



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΜΣ «ΦΥΛΟ, ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»**

ΟΛΓΑ-ΜΑΡΙΑ ΤΣΙΟΥΤΡΑ

ΔΙΕΜΦΥΛΙΚΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΠΑΡΧΙΑ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΣΤΑΣ

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΣΤΑΣ

ΧΑΝΤΖΑΡΟΥΛΑ ΠΟΘΗΤΗ

ΚΑΝΑΚΗΣ ΚΩΣΤΑΣ

ΜΑΪΟΣ 2021

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ.....iii

Εισαγωγή.....1

ΜΕΡΟΣ Ι

I. Βιολογικό και κοινωνικό φύλο: από την κοινωνική κατασκευή στην επιτελεστικότητα του φύλου.....4

II. Το δίπολο βιολογικό-κοινωνικό φύλο και η διεμφυλικότητα.....11

III. Κανονιστικές και ανατρεπτικές εννοιολογήσεις και πρακτικές του έμφυλου σώματος και της σεξουαλικότητας στη σύγχρονη Ελλάδα: το παράδειγμα των τρανς.....21

IV. Δίπολο πόλης-επαρχίας.....28

V. Μεθοδολογία έρευνας.....33

ΜΕΡΟΣ ΙΙ

I. Έμφυλη διανοητικότητα και αποκείμενα σώματα στο ετεροκανονικό περιβάλλον της επαρχίας.....40

II. Βία και τρανς γυναίκες.....46

III. Αντίθεση μεγαλούπολης και επαρχίας και τελική επιλογή.....53

IV. Η ορατότητα των τρανς γυναικών στην ελληνική επαρχία.....62

Επίλογος-Συμπεράσματα.....70

Βιβλιογραφία.....72

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Με την περάτωση της παρούσας διπλωματικής εργασίας θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τους διδάσκοντες και τις διδάσκουσες των μαθημάτων που παρακολούθησα στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού προγράμματος «Φύλο, Πολιτισμός και Κοινωνία» του τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου. Ιδιαίτερα, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή μου Κώστα Γιαννακόπουλο, του οποίου η καθοδήγηση και οι εύστοχες παρατηρήσεις αποτέλεσαν μια εξαιρετικά σημαντική πηγή βοήθειας για την ολοκλήρωση της παρούσας διπλωματικής. Επιπρόσθετα, ευχαριστώ τον καθηγητή Κώστα Κανάκη και την αναπληρώτρια καθηγήτρια Ποθητή Χαντζαρούλα για τον χρόνο που διέθεσαν να διαβάσουν την παρούσα εργασία.

Ευχαριστώ, επίσης, όλες/ους τις/τους πληροφορήτριες/ές μου για τον πολύτιμο χρόνο που αφιέρωσαν να συνομιλήσουν μαζί μου και που συνέβαλαν ουσιαστικά στην ολοκλήρωση αυτής της εργασίας. Τέλος, ευχαριστώ όσες/ους με στήριξαν ηθικά κατά τη διάρκεια συγγραφής της έρευνάς μου και ιδιαίτερα τον αγαπητό πατέρα μου.

Εισαγωγή

Στα πλαίσια του μεταπτυχιακού «Φύλο, Πολιτισμός και Κοινωνία» ήρθα σε επαφή με έναν τελείως διαφορετικό κόσμο από αυτόν που γνώριζα και απέκτησα πολλές γνώσεις σχετικά με το φύλο, το σώμα, τη σεξουαλικότητα. Έναυσμα της διπλωματικής εργασίας αποτέλεσε η εργασία εξαμήνου, στο μάθημα του επιβλέποντα καθηγητή μου, Κώστα Γιαννακόπουλου «Θεωρίες του φύλου» και συγκεκριμένα η ανάλυση της ταινίας «Boys don't cry» σχετικά με τη ζωή και τον θάνατο του/της Brandon Teena, ενός/μιας νεαρού/ής διεμφυλικού/ής που δολοφονήθηκε βίαια σε μια μικρή επαρχιακή πόλη της Nebraska των ΗΠΑ. Παρακολουθώντας την ταινία για πρώτη φορά στο πλαίσιο του μεταπτυχιακού, ήρθα αντιμέτωπη με πολλά συναισθήματα. Από τη μία ένιωσα θλίψη για την τύχη του/της πρωταγωνιστή/στριας, που αντιμετώπιστηκε ως κάτι μη-διανοητό από την κλειστή επαρχιακή κοινωνία που επέλεξε να ζει καθώς δεν επιτέλεσε με τον κοινωνικά αποδεκτό τρόπο το φύλο του. Από την άλλη, ένιωσα οργή και αγανάκτηση για τη δολοφονία του η οποία κατέστησε εναργές ότι η συνύπαρξη αυτή της φονικής βίας και αναγνώρισης εκφράζεται με τη συνύπαρξη βιοπολιτικής και νεκροπολιτικής εξουσίας που είναι κυρίαρχη στις κοινωνίες μας. Έτσι, άρχισα να προβληματίζομαι και να διερωτώμαι για τη ζωή των διεμφυλικών¹ ατόμων στην επαρχία, στο ελληνικό συγκείμενο αυτήν τη φορά.

Επιπρόσθετα, μεγαλώνοντας στην ελληνική επαρχία, πάντα υπήρχε ένα αόρατο μάτι που σε εντόπιζε παντού και πάντα υπήρχε κοινωνική κατακραυγή, ειδικά αν έκανες κάτι ή συμμετείχες κάπου που δεν ενέκρινε η κλειστή κοινότητα της επαρχίας. Η ασφυξία που μπορεί να νιώσει κάποιος στην επαρχία είναι πιο έκδηλη, ειδικά αν ανήκει σε μια μειονότητα. Τότε, τα πράγματα δύνανται να εξελιχθούν «περίεργα» και κάποια άτομα να τιμωρηθούν παραδειγματικά γιατί δεν προσυπογράφουν τους κανόνες της ετεροκανονικότητας. Τα σώματά μας, οι ζωές μας και οι αντιλήψεις μας καθορίζονται αυστηρά και πειθαρχούνται από τη βιοπολιτική εξουσία που ασκείται

¹ Οι όροι «διαφυλικός» και «διεμφυλικός» αποτελούν «επινόηση» του Κώστα Γιαννακόπουλου (Γιαννακόπουλος 2006:12). Ο εξελληνισμένος όρος 'τρανσεξουαλικός' «έχει επιφορτιστεί με συγκεκριμένα κοινωνικά, πολιτισμικά και πολιτικά νοήματα» (Γιαννακόπουλος 2006:12) και τα νοήματα αυτά δεν αντιστοιχούν στη χρήση των όρων αυτών από την ελληνική κοινωνία.

πάνω τους. Στο αυστηρό αυτό πλαίσιο, υπάρχουν σώματα, ζώες που έρχονται σε αντίθεση με τους θεσμούς της οικογένειας, της συγγένειας, της ετεροσεξουαλικότητας και της αναπαραγωγής. Έτσι, τα σώματα αυτά συγκροτούνται, δρουν και αντιδρούν σε ένα queer χωροχρόνο, ο οποίος αλληλεπιδρά και συνυπάρχει με το κυρίαρχο μοντέλο της κανονικής ροής καταστάσεων. Βέβαια, ενίοτε τα πράγματα είναι πιο ήρεμα και γαλήνια και το περιβάλλον αυτό φαίνεται να αποτελεί πρόσφορο έδαφος για περαιτέρω συζητήσεις σχετικά με το φύλο και τη σεξουαλικότητα.

Επίσης, πάντα με ενδιαφέρει η προάσπιση των δικαιωμάτων των ευάλωτων ομάδων, καθώς πιστεύω ότι όλοι οι άνθρωποι οφείλουμε να έχουμε ίσες ευκαιρίες και δικαιώματα σε βασικά αγαθά της ζωής και να πορευόμαστε μαζί σε ένα αξιωματικό κοινωνικό σύστημα που δεν κάνει διακρίσεις και μας βλέπει ισότιμους. Λόγω της ευαλωτότητας τους, οι τρανς άνθρωποι και δη οι τρανς γυναίκες που θα μελετήσω στο πλαίσιο της εν λόγω εργασίας αντιμετωπίζουν ποικίλα προβλήματα στην καθημερινότητά τους, ειδικά στην ελληνική επαρχία. Ενώ ως νομικός θα μπορούσα να προσφέρω τα αγαθά της επιστήμης μου, δεν θα μπορούσα ποτέ να έχω μια ολοκληρωμένη γνώμη και άποψη, αν δεν μελετούσα κοινωνικά κάποια φαινόμενα. Αυτό προσπάθησα να κάνω στο πλαίσιο της έρευνας αυτής ή τουλάχιστον έδωσα το καλύτερο δυνατό που μπορούσα δεδομένων των συνθηκών της πανδημίας.

Τα βασικά ερωτήματα που αποτέλεσαν τον κορμό της έρευνάς μου είναι: Πώς ζούνε οι άνθρωποι αυτοί σε ένα κλειστό, ετεροκανονικά λογοθετημένο περιβάλλον, τι προβλήματα ενδέχεται να αντιμετωπίζουν και πώς αισθάνονται; Επίσης, πώς η κοινωνία συμπεριφέρεται στα άτομα αυτά και τι σκέφτεται γι' αυτούς τους ανθρώπους; Τους παραπάνω προβληματισμούς θέλησα να αναλύσω πιο διεξοδικά στο πλαίσιο της διπλωματικής μου εργασίας και τους οποίους δεν μπορούσα να επεξεργαστώ με το υπάρχον εθνογραφικό υλικό μέχρι σήμερα.

Η εργασία αυτή αποτελείται από δύο μέρη. Το πρώτο μέρος περιλαμβάνει τη θεωρητική προσέγγιση του υπό διερεύνηση θέματος και το δεύτερο αποτελείται από την έρευνα που πραγματοποίησα. Ειδικότερα, η παρούσα εργασία στοχεύει στη μελέτη της παραγωγής λόγων περί σώματος, φύλου και σεξουαλικότητας, αλλά και στην εμβάθυνση των μηχανισμών αποκλεισμού που μετατρέπουν και παρουσιάζουν τις τρανς γυναίκες ως κάτι ξένο στα όρια ενός συγκεκριμένου περιβάλλοντος, και ειδικότερα στην ελληνική επαρχία. Στην έρευνα,

χρησιμοποιήθηκαν ως θεωρητικά εργαλεία η φεμινιστική και queer θεωρία, η θεωρία της επιτελεστικότητας της Butler, συνδυαστικά με την ανθρωπολογική έρευνα και τη συλλογή υλικού από αφηγήσεις τρανς γυναικών οι οποίες ζούν στην επαρχία (μέσα από συνεντεύξεις και από τα ΜΜΕ), αλλά και από cisgender² κατοίκους της ελληνικής επαρχίας.

²Τα άτομα των οποίων το βιολογικό και κοινωνικό φύλο βρίσκονται σε συνάφεια μεταξύ τους αποκαλούνται με τον όρο «cisgender», όπου *cis* στα λατινικά σημαίνει «στην ίδια πλευρά», ενώ *trans* «στην αντίθετη πλευρά». Η ιδέα πίσω από την έννοια αυτή είναι να αποφευχθεί η προεπιλεγμένη εννοιολόγηση της «γυναίκας» ή του «άντρα» ως «μη-διεμφυλικής» ή «μη-διεμφυλικού» αντίστοιχα, εκτός αν η διεμφυλική κατάσταση του ατόμου ορίζεται ρητά. Ομοίως, ο όρος «cisgender» ορίζει τη συνήθως αδήλωτη εικασία της μη-διεμφυλικής κατάστασης που εμπεριέχεται στις έννοιες «άντρας» και «γυναίκα» (Stryker 2008: 31).

ΜΕΡΟΣ Ι

I. Βιολογικό/κοινωνικό φύλο: από την κοινωνική κατασκευή στην επιτελεστικότητα του φύλου

Οι έννοιες της σεξουαλικότητας και του σώματος αποτέλεσαν ένα πεδίο πολύ ιδιαίτερο, καθώς κατά τη διάρκεια των ετών αναπτύχθηκαν ποικίλοι ιατρικοί, κοινωνικοί και πολιτισμικοί λόγοι γύρω από τις έννοιες αυτές. Ιστορίες γύρω από το σώμα και τη σεξουαλικότητα πυκνώνουν την περίοδο από το 1650 έως το 1850 με ιδιαίτερη έμφαση στον δέκατο όγδοο αιώνα και περιγράφουν αυτήν την περίοδο ως τον αιώνα της αλλαγής: η αντίληψη του σώματος, η κατασκευή της σεξουαλικότητας, η σεξουαλική δραστηριότητα, όλα τα παραπάνω επιδέχονται αλλαγές. Την εποχή αυτή και κυρίως τον 19^ο αιώνα αναδύθηκαν, με τη συνδρομή της ιατρικής, της ψυχιατρικής και της σεξολογίας, συγκεκριμένοι επιστημονικοί «λόγοι για το σεξ», που κατασκεύασαν διαφορετικές σεξουαλικές ταυτότητες και λόγους για διαφορετικά σώματα και υποκειμενικότητες. Ο λόγος πάνω στο σεξ προκειμένου να υπάρξει και να εξελιχθεί βασίστηκε στη σχέση του με το βιολογικό φύλο (Foucault 2011). Το βιβλίο του ιστορικού Thomas Laqueur «*Κατασκευάζοντας το φύλο. Σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόντ*» (Laquer 1990) συνέβαλε στην ανατροπή της παλιάς και βαθιά ριζωμένης αντίληψης για τη «βιολογία» ως φυσικού, αδιαμφισβήτητου κριτηρίου ταξινόμησης και διάκρισης των ανθρώπων σε «άνδρες» και «γυναίκες» και επισήμανε ότι το έμφυλο σώμα, η βιολογική/ανατομική διαφορά δεν είναι ένα βιολογικό δεδομένο, όπως πιστεύουμε, αλλά μια συγκεκριμένη κοινωνική, πολιτισμική και εντέλει πολιτική χειραγώγηση της πολύμορφης ανθρώπινης βιολογίας.

Πιο συγκεκριμένα, πριν τον δέκατο έκτο αιώνα, οι άντρες και οι γυναίκες τοποθετούνταν σε ένα κάθετο, ιεραρχημένο άξονα, στο πλαίσιο του οποίου το σώμα τους εκλαμβάνονταν ως δύο παραλλαγές του ίδιου τύπου. Το σύστημα των χυμών αποτελούσε το θεμέλιο του μοντέλου του ενός φύλου και μέσα στο σύστημα αυτό το σώμα παρουσιάζονταν ως συνδυασμός τεσσάρων διαφορετικών μεταξύ τους χυμών: κρύο, ζέστη, υγρασία και ξηρότητα. Σύμφωνα με αυτή τη φυσιολογική αντίληψη του σώματος, τα άτομα παρουσίαζαν μεταβολές στη χυμική τους σύσταση. Ως αποτέλεσμα, παρόλο που οι γυναίκες εξακολουθούσαν να κυριαρχούνται από ψυχρές και υγρές διαθέσεις και οι άνδρες από ζεστές και ξηρές διαθέσεις, οι διαφορές φύλου

θεωρήθηκαν ως διαφορές βαθμού. Βέβαια, το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα βρίσκεται στις δομικές ομολογίες των αρσενικών και θηλυκών γεννητικών οργάνων: «ο κόλπος γίνεται αντιληπτός ως εσωτερικό πέος, τα χείλη είναι το ισοδύναμο της ακροποσθίας, η μήτρα του όσχεου και οι ωοθήκες των όρχεων» (Laquer 1990: 4, 23-35). Σύμφωνα με τον Laquer, το «διπολικό μοντέλο του φύλου» επικράτησε μετά τον δέκατο όγδοο αιώνα. Ειδικότερα, οι γυναίκες και οι άνδρες ταξινομήθηκαν βάσει ενός οριζόντιου συστήματος, υπογραμμίστηκαν δε οι ανατομικές διαφορές τους και το σώμα τους άρχισε να θεωρείται ως ποιοτικά διακριτό. Επιπλέον, υπήρξε μια αλλαγή όχι μόνο στο σχετικό ποσοστό διαφορών ή ομοιότητας, αλλά και στην πρόσληψη της φύσης των δύο φύλων. Με άλλα λόγια, πριν τον δέκατο έβδομο αιώνα, το φύλο αποτελούσε μια κοινωνική και όχι μια οντολογική κατηγορία, σύμφωνα με τον Laqueur. Τον δέκατο όγδοο αιώνα «γεννήθηκε» το βιολογικό φύλο, ενώ τον δέκατο ένατο αιώνα η διαφορά μεταξύ των φύλων θεωρείται πλέον ως προϊόν νεύρων, σάρκας και οστών.

Η συζήτηση γύρω από το φύλο είναι διαρκής και παρουσιάζει σημαντική ποικιλομορφία, καθώς πολλές απόψεις έχουν διατυπωθεί σχετικά με το φύλο, την αναγωγή του σε πολιτισμική κατασκευή, αλλά και το διαχωρισμό του από το βιολογικό φύλο. Η έννοια του κοινωνικού φύλου προήλθε από την έννοια των έμφυλων ρόλων (sex roles) της ανθρωπολόγου Margaret Mead (1935), η οποία όμως δεν άσκησε κριτική στον έμφυλο διαχωρισμό. Το 1972 δημοσιεύτηκε η εργασία της Ann Oakley αναφορικά με το κοινωνικό φύλο, η οποία δίνει τους εξής ορισμούς για το βιολογικό και κοινωνικό φύλο: Το «βιολογικό φύλο» (sex) είναι μια λέξη που αναφέρεται στις βιολογικές διαφορές μεταξύ αρσενικών και θηλυκών: οι εμφανείς διαφορές στα γεννητικά όργανα, οι διαφορές που αναφέρονται στην αναπαραγωγική λειτουργία. Το κοινωνικό φύλο (gender), όμως, αποτελεί ζήτημα πολιτισμού, καθώς αναφέρεται στην κοινωνική ταξινόμηση του «ανδρικού» και του «γυναικείου» (Oakley 1985: 16). Επίσης, η σταθερότητα του βιολογικού φύλου πρέπει να ομολογείται, το ίδιο και το ευμετάβλητο του κοινωνικού φύλου. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, με την έννοια του κοινωνικού φύλου, η Oakley περιλάμβανε όλες τις έμφυλες διαφορές -ψυχολογικές, κοινωνικές, πολιτιστικές- μέσα σε ένα πλαίσιο ευμετάβλητο και κοινωνικά οριοθετημένο.

Ήδη προηγήθηκε, η θέση της Simone de Beauvoir το 1949 στο βιβλίο της «Δεύτερο Φύλο», το οποίο άνοιξε το δρόμο για τη θεώρηση της κοινωνικής κατασκευής του φύλου. Βάσει της κριτικής διαλεκτικής της Beauvoir, στο πλαίσιο

του πατριαρχικού συστήματος φύλου, ο άντρας αναγνωρίζεται ως Εαυτός/υποκείμενο σε αντίθεση με τη γυναίκα που ορίζεται ως Άλλος/αντικείμενο, αυτός που δεν είναι δηλαδή άντρας. Η προσέγγισή της αυτή δημιούργησε συζητήσεις μέσα στο φεμινιστικό κίνημα, αναφορικά με το αν οι γυναίκες διαθέτουν ουσιοκρατικά κοινά χαρακτηριστικά ή αν η ιδέα της γυναίκας συγκεντρώνει ιστορικές διεργασίες κοινωνικής κατασκευής και πολιτισμικής δράσης.

Περαιτέρω, η αντίληψη ότι το βιολογικό φύλο είναι για το κοινωνικό φύλο ό,τι η φύση για τον πολιτισμό συναντάται στην στρουκτουραλιστική ανθρωπολογία (Ortner 1974). Η Rubin στο έργο της «*The traffic in Women*» (Rubin 1975) προτείνει τη διάκριση μεταξύ του βιολογικού και κοινωνικού φύλου, αναφέρει δε ότι «το φύλο, όπως το αντιλαμβανόμαστε –έμφυλη ταυτότητα, σεξουαλική επιθυμία και φαντασίωση, έννοιες της παιδικής ηλικίας– αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή.» (Rubin 1975: 166). Μάλιστα, η διάκριση της Rubin μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου έγινε ο ακρογωνιαίος λίθος του δεύτερου κύματος του φεμινισμού, αν και αυτό δεν σημαίνει ότι το σεξ παρέμεινε από-πολιτικοποιημένο.

Άλλες θεωρητικοί του γαλλικού υλιστικού φεμινισμού από την άλλη, όπως η Witting, η Delphy και η Mathieu στηρίχθηκαν στη φεμινιστική εκδοχή της Beauvoir, αλλά αμφισβήτησαν τη διάκριση βιολογικού-κοινωνικού φύλου και θεώρησαν ότι μία τέτοια διάκριση αποτελεί το προϊόν και όχι την αιτία της καταπίεσης (Witting 1982). Παρόλα αυτά, στη δεκαετία του 1990 εδραιώθηκε η κριτική στη θέση ότι το βιολογικό φύλο αποτελεί «φυσική» ή βιολογική κατηγορία και αποσταθεροποιήθηκε η σχέση μεταξύ κοινωνικού και βιολογικού φύλου.

Ειδικότερα, σε αυτήν την αποσταθεροποίηση συνέβαλε ο Foucault, ο οποίος αναγνωρίζει ότι η έννοια του «σεξ» είναι μια ουσιοκρατικά προσδιορισμένη έννοια. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι: «Το «σεξ» κατέστησε δυνατή την ομαδοποίηση, σε μια τεχνητή ενότητα, ανατομικών στοιχείων, βιολογικών λειτουργιών, συμπεριφορών, αισθήσεων και ηδονών και έκανε δυνατή τη χρήση αυτής της επίπλαστης ενότητας ως αιτιακής αρχής, ως μια πανταχού παρούσα έννοια, ως το μυστικό που αποκαλύπτεται παντού: το σεξ ήταν σε θέση έτσι να λειτουργήσει ως μοναδικό σημαίνον και καθολικό σημαϊνόμενο» (Foucault 2011: 154).

Ακολουθώντας τη φουκωική θεώρηση της πειθαρχικής εξουσίας και της λογοθετικής κατασκευής του έμφυλου σώματος και ασκώντας κριτική στη θέση ότι υπάρχει ένα αυτόνομο, ενιαίο, οικουμενικό υποκείμενο πριν από τον λόγο και την

εξουσία, η Αμερικανίδα φιλόσοφος Judith Butler προτρέπει σε μια ριζική αναθεώρηση των θεμελιωδών ουσιοκρατικών παραδοχών αναφορικά με το σώμα, τη σεξουαλικότητα και την έμφυλη διαφορά, θεμελιώνοντας το τρίτο φεμινιστικό κύμα. Η Αμερικανίδα φιλόσοφος τοποθετείται ριζοσπαστικά υποστηρίζοντας ότι το καταπιεστικό ιεραρχικό δίπολο «άντρας/γυναίκα» συγκροτεί ταξινομικές κατηγορίες, οι οποίες εκκολάπτουν την ανισότητα. Με αυτόν τον τρόπο, αποσταθεροποιεί την αναλυτική διάκριση μεταξύ του βιολογικού φύλου (sex) και ενός κοινωνικά κατασκευασμένου φύλου (gender), καθώς και την υπόθεση ότι το βιολογικό (φυσικό) φύλο αποτελεί οντολογική προϋπόθεση του κοινωνικού. Καταρρίπτει δηλαδή την ύπαρξη της βιολογικής αλήθειας του φύλου ως προϋπόθεσης του κοινωνικού φύλου. Το βιολογικό φύλο, όπως και το κοινωνικό φύλο είναι μια λογοθετικά κατασκευασμένη κατηγορία, με άλλα λόγια, το βιολογικό φύλο είναι ήδη, πάντοτε κοινωνικό. «Για την Butler η ταυτότητα του "φυσικού φύλου" είναι το αποτέλεσμα μιας λογοθετικής ρυθμιστικής πρακτικής, της υποχρεωτικής 'ετερο'-φυλοφιλίας» (Γιαννακόπουλος 2006: 48).

Η αμερικανίδα φιλόσοφος, στο βιβλίο της «*Αναταραχή φύλου: ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*» (Butler 2009 [1990]) αναπτύσσει τη θεωρία της επιτελεστικότητας του φύλου, εμπνευσμένη από την ανάγνωση του «Προ νόμου» του Κάφκα από τον Ζακ Ντεριντά. Η επιτελεστικότητα προσδιορίζει έτσι τον τρόπο με τον οποίο επαναλαμβάνουμε, παραθέτουμε και επαναπροσδιορίζουμε τους κανόνες που έχουν εγγραφεί πάνω στο σώμα μας (Butler 2009). Το φύλο είναι ένας κανόνας και υπό αυτήν την έννοια μια παράσταση. Οι επαναλαμβανόμενες πρακτικές του σώματος εντός της υποχρεωτικής ετεροφυλίας δημιουργούν την ψευδαίσθηση ενός έμφυλου πυρήνα (Butler 2009). Επαναλαμβάνοντας αυτές τις νόρμες του φύλου, τότε συμμετέχουμε σε ένα τελετουργικό που παράγει τα αποτελέσματά του μέσω μιας διαδικασίας φυσικοποίησης που λαμβάνει χώρα μέσα στον πολιτισμό. Με τα λόγια της Butler «Οι επαναλαμβανόμενοι όροι είναι κάτι αρκετά ενδιαφέρον, όμως η επανάληψη δεν αναπαριστά μια ομοιότητα, αλλά τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνική άρθρωση του λόγου εξαρτάται από την επανάληψή του, η οποία αποτελεί διάσταση της κανονιστικής επιτέλεσης του φύλου. Οι όροι προσδιορισμού του φύλου, επομένως, δεν υπάρχουν για πάντα, αλλά διαρκώς βρίσκονται σε διαδικασία ανακατασκευής» (Butler 2004: 10).

Για την Butler η πρόκληση είναι να βρούμε μέσα στην επιτελεστική επαναληψιμότητα του φύλου τις ρωγμές εκείνες ώστε να ανασηματοδοτηθούν και εν τέλει να υπονομευτούν οι κανονιστικές νόρμες του φύλου. «Παίζουμε» το κοινωνικό φύλο και έτσι συμμετέχουμε σε μια «ετεροφυλόφιλη παρωδία». Αυτή η ανάλυση του φύλου ως παράστασης, ως «δρώμενου», δεν μας επιτρέπει να το ανασυγκροτήσουμε με τη θέλησή μας. Το να απαλλαγούμε από το σύνολο των κανόνων περιλαμβάνει αυτό που η φιλόσοφος αποκαλεί ανατρεπτική επανάληψη.³

Η έμφυλη πραγματικότητα είναι επιτελεστική, δηλαδή είναι πραγματική στον βαθμό που επιτελείται. Αν η πραγματικότητα του φύλου συγκροτείται μέσα από την παραστασιακή επιτέλεση, τότε δεν υπάρχει τρόπος να καταφύγουμε σε ένα ουσιακό ή πραγματοποιημένο βιολογικό φύλο, το οποίο οι παραστασιακές επιτελέσεις του φύλου υποτίθεται ότι εκφράζουν. «Πράγματι, το φύλο είναι εξίσου πραγματικό με το φύλο οποιουδήποτε άλλου ατόμου που επιτελεί το φύλο του σύμφωνα με τις κοινωνικές προσδοκίες. Η τραβεστί, ωστόσο, μπορεί να εκφράζει απλώς τη διάκριση ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο. Έμμεσα, τουλάχιστον, θέτει σε αμφισβήτηση τη διάκριση ανάμεσα στην εμφάνιση και την πραγματικότητα, η οποία αποτελεί δομικό στοιχείο της κοινής αντίληψης για την έμφυλη ταυτότητα» (Butler 2006: 397-398). Σύμφωνα με την Butler, το drag ή η μορφή της butch λεσβίας δεν είναι αντίγραφο ενός αληθινού φύλου, μιας αυθεντικής σεξουαλικότητας, αφού και η ίδια η ετεροφυλία αποτελεί μια απομίμηση ενός πρωτοτύπου που δεν υπάρχει. Αυτή η επιτελεστικότητα του φύλου, που δίνει την εντύπωση ενός έμφυλου πυρήνα, μιας κρυμμένης ψυχικής ουσίας, με αποτέλεσμα το φύλο να εκλαμβάνεται ως αληθινό, είναι μια μίμηση χωρίς πρωτότυπο. Στο πλαίσιο αυτό, η αποτυχημένη μίμηση δύναται να αναταράξει τις κατηγορίες του φύλου, να δημιουργήσει ρήγματα που θα επιτρέψουν να αναδιαρθρώσουμε τους παραδεδομένους κανόνες φύλου.

³Παράλληλα, σύμφωνα με την Butler, οι κοινωνικές δομές διατηρούνται μόνο επειδή οι κανόνες διατηρούνται και επαναλαμβάνονται. Αυτή η αντίληψη των κανόνων και των λόγων διαφέρει από την έννοια του habitus του Bourdieu. Για τον Bourdieu, τα πρότυπα είναι σταθερά, καθώς συσσωρεύονται σε περιβάλλοντα που θεωρούνται σταθερά. Έτσι, ο ίδιος αντιλαμβάνεται τους κοινωνικούς θεσμούς ως στατικά δεδομένα και δεν αναγνωρίζει τη λογική της επαναληψιμότητας που διέπει τις δυνατότητες του κοινωνικού μετασχηματισμού καθώς από αυτές τις επαναλήψεις προκύπτουν οι πιθανότητες εκτροχιασμού, μετασχηματισμού και αλλαγής των κοινωνικών θεσμών και δομών.

Στο επόμενο βιβλίο της «*Σώματα με σημασία: οριοθετήσεις του 'φύλου' στο λόγο*», η Αμερικανίδα φιλόσοφος απαντά στις κριτικές που αφορούν το πρώιμο έργο της και εστιάζονται στην παραγνώριση της υλικότητας του σώματος και στις υποτιθέμενες βολονταριστικές θεωρήσεις της επιτελεστικότητας. Η Butler εκκινεί από μια κριτική στις προγενέστερες θεωρίες της κοινωνικής κατασκευής του έμφυλου σώματος και ασκώντας κριτική στις ντετερμινιστικές τους προϋποθέσεις προτείνει την επιτελεστική υλοποίηση του φύλου. Συγκεκριμένα, η υλικότητα του φύλου και του σώματος δεν αποτελούν προϋπάρχοντα στατικά δεδομένα αλλά συνιστούν μια διαδικασία υλοποίησής τους εντός των κανόνων της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας. Η υλικότητα αυτή είναι πάντοτε λογοθετικά προσδιορισμένη και πάντοτε σύμφυτη με τις σχέσεις εξουσίας. Συνεπώς, η Butler προτείνει «την επιστροφή στην ιδέα της ύλης, μιας ύλης όμως, που δεν εκλαμβάνεται ως τοποθεσία ή επιφάνεια, αλλά ως διαδικασία υλοποίησης, η οποία σταθεροποιείται στη διάρκεια του χρόνου για να παραγάγει ως αποτέλεσμα το σύνορο, τη στερεότητα και την επιφάνεια που ονομάζουμε ύλη» (Butler 2008: 55).

Παράλληλα, η Butler βασίζει την ανάλυσή της αναφορικά με τη σχέση μεταξύ drag και ανατροπής σε έναν από τους χαρακτήρες της ταινίας «Paris is Burning» της Jennie Livingston, στην τρανσέξουαλ Venus Xtravaganza. Η Venus εργαζόταν ως σεξεργάτρια στη Νέα Υόρκη προκειμένου να συγκεντρώσει το απαιτούμενο χρηματικό ποσό για να προβεί σε επέμβαση επαναπροσδιορισμού του φύλου της. Όπως αναφέρει η Butler, η Venus επιθυμούσε να είναι «αληθινή» γυναίκα, να βρει έναν άντρα, αλλά δολοφονήθηκε. Σύμφωνα με τη Butler η επιθυμία της Venus να γίνει μια «πραγματική» γυναίκα μέσω της επέμβασης επαναπροσδιορισμού του φύλου της, στηρίζεται στην κανονικότητα του έμφυλου δυισμού, σύμφωνα με το οποίο ένα άτομο μπορεί να είναι είτε άντρας είτε γυναίκα, να έχει δηλαδή ένα σώμα που αναγνωρίζεται αντίστοιχα ως αρσενικό ή θηλυκό. Χρησιμοποιεί το παράδειγμα της Venus για να δείξει ότι «[...] η αποφυσικοποίηση του βιολογικού φύλου, στις πολλαπλές εννοιοδοτήσεις του, δεν συνεπάγεται την απελευθέρωση από τους ηγεμονικούς περιορισμούς [...]» (Butler 1993: 133). Ενώ, στο έργο της «Αναταραχή Φύλου», η Butler μέσα από το παράδειγμα του drag προσπαθεί να εκθέσει την κοινωνική κατασκευή των φυσικοποιημένων κατηγοριών του κοινωνικού και του βιολογικού φύλου και την θεωρητικά παράγωγη σχέση τους, στο μεταγενέστερο έργο της επισημαίνει ότι το drag δεν είναι εξ' ορισμού ανατρεπτικό, όπως φαίνεται και από

το παράδειγμα της Venus, η οποία παραμένει δέσμια του καταπιεστικού πλαισίου της ετεροκανονικής μήτρας.

Η έννοια της επιτελεστικότητας της Butler έχει δεχτεί κριτική από κάποιους τρανς θεωρητικούς γιατί προτείνει ότι το φύλο είναι «απλά» μια παράσταση και συνεπώς κάτι «μη αληθινό». Η Serano αμφισβητεί την έννοια της επιτελεστικότητας της Butler καθώς θεωρεί ότι η επιτέλεση αναγάγει τη διεμφυλικότητα σε κάτι το μη αληθινό (Serano 2007). Ομοίως, ο Prosser άσκησε κριτική στη θεωρία της επιτελεστικότητας σχετικά με τη μη αυθεντικότητα των τρανς ανθρώπων (Prosser 1998) και είχε τεράστια απήχηση, καθώς η κριτική αυτή διατυπώθηκε σε μια εποχή όπου η διεμφυλικότητα παρουσιαζόταν υπό ιατρικούς και ψυχιατρικούς λόγους ως κάτι απατηλό και παθολογικό. Επιπρόσθετα, ο Prosser (1998: 50-55) και η Namaste (2000: 14) επισημαίνουν, σχετικά με την περιγραφή της Butler για τη ζωή και το θάνατο της Venus Xtravaganza, ότι δεν κατόρθωσε να δώσει τον απαιτούμενο χώρο για την Venus ως ένα άτομο που έζησε και πέθανε ως τρανς. Όπως σημειώνει ο Prosser, η πιθανή ανατροπή της Venus θα ήταν αυτό που την έκανε δυστυχισμένη και θα στερούσε την επιθυμία της να αποκτήσει το σώμα που επιθυμούσε και τελικά την οδήγησε στον θάνατο (Prosser 1998:49).

Η έννοια της επιτελεστικότητας της αμερικανίδας φιλοσόφου αν και έχει υποστεί κριτική, εντούτοις παρείχε στους/στις τρανς θεωρητικούς τα θεωρητικά εκείνα εργαλεία που είναι απαραίτητα για να υπερβούν τις ουσιοκρατικές θεωρήσεις των κανονιστικών ταυτοτήτων και των βλεμμάτων «αναγνώρισης» απέναντι στους τρανς ανθρώπους (Stryker 2006). Στο μεταγενέστερο έργο της (Butler 2004), περιέλαβε στην ανάλυσή της τη διεμφυλικότητα και μεσοφιλία και υποστήριξε ότι η έμφυλη σταθερότητα διαδραματίζει καίριο ρόλο στην παραγωγή της κατηγορίας του «ανθρώπου», καλώντας για την «αναγνώριση» των τρανς τρόπων ύπαρξης.

II. Το δίπολο βιολογικό-κοινωνικό φύλο και η διεμφυλικότητα

Το κοινωνικό φύλο, όπως βιώνεται, σωματοποιείται και επιτελείται, είναι πιο περίπλοκο και ποικίλο σε σχέση με την κυρίαρχη δυαδική ιδεολογία βιολογικού/κοινωνικού φύλου της δυτικής νεωτερικότητας. Πολλές φορές το κοινωνικό φύλο δεν συνάδει με το βιολογικό μας φύλο ή το φύλο που έχει καταχωρηθεί στη γέννηση. Επίσης, κάποιες φορές πολλά άτομα δεν εμπίπτουν στο πεδίο της ετεροκανονικότητας γιατί αποκλίνουν από τους συνήθεις παραδεδομένους κανόνες που επικρατούν στην εκάστοτε κοινωνία. Σύμφωνα με την Bolin «...σύνθετα εμφανίζονται τα ευρώ-αμερικάνικα ποικίλα κοινωνικά φύλα όσων κάποια στιγμή στη ζωή τους αυτοπροσδιορίστηκαν ως προεγχειρητικοί, μετεγχειρητικοί και μη χειρουργημένοι διαφυλικοί ή τρανσέξουαλ (transsexuals), ως άντρες και γυναίκες παρενδυσίες ή τραβεστί (transvestites) ή ως μετενδυσίες (cross-dressers). Τα άτομα αυτά συγκροτούν μια διεμφυλική (transgender) κοινότητα που βρίσκεται στη διαδικασία διαμόρφωσης ενός τρίτου κοινωνικού φύλου και επιπλέον συμβάλλει στη δημιουργία της ίδιας της δυνατότητας να υπάρχουν πολλά κοινωνικά φύλα και πολλαπλές κοινωνικές ταυτότητες» (Bolin 2006: 259-260).

Κάποιοι άνθρωποι επιλέγουν διαφορετικό φύλο από αυτό με το οποίο καταγράφονται στη γέννησή τους, διότι αισθάνονται ότι ανήκουν σε άλλο κοινωνικό φύλο που δεν ανταποκρίνεται στις συμβατικές προσδοκίες του ισχύοντος κοινωνικά φύλου, ανατρέποντας την αντίληψη που ευθυγραμμίζει το κοινωνικό φύλο με τα γεννητικά όργανα, το σώμα, τη κοινωνική θέση και τον κοινωνικό ρόλο. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η Susan Stryker, η έννοια της διεμφυλικότητας: «είναι ένα κίνημα κατά μήκος ενός κοινωνικά επιβεβλημένου ορίου, μακριά από μια ανεπιθύμητη αφετηρία» (Stryker 2008: 11) παρά ένας συγκεκριμένος προορισμός ή μια μορφή μετάβασης. Η διεμφυλική δηλαδή ταυτότητα που διαμορφώνεται τα τελευταία έτη περιλαμβάνει την εναλλακτική λύση να ζήσει κανείς ως «αμάλγαμα» των δύο φύλων χωρίς χειρουργικό επαναπροσδιορισμό (Bolin 2006: 304). Η έννοια της διεμφυλικότητας αναπτύχθηκε στα πλαίσια των διεμφυλικών κοινοτήτων για να περιγράψει τις εμπειρίες των ατόμων που δεν αποδέχονται τους περιορισμούς της διαφυλικότητας. Κάποια άτομα αντιλαμβάνονται την έννοια της συνύπαρξης «πολλαπλών ταυτοτήτων» (cross-identification) ως ζωτικό τμήμα της έμφυλης ταυτότητάς τους αλλά επιλέγουν ανάμεσα σε εναλλακτικές μορφές τροποποίησης του σώματος, κοινωνικής παρουσίασης και νομικής αναγνώρισης που έχουν στη διάθεσή

τους. Έτσι, μια διεμφυλική γυναίκα γεννήθηκε ως άντρας, δεν έχει προβεί σε εγχείρηση επαναπροσδιορισμού του φύλου της, παίρνει ορμόνες και ζει ως γυναίκα, αλλά αναγνωρίζεται από την κοινότητα της ως διεμφυλική γυναίκα. Η έννοια της διεμφυλικότητας περιλαμβάνει περισσότερες υβριδικές δυνατότητες σωματοποίησης και ταυτοποίησης των υποκειμένων. Ταυτόχρονα, ο όρος «διαφυλικός» δεν είναι ο συντηρητικός ιατρικός όρος της διεμφυλικότητας. Τόσο η διαφυλικότητα όσο και η διεμφυλικότητα αλλάζουν στο νόημα και στην εφαρμογή τους σε σχέση μεταξύ τους και όχι σε σχέση με έναν κυρίαρχο ηγεμονικό ιατρικό λόγο (Halberstam 2000: 67).

Επιπρόσθετα, η διεμφυλικότητα θέτει σε αμφισβήτηση τόσο τη σταθερότητα αυτού που εκλαμβάνεται ως βιολογικό φύλο όσο και τη σχέση της ασταθούς γλωσσικής, κοινωνικής κατηγορίας του κοινωνικού φύλου (Stryker 2008). «Ο όρος «διεμφυλικός» χρησιμοποιείται από την κοινότητα για να δηλωθεί η συγγένεια ανάμεσα στα άτομα με ποικίλες έμφυλες ταυτότητες» (Bolin 2006: 277) και δεν περιέχει τις εννοιολογήσεις της ανατομικής διαφοράς «άντρας/γυναίκα». Εντούτοις, υπάρχουν θεωρίες που βασίζουν τη διεμφυλικότητα στη βιολογία. Για παράδειγμα, η εξελικτική βιολόγος Joan Roughgarden (Roughgarden 2004) υποστηρίζει ότι η διεμφυλική ταυτότητα όπως κάθε έμφυλη ταυτότητα οργανώνεται τη στιγμή της γέννησης και εξαρτάται από την αποδοχή ενός προτύπου (γυναικείου ή αντρικού) του αντίθετου φύλου. Έτσι, μόλις καθοριστεί η έμφυλη ταυτότητα, όπως και άλλες βασικές πτυχές της προσωπικότητας, η ζωή ξεκινάει από εκείνο το σημείο. Άλλες θεωρίες παρουσιάζουν τη διεμφυλικότητα ως αποτέλεσμα περιβαλλοντικών παραγόντων. Η συγγραφέας Deborah Rudacille, στο βιβλίο της με τίτλο «*The Riddle of Gender: Science, Activism, and Transgender Rights*» (Rudacille 2005), υποστηρίζει ότι οι περιβαλλοντικοί παράγοντες συνέβαλλαν στην εξήγηση της φαινομενικής αύξησης των διεμφυλικών φαινομένων. Ειδικότερα, συνέδεσε τη διεμφυλικότητα με τη μειωμένη παραγωγή σπερματοζωαρίων στους άντρες και με χημικές ουσίες που προκαλούν ενδοκρινικές διαταραχές. Επιπρόσθετα, έχουν δοθεί από τους ψυχολόγους πολλές εξηγήσεις σχετικά με την ύπαρξη των τρανς ατόμων, αλλά βασίζονται σε ανεπαρκείς πειραματικές διαδικασίες και με έμφαση σε ζητήματα που οι τρανς δεν βρίσκουν σχετικά (Whittle 2006: xiii). Ως εκ τούτου, οι επίσημες ψυχολογικές και ιατρικές θεωρίες αποδομούνται, ενώ υπάρχουν κάποιες περιορισμένες ενδείξεις βιολογικής διαφοροποίησης που, ωστόσο είναι τόσο προβληματικές, ώστε δεν δύνανται να έχουν αποδεικτική αξία (Zhou κ.ά.. 1997).

Σύμφωνα με τον/την Paul B. Preciado/Beatriz Preciado⁴ στο βιβλίο του/της με τίτλο «*Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*» (Preciado 2013), τα κριτήρια για την απόδοση του βιολογικού φύλου που σχετίζονται με το αν ένα σώμα είναι «αντρικό» ή «γυναικείο» τη στιγμή της γέννησης ή πριν από αυτήν (μέσω του υπερήχου), εξαρτώνται από ένα μοντέλο οπτικής αναγνώρισης που είναι υποτιθέμενα εμπειρικό⁵ και κατά την οποία τα χρωμοσώματα, τα γεννητικά όργανα κ.ά. αναγνωρίζονται ως εμπειρικές αλήθειες. Έτσι, η αναγνώριση ενός σώματος και η απόδοση του «αρσενικού» ή «γυναικείου» φύλου γίνεται με ένα πολύ σαφή τρόπο. Από την άλλη μεριά, σημειώνει, ότι η υποκειμενική πεποίθηση του «είμαι άντρας»/ «είμαι γυναίκα» και ο αυτοπροσδιορισμός ενός ατόμου στη βάση ενός διαφορετικού φύλου από αυτό που του αποδόθηκε στη γέννησή δεν βασίζεται σε εμπειρικά δεδομένα και έτσι το πραγματικό δεν είναι προσβάσιμο στις αισθήσεις (Preciado 2013: 101-103). Ωστόσο, τα οπτικά κριτήρια που διέπουν την απόδοση του βιολογικού φύλου κατά τη γέννηση δεν συνιστούν πλέον ένα βιολογικό γεγονός, αλλά αποτελούν ψυχολογικά κριτήρια που οδηγούν στην εσωτερική πεποίθηση του «είμαι άντρας»/«είμαι γυναίκα». Σύμφωνα με τους Kessler & McKenna «τα φυσικά γεννητικά όργανα είναι κατασκευή των βιολογικών και επιστημονικών μορφών ζωής» (2006: 173). Κατά συνέπεια, τα φυσικά γεννητικά όργανα είναι βιοπολιτικές μυθοπλασίες που βρίσκουν σωματική επιβεβαίωση στην ατομική υποκειμενικότητα (Butler 2004: 57-74). Το καθεστώς βιολογικού και κοινωνικού φύλου βασίζεται στην ετεροσεξουαλική αναπαραγωγή και οι έμφυλοι όροι και ταυτότητες μπορούν να κατασκευαστούν τεχνητά από την ιατρική και τη βιοτεχνολογική βιομηχανία (Preciado 2013:103).

Ο Foucault περιγράφει την αλλαγή της Ευρωπαϊκής κοινωνίας σε μια πειθαρχημένη κοινωνία, η οποία λαμβάνει χώρα τον 19^ο αιώνα. Αυτή η αλλαγή ήταν συνώνυμη της εξουσίας που τεχνικά σχεδιάζει τη ζωή, βασισμένη στο πληθυσμό,

⁴Αναφέρω και τα δύο ονόματα, καθώς το βιβλίο «*Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*» (2013), εκδόθηκε με το όνομα Beatriz Preciado. Σε ένδειξη σεβασμού προς την επιλογή αυτοπροσδιορισμού του συγγραφέα αναφέρω και το τωρινό του όνομα, Paul B. Preciado.

⁵Για την κριτική στα υποτιθέμενα εμπειρικά, «αντικειμενικά» δεδομένα της ιατρικής επιστήμης και των τεχνολογιών παρατήρησης και οπτικής αναγνώρισης της ανατομίας, βλ. Laquer 1990.

στην υγεία και στο εθνικό συμφέρον. Έτσι, τον 19ο αιώνα οι ανατομικές διαφορές εγκαθιδρύθηκαν βάσει του μοντέλου των δύο φύλων μέσω των ιατρικών, δικαστικών, ψυχιατρικών κ.α. λόγων. Όσοι δε εμφάνιζαν διαφορές από το διπολικό μοντέλο του φύλου και δεν αναγνωρίζονταν είτε ως άντρες είτε ως γυναίκες παθολογικοποιούνταν. Οι «περίεργοι» ήταν οι Έτεροι και μελετήθηκαν ως σεξουαλικοί Άλλοι. Το έργο των σεξολόγων Magnus Hirschfeld και Havelock Ellis επιχείρησε να αναπτύξει την κατανόηση της έμφυλης διαφοράς κατά την οποία το κοινωνικό φύλο και η σεξουαλικότητα άρχισαν να θεωρούνται ως ξεχωριστές κατηγορίες. Έτσι, στο πλαίσιο αυτό ο όρος παρενδυσίας αναπτύχθηκε μέσα από τη μελέτη του Hirschfeld «*Transvestites*» στην οποία ορίζει την παρενδυσία ως παρόρμηση του ατόμου να υιοθετήσει την εξωτερική ένδυση του φύλου η οποία δεν ανταποκρίνεται στο «σεξουαλικό του οργάνου». Εδώ απαντάται η σύλληψη της έμφυλης συμπεριφοράς ως κάτι ξεχωριστό από τη σεξουαλικότητα, ενώ πριν τις μελέτες αυτές, οι έμφυλες διαφορές κατανοούνταν, στο ευρωπαϊκό συγκείμενο, μέσω του ίδιου πλαισίου της ομοσεξουαλικότητας, ως βιολογικό λάθος του ετεροσεξουαλικού μοντέλου.

Αυτός που ονομαζόταν «παρενδυσίας» διαχωρίστηκε από αυτόν που επιθυμεί να «ζήσει» με διαφορετικό φύλο από αυτό που του αποδόθηκε κατά τη γέννηση, κυρίως από τις μελέτες των Αμερικανών σεξολόγων (Harry Benjamin, Robert Stoller, John Money και Anke Ehrhardt). Έτσι, επινοήθηκαν οι όροι «transvestism» (παρενδυσία) και «transsexualism» (διαφυλικότητα). Κεντρική θέση στην ανάπτυξη αυτών των όρων αποτέλεσε η πεποίθηση ότι οι διαφυλικοί άνθρωποι γεννήθηκαν στο «λάθος σώμα». Υπό το πρίσμα αυτό, ήρθαν στο προσκήνιο χειρουργικές πρακτικές ως «θεραπεία» στη λάθος κατάσταση του σώματος. Η εγχείρηση αλλαγής φύλου προσφέρθηκε προκειμένου να ευθυγραμμιστεί το σώμα με την ατομική ταυτότητα. Ωστόσο, η έμφυλη ποικιλότητα δεν από-παθολογικοποιήθηκε μέσα από τις σεξουαλικές αυτές μελέτες. Η πηγή της παθολογίας μετασηματίστηκε: αυτό που θεωρούνταν ελάττωμα της σεξουαλικότητας τώρα γίνεται αντιληπτό ως ελάττωμα του φύλου. Επιπλέον, κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου αναδύθηκε η ιδέα ότι το σεξουαλικό σώμα μπορεί να διακρίνεται από τον τρόπο παρουσίασης ενός ατόμου ή από το πως ένα άτομο βιώνει το φύλο του.

Περαιτέρω, στους ψυχιατρικούς λόγους αναφορικά με το ζήτημα της ταυτότητας φύλου και των ζητημάτων που άπτονται των πεδίων της σεξουαλικής συμπεριφοράς

παρατηρούνται διαφοροποιήσεις στα διαγνωστικά εγχειρίδια ψυχοπαθολογίας. Τα δύο βασικότερα εγχειρίδια είναι το DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Health), ήτοι το Διαγνωστικό και Στατιστικό Εγχειρίδιο Διανοητικών/Ψυχικών Διαταραχών και το ICD (International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems), ήτοι η Διεθνής Στατιστική Ταξινόμηση των Ασθενειών και των Σχετικών Προβλημάτων Υγείας. Αρχικά, στο DSM-1 του 1952, η ομοφυλοφιλία είχε χαρακτηριστεί ως ψυχιατρική διαταραχή, ενώ αργότερα απαλείφθηκε από το κείμενο του εγχειριδίου. Περαιτέρω, στο DSM-V στο 302.85 ορίζεται η δυσφορία φύλου στα παιδιά⁶. Στο DSM-V ο παρενδυτισμός θεωρείται διαταραχή κατά το 302.3⁷. Στο DSM-V στο 302.6 και στο ICD-10 στο F64.8 ορίζονται οι άλλες διαταραχές της ταυτότητας φύλου⁸. Τα διαγνωστικά αυτά εγχειρίδια αναθεωρήθηκαν. Στις 18.6.2018 ο Π.Ο.Υ. δημοσίευσε την ηλεκτρονική έκδοση του ICD-11 στο διαδίκτυο.⁹ Το σημαντικό είναι ότι πλέον η ασυμφωνία φύλου δεν ταξινομείται στην κατηγορία των ψυχιατρικών διαταραχών αλλά τοποθετείται στην Ενότητα 17 για τις Συνθήκες (Ορους) σχετιζόμενες με τη σεξουαλική υγεία, ενώ αποπαθολογικοποιήθηκαν οι τρανς ταυτότητες από τον Π.Ο.Υ. στο νέο ICD-11¹⁰.

Οι ιατρικοί και οι ψυχιατρικοί λόγοι που δημιουργούνται στο πλαίσιο της εκάστοτε κοινωνίας παθολογικοποιούν ή αποπαθολογικοποιούν το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Η βιοεξουσία (*Bio-pouvoir*) αναφέρεται σε αυτή τη νέα μορφή παραγωγικής, διάχυτης, εκτεταμένης εξουσίας. Η εξουσία αυτή συνυφαίνεται με τους ιατρικούς, δικαστικούς κ.α. λόγους που αναδύθηκαν από τον 18^ο αιώνα και μετά και επεκτάθηκαν και στο πεδίο της σεξουαλικότητας. Στο πλαίσιο της βιοπολιτικής του Foucault το σώμα μας δομείται μέσω των λόγων αυτών, όπως συμβαίνει και με το φύλο μας (Foucault 2012). Στο όνομα της ευθυγράμμισης φύλου, σώματος και σεξουαλικότητας, πολλοί τρανς άνθρωποι προβαίνουν σε επέμβαση για

⁶ <http://displus.sk/DSM/subory/dsm5.pdf>

⁷ <http://displus.sk/DSM/subory/dsm5.pdf>

⁸ www.moh.gov.gr/86-statistikh-taksinomhsh-noswn-kai-synafwn-provlymatwn-ygeias,
<http://displash.sk/DSM/subory/dsm5.pdf>.

⁹ <https://www.who.int/standards/classifications/classification-of-diseases>"https

¹⁰ www.europaparl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A7-2012-0383+0+DOC+XML=V0//EL

επανακαθορισμό του φύλου τους και παίρνουν ορμόνες προκειμένου να επιτύχουν την κοινωνική «αναγνώριση». Ο δρόμος αυτός είναι πολύ δύσκολος με πολλές επιπτώσεις στη ψυχολογική κατάσταση του ανθρώπου (Preciado 2013).

Σύμφωνα με την Bolin «είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι η διαφυλικότητα ως ιστορικό φαινόμενο καθορίστηκε από την ανάπτυξη δύο σημαντικών ιατρικών τεχνολογιών που επέτρεψαν πρωτοφανείς αλλαγές στο αντρικό και γυναικείο σώμα: πρόκειται για τις ορμονικές θεραπείες επανακαθορισμού του βιολογικού φύλου και την αντίστοιχη χειρουργική επέμβαση. Τούτες οι θεραπευτικές αγωγές οριοθετούν τη συγκρότηση της διαφυλικότητας από την πλευρά της ιατρικής. Το νέο, αναπτυσσόμενο πεδίο της ενδοκρινολογίας στη δεκαετία του 1920 διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην ιατροποίηση της διαφυλικότητας» (Bolin 2006:269). Όπως σημείωσε η Haraway ο εικοστός πρώτος αιώνας είναι ένα τεχνολογικό σύστημα, το αποτέλεσμα μιας αντίστροφης έκρηξης του σύγχρονου δυαδισμού (γυναίκα/άντρας, ζώο/άνθρωπος/ φύση/πολιτισμός). Έτσι, η αμερικανίδα φεμινίστρια ονομάζει τη βιοεξουσία ως τεχνολογική βιοεξουσία, καθώς πρόκειται για μια εξουσία και έναν έλεγχο που επιβάλλεται από ένα τεχνολογικό σύστημα (Haraway 1997: 78-82). Το σεξουαλικό σώμα είναι παράγωγο μιας τεχνο-βιοπολιτικής εξουσίας και μιας σεξουαλικής απόσχισης της σάρκας, βάσει της οποίας κάθε όργανο καθορίζεται από τη λειτουργία του (Preciado 2013). Είναι κρίσιμο να σημειωθεί ότι ακόμη και οι ειδικοί που υποστήριζαν τις ιατρικές παρεμβάσεις ως «θεραπεία» αντικατόπτριζαν την πειθαρχική τάξη πραγμάτων. Σε σχέση με τους ομοίους τους που ενίσχυαν τα ηγεμονικά έμφυλα και σεξουαλικοποιημένα σώματα ως παράγωγα υποκείμενα μέσα από την άρνηση τους να βοηθήσουν στις φυλομεταβατικές διαδικασίες, οι γιατροί που συνηγορούσαν υπέρ του «σεξουαλικού επαναπροσδιορισμού» μέσω της ορμονικής θεραπείας και των επεμβάσεων, συνέβαλαν στην οικονομική ενίσχυση του έθνους μέσα από την κατασκευή εργατικών σωμάτων, τα οποία μπορούσαν να γίνουν παραγωγικά μέλη της κοινωνίας. Η εγχείρηση επαναπροσδιορισμού του φύλου στόχευε όχι μόνο στην ενσωμάτωση των διαφυλικών ανθρώπων στις επιταγές της ετεροκανονικότητας αλλά και στην απόκτηση προνομίων της μεσαίας τάξης, μέσα από την είσοδο των διαφυλικών ατόμων σε αυτή. Με βάση την κατανόησή τους για τη δυσφορική κατάσταση που ως επί το πλείστον δεν ανταποκρίνεται στην ψυχοθεραπεία, οι ιατρικοί εμπειρογνώμονες υποστήριζαν την ανάγκη φυσιολογικών παρεμβάσεων για την κατασκευή ενός σεξουαλικού σώματος που αντανakλούσε την

αυτο-εικόνα που κατέχουν οι διαφυλικοί. Έτσι, στηρίχτηκαν σε αυτόν τον ορμονικό και χειρουργικό μετασχηματισμό σε ένα κοινωνικό πλαίσιο που εντάσσεται εν μέρει στην έννοια της εθνικής αξίας, στο πλαίσιο της οποίας οι πολίτες (πρέπει να) είναι παραγωγικοί (Irving 2013: 18-25).

Η κατάσταση αυτή του μετασχηματισμού ουσιαστικά ανατροφοδοτεί τις διαδικασίες φυσικοποίησης και τον έμφυλο διμορφισμό. Με λόγια της Halberstam «[...] λίγοι άνθρωποι ταιριάζουν ακριβώς στα δεδομένα των κοινοτήτων για το αρσενικό και το θηλυκό, με άλλα λόγια το φύλο είναι ανακριβές και για αυτό πολύπλοκα τοποθετημένο μέσα σε ένα σταθερά διχοτομικό σύστημα» (Halberstam 1998:20). Υπάρχουν δε άνθρωποι που δεν επιθυμούν να ανήκουν σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό φύλο. Κατά τη φυλομετάβασή του, ο Paul Preciado αντιδρά στους κώδικες της βιοπολιτικής εξουσίας, σημειώνοντας emphatically «Δεν επιθυμώ το γυναικείο φύλο που μου αποδόθηκε κατά τη γέννηση. Ούτε θέλω το αντρικό φύλο που η τρανς ιατρική μου προσφέρει και που το Κράτος θα με ανταμείψει αν συμπεριφερθώ με τον σωστό τρόπο» (Preciado 2013:138). Οι νόρμες που επιτάσσονται στο πλαίσιο μιας κοινωνίας σχετικά με την ανθρώπινη ανατομία παράγουν πεποιθήσεις για το ποιος θεωρείται άνθρωπος. Ανάμεσα στους διαφυλικούς και διεμφυλικούς ανθρώπους, υπάρχουν κάποιοι που αυτοπροσδιορίζονται ως άντρες ή γυναίκες και άλλοι που, έχοντας ή όχι υποβληθεί σε εγχείρηση επαναπροσδιορισμού φύλου αυτοπροσδιορίζονται ως τρανς, τρανς-άντρες, τρανς-γυναίκες κ.α. Οι κοινωνικές αυτές πρακτικές έχουν κοινωνικές συνέπειες και οι διαφυλικοί και διεμφυλικοί άνθρωποι έχουν υποστεί βία και συγκαταλέγονται στο φάσμα του «μη ανθρώπινου», του «μη διανοητού».

Το φύλο είναι ένα κοινωνικό κατασκεύασμα και δεν μπορεί να παθολογικοποιηθεί αφού δεν υπάρχει. Στο πλαίσιο όμως της κοινωνίας, αυτό που παρεκκλίνει από την κυρίαρχη νόρμα, τιμωρείται και λειδορείται. Στο βιβλίο της «*Undoing gender*», η Butler, χρησιμοποιώντας την εγελιανή θεώρηση που συνδέει την επιθυμία με την αναγνώριση, σημειώνει ότι αναγνωρίζομαστε στα πλαίσια του ανθρώπινου φάσματος σε ένα κοινωνικό περιβάλλον που διαρκώς μεταβάλλεται. Έτσι, κάποιοι άνθρωποι αναγνωρίζονται ως «λιγότερο» άνθρωποι με αποτέλεσμα η ζωή τους να μην είναι βιώσιμη.

Περαιτέρω, οι φεμινιστικές διαθεματικές αναλύσεις που ανέλυναν την εμπειρία των τρανς ανθρώπων στις αρχές της δεκαετίας του 1980 υποστηρίζεται ότι έθεσαν τις

βάσεις για τη συγκρότηση του τρανς φεμινιστικού κινήματος (Stryker & Bettcher 2016). Εντούτοις, η διεμφυλικότητα δημιούργησε ερωτήματα αναφορικά με τη σχέση βιολογικού, κοινωνικού φύλου και ταυτότητας, που υπήρξε από καιρό κεντρική στη φεμινιστική σκέψη (Stryker 2008:12). Πολλές ριζοσπάστριες φεμινίστριες υπήρξαν αντίθετες στις διεμφυλικές πρακτικές (Stryker 2008, 2017), αν και έχει υποστηριχθεί ότι πολλές φεμινίστριες δεν ήταν εχθρικές απέναντι στις διεμφυλικές γυναίκες (Hines 2017,2018, Williams 2014). Οι διενέξεις που προέκυψαν αφορούσαν την «αυθεντικότητα του φύλου» και την επικέντρωση στη γυναικεία εμπειρία και τα γυναικεία σώματα. Για παράδειγμα, στη διατριβή της «*The Transsexual Empire*» η Janice Raymond ισχυρίστηκε ότι το κοινωνικό φύλο είναι έκφραση του βιολογικού φύλου, το οποίο εξαρτάται από τα χρωμοσώματα. Υπό την οπτική αυτή, το κοινωνικό και βιολογικό φύλο αποκρυσταλλώνονται κατά τη γέννηση. Έτσι, η Raymond διαβάζει τη μετάβαση φύλου από «άντρας» σε «γυναίκα» ως ανδρική πρακτική, που στηρίζεται στο πατριαρχικό ιατρικό σύστημα το οποίο δε έχει ως στόχο την κατασκευή υποταγμένων γυναικών. Η Serano (2007, 2013), μεταξύ άλλων, ανέλυσε τους τρόπους με τους οποίους το βιβλίο της Raymond επηρέασε τις φεμινιστικές κοινότητες τη δεκαετία του 1970 και του 1980, δημιουργώντας διενέξεις που ήταν δύσκολο να επιλυθούν. Σε απάντηση της εχθρότητας μερικών φεμινιστριών ενάντια στους τρανς ανθρώπους και στον τρανς ακτιβισμό, μερικές θεωρητικοί έχουν αναπτύξει θεωρίες προκειμένου η τρανς πολιτική να αποτελέσει μέρος της φεμινιστικής πολιτικής στον δυτικό κόσμο. Το έργο της Stone (1987/1992) «*The Empire Strikes Back: Posttranssexual Manifesto*» αποτέλεσε απάντηση στο ευρέως συζητημένο και αμφιλεγόμενο έργο της Raymond (1979) «*The Transsexual Empire: The making of She-Male*». Το δοκίμιό της εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο οι διεμφυλικοί άνθρωποι ιστορικά έχουν προβληθεί, μελετηθεί και αντιμετωπιστεί από το δυτικό ιατρικό σύστημα. Ταυτόχρονα, επικρίνει την ιατρική έρευνα και θεωρία που θεωρούν ότι τα διεμφυλικά άτομα είναι παράλογα και δεν μπορούν να εκπροσωπούν τους/τις εαυτούς τους καθώς και τον ρόλο τους στην αναπαραγωγή δυαδικών φύλων και σεξιστικών κανόνων. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι αυτά τα κοινωνικά φαινόμενα έχουν εμποδίσει τους διεμφυλικούς ανθρώπους να παράγουν το δικό τους λόγο και έχουν αρνητικές ψυχικές, κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες. Σε απάντηση, προτείνει τη δημιουργία ενός αντι-λόγου που διαταράσσει τη δυαδική κατανόηση του φύλου, επιτρέποντας έτσι στα τρανς άτομα να μιλούν ως τρανς μέσα

από τη βιωμένη εμπειρία τους. Ως εκ τούτου, διαφαίνεται ότι κεντρικό σημείο αυτών των συγκρούσεων είναι η έννοια της αυθεντικότητας - για το ποιος/α μπορεί ή πρέπει να θεωρηθεί «γυναίκα». Από μια φεμινιστική οπτική όπως αυτή της Raymond, δεν μπορεί κανείς να γίνει γυναίκα, αφού τα χαρακτηριστικά της γυναίκας καθορίζονται κατά τη γέννηση (μέσω χρωμοσωμάτων) και ενισχύονται από την εμπειρία της ζωής (μέσω κοινωνικοποίησης φύλου και εμπειριών διάκρισης λόγω φύλου). Από την άλλη, η Stone καταδίκασε τις ιατρικές δυτικές μεθόδους δυνάμει των δύο φύλων και κάλεσε σε έναν διάλογο με τα τρανς άτομα στον οποίο θα μπορούσαν να μιλήσουν ως τρανς. Ένα άλλο ζήτημα άπτονταν των υποκειμένων και της σύνδεσής τους με το φεμινιστικό κίνημα, αφορούσε δηλαδή τον προβληματισμό σχετικά με τα ζητήματα των τρανς γυναικών και την συσχέτισή τους με τον φεμινισμό. Η Serano (2013) προβληματίζεται σχετικά με την υπόθεση ότι οι cisgender γυναίκες είναι πιο καταπιεσμένες από τις τρανς γυναίκες και με την υπόθεση οι τρανς γυναίκες έχουν κάποιο αντρικό προνόμιο. Το ζήτημα, σύμφωνα με την ίδια, είναι να καταφέρουμε να αμφισβητήσουμε τον σεξισμό και άλλες μορφές περιθωριοποίησης γιατί όταν ο τρανς-φεμινισμός περιορίζεται σε μια συζήτηση για το αν οι τρανς γυναίκες «μετράνε» ως γυναίκες ή φεμινίστριες, ζημιώνεται και ο ίδιος ο φεμινισμός ως κίνημα.

Περαιτέρω, η συζήτηση της Koyama για τον τρανς-φεμινισμό εκφράζει τις φεμινιστικές ανησυχίες των τρανς γυναικών, καταδεικνύοντας πώς η τρανς πολιτική επιτρέπει στο σύγχρονο φεμινισμό να ξεφύγει από τα όρια της δυαδικότητας του φύλου που επικρατεί σε μεγάλο τμήμα του κινήματος, προκειμένου οι φεμινιστικές και οι τρανς κοινότητες να συμμαχήσουν εποικοδομητικά. Σύμφωνα με την ίδια «ο τρανς-φεμινισμός δεν είναι απλώς η συγχώνευση της τρανς πολιτικής με τον φεμινισμό αλλά η κριτική του δεύτερου κύματος του φεμινισμού από τις προοπτικές του τρίτου φεμινιστικού κύματος» (Koyama 2003: 2). Αυτή η προοπτική έχει ενσωματωθεί στη σύγχρονη φεμινιστική και queer κοινότητα, στο λεγόμενο τρίτο φεμινιστικό κύμα το οποίο όλο και περισσότερο δέχεται μια ποικιλότητα έμφυλων ταυτοτήτων και αναπαραστάσεων που δεν συνάδουν με το ετεροσεξιστικό δυαδικό σύστημα του φύλου.

Υπό αυτό το πρίσμα συμπεραίνεται ότι, ενώ υπάρχουν έντονες εντάσεις μεταξύ του φεμινιστικού κινήματος και του τρανς ακτιβισμού, παράλληλα υπάρχουν και ιστορίες αλληλεγγύης. Υπάρχουν πολλοί κοινοί αγώνες όπως αυτοί κατά της

επιτήρησης και της καταστολής από την αστυνομία, κατά του περιορισμού από τις κοινωνικές υπηρεσίες, κατά της διάκρισης στην εργασία και κατά της απουσίας νομικής θεσμοθέτησης δικαιωμάτων. Ο τρανς-φεμινισμός είναι απλώς ένας από τους φεμινισμούς του Τρίτου Κύματος με διαθεματική προσέγγιση στον αγώνα εναντίον του σεξισμού και της καταπίεσης. Η μόνη διαφορά του είναι πως επεκτείνει τη φεμινιστική ανάλυση ώστε να καλύψει και ζητήματα της τρανς κοινότητας τα οποία έχουν στο παρελθόν παραγκωνιστεί από φεμινίστριες. Υπό το φως του μεταδομισμού αλλά και της queer θεωρίας και διαφυλικής (transsexual) και διεμφυλικής πολιτικής (transgendered politics) αναπτύσσεται μια φεμινιστική θεωρία που δεν προσδιορίζεται ουσιοκρατικά και δεσμευτικά από το φύλο των υποκειμένων της. Η queer θεωρία, ειδικότερα, διεκδικεί την αποδιάρθρωση του καθεστώτος της έμφυλης δυαδικότητας, εστιάζοντας στην αποσταθεροποίηση των διχοτομιών «άνδρας-γυναίκα» και «ομοφυλοφιλία-ετεροφυλία». (Γιαννακόπουλος 2001).

III. Κανονιστικές και ανατρεπτικές εννοιολογήσεις και πρακτικές του έμφυλου σώματος και της σεξουαλικότητας στη σύγχρονη Ελλάδα: το παράδειγμα των τρανς

Η εθνογραφία έχει καταδείξει ότι στην ελληνική κοινωνία η συγγένεια και οι οικογενειακές σχέσεις διαδραματίζουν καίριο ρόλο στην κατασκευή των γυναικείων και των αντρικών ταυτοτήτων. Ενδεικτική της παραπάνω παραδοχής είναι η έννοια του «οικιακού μοντέλου του φύλου», ο οποίος επινοήθηκε ώστε να περιγραφούν οι αντιλήψεις που επικρατούν στην Ελλάδα αναφορικά με τους άντρες και τις γυναίκες μέσα στον έγγαμο βίο και κατ' επέκταση πώς αυτές κατασκευάζουν την γυναικεία και αντρική ταυτότητα στον ελληνικό χώρο (Loizos & Papataxiarchis 1991: 5-8). Σύμφωνα με το μοντέλο αυτό, η θηλυκότητα και η αρρενωπότητα εκφράζονται με όρους οικιακής συγγένειας. Πιο συγκεκριμένα, οι γυναίκες λογίζονται ως μητέρες, σύζυγοι, ενώ οι άντρες ως προστάτες του σπιτιού και πατέρες (Loizos & Papataxiarchis 1991: 7-8). Εξαιτίας της σημασίας των οικογενειακών και συγγενικών σχέσεων και της αλληλεξάρτησης μεταξύ παιδιών και γονέων φαίνεται ότι δεν υπάρχει πρόσφορο έδαφος για εναλλακτικές εννοιολογήσεις του φύλου και της σεξουαλικότητας εντός του πλαισίου της οικογένειας (Kantsa 2014). Τα άτομα που επιθυμούν σχέσεις ή επαφές με άτομα του ίδιου φύλου παραμένουν αόρατα ως επί το πλείστον εξαιτίας οικογενειακών και συγγενικών δεσμών (Kantsa 2010, 2014, Yannakopoulos 2010). Έχει επικρατήσει για παράδειγμα ότι οι κόρες δεν πρέπει να απογοητεύσουν τους γονείς τους και συνήθως παραμένουν σιωπηλές για τις ερωτικές επιθυμίες και τις σεξουαλικές τους επιλογές, ώστε να μην θέσουν σε κίνδυνο τις οικογενειακές τους σχέσεις. Οι γονείς δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν την κοινωνική αποδοκιμασία που θα πρόκυπτε από την αποτυχία των θυγατέρων τους να εκπληρώσουν τους ρόλους τους και να ανταποκριθούν στις προσδοκίες των γονέων. Ειδικά, οι μητέρες αισθάνονται ιδιαίτερα απειλημένες επειδή η προσωπική τους ταυτότητα εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το εάν κατάφεραν να μεγαλώσουν σωστά τις κόρες τους (Kantsa 2014). Επομένως, ακόμη και αν οι κόρες αισθάνονται «γενναίες» για να μιλήσουν για τη ζωή, τις επιθυμίες και τις ελπίδες τους, οι γονείς, ιδίως οι μητέρες, που ενεργούν ως φύλακες της οικιακής τάξης, συνήθως αρνούνται να ακούσουν.

Όσον αφορά τη σεξουαλικότητα, κάποιοι ανθρωπολόγοι εστίασαν την προσοχή τους στις ομόφυλες σεξουαλικότητες, προκειμένου να επανεξετάσουν το φύλο

(Faubion 1993, Yannakopoulos 1995). Η αποδόμηση της ομοφυλοφιλίας ως αναλυτικής κατηγορίας είναι εξαιρετικά χρήσιμη όχι μόνο για τη διερεύνηση της «ομοφυλοφιλίας» στην ελληνική κοινωνία αλλά και γενικότερα για τη μελέτη του φύλου και της σεξουαλικότητας. Σύμφωνα με τον Γιαννακόπουλο, στο ελληνικό συγκείμενο, οι έννοιες «ομοφυλόφιλος» και «ετεροφυλόφιλος» δεν αποτελούν κατάλληλες αναλυτικές έννοιες για την κατανόηση της σεξουαλικότητας στην Ελλάδα (Γιαννακόπουλος 1995, 2001). Αν και οι όροι gay και straight εμφανίζονται στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1970, οι έννοιες του «άντρα» και του «πούστη/αδερφή» χρησιμοποιούνται στην ελληνική κοινωνία, ενώ η έννοια του gay παραπέμπει στη χρήση της λέξης «αδερφή». Έτσι, ένας άντρας και μια γυναίκα αποκτούν την έμφυλη ταυτότητά τους μέσα από την εννοιολόγηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς τους (Γιαννακόπουλος 1995, 2001), η οποία ουσιαστικά διαχωρίζει τον «αντρικό» και «γυναικείο» ρόλο στη σεξουαλική επαφή ανεξάρτητα από το βιολογικό φύλο. Ο άντρας είναι αυτός που «ενεργεί», ενώ η γυναίκα ή η «αδερφή» είναι αυτή που δέχεται, που παθαίνει. Οι σεξουαλικοί αυτοί όροι βασίζονται στη βιολογική διχοτόμηση αρσενικού/θηλυκού και συνιστούν το κοινωνικό φύλο στην ελληνική κοινωνία. Έτσι και στο πλαίσιο μια ομόφυλης σχέσης, ο άντρας που ενεργεί είναι «κανονικός», ενώ αντίστοιχα εκείνος που «παθαίνει», που έχει τον παθητικό ρόλο στη σεξουαλική πράξη στιγματίζεται γιατί η σεξουαλική του συμπεριφορά δεν συνάδει με την αντρική του ανατομία. Ωστόσο, τις τελευταίες δεκαετίες έχει εμφανιστεί η κατηγορία του αρρενωπού gay που επανασηματοδοτεί την κυριαρχική αντρική αρρενωπότητα, όμως ταυτόχρονα δύναται να οδηγήσει στην επανεπιβεβαίωση των ήδη υπάρχουσών διχοτομιών και στην υπονόμηση άλλων μορφών ανδρισμού (Γιαννακόπουλος 2001). Ο όρος «ομοφυλόφιλος» είναι μια μάλλον πρόσφατη δυτικοκεντρική κατηγορία και όχι ένας οικουμενικός όρος και έχει προταθεί ότι οι σεξουαλικές πρακτικές του ίδιου φύλου αποκτούν διαφορετικό νόημα σε άλλους πολιτισμούς και ιστορικές περιόδους.

Σύμφωνα με τα λόγια του Γιαννακόπουλου: «Η ελληνική κοινωνία ανήκει σε εκείνες τις κοινωνίες όπου το κοινωνικό φύλο δηλαδή η αντρική και η γυναικεία σεξουαλική συμπεριφορά και σωματική εμφάνιση πρέπει να βρίσκονται σε αντιστοιχία με το βιολογικό φύλο δηλαδή τα αρσενικά η θηλυκά γεννητικά/σεξουαλικά όργανα» (1996:4). Οι άντρες προβαίνουν σε μια διχοτόμηση του σώματος που διαχωρίζει το πάνω τμήμα, το οποίο ταυτίζεται με τη λογική, το

συναίσθημα και τον εαυτό και το κάτω τμήμα που ταυτίζεται με τη σεξουαλικότητα, το σεξουαλικό «ένστικτο» και την απώλεια ελέγχου της σεξουαλικότητας. Έτσι, οι ομοφυλόφιλοι και οι γυναίκες που αποζητούν εφήμερη σεξουαλική ικανοποίηση¹¹ «παραβιάζουν και συγχέουν σαφώς οριοθετημένες, αντιτιθέμενες κατηγορίες του αρσενικού και του θηλυκού, του ψυχικού εαυτού και του σεξουαλικού σώματος» (Γιαννακόπουλος 1996: 20). Επομένως, το συμβολικό σύστημα που καθορίζει τους έμφυλους ρόλους έχει σαφείς αντιστοιχίες και αναφορές σε ανατομικά χαρακτηριστικά. Όσον αφορά τις τρανς υποκειμενικότητες στην Ελλάδα, βασιζόμενες στον κυρίαρχο λόγο, θεωρούν ότι το πέος διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη σεξουαλική πρακτική, εντούτοις το σύνολο του υπόλοιπου σώματος αποτελεί συγκροτησιακό στοιχείο της γυναικείας ταυτότητας φύλου (Αποστολίδου 2005:187). Στην Ελλάδα η διεύδυση και το λειτουργικό πέος θεωρείται δήλωση αρρενωπότητας και οι τρανς έχουν τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουν με ενεργητικό τρόπο το πέος τους. «Σημαντικό στοιχείο είναι ότι η σεξουαλική ηδονή εδράζεται στο πέος και στα γεννητικά όργανα, κάτι που για πολλές Ελληνίδες τρανσέξουαλ¹² είναι ένας ακόμη ανασταλτικός παράγοντας για αλλαγή ανατομικού φύλου» (Αποστολίδου 2005: 188). Στη Βραζιλία, όπως έχει δείξει ο Kulick (1998), οι τραβεστί αρνούνται να προβούν σε εγχείρηση επαναπροσδιορισμού φύλου και αναγνωρίζουν τους άντρες που έχουν τον παθητικό ρόλο στη σεξουαλική επαφή ως «γυναίκες»¹³. Έτσι και στην Ελλάδα, κάποιες τρανς γυναίκες διαχωρίζουν τη σαρκική απόλαυση από την ψυχολογική ταύτιση, καθότι κατά τις περιστασιακές σεξουαλικές τους συνενυρέσεις επιζητούν την απόλαυση που τους προσφέρει ο ενεργητικός σεξουαλικός ρόλος ενώ αντίστοιχα

¹¹Ο Γιαννακόπουλος υποστηρίζει ότι στον Πειραιά η από-σεξουαλικοποίηση των γυναικών συμβαίνει μέσω ενός λόγου συναισθήματος, αφοσίωσης και αγάπης. Οι σεξουαλικές δραστηριότητες των νεαρών γυναικών είναι νόμιμες μόνο στο πλαίσιο μακροχρόνιων σχέσεων και μόνον εφόσον ο απώτερος στόχος τους είναι ο γάμος. Μια γυναίκα που αναζητά την αυτόνομη σεξουαλική ικανοποίησή της είτε στο πλαίσιο μιας εφήμερης σχέσης είτε κατά τη διάρκεια περιστασιακής σεξουαλικής επαφής θεωρείται «πουτάνα» στο βαθμό που υιοθετεί μια σεξουαλική έκφραση που «φυσικά» αποδίδεται μόνο στους άνδρες (1998: 19-20).

¹²Ο όρος τρανσέξουαλ, αν και δεν είναι πλέον δόκιμος, χρησιμοποιείται στο κείμενο της Αποστολίδου «*Καλειδοσκοπικά Σώματα: Διασεξουαλικότητα και η κατασκευή εναλλακτικής θηλυκότητας στη σύγχρονη Ελλάδα*» (2005). Ο όρος «διαφυλικός» απαντάται για πρώτη φορά στο βιβλίο του Γιαννακόπουλου «*Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*»(2006).

¹³Για μια λεπτομερή ανάλυση του συστήματος εννοιολόγησης της σεξουαλικότητας σε «μη- δυτικές» κοινωνίες καθώς και για γόνιμη διερεύνηση της σχέσης κοινωνικού και βιολογικού φύλου στην ελληνική κοινωνία –παρά μιας απόλυτης αποσύνδεσης του ενός από το άλλο–, βλ. Γιαννακόπουλος 2001: 12-15.

κατά την επιλογή ενός πιο μόνιμου συντρόφου επιδιώκουν την επιβεβαίωση της γυναικείας ταυτότητας τους (Αποστολίδου 2005: 188-190). Στην Ελλάδα, σύμφωνα με την Αποστολίδου (2005), η πλειονότητα των τρανς δεν έχουν προβεί σε εγχείρηση επαναπροσδιορισμού του φύλου τους, ενώ λιγότερες είναι οι περιπτώσεις αλλαγής φύλου από γυναίκα σε άντρα (FtM: FemaletoMale). Οι περισσότερες τρανς γυναίκες στον ελληνικό χώρο έχουν αντρικά γεννητικά όργανα, έχουν προβεί σε ορμονοθεραπεία, προσθετική στήθους και υιοθετούν τη γυναικεία έμφυλη ταυτότητα και είναι αντίθετες στην εγχείρηση επαναπροσδιορισμού του φύλου τους. Στην εθνογραφική της έρευνα, η Αθανασία Μαυρουδή σημειώνει ότι τα FtM υποκείμενα από τα οποία πήρε συνέντευξη «δεν εξέφραζαν το άγχος του προσδιορισμού σε ένα σταθερό φύλο. Η έμφαση αφορούσε το βιωθέν σώμα του παρόντος [...] και του ειδικού μέτρου με το οποίο το άτομο αντιλαμβανόταν της έννοια της ‘αρρενωπότητας-θηλυκότητας’» (Μαυρουδή 2011: 19-20). Ωστόσο, οι πληροφορητές/τριες της Σιμάτη στη μελέτη της για την FtM διαφυλικότητα μέσα από την επιθυμία τους για «αλλαγή» αναπαράγουν τις κανονιστικές εννοιολογήσεις του έμφυλου σώματος, φαίνεται δηλαδή ότι «η έννοια του φύλου να χρειάζεται διαρκώς την επικύρωση μιας ‘υλικότητας’ που να αποδεικνύει την πραγματικότητά του μέσα από τα σημάδια που αφήνει στο σώμα» (Σιμάτη 2010:41). Στο ελληνικό παράδειγμα βέβαια οι έννοιες «άντρας» και «γυναίκα» είναι παγιωμένες. «Αυτό που τίθεται σε αμφισβήτηση είναι οι διαφορετικές «θηλυκότητες» και «αρρενωπότητες», όπως αυτές εκφέρονται μέσα από τροποποιήσεις της φύσης στον ένα ή στον άλλο βαθμό» (Αποστολίδου 2005: 194).

Η ηγεμονική αρρενωπότητα που είναι κυρίαρχη στο ελληνικό παράδειγμα θέτει σε κίνδυνο άλλες μορφές ανδρισμού και θηλυκότητες. Κρίνεται σημαντικό να σημειωθεί ότι κατά τη διάρκεια της οικονομική κρίσης στην Ελλάδα την δεκαετία του 2010, οι κυρίαρχες ιδεολογίες του φύλου απέκτησαν μεγαλύτερη σταθερότητα, γεγονός που ίσχυε σε μικρότερη ένταση την προηγούμενη περίοδο της κοινωνικής κινητικότητας και του εξευρωπαϊσμού (Ψαρρά 2012, Αθανασίου 2012). Αυτή η ισχυροποίηση των έμφυλων ιεραρχιών, η οποία είναι εμφανής στους λόγους περί της «επιβίωσης της ελληνικής οικογένειας» ενίσχυσε την έμφυλη, ομοφοβική και τρανσοφοβική βία (Papanikolaou 2018:170).

Η βία αυτή κατευθύνεται συχνά στους θηλυπρεπείς, μεταξύ άλλων. Οι θηλυπρεπείς είναι εκείνοι που δεν ανταποκρίνονται στις τρέχουσες ηγεμονικές

αρρενωπότητες και συνιστούν queer φιγούρες (Γιαννακόπουλος 2021:123). Αυτοί που ανήκουν σε αρσενικές θηλυκότητες, οι «θηλυπρεπείς» άντρες, συχνά τιμωρούνται και διώκονται, πολλές φορές και με θάνατο. Μάλιστα, τα queer άτομα έχουν αντιμετωπιστεί από τα ελληνικά ΜΜΕ ως ζωντανοί-νεκροί (Paranikolaou 2018), ως απειλή στην ετεροκανονική γαλήνη και ευημερία και η εικόνα τους προκαλεί την ομοφοβική βία. Το στίγμα της θηλυπρέπειας μπορεί να αποδοθεί σε όλους τους άντρες, ανεξαρτήτως σεξουαλικής προτίμησης και μπορεί να στιγματίσει τους ανθρώπους, ιδίως εκείνους που διασαλεύουν με οποιονδήποτε τρόπο τα όρια της ηγεμονικής αρρενωπότητας. Τους έχουν αποδοθεί πολλοί προσδιορισμοί κατά καιρούς, όπως *αδερφή, πούστης, θηλυπρεπής/παθητικός ομοφυλόφιλος* κ.α. (Γιαννακόπουλος 2021:124).

Με βάση τα ιστορικά δεδομένα κυρίως όσον αφορά την μεταπολεμική Ελλάδα, οι θηλυπρεπείς άντρες υποχρεώνονταν να εκδηλώνουν μια πιο ανδροπρεπή συμπεριφορά την ημέρα, καθώς υπήρχε έντονη κοινωνική κατακραυγή. Τις δεκαετίες 1950 μέχρι 1970 χρησιμοποιήθηκε ο όρος «αδερφή» για τα διεμφυλικά άτομα, ενώ μεταγενέστερα, στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και τη δεκαετία του 1980 απαντάται ο σύγχρονος όρος τρανς ή διεμφυλικός ή και εκείνος του τραβεστί (Γιαννακόπουλος 2021:124). Ο όρος τραβεστί δεν χρησιμοποιείται πλέον στην Ελλάδα λόγω αρνητικών συνδηλώσεων που φέρει (Αποστολίδου 2005). Πλέον, ο διεθνής όρος «τρανς» προτιμάται ως πιο εύχρηστος και σύντομος και χρησιμοποιείται ως όρος ομπρέλα επειδή μπορεί να συμπεριλάβει πολλές διαφορετικές ταυτότητες και βρίσκεται υπό συνεχή κατασκευή, καθώς αποτελεί έναν όρο που χρησιμοποιείται τις τελευταίες δεκαετίες (Γαλανού 2014). Όμως, κάποιοι άνθρωποι που αποκαλούνται από τους άλλους τρανς δεν αυτοπροσδιορίζονται ως τρανς οι ίδιοι. Επίσης, υπάρχουν πολλοί όροι που τα άτομα επιλέγουν να αυτοπροσδιορίζονται στο πλαίσιο της τρανς κοινότητας, όπως οι όροι *τρανς/ άνθρωποι/άτομα/γυναίκες/άντρες* κ.α.

Αξίζει να αναφερθεί ότι στον ελληνικό χώρο η εστίαση στη βιολογία που «..ηθικά εδραιώνει αυτό που υποτίθεται ότι λογικά εξηγεί» (Παπαταξιάρχης 1992: 22) έβρισκε έρεισμα και στην νομική αναγνώριση των μη εγχειρισμένων τρανς. Μέχρι πρόσφατα, η νομική αναγνώριση των μη εγχειρισμένων τρανς απουσίαζε από το ελληνικό νομικό πλαίσιο καθώς το βιολογικό φύλο αποτελούσε για τις μη εγχειρισμένες τρανς τον καθοριστικό παράγοντα νομικής αντιμετώπισής τους. Το γεγονός αυτό είχε ως συνέπεια σωρεία δικαιωμάτων των ατόμων αυτών, μεταξύ των οποίων τα εργασιακά,

εκπαιδευτικά, συνταξιοδοτικά δικαιώματα και τα δικαιώματα υγείας να βρίσκονται σε νομική επισφάλεια ως προς την απόλαυσή τους με αποτέλεσμα να καθίσταται ευκολότερη η παραβίασή τους. Η κατάσταση αυτή δημιουργούσε περαιτέρω εμπόδια στην προστασία των μη εγχειρισμένων τρανς από τον κοινωνικό τους αποκλεισμό καθώς και στην προστασία από φαινόμενα τρανσφοβικής βίας όπως επίσης και από πράξεις βίας και αυθαιρεσίας από τις κρατικές αρχές, με εκτεταμένες συλλήψεις και ξυλοδαρμούς από τα όργανα επιβολής της τάξης. Έτσι, δεν υπήρχε ένα ισχυρό πλέγμα προστασίας και κοινωνικής πρόνοιας για τις μη εγχειρισμένες τρανς γυναίκες στην ελληνική κοινωνία. Μοναδική εξαίρεση στην σύνδεση μεταξύ βιολογικού φύλου και νομικής αναγνώρισης των τρανς ατόμων αποτελούσε ο νόμος 1193/1981 - ΦΕΚ Α-220/20.8.1981 «Περί της εξ αφροδισίων νοσημάτων προστασίας και ρυθμίσεως συναφών θεμάτων» που αφορούσε τις βιολογικά γυναίκες σεξεργάτριες, ο οποίος μόνο σε αυτήν την περίπτωση εφαρμόζονταν αναλογικά και στις μη εγχειρισμένες τρανς σεξεργάτριες, με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζονται σαν «γυναίκες πόρνες» (Αποστολίδου 2005:183). Τέλος, όσον αφορά την ίδια την ουσία του δικαιώματος επαναπροσδιορισμού φύλου και νομικής του κατοχύρωσης, αυτό αποκλειόταν για όσες δεν είχαν προβεί σε χειρουργικό επαναπροσδιορισμό, γεγονός που συνεπαγόταν την αναγραφή του καταχωρηθέντος κατά τη γέννηση φύλου τους και την αδυναμία αλλαγής του ονόματός τους στο φύλο που επέλεξαν να αυτοπροσδιορίζονται (Κασαπίδου 2017). Η εξάλειψη της οριστικής επικράτησης του επιθυμητού φύλου μέσω της χειρουργικής επέμβασης συνιστά θεμελιώδη νομοθετική αλλαγή του Ν. 4401/2017(ΦΕΚ 152/Α/13-10-2017), καθώς παραβίαζε πληθώρα θεμελιωδών δικαιωμάτων. Μάλιστα, οι συχνά ανεπιθύμητες χειρουργικές επεμβάσεις στειρώσεως ως προϋπόθεση για την νομική αναγνώριση του προτιμώμενου φύλου, συνιστούσαν μια ξεκάθαρη πρακτική εμφυλοποιημένης βίας (Carastathis 2015), η οποία αντιβαίνει στην απαγόρευση βασανιστηρίων και κακομεταχείριση¹⁴ Έτσι, εξαλείφθηκε το έρεισμα αυθεντικότητας που βασίζεται στην ανατομία και στη

¹⁴ Βλ. Συμβούλιο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ, Αναφορά του Ειδικού Ανταποκριτή για τα βασανιστήρια και άλλες μορφές σκληρής, απάνθρωπης ή εξευτελιστικής μεταχείρισης ή τιμωρίας, Juan E. Méndez, A/HRC/22/53, 1 Φεβρουαρίου 2013, & 78,79. Διαθέσιμο στο: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A.HRC.22.53_English.pdf (τελευταία πρόσβαση: 24 Απριλίου 2021).

βιολογία, καθώς η εγχείρηση αλλαγής φύλου δεν συνιστά πλέον βασικό προαπαιτούμενο για την νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου. Ωστόσο, η διαδικασία δεν είναι εξωδικαστική, με αποτέλεσμα το άτομο να μην μπορεί να αυτοπροσδιοριστεί αλλά να ετεροπροσδιορίζεται βάσει του δικαστή. Επιπλέον, στον νέο νόμο υπάρχει έλλειψη προστασίας για τα άτομα που υπάγονται στην έννοια-ομπρέλα των transgender, όπως τα μεσοφυλικά (intersex) και τα μη-δυναδικά (non-binary) άτομα. Τέλος, στις ελλείψεις του νέου νόμου συγκαταλέγονται η από-ψυχιατρικοποίηση των ενδιαφερομένων μόνο άνω των 17 ετών και το ex lege προαπαιτούμενο της αγαμίας. Το Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών (ΣΥΔ) που ιδρύθηκε το 2010 έχει αναλάβει θέματα ρατσιστικής βίας, διακρίσεων και δωρεάν νομικής εκπροσώπησης μελών της τρανς κοινότητας.

Συμπερασματικά, τα τρανς άτομα στην ελληνική κοινωνία συνδυάζοντας με ποικίλους τρόπους στοιχεία ανατομίας και ταύτισης τοποθετούνται στο περιθώριο του πολιτισμικά διανοητού, καθώς καταστρατηγούν τις επιταγές της έμφυλης και σεξουαλικής κανονικότητας, γεγονός που συχνά επιφέρει τη βίαιη τιμωρία τους. Τα σώματα τους προσλαμβάνονται ως μη αναγνωρίσιμα, ρευστά και μιαρά, ως σώματα που υπερβαίνουν τα όρια του ανθρώπινου. Τα τρανς άτομα δεν ταξινομούνται εύκολα σύμφωνα με το κυρίαρχο δίπολο άντρας-γυναίκα και τα σώματά τους καταδεικνύουν το πόσο ρευστά είναι τα όρια μεταξύ αυτών των κατηγοριών. Ωστόσο, «ο λόγος που αρθρώνουν δεν υποστηρίζει αυτήν την τάση αμφισβήτησης, μιας που το δίπολο άντρας-γυναίκα διατηρεί την ουσιοκρατική του κεντρικότητα, ενδυναμώνοντας το «παραδοσιακό» ελληνικό έμφυλο σχήμα» (Αποστολίδου 2005: 198).

IV. Δίπολο πόλης-επαρχίας

Η επαρχιακή queer ζωή έχει περιγραφεί από τους queers που ζούνε στις πόλεις ως στενόχωρη και μοναχική ή ένα μέρος όπου οι queers θα ήθελαν να εγκαταλείψουν αν τους δινόταν η δυνατότητα (Halberstam 2005). Μέχρι πρότινος, οι μικρές πόλεις θεωρούνταν εχθρικές απέναντι στους queers, ενώ οι μεγαλύτερες πόλεις το φυσικό τους περιβάλλον (Halberstam 2005: 15). Στις γκέι/λεσβιακές και queer σπουδές έχει δοθεί ελάχιστη σημασία στους queer τρόπους ζωής στα επαρχιακά περιβάλλοντα. Στην ουσία, το μεγαλύτερο τμήμα της μελέτης της queer ζωής, της σεξουαλικής ταυτότητας και των έμφυλων ρόλων έχει πραγματοποιηθεί με αναφορά στον αστικό χώρο. Για παράδειγμα, στην ελληνική εθνογραφία, ο αστικός χώρος μελετήθηκε ως πεδίο για την προσέλευση και ανάπτυξη μη ετερόφυλων ταυτοτήτων, για την ανάδειξη της ρευστότητας των ορίων μεταξύ «δημόσιου» και «ιδιωτικού» και για τη σημασία του «βλέμματος» στην αναγνώριση αυτών των ταυτοτήτων (Καντσά 2010: 196-197). Παράλληλα, το αστικό περιβάλλον υπήρξε ο χώρος, όπου οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ των αντρών διαδραμάτιζαν ενεργό ρόλο στη δημιουργία του έμφυλου/σεξουαλικού εαυτού, της σεξουαλικής επιθυμίας, ακόμη και της σεξουαλικής προτίμησης προς τους άντρες ή τις γυναίκες (Yannakopoulos 2016: 173-174). Ωστόσο, η δυνατότητα παραγωγής σεξουαλικότητων και έμφυλων πρακτικών σε περιοχές μακριά από τον αστικό ιστό δεν έχει μελετηθεί ενδελεχώς.

Από τις αρχές του 2000, οι ΛΟΑΤΚΙ και queer θεωρητικοί άρχισαν να εξερευνούν τη ζωή των queers στις επαρχιακές πόλεις, αλλά έχουν επικεντρωθεί ως επί το πλείστον στην αντρική σεξουαλικότητα και στα σώματα των cisgender, αφήνοντας ερωτηματικά για τη σχέση άλλων σωμάτων και επαρχίας (Skidmore 2017: 13). Μόλις πρόσφατα, ο διαχωρισμός επαρχίας-πόλης έχει αρχίσει να παράγει κάποιες ενδιαφέρουσες συζητήσεις σχετικά με τη ζωή πέρα από το μητροπολιτικό κέντρο. Στον τόμο «*De-centring sexualities: politics and representations beyond the metropolis*», οι επιμελητές του επισημαίνουν ότι οι περισσότερες μελέτες για τη σεξουαλικότητα έχουν επικεντρωθεί σε «σεξουαλικά μητροπολιτικά κέντρα όπως η Νέα Υόρκη και το Βερολίνο ή σε περιθωριοποιημένα και αποικιοκρατούμενα μέρη όπως η Ανατολή και η Αφρική, όπου η σεξουαλικότητα εννοιολογείται με διαφορετικό τρόπο» (Phillips κ.ά. 2000: 1). Αντίθετα, αυτό το βιβλίο εξετάζει τη σεξουαλικότητα σε περιθωριακούς ή ενδιάμεσους χώρους, μέρη που, όπως υποστηρίζουν οι επιμελητές του τόμου, είναι «μεγάλης σημασίας, όσον αφορά τις

αναπαραστάσεις και την πολιτική της σεξουαλικότητας, γιατί σε τέτοιες περιοχές οι ηγεμονικές σεξουαλικότητες μπορεί να είναι λιγότερο σταθερές» (Phillips κ.ά. 2000: 1). Αυτό είναι σημαντικό, διότι ακριβώς στις μη-μητροπολιτικές περιοχές, και όχι στις μητροπολιτικές, όπως υποτίθεται συνήθως, «η σεξουαλική πολιτική μπορεί να προχωρήσει περαιτέρω και να μεταμορφώσει κριτικά όχι μόνο τα δικαιώματα σεξουαλικότητας, αλλά πιο ουσιαστικά, τη σεξουαλικότητα» (Phillips κ.ά. 2000: 2). Η Pearce στον τόμο αυτό υποστηρίζει ότι «η εμπειρία της περιθωριακής ύπαρξης [θα] μας επιτρέψει να ξανασκεφτούμε τις αρνητικές και καταστροφικές δυνάμεις του «άλλου» υπέρ μιας πιο διαλογικής, αν και λιγότερο φορτισμένης, δυναμικής του «εμείς» και του «άλλου» (Pearce 2000: 245). Επίσης, ο τόμος αυτός καταδεικνύει την επικράτηση του μοντέλου, το οποίο ο Bell ονομάζει «μητροσεξουαλικότητα» (metrosexuality) και τη συναφή διχοτομική απεικόνιση της επαρχίας είτε ως «εχθρικής» είτε ως «ειδυλλιακής» (Bell 2000: 81).

Η έννοια της μητροσεξουαλικότητας φέρνει στο προσκήνιο τον όρο της «μητροκανονικότητας» (metronormativity) η οποία αποκαλύπτει τη ταύτιση του «αστικού» τρόπου ζωής και της «αναγνώρισης» σε πολλές κανονιστικές αφηγήσεις των γκέι/λεσβιακών/queer υποκειμένων (Halberstam 2005: 36). Τέτοιες αφηγήσεις μιλούν για υποκειμενικότητες που δεν έχουν εκδηλωθεί και που εκδηλώνονται σε ένα αστικό περιβάλλον το οποίο επιτρέπει την πλήρη έκφραση του σεξουαλικού εαυτού σε σχέση με τις κοινότητες άλλων γκέι/λεσβιακών/queer. Ο/Η Halberstam συσχετίζει την queer μητροκανονικότητα (metronormativity) με την κυρίαρχη «αφήγηση της μετανάστευσης από μια επαρχιακή σε μια αστική πόλη [...], ένα χωρικό αφήγημα μέσα στο οποίο το υποκείμενο μετακομίζει σε ένα μέρος ανοχής, αφού έχει υποστεί μια ζωή σε ένα μέρος καχυποψίας, δίωξης και μυστικότητας» (Halberstam 2005: 36-37). Αυτό το αφήγημα διατείνεται ότι ο μόνος τρόπος των queer ατόμων για επίτευξη ευτυχίας, ευημερίας και ελευθερίας αποτελεί ο αστικός τρόπος ζωής, ενώ υποτιμάει τη ζωή στις επαρχιακές περιοχές μέσω στερεοτύπων που αφορούν τον τρόπο ζωής στις περιοχές αυτές. Το επαρχιακό περιβάλλον συχνά απεικονίζεται ως καταπιεστικό, ένα μέρος όπου οι παραδοσιακοί έμφυλοι ρόλοι και η ετεροφυλία κατέχουν σημαντικό ρόλο (Bell & Valentine 1995: 115). Έτσι, η μητρόπολη μπορεί να προσφέρει στα queer άτομα ένα πλαίσιο κανονικότητας, ενώ η ουσία της «πραγματικότητας», του «αληθινού», υποχωρεί όταν αυτά τα σώματα δεν αναγνωρίζονται εκτός του πλαισίου της μητροκανονικότητας. Οι queers στην επαρχία

βρίσκονται δηλαδή εκτός τόπου και χρόνου ή «κολλημένοι» σε ένα τόπο που δεν επιθυμούν να βρίσκονται (Halberstam 2003:162), ενώ το αστικό περιβάλλον θεωρείται ως καταφύγιο από την καταπίεση και την πειθαρχία –στις ετεροκανονικές νόρμες– στο πλαίσιο της διάχυτης επιτήρησης των μικρών πόλεων (Weston 1998: 40). Περαιτέρω, οι περισσότερες θεωρίες για την ομοσεξουαλικότητα συμπεραίνουν ότι η γκέι κουλτούρα έχει τις ρίζες της στην πόλη και σχετίζεται με την αστική ζωή, καθώς στις επαρχιακές κοινωνίες είναι πιο εύκολο για τα γκέι υποκείμενα να εντοπιστούν και να τιμωρηθούν. Αυτή η ειδοποιός διαφορά αποτέλεσε την αδιάσειστη εξήγηση για την αθρόα γκέι μετανάστευση των νέων queers από την επαρχία στις πόλεις, το 1970 στην Αμερική (Rubin 1984).

Σύμφωνα με την/τον Halberstam, οι queer μελέτες του χώρου, της σεξουαλικότητας και του σώματος εξερευνούν τις μεταμοντέρνες πολιτικές του τόπου, σε όλες τους τις αντιφάσεις και εντός της διαδικασίας αυτής αποκαλύπτουν το περίγραμμα της μητροκανονικότητας (metronormativity). Πρόκειται για μια σύγχρονη θεωρία, που αποζητά να αποδεσμεύσει το queer από την ομοφυλόφιλη ταυτότητα, εστιάζοντας στον queer χώρο και στις queer πρακτικές. Ο όρος queer αναφέρεται σε μη κανονιστικές λογικές και οργανώσεις της κοινότητας, της σεξουαλικότητας, του σώματος και της δράσης των υποκειμένων στον χώρο και στον χρόνο. Ειδικότερα, ο queer χώρος αναφέρεται στις πρακτικές (ανα)κατασκευής του χώρου και περιγράφει τους νέους τρόπους κατανόησής του οι οποίοι καθίστανται δυνατοί από την παραγωγή των queer counterpublics (queer αντικοινά) (Halberstam 2005). Στο έργο του/της «*In a Queer Time and Place*», ο/η Halberstam, μέσα από διάφορα παραδείγματα, προσπαθεί να αναλύσει την έμφυλη ταυτότητα και τις πρακτικές, τη σεξουαλικότητα και τον queer χώρο και χρόνο. Θα αναλύσω την έννοια του queer χώρου που αναπτύσσει ο/η συγγραφέας, όμως κρίνεται απαραίτητο να σημειωθεί ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι σημεία παράλληλα που τέμνονται. Όπως σημείωσε ο Fabian στο έργο του «*Time and Space*» «ο ανθρωπολογικός λόγος για τον χρόνο, όπως διαμορφώθηκε υπό το παράδειγμα της εξέλιξης, στηρίχθηκε στην αντίληψη του χρόνου που δεν ήταν μόνο εκκοσμικευμένος και φυσικοποιημένος αλλά απόλυτα χωροποιημένος (spatialized)» (Fabian 2002: 16).

Ειδικότερα, ο queer χώρος «αναφέρεται στη δημιουργία πρακτικών εντός του μεταμοντερνισμού, στις οποίες οι queer άνθρωποι εμπλέκονται και περιγράφει επίσης τις νέες αντιλήψεις του χώρου που ενεργοποιούνται από την παραγωγή queer αντι-

πολιτών (queer counter citizens)» (Halberstam 2005: 6). Ο queer χώρος εξετάζει το κανονιστικό γεωγραφικό πλαίσιο στις μελέτες για τη σεξουαλικότητα και τις επιπτώσεις του στους χώρους όπου η παραγωγή υποκοουλτούρας επιλέγεται από το κυρίαρχο ρεύμα. Ταυτόχρονα, η έννοια του queer χώρου μας ενθαρρύνει να διευρύνουμε την οπτική μας πέρα από τις αναλύσεις αναφορικά με το πώς οι γκέι άνθρωποι υπάρχουν στο ετεροκανονικό ηγεμονικό πλαίσιο, το οποίο υπήρξε η κυρίαρχη εστίαση από τους γεωγράφους θεωρητικούς σχετικά με τη σεξουαλικότητα και τον χώρο. Πιο συγκεκριμένα, ο queer χώρος μας καλεί να συμπεριλάβουμε, για παράδειγμα, ερωτήματα σχετικά με τη χωρικότητα των queer υποκειμένων και καλεί σε μια πιο κριτική προσέγγιση τους.

Το βιβλίο *«In a queer time and space»* επιβεβαιώνει ότι οι queer υποκοουλτούρες ακμάζουν σε αστικά περιβάλλοντα και αμφισβητεί ταυτόχρονα τους βασικούς χαρακτηρισμούς της queer ζωής ως αστικής. Ο/Η Halberstam «διαβάζει» το χώρο με κάτι το οποίο οι γεωγράφοι δεν είναι ακόμη εξοικειωμένοι, το διεμφυλικό σώμα. Το διεμφυλικό σώμα είναι το κεντρικό στοιχείο του queer χώρου, επειδή έχει τεθεί ως ένα «πλούσιο πεδίο» για φαντασιώσεις της μελλοντικότητας και του αναχρονισμού (Halberstam 2005: 15), δηλαδή την υπέρβαση της κανονιστικής, γραμμικής πρόσληψης του χρόνου. Η ζωή των διεμφυλικών ατόμων στην επαρχία δύναται να θέσει ζητήματα σχετικά με την κοινωνική τάξη, τη βία, τη γεωγραφία και την queer μετανάστευση (Halberstam 2000:79) ενώ οι επαρχιακές σεξουαλικές κοινότητες πρέπει να κατανοηθούν ως «ένα περίπλοκο μοντέλο χώρου, ενσωμάτωσης, τοποθεσίας και επιθυμίας» (Halberstam 2005:45). Εκ πρώτης όψευς, τα επαρχιακά περιβάλλοντα φαίνεται ότι διατηρούν ένα πλέγμα κοινωνικής και πολιτικής ομοιομορφίας, στο πλαίσιο του οποίου οι κοινωνοί συμμορφώνονται με τους επιβληθέντες κοινωνικούς κανόνες, όμως σε αυτά τα περιβάλλοντα αναπτύσσονται σεξουαλικές υποκοουλτούρες που αντιμετωπίζονται με ανοχή, αντίστοιχη αυτής των μεγάλων αστικών κέντρων απέναντι σε αυτές τις υποκοουλτούρες (Halberstam 2005: 36-37). Πολλοί queers αφηγούνται περίπλοκες ιστορίες έρωτα, σεξ και σχέσεων εντός της επαρχιακής κοινότητας που διαψεύδουν το αφήγημα της μη εκδήλωσης των queers στις επαρχιακές κοινωνίες (Halberstam 2005: 37, Gray 2009: 37, Wilson 2000). Οι αφηγήσεις των τρανς ανθρώπων στην επαρχία θα πρέπει να αποτελέσουν ένα ανοιχτό αφήγημα το οποίο συχνά αμφισβητεί την κοινή πεποίθηση αναφορικά με τις συνθήκες ανοχής και προστασίας που επικρατούν στις μητροπόλεις και αντίστοιχα

της αντίληψης σχετικά με τη βία και τη μη αναγνώριση που κατά κανόνα θα πρέπει τα διεμφυλικά άτομα να υφίστανται στα επαρχιακά περιβάλλοντα.

Περαιτέρω, η Skidmore, στο βιβλίο της «*True Sex: The Lives of Trans Men at the Turn of the 20th Century*» αποκαλύπτει μία εικόνα της ετεροσεξουαλικής ανοχής και υποστήριξης των τρανς αντρών σε μικρές, επαρχιακές πόλεις της Αμερικής, γεγονός που δεν ίσχυε για τις μεγάλες πόλεις, όπου τα queer σώματα σταδιακά εκθέτονταν, κατηγοριοποιούνταν και αστυνομεύονταν από τους νομικούς και ιατρικούς θεσμούς (Skidmore 2017:43). Το βιβλίο της αφηγείται τη συμβατική αστικο-κεντρική, ομοκανονιστική ιστοριογραφία των queer σπουδών και διαχωρίζει τις αντιδράσεις απέναντι σε τρανς άνδρες σε τοπικό και εθνικό επίπεδο, επαναπροσδιορίζοντας τον τρόπο που οι Αμερικανοί των επαρχιακών περιοχών στις αρχές του 20^{ου} αιώνα αποδέχονταν τις queer μορφές ζωής. Στο βιβλίο αυτό, αμφισβητείται έντονα μέσα από την ιστορική έρευνα της συγγραφέως το αφήγημα που θέλει τις μεγαλουπόλεις να επιδεικνύουν μεγαλύτερη ανοχή στην εκδήλωση των queer ατόμων και στις μορφές queer ζωής.

Κρίνεται σημαντικό να τονιστεί ότι δεν υπάρχουν πολλές ανθρωπολογικές, κοινωνικές και ιστορικές μελέτες σχετικά με τους τρανς ανθρώπους που ζουν στην επαρχία. Αντίθετα, το ενδιαφέρον έχει επικεντρωθεί στις σεξουαλικές ταυτότητες και τους έμφυλους ρόλους στις μητροπόλεις, ενώ οι ανθρωπολογικές μελέτες χαρακτηρίζαν τις μη-αστικές σεξουαλικότητες ως κάτι «παραδοσιακό» και «μη δυτικό» (Halberstam 2005, Phillips κ.ά. 2000). Ακόμη και στην queer ιστοριογραφία, οι μελέτες έχουν επικεντρωθεί στις μεγάλες πόλεις, επιρρωνύοντας την έννοια της μητροκανονικότητας που εισάγαγε ο/η Halberstam, η οποία αναφέρεται στη μοναδική σχέση ανάμεσα στο queer και στα αστικά κέντρα. Στο πλαίσιο, λοιπόν, της παρούσας εργασίας, θα προσπαθήσω να αναδείξω τη σχέση ανάμεσα στα τρανς σώματα γυναικών και στην ελληνική επαρχία καθώς και να επεξεργαστώ το ερώτημα αν αμφισβητείται το κυρίαρχο αφήγημα περί μη ανοχής των queer ατόμων μέσα από τις αφηγήσεις τους.

V. Μεθοδολογία έρευνας

Η μέθοδος που χρησιμοποίησα για τις ανάγκες της έρευνας ήταν οι αφηγήσεις τρανς γυναικών που έχουν ζήσει ή ζούνε στην επαρχία, μέσα από συνεντεύξεις, καθώς και μέσα από υλικό που υπάρχει διαθέσιμο στα ΜΜΕ. Επίσης, συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν και με πέντε άτομα ενός ευρέος φάσματος ηλικιών που αυτοπροσδιορίζονται ως cisgender και ζούνε στην ελληνική επαρχία, ενώ με κάποιον τρόπο έχουν έρθει σε ευρύτερη ή στενότερη επαφή με τρανς γυναίκες. Μέσα από τις συνεντεύξεις, προσπάθησα να αντλήσω πληροφορίες και να συγκρίνω τις γνώμες και τις απόψεις των πληροφορητριών/τών και εν συνεχεία να τις ομαδοποιήσω, εξάγοντας κάποια συμπεράσματα σχετικά με τη ζωή των τρανς γυναικών στην επαρχία και κατά πόσο αναγνωρίζονται από τους cisgender κατοίκους της επαρχίας. Η μορφή των συνεντεύξεων ήταν ημιδομημένη. Ειδικότερα, οι συνεντεύξεις έγιναν επί τη βάση ενός καταλόγου θεμάτων και ερωτήσεων ο οποίος, χωρίς να είναι εκ των προτέρων τυποποιημένος, διαμορφωνόταν ανάλογα με τις απαντήσεις των συνεντευξιζόμενων.

Όταν άρχισα να ψάχνω τις πληροφορήτριές μου τον Μάιο του 2020, η πρώτη μου σκέψη αφορούσε τον τρόπο με τον οποία θα δημιουργούσα κάποια επαφή με άτομα που γνωρίζουν τρανς γυναίκες στην επαρχία. Μια φίλη μου μου είπε ότι ξέρει κάποιες τρανς γυναίκες στην Αθήνα που δουλεύουν σε γνωστό μαγαζί της πρωτεύουσας στο οποίο γίνεται και drag show και θυμόταν (χωρίς να ήταν σίγουρη) ότι δεν κατάγονταν όλες από την Αθήνα και έτσι ξεκινήσαμε να στέλνουμε μηνύματα μέσω του δικού της λογαριασμού στο facebook, στα οποία με σύστηνε και τις ρωτούσε αν θέλουν να τις φέρει σε επικοινωνία μαζί μου. Δεν ήθελα εγώ η ίδια να στείλω απευθείας αίτημα, καθώς πίστευα ότι αν μεσολαβούσε αρχικά κάποιο γνωστό πρόσωπο, η απάντηση θα ήταν θετική. Προς απογοήτευσή μου όμως, όλες οι γυναίκες στις οποίες στάλθηκε το μήνυμα δεν ήταν πρόθυμες να μου παραχωρήσουν συνέντευξη κυρίως για προσωπικούς λόγους. Εντούτοις, ήταν ευγενικές και απολογητικές στα μηνύματά τους. Έπειτα, ψάχνοντας λίγο καλύτερα τις επαφές μου, επικοινωνήσα με έναν γνωστό και του μίλησα για το θέμα της εργασίας μου. Έτσι, ο ίδιος μου είπε ότι έχει μια φίλη τρανς στην Κρήτη και αφού μίλησε μαζί της σχετικά με την εργασία μου, της έστειλα αίτημα φιλίας στο facebook. Η ίδια με δέχτηκε αμέσως και έτσι της συστήθηκα. Σκεφτόμουν αρκετές μέρες να της στείλω το μήνυμα και πώς /τι να γράψω, δεν ήθελα να νομίζει ότι απλώς την «χρησιμοποιώ» για δικό

μου όφελος. Επίσης, δεν είχα ξαναμιλήσει με κάποια τρανς γυναίκα απ' όσο θυμάμαι, ούτε στην Ελλάδα ούτε στο εξωτερικό όπου ζούσα και φοβόμουν ότι οι ερωτήσεις που θα της έκανα ίσως θα ανακαλούσαν στη μνήμη της περιστατικά που θέλει να ξεχάσει. Ο συνεσταλμένος χαρακτήρας μου δημιουργούσε ένα επιπρόσθετο εμπόδιο. Έπρεπε να ξεπεράσω τις σκέψεις που με ταλαιπωρούσαν και να στείλω ένα μήνυμα. Έτσι κι έγινε. Αμέσως κανονίσαμε μια τηλεφωνική συνάντηση για τα τέλη Μαΐου και έτσι οι αρχικές αρνητικές μου σκέψεις εξαφανίστηκαν. Η συνέντευξή μας-καλύτερα συζήτηση μπορώ να πω- περιελάμβανε κάποιες συγκεκριμένες ερωτήσεις σχετικά με την επαρχία που ζούσε/ζει και την πρωτεύουσα στην οποία έχει ζήσει ένα μέρος της ζωής της. Στην αρχή ήμουν πολύ αγχωμένη, όμως αργότερα η συζήτησή μας εξελίχθηκε πολύ ευχάριστα. Ενώ πίστευα ότι ως cis γυναίκα που είμαι ίσως αυτό δημιουργούσε κάποιο πρόβλημα στην επικοινωνία μας, αυτό εν τέλει ήταν μονάχα στο μυαλό μου. Ήταν πρόθυμη να απαντήσει σε όλες μου τις ερωτήσεις και να με βοηθήσει περαιτέρω στην έρευνά μου. Μου είπε ότι έχει πολλές φίλες στην επαρχία και ότι θα τις μιλούσε για μένα. Μου ανέφερε μάλιστα τα ονόματά τους και μου είπε ότι όλες είναι καλές κοπέλες. Βέβαια, εξεπλάγην από το πόσες τρανς γυναίκες ζούνε στην επαρχία γιατί η ίδια ποτέ δεν έχω γνωρίσει ή δεν είμαι σίγουρη πως έχω συναντήσει. Περαιτέρω, κατά τη διάρκεια της συζήτησής μας, μου έκανε εντύπωση ότι μου μιλούσε πάντα στον πληθυντικό, ίσως για να κρατήσει κάποια απόσταση ή ίσως γιατί εγώ η ίδια άρχισα τη συζήτηση με πληθυντικό. Παρόλο που υπήρχε ο πληθυντικός αυτός και παρά το γεγονός ότι η επικοινωνία μας περιορίστηκε αναγκαστικά στο τηλέφωνο και στα μηνύματα στο facebook, δεν ένιωσα στιγμή ότι υπήρχε κάποιο εμπόδιο στην επικοινωνία μας, και αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι μιλήσαμε εκ νέου τον Σεπτέμβριο πριν από ένα δικαστήριο που είχε, καθώς και από το γεγονός ότι έκτοτε έχουμε διατηρήσει κάποια επαφή.

Έτσι, έχοντας πάει αρκετά καλά η πρώτη συνέντευξη, εξοπλίστηκα με θάρρος και αισιοδοξία. Όμως, τα πράγματα δεν εξελίχθηκαν με τον τρόπο που θα επιθυμούσα. Κάποιες από τις φίλες της Η. δεν επιθυμούσαν να μου παραχωρήσουν μια συνέντευξη και άλλες, στην αρχή, ενώ προθυμοποιήθηκαν, πάντα τύχαινε κάτι και η συνέντευξη αναβαλλόταν. Δεν ήθελα να πιέσω καταστάσεις οπότε μετά από κάποιες προσπάθειες αποφάσισα να στραφώ στο ΣΥΔ. Μάλιστα, πολλές κοπέλες, με τις οποίες επικοινωνήσα δεν ήταν σε ψυχολογική θέση να μιλήσουμε, κάτι που το καταλαβαίνω και εγώ η ίδια, καθώς η όλη κατάσταση με τα περιοριστικά μέτρα ασφαλείας

απέναντι στην πανδημία και κατ' επέκταση τα οικονομικά και ψυχολογικά προβλήματα που δημιουργεί σε πολλούς ανθρώπους αποθαρρύνουν την επιθυμία συζήτησης με κάποιον ξένο, όταν υπάρχουν τόσα προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν. Προσπάθησα λοιπόν να επικοινωνήσω με το ΣΥΔ, όπως κι έγινε. Η κυρία που σήκωσε το τηλέφωνο ήταν πολύ ευγενική και πρόθυμη να με βοηθήσει, όμως μου είπε ότι το αίτημά μου πρέπει να περάσει από συζήτηση στο Διοικητικό Συμβούλιο και θα έπρεπε πρώτα να στείλω ένα email. Κατέθεσα το αίτημά μου γραπτώς μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, όμως δεν έλαβα ποτέ κάποια απάντηση. Σίγουρα, το καταλαβαίνω, καθώς λόγω των συνθηκών με την πανδημία, η προσοχή του ΣΥΔ έχει στραφεί στην ενίσχυση των ευάλωτων ομάδων που έχουν πληγεί από αυτήν την κατάσταση. Όμως, δεν το έβαλα κάτω. Συνέχισα να στέλνω μηνύματα στο facebook η ίδια αυτήν την φορά, αποφασίζοντας να αφήσω στην άκρη τις ντροπές και τις σκέψεις μου. Έστειλα μηνύματα σε δέκα άτομα συνολικά, όμως τα περισσότερα από αυτά δεν διαβάζονταν ποτέ. Επίσης, δεν μπορούσα να μετακινηθώ σε άλλο Νομό λόγω των μέτρων για την αντιμετώπιση της πανδημίας, δεν μπορούσα να χτίσω επαφές, να συναναστραφώ με κόσμο, να πάω εγώ η ίδια στο ΣΥΔ, όπως σκεφτόμουν αρχικά προκειμένου να τους συστηθώ δια ζώσης. Όλα έπρεπε να γίνουν με απρόσωπο τρόπο, μέσα από τηλέφωνα, μηνύματα, emails. Δεν υπήρχε πουθενά η προσωπική επαφή, η επικοινωνία. Αν στην αρχή της έρευνάς μου και στην επιλογή του θέματός μου πίστευα ότι θα ήταν δύσκολο ούτως ή άλλως να χτίσω επαφές με τρανς γυναίκες, στην πορεία συνειδητοποίησα ότι αυτό είναι σχεδόν ακατόρθωτο όταν έπρεπε να στείλω ένα sms για να βγω από το σπίτι.

Ενώ άρχισα να απογοητεύομαι πλήρως γύρω στα μέσα Οκτωβρίου λαμβάνω στο facebook ένα μήνυμα απάντησης από την Τ., τη δεύτερη πληροφορήτριά μου που μένει στην Ξάνθη. Η ίδια μου απάντησε μετά πολλούς μήνες από το αρχικό μου μήνυμα, καθώς όπως μου είπε η ίδια, το μήνυμά μου είχε καταχωρηθεί στα «αιτήματα μηνυμάτων» και δεν το είχε δει νωρίτερα. Κανονίσαμε μετά από κάποιες αναβολές μια τηλεφωνική συνομιλία προκειμένου να μου παραχωρήσει μια συνέντευξη για το θέμα της διπλωματικής μου. Η ίδια φαινόταν αρκετά προβληματισμένη με την τρέχουσα κατάσταση της πανδημίας και η διάθεσή της ήταν κάπως πεσμένη. Δεν ήθελα να τη ζορίσω παραπάνω κι έτσι η συνομιλία μας κράτησε λιγότερο από την πρώτη συνέντευξη. Οι ερωτήσεις μου, όπως και την πρώτη φορά, επικεντρώνονταν στον χώρο της επαρχίας που ζει και εργάζεται και στην

αντιμετώπισή της από τους κατοίκους της πόλης της. Συζητήσαμε ελάχιστα πράγματα για την Αθήνα καθώς δεν θέλει να θυμάται πολλά από την περίοδο αυτή της ζωής της και σε γενικές γραμμές είναι ικανοποιημένη που γύρισε πίσω, κοντά στην οικογένεια και τους φίλους της. Καθόλη τη διάρκεια της συνέντευξής μας ήταν ιδιαίτερος ευγενική και η συζήτησή μας κύλησε ομαλά. Ο τόνος της γινόταν πιο έντονος όταν αναφερόταν σε περιστατικά που την πλήγωσαν συναισθηματικά, ενώ την ίδια στιγμή εγώ άρχισα να γίνομαι ενοχική γιατί της έφερα στη μνήμη της τα γεγονότα εκείνα.

Την ίδια περίοδο, είχα κανονίσει μια συνέντευξη με μία άλλη τρανς γυναίκα που ζούσε σε ένα νησί κάπου στην Ελλάδα, όμως δυστυχώς, ενώ είχαμε κανονίσει κάποιες συναντήσεις, εντούτοις δεν κατέστη εφικτή κάποια τηλεφωνική μας επικοινωνία λόγω επαγγελματικών της υποχρεώσεων. Επίσης, κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού, είχα επισκεφτεί τη Σκάλα Συκαμιάς προκειμένου να μιλήσω με την/τον Δημήτρη (ο ίδιος αυτοαποκαλείται ως Δημήτρης στο ντοκιμαντέρ της Τζέλης Χατζηδημητρίου «Mr. Dimitris & Mrs. Dimitroula» που είναι διαθέσιμο στο YouTube)¹⁵. Στην αναζήτησή της/του στη Σκάλα Συκαμιάς πληροφορήθηκα μετά θλίψης και έκπληξης συνάμα ότι βάσει εισαγγελικής διάταξης έχει σταλεί για ακούσια νοσηλεία σε ψυχιατρικό ίδρυμα. Ζήτησα από έναν κάτοικο και ένα διαμένοντα στη περιοχή λεπτομέρειες σχετικά με την μεταγωγή όμως δεν έλαβα κάποια συγκεκριμένη απάντηση. Έτσι, αποφάσισα να ρωτήσω μια ηλικιωμένη κυρία που μένει κοντά στο σπίτι της/του Δημήτρη κάποια πράγματα γι' αυτήν/αυτόν. Θα μπορούσα να πω ότι ήταν μια σύντομη κουβέντα μαζί της και όχι συνέντευξη, καθώς η ίδια φοβόταν αρκετά και κάθε φορά που πλησίαζα κάπως να την ακούσω τι λέει ή να με ακούσει γιατί φορούσα μάσκα τόσο εκείνη απομακρυνόταν προς τα πίσω. Είχα αποφασίσει να ξαναπάω μετά από κάποιον καιρό, όταν λογικά θα είχε επιστρέψει. Δεν μπόρεσα δυστυχώς λόγω των περιοριστικών μέτρων. Έτσι, αποφάσισα να εντάξω

¹⁵Η επιλογή του ονόματος «Δημήτρη» και όχι «Δήμητρα» ή «Δημητρούλα», όπως η ίδια/ο ίδιος αποκαλείται από μέρος του Τύπου και από ΛΟΑΤΚΙ οργανώσεις, έγινε βάσει της επιλογής της ίδιας/του ίδιου να την/τον αποκαλούν με αυτό το όνομα. Ειδικότερα, στο αναφερθέν ντοκιμαντέρ, σε απάντηση της Τζέλης Χατζηδημητρίου, στην ερώτησή της για το πώς προτιμάει να την/τον αποκαλούν, εκείνη/ος απαντάει «Δημήτρης», γιατί κατά την ίδια/τον ίδιο «το ρόδο, όπως και να το πεις είναι ρόδο». Περαιτέρω, η επιλογή και του θηλυκού γένους προκύπτει από την απάντηση της/του Δημήτρη στην ερώτηση της Τζέλης Χατζηδημητρίου «έζησες σας γυναίκα;», εκείνη/ος απαντάει: «πάντα έτσι ήμουν[.]».

την περίπτωση της/του Δημήτρη στην έρευνά μου, αντλώντας πληροφορίες από το ντοκιμαντέρ της Τζέλης Χατζηδημητρίου «Mr. Dimitris & Mrs. Dimitroula»¹⁶ και από το άρθρο, με τίτλο «Dinner with Dimitri»¹⁷ το οποίο βρίσκεται στη διαδικτυακή ιστοσελίδα «The Pappas Post»¹⁸.

Τις δυσκολίες που περιέγραψα πιο πάνω δεν τις αντιμετώπισα με τις συζητήσεις μου με τους cisgender ανθρώπους στην επαρχία. Τα πράγματα ήταν πολύ πιο απλά. Βέβαια οι συζητήσεις μας, λόγω των περιοριστικών μέτρων, περιορίστηκαν στην πόλη της Λάρισας και στο χωριό Συκούριο στο οποίο μπορούσα να δικαιολογήσω τη μετακίνησή μου. Επίσης, οι συνεντεύξεις αυτές πραγματοποιήθηκαν δια ζώσης και όχι μέσω τηλεφώνου και το άγχος που είχα όταν συζητούσα με τις τρανς γυναίκες δεν ήταν τόσο έκδηλο – κάποιες φορές δεν υπήρχε καθόλου άγχος. Πράγματι, η διαζώσης συζήτηση είναι καλύτερη όταν συνομιλείς με κάποιον γιατί καταλαβαίνεις πολύ περισσότερα πράγματα, ακόμη κι αυτά που «δεν λέγονται» και μένουν μόνο στα βλέμματά τους. Μου προξένησε μεγάλη εντύπωση ότι ενώ όλοι και όλες αναγνώριζαν τη βία από μεριάς της κοινωνίας προς τις τρανς γυναίκες ή τους θηλυπρεπείς άνδρες, εντούτοις έβγαζαν τον εαυτό τους στην «απ' έξω». Όλα τα κάνουν οι άλλοι, ενώ εκείνοι/ες μένουν θεατές απέναντι στη βία (συμβολική κυρίως στα παραδείγματά μου) απέναντι στα άτομα αυτά. Μερικές φορές, βέβαια, είχα την εντύπωση ότι πρόσεχαν αυτά που θα πούνε ίσως γιατί προηγουμένως τους είχα μιλήσει για το θέμα μου και τους έδωσα κάποιες πληροφορίες για το μεταπτυχιακό που κάνω. Επίσης, έχω να παρατηρήσω ότι οι τρανς γυναίκες από τις οποίες πήρα συνέντευξη δεν ζητούσαν πληροφορίες σχετικές με τη διπλωματική μου εργασία αν κι εγώ η ίδια τους ενημέρωνα σχετικά με τη διαδικασία. Πιο συγκεκριμένα, τόσο στο πρώτο μήνυμα προσέγγισης τους όσο και στην αρχή της τηλεφωνικής μας επικοινωνίας, συστηνόμουν με την ιδιότητά μου ως φοιτήτρια του ΠΜΣ «Φύλο, Πολιτισμός και Κοινωνία» και έδινα όλες τις απαιτούμενες πληροφορίες αναφορικά

¹⁶ «Mr. Dimitris & Mrs. Dimitroula, ντοκιμαντέρ της Τζέλης Χατζηδημητρίου, Διαθέσιμο στον ιστότοπο: <https://www.youtube.com/watch?v=JfQNAIzUG-M&t=1296s> (Τελευταία πρόσβαση: 30 Απριλίου 2021)

¹⁷ Διαθέσιμο στον ιστότοπο: <https://www.pappaspost.com/dinner-with-dimitri-lesvos/> (τελευταία πρόσβαση 31 Μαρτίου 2021)

¹⁸ Υπάρχει επίσης το ντοκιμαντέρ της ακτιβίστριας, Πάολας Ρεβενιώτη σχετικά με τη ζωή της Δημήτρη στη Σκάλα Συκαμιάς, ωστόσο δεν βρίσκεται πλέον διαθέσιμο στο διαδίκτυο.

με το αντικείμενο και τον σκοπό της διπλωματικής μου εργασίας. Από την άλλη, οι cisgender κάτοικοι της επαρχίας έκαναν κάποιες διευκρινιστικές ερωτήσεις γύρω από το θέμα και με ρωτούσαν συχνά γιατί το επέλεξα. Πιστεύω ότι η διαφορά αυτή έγκειται στο γεγονός ότι και οι δύο τρανς πληροφορήτριές μου ήταν εξοικειωμένες με τη διαδικασία αυτή, καθώς στο παρελθόν είχαν δώσει συνέντευξη στο πλαίσιο κάποιας έρευνας, σε αντίθεση με τους cisgender κατοίκους της επαρχίας που δεν είχαν κάποια ανάλογη εμπειρία. Επιπρόσθετα, πιστεύω ότι η συχνή ερώτηση σχετικά με την επιλογή του θέματός μου έγκειται στο γεγονός ότι οι συνομιλητές/τριές μου θεωρούσαν παράξενο ότι μια «κανονική» κοπέλα (cis, ετεροφυλόφιλη) ασχολείται με το εν λόγω θέμα.

Η πρώτη επαφή έγινε με τον Α, κάτοικο Συκουρίου που πριν δεκαπέντε χρόνια περίπου φοιτούσε στο ίδιο σχολείο με τον Δ., τότε θηλυπρεπές αγόρι, πλέον τρανς γυναίκα που χάθηκε στην ανωνυμία της Αθήνας και ποτέ δεν ξανάκουσε κανείς. Ο Α. μου περιέγραψε τους χαρακτηρισμούς των υπόλοιπων συμμαθητών του προς τον Δ. και την γενικότερη αντίληψη της κοινωνίας προς το άτομό του, αν και ο ίδιος δεν φαίνεται να συμμερίζεται τις απόψεις των συγχωριανών του. Η επαφή μου μαζί του κύλησε σε πολύ χαλαρούς ρυθμούς, είχε τη μορφή συζήτησης γύρω από το θέμα μου, το οποίο του φάνηκε ενδιαφέρον, ενώ δεν είχα κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μας κάποια ανησυχία και δεν σκεφτόμουν ενοχικά όπως όταν συζητούσα με τις τρανς γυναίκες. Τον Α. μου τον σύστησε ο επόμενος πληροφορητής μου, ο οποίος μας έφερε σε επικοινωνία και μου είπε ότι «κάτι έχει να σου πει σχετικά με το θέμα της εργασίας σου και θα καταλάβεις πολλά πράγματα για το χωριό».

Τον δεύτερο πληροφορητή μου τον ξέρω εδώ και πολλά χρόνια και γνώριζα για την ιστορία που είχε να μου διηγηθεί. Αυτή η ιστορία λοιπόν έχει να κάνει με τον Θ. τότε, θηλυπρεπή άντρα, τρανς γυναίκα τώρα που ζούσε στη Λάρισα και πλέον δεν έχει κανέναν νέα της. Ο Κ. μου περιγράφει τη σχέση που είχαν με τον Θ. τότε, τις αντιδράσεις των κατοίκων της επαρχιακής πόλης σχετικά με τη θηλυπρέπειά του και εκείνες όταν ο Θ. έκανε την εμφάνισή της δημόσια ως τρανς γυναίκα. Ο Κ. επίσης μου είπε ότι κατά καιρούς έχει ρωτήσει αρκετούς συγγενείς της Θ. για το πού είναι και αν είναι καλά, όμως δεν ξέρει κανέναν τι απέγινε ή έστω δεν λείπει γιατί σέβονται την επιθυμία της για απομάκρυνση από την επαρχία.

Η τρίτη πληροφορήτρια μου είναι η Ε., η οποία επίσης διαμένει στην πόλη της Λάρισας. Την Ε. την πλησίασα, μεταξύ άλλων, γιατί είναι από τις ελάχιστες επαφές

που είχα, η οποία είχε δει τρανς γυναίκες στη Λάρισα και στη ζωή της γενικά. Πραγματικά, ρώτησα πολύ κόσμο για τη θέαση των τρανς γυναικών στη Λάρισα, αλλά κανείς δεν είχε δει. Ανάμεσα σε αυτές είμαι κι εγώ, βέβαια. Η Ε. μου περιγράφει ότι έχει συναντήσει τρανς γυναίκες στη Λάρισα δύο φορές μόνο και οι σκέψεις της και η περιγραφή της γι' αυτές λίγο έως πολύ συμπυκνώνουν τις προκαταλήψεις και τα στερεότυπα που επικρατούν γι' αυτές. Τέλος, η τελευταία πληροφορήτριά μου, με πλησίασε εκείνη, μέσω της Ε., για να μου μιλήσει για την επαφή που είχε με μια τρανς γυναίκα στην πόλη.

Η επαφή με τους cis κατοίκους της επαρχίας, ενδεχομένως να είχε εξελιχθεί διαφορετικά, αν κινούμουν σε διαφορετικούς χώρους ή αν είχα τη δυνατότητα να έχω μεγαλύτερο κύκλο συναναστροφών σε μια πόλη που επέστρεψα μετά από δώδεκα χρόνια και εν μέσω πανδημίας. Επίσης, ενδεχομένως, τα συμπεράσματά μου να διέφεραν αν έπαιρνα συνεντεύξεις και από άλλους cisgender κατοίκους άλλων επαρχιών.

ΜΕΡΟΣ ΙΙ

Ι. Έμφυλη διανοητότητα και αποκείμενα σώματα σε ένα αυστηρά ετεροκανονικό κοινωνικό περιβάλλον

Η αποκειμενοποίηση αναφέρεται στη διαδικασία με την οποία τα ετεροκανονιστικά καθεστώτα αποκλείουν υποκείμενα που δεν ανήκουν στο δίπολο «άντρας» και «γυναίκα». Ως εκ τούτου η αποκειμενοποίηση των ανθρώπων που δεν μπορούν να ταξινομηθούν στις παραπάνω κατηγορίες υπηρετεί τη διατήρηση ή την ενίσχυση των ετεροκανονιστικών ορίων που οριοθετούνται και απειλούνται στο εκάστοτε κοινωνικό και πολιτισμικό συγκείμενο (Kristeva 1982).

Η Η. αποτελεί μία από τις πληροφορήτριές μου η οποία γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Κω και διαμένει πλέον στην πόλη των Χανίων, μετά από ένα διάστημα διαμονής της στην Αθήνα και την Κω, όπου πηγαينوερχόταν για κάποιο διάστημα. Η Η. αποφάσισε να κάνει τη φυλομετάβασή της στον τόπο που γεννήθηκε, την Κω. Όμως, προέκυψαν πολλά προβλήματα κατά τη φυλομετάβασή της στην Κω, που είχαν αντίκτυπο στην ψυχολογική της κατάσταση. Συγκεκριμένα, αναφέρει: *«Την μετάβασή μου την έκανα στην Κω.*

Η: Ήμουν πολύ ρομαντικό παιδί. Το τρανζίσιον ήταν προσωπικό enlightenment, και θέλησα να το κάνω στην Κω, πίστευα ότι ο κόσμος θα το εκτιμήσει αυτό, να βλέπει ότι θέλω να κάνω το τρανζίσιον κοντά στην οικογένειά μου, αλλά δεν έγινε έτσι. Οι άνθρωποι εξακολουθούσαν να έχουν την άποψη που έχουν. Είναι θέμα παιδείας στην επαρχία, είναι θέμα αντίληψης, είναι η προκατάληψη, η έλλειψη ενημέρωσης πάνω σε αυτά τα θέματα, να μη θέλει ο άλλος να ανοίξει τα μάτια του στο κάτι το διαφορετικό και αυτό ήταν εμφανές στα πρώτα στάδια της μετάβασής μου. Δυσκολευόμουν να βρω δουλειά, σε πολλές δουλειές μου έλεγαν να μη βάφομαι, να πιάνω τα μαλλιά μου, δεν γίνεται αυτό, άνθιζα. Δεν μπορούσα να κάνω ότι είμαι αγόρι για να είμαι αποδεκτή στη δουλειά...Με αποκαλούσαν όλοι σε λάθος γένος, το λεγόμενο *misgendering*, προβλήματα υπήρχαν κι αν τύχαινε και έβρισκα εργασία αισθανόταν ο κόσμος ότι μου έκανε πολύ μεγάλη χάρη, ότι δεν θα έπρεπε να έχω πολλές αξιώσεις. Έχω φτάσει να πληρώνω τα έξοδα της απόλυσής μου, να δουλεύω και να καταλαβαίνω ότι η πρόσληψή μου ήταν *fake*.

Η Η. ζούσε σε ένα πολύ περιορισμένο ετεροκανονικό περιβάλλον, βασισμένο στη γραμμική προσδοκία φύλου, σώματος και σεξουαλικότητας. Το κοινωνικό φύλο είναι μια παράσταση, ένα συνονθύλευμα πράξεων και λογοθετικών πρακτικών, οι οποίες

όταν επαναλαμβάνονται δημιουργούν τη ψευδαίσθηση ενός οργανωμένου «εσωτερικού πυρήνα», ενός φυσικού κοινωνικού φύλου. Οι πράξεις που επαναλαμβάνονται δημιουργώντας την έννοια του κοινωνικού φύλου είναι ιδανικές κατασκευές της κοινωνίας που περιορίζουν τη συμπεριφορά μας, αλλά είναι εξίσου εξαιρετικά εύθραυστες όταν πρέπει να οριοθετηθούν. Οι πράξεις και ο λόγος σηματοδοτούν τις χειρονομίες μας, το σώμα μας, τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας. Αυτές οι πράξεις ουσιοποιούνται διαμέσου των σωματικών και λογοθετικών πρακτικών που οριοθετούνται από το κοινωνικό συμφραζόμενο. Η κατανόηση της ανατομικής διαφοράς «άντρας/γυναίκα» διαμεσολαβείται από το πολιτισμικό νοηματοδοτικό πλαίσιο και οργανώνεται μέσα από την εμπειρία λόγου (ομιλία και γλώσσα) (Butler 2009 [1990]).

Η Η. κατά τη διάρκεια της φυλομετάβασης δεν επιτελούσε με τον κοινωνικά επικυρωμένο τρόπο το φύλο που της αποδόθηκε κατά τη γέννηση. Επιθυμούσε να βάφεται, να αφήνει ξέπλεκα τα μαλλιά της, να επιτελεί το φύλο με το οποίο η ίδια ήθελε να αυτοπροσδιοριστεί. Όπως αναφέρει και η ίδια, άνθιζε. Άνθιζε ως γυναίκα και δεν μπορούσε να είναι αγόρι για να είναι αποδεκτή από την κοινωνία. Όμως, η επιτέλεση αυτή του φύλου που επιθυμούσε να αυτοπροσδιορίζεται δεν ήταν κοινωνικά αποδεκτή από την κοινωνία της. Έτσι εξαιτίας αυτού, βίωσε την αποξένωση και την απόρριψη από την εργασία, εκτός των άλλων, κάτι που πιθανώς θα ίσχυε και στην Αθήνα. Η Η. βαφόταν, ήθελε να ντύνεται σαν κορίτσι, γιατί αισθανόταν κορίτσι. Στο κοινωνικό συμφραζόμενο που ζούσε και αποφάσισε να κάνει τη φυλομετάβασή της, η οριοθέτηση από πλευράς της κοινωνίας στον τρόπο που ντυνόταν, βαφόταν και επιτελούσε το φύλο που επέλεξε, είχε ως αποτέλεσμα να υποστεί μια σειρά από άδικες συμπεριφορές και καταστάσεις που την κατέστησαν αποκείμενο της κοινωνίας, κάτι αλλότριο, το οποίο δεν μπορούσε να διαχειριστεί.

Ομοίως, η Τ., η δεύτερη πληροφορήτριά μου, αντιμετώπισε την αποξένωση της κοινωνίας στην πόλη της Ξάνθης. Η Τ. δεν επέλεξε να κάνει τη φυλομετάβασή της στην πόλη της, καθώς δεν μπορούσε να διαχειριστεί όλο αυτό που της συνέβαινε. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι:

Πριν τη μετάβαση, ζούσα όσο το δυνατόν πιο κρυφά. Άκουγα πολύ άσχημα σχόλια. Είχα φτάσει σε σημείο να μη θέλω να με βλέπει κανείς. Ένιωθα άσχημα, νόμιζα ότι είχα κάτι κακό και άρχισα να αποξενώνομαι. Ήθελα να ντύνομαι σαν γυναίκα, να βάφομαι, να έχω μακριά μαλλιά. Δεν καταλάβαινα τι μου συνέβαινε, αλλά δεν είχα και κάπου να

απευθυνθώ. Είχα φτάσει στα πρόθυρα αυτοκτονίας». Η ίδια αποφάσισε να κάνει τη φυλομετάβασή στην Αθήνα, αλλά ακόμη κι όταν επέστρεψε σαν τρανς γυναίκα στον τόπο της αντιμετώπισε διακρίσεις «Στην αρχή δεν μπορούσα να βρω δουλειά, κανείς δεν με έπαιρνε. Δεν ξέρω τι φοβόταν. Μήπως χάσουν πελάτες, μήπως τους κάνω κάτι. Ακόμη και συγγενείς μου που υποσχέθηκαν ότι θα με βοηθήσουν δεν το έκαναν όμως. Επίσης, πολλές φορές με αποκαλούσαν «παλικάρι» μου. Μα, είμαι δυο μέτρα γυναίκα. Δυστυχώς συνεχίζουμε να είμαστε παιδιά ενός κατώτερου θεού και αυτό μου προξενεί πίκρα, στενοχώρια και οργή. Κουραστήκαμε να ζητάμε τα αυτονόητα που για εσάς είναι δεδομένα. Όλοι σαν άνθρωποι δικαιούμαστε μια ίση ζωή.

Η Τ. δεν ένιωθε ο εαυτός της στην πόλη της και αποφάσισε να μετακομίσει στην Αθήνα. Δεν ήθελε να την βλέπει κανείς γιατί δεν ένιωθε άνετα να είναι ο εαυτός της σε μια μικρή πόλη. Επίσης, είχε φτάσει στα πρόθυρα της αυτοκτονίας. Αυτό που συνιστά την ύπαρξη της ζωής είναι η βιωσιμότητά της που εξαρτάται από την αναγνώριση που λαμβάνει το υποκείμενο μέσω των βλεμμάτων σε μια συγκεκριμένη κοινωνία (Butler 2004).

Τα σώματα που δεν επιτελούν με τον κοινωνικά επικυρωμένο τρόπο το φύλο τους, τιμωρούνται και καθίστανται αποκείμενα. Τη λέξη αποκειμενοποίηση, η Butler τη δανείζεται από την ψυχαναλύτρια και γλωσσολόγο Julia Kristeva, η οποία αναπτύσσει την έννοια της αποκειμενοποίησης στο έργο της «*Powers of Horror: An Essay on Abjection*» (1982), βασιζόμενη σε μια ψυχαναλυτική ανάγνωση της ταυτότητας του υποκειμένου ως αμυντικής κατασκευής. Η αποκειμενοποίηση των τρανς γυναικών σημαίνει ότι στα όρια μέσω των οποίων οριοθετούνται οι άνθρωποι γίνεται μια διαδραστική διαδικασία μέσω της οποίας τα όρια του εαυτού προστατεύονται με το να απορρίψουν οτιδήποτε «δεν σέβεται τα όρια, τις θέσεις, τους κανόνες [...] το ενδιάμεσο, το διαφορούμενο, το σύνθετο» (Kristeva 1982: 4), καθιστώντας προβληματική οποιαδήποτε υπόθεση αναφορικά με τη σταθερότητα των ορίων που διαχωρίζουν το υποκείμενο από το αντικείμενο, τον εαυτό από τους άλλους. Η αποκειμενοποίηση, όπως την αντιλαμβάνεται η Kristeva, «διαταράσσει την ταυτότητα, το σύστημα, την τάξη» (ό.π.) και περιλαμβάνει ένα είδος οριακής αβεβαιότητας – διαφορούμενης και συνάμα τρομακτικής. Τα διεμφυλικά σώματα και ειδικότερα αυτά σε διαδικασία φυλομετάβασης αφηφούν τα όρια της συστημικής τάξης και αρνούνται να συμβιβαστούν με τις κοινωνικά διαγεγραμμένες

έννοιες του βιολογικού και κοινωνικού φύλου. Έτσι, το αποκείμενο σώμα μπορεί να παθολογικοποιηθεί και να αντιμετωπιστεί ως «ψυχιατρικό περιστατικό».

Ένα τέτοιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση της/του Δημήτρη που μένει στη Σκάλα Συκαμιάς, στη Λέσβο. Η/Ο Δημήτρης μεγάλωσε και ζει στην επαρχία και έχει αντιμετωπιστεί ως αποκείμενο σώμα, ενώ η περίπτωση της/του έχει αντιμετωπιστεί ως ψυχιατρική διαταραχή. Το καλοκαίρι που βρισκόμουν στη Λέσβο, επισκέφτηκα τη Σκάλα Συκαμιάς και αναζήτησα τον/την Δημήτρη. Οι πληροφορίες που πήρα από δύο κατοίκους της περιοχής ήταν οι εξής. Ένας προσωρινός κάτοικος που δουλεύει στην περιοχή μου ανέφερε: «Πολύ περίεργη περίπτωση, δεν ήταν καθόλου καλά και την έστειλε για ακούσια ο εισαγγελέας». Όταν δε ρώτησα γιατί, μου απάντησε: «Μα, κυκλοφορούσε με νυφικό και φώναζε, δεν είναι καθόλου καλά σου λέω». Ένας άλλος κάτοικος, πιο κοφτά μου απάντησε «Α, τον Δημήτρη ψάχνεις; Τον πήγαν στο νοσοκομείο». Δεν έμαθα ποτέ για τη χρονική διάρκεια της νοσηλείας της/του, ούτε πού νοσηλευόταν. Δεν ήξερε ή καλύτερα δεν ενδιαφερόταν κανένας να μου πει. Θέλησα να επισκεφτώ την Σκάλα Συκαμιάς για να συνομιλήσω μαζί της/του αλλά το Σαββατοκύριακο που κανόνιζα να πάω, επιβλήθηκαν περιοριστικά μέτρα κυκλοφορίας ενάντια στον κορονοϊό. Έπειτα, έφυγα από τη Λέσβο.

Η ακούσια νοσηλεία είναι η χωρίς τη συγκατάθεση του ασθενή εισαγωγή και παραμονή του για θεραπεία, σε κατάλληλη Μονάδα Ψυχικής Υγείας και ρυθμίζεται τόσο από τον Αστικό Κώδικα όσο και από τους Ν. 2071/1992 και Ν. 2716/1999. Οι προϋποθέσεις για τη θέση οποιουδήποτε προσώπου σε ακούσια νοσηλεία απαριθμούνται περιοριστικά και όχι ενδεικτικά στο άρθρο 95 παρ. 2 του Ν. 2071/1992 και είναι οι εξής τρεις εξής: α) ο ασθενής να πάσχει από ψυχική διαταραχή, β) να μην είναι ικανός να κρίνει για το συμφέρον της υγείας του και γ) η έλλειψη νοσηλείας να έχει ως συνέπεια: είτε να επιδεινωθεί η κατάσταση της υγείας του ή η νοσηλεία του ασθενή που πάσχει από ψυχική διαταραχή να είναι απαραίτητη για να αποτραπούν πράξεις βίας κατά του ίδιου ή τρίτου. Η ακούσια νοσηλεία δε λειτουργεί ως προληπτικό μέσο που αποσκοπεί στην αποτροπή τέλεσης βίαιων εγκλημάτων από ψυχικά ασθενείς. Οι περιοριστικές αυτές προϋποθέσεις που τάσσει ο νόμος και ο σκοπός της ακούσιας νοσηλείας της/του Δημήτρη σημαίνουν ότι για ακόμη μια φορά η διεμφυλικότητά της/του παθολογικοποιήθηκε και μεταφράστηκε σε ψυχιατρικούς όρους. Η διεμφυλικότητα είναι ένας σημαντικός όρος όχι μόνο για τους ανθρώπους που επιθυμούν να βρίσκονται έξω από τις κατηγοριοποιήσεις αλλά

και για τους ανθρώπους που θέλουν να θέσουν τον εαυτό τους σε συγκεκριμένες μορφές αναγνώρισης (Halberstam 2000: 63). Βέβαια, δεν γνωρίζω τις ακριβείς συνθήκες κάτω από τις οποίες εκδόθηκε η εισαγγελική διάταξη, λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι όσες συνεντεύξεις έχει δώσει, παρουσιάζεται ως καλόκαρδη/ος, φιλόξενη/ος και καλοκάγαθη/ος. Και διερωτώμαι, πώς ένας άνθρωπος που θέλει να ντύνεται όπως εκφράζεται πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ψυχικά ασταθής ή επικίνδυνος από την κοινωνία. Οι κοινωνικοί και πολιτισμικοί κανόνες που θεσμοθετούν και νομοθετούν συγκεκριμένες εννοιολογήσεις της ύλης αδυνατούν να συμπεριλάβουν στα όριά τους πολλαπλές δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης. Επίσης, δεν είναι η πρώτη φορά που η/ο Δημήτρης αντιμετωπίστηκε ως ψυχιατρικό περιστατικό. Στο ντοκιμαντέρ «Mr. Dimitris and Mrs. Dimitroula» της Τζέλης Χατζηδημητρίου, η/ο Δημήτρης αναφέρθηκε σε ένα περιστατικό την εποχή που ζούσαν ακόμη οι γονείς της/του. Αναφέρει συγκεκριμένα ότι:

Οι γονείς μου με ξέρανε από παιδί. Δεν πήγα ποτέ να δουλέψω στη βάρκα. Όταν τους είπα κάποια στιγμή ότι ήθελα να αλλάξω φύλο, είχα ακούσει ότι γίνεται αυτό στην τηλεόραση, το είπα στην οικογένειά μου αλλά δεν το δεχτήκανε. Με πήγαν σε μια κλινική στην Αθήνα στο Μαρκομιχελάκειο και μου δίνανε μια χούφτα χάπια εκεί για να αλλάξω μυαλά.

Το διαφορετικό, το Άλλο, αυτό που δεν δύναται να κατανοηθεί υπό όρους ετεροκανονικούς, λογοθετικά και κοινωνικά επιβεβλημένους, δεν θεωρείται ορθόδοξο και έτσι καταλήγει να θεωρείται άρρωστο, ξένο, μίasma και γι' αυτόν τον λόγο ακριβώς το σώμα αυτό ταξινομείται ως παθολογικό που «πρέπει» να ιαθεί σύμφωνα με τις κυρίαρχες ιατροκεντρικές εννοιολογήσεις της διπολικότητας του φύλου.

Όταν ο μόνος τρόπος που το σώμα γίνεται αντιληπτό είναι η έμφυλη εμφάνισή του (Butler 2006: 389) και ο όρος «έμφυλη» αντανακλά ορισμένες κυρίαρχες πολιτιστικές σημασίες, η ζωή εκτός των ορίων αυτών μοιάζει αδιανόητη και αβίωτη. Η αποκειμενοποίηση, με λόγια της Kristeva «παρασύρει σε ένα μέρος όπου το νόημα καταρρέει» (1982: 2). Η έννοια αυτή της αποκειμενοποίησης συνοψίζεται στο δοκίμιο της Susan Stryker «*My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage*» (1994) στο οποίο συνδέει το δικό της διεμφυλικό σώμα με τη μορφή του τέρατος του Φρανκενστάιν. Η Stryker αναφέρει

στο δοκίμιό της ότι: «Στις 5 Ιανουαρίου 1993, μια 22χρονη προεγχειρητική διαφυλική γυναίκα από το Σιάτλ, η Filisa Vistima, έγραψε στο ημερολογίό της: "Μακάρι να ήμουν ανατομικά «φυσιολογική», ώστε να μπορούσα να κολυπήσω. . . . Αλλά όχι, είμαι μεταλλαγμένος, το τέρας του Φρανκενστάιν". Δύο μήνες αργότερα η Filisa Vistima αυτοκτόνησε» (Stryker 1994: 246). Η αυτοκτονία της Filisa προκλήθηκε από μια κοινότητα που, στην πραγματικότητα, την αντιμετώπισε ως το τέρας του Frankenstein από το μυθιστόρημα της Shelley. Κατ'έπекταση, η Stryker παρομοιάζει τον εαυτό της με το τέρας της Mary Shelley's, τον Frankenstein. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι «πολύ συχνά θεωρούμαι ότι είμαι κάτι λιγότερο από ανθρώπινο εξαιτίας της δικής μου σωματοποίησης, γιατί όπως και το τέρας, ο αποκλεισμός μου από την ανθρώπινη κοινότητα τροφοδοτεί βαθιά και διαρκή οργή μέσα μου και κατευθύνομαι ενάντια στις συνθήκες υπό τις οποίες πρέπει να αγωνιστώ για να υπάρχω» (Stryker 1994: 238). Η Stryker αναγνωρίζει και χαιρετίζει την αποκειμενοποίησή της όταν δηλώνει στο παραπάνω δοκίμιο: «Είμαι τρανς και επομένως είμαι τέρας» (1994: 240). Μέσω αυτής της δήλωσης, οικειοποιείται τη λέξη «τέρας» για να την απαλλάξει από τις αρνητικές της συνδηλώσεις. Όμως, το πιο σημαντικό είναι ότι η απόρριψη γίνεται ένα εργαλείο με το οποίο μπορεί να προβληματοποιήσει τις συμβάσεις των κοινωνικά κατασκευασμένων κατηγοριών φύλου. Οι συνθήκες αυτές είναι κοινωνικά κατασκευασμένες και συνδέονται με μια υποτιθέμενη παθολογία των διαφυλικών και διεμφυλικών ατόμων, εκτοπίζοντάς τους από τη σφαίρα του «ανθρώπινου». Έτσι, όσοι/ες είναι πιθανό να θεωρηθούν ότι διαρρηγνύουν τα όρια της κανονιστικής σχέσης βιολογικού-κοινωνικού φύλου και ανατρέπουν τους ετεροκανονικούς κανόνες, μπορεί να ανατρέψουν ορισμένες πτυχές αυτών των κανόνων. Η ανατροπή της ετεροκανονικότητας καλύπτει ένα ευρύ φάσμα από ανοιχτές μορφές περιφρόνησης και αντίστασης έως πιο συγκεκριμένες μεθόδους, ριζωμένες σε καθημερινές πρακτικές και λίγο πολύ στις ασυνείδητες στρατηγικές επιβίωσης.

II. Βία και τρανς γυναίκες

Η παραδοχή πως κάποιες ζωές έχουν μεγαλύτερη αξία από άλλες είναι άμεσα συνδεδεμένη με τη βία. Αυτή η αξιολόγηση της ζωής και της ύπαρξης ενός ατόμου ή μιας ομάδας ανθρώπων οδηγεί στη βία, ακριβώς επειδή κάποιες ζωές δεν θεωρούνται αξίες θρήνου, οπότε και μπορούν απλώς να χαθούν, χωρίς τον παραμικρό δισταγμό. Η βία απέναντι στους τρανς ανθρώπους οριοθετεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο η κοινωνία τους αντιμετωπίζει και τον βαθμό στον οποίο δέχεται να τους εντάξει σ' αυτήν. Η Αθανασίου αναγνωρίζει ότι «το φύλο, η σεξουαλικότητα, η αναπαραγωγή και η συσχετικότητα/συγγένεια –όχι ως αυτοτελείς και φυσικά θεμελιωμένες μεταβλητές ταυτότητας αλλά ως πολλαπλές συναρμολογήσεις σχέσεων εξουσίας και θέσεων υποκειμένου– αποτελούν παράγοντες καθοριστικούς στην οροθέτηση της ιδιότητας του ανθρώπου και της ιδιότητας του πολίτη» (Αθανασίου 2007: 15). Έτσι, οι τρανς άνθρωποι που δεν συμμορφώνονται επιτυχώς στην έμφυλη κανονικότητα, δεν μπορούν να ενταχθούν στην κοινωνία ως ισότιμα μέλη της και καθίστανται αποκείμενα, μιανρά στοιχεία. Τα διεμφυλικά άτομα γίνονται όλο και πιο ορατά, αλλά, παρ' όλα αυτά, συνεχίζουν να υποφέρουν από διακρίσεις, βία και κακοποίηση σε ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών χώρων (Bettcher 2014).

Η Η. μου διηγήθηκε ένα περιστατικό στο οποίο έπεσε θύμα βίας εξαιτίας του γεγονότος ότι είναι τρανς γυναίκα. Τον Ιούνιο του 2016 η Η. δέχτηκε δολοφονική επίθεση κοντά στα Νεώρια στην Παλιά Πόλη των Χανίων. Η επίθεση έγινε σε κοινή θέα μπροστά σε καταστήματα εν ώρα λειτουργίας. Μετά το περιστατικό, η ίδια έκανε μήνυση για ξυλοδαρμό υποκινούμενο από ρατσιστικά κίνητρα και βρέθηκε κατηγορούμενη για ψευδή καταμήνυση από τους επιτιθέμενους. Η ίδια μου ανέφερε:

Δέχτηκα ένα πείραγμα στο δρόμο και εξελίχθηκε σε εμπλοκή. Η υπόθεση εκκρεμεί, πήρε αναβολή στο δικαστήριο, εγώ είχα βγει ήδη από ένα χειρουργείο, έχοντας ξοδέψει όλα μου τα χρήματα στο πρόσωπο, το αποτέλεσμα αυτό καταστράφηκε, έφαγα πολύ ξύλο. Νόμιζα ότι δεν θα μου συμβεί αλλά μου συνέβη. Έχω δεχτεί και ως αγόρι επίθεση στην Κω στο προθάλαμο ενός κλαμπ την ώρα που έκλεινε. Ως τρανς άνθρωπος δεν είχα ξαναδεχτεί βία, αλλά έγινε. Πάντα άκουγα σχόλια άσχημα αλλά ποτέ επίθεση. Στα Χανιά έχει και δεν έχει εχθρικό κόσμο. Υπάρχει κόσμος σκεπτόμενος, υπάρχει κόσμος και μη, είναι σύνθετο θέμα, είναι μια πόλη που μπορείς να επιλέξεις την πραγματικότητα που θέλεις να είσαι. Είναι πολλαπλή πόλη, πολλαπλές προσωπικότητες στα Χανιά.

Όταν η ίδια μου εξιστορήθηκε το περιστατικό ήταν πολύ μαζεμένη και δεν ήθελε να επεκταθεί πολύ σε αυτό. Ο τόνος της φωνής της έγινε πιο μελαγχολικός και μου μιλούσε με διστακτικότητα. Είναι ένα περιστατικό που ήθελε να ξεχάσει αλλά δεν μπορεί καθώς εκκρεμούσε η δίκη και την απασχολούσε έντονα. Στις 25/9/2020 εκδικάστηκε η υπόθεση της δολοφονικής ρατσιστικής επίθεσης εναντίον της. Σε συνομιλία μαζί της πριν την ακρόαση ήταν ιδιαίτερος αγχωμένη, αλλά όπως μου είπε: *«δεν περιμένω κάτι καλό, αλλά έχω μια κρυφή ελπίδα μέσα μου»*. Σχετικά με την έκβαση της δίκης, ο ένας εκ των δύο κατηγορουμένων φυλακίστηκε για επικίνδυνη σωματική βλάβη, χωρίς ελαφρυντικά και ο δεύτερος αθωώθηκε. Επρόκειτο για ένα περιστατικό τρανσοφοβικής βίας, που παρολίγον να εξελιχθεί σε ένα πολύ οδυνηρό επεισόδιο. Όπως μου αναφέρει και η ίδια *«κατά τύχη γλίτωσα, χτύπησα στο κεφάλι και είχα σπασμούς, δεν θυμάμαι κάτι άλλο, ξύπνησα στο νοσοκομείο και τότε μου τα διηγήθηκαν όλα»*.

Οτιδήποτε μας επιστά την προσοχή στην απρόβλεπτη και ασυνήθιστη φυσιολογία των φύλων εμφανίζεται στο περιθώριο του βιοπολιτικά οργανωμένου σώματος, σε εκείνα τα φευγαλέα και μεταβλητά σημεία στα οποία συγκεκριμένα σώματα αψηφούν τη λογική του βιοπολιτικού λογισμού και των κοινωνικά παραδεδεγμένων πρακτικών. Υπό το πρίσμα αυτό, τα σώματα των τρανς συνεχώς τρεμοπαίζουν στο κατώφλι της βιωσιμότητας, ταυτόχρονα δελεάζουν τον κίνδυνο και προσελκύουν τον θάνατο ακόμη και όταν υπόσχονται τη ζωή σε νέες μορφές, σε νέα μονοπάτια. Τα σώματα των τρανς τυπικά έχουν γίνει ευάλωτα σε μια σειρά από δομικές καταπιέσεις και καταστολές. Βιώνουν επιθέσεις που διαβρώνουν την ποιότητα της ψυχικής τους ζωής και αντιμετωπίζουν επίσης σημαντικές μορφές βίας, συμπεριλαμβανομένης της σκόπιμης δολοφονίας.

Στο πλαίσιο αυτό της ετεροφυλόφιλης νόρμας, τα τρανς άτομα αντιμετωπίζονται ως μη διανοητά, καθώς δεν προσυπογράφουν το συμβόλαιο της ετεροκανονικότητας και διαταράσσουν την ευθυγράμμιση σώμα-φύλο-σεξουαλικότητα. Η Butler επισημαίνει ότι: *«τα σώματα που επιτυγχάνουν να υλοποιηθούν ως βιώσιμα και διανοητά είναι αυτά που υλοποιούν τις προσδοκίες και τα κελεύσματα της καθιερωμένης κανονικότητας [...] η μελαγχολία της αποκήρυξης και της αποποίησης δεν είναι μόνο ένας τρόπος καταδυνάστευσης και οδύνης αλλά κι ένα πεδίο ενδεχόμενης κριτικής δράσης»* (Butler 2008: 15). Έτσι, το υποκείμενο που αποζητά να είναι επιθυμητό μέσα σε μια συγκεκριμένη κοινότητα πρέπει να εκπληρώσει με

επιτυχία τον έμφυλο ρόλο του και τα χαρακτηριστικά του γενετήσιου φύλου του. Σε περίπτωση δε που αποτύχει, δεν δύναται δηλαδή να επιτελέσει με τον κοινωνικά προδιαγεγραμμένο τρόπο το φύλο του, συχνά τιμωρείται, διώκεται ή λοιδορείται. Πιο συγκεκριμένα, η άσκηση βίας, η απομόνωση ή ακόμη κι ο θάνατος των τρανς ανθρώπων ως αυτών που εκπίπτουν από τα καθιερωμένα και επιτρεπτά πλαίσια της έμφυλης κανονικότητας, είναι μερικές μόνο από τις συνήθεις πρακτικές που απαντώνται στην κοινωνία που ζούμε, όπως είναι χαρακτηριστικά και η περίπτωση της Η. που αναφέρθηκα παραπάνω. Η βία είναι ικανή να υποβιβάσει κάποιες μορφές ζωής στο επίπεδο του μη διανοητού και του αβίωτου, θέτοντάς τες στο περιθώριο, ενώ αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της ίδιας της «κοινωνικής» μας κατασκευής και με όρους της Butler «είναι ένας τρόπος με τον οποίο κάποια πρωταρχική ανθρώπινη τρωτότητα απέναντι στα άλλα ανθρώπινα όντα εκτίθεται στην πιο τρομακτική μορφή της, ένας τρόπος με τον οποίο παραδινόμαστε χωρίς κανέναν έλεγχο στη βούληση κάποιου άλλου, ένας τρόπος με τον οποίο η ίδια η ζωή μπορεί να εξαλειφθεί από την εσκεμμένη πράξη κάποιου άλλου» (Butler 2008: 58).

Η βία όμως δεν περιλαμβάνει μόνο τη σωματική βία αλλά και τη ψυχολογική η οποία φέρει βαρύτερες συνέπειες στον ψυχισμό του κάθε υποκειμένου. Η Η. επίσης περιγράφει ένα περιστατικό τρανσοφοβικής επίθεσης που της συνέβη στο αεροδρόμιο των Χανίων. Συγκεκριμένα αναφέρει κατά τη διάρκεια της συζήτησής μας:

Έχω νιώσει άσχημα στο αεροδρόμιο. Της έχω ζητήσει να με βοηθήσει στο αεροδρόμιο και ενώ μου μιλούσε στον πληθυντικό και με αποκαλούσε κυρία, μόλις της έδωσα το διαβατήριό μου και μου λέει ωπ έτοιμος είσαι, είναι μικροπρέπεια όλο αυτό. Το πήρε είδηση και όλο το αεροδρόμιο. Άρχισα να ουρλιάζω αμέσως προς αυτήν.

Παρόμοιο περιστατικό τρανσοφοβικής βίας, έχει υποστεί και η δεύτερη πληροφορήτριά μου στην Ξάνθη. Η ίδια μου αναφέρει τα εξής δύο περιστατικά που επηρέασαν την ψυχολογική της κατάσταση:

Δύο φορές αρνήθηκαν να μου νοικιάσουν σπίτι στην πόλη μου γιατί είμαι τρανς γυναίκα. Πέρασα δύο φορές ένα ψυχολογικό πόλεμο μέχρι να νοικιάσω σπίτι στην Ξάνθη. Πίστευα ότι είναι μια πόλη που τα έχει ξεπεράσει αυτά και την αγαπούσα, την αγαπώ πολύ. Τουλάχιστον είμαι ξεκάθαρη και δεν κρύβομαι. Δεν μπορώ να καταλάβω ποιο είναι το πρόβλημα [...] Βέβαια, πήρα πολλά μηνύματα συμπαράστασης από τον κόσμο εδώ και χαίρομαι που ζω εδώ. Υπάρχουν πάντα κάποιες εξαιρέσεις, αλλά πάντα μετράει το σύνολο. Ήθελα να νοικιάσω ένα μαγαζί, να γλιτώσω από αυτά που ζούσα. Είχα κλείσει

με την ιδιοκτήτρια τα πάντα και όταν ο γιος της ιδιοκτήτριας με είδε, πίεσε τη μητέρα του να μη μου νοικιάσει τον χώρο γιατί αυτός και καλά είναι της εκκλησίας. Εκτός αυτού, με αποκάλεσε και παληκάρι μου, όχι η γυναίκα, ο γιος της. Κλείνεις ραντεβού, πας όμορφη και στολισμένη να δεις ένα σπίτι, φτάνεις στο σημείο που κλείσατε ραντεβού, πλησιάζεις την κυρία που είναι ιδιοκτήτρια, την χαιρετάς. Εκείνη έχει γουρλώσει τα μάτια της και με κοιτάζει από πάνω μέχρι κάτω, να έχει πάθει τρανσοσόκ και μετά από κάποια λεπτά συνέρχεται, εγώ περιμένω να μου απαντήσει όσο μπορώ πιο ευγενική, χαμογελώντας και βέβαια έχω καταλάβει τι έγινε, ήδη νιώθω χάλια από μέσα μου, ξέρω, θα μου βρει μια δικαιολογία, ένιωθα σαν χαζή, σαν εξωγήινος. Δεν περιγράφεται αυτό με λόγια και μετά μου είπε ότι το σπίτι αδειάζει τον Δεκέμβριο, δεν ξέρω αν ενδιαφέρεσαι για τότε. Και απαντάω ευγενικά, τότε γιατί με έφερες μέχρι εδώ και δεν μου το είπες στο τηλέφωνο και μου απαντά, λυπάμαι καημένη. Ευτυχώς, με αποκάλεσε καημένη! Και φεύγω κάπως χάλια, κάπως απογοητευμένη πια βρίζοντας από μέσα μου την όμορφή μας κοινωνία που ακόμη ζει στον μεσαίωνα.

Σύμφωνα με την Butler «όταν οι έμφυλες νόρμες λειτουργούν ως παραβιάσεις, λειτουργούν ως αλληλεπίδραση την οποία κάποιος μπορεί να αρνηθεί μόνο εάν συμφωνήσει να υποστεί τις συνέπειες: να χάσει τη δουλειά του, το σπίτι του, τις προοπτικές για επιθυμία ή για την ζωή» (Butler 2004: 214).

Θύμα εξευτελισμού έπεσε και η/ο Δημήτρης από την Σκάλα Συκαμιάς, τη δεύτερη μέρα των Χριστουγέννων. Το τοπικό μέσο της Λέσβου «Στο Νησί» δημοσιοποίησε επίμαχο βίντεο στο οποίο καταγραφόταν η απίστευτη βαρβαρότητα ανηλίκων 12-13 ετών, προς το πρόσωπό της/του στην Σκάλα Συκαμιάς στη Λέσβο. Στο βίντεο αυτό, ανήλικοι εισέβαλλαν από το παράθυρο του σπιτιού της/του και επιδίδονταν σε απρεπείς χειρονομίες εις βάρος της/του, εξευτελίζοντας την προσωπικότητά της/του. Μάλιστα, οι πράξεις αυτές καταγράφηκαν από το κινητό τους τηλέφωνο και δημοσιοποιήθηκαν στο διαδίκτυο. Σύμφωνα με το ρεπορτάζ του τοπικού μέσου¹⁹ παρόμοια περιστατικά εξευτελισμού της προσωπικότητάς της/του δεν έχουν λάβει χώρα μόνο μία φορά ενώ η τοπική κοινωνία είχε πλήρη γνώση των

¹⁹«Απάνθρωπη συμμορία ανηλίκων», Στο Νησί, δημοσιεύτηκε στις 28 Δεκεμβρίου 2020, αναρτημένο στο: <https://www.stonisi.gr/post/13906/apanthrwh-ph-symmoria-anhlikwn-video> (τελευταία πρόσβαση:14/2/2021)

γεγονότων αυτών και, συμπεραίνοντας από την εξέλιξη της υπόθεσης, δεν είχε πάρει θέση. Το ρεπορτάζ αυτό περιελάμβανε και το οπτικοακουστικό υλικό της επίθεσης αυτής, το οποίο τέθηκε σε γνώση των εισαγγελικών και δικαστικών αρχών. Κρίνεται δέον να τονιστεί ότι στο ρεπορτάζ αυτό ο δημοσιογράφος κατηγορήθηκε από την ομάδα Proud Seniors Greece (Ομάδα Υποστήριξης ΛΟΑΤΚΙ+ Ατόμων Ηλικίας 50 & Άνω) ότι αναφέρεται στην/στον Δημήτρη με το λάθος γένος. Η θύμηση κάποιου πρέπει να θεμελιώνεται σύμφωνα με τις διηγήσεις του και τις προσλαμβάνουσες που έχει για τον εαυτό του ενόσω ζει. Η/Ο Δημήτρης στο ντοκιμαντέρ της Τζέλης Χατζηδημητρίου «Mr. Dimitris and Mrs. Dimitroula» αναφέρει ότι προτιμάει να την/τον αποκαλούνε Δημήτρη γιατί δεν αλλάζει κάτι. «*Το ρόδο όπως και να το πεις είναι ρόδο*» σημειώνει χαρακτηριστικά. Το σώμα φυλακίζει ιστορικές στιγμές και προσωπικές συναντήσεις και σε αυτήν την ιστορική συνείδηση, οι αναμνήσεις –είτε κακές είτε καλές– πρέπει να αποτελέσουν τις εναλλακτικές αφηγήσεις στις queer υποκουλτούρες (Halberstam 2005). Περαιτέρω, το περιστατικό της εν λόγω επίθεσης κατακρίθηκε έντονα από την κοινωνία των πολιτών. Ειδικότερα, οι Proud Seniors Greece εξέδωσαν την ίδια μέρα, ήτοι στις 28 Δεκεμβρίου, Δελτίο Τύπου στο οποίο καταδίκασαν τη βάνουση συμπεριφορά και πράξη των ανηλίκων και κάλεσαν σε άμεση αφαίρεση του επίμαχου οπτικοακουστικού υλικού από την ιστοσελίδα, καθώς «η δημοσιοποίηση τέτοιων εικόνων ντροπής δεν παύει να αποτελεί διαπόμπευση και εγείρει την έντονη δυσαρέσκεια, αποστροφή και οργή μας» σύμφωνα με το Δελτίου Τύπου της εν λόγω ομάδας.²⁰ Στο αναφερθέν Δελτίο Τύπου, η εν λόγω ομάδα αποκαλεί τον Δημήτρη ως Δήμητρα. Η ιδιοποίηση της ταυτότητας κάποιου προσώπου μπορεί να είναι εν γένει προβληματική²¹. Οι ζωές των διεμφυλικών πρέπει να αναγιγνώσκονται βάσει των αφηγήσεων που τα ίδια τα άτομα εξιστορούν για τον εαυτό τους και απαιτούν τη δημιουργία ενός τέτοιου μέλλοντος, κατά το οποίο οι ορισμοί με βάση το φύλο και την επιθυμία δεν είναι αναγκαίοι και προαπαιτούμενοι για την εδραίωση των υποκειμένων στον χωροχρόνο (Freccero 2006).

²⁰ Δελτίο Τύπου της 28 ης Δεκεμβρίου 2020 της ομάδας Proud Seniors Greece (Ομάδα Υποστήριξης ΛΟΑΤΚΙ+ Ατόμων Ηλικίας 50& Άνω), αναρτημένο στην ιστοσελίδα της ομάδας στο Facebook.

²¹ Για την ιδιοποίηση της ταυτότητας του Brandon Teena είτε ως λεσβίας είτε ως διεμφυλικού αγοριού από το σύγχρονο ΛΟΑΤΚ κίνημα στις Η.Π.Α. ως εν γένει προβληματική κάνει λόγο η Carla Freccero στο έργο της *Queer Sprecularity: Haunting the Past* (2006: 197).

Όπως γίνεται αντιληπτό το περιστατικό αυτό αποτελεί παραβίαση βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων της/του Δημήτρη, βάνανση επίθεση της προσωπικότητάς της/του και αποτελεί ένα σαφέστατο περιστατικό τρανσφοβίας και ετεροσεξιστικής βίας. Η ετεροκανονικότητα επιβάλλεται με τη βοήθεια μιας κλιμακούμενης βίας, τουτέστιν από την υλική (οικονομική και νομική), δομική και φυσική βία στη συμβολική. Ο θάνατος είναι πολιτικός, όσο διαφοροποιημένες ευαλωτότητες εκτίθενται σε κοινωνική και συμβολική βία (Radomska, Mehrabi & Lykke 2019). Η συμβολική βία αναφέρεται στους σχεδόν ασυνείδητους, εσωτερικευμένους τρόπους πολιτισμικής και κοινωνικής ιεραρχίας (Bourdieu 1993). Οι έμφυλες διαφορές είναι το πρωταρχικό πεδίο της συμβολικής βίας (Butler 2009 [1990]). Η ετεροκανονικότητα αναφέρεται σε ένα σύστημα σύμφωνα με το οποίο η σεξουαλική συμπεριφορά και η συγγένεια οργανώνονται με τέτοιο τρόπο ώστε το μοντέλο της ετεροσεξουαλικότητας να γίνεται πολιτισμικά αποδεκτό ως η φυσιολογική τάξη πραγμάτων. Έτσι, το βιολογικό φύλο, η σεξουαλικότητα και η έμφυλη ταυτότητα και έκφραση καθώς και οι κανονιστικοί έμφυλοι ρόλοι ευθυγραμμίζονται με τέτοιο τρόπο ώστε να παράγεται η κυρίαρχη άποψη σχετικά με τις σεξουαλικές και έμφυλες σχέσεις και εκφράσεις. Οι διάφορες μορφές ανατροπής περιλαμβάνουν αγώνες για σεξουαλικά δικαιώματα (πολιτικοί αγώνες για νομική μεταρρύθμιση και κοινωνικές πολιτικές), υλική αντίσταση και συμβολικές μορφές ανατροπής. Η συμβολική ανατροπή μπορεί να πάρει τη μορφή της αυτοκαταστροφής, μέσω διαφόρων μορφών προσαρμογής καθώς και περισσότερο ή λιγότερο δημόσιες μορφές εξέγερσης. Στο δρόμο αυτό συναντάμε μυστικότητα, μερική αποδοχή των κανόνων της κανονικότητας, άρνηση των αναγκών κάποιου και μυστική αναζήτηση για σεξουαλική ευχαρίστηση, αλλά συναντάμε επίσης σκληρή δουλειά, θυσία και περιφρόνηση.

Η Butler χρησιμοποιεί την έννοια της αποκειμενικοποίησης της Kristeva για να επεξεργαστεί τη συχνά προβληματική συνάρθρωση της σεξουαλικότητας και του φύλου. Συγκεκριμένα, διερευνά τον τρόπο με τον οποίο οριοθετούνται οι κανονιστικές ετεροφυλόφιλες ταυτότητες μέσω μιας διαδικασίας που απορρίπτει και αποκλείει τις «μορφές της ομοσεξουαλικής αποκειμενικοποίησης» (1993: 103). Όπως και οι ομοφυλόφιλοι έτσι και οι τρανς αμφισβητούν τις ετεροκανονικές αντιλήψεις για το βιολογικό/κοινωνικό φύλο, τα σώματα, τη σωματοποίηση. Τα ετεροκανονικά υποκείμενα λοιπόν μπορούν να αισθάνονται ότι απειλούνται καθώς, για να

διατηρήσουν τη δική τους αδύναμη υποκειμενικότητα, πρέπει ταυτόχρονα να ταυτιστούν με τους «κακούς άλλους» τους οποίους πρέπει επίσης να απορρίψουν. Σε παρόμοιο μήκος κύματος, ο Besnier (2004) στηρίζεται στην θεωρητική επεξεργασία της αποκειμενοποίησης από την Kristeva στην ανάλυσή του σχετικά με τους τρανς άντρες στο Βασίλειο των Τόνγκα (κράτος στην Πολυνησία), οι πρακτικές φύλου των οποίων τους καθιστούν κοινωνικά μη αποδεκτούς. Παρά τη στρατηγική διαπραγμάτευση των κοινωνικών σχέσεων με άλλους κατοίκους του νησιού, πολλοί τρανς άντρες του Βασιλείου της Τόνγκα βρέθηκαν αποκλεισμένοι από το πλήθος των γενικών κοινωνικών σχέσεων που συνήθως τους παρείχαν προστασία. Έτσι, ο μύθος της «αρμονικής πατριαρχικής οικογένειας» αποκαλύπτει τα όρια που θέτει σε εκείνους που δεν μπορούν να ζήσουν σύμφωνα με τους κανόνες του: ένα σκληρό τέχνασμα δύναμης που μπορεί να καταλήξει σε θάνατο για όσους βιώνουν αυτή τη μορφή «ευτυχίας» ως βαρύτητα της ευδαιμονίας που είχαν βρει για τον εαυτό τους.

III. Αντίθεση μεγαλούπολης και επαρχίας και τελική επιλογή

Παραπάνω σημείωσα κάποια περιστατικά κατά τα οποία οι τρανς γυναίκες αντιμετώπισαν τη μη αναγνωρισιμότητα από πλευράς της τοπικής τους κοινωνίας. Τα περιστατικά αυτά ήταν απόρροια του εκτοπισμού τους από τη σφαίρα του ανθρώπινου και της κατηγοριοποίησης τους βάσει «διαφορετικών» γνωρισμάτων από αυτά που τους έχουν αποδώσει τα άλλα μέρη της κοινότητας. Περιστατικά, όμως, χλευασμού και λοιδορίας αντιμετωπίζουν και αντιμετωπίζουν οι τρανς άνθρωποι στο παρελθόν, πριν την απόφασή τους να αυτοπροσδιοριστούν με άλλο φύλο. Συγκεκριμένα, η Η. γεννήθηκε στην πόλη της Κω και από μικρό παιδί, όπως λέει και η ίδια, ήξερε ότι είναι κορίτσι. Ειδικότερα, αναφέρει:

Είμαι κορίτσι από όσο μπορώ και θυμάμαι. Στα παιχνίδια, διάλεγα πάντα ένα γυναικείο ρόλο, μια γυναικεία περσόνα, μετά μεγαλώνοντας κάπως έμαθα να συμμαζεύομαι γιατί έβλεπα ότι αυτό προκαλεί τη χλεύη. Από την ηλικία των 14 και μετά δήλωσα γκέι, απλώς έπρεπε μια ταυτότητα να δηλώσω ως πούμε και δεν είχα επεξεργαστεί το θέμα της διεμφυλικότητας μέσα στο κεφάλι μου, μου ήρθε αργότερα ότι είμαι αυτό.»

Πώς αντιμετωπίστηκε η επιλογή της, όμως αυτή από την κοινωνία της Κω; Η ίδια περιγράφει τα εξής:

Στην Κω δεν άντεχα άλλο. Ήμουν αντιδραστικό παιδί από μικρό, ήξεραν όλοι τι είμαι, ένιωθα διαφορετικά από μικρό παιδί. Περνούσα όλη αυτή την τρέλα γιατί ήμουν θηλυπρεπής, ήμουν γκέι, και ξαφνικά συνειδητοποιείς ότι η πατριαρχία ενέχει διάκριση σε πολλούς τομείς, θα είναι δύσκολο να βρεις δουλειά, θα απομακρυνθούν άτομα από εσένα. Σε μια τέτοια κοινωνία συναντούσα κοροϊδία, κατακραυγή, συγκατάβαση, αρνητικές κατά βάση οι αντιμετωπίσεις, δέχτηκα άσχημη συμπεριφορά και στο σχολείο και όλο αυτό με οδήγησε σε μια αντιδραστικότητα σε σχέση με την εμφάνισή μου, είχα πολλά piercing, τσουλούφια, με πολύ ακραίο στυλ, όσο πιο πολύ ένιωθα ότι καταπιέζομαι τόσο πιο αντιδραστική γινόμουν, μέχρι που έφτασε σε κάποιο σημείο η ζωή μου να είναι αφόρητη. Από το σχολείο ακόμη ήμουν αντιδραστική και αυτό είναι πρόβλημα σε μια μικρή κοινωνία. Έμεινα τρεις φορές στο σχολείο εξαιτίας της όλης αυτής κατάστασης.

Η κοινωνία σε καθετί που είναι διαφορετικό, αντιδρά με βία και αποξένωση. Το υποκείμενο έτσι, απομονώνεται και βιώνει την απομάκρυνση, ενώ αισθάνεται να πνίγεται και να μην μπορεί άλλο να ζήσει στο συγκεκριμένο περιβάλλον. Η Η. αναγκάστηκε να μετακομίσει και να πάει στην Αθήνα για ένα διάστημα. Βέβαια,

επέστρεψε πίσω στην Κω για τη φυλομετάβασή της, όπου και αντιμετώπισε πολλά προβλήματα που αναφέρθηκαν πιο πάνω. Όμως, ένιωθε ότι ο τόπος της, η Κως «δεν τη χωράει άλλο», δεν μπορούσε να διαχειριστεί την κατάσταση αυτή και την κοροϊδία της τοπικής κοινωνίας. Τα άτομα που δεν εμπίπτουν στις ετεροκανονικές νόρμες και δεν ζουν στις μητροπόλεις πρέπει να σταθμίσουν το πώς θα κάνουν το «coming out» με τον αντίκτυπο που θα έχει η απόφασή τους αυτή τόσο σε αυτούς όσο και στην οικογένεια και στο ευρύτερο κοινωνικό τους κύκλο (D'Augelli 2006, Drumheller & McQuay 2010).

Η Η. ήταν queer, περίεργη, αλλόκοτη, «άλλη». Δεν συμβάδιζε με τις κανονικοποιημένες λογικές και οργανώσεις της κοινότητας, της σεξουαλικότητας και της δράσης των υπόλοιπων κατοίκων της περιοχής της Κω στο χώρο και στον χρόνο (Halberstam 2005). Έτσι, επέλεξε την Αθήνα ως ένα τόπο που κατά την ίδια «μπορούσε να είναι πιο απελευθερωμένη». Η μετάβαση αυτή από τις επαρχιακές κοινωνίες προς τις μητροπόλεις ονομάζεται μητροκανονικότητα (metronormativity). Αποτελεί μια έννοια που εισήγαγε ο/η Halberstam στο έργο της/του «*In a queer time and space*» για να περιγράψει τη μετάβαση σε ένα μέρος, μια μητρόπολη ή μια μεγάλη πόλη, όπου οι queer πρακτικές και τα queer υποκείμενα εκδηλώνονται με μεγαλύτερη ευκολία, έχοντας τη δυνατότητα να τύχουν μεγαλύτερης ανοχής, αφού έχουν ζήσει το μεγαλύτερο μέρος της ζωής τους σ' ένα μέρος καχυποψίας, δίωξης και μυστικότητας (Halberstam 2005). Αυτό συμβαίνει γιατί στα «περιθώρια», δηλαδή στις επαρχιακές πόλεις, τα σεξουαλικά υποκείμενα καθίστανται λιγότερο ασταθή (Phillips 2000). Η μητροκανονικότητα στο παραπάνω έργο του/της Halberstam, «ενώ αποκαλύπτει τον υποτιμημένο όρο στο αστικό/επαρχιακό δυαδικό σύστημα που διέπει τις χωροταξίες των σύγχρονων αμερικανικών σεξουαλικών κατασκευών, μπορεί επίσης να φανεί χρήσιμη για τις queer σεξουαλικότητες των μη μητροπολιτικών περιοχών στις Ηνωμένες Πολιτείες και των μη μητροπολιτικών queer σεξουαλικότητων σε άλλα μέρη του κόσμου» (Halberstam 2005:37). Τουτέστιν, οι πρωτοβουλίες και οι διαδικασίες που λαμβάνονται σε τοπικό επίπεδο είναι «αποτέλεσμα αλληλοεπιδράσεων μεταξύ των τοπικών κοινωνικών σχέσεων και των παγκόσμιων επιρροών» (Valentine 2002:151). Αντίστοιχα, η δυτική, μητροπολιτική queer ταυτότητα επαναπροσδιορίζεται, όταν κατασκευάζεται και βιώνεται εντός μη δυτικών και μη μητροπολιτικών χωρικών και πολιτισμικών συμφραζομένων (Halberstam 2005, Phillips 2000).

Η δεύτερη πληροφοροδότριά μου γεννήθηκε στην Ξάνθη, αλλά έφυγε από την πόλη της και μετακόμισε στην Αθήνα, όπου άρχισε να δουλεύει ως σεξεργάτρια. Η απόφασή της αυτή πάρθηκε, καθώς όπως αναφέρει η ίδια

δεν άντεχα άλλο στην Ξάνθη, ένιωθα την κοροϊδία, δεν μπορούσα να νιώθω άλλο έτσι, ήθελα να νιώσω ελεύθερη, δεν γινόταν άλλο να κρύβομαι. Πήγα στην Αθήνα για να κάνω τη φυλομετάβαση και η σεξεργασία ήταν η μόνη επιλογή για να υποστηρίξω την απόφασή μου.

Η Gayle Rubin στο κλασικό πια δοκίμιό της «*Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*» επισημαίνει ότι το αστικό περιβάλλον ταιριάζει περισσότερο στους queers γιατί στην επαρχία οι τελευταίοι είναι εύκολο να εντοπιστούν και να τιμωρηθούν²². Η θέση της αυτή στηρίζεται στις μαζικές μετακινήσεις μεσοαστών γκέι αντρών τη δεκαετία του 1970 από μικρές πόλεις προς τα αστικά «γκέι» κέντρα όπως το San Francisco και η Νέα Υόρκη. Παραδοσιακά, το αστικό περιβάλλον είναι ο τόπος και το όνειρο προορισμού ενός queer διότι εκεί υπάρχει η πεποίθηση ότι έχει ελευθερία κινήσεων και θα μπορέσει να διατηρήσει την ανωνυμία του, ώστε τυχόν αποκάλυψή του να μην έχει ως απότοκο κάποια δυσμενή μεταχείριση προς το άτομό του.

Οι τρανς γυναίκες από τις οποίες πήρα συνέντευξη μετά από τη διαμονή τους στην Αθήνα, επέλεξαν εν τέλει να ζήσουν στην επαρχία. Η Τ. αναφέρει σχετικά με αυτό:

Αγαπώ πολύ την πόλη μου, πάντα ήθελα να γυρίσω. Ήθελα να ζήσω ελεύθερη ως τρανς γυναίκα στην πόλη που μεγάλωσα, αυτό ήταν το όνειρό μου. Να μένω εδώ και να έχω μια δουλειά όπως τώρα. Ακόμη υπάρχει η καχυποψία και τα περίεργα βλέμματα, ακόμη έρχομαι σε επαφή με περίεργα περιστατικά, αλλά εδώ αισθάνομαι ασφάλεια, αν κάτι γίνει, έχω φίλους, έχω οικογένεια [...] Η οικογένειά μου με έχει αποδεχτεί. Αυτό είναι σημαντικό για εμένα.

Η Τ. επέλεξε να γυρίσει στον τόπο όπου γεννήθηκε και μεγάλωσε γιατί εκεί νιώθει ασφάλεια. Η αποδοχή της από τον περίγυρό της συντέλεσε στη λήψη αυτής

²² Παρόλα αυτά, αυτό δεν ισχύει για τις τρανς γυναίκες αφού αυτές είναι ορατές.

της απόφασης. Ήταν δε μια απόφαση, η οποία πάρθηκε έπειτα από πολύ σκέψη, καθώς στην Αθήνα ζούσε ανώνυμα και είχε μεγαλύτερη ευκολία κινήσεων. Η Η. όμως επέλεξε να ζήσει σε ένα άλλο μέρος της επαρχίας από αυτό που γεννήθηκε. Είχε επιστρέψει κατά τη διάρκεια της φυλομετάβασής της στην Κω, καθώς ήθελε να είναι μαζί με την οικογένειά της, όμως οι δυσκολίες που αντιμετώπισε από την κοινωνία τόσο σε επίπεδο χλευασμού όσο και σε επίπεδο δυσκολίας εύρεσης εργασιακής απασχόλησης την ανάγκασαν να επιστρέψει πίσω στην Αθήνα. Η απόφασή της να μείνει στα Χανιά πάρθηκε μετά από δύο επισκέψεις της εκεί. Η ίδια αφηγείται:

Πέρασε από μπροστά μου μια πορεία για ένα θέμα που έτρεχε τότε. Μου έκανε εντύπωση ότι σε τόσο μικρό μέρος υπάρχει τόσο σκεπτόμενος κόσμος. Ήταν ένας φούρνος και συνάντησα μια ηλικιωμένη τρανς γυναίκα. Την αγκάλιασα, τη φίλησα. Εκεί στην πλατεία έμεινα μέχρι το βράδυ μαζί με μια παρέα και μετά τα δύο αυτά σκηνικά πέρασε από μπροστά μου μια πορεία που διαπόμπευε έναν εργοδότη και μετά από λίγο πέρασε μια άλλη γυναίκα τρανς μαζί με ένα ζευγάρι που είχε ένα παιδί και το παιδί το κρατούσε η τρανς και γελούσαν στο δρόμο όλοι μαζί, πειράζονταν. Μου έκανε μεγάλη εντύπωση, όπως καταλαβαίνετε αυτό το σκηνικό. Είχα κάποια προκατάληψη με την Κρήτη λόγω της πατριαρχίας, της λεβεντιάς, όλου αυτού του θέματος. Σκέφτηκα ότι ίσως είναι μια πόλη που μπορώ να ζήσω. Συνέχισα να επιστρέφω μετά για δύο καλοκαίρια και στο τελευταίο καλοκαίρι, επειδή είχα νοικιάσει καινούριο σπίτι στην Αθήνα και δεν είχα πολλά πράγματα, αποφάσισα να μη γυρίσω πίσω.

Η ίδια ένιωσε οικεία σε ένα διαφορετικό περιβάλλον από αυτό που μεγάλωσε και σε ένα μέρος μακριά από την Αθήνα. Πλέον ζει και εργάζεται σαν σεξεργάτρια μέσω του διαδικτύου στα Χανιά. Συγκρίνοντας τα Χανιά και την Αθήνα, η Η. εξιστορεί τα εξής:

Στην Αθήνα όσο έμενα δεν με απασχολούσε το θέμα να είμαι αποδεκτή από τον κόσμο, είχα έναν άλλο κύκλο. Στα Χανιά με απασχόλησε το να είμαι αποδεκτή γιατί είναι μια πολλή μικρή κοινωνία, είναι διαφορετικό το πλαίσιο, δεν μπορώ να το δω συγκριτικά. Το διαφορετικό πλαίσιο έχει να κάνει με τον πληθυσμό, με την τοπική κουλτούρα, έχει να κάνει με την εσωτερικευμένη τρανσοβία, σεξισμό, πατριαρχία, είναι σίγουρα πιο εμφανή πράγματα από ότι σε μια μεγάλη πόλη.

Παρόλο που στην Αθήνα ο κοινωνικός της περίγυρος ήταν διαφορετικός και η αποδοχή της ευρύτερης κοινωνίας δεν αποτελούσε το πρωταρχικό της μέλημα, στα Χανιά ήθελε να γίνει αποδεκτή, καθώς ο κόσμος είναι διαφορετικός. Παρόλα αυτά, στα Χανιά συνάντησε κόσμο που τη σεβάστηκε και οριοθέτησε με σχετική αυστηρότητα το κοινωνικό και φιλικό της δίκτυο. Έχει ένα συγκεκριμένο κύκλο προσώπων με τα οποία συναναστρέφεται, ενώ κατά την ίδια, άτομα με πατριαρχικές αντιλήψεις είναι μόνο οι πελάτες της με τους οποίους έχει αυστηρά επαγγελματική σχέση. Βέβαια στα Χανιά αντιμετώπισε όχι μόνο τρανσφοβικές επιθέσεις προς το άτομό της αλλά και σεβασμό, όπως μου περιγράφει η ίδια. Σχετικά με τη διαφορά ανάμεσα στην Κω και στα Χανιά, αναφέρει:

Στα Χανιά υπάρχει εκπαιδευτική κοινότητα μεγάλη, μουσικοί, καλλιτέχνες, συλλογικότητες, δράσεις, η ομοφυλοφιλία, η διεμφυλικότητα, υπάρχουν στο δημόσιο διάλογο, κάτι που δεν βλέπω στην Κω να γίνεται.

Περαιτέρω, στα Χανιά υπάρχουν φεμινιστικές οργανώσεις που τη βοήθησαν ψυχολογικά και υλικά τόσο κατά τη διάρκεια της πανδημίας όσο και κατά τη διάρκεια της δικαστική διαμάχη της με τα άτομα που απείλησαν τη σωματική της ακεραιότητα.

Δυσκολεύτηκα πάρα πολύ ((κατά τη διάρκεια της πανδημίας)), δεν μπορούσα να εργαστώ και να πληρώσω το νοίκι μου, με βοήθησαν δύο φεμινιστικές συλλογικότητες και όλος ο αναρχικός κόσμος, συγκινήθηκα κιόλας πάρα πολύ, με σκέφτηκαν, με είχαν στο μυαλό τους, στο κεφάλι τους. Δεν αισθάνομαι μόνη μου.

Η/Ο Δημήτρης από την Σκάλα Συκαμιάς επίσης ζούσε στην Αθήνα για ένα διάστημα. Όπως αναφέρει και η/ο ίδια/ος *«Ζούσα σαν αλήτης. Πάντα αισθανόμουν ελεύθερος. Τότε ντυνόμουν με ένα στυλ κάπως πιο ενδιάμεσο»*. Στην Αθήνα έμεινε μια πενταετία και έπειτα επέστρεψε στον τόπο της/του. *«Τώρα νιώθω ο εαυτός μου. Είμαι ο αληθινός εαυτός μου»*. Οι σχέσεις της/του με τον κοινωνικό της/του περίγυρο είναι αποξενωμένες. Η αφήγησή της/του είναι χαρακτηριστική:

Μιλάω με όποιον θέλω εγώ, αλλά σε πολλούς, στους περισσότερους δεν λέω καλημέρα. Με όποιους γουστάρω μιλάω. Δεν είναι πολλοί αυτοί που τους γουστάρω. Λίγοι είναι, μετρημένοι στα δάκτυλα. Πέρασα πολύ δύσκολες καταστάσεις, αλλά κανείς δεν με βοήθησε ούτε καν τα αδέρφια μου. Δεν κρατάω σε κανέναν κακία, απλώς δεν τους θέλω στη ζωή μου. Άνθρωπος αληθινός μου λείπει. Αλλά δεν υπάρχει εδώ δυστυχώς.

Έχει να επισκεφτεί την Αθήνα 25 ολόκληρα χρόνια και προτιμάει να μείνει στο νησί της/ του με όποιο κόστος μπορεί η απόφαση αυτή να έχει γι' αυτήν/αυτόν. Συζητώντας με μια ηλικιωμένη κυρία, κοντά στο σπίτι της/του στην Σκάλα Συκαμιάς μου αναφέρει για την/τον Δημήτρη:

Τον ξέρω από μικρό τον Δημήτρη. Εδώ, έπαιζε στην αυλή με τα άλλα παιδιά. Και τους γονείς τους ήξερα, καλοί άνθρωποι, πέθαναν, έχει κάποια χρόνια τώρα.

Σε ερώτηση γιατί τον αποκαλεί Δημήτρη απάντησε τα κάτωθι:

Εγώ έτσι τον ξέρω, τόσα χρόνια έτσι τον λέω, δεν μπορώ να τον φωνάξω αλλιώς. Έχω ακούσει πολλά, τον βλέπω δηλαδή, φοράει γυναικεία ρούχα, βγαίνει έξω, τραγουδάει. Εμένα δεν με ενοχλεί. Άλλοι του μιλάνε, άλλοι όχι. Άλλοι τον δέχονται, άλλοι όχι. Αν θέλει κάτι, εγώ θα τον βοηθήσω. Αλλά να και η ηλικία μου είναι μεγάλη, δεν βγαίνω και πολύ έξω. Φοβάμαι από την αρρώστια. Γενικά, ακούγονται πολλά στο χωριό, ότι ντύνεται γυναίκα, θέλει να φτιασιδώνεται, λένε διάφορα, ότι δεν είναι καλά στα μυαλά.. Δεν ξέρω τι άλλο να σου πω, μωρό μου. Κι εγώ δεν βγαίνω πολύ πλέον, γέρασα.

Η/Ο Δημήτρης δεν έχει κάποιο υποστηρικτικό δίκτυο στη Σκάλα Συκαμιάς, δέχεται (ή και όχι) την απόρριψη από τους συγχωριανούς της/τους, αλλά η τελική της/του επιλογή επιμένει να είναι το χωριό που γεννήθηκε και μεγάλωσε.

Στις παραπάνω περιπτώσεις, οι τρανς γυναίκες αρχικά εγκατέλειψαν την επαρχία και αναζήτησαν καταφύγιο στην Αθήνα, σε μια μεγάλη πόλη, όπου μπορούσαν να υπομείνουν την ανοχή του κόσμου και να αισθάνονται πιο ελεύθερες. Η Αθήνα έχει περιγραφεί ως ένας τόπος που μπορεί να φιλοξενήσει queer τρόπους έκφρασης και ζωής. Βέβαια, οι λεσβίες στην Αθήνα ενώ αποκλείονται από πρακτικές ελέγχου δεν είναι τόσο ορατές όσο οι γκέι άνδρες, ενώ από τη διεκδίκηση του χώρου στο αστικό κέντρο και στη δημόσια σφαίρα, τα τρανς, τα trans queer και τα μεσοφυλικά άτομα είναι πιο περιθωριοποιημένα (Papanikolaou 2014).

Περαιτέρω, στο περιθώριο της σεξουαλικής γεωγραφίας, μακριά από τα αστικά κέντρα, εντοπίζονται χώροι σεξουαλικής «δύναμης και κινδύνου» (Douglas 1966: 121). Επειδή η σεξουαλική υποκειμενικότητα είναι λιγότερο σταθερή στο περιθώριο (Phillips 2000), τα σεξουαλικά υποκείμενα ενδέχεται να είναι πιο ευάλωτα, λιγότερο ικανά να μιλήσουν ή να υπερασπιστούν τον εαυτό τους και να συμμετάσχουν σε μια απελευθερωτική πολιτική (Halberstam 2005). Αυτό συμβαίνει

διότι οι πολιτικές και οι αναπαραστάσεις της σεξουαλικότητας στους ενδιάμεσους αυτούς χώρους, είναι αμφίσημες, τόποι κρίσιμης ισχύος και επιπλέον ενέχουν πολλαπλούς κινδύνους (Phillips κ.ά. 2000). Για παράδειγμα, τα τρανς άτομα στην επαρχία τα οποία αποτελούν μια ευάλωτη ομάδα, βρίσκονται σε ένα τόπο περιθωρίου, όπου υφίστανται τη συνεχή παρατήρηση και την αποδοκιμασία των ετεροκανονικών μελών της κοινωνίας. Ως εκ τούτου, αυτή η σχέση εξουσίας που αναπτύσσεται ανάμεσα στην ετεροκανονική πραγματικότητα και στους λογοθετικούς κανόνες οδηγεί συχνά τα τρανς άτομα στην αυτό-οριοθέτηση και στον αυτοπεριορισμό, ακόμη και όταν εκλείπει το στοιχείο του εξωτερικού παρατηρητή. Έτσι, το να μένει ένα τρανς άτομο στην επαρχία, μακριά από τις μητροπόλεις μπορεί να καταστεί επικίνδυνη συνθήκη εξαιτίας της έλλειψης ανωνυμίας και του κοινωνικού εχθρικού περιβάλλοντος που επικρατεί στις περιοχές αυτές (Halberstam 2005).

Εντούτοις, στην πορεία της ζωής τους οι πληροφορήτριές μου επέλεξαν να ζήσουν στην επαρχία, με όποιο κόστος μπορούσε να επιφέρει η απόφασή τους αυτή στον ψυχισμό τους, στη σωματική τους ακεραιότητα και στην αναγνώρισή τους από τα άλλα μέλη της τοπικής κοινωνίας. Η απόφασή τους αυτή στηρίχθηκε είτε στην επιθυμία τους να ζήσουν κοντά στον οικογενειακό τους περίγυρο και να ζήσουν στον ιδιαίτερο τόπο τους είτε στην πεποίθηση ότι μπορούσαν να ενταχθούν σε μια μικρή κλειστή κοινωνία, επιλέγοντας οι ίδιες τον περίγυρό τους, καθιστώντας τον χώρο αυτόν queer. Ο queer χώρος αναφέρεται στις πρακτικές κατασκευής του και περιγράφει τους νέους τρόπους κατανόησης του, οι οποίοι καθίστανται δυνατοί από την παραγωγή των queer counterpublics (αντικοινά). Η αντίληψη του χώρου δεν είναι σταθερή και στέρεα, αλλά κάτι που (ανα)σκευάζεται συνεχώς. Σε αυτές τις χωροταξικότητες, νέες ταυτότητες μπορούν να σχηματιστούν και να αναδυθούν εναλλακτικοί λόγοι και νέες κοσμοθεωρίες. Η έννοια του queerness δεν περιγράφει όλα τα γκέι, λεσβιακά και τρανς υποκείμενα, αλλά γίνεται αντιληπτή ως μια εναλλακτική αφήγηση του εαυτού, καθώς προσφέρει τη δυνατότητα συγκρότησης νέων αφηγήσεων ζωής και εναλλακτικών σχέσεων με τον χρόνο και τον χώρο (Halberstam 2005: 4,6). Πολλές φορές, ο χώρος για τα queer υποκείμενα σκιαγραφείται από ρίσκα που προτίθενται να πάρουν, όπως για παράδειγμα στις περιπτώσεις που ανέλυσα παραπάνω, στις οποίες οι τρανς γυναίκες ρίσκαραν τη ζωή

τους για να περάσουν μέσα από μια μικρή πόλη, αποσταθεροποιώντας τις κανονιστικές της αξίες.

Εκ πρώτης όψεως, τα επαρχιακά και άλλα μικρά αστικά κέντρα φαίνεται ότι διατηρούν ένα πλέγμα κοινωνικής και πολιτικής ομοιομορφίας στο πλαίσιο του οποίου οι κοινωνοί φαίνεται ότι συμμορφώνονται με τους επιβληθέντες κοινωνικούς κανόνες. Στην πραγματικότητα όμως, με μια πιο προσεκτική ματιά, κάποιος/α μπορεί να διακρίνει ότι ακόμη και σε αυτά τα περιβάλλοντα αναπτύσσονται ιδιαίτερες μορφές ζωής που αποκλίνουν από το *status quo* και προσομοιάζουν στην κουλτούρα ανοχής που υποτίθεται πως επικρατεί στα μεγάλα αστικά κέντρα (Halberstam 2005:36-37). Παράλληλα, σε επαρχιακά μέρη που βασίζονται στην αλληλεγγύη και στην οικειότητα αναπτύσσονται τέτοιοι δεσμοί μεταξύ των ντόπιων ατόμων που δύνανται να μετατρέψουν το «queer» σε κάτι, ή μάλλον, κάποιον, που είναι αναγνωρίσιμος και οικείος (Gray 2009: 31, 38-39), ενώ οι queers στην επαρχία εκφράζουν τους queer τρόπους ζωής μέσα από τους κανόνες της κοινότητας, αμφισβητώντας το μοντέλο της μητροκανονικότητας (metronormativity).

Στις παραπάνω περιπτώσεις, το δίπολο «πόλη/επαρχία» αμφισβητείται γιατί ενώ τα άτομα επέλεξαν να μετακομίσουν αρχικά σε μια πόλη «αναγκαιότητας» (Halberstam 2005: 36) μετά θέλησαν να επιστρέψουν σε επαρχιακές περιοχές, εγκαταλείποντας τις μεγάλες πόλεις. Στις μη μητροπολιτικές περιοχές «η σεξουαλική πολιτική μπορεί να προχωρήσει περαιτέρω και μπορεί να μεταμορφώσει κριτικά όχι μόνο τα δικαιώματα σεξουαλικότητας, αλλά πιο ουσιαστικά, τη σεξουαλικότητα» (Phillips κ.ά. 2000: 2). Οι πληροφορήτριές μου, στις αφηγήσεις τους, περιγράφουν σχέσεις μεταξύ της κοινότητας που διαμένουν, οι οποίες διαψεύδουν την μη ανοχή των επαρχιακών και μικρών αστικών κέντρων απέναντι στις σεξουαλικές μειονότητες και συγκροτούν ένα νέο αφήγημα για τις ζωές των τρανς ατόμων στην επαρχία. Το αφήγημα αυτό διαφοροποιείται από τις κοινές αντιλήψεις που επικρατούν σχετικά με τα επαρχιακά περιβάλλοντα και οι τρανς προσπαθούν να καταλάβουν τον χώρο αυτόν και να συνυπάρξουν με τους υπόλοιπους κατοίκους.

Βέβαια, η επιλογή ενός συγκεκριμένου κύκλου από μεριάς τους και η οριοθέτηση των κοινωνικών τους συναναστροφών ίσως δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως ενδεχόμενος φόβος συμβίωσης με άλλα μέλη της κοινότητας αφού λίγο ως πολύ όλοι οριοθετούμε τον περίγυρό μας βάσει συγκεκριμένων κριτηρίων που θέτουμε για το ποιον θέλουμε να συναναστρεφόμεστε ή με ποιόν αποφασίζουμε να κάνουμε παρέα.

Η εγκαθίδρυση τους στον επαρχιακό ιστό μπορεί να φέρει νέες ερμηνείες και αναλύσεις σχετικά με την συνύπαρξη άλλων queer τρόπων ζωής και να διαμορφώσει με κριτικό τρόπο τη σεξουαλικότητα στην ελληνική επαρχία. Έτσι, τα διεμφυλικά σώματα γενικά αλλά και ειδικότερα στο πλαίσιο της επαρχίας ενσωματώνουν ένα μέλλοντα –έναν queer χωροχρόνο– και δύνανται να παρέχουν μορφές ιστορικής και πολιτικής συνείδησης οι οποίες μπορούν να παρέμβουν στη θεσμική αναδιοργάνωση, όχι με πρακτικές που οδηγούν στον πόνο και την απώλεια, αλλά μέσα από την ολοκλήρωση με τα άλλα μέλη της κοινότητας, τις ευχάριστες σχέσεις, τον ακτιβισμό, με πράξεις άμεσης, έμπρακτης και καθημερινής αλληλεγγύης (Freccero 2006).

IV. Η ορατότητα των τρανς γυναικών στην ελληνική επαρχία

Ο χώρος παράγεται κοινωνικά και αποτελεί συνάμα μια συνθήκη της κοινωνικής παραγωγής (Harvey 1990). Η ανθρωπολογία αποτέλεσε μία από τις πρώτες επιστημονικές περιοχές που διαπραγματεύτηκε τη σχέση χώρου και φύλου και τους τρόπους με τους οποίους αυτή διαμεσολαβείται από τις σχέσεις εξουσίας. Ο χώρος από την πλευρά της ανθρωπολογίας και της γεωγραφίας παράγεται τόσο κοινωνικά όσο και πολιτισμικά και οι έμφυλες σχέσεις που δημιουργούνται εντάσσονται στο πλαίσιο ενός κοινωνικού, πολιτισμικού και χωρικού συγκείμενου (Massey 1994). Εν προκειμένω, θα αναφερθώ στις απόψεις των ανθρώπων που ζούνε στην επαρχία αναφορικά με τις τρανς γυναίκες. Οι άνθρωποι αυτοί δεν έχουν (πλέον) κάποια φιλική ή στενή κοινωνική σχέση με τρανς γυναίκες, ωστόσο έχουν έρθει σε επαφή με τρανς γυναίκες ή θηλυπρεπείς άντρες πριν αυτοπροσδιοριστούν ως τρανς γυναίκες και αναλύουν από τη δική τους πλευρά τις συμπεριφορές που αντιμετώπισαν οι άνθρωποι αυτοί και τη συχνότητα θέασής τους στο δημόσιο χώρο και δη στο περιβάλλον της επαρχίας.

Ο Α. θυμάται ότι όταν πήγαινε σχολείο στο χωριό Συκούριο της Λάρισας πριν από 15 χρόνια ήταν ένα αγόρι, ο Δ., ο οποίος ντυνόταν γυναικεία και ήταν θηλυπρεπής. Συνεχίζει την αφήγηση του, λέγοντάς:

Φορούσε στενά παντελόνια, περπατούσε στο δρόμο και κουνιόταν σαν τις κοπέλες, μιλούσε σαν κοπέλα, γενικά ήταν θηλυπρεπής σε όλες τις αντιδράσεις του. Όταν περπατούσε, οι μεγαλύτεροι τον έλεγαν διάφορα, τι ωραία κουνιέσαι, δηλαδή η κοινωνία δεν το δέχονταν και τον σχολίαζε ποικιλοτρόπως. Εμένα με πείραζε που του μιλούσαν χυδαία, τι σας ενοχλεί το παιδί, σταματήστε τους έλεγα. Αυτός γενικά δεν μιλούσε, ήταν πολύ μαζεμένος. Δεν είχε ακουστεί κάτι για αντίδραση των γονέων του, αλλά ήταν σε μια κλειστή κοινωνία που δεν τον ήθελε. Θεωρούσε ((η κοινωνία)) ότι ξεφεύγει από τα καθώς πρέπει. Γενικά, οι νεαροί τον σταματούσαν, τον έλεγαν διάφορες κουβέντες, αισχρολογούσαν, δεν έλεγαν τα ίδια που θα έλεγαν σε μια κοπέλα: Πώς πας έτσι, τι ωραία γκόμενα είσαι. Όταν τελείωσε το γυμνάσιο έφυγε γιατί δεν τον σήκωνε το κλίμα στο χωριό. Πολλοί δεν ασχολούνταν, αλλά γενικά υπήρχε μια κατακραυγή. Πήγε στην Αθήνα και έμαθα ότι πλέον ντύνεται ως γυναίκα. Ρώτησα επειδή δεν τον έβλεπα και μου είπαν ότι έχει αλλάξει, ντύνεται σαν γυναίκα. Δεν ξέρω έκτοτε τι απέγινε. Έχω να τον δω χρόνια. Η κοινωνία δεν συγχωρούσε τέτοιου είδους συμπεριφορές, απλώς φορούσε σφιχτά μπλουτζίν, κουνιόταν όπως οι κοπέλες, αλλά δεν προκαλούσε ((δεν διευκρινίζει τι εννοεί όταν λέει «προκαλούσε»)).

Ο Δ. ήταν θηλυπρεπής όπως αναφέρει ο Α. και εξαιτίας αυτού λοιδορούνταν από τους υπόλοιπους μαθητές του σχολείου. Δεν επιτελούσε δηλαδή σωστά τον έμφυλο ρόλο του. Φορούσε στενά τζιν και το περπάτημά του δεν έμοιαζε αντρικό. Η αδυναμία επιτέλεσης της «σωστής» αρρενωπότητας είχε ως απότοκο να χλευάζεται από πλευράς της κοινωνίας και έτσι αναγκάστηκε να μετακινηθεί στην Αθήνα όπου θα μπορούσε να συναντήσει μεγαλύτερη αποδοχή, ζώντας σε ένα αστικό κέντρο. Αυτό επιρρωνύεται δε από το γεγονός ότι στην Αθήνα άρχισε να ντύνεται σαν γυναίκα, να επιτελεί το φύλο με το οποίο ήθελε να αυτοπροσδιορίζεται, μακριά από τα αδιάκριτα βλέμματα και τον χλευασμό των αντρών της τοπικής κοινωνίας, που μέσω των λεκτικών τους επιθέσεων προσπαθούσαν να εγκαθιδρύσουν την ηγεμονική υπεροχή τους.

Η ηγεμονική αρρενωπότητα ορίζεται ως μια πρακτική που νομιμοποιεί την κυρίαρχη θέση των ανδρών στην κοινωνία και δικαιολογεί την υποταγή υποδεέστερων ανδρισμών (στη βάση της έμφυλης επιτέλεσης, της σεξουαλικότητας, της τάξης, της εθνικότητας κ.α.) και των γυναικών. Εννοιολογικά, η ηγεμονική αρρενωπότητα αρθρώνεται ώστε να εξηγήσει πώς και γιατί οι άνδρες διατηρούν κυρίαρχους κοινωνικούς ρόλους έναντι των γυναικών και άλλων ταυτοτήτων φύλου, οι οποίες θεωρούνται «θηλυκές» ή όχι επαρκώς αντρικές σε μια δεδομένη κοινωνία (Connell 2005). Περαιτέρω, η ηγεμονική αρρενωπότητα εμπεριέχει χαρακτηριστικά, όπως η ετεροσεξουαλικότητα, η κυριαρχία, τα κατορθώματα και η υποτίμηση άλλων μορφών ανδρισμού (Frosch κ.α. 2002: 75-76). Η ηγεμονική αρρενωπότητα που είναι κυρίαρχη στο ελληνικό παράδειγμα θέτει σε κίνδυνο άλλες μορφές ανδρισμού και θηλυπρέπειας. «Το στίγμα της θηλυπρέπειας έχει ως σημείο αναφοράς τους άνδρες στους οποίους αποδίδεται η έμφυλη ταυτότητα του “θηλυπρεπή”, του μη-“άνδρα” η οποία προσδιορίζεται από την θηλυπρεπή σωματική συμπεριφορά και αμφίεση καθώς και την θεωρούμενη ως συνακόλουθη της δημόσιας συμπεριφοράς τους, παθητική σεξουαλική πρακτική τους» (Γιαννακόπουλος 2021:123). Έτσι, ένας άντρας που δημόσια εμφανίζεται ως θηλυπρεπής, επειδή το ντύσιμο, το βάδισμα και η συμπεριφορά του δεν ταξινομούνται στο φάσμα της αρρενωπότητας χαρακτηρίζεται ως «πούστης/αδερφή» (Γιαννακόπουλος 1996: 15).

Ο Κ. θυμάται τον Θ. τότε, μια τρανς γυναίκα τώρα, που είχε παντρεύσει στη Λάρισα πριν είκοσι χρόνια και με την οποία έχει χάσει κάθε είδους επαφή πλέον. Συγκεκριμένα μου αφηγείται τα εξής:

Τον Θ. τον είχε βαφτίσει ο πατέρας μου. Ήταν θηλυπρεπής αλλά όχι τόσο πολύ. Οι γονείς του το κατάλαβαν και του έκαναν προξενιό και ήθελαν να τον παντρεύουν με ένα κοριτσάκι από ένα χωριό στη Λάρισα. Ήρθαν οι γονείς του στο σπίτι και ζήτησαν από τον πατέρα μου να τον παντρεύει. Επειδή ο πατέρας μου ήταν μεγάλος τον πάντρεψα εγώ, έγινα κουμπάρος, έχω και φωτογραφία ((μου δείχνει φωτογραφία)). Με ρώτησε κάποιος πριν τον γάμο: Πού θα πας την Κυριακή; Θα παντρεύω τον τάδε του λέω. Και λέει ο άλλος: Καλά, πας καλά αυτός είναι πούστης. Κι εμένα τι με πειράζει του λέω, μια χαρά παιδί είναι. Έγινε ο γάμος και μετά από καιρό, κανένα χρόνο, ήρθε η γυναίκα του κι έκανε παράπονα ότι ο Θ. δεν είναι σπίτι, γυρίζει εδώ κι εκεί. Δεν είπε ότι έμαθε ότι είναι τέτοιος. Έβγαλαν διαζύγιο και έπειτα πήγε στη Θεσσαλονίκη και έμαθα ότι ντυνόταν σαν γυναίκα. Όταν στις βουλευτικές εκλογές ήρθε στο χωριό, ήρθε να ψηφίσει και τότε αντρών και γυναικών ήταν ξεχωριστά τα τμήματα και αυτός πήγε στον ανδρών να ψηφίζει, ντυμένος με γυναικεία ρούχα. Του λέει η δικαστική αντιπρόσωπος: Εσείς είστε δίπλα ((στη γυναικών)) και απαντάει: κι εγώ τέτοιος είμαι. Ήξερε ότι θα του δημιουργήσουν θέμα αν πήγαινε δίπλα και έτσι πήγε στον ανδρών. Φεύγοντας, είπαν στη δικαστική αντιπρόσωπο: Αυτόν τον είχε στεφανώσει ο Κ. και γύρισε αυτή και είπε: Μα, ο Κ. ήταν καλό παιδί. Από τότε δεν άκουσα κάτι γι' αυτόν. Εμείς μιλήσαμε εκείνη την ημέρα, αλλά ντρεπόταν γενικά, τον κοίταζαν περίεργα. Γελούσαν και χλεύαζαν. Το θεωρούσαν αστείο. Η κοινωνία εδώ τον ήξερε, ήθελε να είναι ανώνυμος, να ζήσει σε μια πόλη που δεν τον αναγνώριζε κανένας, καλά έκανε κι έφυγε από εδώ.

Η θέαση της Θ. πλέον ως τρανς γυναίκα στην επαρχία της Λάρισας αντιμετωπίστηκε με χλευασμό και γέλια, με αποτέλεσμα η ίδια να μην ξαναεμφανιστεί στο περιβάλλον της Λάρισας έκτοτε αφού αισθανόταν περίεργα και ένιωθε ντροπή από τα βλέμματα της κοινωνίας, με την οποία εν τέλει δεν θέλησε να έχει ουδεμία επαφή, προτιμώντας να χαθεί στην ανωνυμία μιας μεγαλύτερης πόλης.

Η μη συμμόρφωση με τους ετεροσεξουαλικούς κανόνες αμφισβητεί έμπρακτα την κυρίαρχη παραδοχή ότι το φύλο είναι έμφυτο (Carlan 1987:2). Αυτό δύσκολα εξηγεί το ηθικό στίγμα που συνδέεται με τον «πούστη» (τον παθητικό ομοφυλόφιλο) στο ελληνικό συγκείμενο. Ο «πούστης» υποτιμάται έντονα ως κάποιος που θεμελιωδώς του λείπει η πλήρης ανθρώπινη υπόσταση και η ηθική του αδυναμία τον εκθέτει σε κάθε είδους κακές προδιαθέσεις (Herzfeld 1981: 77). Έτσι, η έννοια του «πούστη»

γίνεται συνώνυμο του ψεύτη ή του κλέφτη, ενός άνδρα χωρίς αξιοπρέπεια και έρχεται σε έντονη αντίθεση με τον χαρακτηρισμό του άντρα που υιοθετεί τον «αρσενικό» ρόλο και που αποδίδει στον εαυτό του τη φήμη του «υπερ-αρσενικού» όπως όταν συναναστρέφεται με μια πόρνη (Papataxiarxis & Loizos 1991: 228). «Η ελληνική κοινωνία ανήκει σε εκείνες τις κοινωνίες όπου το κοινωνικό φύλο, δηλαδή η αντρική και η γυναικεία σεξουαλική συμπεριφορά και η σωματική εμφάνιση πρέπει να βρίσκονται σε αντιστοιχία με το βιολογικό φύλο δηλαδή τα αρσενικά η θηλυκά γεννητικά/σεξουαλικά όργανα» (Γιαννακόπουλος 1996:4). Υπό μια άλλη οπτική, η έννοια του «πούστη» αναφέρεται σε «αυτούς/ες τους άντρες [...] που παραβιάζουν και συγχέουν σαφώς αντιτιθέμενες κατηγορίες του αρσενικού και θηλυκού, του ψυχικού εαυτού και του σεξουαλικού σώματος. Μ' άλλα λόγια ανατρέπουν την αντρική “φυσική” τάξη» (Γιαννακόπουλος 1996:20). Έτσι, αυτοί/ες οι άντρες στιγματίζονται ηθικά και κατηγορούνται για ανηθικότητα, «πουστιά στην ψυχή», καθώς εμπλέκουν το σεξουαλικό σώμα με τον ψυχικό εαυτό που θεωρείται ασεξουαλικός (Γιαννακόπουλος 1996: 20). Στο παράδειγμα που ανέφερα, ο Θ. είχε στιγματιστεί ηθικά ως «πούστης» και ο Κ. που τον είχε παντρεύσει, κατά τα λόγια της δικαστική αντιπροσώπου, «ήταν καλό παιδί». Αυτομάτως, δηλαδή, ο Κ. που είχε κάποια σχέση με την Θ. απώλεσε τον χαρακτηρισμό του ως «καλό παιδί» και πλέον δεν είναι, αφού η σχέση αυτή τον «μόλυνε» ηθικά. Επομένως, στιγματίζονται και όσοι/ες διάκεινται φιλικά προς τα τρανς άτομα ή έχουν κάποια σχέση μαζί τους.

Ας έρθουμε όμως σε πιο πρόσφατες θεάσεις τρανς γυναικών στον χώρο της επαρχίας. Η Ε. ζει κι αυτήν στη Λάρισα. Θα ήθελα να σημειώσω ότι η Λάρισα ως επαρχία επιλέχθηκε σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα λόγω των μέτρων περιορισμού κυκλοφορίας που επιβλήθηκαν ενόψει της πανδημίας και της αδυναμίας μετάβασής μου σε άλλες πόλεις της Ελλάδας. Η Ε. η οποία μου έδωσε συνέντευξη είναι μικρότερη σε ηλικία από τους δύο παραπάνω πληροφορητές μου και έχει ζήσει στη Λάρισα το μεγαλύτερο μέρος της ζωής της. Συζητώντας μαζί της μου ανέφερε δύο μόνο περιπτώσεις κατά τις οποίες συνάντησε τρανς γυναίκες στο μέρος αυτό και μου είπε χαρακτηριστικά ότι θυμάται τα παραδείγματα αυτά γιατί της έκανε εντύπωση το σωματότυπο και ο ρουχισμός τους. Ειδικότερα, στη συζήτησή μας μου αναφέρει:

Δύο φορές έχω δει τυχαία, βράδυ. Ήταν το περασμένο καλοκαίρι, ήτανε με συνοδούς, δύο πιο μεγάλους άντρες, πιο περίεργοι τύποι, τις είδα στο περίπτερο που ψωνίζανε. Αυτό έγινε στη μία το βράδυ και πίσω ήταν αγόρια, γύρω στα 20-22 και έβλεπα ότι τις

κοιτούσαν πολύ περίεργα, τι φάση σαν να έλεγαν, σαν να ήταν πρωτόγνωρο αυτό που βλέπαν. Πιστεύω ότι τα πιο νεαρά άτομα δεν ξέρουν τι είναι οι τρανς, δεν βλέπεις συχνά έξω τέτοιο κόσμο. Δεν κυκλοφορούν πολύ. Πιο πριν το περιστατικό αυτό, στο δρόμο προς τα δικαστήρια, μεσημέρι, κοίταξα μια τρανς έντονα γιατί μου έκανε εντύπωση ο τρόπος που βαγίματος, το σωματότυπο, ο ρουχισμός. Δεν έχω δει στη Λάρισα άλλη φορά, γιατί θεωρώ ότι κυκλοφορούν πιο πολύ το βραδύ και δεν θέλουν να γίνουν αποδέκτες της κοινωνικής αντιμετώπισης.

Στο παραπάνω παράδειγμα καταδεικνύεται ότι τα σώματα που δεν επιτελούν τον έμφυλο ρόλο τους στο πλαίσιο της κοινωνίας ελκύουν την προσοχή και τρεμοπαίζουν στο κατώφλι της αναγνωρισιμότητας. Τα σώματα εμπεριέχουν τη θνησιμότητα, την ευαλωτότητα και την εμπρόθετη δράση: το δέρμα και η σάρκα μας εκθέτουν στα βλέμματα των άλλων, αλλά επίσης και στη βία ή στην μη αναγνώριση. Αν και παλεύουμε για δικαιώματα σχετικά με τα σώματά μας, τα σώματά μας δεν μας ανήκουν ολότελα καθώς αποτελούμε μέρος της κοινωνίας. Έτσι, κάποιες ζωές δεν εκλαμβάνονται σαν ζωές, δεν μπορούν να ενταχθούν στη σφαίρα του ανθρώπινου (Butler 2004). Η συμβολική τοπογραφία του σώματος σε κάθε πολιτισμό φέρει συγκεκριμένες σημάνσεις πάνω στις οποίες εγγράφονται κοινωνικοί κανόνες, νόρμες και πεδία διαπραγμάτευσης πολλαπλών ταυτίσεων με το βέβηλο, το καθαρό, το απρεπές, το κανονικό. Ένα «διαφορετικό» γνώρισμα είναι αρκετό για να προκαλέσει κραδασμούς στην ομαλότητα των κοινωνικών συναναστροφών, όπου «κανονικοί» και «μη κανονικοί» συνυπάρχουν. Οι στιγματισμένοι αδυνατούν να ανταποκριθούν στα κανονιστικά πρότυπα της καθημερινής ζωής και αυτή η αδυναμία για επιβεβαίωση μεταφράζεται ως παράβαση των προτύπων κοινωνικής συνάντησης (Goffman 2001). Έτσι, διαμορφώνεται μια «ηγεμονία της εξωτερικής εμφάνισης» (Travers 1994: 5) που επαληθεύει την απόδοση συγκεκριμένων γνωρισμάτων σε κάποια άτομα και κατ' επέκταση την ιεράρχησή τους στην κοινωνική δομή.

Περαιτέρω, η σωματοδομή και ο ρουχισμός που έκαναν εντύπωση στην Ε. αντικατοπτρίζουν τις εντυπώσεις που προέρχονται από το πώς πρέπει να είναι τα σώματα των γυναικών και των αντρών αντίστοιχα στις δυτικές κοινωνίες. Τα σώματα των αντρών και των γυναικών αντίστοιχα έχουν συγκεκριμένη μορφολογία σύμφωνα με τα δυτικά πρότυπα. Οτιδήποτε δεν συμβαδίζει με τα πρότυπα αυτά δεν δύναται να λάβει την απαιτούμενη αναγνώριση από την πλειονότητα της κοινωνίας. Όσον αφορά την παράσταση της θηλυκότητας, αυτή «είναι πολύ εντονότερη στα τρανσέξουαλ

άτομα απ' ό,τι στις βιολογικά προσδιορισμένες ετεροφυλόφιλες ή/και ομοφυλόφιλες γυναίκες, στοιχείο που υποστηρίζει τη θέση περί παραστασιακότητας της ταυτότητας και την (σε μεγάλο βαθμό) τεχνητή εδραίωση του φύλου» (Αποστολίδου 2005: 188). Μέσω της οικειοποίησης των έμφυλων χαρακτηριστικών, πολλές φορές σε υπερβολικό βαθμό, οι τρανς γυναίκες καταλήγουν να ενσαρκώνουν τις στερεοτυπικές αντιλήψεις για το φύλο από τις οποίες σε αρχικό στάδιο είχαν προσπαθήσει να αποφύγουν.

Έπειτα, υπάρχει και η πεποίθηση από την κοινωνία ότι οι τρανς γυναίκες κυκλοφορούν μόνο το βράδυ καθώς δεν θέλουν να τύχουν εχθρικής συμπεριφοράς από τον κοινωνικό τους περίγυρο. Παράλληλα, φαίνεται να υπονοείται από την πληροφόητριά μου ότι είναι αυτονόητη η νυχτερινή περιπλάνησή τους στην πόλη δεδομένης της αυτονόητης σύνδεσης που κάνει με τη σεξουαλική εργασία, ακόμη κι αν αυτό δεν δηλώνεται ρητά. Κάποια άτομα του κοινωνικού συνόλου κατηγοριοποιούν άλλους κοινωνούς και προβαίνουν σε διακρίσεις σε σχέση με τη θέση που τους έχουν αποδώσει στην κοινωνική κλίμακα βάσει προϋπαρχόντων στερεοτύπων και κοινωνικών αντιλήψεων (Goffman 2001). Άτομα τα οποία έχουν περάσει το μεγαλύτερο μέρος της ζωής τους ως κάτοικοι επαρχίας και δεν βλέπουν τακτικά τρανς γυναίκες τις ώρες που οι περισσότεροι κυκλοφορούν στην πόλη, έχουν συνδέσει τη θέασή τους στο δημόσιο χώρο με τις νυχτερινές ώρες. Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο χώρος της νύχτας στο επαρχιακό περιβάλλον λειτουργεί ως ένας τόπος ετεροτοπίας όπου καινούριοι λόγοι βιωσιμότητας μπορούν να αναδειχτούν. Ο χρονοτόπος αυτός είναι πρόσφορος για την ανάδυση του διαφορετικού, του μη κανονικού προς ένα πέρασμα στο οποίο παράγονται ιδιαίτερες τοπικές συνθήκες που εν δυνάμει μπορεί να προσιδιάζουν σε εναλλακτικές διατάξεις των κοινωνικών σχέσεων (Foucault 1984).

Η αντίληψη ότι οι τρανς γυναίκες στην επαρχία φοβούνται τυχόν συνέπειες από τη «μη-αναγνώρισή» τους από την κοινωνία απαντάται και στη συζήτηση με την οποία έκανα με την Β., η οποία μοιράζει τη ζωή της μεταξύ Αθήνας και Λάρισας, εντούτοις έχει ζήσει το μεγαλύτερο μέρος της ζωής της στην επαρχία. Η ίδια έχει δει μόνο μια τρανς στην επαρχία σε ένα σύλλογο που πήγαινε. Μου αφηγείται τα εξής:

Πήγαινα σε ένα σύλλογο που έκαναν εκθέσεις από διάφορα μικροπράγματα που κατασκεύαζαν τα παιδιά και τα πωλούσαν για να βοηθήσουν τα παιδιά αυτά. Τώρα μιλάμε για εποχές προ κοροναϊού, πριν κανά δυο χρόνια που έμενα κι εγώ Λάρισα. Εκεί

λοιπόν ήταν ένα άτομο σαν κι αυτά που κάνεις την εργασία σου. Ήταν άνδρας, αλλά ντυνόταν σαν γυναίκα, αισθανόταν σαν γυναίκα. Ήταν πολύ ήσυχο άτομο, δεν μιλούσε πολύ, καθόταν σε μια γωνιά και παρακολουθούσε. Κάποιες φορές μιλήσαμε λίγο, μη φανταστείς. Απλώς ένιωθα ότι ήταν πολύ μοναχικό άτομο, σαν να επιζητούσε την προσοχή μου, την αναγνώρισή μου, ένα χαμόγελό μου. Δεν ερχόταν συνέχεια, δεν την έχω ξαναδεί από τότε στη Λάρισα. Πιστεύω ότι δεν κυκλοφορεί πολύ, ήθελε να περνά απαρατήρητη. Αυτήν την εντύπωση μου έδινε τουλάχιστον. Τα άτομα αυτά πρέπει να τα δίνουμε σημασία γιατί ο ψυχισμός τους είναι παράξενος και έχουν περάσει πολλά. Έβλεπα επικριτικά βλέμματα, ίσως βλέμματα περιέργειας απέναντι στο άτομό του, δεν κυκλοφορούν πολλά άτομα εδώ στη Λάρισα. Πιστεύω είναι μαζεμένα, είναι δύσκολο να τα βρεις γιατί ξέρουν καλά, πιστεύω τι θα πει ή τι σκέφτεται η κοινωνία. Είναι μικρή η πόλη εδώ. Δεν σου συγχωρεί κανένα λάθος. Αλλά είναι άτομα που θέλουν να ζήσουν, όπως εμείς. Το καταλαβαίνω.

Ο δυισμός άντρας-γυναίκα διατηρεί τον ουσιοκρατικό του λόγο στο ελληνικό έμφυλο σχήμα. Όσοι/ες δεν προσυπογράφουν τους κανόνες της ηγεμονικής αρρενωπότητας και εμπλέκουν το σεξουαλικό σώμα με τον ψυχικό εαυτό στιγματίζονται ηθικά με τον όρο «πούστης». Παράλληλα, η ηγεμονική αρρενωπότητα που είναι πιο έκδηλη σε επαρχιακές πόλεις δύναται να οδηγήσει στο περιθώριο άλλες μορφές ανδρισμού και θηλυπρέπειας. Τα τρανς σώματα είναι αόρατα στην επαρχία από τους cisgender κατοίκους της, οι οποίοι τοποθετούν φαντασιακά αυτά τα σώματα στις μεγαλύτερες πόλεις, όπου παραδοσιακά επικρατεί μεγαλύτερη ανοχή απέναντι σε μη κανονιστικούς τρόπους έκφρασης και ζωής. Στην ανοχή αυτή βέβαια υποβόσκει μια αναγκαία απαίτηση για την εκχώρησή της, την υποταγή των στιγματισμένων σε ειδικές επιταγές που οι «κανονικοί» δημιουργούν και προσφέρουν στους «Άλλους». Επιπρόσθετα, οι τρανς γυναίκες στην επαρχία όταν θέσουν τις εαυτές τους υπό τα βλέμματα των «φυσιολογικών» δεν αναγνωρίζονται με τον τρόπο που επιθυμούν να «διαβαστούν», καθώς κάποιες δεν επιτελούν την έμφυλη ταυτότητά τους με τον κοινωνικά επικυρωμένο τρόπο. Έτσι, τυγχάνουν απαξιωτικών βλεμμάτων ή απορίας και «επεξεργασίας» από τα υπόλοιπα μέρη της κοινότητας. Το «διαφορετικό» γνώρισμα δεν είναι εγγενώς απαξιωτικό ή μειωτικό αλλά χαρακτηρίζεται ως τέτοιο μέσα από κοινωνικές διεργασίες. Ακόμη κι αν υπάρχει ένα είδος ανοχής, αυτό προσκρούει στις προκαταλήψεις και τα στερεότυπα, τα οποία

εδράζονται στις αυστηρές προδιαγραφές ιεράρχησης ατόμων και κοινωνικών ομάδων.

Επίλογος-Συμπεράσματα

Οι τρανς γυναίκες στην επαρχία αντιμετωπίζουν το πρόβλημα της αναγνώρισης από πλευράς της τοπικής κοινωνίας. Η μετάβασή τους σε μητροπολιτικά κέντρα, όπου δύνανται να τύχουν μεγαλύτερης αποδοχής αποτελεί μια λύση σχετικά με τη βιωσιμότητά τους. Εντούτοις, στην παρούσα έρευνα, οι τρανς γυναίκες επέλεξαν τελικά να ζήσουν στην επαρχία για προσωπικούς λόγους, οριοθετώντας αυστηρά τον κύκλο τους. Στην απόφασή τους αυτή ήρθαν αντιμέτωπες με σωματική και λεκτική βία, είχαν όμως στο πλευρό τους την οικογένειά τους ή/και τον κοινωνικό τους περίγυρο που τους έκαναν να νιώθουν ότι έχουν τη δυνατότητα να παλέψουν για την ένταξή τους στον τόπο που οι ίδιες επέλεξαν.

Από την άλλη, οι συνεντεύξεις των cisgender κατοίκων της επαρχίας επιρρωνύουν το γεγονός ότι οι τρανς γυναίκες στην επαρχία είναι πιο ευάλωτες να καταστούν αποδέκτες χλευασμού και μειωτικής συμπεριφοράς από μέρους του κοινωνικού συνόλου και αναγνωρίζουν ότι η μετάβαση τρανς γυναικών στις μητροπόλεις αποτελεί αιτιακή συνθήκη των συμπεριφορών που προέρχονται από την ετεροκανονικότητα και την ηγεμονική κυριαρχία της κλειστής κοινωνίας. Το να είναι κάποιος/α τρανς μέσα σε ένα ετεροκανονικό πλαίσιο σημαίνει, πιο emphaticά, ότι εξαρτάται από την προστασία δημόσιων και ιδιωτικών χώρων, τις νομικές κυρώσεις που προστατεύουν τους ανθρώπους αυτούς από τη βία ενάντια στην ανεπιθύμητη επιθετικότητα που τους επιβάλλεται και τις βίαιες ενέργειες. Υπό αυτήν την έννοια, η ζωή των τρανς ανθρώπων εξαρτάται από την ύπαρξη κανόνων της αναγνώρισης που παράγει και διατηρεί τη βιωσιμότητά τους ως ανθρώπους. Εντούτοις όμως, οι πληροφορήτριές μου επέλεξαν να ζήσουν στην επαρχία και όχι σε μια μητρόπολη, όπου αρχικά είχαν μετακομίσει. Η μετάβαση σε μια μητρόπολη αναγνωρίζεται από τα τρανς άτομα ως μια μετάβαση σε ένα τόπο ανοχής και ηρεμίας. Ωστόσο, η επαρχία μπορεί να αποτελέσει ένα χώρο όπου αυτοί οι άνθρωποι μπορούν να ζήσουν και να αναπτύξουν έναν κοινωνικό περίγυρο τον οποίο επιλέγουν οι ίδιοι.

Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί ότι υπάρχει μια ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στις αφηγήσεις των cis και τρανς ανθρώπων που ζούνε στη επαρχία. Ειδικότερα, οι cis κάτοικοι της επαρχίας τονίζουν τη μη ορατότητα των τρανς με τόσο κατηγορηματικό τρόπο ώστε να υπονοείται ότι δεν αναγνωρίζουν, σε τελική ανάλυση, το δικαίωμα των τρανς να υπάρχουν στην ίδια τους την πόλη. Επιπλέον, οι συνεντεύξεις των cis ατόμων δεν αφήνουν κανένα περιθώριο ζωής στην επαρχία για τους τρανς. Όμως, οι

τρανς επιλέγουν να ζήσουν στην επαρχία παρότι οι cis δεν θέλουν ή δεν μπορούν να διανοηθούν ότι συνυπάρχουν στην ίδια πόλη με αυτούς. Το «βλέμμα» ή καλύτερα η απουσία του δεν δίνει καμία δυνατότητα αναγνώρισης και κανέναν τρόπο ύπαρξής τους.

Τα διεμφυλικά άτομα διεκδικούν την ισότιμη αποδοχή τους με άλλα μέλη του κοινωνικού συνόλου και το δικαίωμα να επιλέξουν το φύλο κοινωνικοποίησής τους με βάση την αρχή του αυτοπροσδιορισμού χωρίς την κοινωνική κατακραυγή και τις δεσμεύσεις της εξουσίας. Παρότι έχει ασκηθεί η κριτική ότι οι εναλλακτικές μορφές σχέσεων ταυτότητας φύλου και σεξουαλικότητας επιβεβαιώνουν, εν τέλει, τις συνθήκες παραγωγής και διαίωσις της ετεροκανονικότητας (Cardi & Devreux 2014), η ανάδειξη των βιωμάτων των τρανς ανθρώπων και των αιτημάτων τους συμβάλλει στην προώθηση των δημοκρατικών αξιών. Ειδικότερα, οι αφηγήσεις των τρανς ανθρώπων στην επαρχία θα πρέπει να αποτελέσουν ένα ανοιχτό αφήγημα που πολλές φορές βρίσκεται σε αντίθεση με την κοινή πεποίθηση αναφορικά με τις συνθήκες ανοχής και προστασίας που επικρατούν στις μητροπόλεις καθώς και με την αντίληψη σχετικά με τη βία και τη μη αναγνώριση που κατά κανόνα θα πρέπει τα διεμφυλικά άτομα να υφίστανται στα επαρχιακά περιβάλλοντα.

Τέλος, μια κρίσιμη ερώτηση που δεν τέθηκε στους cisgender κατοίκους της επαρχίας θα ήταν η εξής: «Μπορείτε να φανταστείτε να συναναστρέφεστε με μια τρανς;» Οι απαντήσεις των cisgender ατόμων επί της ερώτησης αυτής πιθανώς να έδιναν περαιτέρω πληροφορίες αναφορικά με αντικείμενο της παρούσας μελέτης. Τέλος, λόγω του μικρού αριθμού των πληροφορητριών/τών μου, η παρούσα έρευνα, αν και απάντησε σε κάποια ερωτήματα σχετικά με τη ζωή των διεμφυλικών ανθρώπων στην ελληνική επαρχία, άφησε κάποια κενά τα οποία πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο περαιτέρω έρευνας και διεξοδικής ανάλυσης.

Βιβλιογραφία

- Αθανασίου, Α. 2006. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος.
- Αθανασίου, Α. 2007. *Ζωή στο όριο. Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου, Α. 2012. *Η κρίση ως «κατάσταση έκτακτης ανάγκης»*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Αποστολίδου, Α. 2005. «Καλειδοσκοπικά Σώματα: Διασεξουαλικότητα και η κατασκευή εναλλακτικής θηλυκότητας στη σύγχρονη Ελλάδα». Στο Μ. Μιχαηλίδου και Α. Χαλκιά (επιμ.) *Η Παραγωγή του Κοινωνικού Σώματος*, Αθήνα: Κατάρτι, 175-201.
- Austin, J. 1962. *How to do things with Words*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Beauvoir, S. 2009. *Το δεύτερο φύλο*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Besnier, N. 2004. The Social Production of Abjection: Desire and Silencing among Transgender Tongans. *Social Anthropology* 12 (3): 301–23.
- Bell, D. & Valentine, G. 1995. Queer country: Rural Lesbian and Gay Lives. *Journal of Rural Studies* 11(2): 113-122.
- Bell, D. 2000. Eroticizing the rural. Στο Phillips R., Diane Watt & David Shuttleton (επιμ.) *De-centering sexualities: Politics and Representation beyond the metropolis*. London/New York: Routledge, 81-100
- Bettcher, T. M. 2014. When Selves Have Sex: What the Phenomenology of Trans Sexuality Can Teach About Sexual Orientation. *Journal of Homosexuality*, 61(5), 605–620.
- Bolin, A. 2006. Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχотоμία και πολυμορφία. Στο Κ. Γιαννακόπουλος 2006 (επιμ.) *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 259-317
- Bourdieu, P. (1993). Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 96: 49-62. Διαθέσιμο στο: http://www.persee.fr/docAsPDF/arss_03355322_1993_num_96_1_3040.pdf
- Butler, J. 1990. *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. NewYork/London: Routledge.
- Butler, J. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. NewYork/London: Routledge.
- Butler, J. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.

- Butler J. 2006. Απο-μίμηση και έμφυλη ανυπακοή. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.) *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 219-258.
- Butler, J. 2006. Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμια πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία. Στο Αθηνά Αθανασίου (επιμ.) *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, 381-408.
- Butler, J. 2008. *Σώματα με σημασία. Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Butler J. 2008. *Ενάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*. Αθήνα: Νήσος.
- Butler, J. 2009. *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Caplan P. 1987. Introduction. Στο P. Caplan (επιμ.) *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Routledge.
- Cardi, C. & Deureux, A. M. 2014. *L'engendrement du droit*. Paris: L' Harmattan.
- Γαλανού, Μ. 2014. *Ταυτότητα και έκφραση φύλου. Ορολογία, διακρίσεις, στερεότυπα και μύθοι*. Αθήνα: Σωματείο Υποστήριξης Διεμφυλικών.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 1996. «Ανδρικό σώμα, φύλο και σχέσεις εξουσίας στον Πειραιά και την Αθήνα», ανακοίνωση στην ημερίδα «Προσεγγίσεις του ανδρισμού», Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2001. Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: Μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των Φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας, 161-187
- Γιαννακόπουλος Κ. 2006. Ιστορίες σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος 2006 (επιμέλεια). *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 17-101
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2021. Βία κατά των θηλυπρεπών ανδρών στη μεταπολεμική και σύγχρονη Ελλάδα. *Σύγχρονα Θέματα*, 150-151: 122-128.
- D'Augelli, A. R. 2006. Coming out, visibility, and creating change: Empowering lesbian, gay and bisexual people in a rural university community. *American Journal of Community Psychology*, 37(3-4): 203–210.
- Carastathis, A. 2015. Compulsory Sterilisation of Transgender People as Gendered Violence Στο V. Kantsa, G. Zanini & L. Papadopoulou (επιμ.) *(In)Fertile Citizens:*

- Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies*.
Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 79-92.
- Connell, R. W. 2005. *Masculinities*. Berkeley, California: University of California Press.
- Currah, P. & Moore, L. J. 2009. “We Won’t Know Who You Are”: Contesting Sex Designations in New York City Birth Certificates. *Hypatia*, 24(3), 113–135.
- Delphy, C. 2013. *L’Ennemi Principal (tome I: Économie politique du patriarcat)*. Paris: Éditions Syllepse.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London/New York: Routledge
- Drumheller, K. & McQuay, B. 2010. Living in the Buckle: Promoting LGBT Outreach Services in Conservative Urban/Rural Centers. *Communication Studies*, 61(1), 70–86
- Fabian, J. 2002. *Time and The Other How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Faubion, J. 1993. *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Freccero C. 2006. Queer Spectrality, Haunting by the Past. Στο G. E. Haggerty & M. McGarry (επιμ.) *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*. Blackwell Publishing Ltd, 194-213.
- Foucault M. 2011(1976). *Ιστορία της σεξουαλικότητας I. Η βούληση για γνώση*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault M. 2007. Spaces of Security: The example of the Town. Lecture of 11th January 1978, *Political Geography* 26: 48-56.
- Foucault, M. 2011(1975). *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Αθήνα: Πλέθρον
- Foucault, M. 1984. Des Espaces Autres. *Architecture, Mouvement, Continuité*. 5: 46-49.
- Foucault, M. 2012. *Η γέννηση της βιοπολιτικής: Παραδόσεις στο Κολέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*. Αθήνα: Πλέθρον
- Frosch, S. Phoenix, A. & Pattman, B. 2002. *Young Masculinities: Understanding Boys in Contemporary Society*. New York: Palgrave.
- Gray, M. 2009. *Out in the Country: Youth, Media, and Queer Visibility in Rural America*. New York: New York University Press.
- Goffman, E. (2001). *Στίγμα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Halberstam, J. 1998. *Female Masculinity*. Durham, NC: Duke University Press.

- Halberstam, J. 2000. Telling Tales: Brandon Teena, Billy Tipton and Transgender Biography. *A/b: Auto/Biography Studies* 15 (1): 62-81.
- Halberstam, J. 2003. The Brandon Teena Archive. Στο Corber R.J. και Valocchi S. (επιμ.) *Queer Studies: An Interdisciplinary Reader*. MA: Blackwell, 159-169.
- Halberstam, J. 2005. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- Halberstam, J. 2018. *Trans*: A quick and quirky account of gender variability*. Oakland, CA: University of California Press.
- Haraway, D. 1991. *Modest_Witness@Second_Millennium. Female Man Meets_Onco Mouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Harvey, D. 1990. Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination. *Annals of the Association of American Geographers*, 80(3): 418–434.
- Herring, S. 2010. *Another Country: Queer Anti-urbanism*. New York/London: New York University Press.
- Hines, S. 2017. The Feminist Frontier: On Trans and Feminism. *Journal of Gender Studies*, 28(2): 1–13.
- Hines, S. (2018). Trans and Feminist Rights Have Been Falsely Cast in Opposition. *The Economist*. Ανακτήθηκε από: <https://www.economist.com/open-future/2018/07/13/trans-and-feminist-rights-have-been-falsely-cast-in-opposition> (Τελευταία πρόσβαση: 2 Μαΐου 2021)
- Herzfeld, M. 1981. Meaning and Morality: A semiotic Approach to Evil Eye Accusations in Greek Village. *American Ethnologist* 8: 560-574.
- Irving, D. 2013. Normalized Transgressions: Legitimizing the Transsexual Body as Productive. Στο S. Stryker & A. Z. Aizura (επιμ.) *The Transgender Studies Reader 2*. New York: Routledge, 15-29.
- Καντσά, Β. 2010. Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες σε αστικά περιβάλλοντα. Στο Κ. Γιαννακόπουλος & Γ. Γιαννιτσιώτης (επιμ.) *Αμφισβητούμενοι χώροι. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 195-226.
- Kantsa, V. 2010. ‘Vizibility’: Women, Same-Sex Sexualities and the Subversion of Gender. *Journal of Mediterranean Studies* 18(2): 213-240.
- Kantsa, V. 2014. The Price of Marriage: Same – Sex Sexualities and Citizenship in Greece. *Sexualities* 17(7): 818-836.

- Κασαπίδου, Ρ. 2017. Έμφυλη κατηγοριοποίηση, δικαστική ερμηνεία και επαναπροσδιορισμός φύλου στο ελληνικό νομικό πλαίσιο. *Aegean Working Papers in Ethnographic Linguistics*, 1: 83-107.
- Kessler, S. J. & McKenna W. 2006. Toward a Theory of Gender. Στο S. Stryker & S. Whittle (επιμ.). *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, 165-182.
- Koyama, E. 2003. Transfeminist Manifesto. Στο R. Dicker & A. Piermeier (επιμ.) *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the Twenty-First Century*. Boston: Northeastern University Press.
- Kristeva, J. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Kulick, D. 1998. Fe/male Trouble: The Unsettling Place of Lesbians in the Self-images of Brazilian Travesti Prostitutes. *Sexualities*, 1(3): 299–312.
- Laqueur, T. 1990. *Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Μαυρουδή, Α. 2011. *Female-to-Male διαφυλικότητα: Διαπραγματεύσεις του εαυτού στα πλαίσια του ιατρικού λόγου για το φύλο και τη σεξουαλικότητα*. Διπλωματική εργασία. ΔΜΠΣ «Γυναίκες και Φύλα, Ανθρωπολογικές και Ιστορικές Προσεγγίσεις», Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη, 2011
- Marques, A. 2018. Telling Stories: Telling Transgender Coming Out Stories from UK and Portugal. *A Journal of Feminist Geography*, 27 (9): 1287- 1307.
- Massey, D. 1994. *Space, Place, Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mead, M. 1963 (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow
- Namaste, V. 2000. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago, IL: University of Chicago Press
- Neal, S., & Walters, S. 2006. Strangers Asking Strange Questions? A Methodological Narrative of Researching Belonging and Identity in English Rural Communities. *Journal of Rural Studies*, 22(2): 177–189.
- Oakley, A. 1985[1972]. *Sex, Gender and Society*. London: Gower/Mauric Temple Smith.
- Ortner, S. B. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? Στο M. Rosaldo και L. Lamphere. *Woman, Culture, and Society*. Standford: Standford University Press.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1998[1992]). Εισαγωγή: Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ.

- Παραδέλλης (επιμ.) *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 11-98.
- Papanikolaou, D. 2014. Mapping/Unmapping: The making of queer Athens. Στο M. Cook & J. V. Evans (επιμ.) *Queer Cities, Queer Cultures Europe since 1945*. London: Bloomsbury, 151-170.
- Papanikolaou, D. 2018. Critically Queer and Haunted: Greek identity, Crisisplaces and Doing Queer History in the Present. *Journal of Greek Media & Culture*, 4(2): 167–186.
- Papataxiarchis E. & Loizos, P. (1991). *Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton, New York: Princeton University Press.
- Preciado, B. 2013. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: Feminist Press.
- Pearce, L. 2000. Devolutionary Desires. Στο P. R. D. Watt and D. Shuttleton (επιμ.) *De-centering Sexualities: Politics and Representation Beyond the Metropolis*. London/New York: Routledge, 237-252.
- Phillips R., Watt D. & Shuttleton D. 2000. *De-centring Sexualities: Politics and Representation Beyond the Metropolis*. London and New York: Routledge
- Prosser, J. 1998. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York, NY: Columbia University Press.
- Radomska, M., Mehrabi, T., & Lykke, N. 2019. Queer Death Studies: Coming to Terms with Death, Dying and Mourning Differently. An Introduction. *Women, gender and research*. (3-4), 3-11.
- Raymond, J. 1979. *The transsexual empire*. London: The Women's Press.
- Rubin, G. 1975. The Traffic Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. Στο R. R. Reiter (επιμ.) *Toward An Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 157-210.
- Rubin, G. 1984. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. Στο C. Vance (επιμ.) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge, 267-319.
- Roughgarden, J. 2004. *Evolution's Rainbow Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Berkeley: University of California Press.
- Rudacille, D. 2005. *The Riddle of Gender: Science, Activism, and Transgender Rights*. New York: Pantheon Books.

- Serano, J. 2007. *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scape Goating of Femininity*. Boston, MA: De Capo Press.
- Serano, J. 2013. *Excluded: Making Feminist and Queer Movements More Inclusive*. Seattle, WA: Seal Press.
- Skidmore, E. 2017. *True Sex: The lives of Trans Men at the Turn of the Twentieth Century*. New York: New York University Press.
- Stone, S. 1992. *The "Empire" Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. Austin, TX: University of Texas.
- Stryker, S. 1994. My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(3): 237–254.
- Stryker, S. 2006. (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies. Στο S. Stryker & S. Whittle (επιμ.) *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, 1-18.
- Stryker, S. 2008. Transgender History, Homonormativity and Disciplinarity. *Radical History Review* 100: 145–157.
- Stryker, S. 2017. *Transgender History: The Roots of Today's Revolution*. Seattle, WA: Seal Press.
- Stryker, S., & Bettcher, T. M. 2016. Introduction: Trans/feminisms. *Transgender Studies Quarterly*, 3(1/2), 5–14.
- Σιμάτη, Α. 2010. *Αρρενωπότητες 'Συμβολικές', Αρρενωπότητες 'Πραγματικές'. Διεμφυλικές Προσλήψεις της Ανατομίας και Έμφυλες Ταυτότητες στη Σύγχρονη Αθήνα. Διπλωματική εργασία. ΔΜΠΣ «Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και Ιστορικές» Προσεγγίσεις, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη.*
- Travers, A. 1994. Destigmatizing the Stigma of Self in Garfinkel's and Goffman's Accounts of Normal Appearances. *Philosophy of the Social Sciences* 24: 5-40.
- Weston, K. 1998. *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*. New York/London: Routledge, 29-57.
- Valentine, G. 2002. Queer Bodies and the Production of Space. Στο D. Richardson & S. Seidman (επιμ.). *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. London: Sage, 145-160.
- Williams, C. 2014. TERF Hate and Sandy Stone. *The Trans advocate*. Διαθέσιμο στο: http://www.transadvocate.com/terf-violence-and-sandy-stone_n_14360.htm (τελευταία πρόσβαση 29 Απριλίου 2021)

- Wilson, A. 2010. Getting Your Kicks on Route 66! Stories of Gay and Lesbian Life in Rural America. Στο R. Phillips (επιμ.) *De-Centering Sexualities: Politics and Representations Beyond the Metropolis*. New York: Routledge, 199-216.
- Wittig, M. 1982. The category of sex. *Feminist Issues*, 2(2): 63–68.
- Whittle, S. 2006. Foreword. Στο S. Stryker & S. Whittle (επιμ.) *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, xi-xv.
- Yannakopoulos, K. 1995. Jeux du Désir, jeux du pouvoir : Corps, émotions et identité sexuelle des hommes au Pirée et à Athènes. Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Παρίσι, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Γαλλία.
- Yannakopoulos, K. 2010. Cultural Meanings of Loneliness: Kinship, Sexuality and (Homo)Sexual Identity in Contemporary Greece. *Journal of Mediterranean Studies* 18(2): 265–282.
- Yannakopoulos, K. 2016. “Naked Piazza”: Male (Homo)Sexualities, Masculinities and Consumer Cultures in Greece since the 1960s. Στο K. Kornetis, E. Kotsovili & N. Papadogiannis (επιμ.) *Consumption and Gender in Southern Europe since the long 1960s*. Λονδίνο/ Νέα Υόρκη: Bloomsbury, 173-189.
- Ψαρρά, Α. 2012. Οι Έλληνες οικογενειάρχες στις κάλπες. Στο: *Αρχείο Ενθεμάτων 2010-2016*. Διαθέσιμο στο: <https://enthemata.wordpress.com/2012/04/29/psarra-5/> (Τελευταία πρόσβαση: 31 Μαρτίου 2021)
- Zhou, J.-N., Hofman, M. A., Gooren, L. J. & Swaab, D. F. 1995. A Sex Difference in the Human Brain and its Relation to Transsexuality. *Nature* 378: 68–70.

Διαδικτυακές πηγές

- «Mr. Dimitris & Mrs. Dimitroula, ντοκιμαντέρ της Τζέλης Χατζηδημητρίου, Διαθέσιμο στον ιστότοπο: <https://www.youtube.com/watch?v=JfQNAIzUG-M&t=1296s> (τελευταία πρόσβαση: 30 Απριλίου 2021).
- Dinner with Dimitri», άρθρο της διαδικτυακής ιστοσελίδας «The Pappas Post» , Διαθέσιμο στον ιστότοπο :<https://www.pappaspost.com/dinner-with-dimitri-lesvos/> . (τελευταία πρόσβαση : 31 Μαρτίου 2021).
- «Απάνθρωπη συμμορία ανηλίκων», άρθρο της διαδικτυακής εφημερίδας «Στο Νησί», δημοσιεύτηκε στις 28 Δεκεμβρίου 2020. Διαθέσιμο στον ιστότοπο : <https://www.stonisi.gr/post/13906/apanthrwh-ph-symmoria-anhlikwn-video> (τελευταία πρόσβαση: 14 Φεβρουαρίου 2021).

Δελτίο Τύπου της 28 ης Δεκεμβρίου 2020 της ομάδας Proud Seniors Greece (Ομάδα Υποστήριξης ΛΟΑΤΚΙ+ Ατόμων Ηλικίας 50& Άνω), διαθέσιμο στην ιστοσελίδα της ομάδας στο Facebook, <https://www.facebook.com/proudseniorsgreece/>