παιχνιδιών», με τον υπότιτλο «Η μαγεία της διολίσθησης». Εδώ εμφανίζονται σε φωτογραφίες δυο ντίλντο/όλισβοι με σχόλια χρηστριών για την ικανοποίησή τους ή μη από αυτά. Οι όλισβοι είναι διπλοί, φτιαγμένοι να εφαρμόζουν στον κόλπο τόσο αυτής που το φοράει όσο και αυτής που το δέχεται. Η χρήση της λέξης όλισβος αντί για τη λέξη ντίλντο δεν είναι τυχαία:

Ο όλισβος επικρατεί ότι προέρχεται από το ρήμα ολισθαίνω. Μια συνειρμική σκέψη. Άμα από την πολύ αρχή η έμφαση ήταν στη διολίσθηση, πώς έφτασε να ξεχαστεί και να επικρατήσει η διείσδυση; Μήπως ο κόσμος βρει ξανά την ισορροπία του όταν επικρατήσει ξανά η διολίσθηση και πάει η διείσδυση από κει που 'ρθε με ό,τι έχει στοιχίσει στη γυναίκα μέχρι τώρα σε βία;

Από το πρώτο τεύχος υπάρχει η στήλη «lesbian erotica», η οποία θα συνεχιστεί μέχρι και το τελευταίο τεύχος, στο οποίο μάλιστα δημοσιεύονται όλες οι ιστορίες που στάλθηκαν στο περιοδικό μετά από το ανοιχτό κάλεσμά του σε διαγωνισμό ερωτικών ιστοριών. Το σεξ που περιγράφεται είναι έντονο, είτε είναι της μια βραδιάς είτε προαναγγέλει κάποια περαιτέρω σχέση. Για τη σχέση των λεσβιών με το σεξ και τη διαχείριση της επιθυμίας τους, άλλωστε, μιλάνε διάφορες γυναίκες που αρθρογραφούν στη *Νταλίκα*, ασκώντας κριτική στην αφήγηση που θέλει τις γυναίκες μη σεξουαλικές και μονογαμικές. Στη στήλη «Κώδικας Da Lika», στην οποία η *dr. Da Lika* απαντάει σε προβληματισμένα γράμματα αναγνωστριών, διαβάζουμε:

ένα κατεβατό συγγράμματα μιλάνε για την ορμόνη η οποία ευθύνεται για την ανάγκη των γυναικών για σχέση αμέσως μετά το σεξ! Ονομάζεται αντι-σεξοτροιβόλη.

Τα ερωτικά διηγήματα συνεχίζονται για να εμφανιστεί στο τρίτο τεύχος και ο όλισβος:

Στη μέση φορούσε μια δερμάτινη ζώνη από δέρμα της Δαμασκού. Από τη ζώνη και μέσα από το αιδοίο της Στήβεν, έβγαινε ένας απαλός δερμάτινος όλισβος. Γυάλιζε από την λίπανση. Η Μαίρη σχεδόν λιποθύμησε από τον ερεθισμό.

Η Στήβεν και η Μαίρη είναι ηρωίδες, η Στήβεν η κεντρική, του μυθιστορήματος *Το Πηγάδι της Μοναξιάς*, βρετανικό μυθιστόρημα των αρχών του 20ου αιώνα. Η ιστορία έχει να κάνει με τη ζωή της Στήβεν, μιας ευγενικής καταγωγής ανεστραμμένης, ενός άντρα εγκλωβισμένου στο σώμα μιας γυναίκας, σύμφωνα με τον λόγο της εποχής. Η Στήβεν διεκδικείται ως προγόνοισσα, ή ως πρόγονος, τόσο από τη λεσβιακή ιστορία όσο και από την ιστορία της διεμφυλικότητας. Στην παρούσα ιστορία η πρωταγωνίστρια βρίσκει τυχαία σε ένα παλαιοβιβλιοπωλείο, στο οποίο έχει πάει να χαλαρώσει από την επικείμενη επίσκεψη της καινούριας της ερωμένης, ένα κεφάλαιο το οποίο δεν μπήκε ποτέ στην έκδοση. Στο κεφάλαιο αυτό παρακολουθούμε τη στιγμή που οι δυο ηρωίδες κάνουν έρωτα. Την ώρα που η πρωταγωνίστρια διαβάζει τη χαμένη ιστορία, αργότερα στην κρεβατοκάμαρά της, η ερωμένη που περίμενε την επόμενη μέρα εμφανίζεται αναπάντεχα, μέσα στη νύχτα, και η λογοτεχνική ιστορία μπλέκεται με το παρόν. Στην αρχή του κειμένου, η Μάρω, πρωταγωνίστρια, σκέφτεται πως η επικείμενη ερωμένη της μοιάζει λίγο μπουτς, και

με τη σκέψη αυτή έκανε μία ανεπαίσθητη γκριμάτσα σαν να είχε δαγκώσει κουκούτσι λεμονιού. Είχε υπάρξει δύσκολη περίπτωση η Τασία πριν 12 χρόνια.

Το ζευγάρι *butch-femme* θα κάνει αρκετές φορές την εμφάνισή του στις διαδρομές της *Νταλίκας*, χωρίς να αποτελέσει αυτούσιο θέμα συζήτησης. Στη διαδρομή 4, του 2010, οι συντάκτριες γράφουν στο *editorial* πως μέσα στα θέματα που τις απασχόλησαν αλλά δεν θίχτηκαν, σε αυτό το τεύχος-αφιέρωμα στα 10 χρόνια ύπαρξης της ΛΟΑ, ήταν και το θέμα μπουτς και φαμ. Η ορολογία μπουτς-φαμ κάνει συχνά πυκνά την εμφάνισή της όπως και στο διήγημα του τρίτου τεύχους, από το οποίο και η παραπάνω ερωτική ιστορία. Στο

κείμενο «Κυλιόμενες» η γράφουσα πραγματεύεται εντός του ερωτικού φαντασιακού της τους πολέμους του σεξ (*sex wars*), που οι πρώτες λεσβίες φεμινίστριες αρνήθηκαν να λάβουν υπόψιν τους θεωρητικά.

[...] ξυλιά στον πισινό. Το *kinky* θηλυκό μέσα μου ιντριγκάρεται ενώ η σοβαρή φεμινίστρια εξανίσταται. Γελάω μόνη μου. Η κίνηση έχει σαφές φαλλοκρατικό και πατριαρχικό υπονοούμενο. Αν θες να το αναλύσεις, άνετα γράφεις άρθρο για την «μεταφορά φαλλοκρατικών πρακτικών στη λεσβιακή σεξουαλική πράξη». Γράφεις και δεύτερο, για την «ανατρεπτική σημασιοδότηση φαλλοκρατικών πρακτικών στη λεσβιακή σεξουαλική πράξη».

How are you sister? Hello brother! [...] Μια νεαρή μπουτς που δεν φοβάται να εκτεθεί.

Η Μαριάνθη Λιανού είχε σίγουρα ειρωνική διάθεση, όταν έγραφε το παραπάνω διήγημα, τόσο απέναντι στις «σοβαρές φεμινίστριες» όσο και στο «*kinky* θηλυκό», λαμβάνοντας, ταυτόχρονα, τις φωνές και των δυο υπόψιν της. Η έννοια της ανατρεπτικής ανασηματοδότησης, πρακτική που παραπέμπει στις θεωρίες της παραστασιακής επιτέλεσης της Judith Butler (1990) και στις κουήρ πολιτικές, έχει υπάρξει πλέον κομμάτι του θεωρητικού οπλοστασίου των σύγχρονων λεσβιών φεμινιστριών. Μέσα από αυτές τις δυο φράσεις, βαλμένες δίπλα δίπλα, ενωμένες παρατακτικά μέσα στην αντίφαση τους, αναδύονται οι συγκρούσεις εντός των φεμινιστικών ρευμάτων όσον αφορά στα όρια της πατριαρχίας σε σχέση με τη φαντασίωση και την επιθυμία. Δεν είναι τυχαίο πως στο ίδιο κείμενο που εμφανίζονται επιχειρήματα που αφορούν στους πολέμους για το σεξ, εμφανίζεται έντονα και η έμφυλη διαφορά ως παράγοντας ερωτικής έλξης. Η νεαρή μπουτς, την οποία η πρωταγωνίστρια της ιστορίας χαιρέτησε ως αδελφό και όχι αδελφή, στη συνέχεια θα φλερτάρει μαζί της παρά τη μικρή της ηλικία.

Η *Νταλικά* δεν είναι ξένη προς τους έμφυλους προβληματισμούς, στο τρίτο μάλιστα τεύχος εμφανίζεται το άρθρο «τα Φύλα των Φύλων», στο οποίο η συγγραφέας αναρωτιέται τι είδους λεσβία είναι και αν υπάρχουν φύλα στο φύλο της.

Γέρνω προς άρρεν ή προς θήλυ; Μετά γίνομαι εφευρετική, ένας συνδυασμός ίσως; Και έρχεται η καλή φίλη να μου χαρίσει ένα όνομα, φαμ ο γκαρσόν, πολύ πετυχημένο ακούγεται.

Είμαι λοιπόν ένα κορίτσι που μοιάζει να νιώθει λίγο σαν αγόρι και αγαπάει κάποια κορίτσια. Θαυμάζει κάποια κορίτσια, που είναι τελικά κορίτσια, η δασκάλα μου θα συμφωνούσε.

Το ερώτημα «ένας συνδυασμός ίσως;» που αναφέρεται στις έμφυλες κατευθύνσεις άρρεν και θήλυ φαίνεται να αποτελεί τον καμβά για τη σκιαγράφηση της λεσβιακότητας της *Νταλίκας*. Με τη σχέση αρρενωπότητας και γυναικότητας ασχολείται και το άρθρο για το δημόσιο θηλασμό και τη συζήτηση της Πηνελόπης Περδικά για την εγκυμοσύνη και τη θηλυκότητα. Η σχέση της λεσβιακότητας με τη γυναικότητα φαίνεται να είναι μια σχέση που παίζει μεταξύ του είναι και του δεν είναι, του είναι και του περνάει για γυναίκα. Από τη Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας έχουν άλλωστε περάσει μια τρανς γυναίκα λεσβία και δυο τρανς άντρες, στα χρόνια ύπαρξής της. Η *Νταλικά* στο 8ο τεύχος της φαίνεται πως επεξεργάζεται τα επιχειρήματα του τρανσφεμινισμού – «you don't need a vagina to be a woman» διαβάζουμε στο εξώφυλλο του όγδοου τεύχους. Στο ίδιο τεύχος διαβάζουμε στο άρθρο της ακαδημαϊκού Ελισάβετ Πάκη,

Η Πέγκυ Σόου είναι μια πολύ σημαντική Αμερικανίδα καλλιτέχνηδα θεάτρου και περφόρμανς. Αυτοπροσδιορίζεται ως Αμερικανίδα Ιρλανδικής καταγωγής, εργατικής τάξης, μπουτς λεσβία γιαγιά, καλλιτέχνηδα. [...] Αποτυπώνει βιωματικά το παράξενο φύλο της, αυτό που η Halberstam (1998) έχει αποκαλέσει «θηλυκή αρρενωπότητα»: ένας ταύρος, μια νταλικά, ένας αλήτης, ένας απατεώνας του φύλου.

Η μπουτς και φαμ αισθητική εμφανίζεται σε φωτογραφίες που κοσμούν διάφορα τεύχη του εντύπου, φωτογραφίες ρετρό τραβηγμένες τον προηγούμενο αιώνα. Οι περισσότερες φωτογραφίες βέβαια απεικονίζουν είτε θηλυκές γυναίκες μόνες, είτε σε ερωτικές συναντήσεις, είτε λεσβίες που είναι ίδιες στυλιστικά. Η σύνδεση της έμφυλης διαφοράς με το παρελθόν, και πιο συγκεκριμένα της μπουτς, υπονοείται και στην ερωτική ιστορία που ανέφερα παραπάνω καθώς η ερωτική σχέση της ηρωίδας με μια μπουτς συνέβη δώδεκα χρόνια πριν από τον χρόνο της αφήγησης.

Στο *editorial* του δεύτερου τεύχους του περιοδικού η συντακτική ομάδα λογοδοτεί, χειρονομώντας επαναοικειοποιητικά, ως προς το όνομα *Νταλικά*:

Οι περισσότερες από εμάς διαλέξαμε με χαρά τη λέξη που μας πετάγανε αντί για τούβλα όταν, νεαρά κορίτσια με το μπουτς ντύσιμο και ύφος, περνάγαμε από

οικοδομές και στάσεις λεωφορείων. Αυτή τη λέξη που μετά χρησιμοποιήσαμε εμείς για να δείξουμε τις λεσβίες που μας καθόντουσαν στο στομάχι, τώρα τη φορέσαμε για δική μας [...] Γίναμε σαν νταλικιέρηδες κάποτε, για να απαλλαγούμε από το ανδρικό πείραγμα που μας γύρναγε τα στομάχια και γιατί αυτό το αντρικό πρότυπο ισχύος μας σέρβιρε η *πρωτόγονη* κοινωνία μας. *Το αλλάξαμε βέβαια με τη γυναικεία μας υπόσταση* [...] όσο πιο πολύ αγαπούσαμε αυτό που βλέπαμε στον καθρέφτη. [...] Η ίδια η γυναίκα που κάποτε ιστοπεδώθηκε μέσα στην υποχρεωτική ετεροκανονικότητα, με αυτή τη λέξη απέκτησε λεσβιακή ταυτότητα στις νέο-ελληνικές συνειδήσεις (υπογράμμισή δικιά μου).

Η παραπάνω παράγραφος με πηγαίνει στο 7ο τεύχος του 2013 και στο αφιέρωμα για τη φούστα. Εκεί η Ελένη Τουτουδάκη γράφει

Τον καιρό εκείνο η πληροφόρηση για την γυναικεία ομοφυλοφιλία ήταν ανύπαρκτη και η λεσβία ανήκουστη. Το μόνο μάλλον που κατάφερα να αποθησαυρίσω ήταν η φράση «αυτή κάνει τον άντρα», που πάει να πει «πάει με γυναίκες». [...] Αγόρι, ευχαρίστως θα ήθελα να είμαι, μα άντρας δεν θα ήθελα.

Όπως και στο ερώτημα που θέτει το επόμενο κείμενο, εντός του ίδιου αφιερώματος:

Αλλά πώς γινόταν φορώντας το (παντελόνι) να καταλάβω το οχυρό της αποστερημένης αρρενωπότητάς μου χωρίς να απαξιώσω τη θηλυκότητά μου ως παραδοχή αδυναμίας [...];

για να καταλήξει πως προτιμάει να υπερασπιστεί την αρρενωπότητα της

μέσα από τη θέση της φούστας, ως πολιτική θέση για ορατότητα, σεβασμό και ισχύ.

Σε καμία από τις ιστορίες της στήλης «*lesbian erotica*» δεν εμφανίζεται ο αδελφός του διηγήματος *Κυλιόμενες*, και καμία ερωτική φαντασίωση δεν περιλαμβάνει διαφορετική έμφυλη έκφραση πέραν της γυναικείας. Ο ανδρισμός άλλωστε βιώνεται από αρκετές αρθρογράφους του περιοδικού τραυματικά. Κατάγεται από την καταναγκαστική σύνδεση της λεσβιακής επιθυμίας με τον ανδρισμό. Την κατηγορία ότι αποτελούν αντίγραφο του άντρα, η οποία και συνδέεται στο προαναφερθέν *editorial* του περιοδικού με μια πρωτόγονη κοινωνία που δεν μπορεί να διανοηθεί άλλο τρόπο επιθυμίας πέραν της

ετεροφυλόφιλης και γι' αυτό αντιθετικά έμφυλα διαχωρισμένης. Η τραυματική διάσταση της έμφυλης διαφοράς αποτυπώνεται σαφώς στο τελευταίο εν κυκλοφορία τεύχος της *Νταλίκας*, σε μία από τις ερωτικές ιστορίες που στάλθηκαν από αναγνώστριες μετά το κάλεσμα στο διαγωνισμό *lesbian erotica*. Η ιστορία «για κάθε εκείνη...» περιγράφει την απαγωγή της πρωταγωνίστριας από έναν άντρα που την επιθυμεί ερωτικά και την προτροπή του να βιάσει την γυναίκα με την οποία αυτή είναι ερωτευμένη και έχει ήδη απαγάγει ο ίδιος. Η αφήγηση δεν έχει να κάνει με συναινετικές σαδομαζοχιστικές φαντασιώσεις αλλά με φαντασιώσεις τρόμου, ξυλοδαρμού και βιασμού. Η μόνη φορά που εμφανίζεται ένα αρσενικό υποκείμενο στις ερωτικές ιστορίες εμφανίζεται ως έναν ετεροφυλόφιλος βιαστής άντρας.

«[...] Πρέπει να καταλάβεις ότι είμαι πια ικανός για τα πάντα, απόδειξη το πώς κατάφερα να βρω και να φέρω εδώ το κορίτσι σου. Αλλά δεν μπορώ να την αφήσω, δεν κάνει να λείπει ο σημαντικότερος θεατής από την παράστασή μας». Τώρα φοβάμαι. Όλη μου τη ζωή δεν έπαιρνα στα σοβαρά τα πράγματα, πορευόμουν σαν σε όνειρο. Όνειρο. Εφιάλης. Όνειρο...

Τι σημαίνει όμως μπουτς ή θηλυκός ανδρισμός για τη *Νταλίκας*; Η αναγνώστρια Φ.Φ., απευθυνόμενη στη *Dr. Da_Lika* στη στήλη συμβουλών του τελευταίου τεύχους, λέει πως

φαίνομαι λίγο μπουτς αλλά δεν είμαι.

Για να της απαντήσει η *Dr.*

υποθέτω ότι μιλάμε για σεξ, έτσι; Ή τέλος πάντων ΚΑΙ για σεξ. [...] Πες της ότι σ' αρέσει το ντίλντο να το φοράει και η άλλη.

Σε αυτό το διάλογο εμφανίζεται το καρώ πουκάμισο (ενώ εξαφανίζεται ο όλισβος), ένα πουκάμισο που συνάντησα αρκετά στις συζητήσεις με τις συνομιλήτριες, που το ανέφεραν κυρίως για να διαχωρίσουν τη δικιά τους αρρενωπότητα από αυτήν της μπουτς με το καρώ πουκάμισο. Όπως με πληροφόρησε η *dr. Da_Lika*, αναφωνώντας «έλεος» πρόκειται για μια

πινακίδα από νέον που ουρλιάζει «στιγματισμένη μπουτς εϊτίλα».

Αν και στο περιοδικό υπάρχει σταθερά στήλη μόδας καθώς,

ως λεσβίες το να έχουμε στυλ είναι πολιτικό, μεταξύ άλλων

και στις στυλιστικές επιλογές εμφανίζεται και το *masculine chic* στυλ με αντρικό παντελόνι και γιλέκο, έχει γραφτεί στο τρίτο τεύχος, στο άρθρο «Και...γιατί ακριβώς να μην “παίζω” με το φαγητό μου;» πως

Οι λεσβίες-βαμπέρ «περνούν» ως στρέιτ, λευκές γυναίκες, κι αυτό τις κάνει ακόμα πιο επικίνδυνες.

δήλωση η οποία δικαιώνεται και στην φωτογράφιση μόδας που δημοσιεύτηκε στο τελευταίο εν κυκλοφορία τεύχος, στο οποίο όλα τα μοντέλα, συμπεριλαμβανομένης και της γράφουσας/ερευνήτριας, φωτογραφήθηκαν με πολύ θηλυκά ρούχα και παπούτσια, ενώ μέσα στις οδηγίες της σκηνοθέτιδας της φωτογράφισης ήταν και η προτροπή να στεκόμαστε πιο θηλυκά. Στο ίδιο τεύχος, άλλωστε, υπάρχει και άρθρο σχετικά με την πολιτική σημασία της έκφρασης και της οικειοποίησης της θηλυκότητας.

Εντέλει η *Νταλικά* προσπάθησε να συγκροτήσει ένα λεσβιακό γυναικείο υποκείμενο φιλικό προς τη διεμφυλικότητα εφόσον η έμφυλη αναταραχή βρίσκεται και εντός του. Στις 14 Φεβρουαρίου του 2015 η Λεσβιακή ομάδα Αθήνας έκανε ένα μασκέ πάρτι με το όνομα *ΓΛΙΤΤΑΙΡ*. Τα αρχικά σημαίνουν γυναίκες, λεσβίες, ίντερσεξ, τρανς άνδρες, τρανς γυναίκες, αμφί, ινκουίζιτιβ άτομα, ρευστά φύλα (βλ. παράρτημα 3). Όπως θα έλεγε και ο Κώστας Γιαννακόπουλος (2006), μιλώντας για τις υλίστριες φεμινίστριες, οι πραγματικές κοινωνικές συνθήκες θέτουν όρια στις αναταράξεις του φύλου, και στο πάρτι αυτό προκλήθηκε έντονη αναταραχή στην είσοδο όταν υπήρξε άρνηση των γυναικών στην πόρτα να αφήσουν κάποια μη τρανς άτομα να μπουν. Στη συνέχεια οργανώθηκε μια ανοιχτή συζήτηση για το πάρτι, τη σημασία της ονομασίας του και την άρνηση εισόδου προς συγκεκριμένα άτομα. Ένας τουλάχιστον νεαρός τρανς άντρας θεώρησε προσβλητική την πρόσκληση, διαμαρτυρόμενος πως μέσω αυτής επιτυγχάνεται η θηλυκοποίησή του και η άρνηση της αντρικής του ταυτότητας, ενώ αρκετά έντονα τέθηκε το ερώτημα πώς μπορεί κάποια να ξέρει αν κάποια ή κάποιος είναι τρανς ή όχι και πώς μπορεί κάποια να ορίσει αν κάποια/ος είναι ρευστό φύλο ή όχι μόνο από την εξωτερική εμφάνιση; Η συζήτηση εντέλει

επικεντρώθηκε στη σημασία χώρων και πάρτι μόνο για γυναίκες και πολλά ερωτήματα έμειναν μετέωρα.

Ο σύγχρονος φεμινισμός δεν έχει περιθώριο να είναι ανιστόρητος, είχε δηλώσει η συγγραφέας Άντζελα Δημητρακάκη, στη συνέντευξη της στο τεύχος 4, και η *Νταλικά* κάνει ό,τι μπορεί για να μη χάνει τα ίχνη του παρελθόντος της. Η ΛΟΑ, τον Μάιο του 2009, θέλοντας «να διαφυλάξει με αγάπη την μνήμη», εκδίδει την μπροσούρα *Το πηγάδι της μοναξιάς: Πολλαπλές αναγνώσεις*, η οποία αναφέρεται στη μετάφραση από τη Νίκη Σταυρίδη, το 2004, του ομώνυμου μυθιστορήματος του 19ου αιώνα. Μια μπροσούρα που συνέβαλε συνειδητά στη δημόσια πολιτική συζήτηση για τα ζητήματα φύλου, σεξουαλικότητας και ταυτότητας, και τα κείμενα που την αποτελούν διαβάστηκαν στην δημόσια παρουσίαση του βιβλίου. Την μπροσούρα προλογίζει η ανθρωπολόγος Βενετία Καντσά, άλλη μια φορά που η ακαδημία συνομιλεί με τις πολιτικές φεμινιστικές ομάδες.

Η *Νταλικά* απομακρύνεται από την τακτική των λεσβιών φεμινιστριών της δεκαετίας του 1980, που απαξίωναν τα μπαρ ως απολίτικα και επικίνδυνα πατριαρχικής κανονικότητας, και στο τεύχος 6, τον Ιούλιο του 2012, η *Νταλικά* περιλαμβάνει το αφιέρωμα «Οι Νύχτες μου στα μπαρ της Αθήνας».

Η πορεία μου στο λεσβιακό χώρο όπως και πολλών άλλων γυναικών, και μιλάμε για τις δεκαετίες του '80 και του '90, σηματοδοτήθηκε, προσδιορίστηκε και παίχτηκε μέσα στα λεγόμενα λεσβιακά *bar* της εποχής. Εκεί συναντούσαμε γυναίκες του είδους μας. Εκεί βρίσκαμε τις σχέσεις μας, τις φίλες, τον κόσμο μας.

Το πρώτο μαγαζί στη διαδρομή μου ήταν το *Dolly's*. Οδός Τήνου στη Κυψέλη. Ο χώρος σκοτεινός, η Ντόλυ πίσω από το *bar*, ψηλή, αδύνατη, ανδρογυναίκα, με ένα ποτήρι ποτό μόνιμα στο χέρι κατηφορίζοντας στον αλκοολισμό.

Η Ντόλυ έχει αναφερθεί και στα βιβλία *Πεζοδρόμιο* και *Λεσβίες* που εκδόθηκαν τη δεκαετία του 1980. Σύμφωνα με τη γράφουσα οι θαμώνες του μαγαζιού ήταν

γυναίκες από μια άλλη εποχή που σε πλησίαζαν αμέσως, [...] Γυναίκες που αγαπούσαν με πάθος, με δύναμη, με ντροπή και με βία. Τις θαύμασα, τις φοβήθηκα και έφυγα κρατώντας απ' αυτές που γνώρισα λίγο καλύτερα, καλές, ζεστές, εφιαλτικές αναμνήσεις.

Η αφήγηση πηγαίνοντας από μαγαζί σε μαγαζί κινείται στον χρόνο και στον χώρο της πόλης.

Γύρω στο '97 ανοίγει η Πόρτα στο χώρο του παλιού *Different*. Προσκύνημα και πάλι από παντός είδους γυναίκες, ωραίες, μικρές, μεγαλύτερες, αρρενωπές και μη.

Στο *Άρωμα Γυναίκας*, την ίδια δεκαετία, μια «παλιάς κοπής νταλικά» πλησιάζει να ρωτήσει γι' αυτήν από την παρέα που «χορεύει τσιφτετέλι με τον αέρα και τη σιγουριά της στρέιτ». Ο χώρος άλλωστε αρχίζει και γίνεται πιο ανοιχτός σε μη γκέι κόσμο, βρισκόμαστε στη δεκαετία του 1990, που σύμφωνα με το *ΚΛΙΚ* η λεσβιακότητα αποτελεί μια δήλωση μόδας. Από μπαρ σε καφετέρια, τσαγερί και κλαμπ οι ιστορίες φτάνουν στο παρόν της αφηγήτριας όπου δεν αντέχει πλέον το αποτέλεσμα του ξενυχτιού και του ποτού, ενώ της κάνει εντύπωση πως έχουν αλλάξει τα πράγματα καθώς στα σύγχρονα μαγαζιά ακούει στη

συζήτηση από τις διπλανές – μ' αρέσει η παρέα με τους άνδρες όπως και με τους στρέιτ, δεν γουστάρω μόνο τα γκέι μαγαζιά, μη κοιτάς σήμερα, έτυχε. – Συμφωνώ, δεν μ' αρέσουν ούτε τα γκέτο ούτε και οι νταλίκες.

Για να σχολιάσει «Άλλοι καιροί, άλλα ήθη και άλλα έθιμα» καθώς οι συζητήσεις με τη δική της παρέα για τα μπαρ, την εποχή του *Άλλοθι* και της μετέπειτα *Οδύσσειας* στην οδό Ερμού, τη δεκαετία του 1990, περιλάμβαναν τη βεβαιότητα πως

— Που αλλού θα συναντήσεις λεσβίες (πέρα από τα μπαρ);

Όπως παρατηρεί και ο Δημήτρης Παπανικολάου, το άρθρο συνοδεύεται από δύο εικόνες, έναν μεσαιωνικού τύπου χάρτη με το τίτλο «*Lesbiographia Atheniensis*» και άλλη μία από το λεσβιακό μπαρ του Παρισιού *Monocle* της δεκαετίας του 1930 (2014:152). Η συζήτηση για τα μπαρ του παρελθόντος αποτελεί μια παλιά ιστορία ενώ ταυτόχρονα είναι και μια παλιού τύπου ιστοριογράφηση (Παπανικολάου 2014:152). Το αφιέρωμα στα μπαρ του έκτου τεύχους της *Νταλίκας*, το 2012, αποτελεί, πέρα από μια προσωπική ιστορία, τη συλλογική διαδρομή της φεμινίστριας αφηγήτριας από το παρελθόν στο παρόν, από το ερώτημα πού αλλού θα βρούμε λεσβίες στη δήλωση της νεότερης γενιάς λεσβιών πως δεν τους αρέσουν τα γκέτο. Από το κλειστό, τις γυναίκες μιας άλλης εποχής από την οποία κρατάει ζεστές και εφιαλτικές αναμνήσεις, σε μια σύγχρονη, πιο χαλαρή ανοιχτότητα. Από

τη βία στη διασκέδαση. Οι παλιές κοπής νταλίκες παύουν πλέον να εμφανίζονται καθώς στην νεολαία δεν αρέσουν, όπως και τα γκέτο. Οι νταλίκες μαζί με τα γκέτο σηματοδοτούν άραγε το παρελθόν της Ελληνίδας λεσβίας;

Σε ένα ακόμα τεύχος γίνεται αναφορά στα μαγαζιά διασκέδασης, το τεύχος 3 του 2010 που φιλοξενεί το κόμικ μιας αναγνώστριας. Η κομίστρια ξεκάθαρα ειρωνεύεται αυτό που περιγράφει ως κουλτούρα του κλαμπ. Στα πρώτα καρέ ένα ζευγάρι γυναικών, χαμένο σε ένα διαμέρισμα μέσα στη μεγάλη πόλη, καλείται μέσω τηλεφώνου στα γενέθλια ενός γνωστού τους κλαμπ. Στη συνέχεια τις βλέπουμε να έχουν αλλάξει στυλ, καθώς έχουν πάει κομμωτήριο και έχουν αγοράσει καινούρια ρούχα. Στο τέλος της βραδιάς κάθε μία έχει βρει καινούρια ερωτική σύντροφο. Αν και στην αρχή τις βλέπουμε να συζούν, οι δικαιολογίες που ανταλλάσσουν για τον χωρισμό τους είναι αφελείς και επιφανειακές όπως «με αυτήν την κοπέλα ταιριάζω καλύτερα, έχει τατουάζ». Η εικόνα για το μαγαζί περιλαμβάνει άτομα που τα συννεφάκια πάνω από το κεφάλι τους μας πληροφορούν για τις σκέψεις τους που αφορούν το αν αρέσουν ή όχι, για παράδειγμα «αν δεν βρω γκόμενα σήμερα θα αυτοκτονήσω» και «Έλεος! Όλες κοιτάζουν τη γυμνή! Εγώ όμως που έχω στυλ και φοράω κασκόλ με κοντομάνικο δεν μου δίνει καμία σημασία!». Από τις τουαλέτες βγαίνουν κραυγές και βογκητά που δηλώνουν ότι μέσα γίνεται σεξ. Ναρκισσισμός και καταναλωτικές σχέσεις φαίνεται να λέει η καλλιτέχνης, χωρίς πλαίσιο, καθώς ούτε καν ξέρουμε πού είναι το διαμέρισμα του ζευγαριού και η σχέση τους τελειώνει με την πρώτη ευκαιρία.

Το 2009, όπως προανέφερα, εκδίδεται από τη Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας η μπροσούρα *Το Πηγάδι της Μοναξιάς: Πολλαπλές Αναγνώσεις*. Πρόκειται για μια συλλογή κειμένων που διαβάστηκαν στην παρουσίαση του βιβλίου της Radclyffe Hall *το Πηγάδι της Μοναξιάς* (1928), με αφορμή τη μετάφρασή του στα ελληνικά από τη Νίκη Σταυρίδη το 2004. Την μπροσούρα προλογίζει η Βενετία Καντσά με μια ιστορική ανασκόπηση της λεσβιακής ταυτότητα από τον 19ο αιώνα, και συνεχίζει με κείμενα μελών και φίλων της ΛΟΑ σχετικά με το βιβλίο και τη λεσβιακή ταυτότητα. Η Στήβεν, πρωταγωνίστρια της ιστορίας του *Πηγαδιού*, έχει υπάρξει ηρωίδα μιας από τις ερωτικές ιστορίες του περιοδικού *Νταλικά*, όπως προανέφερα, και μήλο της έριδος μεταξύ της ιστορίας της λεσβιακότητας και της ιστορίας της διεμφυλικότητας. Το βιβλίο επίσης, κατά τη δεκαετία του 1970, εντός του νεοσύστατου λεσβιακού φεμινιστικού κινήματος, υπήρξε επίκεντρο αντιπαράθεσεων, καθώς πολλές φεμινίστριες το απέρριψαν θεωρώντας ότι αναπαράγει τους κυρίαρχους έμφυλους ρόλους και παρουσιάζει το φύλο ως ένα σταθερό δεδομένο της φύσης (Γιώτα

Μπούζιου 2009:34). Το τελευταίο κείμενο του βιβλίου, γραμμένο από τη Μαρία *Cyber*, είναι το μόνο στο οποίο η γράφουσα ταυτίζεται με την κεντρική ηρωίδα του βιβλίου όχι μόνο λόγω της λεσβιακότητάς της αλλά και λόγω της αρρενωπότητάς της και της έλξης της προς πιο θηλυκές από την ίδια γυναίκες. Η γράφουσα εξηγεί πώς έφτασε στην κατανόηση της επιθυμίας της, μέσω της ρεμπέτισσας Σωτηρίας Μπέλλου ή Σωτήρη, την οποία χαρακτηρίζει παλικάρι, όπως και τη Στήβεν του βιβλίου, μέσα από διαβάσματα για την διαφοροποίηση του βιολογικού από το κοινωνικό φύλο και μέσα από τα δικά της βιώματα.

[...] άρχισα να μιλάω και να διαβάζω για τους ξεπερασμένους πλέον (με τωρινά δεδομένα) όρους *Butch* και *Femme* της ευρωπαϊκής λεσβιακής σκηνής. [...] έχουν ξεπεραστεί στην ευρωπαϊκή σκηνή και έχουν βρει τη θέση τους στην λεσβιακή κουλτούρα, χρησιμοποιούνται πλέον μόνο παιχνιδιάρικα, χαριτολογώντας, και δεν έχουν τη βαρύτητα των πρώτων χρόνων [...] ήρθαν μόνες τους να αυτοαναιρεθούν αφού απέδειξαν περίτρανα ότι όλα είναι σχετικά [...] άμα τελικά θέλουμε να σπάσουμε τις ταμπέλες πρέπει πρώτα να τις αποδεχτούμε, να τις υπεραναλύσουμε και να τις υπερωψώσουμε και μετά αυτές από μόνες τους αυτοαναιρούνται και αποδεικνύουν την σχετικότητά τους και άρα την μη χρησιμότητά τους. [...] κάθε ώρα της ημέρας και κάθε λεπτό της και κάθε μέρα αποφασίζω το κοινωνικό μου φύλο, τι θα φορέσω, πως θα κουνηθώ ή όχι, εάν θα κάτσω στην τουαλέτα ή θα σταθώ όρθια, εάν θα περπατήσω με μαγκιά ή με χάρη.

Με άλλα λόγια, μια μπουτς λεσβία, μια νταλικά, το 2009 μπορεί να μιλάει για τον ανδρισμό της δημόσια αναιρώντας τη σημασία της εμπειρίας και του βιώματός της, αποκαλώντας την «παιχνιδισμα και χαριτολόγημα», την ίδια στιγμή που περιγράφει πώς αυτός ο ανδρισμός επιμένει στον χρόνο και την έχει συγκροτήσει και χαρακτηρίσει ως άτομο. Ελπίζει μάλιστα στην αυτοαναίρεση της ταμπέλας προτάσσοντας μια νεοφιλελεύθερη κατανόηση της θεωρίας της επιτελεστικότητας της Judith Butler, κατανόηση που η ίδια η Butler έχει χαρακτηρίσει ως «κακό διάβασμα» (Kotz 1992) και τρανς θεωρητικοί όπως ο Jay Prosser (1998) της έχουν ασκήσει έντονη κριτική. Αυτή η κατανόηση της θεωρίας της επιτελεστικότητας αποτυγχάνει να προσεγγίσει το βίωμα και την ιστορικότητα του. Σε αντίθεση με αυτή την προσέγγιση, η Ann Cvetkovich (2003) αναγνωρίζει την πληθώρα κειμένων σχετικά με την μπουτς και φαμ σεξουαλικότητα, που αρχίζουν να εμφανίζονται από τη δεκαετία του 1990. Στις συζητήσεις που προέκυψαν από αυτές τις δημοσιεύσεις προφανώς αναφέρεται και η παραπάνω αρθρογράφος όταν λέει πως τα τελευταία χρόνια οι μπουτς και φαμ ρόλοι και ταυτότητες υπεραναλύθηκαν τόσο ώστε να φτάσουν στο

σημείο να χάσουν στη σημασία τους. Η Cvetkovich θα αναγνώσει τις μπουτς και φαινοτάυτητες ως εξαιρετικά σημαντικές καθώς κάνουν ορατές τις σεξουαλικές κουλτούρες πριν το *Stonewall* και οι αφηγήσεις τους για τη συγκρότηση της σεξουαλικής οικειότητας και των σεξουαλικών πρακτικών τους δείχνουν πως το σώμα αποτελεί τον τόπο όπου το τραύμα βιώνεται όσο και θεραπεύεται. Για την Cvetkovich (2003), όπως και άλλες θεωρητικούς, οι ταυτήτες αυτές εκφράζουν τους τρόπους που η συναισθηματικότητα συνομιλεί με την εμπειρία της τάξης, της φυλής, του φύλου και της σεξουαλικότητας.

Εντέλει, ακόμα για και τη *Νταλίκα*, η έμφυλη διαφορά, η ετεροφυλόφιλη φαντασίωση δεν είναι ζητήματα που μπορούν να θιχτούν εύκολα. Η έμφυλη διαφορά βιώνεται ως τραύμα, ως απαγόρευση αλλά και ως κατηγορία καθώς μια γυναίκα που επιθυμεί ερωτικά γυναίκες κάνει τον άντρα, όπως έγραψε και η Ελένη Τουτουδάκη στο 7ο τευχος της *Νταλίκας* το 2013. Οι *Νταλίκες*, αν και νταλίκες, όσο περνάνε τα τεύχη γίνονται όλο και πιο θηλυκές δικαιώνοντας (μόνο) την ταυτότητα της φαμ, της λεσβίας που φοράει ψηλά τακούνια και κραγιόν, ως μια θέση ανατρεπτική των κυρίαρχων ετεροκανονικών αναπαραστάσεων και εννοιολογήσεων του φύλου και της σεξουαλικότητας.

Επίλογος

Στο παρόν κεφάλαιο επιχείρησα μια γενεαλόγηση του φαινομένου που αποκαλώ θηλυκοποίηση της λεσβιακής ταυτότητας στη σύγχρονη Ελλάδα. Ο μείνστριμ τύπος της δεκαετίας του 1980 ενέταξε στο λόγο τη γυναικεία ομοφυλοφιλία ως θνησιγενή παθολογία, διαστροφή που χρειάζεται επεξήγηση. Η λεσβία, σύμφωνα με τα τις δύο εκδόσεις της δεκαετίας του 1980, *Λεσβίες* και *Πεζοδρόμιο*, υπήρξε θαμώνας των κακόφημων μπαρ της εποχής και η ιστορία που είχε να αφηγηθεί για τη ζωή της περιελάμβανε κακοποίηση και παρανομία. Η φεμινιστική απάντηση σε αυτούς τους λόγους τράβηξε αποστάσεις από τα παραπάνω περιθωριακά υποκείμενα προτάσσοντας μια λεσβιακότητα γυναικεία, μορφωμένη και θηλυκά ανδρόγυνη. Η δεκαετία του 1990 υποσχέθηκε μια νεοφιλελεύθερη ανεκτικότητα, σύμφωνα και με τους κανονισμούς της ευρωπαϊκής κοινότητας. Τα πολιτικά προτάγματα στην ελληνική κοινωνία άλλαξαν, όπως και τα πολιτισμικά πρότυπα για την ελληνική ταυτότητα. Ο εκμοντερνισμός της ελληνικής κοινωνίας, ο οποίος είχε ξεκινήσει ήδη από την μεταπολίτευση, βρήκε την χώρα να απομακρύνεται, επίσημα τουλάχιστον, από τις βαλκανικές της συγγένειες και να κοιτάει προς τη Δύση για πιο αποδεκτά πρότυπα και προτάγματα. Η νταλίκα εμφανίζεται ως ένα κακόφωνο απομεινάρι της προ-

απελευθερωμένης και προ-απελευθερωτικής ελληνίδας λεσβίας. Ο «ζητάς που γύρισε από την κόλαση», οι «νταουνιάρεις» που ντύνονται κακόγουστα. Αυτές που «ρεύονται ενώ παίζουν θανάση με τον τοπικό θαλασσόλυκο της περιοχής που παραθερίζουν», ο «λαχαναγορίτης», η «Νταλικά Λεσβία, που από εμφάνιση είναι συνδυασμός Βερούλη (στην κοψιά), Σουγλάκου (στο ύφος) και Κακαουνάκη (στις τρίχες)» αντικαθίσταται τώρα από τη Νέα Λεσβία, που σύμφωνα με το *ΚΛΙΚ* μοιάζει με την αμερικάνικη τοπ μοντελ Σίντυ Κρόφορντ και κρατάει τον άντρα της στο σπίτι για ρεζέρβα. Οι λεσβιακοί φεμινισμοί των '90s αναζητούν την ταυτότητά τους μέσα και από τα νυχτερινά μαγαζιά διασκέδασης της εποχής και τις νέες πολιτικές που αναζητούν τον γάμο, ενώ την προηγούμενη δεκαετία τον απαξίωναν. Τη δεκαετία του 2000, την βρίσκουν διανθισμένη με τις κουήρ πολιτικές και περισσότερο θετική προς το σεξ από τις προγόνισσές τους. Η λεσβιακότητα, ως πολιτική ταυτότητα, αν και από την αρχή της προτάσσει την απομάκρυνση από τη γυναικεία ταυτότητα, όπως αυτή διαμορφώνεται εντός του πλαισίου της ετεροκανονικότητας, συγκροτείται κεντρικά ως μια ταυτότητα γυναικεία, κατά κύριο λόγο θηλυκή.

Αντί επιλόγου. Οι ιεραρχήσεις της ορατότητας.

Αν κάτι μου έγινε σαφές από νωρίς, κατά τη διάρκεια της έρευνας, είναι η αμφίθυμη διαχείριση του ανδρισμού και της έμφυλης διαφοράς μεταξύ αρσενικού-θηλυκού από τις συμμετέχουσες στην έρευνα. Μια αμφιθυμία που συνδέεται με την τραυματική τους πρόσληψη και εμπειρία, καθώς η ετεροκανονική κοινοτοπία θέλει τη λεσβία, την ομοφυλόφιλη γυναίκα, απριόρι ανδροπρεπή και ως έμφυλα παραβατική περιθωριακή και θνησιγενή. Όπως μου αφηγήθηκε και η Έλλη,

[...] στην Ελλάδα (σσ. λεσβία) σήμαινε, τουλάχιστον έτσι όπως μου καθρεφτιζότανε, σήμαινε δεν είσαι γυναίκα. Σήμαινε είσαι άντρας, ή είσαι αντρογυναίκα. (Έλλη, 54 χρονών)

Η απριόρι σύνδεση της λεσβιακής σεξουαλικότητας με τον ανδρισμό συνοδεύεται με τη θεώρηση της γυναικείας σεξουαλικότητας ως παθητική και ετεροπροσδιορίσιμη. Για την κινητοποίησή της χρειάζεται την ενεργητική αρρενωπότητα. Αυτές τις παραδοχές τις μοιράζονται και κάποιες συνομιλήτριες, καθώς όπως είπε η Κάτια «αν έχεις δυο φαμ στο *City*, ξέρεις αν φλερτάρουνε; Ούτε αυτές δεν θα ξέρουνε πάω στοίχημα. [...] Η μπουτς ταυτότητα ομολογουμένως, για μένα, κάνει πιο εύκολα τα πράγματα». Η αρρενωπότητα της μπουτς, της νταλίκας, κάνει τα πράγματα –όσον αφορά στο φλερτ τουλάχιστον– πιο εύκολα. Αυτή η αντίληψη συνοδευόμενη και αλληλοτροφοδοτούμενη με αυτήν της έμφυλης συμπληρωματικότητας προκαλεί το ερώτημα της ετεροκανονικότητας «ποιος είναι ο άντρας και ποια είναι η γυναίκα;». Αν και –ακόμα και για τις ίδιες τις συνομιλήτριες– η κάποιου βαθμού έμφυλη διαφορά κάνει την ερωτική επικοινωνία εφικτή –«δεν έρχεται ισοροπία αλλιώς, δεν έρχεται», θα πει και η Δανάη, 29 χρονών– η απόλυτη έμφυλη διαφορά, νοούμενη ως αποδοχή του παραπάνω ερωτήματος, δεν είναι αποδεκτή, καθώς όπως πρόσθεσε και η Δανάη «εντάξει, υπάρχει μια εναλλαγή ρόλων, υπάρχουν όλα αυτά». Η απουσία εναλλαγής ρόλων, αν δεν έχει απομείνει στο παρελθόν, «δεν ξέρω σε ποια δεκαετία ήτανε αυτές, οι οποίες σεξουαλικά ήτανε μόνο *pleasers*», γίνεται κατανοητή ως αποτέλεσμα κακοποίησης, «κάποιος βιασμός, άσχημα παιδικά χρόνια», ή/και μη αποδοχής του φύλου του ατόμου που ενεργεί κατά αυτό τον τρόπο.

Η Newton (1984) ισχυρίστηκε πως ο συσχετισμός ανάμεσα στον λεσβιασμό και την αρρενωπότητα πρέπει να αμφισβητηθεί όχι επειδή δεν υπάρχει αλλά επειδή δεν είναι η μόνη επιλογή. Για τις λεσβίες, στη σύγχρονη Αθήνα, αν και ο ανδρισμός και η διαφορά αποτελούν χρήσιμα –αν όχι απαραίτητα– εργαλεία για την κινητοποίηση της επιθυμίας, η πλήρης εξαφάνιση της λεσβίας αντρογυναίκας αποτελεί δείγμα προόδου. Σύμφωνα με αρκετές μαρτυρίες από το πεδίο, «παλιότερα ήταν όλες σαν άντρες» ενώ τώρα «δεν φαίνονται», ενώ οι νταλικές εμφανίζονται τη δεκαετία του 1990 μαζί με τα γυναικάκια τους για να αντιπαρατεθούν με τα «παιδιά», τα πιο απελευθερωμένα και κάζουαλ, που δεν είναι «ντουβάρια» και δεν διαχωρίζονται έμφυλα μεταξύ τους.

Αν και το να μη «φαίνονται» οι σύγχρονες λεσβίες ως λεσβίες αποτελεί θεμιτή εξέλιξη, η κοινωνική πρόοδος και ο εκδημοκρατισμός της κοινωνίας συνδέθηκε –με τις λεσβίες ακτιβίστριες αλλά και τους γκέι ακτιβιστές– με το αίτημα της ορατότητας. Μετά τις κινηματικές διεκδικήσεις της δεκαετίας του 1970, η ορατότητα προβάλλει ως μέτρο σύγκρισης της Ελλάδας με τη βόρεια Αμερική και χώρες της Ευρώπης, μέσα και από περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας, περιοδικά *lifestyle*, που αρχίζουν να κυκλοφορούν από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 στην χώρα. Εντός των συνόρων είναι τα αστικά κέντρα που θεωρούνται ότι προσφέρουν τη δυνατότητα αυτή, καθώς οι λεσβίες των επαρχιακών περιοχών θεωρούνται πως ζουν σε απομόνωση «στερημένοι κοινότητας» και δεν τους απομένει παρά μόνο η απόφαση να μετακινηθούν προς τις μεγάλες πόλεις ώστε να ανακαλύψουν τον εσωτερικό τους κρυμμένο αλλά ουσιαστικό, σεξουαλικό εαυτό και να βρουν άλλες και άλλους σαν κι αυτούς (Weston, 1995:32). Η δημοσιογράφος Ρένα Θεολογίδου, στο άρθρο της στον *Ταχυδρόμο* για τη Βιρτζίνια Γουλφ, το 1983, «Ομοφυλόφιλη και Νευροπαθής» ισχυρίζεται πως ο αστικός πληθυσμός είναι που ανακάλυψε ξανά τα γραπτά της Γουλφ και άρχισε να τα «διαβάζει με πάθος». Ο διαχωρισμός αυτός μεταξύ των πιο ευαισθητοποιημένων κοινωνικά κατοίκων της πόλης, ή των λιγοστών κατοίκων της επαρχίας που «ασφυκτιούν» σε αυτήν, και της αμόρφωτης εργατικής ή αγροτικής μάζας χαρακτηρίζει τη δεκαετία σύμφωνα με τον Faubian (1993) και προχωράει παράλληλα με τις νέες εννοιολογήσεις της σεξουαλικότητας (Γιαννακόπουλος 2003, 2006, 2019). Εκτός των συνόρων είναι η Ελλάδα, ως ένα ακόμη επαρχιακό κράτος, χειρότερη από την Ευρώπη και τις ΗΠΑ, αντίληψη που γίνεται πιο έντονη από την επόμενη δεκαετία του 1990. Τότε στα περιοδικά ευρείας κυκλοφορίας

όπως το *ΚΛΙΚ* και το *COLT*, όπως έχω προαναφέρει, συγκρίνουν τις πολιτικές της χώρας με αυτές των ΗΠΑ και της βόρειας Ευρώπης.

Η ορατότητα λοιπόν επιτυγχάνεται σε συγκεκριμένα κοινωνικά, δυτικά πλαίσια και δεν είναι ούτε μία ούτε ενιαία. Η ορατή λεσβία, για το στερεοτυπικό ετεροφυλόφιλο βλέμμα, «αυτή που φαίνεται», είναι η ανδροπρεπής. Σήμερα, όπως πιστεύεται και από αρκετές συνομιλήτριες, οι λεσβίες «δεν είναι πια σαν άντρες» και «δεν φαίνονται» και αυτό είναι θεμιτό δείγμα προόδου. Οι νταλίκες των μπαρ, οι κρυφές παντρεμένες, αυτές που πίνουν πολύ και τσακώνονται υπό τους ήχους ελληνικής λαϊκής μουσικής, οι «απεριποίητες» αποτελούν όψεις της λεσβιακότητας που δεν είναι θεμιτό να είναι ορατές. Η νταλικά, όπως και η επαρχία, αποτελούν τόπους και τρόπους οπισθοδρομικούς και ξεπερασμένους.

Η ιεραρχική σύγκριση πόλης-επαρχίας και Δύσης - Βαλκανίων/Ανατολής συνδέεται με την σύγκριση κοινωνικών τάξεων. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 η εργατική τάξη των χειρωνακτικών επαγγελματιών, ο λαός, αρχίζει να γίνεται συνώνυμο της φτώχειας και της στέρησης. Αν προηγούμενες δεκαετίες η ελληνική κοινωνία έβλεπε τον εαυτό της μέσα από ταινίες όπως *Λατέρνα, φτώχεια και φιλότιμο*,²³ πλέον η σύνδεση με τη Δύση, τα ιδανικά των φιλελεύθερων δημοκρατιών, της ελεύθερης αγοράς, της ατομικής επιτυχίας και ανέλιξης δημιούργησαν ένα νέο κοινωνικό πρότυπο για τη σύγχρονη Ελληνίδα και το σύγχρονο Έλληνα. Όπως έγραψε ο Βούλγαρης, η κυρίαρχη στην πρώτη μεταπολιτευτική φάση αριστερή κουλτούρα δίνει στα τέλη της δεκαετίας του 1980 τη θέση της σε ένα νέο ιδεολογικό πλαίσιο που σηματοδοτούσε την αποδοχή μιας φιλελεύθερης εκδοχής του εκσυγχρονισμού και την προσαρμογή των μαζικών συμπεριφορών σε αυτή. Η στροφή αυτή ήταν περισσότερο έντονη στα αστικά μεσαία-ανώτερα στρώματα και στις νεαρότερες ηλικίες (Βούλγαρης 2008:282), και είναι τα ιδανικά αυτών των τάξεων που κυριαρχούν πλέον στο δημόσιο χώρο. Οι λεσβίες, λοιπόν, οφείλουν να μην είναι «ντουβάρια» όπως οι σύγχρονοί τους άντρες για να προσεγγίσουν ερωτικά μια γυναίκα και να προβάλλουν μια πιο απαλή αρρενωπότητα, δηλαδή περισσότερο πολιτισμένη, συναισθηματική, με καλούς τρόπους, αστική (Γιαννακόπουλος 2006). Με άλλα λόγια τα σύγχρονα ελληνικά, κοινωνικά, ταξικά και πολιτισμικά ιδανικά συνδιαμορφώνονται με την έμφυλη έκφραση των πολιτών της χώρας. Πιο συγκεκριμένα οι αλλαγές στους ελληνικούς ανδρισμούς αντικατοπτρίζουν τις επιθυμητές αλλαγές στην ελληνική κοινωνία.

23 Η ταινία γυρίστηκε το 1955 και ήρθε στην δεύτερη θέση σε σύνολο 22 ταινιών που προβλήθηκαν την χρονιά αυτή. Σενάριο, σκηνοθεσία, Αλέκος Σακελλάριος.

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές του 1990 οι προσδοκίες για κοινωνικό και πολιτισμικό μοντερνισμό της χώρας συγκροτούνται γύρω από το αφήγημα της αντίθεσης της αστικής και ευρωπαϊκής/βορειοαμερικάνικη –άρα δυτικής– προόδου με την επαρχιακή και βαλκανική/ανατολίτικη οπισθοδρόμηση. Ο Κωνσταντίνος Καραμανλής το 1977, πρώτος πρωθυπουργός της χώρας μετά την πτώση του δικτατορικού καθεστώτος, δήλωσε στη βουλή ότι η Ελλάδα ανήκει στη Δύση. Ο Πέτρος Κωστόπουλος μέσα από το περιοδικό ευρείας κυκλοφορίας *ΚΛΙΚ*, περίπου δέκα χρόνια μετά, αποτελεί ένα από τα παραδείγματα του πώς αυτή η έγκληση οργανώνεται πολιτισμικά στην πράξη. Η Δύση σημαίνει αλλαγή στον τρόπο ζωής, διασκέδασης και εμφάνισης. Η Ελλάδα ανήκει πλέον στη πολιτισμένη, προοδευτική, λευκή, μεσοαστική Δύση.

Το τέλος της ιστορίας, όπως προτάσσεται από το 1989 και η σταδιακή κατάρρευση ή/και φιλελευθεροποίηση των κομμουνιστικών κρατών κάνει την έννοια της εργατικής τάξης και συνακόλουθα την εργατική εμφάνιση συνώνυμο της στέρξης και της φτώχειας. Πλέον οι μετανάστες είναι που εργάζονται σε χειρωνακτικά επαγγέλματα, ενώ για τους Έλληνες και τις Ελληνίδες, όπως ανέφερα και παραπάνω, κυριαρχούν τα ιδανικά των μεσοαστικών/μεγαλοαστικών τάξεων. Κυριαρχεί μια ατμόσφαιρα πραγματιστικού νεοφιλελευθερισμού και ναρκισσιστικού καταναλωτισμού, η οποία ευθυγραμμίζεται με τη τάση των δυτικών χωρών στις οποίες είναι στραμμένη η χώρα. Η τάση αυτή υλικτοποιείται στα σώματα των λεσβιών μέσα από την αντιπαράθεση μεταξύ της θηλυκής/αστικοποιημένης σύγχρονης λεσβίας και της ανδροπρεπούς/λαϊκής και εργατικής τάξης νταλικά του παρελθόντος.

Οι μεταβολές που συγκροτούν την επιθυμητή λεσβιακή ορατότητα είναι ήδη εν λειτουργία από τις πρώτες λεσβιακές φεμινιστικές κινήσεις και, φυσικά, δεν αφορούν μόνο στην Ελλάδα. Όταν η *Λάβρυς*, στις αρχές της δεκαετίας του 1980, κατηγορούσε την αντρογυναίκα ως μία από τις πολιτικά επιβλαβείς όψεις της λεσβιακότητας, η Ελένη, στη συνέντευξή της στο περιοδικό *Πάνθεον* ισχυριζόταν πως οι έμφυλοι ρόλοι εντός των ομοερωτικών σχέσεων είναι δείγμα πρωτογονισμού και έλλειψης πολιτικής συνείδησης. Καμία από τις δύο περιπτώσεις δεν αποτελούν ελληνική πρωτοτυπία. Γυναίκες εργατικής καταγωγής ασκούσαν κριτική στις λεσβίες φεμινίστριες της βόρειας Αμερικής για τη δημιουργία ιεραρχιών εντός των φεμινιστικών κινήσεων με γνώμονα, μεταξύ άλλων, την κοινωνική τάξη (Kennedy, Davis 2014 [1993], Nestle 1992, Hollibaugh 1992, 2000). Η

έμφαση στην θηλυκή ή ανδρόγυνη εμφάνιση των λεσβιών συνδέεται αναπόφευκτα με τις αντιλήψεις για τις συμπεριφορές και τις αξίες που θεωρείται ότι έχει η κάθε κοινωνική τάξη, και οι γυναίκες της εργατικής τάξης θεωρούνται ανδροπρεπείς και γι' αυτό ύποπτες για χαλαρότητα των ηθών και εκφυλισμό (McClintok 1995). Η υποτιμητική ανδροπρέπεια αυτών των γυναικών σε καμία περίπτωση δεν μπορούσε να χαρακτηρίσει τις, ιδανικά θηλυκές και έμφυλα ευπρεπείς, γυναίκες της αστικής τάξης (McClintok 1995, Hart 1994, Skeggs 2000, Αθανασίου, Χαντζαρούλα, Γιαννακόπουλος 2008).

Η προσπάθεια αποτίναξης της παθολογίας, της τραυματικής ονοματοδοσίας που χαρακτήριζε και χαρακτηρίζει την ομοφυλοφιλία συνδέθηκε με τα ιδανικά της μεσοαστικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας, δημιουργώντας νέες ιεραρχίες και παθολογίες. Η ετεροφυλόφιλη κανονικότητα, αρνούμενη να αναγνωρίσει τη φαλλικότητα ενός θηλυκού σώματος, χαρακτήριζε τη λεσβία αντρογυναίκα, μιμήτρια του άντρα, του πραγματικά φαλλικού, ανδροπρεπούς υποκειμένου. Η σύγχρονη λεσβία ως σύγχρονη γυναίκα αποποιοήθηκε οποιαδήποτε σχέση με τον ανδρισμό της με εργαλείο την ταξική υποτίμηση και τη φυλετική ανωτερότητα, αφού για τους θεωρητικούς της αποικιοκρατίας δεν είναι μόνο οι εργατικής τάξης γυναίκες ανδροπρεπείς αλλά και οι φυλετικά άλλες των λευκών δυτικών επιρρεπείς στην ομοφυλοφιλία (Hart 1994). Μέσα από την αποποίηση της νταλίκας η ελληνίδα λεσβία γίνεται δυτική όσο και λευκή, άξια αναγνώρισης ως ένα μη θνησιγενές και ανώμαλο υποκείμενο, ως νομιμόφρων απέναντι στο συμβολικό νόμο, καθώς με την έμφυλη αυτή τακτοποίηση, οι άνδρες κρατάνε την αποκλειστικότητα της αρρενωπότητας και οι ετεροφυλοφιλοι/ες την αποκλειστικότητα της ετεροφυλοφιλίας.

Αν για μια γυναίκα-νταλικά ο έντονος ανδρισμός θεωρείται υπερβολικός και παθολογικός, από τα μέσα της δεκαετίας του 2000 η ταυτότητα του τρανς άντρα έρχεται να επιλύσει την έμφυλη αυτή αμφισημία. Ο ανδρισμός, κατά αυτόν τον τρόπο, επανατοποθετείται στη θέση που διαβάζεται ως φυσική. Από την άλλη, οι αφηγήσεις των τρανς αντρών ερχονται να διασαλέψουν για μια ακόμη φορά την κανονικότητα ενός κυρίαρχου έμφυλου λόγου. Δεν είναι όλοι αρρενωποί, δεν είναι όλοι ετεροφυλόφιλοι.

Η ερευνητική μου ενασχόληση με το λεσβιακό ανδρισμό συνδέεται με την ευρύτερη κίνηση των λοατ, κουήρ και φεμινιστικών πολιτικών χώρων της Αθήνας. Αρχικά, παρά την τελική θηλυκοποίηση της, η *Νταλικά*, το περιοδικό της Λεσβιακής Ομάδας Αθήνας, επανοικειοποιείται στον τίτλο του την τραυματική αυτή ονοματοδοσία. Ακόμη, στο τέλος

του 2016 και αφότου είχε τελειώσει η έρευνά μου στο πεδίο, κυκλοφόρησε ως πρωτοβουλία μιας αυτοχαρακτηριζόμενης ως μπουτς λεσβίας, μέλους της ομάδας του *Athens Pride*, και μιας φωτογράφου το «Butch diary», Ημερολόγιο Αρρενωπότητας. Στο παρόν ημερολόγιο φωτογραφίζονται αρρενωπές λεσβίες διαφόρων ηλικιών, συνοδευόμενες από ένα μικρό βιογραφικό και κάποιες ερωτήσεις που τους έθεσε η φωτογράφος, και είναι η πρώτη φορά που η μπουτς ταυτότητα στην Ελλάδα διεκδικεί ορατότητα. Τέλος, τα τελευταία χρόνια όλο και περισσότερες νεαρές κουήρ, αμφισεξουαλικές γυναίκες και λεσβίες βγαίνουν σε μαγαζιά στην περιοχή του Γκαζιού και του Μεταξουργείου. Ακούνε και χορεύουν με ελληνική λαϊκή μουσική, διασκεδάζοντας εξίσου με τα πάρτι στους αυτοοργανωμένους χώρους της πόλης. Η είσοδος της λαϊκής μουσικής εντός των πολιτικών χώρων αλλά και η έξοδος των υποκειμένων από τους χώρους αυτούς προς πιο *mainstream* μέρη, πέραν και σε συνομιλία με την επιθυμία που αναζητάει νέα πεδία εκδήλωσης και ικανοποίησης της, αφορά στη σύνδεση με το τοπικό και την γηγενή εμπειρία. Αυτήν την εμπειρία, που η εκπολιτιστική και νεοπλουτίστικη εκστρατεία του περιοδικού *ΚΛΙΚ* της δεκαετίας του 1990 χαρακτήριζε απαξιοτικά βαλκανική. Συνδέεται επίσης με την αποτυχία της εκπολιτιστικής αυτής εκστρατείας να εμπνέει σε ένα παρόν χρόνιας οικονομικής κρίσης, ανεργίας και έντασης των κοινωνικών αντιθέσεων. Η κοινωνική τάξη τείνει, πέρα από ξεπερασμένο απομεινάρι, να εμφανίζεται ξανά ως αναλυτικό εργαλείο και σημαίνουν εντός των κινήσεων που αφορούν το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Η στροφή προς τα ελληνάδικα, από τη μια πλευρά, μπορεί να ιδωθεί μέσα από το κλείσιμο σε έναν ιδανικό εθνικό εαυτό, έτσι όπως προτείνεται από την άνοδο της άκρας δεξιάς και τις πατριωτικές πολιτικές, τόσο της Αριστεράς όσο και του Κέντρου, μπορεί να αποδώσει όμως και πολύ πιο δημιουργικούς καρπούς αναγνωρίζοντας την πολυπλοκότητα των εθνικών, πολιτισμικών και πολιτικών ταυτοτήτων. Μαζί και με τις παραπάνω κινήσεις αναγνώρισης και οικειοποίησης της θηλυκής αρρενωπότητας μπορεί, εντέλει, να αποδώσει δικαιοσύνη σε προσωπικές και συλλογικές γενεαλογίες που έχουν τεθεί στο περιθώριο, να υπερβεί και να απαιτήσει το δίκαιο, με άλλα λόγια, από την πλευρά της ανάμνησης και της αντίστασης στη λήθη (Derrida 1996).

Αναφορές

Άρθρα από το λεσβιακό και γκέι τύπο

1982. Ποιές είμαστε, *Λάβρυς* 1:6

1982. Λεσβία Φεμινίστρια. Ιδεολογική Σύγχυση ή Επαναστατική Σύνθεση;, *Λάβρυς* 1:7-11

1982. Τα Εφτά Χρόνια και τα Εφτά Θανάσιμα Αμαρτήματα. Μια αισιόδοξη κριτική σε πείσμα των αρνητικών διαπιστώσεων. *Λάβρυς* 1:20

1982. Είναι οι Λεσβίες Γυναίκες ή πέρα από τον Άνδρα και τη Γυναίκα, Χαρούλα. *Λάβρυς* 1:10-15

1982, Να υπάρχουν και να 'σαι ορατή: Μεταφυσική Μισογυνία, Marilyn Freye. *Λάβρυς* 2:46-51

1982, Λεσβία... Αυτό το εξωγήινο τέρας(!). Ρατσιστικά κι άλλα ή η ορμονοδιαταραγμένη. *Λάβρυς* 2:36-38

1983. Το Μέλλον είναι Θηλυκό! *Λάβρυς* 3:7-14

1983. Όχι πια άλλη βία, τέρμα στην πορνογραφία. *Λάβρυς* 3:56-57

1984. Συζήτηση-συνέντευξη με μια λεσβία του ΑΚΟΕ. *Αμφι Β(16/17)*: 68-72

2009, Λεσβιακά παιχνίδια. Η μαγεία της διολίσθησης. *Νταλικά* 1:19

2010, Κυλιόμενες, Λιανού Μαριάνθη. *Νταλικά* 3:38-43

2010, Το χαμένο κεφάλαιο. *Νταλικά* 3:34-37

2010, Τα φύλα των φύλων. Έξεις, λέξεις, αναφλέξεις. Τουτουδάκη Ελένη, *Νταλικά* 3:14-15

2010, Και...γιατί ακριβώς να μην “παίζω” με το φαγητό μου, Κόντη Φρύνη. *Νταλικά* 3:10-13

2010, Μια συνηθισμένη μέρα στο Λόλιζ. *Νταλικά* 3:54-55

2010, Συνέντευξη με την Άντζελα Δημητρακάκη. *Νταλικά* 4:8-15

2012, Οι νύχτες μου στα μπαρ της Αθήνας, Ελένη Παπαδο. *Νταλικά* 6:14-17

Άρθρα από τον υπόλοιπο τύπο

1983. Αν το παιδί σας είναι ομοφυλόφιλο, Κουνενάκη Πέγκυ. *Ταχυδρόμος*, τ.14

1983. Ψαλίδι στα σχολικά βιβλία, Κουνενάκη Πέγκυ. *Ταχυδρόμος*, τ.

1983, Ομοφυλόφιλη και νευροπαθής, Θεολογίδου Ρένα. *Ταχυδρόμος*, τ.

1983, Η εντυπωσιακή έκθεση του δρ. Σούμαν. Απογευματινή

1994. Λεσβίες! Γυναίκες με γυναίκες. Πώς το τρίβουν το πιπέρι; Πανόπουλος Γιώργος. *ΚΛΙΚ*, τ.

1995. Έρωτες γυναικών, Τσάγκλαρη Ελένη. *Colt*, τ.

Ελληνόφωνη Βιβλιογραφία

Αβδελά Έφη, Αγγέλικα Ψαρρά (επιμ), 1997, *Σιωπηρές Ιστορίες: Γυναίκες και Φύλο στην Ιστορική Αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Αθανασίου Αθηνά, 2004, *Η Μελέτη του Φύλου ως Αναλυτικού Εργαλείου στο Χώρο της Υγείας*, Εκπόνηση μελέτης-Υποστήριξη του έργου ΕΠΕΑΕΚ «ΠΜΣ-Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις».

Αθανασίου Αθηνά (επιμ.), 2006, *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα:Νήσος

Αθανασίου Αθηνά, 2006. *Gender Trouble: Η φεμινιστική θεωρία και πολιτική μετά την*
277

αποδόμηση της ταυτότητας. *Σύγχρονα Θέματα* τ. 94, σσ. 62-71

Αθανασίου Αθηνά, 2007, *Ζωή στο Όριο: Δοκίμια για το Φύλο, το Σώμα και τη Βιοπολιτική*. Αθήνα:Εκκρεμές.

Αθανασίου Αθηνά, (επιμ), 2011, *Βιοκοινωνικότητες: Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Αθήνα:Νήσος.

Αθανασίου Αθηνά, 2011, Το φύλο και η σεξουαλικότητα στους λόγους και τις πρακτικές της βιο- επιστήμης: επιστημολογίες και τεχνολογίες του έμφυλου, στο στο Καντσά Β., Μουτάφη Β., Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ)., *Μελέτες για το Φύλο στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 227-343.

Althusser Luis. 1981 [1976]. *Θέσεις*. Μετ. Ξενοφών Γιαταγάνας. Αθήνα:Θεμέλιο.

Αποστολέλλη Άννα και Χαλκιά Αλεξάνδρα (επιμ). 2012. *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα:Πλέθρον

Αποστολίδου Άννα, 2005, Καλειδοσκοπικά σώματα: Η διασεξουαλικότητα και η κατασκευή εναλλακτικής θηλυκότητας στη σύγχρονη Ελλάδα, στο Μιχαηλίδου Μάρθα, Χαλκιά Αλεξάνδρα (επιμ.), *Η Παραγωγή του Κοινωνικού Σώματος*. Κατάρτι και Δίνη, φεμινιστικό περιοδικό.

Βαρίκα Ελένη, 2005. *Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, Διαφορά και Οικουμενικότητα*. Αθήνα:Κατάρτι.

Βαρίκα Ελένη, 2009. *Για Μια Πολιτική Γραμματική του Φύλου*, μετ. Πελαγία Μαρκέτου. Αθήνα:Πλέθρον.

Bechdel, Alison. 2009. *Το Θανατάδικο. Ένα Οικογενειακό Τραγικόμικ.* Μετ. Κατερίνα Κατέλλη. Αθήνα: Γράμματα.

Beauvoir Simone de, 2009 [1949]. *Το Δεύτερο Φύλο*, μετ. Τζένη Κωνσταντίνου. Αθήνα: Μεταίχμιο

Birke Lynda, 2004, Σώμα και βιολογία, στο Μακρυνιώτη Δήμητρα (επιμ.) *Τα Όρια του Σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις.* Αθήνα:Νήσος, σσ. 149-160

Bolin Anne, 2006, Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από γυναίκες άνδρες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία, στο Γιαννακόπουλος Κώστας (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας.* Αθήνα:Αλεξάνδρεια. σσ. 259-318

Βούλγαρης Γιάννης, 2008. *Η Ελλάδα της Μεταπολίτευσης 1974-1990. Σταθερή Δημοκρατία Σηματοδωμένη από τη Μεταπολεμική Ιστορία.* Αθήνα: Θεμέλιο.

Braidotti Rosi, 2004. Σημάδια θαύματος και ίχνη αμφιβολίας. Περί τερατολογίας και σωματοποιημένων διαφορών. Στο Μακρυνιώτη Δήμητρα (επιμ.), 2004, *Τα Όρια του Σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις.* Αθήνα: Νήσος, σσ. 161-177

Braidotti Rosi, 2014[2011] . *Νομαδικά Υποκείμενα*, μετ. Τσιάκαλου Ουρανία. Αθήνα: Νήσος.

Butler Judith, 2005. Ο μαρξισμός και το “απλώς πολιτισμικό”, μετ. Άκης Γαβριηλίδης, *Θέσεις*, Τεύχος 93, περίοδος: Οκτώβριος – Δεκέμβριος.

Butler Judith, 2006, Απομίμηση και έμφυλη ανυπακοή, στο Γιαννακόπουλος Κώστας (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας.* Αθήνα:Αλεξάνδρεια. σσ. 219-258.

Butler Judith, 2006, Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στην φαινομενολογία και την φεμινιστική θεωρία, στο Αθανασίου Αθηνά (επιμ.) *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική.* Αθήνα: Νήσος. σσ. 381-408

Butler Judith, 2008 [1993] *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του «Φύλου» στο Λόγο*. Μετ. Πελαγία Μαρκέτου. Αθήνα:Εκκρεμές.

Butler Judith, 2009[1997], *Η Ψυχική Ζωή της Εξουσίας: Θεωρίες Καθυπόταξης*, μετ. Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα:Πλέθρον.

Butler Judith, 2009 [2004], *Ευάλωτη Ζωή. Οι Δυνάμεις του Πένθους και της Βίας*, μετ. Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου. Αθήνα:Νήσος.

Butler Judith, 2009 [1990], *Αναραχή Φύλου. Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*. Μετ. Γιώργος Καράμπελας, επ. Βενετία Καντσά. Αθήνα:Αλεξάνδρεια.

Γκολφινόπουλος Γιάννης. 2007. "Έλληνας Ποτέ..." *Αλβανοί και Ελληνικός Τύπος τη Νύχτα της 4ης Σεπτεμβρίου 2004*. Ισνάφι.

Cowan, Jane. 1998. *Η πολιτική του Σώματος: Χορός και Κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Cyber Μαρία. 2009. Ξεκινώντας από την «έρημη χώρα ανάμεσα στα δύο φύλα» και εξερευνώντας πέρα από αυτήν, στο Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας (επιμ.) *Το Πηγάδι της Μοναξιάς: Πολλαπλές Αναγνώσεις*. Αθήνα, σσ. 43-48

Γιαννακόπουλος Κώστας, 2001. Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας, στο Σ. Δημητρίου (επιμ.) *Ανθρωπολογία των Φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας. σσ.161- 187.

Γιαννακόπουλος Κώστας, 2003. Εμφυλη τάξη και αταξία: 'φυσικός' ανδρισμός και άσκηση εξουσίας, στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) *Εαυτός και "Άλλος". Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα:Εκδόσεις Gutenberg, σσ. 183-204.

Γιαννακόπουλος Κώστας (επιμ.), 2006. *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Γιαννακόπουλος Κώστας, 2006. “Υποψιασμένα κορμιά”: επιθυμία, σχέσεις εξουσίας και “ίθαγενείς” εννοιολογήσεις του ασυνείδητου, στο ψυχαναλυτικό περιοδικό *Εκ των Υστέρων. Ψυχανάλυση και Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Εξάντας. σσ. 52-67.

Γιαννακόπουλος Κώστας, 2011. Ζωές χωρίς μαρτυρία. Aids, μνήμη και συγγένεια, στο Κώστας Κανάκης (επιμ.), *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα. Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις του 21ου, σσ. 162-179.

Γιαννακόπουλος Κώστας, 2012. Πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μοναξιάς: συγγένεια, κοινότητα και πολιτικές του ΛΟΑΤ κινήματος, στο Αποστολέλλη Άννα και Χαλκιά Αλεξάνδρα (επιμ) *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον. σσ. 173- 196.

Γιαννακόπουλος Κώστας, 2019. Φαντάσματα από το παρελθόν στο παρόν: ανδρικές ομοερωτικές επιθυμίες και πολιτικές στη μεταπολεμική και σύγχρονη Ελλάδα, στο Βασιλειάδου, Γιαννιτσιώτης, Διαλέτη, Πλακωτός (επιμ) *Ανδρισμοί. Αναπαραστάσεις, Υποκείμενα και Πρακτικές από τη Μεσαιωνική μέχρι και τη Σύγχρονη Περίοδο*. Αθήνα: Gutenberg. σσ. 152-169

Γκέφου- Μαδιανού Δήμητρα (επιμ.), 1998. *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επιμ.) 2003. *Εαυτός και “Άλλος”. Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα. Εκδόσεις Gutenberg

Deleuze Gilles, 1996. *Σπινόζα: πρακτική φιλοσοφία*, μετ. Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Νήσος.

Derrida Jaques, 1995. *Τα Φαντάσματα του Μαρξ. Το κράτος του Χρέους, η Διεργασία του Πένθους και η Νέα Διεθνής*, μετ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Εκκρεμές.

Foucault Michel, 1991. *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*. Αθήνα: Ύψιλον.

Foucault Michel, 2002. *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, μετ. Τίτικα Δημητρούλια. Αθήνα: Ψυχογιός.

Foucault Michel, 2005. *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τ.1 Η Δίψα της Γνώσης*, Κέδρος.

Foucault Michel, 2008. *Το Μάτι της Εξουσίας*, μετ. Τάσος Μπέντζελος, Θεσσαλονίκη:Βάνιας/ Περάσματα

Foucault Michel, 2008. *Οι Λέξεις και τα Πράγματα. Μια Αρχαιολογία των Επιστημών του Ανθρώπου*, μετ. Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση

Fukuyama, Francis. 1993 [1992]. *Το Τέλος της Ιστορίας και ο Τελευταίος Άνθρωπος*. Μετ. Αχιλλέας Φακατσέλης, Αθήνα: Α.Α. Λιβάνη.

Freud Sigmund, 1993 [1909]. *Η Ερμηνεία των Ονείρων*, μετ. Λευτέρης Αναγνώστου. Επίκουρος.

Freud Sigmunt, 2013 [1922]. *Τρεις Μελέτες για την Θεωρία της Σεξουαλικότητας*, μετ. Ν. Μυλωνά. Νίκας/ ελληνική παιδεία Α.Ε.

Fuss Diana, 2006. Λεσβιακές και γκέι θεωρίες: Το πρόβλημα της πολιτικής της ταυτότητας, στο Αθανασίου Αθηνά (επιμ.) *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, , Αθήνα: Νήσος. σσ. 543-570

Gauchet Marcel,2011 [1985]. *Η Απομάγευση του Κόσμου. Μια Πολιτική Ιστορία της Θρησκείας*, μετ. Κλαμπατσέα Άντα. Αθήνα:Πατάκης.

Hall Radclyffe, 2003 [1928]. *Το Πηγάδι της Μοναξιάς*, μετ. Σταυρίδη Νίκη. Αθήνα: Κουκκίδα.

Herzfeld Michael, 1988. *Η Ανθρωπολογία Μέσα από τον Καθρέφτη: Κριτική Εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, μετ. Ράνια Ασρινάκη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Herzfeld, Michael, 2012 [1988]. *Η Ποιητική του Ανδρισμού: Ανταγωνισμός και Ταυτότητα σε ένα Ορεινό Χωριό της Κρήτης*, μετ. Μαρία Ν. Καστανάρα. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Κανάκης Κώστας (επιμ), 2011. *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα: Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Κανάκης Κώστας, 2012. Η επιθυμία για ταυτότητα και η ταυτότητα της επιθυμίας, στο Αποστολέλλη Άννα και Χαλκιά Αλεξάνδρα (επιμ) *Σώμα, Φύλου, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 137-172.

Καντσά, Βενετία, 2007. Σχέσεις οικογενειακές, σχέσεις ομόφυλες. Διευρύνσεις και επανασημασιοδοτήσεις της οικογένειας, στο Νίκος Χατζητρύφων και Θεανώ Παπαζήση (επιμ.) *Το Φύλο και η Συμπεριφορά του*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σσ. 143-160

Καντσά Βενετία, 2009. Ιστορίες διαφοράς: μερικές σκέψεις για τη λεσβιακή ταυτότητα, στο Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας (επιμ.) *Το Πηγάδι της Μοναξίας: Πολλαπλές Αναγνώσεις*, σσ. 9-15.

Καντσά Βενετία. 2010. *Λάβρυς, Μαντάμ Γκου, Νταλικά: 3 Ονόματα για 3 Δεκαετίες*. Παρουσίαση εντύπων Λεσβιακής Ομάδα Αθήνας. Θεσσαλονίκη.

Καντσά Βενετία, Μουτάφη Βασιλική, Παπαταξιάρχης Ευθύμιος (επιμ), 2010. *Φύλο και Κοινωνικές Επιστήμες στην Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Καντσά Βενετία, 2010. *Δυνάμει Φίλες, Δυνάμει Ερωμένες. Συναντήσεις Γυναικών στην Ερεσό Λέσβου, 1994/1995*. Αθήνα: Πολύχρωμος Πλανήτης.

Καντσά, Βενετία 2010. Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες σε αστικά περιβάλλοντα, στο Κώστας Γιαννακόπουλος και Γιάννης Γιαννιτσιώτης (επιμ.) *Αμφισβητούμενοι Χώροι. Χωρικές Προσεγγίσεις του Πολιτισμού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 195-226

Καντσά, Βενετία 2011. Λεσβία, η αβάσταχτη βαρύτητα μιας λέξης, στο Κώστας Κανάκης (επιμ.) *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα. Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*.

Αθήνα: Εκδ. Εικοστός Πρώτος, σσ. 111-134.

Καντσά Β., Μουτάφη Β., Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ), 2011. *Μελέτες για το Φύλο στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*. Αθήνα:Αλεξάνδρεια.

Καντσά Βενετία, 2012 Ορατά αόρατες/ αόρατα ορατές: δυο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στην Ελλάδα, στο Αποστολέλη Άννα, Χαλκιά Αλεξάνδρα (επιμ.) *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον. σσ. 29-52.

Κασαπίδου Ρούσα. 2015. *Επαναπροσδιορισμός Φύλου και Έγγραφα Ταυτοποίησης: Νομικές Προσεγγίσεις, Ανθρωπολογικοί Συλλογισμοί και Τρανς Πραγματικότητα*. Αδημοσίευτη διπλωματική εργασία. ΠΜΣ Φύλο, Κοινωνία, Πολιτισμός, Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Κριτσωτάκη Δέσπω. 2013. Ιατρική και ερμαφροδιτισμός στην Ελλάδα, 1870-1970, στο *Αντιμιλώντας στις Βεβαιότητες. Φύλα, Αναπαραστάσεις, Υποκειμενικότητες*. Αθήνα: ΚΨΜ, σσ. 197-224

Λάβρυς. *Λεσβιακός Λόγος*, 1982-1983. Αθήνα.

Laquer Thomas, 2003. *Κατασκευάζοντας το Φύλο. Σώμα και Κοινωνικό Φύλο από τους Αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόυντ*. Αθήνα:Πολύτροπον

Λαχανιώτη Λίνα. 2012. Από τη λεσβιακή θεματική στο κουίρ: η διαδρομή μιας εμπειρικής έρευνας, στο Αποστολέλη Άννα και Χαλκιά Αλεξάνδρα (επιμ) *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα:Πλέθρον. σσ. 93-104

Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας (επιμ), 2009, *Το Πηγάδι της Μοναξιάς: Πολλαπλές Αναγνώσεις*,

Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας.

Lesbian Blues, 1998. Γυναικείες Εκδόσεις.

Μακρυνιώτη Δήμητρα (επιμ.), 2004. *Τα Όρια του Σώματος. Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος

Μαντάμ Γκου, 1995-1997. Αθήνα

Μαρινουδά Σούλα. 2017. *Η Ζωή χωρίς Εμένα: Έμφυλα Υποκείμενα Εντός και Εκτός των Κινηματικών Χώρων*. Αθήνα: Futura.

Mathieu Nicole- Claude, 2006. Ταυτότητα φυσικού φύλου/ έμφυλη/ τάξης φύλου. Τρεις εννοιολογήσεις της σχέσης βιολογικού και κοινωνικού φύλου, στο Γιαννακόπουλος Κώστας (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια σσ.317-374.

Μαυρουδή Νάνσυ, 2011. *Female-to-Male Διαφυλικότητα: Διαπραγματεύσεις του Εαυτού στα Πλαίσια του Ιατρικού Λόγου για το Φύλο και τη Σεξουαλικότητα*. Αδημοσίευτη διπλωματική εργασία, ΠΜΣ Φύλο, Κοινωνία, Πολιτισμός. Πανεπιστημίο Αιγαίου.

Merlau- Ponty Maurice, 2016 [1945]. *Φαινομενολογία της Αντίληψης*, μετ. Κική Καψαμπέλη. Αθήνα: Νήσος.

Μιγάδα, 2016, τεύχος 16. Αθήνα

Μιγάδα, 2017, τεύχος 18. Αθήνα

Μπακαλάκη Αλεξάνδρα (επιμ), 1994. *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Μπούζιου Γιώτα. 2009. «Το πηγάδι της μοναξιάς»: Μια φεμινιστική ανάγνωση, στο Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας (επιμ.) *Το Πηγάδι της Μοναξιάς: Πολλαπλές Αναγνώσεις*. Αθήνα, σσ. 33-36

Newton, Esther. 2006. Το φόρεμα της καλύτερης πληροφορήτριας μου: ο ερωτικός παράγοντας στην επιτόπια έρευνα, στο Κώστας Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 571-603.

Νταλικά, 2009-2016. Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας, Αθήνα

Ortner S, 1994 [1974]. Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ότι η φύση για τον πολιτισμό;, στο Μπακαλάκη Α. (επιμ) *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια. σσ. 75-107.

Παπανικολάου Δημήτρης, 2010. Στρέλλα: μια ταινία για όλη την οικογένεια, στο Παναγιώτης Κούτρας, Παναγιώτης Ευαγγελίδης (επιμ), *Στρέλλα*. Αθήνα: Πολύχρωμος Πλανήτης, σσ. 9-24.

Παπαταξιάρχης Ευθύμιος, Παραδέλλης Θεόδωρος (επιμ), 1998. *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαταξιάρχης Ευθύμιος (επιμ), 2006. *Οι Περιπέτειες της Ετερότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Πολίτης Φώτης. 2006. *Οι Ανδρικές Ταυτότητες στο Σχολείο. Ετεροσεξουαλικότητα, Ομοφοβία και Μισογυνισμός*. Αθήνα: Επίκεντρο.

Ροδίτη Γ. Μαρία, 2008. *Τατουάζ: Ατομικές Επιλογές, Δημόσιες Επιτελέσεις*. Αδημοσίευτη διατριβή. ΠΜΣ Κοινωνικής ανθρωπολογίας και ιστορίας. Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Ρωζέτη Ντόρα. 2005 [1929]. *Η Ερωμένη της*, επ. Χριστίνα Ντουινιά. Αθήνα:Μεταίχμιο.

Rubin Gayle, 2006. Σκέψεις για τη σεξουαλικότητα: Σημειώσεις για μια ριζοσπαστική θεωρία των πολιτικών της σεξουαλικότητας, στο Γιαννακόπουλος Κώστας (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα:Αλεξάνδρεια. σσ. 401-482

Scott Joan, 1997. Το φύλο: μια χρήσιμη κατηγορία της ιστορικής ανάλυσης, στο Αβδελά Ε., Ψαρρά Α (επιμ) *Σιωπηρές Ιστορίες: Γυναίκες και Φύλο στην Ιστορική Αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 285-328.

Σερεμετάκη Νάντια. 1997. *Παλλινόστηση των Αισθήσεων*. Αθήνα: Α.Α. Λιβάνη.

Σιούμπουρας Φώτης. 1980. *Πεζοδρόμιο: Ομοφυλόφιλοι, Τραβεστί, Εγχειρισμένες, Λεσβίες, Διαφθορεία- Πόρνες, Προστάτες*. Αθήνα: Κάκτος.

Σιμάτη Ανδριανή, 2010. *Αρρενωπότητες «Συμβολικές», Αρρενωπότητες «Πραγματικές». Διεμφυλικές Προσλήψεις της Ανατομίας και Έμφυλες Ταυτότητες στην Σύγχρονη Αθήνα*. Αδημοσίευτη διατριβή . Π.Μ.Σ. Φύλο, Κοινωνία, Πολιτισμός. Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Sweetman Paul, 2004. Σημαδεμένα σώματα, ανθιστάμενες ταυτότητες: Τατουάζ, πέρσινγκ και η αμφισημία της ταυτότητας, στο Μακρυνιώτη Δήμητρα (επιμ.) *Τα Όρια του Σώματος*.

Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις. Αθήνα:Νήσος, σσ. 295- 314.

Vance S. Carole, 2006. Η ανθρωπολογία ανακαλύπτει εκ νέου τη σεξουαλικότητα: ένα θεωρητικό σχόλιο, στο Κώστας Γιαννακόπουλος (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα:Αλεξάνδρεια, σσ. 103-138.

Weeks Jeffrey, 2006. Ζητήματα ταυτότητας, στο Κώστας Γιαννακόπουλος (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 139-168

Wittig Monique, 2006. Δεν γεννιέσαι γυναίκα, στο Αθανασίου Αθηνά (επιμ.), *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα:Νήσος. σσ. 409-422

Χαλκιά Αλεξάνδρα, 2007. *Το Άδειο Λίκνο της Δημοκρατίας. Σεξ, Έκτρωση και Εθνικισμός στην Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Χαλκίδου Άσπα. 2015. *BDSM Πρακτικές, Κοινωνικότητες, Σεξουαλικότητες: Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις* . Αδημοσίευτη διατριβή. ΠΜΣ Φύλο, Κοινωνία, Πολιτισμός, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Χαντζαρούλα Ποθητή, 2011. Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις του φύλου, στο Καντσά Β., Μουτάφη Β., Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ), *Μελέτες για το Φύλο στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. σσ. 129-226.

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

Athanasiou, Athina, Pothiti Hantzaroula, Kostas Yannakopoulos. 2008. Towards a New Epistemology: The Affective Turn, *Historein/Ιστορείν. A Review of the Past and other Stories*, 8: 5-16.

Berlant Lauren, Edelman Lee. 2014. *Sex or the Unbearable*. Durham and London: Duke University Press.

Bersani Leo, 2009. *Is the Rectum a Grave? And other Essays*. The University of Chicago Press Books.

Benedict Ruth. 2006 [1934]. *Patterns of Culture*. Mariner Books.

Benstock Shari, 1987, *Women of the Left Bank. Paris, 1900-1940*. Virago, University of Texas press.

Bordo Suzan, 1999. *The Male Body. A New Look at Men in Public and in Private*. New York: Farrar, Straus and Zironx.

Bourdieu Pierre. 1987[1979]. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvards University Press.

Brown Wendy, 1995. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.

Brown Wendy, 2006. *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of the Empire*. Princeton University Press.

Blackwood Evelyn and Wieringa E. Saskia (ed.), 1999. *Female Desires: Same Sex Relations and Transgender Practices across Cutlures*. Columbia University Press.

Butler Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge.

Butler, Judith. 1991. Imitation and gender insubordination, στο Fuss, Diana (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. London and New York: Routledge

Butler Judith, 2004. *Undoing Gender*. London and New York: Routledge

Butler Judith, 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

Butler Judith, Athanasiou Athina, 2013. *Dispossession: The Performative and the Political*. USA: Polity Press

Califia Patrick, 2003. *Sex Changes: The Politics of Transgenderism*. Cleis Press.

Califia Patrick, 2006. Manliness, στο Stryker Susan, Stephen Whittle (ed), *The Transgender Studies Reader*. London and New York: Routledge, pp. 434-438.

Campbell J. K. 1964. *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. New York: Oxford University Press.

Cornwall & Lindisfarne (eds), 1994. *Dislocating Masculinity: Comparative ethnographies*. London and New York: Routledge,.

Connell R.W., 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual politics*. Stanford University press.

Connell R.W., 1995. *Masculinities*. Polity press.

Cook, Jon. 2000. Culture, Class and Taste, στο S. Munt (ed) *Cultural Studies and the Working Class: Subject to Change*. London: Cassell, pp 97-112

Cordova Jeanne. 1992. Butches, Lies and Feminism, in Nestle, Joan (ed.) *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, Alyson Books, pp. 272-292

Cvetkovich, Ann. 2003, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public*. Durham and London: Duke University Press Books.

Das Veena, 2006. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. University of California press.

Deleuze Gilles, 1990 [1968]. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York:Zone books.

Dreger Domurat Alice, 1998. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Harvard University Press.

Dubisch Jill. 1995. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton University Press.

Du Boulay Juliet. 2008[1994]. *Portrait of a Greek Mountain Village*. Denise Harvey.

Echols Alice. 1984. The taming of the Id: Feminist sexual politics 1968-83, στο Vance, S. Carole (ed.) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Pandora Press. pp. 50-71

Edelman Lee. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham and London: Duke University Press Books.

Edenheim Sara, 2015. Performativity as a Symptom: The Trempling Body in the Works of Butler, in *Gender Trouble 25 years, lambda nordica, nr 2-3*, 2015, vol 20, pp125-148

Faderman Lillian. 1981. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. Harper Paperbacks.

Faderman Lillian, 1992. *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth Century America*. Penguin Boos.

Fausto- Sterling Anne, 1985, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York :Basic Books, Inc. Publishers

Favret- Saada, Jeanne, 2012[1990]. Being affected, trans by M. Hengen, M. Carey, *Journal of ethnographic theory* 2 (1), pp.435-445.

Faubion, James D. 1993. *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*. Princeton University Press.

Feinberg Leslie, 2003[1993]. *Stone Butch Blues*. Alyson Books.

Ferguson Ann, 1984. Sex War :The Debate between Radical and Libertarian Feminists, *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, n. 1. University of Chicago. pp.106-114.

Foucault Michel, 1980. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. New York:Vintage Books.

Foucault Michel, 1987. *The History of Sexuality. Vol.1:An Introduction*. New York: Pantheon Books

Fraser Nancy. 1999. Justice Interruptus: Critical Reflections, στο the "*Postsocialist*" *Condition*, *Hypatia* 14 (1):126-132

Fuss Diana. 1989. *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. London and New York:Routledge.

Garber Marjorie, 1992. *Vested Interests: Cross- Dressing, and Cultural Anxiety*. London and New York:Routledge

Gatens Moira, 1996. *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London and New York: Routledge

Gayatri Chacravorty Spivak, 1988. Can the subaltern speak?, στο Cary Nelson and Lawrence Grossberg (ed) *Marxism and the Interpretation of Culture*. London :Macmillan.

Gremaux Rene 1994. Woman becomes man in the Balkans, στο Herdt Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, ZONE BOOKS. pp.241- 281.

Grosz Elizabeth, 1990. *Jaques Lacan: A Feminist Introduction*. London and New York: Routledge

Grosz Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.

Halberstam Judith, 1998. *Female Masculinity*. Durham and London: Duke University Press

Halberstam Judith, 2005. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press.

Hale C. Jacob. 1998. Consuming the living, dis(re)membering the dead in the butch/ftm borderlands, *GLQ* 4:2 pp. 311-348. Durham and London: Duke University Press

Hale C. Jacob. 2006. Are lesbians women? στο Stryker Susan, Stephen Whittle, (ed) *The Transgender Studies Reader*. London and New York: Routledge, pp. 281-299

Halkias Alexandra, 2004. *The Empty Cradle of Democracy. Sex, Abortion and Nationalism in Modern Greece*. Durham and London: Duke University Press Books.

Hart Lynda, 1994. *Fatal Women: Lesbian Sexuality and the Mark of Aggression*. London and New York: Routledge.

Hart Lynda, 1998. *Between the Body and the Flesh: Performing SadoMasochism*. New York: Columbia University Press.

Haraway Donna, 1991. A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, στο *Simians, Cyborgs and Women: The Reivention of Nature*. New York: Routledge, pp. 149-181.

Hekma Gert, 1994. A female soul in a male body: Sexual inversion as gender inversion in

nineteenth- century sexology, στο Gilbert Herdt (ed.) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: ZONE books. pp. 213- 239.

Herdt Gilbert (ed.), 1994. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York:ZONE BOOKS.

Hollibaugh L, Amber, Cherrie Moraga, 1992. What we're rolling around in bed with: Sexual silences in feminism. A conversation towards ending them, στο Nestle, Joan (ed.) *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, Alyson Books, pp 243-253

Hollibaugh L, Amber, 2000. *My Dangerous Desires: A Queer Girl Dreaming Her Way Home*. Durham and London: Duke University Press Books

Irigaray Luce. 1985. *This Sex which is Not One*. Cornell University Press.

Jagose Annamarie. 2002. *Inconsequence: Lesbian Representation and the Logic of Sexual Sequence*. Cornell University Press

Jung C. G. 1980[1959]. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton University Press.

Kantsa Venetia, 2000. *Daughters who do not Speak, Mothers who do not Listen. Erotic Relationships Among Women in Contemporary Greece*. London School of Economics and Political Science, University of London.

Kennedy, Elizabeth Lapovsky, Davis, Madeline D. 2014[1993], *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*, Penguin Books

Kessler Suzanne J., McKenna Wendy, 2006. Toward a theory of gender, στο Stryker Susan, Stephen Whittle (eds), *The Transgender Studies Reader*. London and New York:Routledge, pp165-182.

Kirtsoglou Elisavet, 2004. *For the Love of Women. Gender, Identity and Same- Sex Relations in a Greek Provincial Town*. London and New York: Routledge.

Koz Liz. 1992. The Body You Want: Liz Kotz Interviews Judith Butler. *Artforum* 31.3: 82-89

Kulick, Don. 1995. Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and ethnographic work, στο Don Kulick και Margaret Willson (eds), *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, London and New York: Routledge, pp. 1-28

Lacan Jacques 2007 [1966]. *Écrits*. Trans. Bruce Fink. W. W. Norton & Company

Lawler, Steph. 2000. Escape and escapism: Representing working-class women στο S. Munt (ed) *Cultural Studies and the Working Class: Subject to Change*, London: Cassell, pp 113-128

Loizos P., Papataxiarhis E. (eds), 1991. *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton University Press.

Loizos Peter, 1994. A broken mirror. Masculine sexuality in greek ethnography, στο Cornwall & Lindisfarne (eds), *Dislocating Masculinity: Comparative ethnographies*. London and New York: Routledge. pp. 66-81.

MacCowan, Lyndall. 1992. Recollecting history, renaming lives:Femme stigma and the

feminist seventies and eighties, στο Nestle, Joan (ed.) *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*, Alyson Books, pp. 299-330

MacCormack C.- Stathern M., 1980, *Nature. Culture and Gender*. Cambridge University Press.

McClintock Anne, 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London and New York:Routledge.

Mead Margaret. 2001 [1928]. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. Harper Perennial.

Millet Kate,2000 [1969]. *Sexual Politics*. University of Illinois Press.

Moraga Cherrie, Anzaldúa E. Gloria ed. 1983. *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Colour*. New York:The kitchen table. Women of colour press.

Mosse L. George, 1996, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York.

Munoz Jose Esteban. 2009. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York and London: New York University Press.

Munt R.S. (ed). 1997. *Butch/Femme. Inside Lesbian Gender*. London:Cassel

Munt R.S.(ed). 2000. *Cultural Studies and the Working Class: Subject to Change*. London: Cassell.

Newton, Esther. 1979. *Mother Camp: Female Impersonators in America*. The University of Chicago Press.

Newton, Esther. 1984, The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and The New Woman. *Signs Vol. 9, No. 4, The Lesbian Issue* (Summer, 1984), pp. 557-575.

Nestle, Joan ed. 1992. *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader*. Alyson Books

Pakis Elisavet, 2010. *Playing in the Dark: Performing (Im)Possible Lesbian Subject*. Lancaster University. Centre for Gender and Women's Studies

Papanikolaou Dimitris, 2014. Mapping/Unmapping: The Making of Queer Athens, στο Jennifer V. Evans and Matt Cook (eds), *Queer Cities, Queer Cultures: Europe post 1945*. London: Continuum, pp. 151-170

Poovey Mary, 1988. *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*. University of Chicago Press.

Prosser Jay. 1998. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. Columbia University Press.

Rapi Nina. 1997 "Real" Compared to What? Butch and Femme Contradictions in Greek Culture, στο Sally R. Munt (ed), *Butch/Femme. Inside Lesbian Gender*. Cassel.

Raymont Janice. 1994. *The Transsexual Empire. The Making of the She-male*. Teachers College Press.

Rich, Adrienne. 1994. Compulsory heterosexuality and Lesbian Existence, στο *Blood, Bread, and Poetry*. New York:Norton Paperback

Roscoe Will, 1994. How to become a berdache: toward a unified analysis of gender diversity, στο Herdt Gilbert (ed.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ZONE BOOKS. pp. 329- 372.

Rubin Henry, 2003. *Self Made Men: Identity and Embodiment Among Transsexual Men*. USA:Vanderbilt University Press.

Rubin Gayle, 1975. The traffic in women:Notes on the 'political economy' of sex", στο Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press

Rubin Gayle, 2011. Of catamites and kings.Reflections on butch, gender and boundaries, στο Rubin Gayle, *Deviations: a Gayle Rubin Reader*. Durham and London: Duke University Press, pp. 241-154

Rubin Gayle, 2011. *Deviations: a Gayle Rubin Reader*. Durham and London:Duke University Press

Salamon Gayle, 2010. *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York:Columbia University Press.

Sedgwick Kosofsky Eve. 1990. *Epistimology of the Closet*. Universtiy of California Press.

Seremetakis C. Nadia. 1993. *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*. Pella Publishing Company.

Skeggs, Beverley. 2000. The appearance of class: Challenges in gay space, στο Sally Munt (ed) *Cultural Studies and the Working Class: Subject to Change*. London: Cassell, pp 129-150

Stoller Paul, 1989, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia. University of Pennsylvania press.

Stryker Susan, Stephen Whittle (eds), 2006, *The Transgender Studies Reader*. London and New York:Routledge

Todorova, N. Maria 1997. *Imagining the Balkans*. USA: Oxford University Press

Trumbach Randolph, 1994. London's saphists: from three sexes to four genders in the making of the modern culture, στο Gilbert Herd (ed) *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: ZONE books, pp. 111- 136.

Vance, S. Carole. 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Pandora Press.

Weeks Jeffrey, 1986, *Sexuality*. London and New York:Routledge.

Weston Kath. 1995. Get thee to a big city: Sexual imaginary and the great gay migration . *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol.2, pp 253-277.

Weston Kath, 2002. *Gender in Real Time: Power and Transience in a Visual Age*. New York and London:Routledge

Wittig Monique, 1986. *The Lesbian Body*. Boston:Beacon Press.

Wittig Monique, 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston:Beacon Press.

Wolf D. Goleman. 1979. *The Lesbian Community*. University of California Press.

Zestanakis Panayiotis. 2017. Gender and sexuality in three late-1980s Greek lifestyle magazines: *Playboy*, *Status* and *Click*, στο *Journal of Greek Media & Culture Volume 3 Number 1*, pp. 95-115.

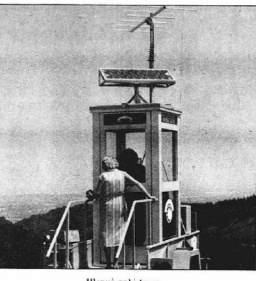
Τι είναι το "AIDS", η αρρώστια των ομοφυλόφιλων

Ποιες ανάγκες, θέματα... Ο ασθενής δεν είναι μόνος... Πόσοι μολύνονται... Η διασπορά...



Κατά τη διάρκεια της εβδομάδας για την AIDS, εκατοντάδες οι άνθρωποι συλλέγουν πληροφορίες για την AIDS και ομοφυλόφιλος...

στη πιο γενική και έχει κερδίσει... Μόλις η στήλη αυτή... Ομοφυλόφιλος... Η ασθένεια...



Μησικό τρέλεφωγο... Αρκετά κομμάτια είναι πάντα με...

Δέντρο με θρούνη στην Αυστ. Γερμανία

Η Δυτική Γερμανία γνωρίζεται... Η Βιέννη μεταβαίνει... Η Αυστρία...



Είπε... Ο Πρωθυπουργός...

Επινοητική μηχανή

Μία νέα μηχανή επινοητική... Η μηχανή αυτή...

Φόλις στον κόσμο... ΑΥΤΟ ΤΟ ΉΠΑΤΕ... Πληθύνουν οι νεοφιλοσοφικοί... Εισαγωγή ψισχών των Αισιτικών... Ζωή σε θερμοκρασία 250 βαθμών...

ΑΥΤΟ ΤΟ ΉΠΑΤΕ... Πληθύνουν οι νεοφιλοσοφικοί... Εισαγωγή ψισχών των Αισιτικών... Ζωή σε θερμοκρασία 250 βαθμών...

ΑΥΤΟ ΤΟ ΉΠΑΤΕ... Πληθύνουν οι νεοφιλοσοφικοί... Εισαγωγή ψισχών των Αισιτικών... Ζωή σε θερμοκρασία 250 βαθμών...

ΑΥΤΟ ΤΟ ΉΠΑΤΕ... Πληθύνουν οι νεοφιλοσοφικοί... Εισαγωγή ψισχών των Αισιτικών... Ζωή σε θερμοκρασία 250 βαθμών...

ΑΥΤΟ ΤΟ ΉΠΑΤΕ... Πληθύνουν οι νεοφιλοσοφικοί... Εισαγωγή ψισχών των Αισιτικών... Ζωή σε θερμοκρασία 250 βαθμών...

Αγλύτερο Ερωτημα

Η ερωτική τουλάχιστον είναι... Η ερωτική...

Ποιός είναι ο μόνος... Η ερωτική...

Ενός μέτρου... Η ερωτική...

Ενός μέτρου... Η ερωτική...

Ενός μέτρου... Η ερωτική...

Ενός μέτρου... Η ερωτική...


Παράρτημα 2

● - υναίκες - ● - εσβίες - ● - ντερσεξ - ● - ρανς άνδρες - ● - ρανς
γυναίκες - ● - μφί - ● - νκουίζιτιβ άτομα - ● - ευστά φύλα

η Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας σας προσκαλεί στο αποκριάτικο

« ΓΛΪΤΤαΙΡ »

*glitter party!



14 Φλεβάρη 2015, Τσαμαδού 15, 21.00 - 04.00...

