

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»

Διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία

**Πειθαρχώντας τη γυναικεία επιθυμία: Φύλο, Σεξουαλικότητα και
Σχέσεις εξουσίας.**

Η λεσβιακή καθημερινότητα της Αθήνας.

Χριστοφιλάκη Μαριάννα

AM 5210M004

Επιβλέπουσα καθηγήτρια:

Επίκουρη καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου

Τριμελής επιτροπή:

Επίκουρη καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Ελένη Παπαγαρουφάλη

Επίκουρη Καθηγήτρια Ειρήνη Τουνταςάκη

ΑΘΗΝΑ 2012

Ζωές «εκτός τόπου»
Από τη λεσβιακή εμπειρία στο queer¹

Χριστοφιλάκη Μαριάννα

AM 5210M004

Επιβλέπουσα καθηγήτρια:

Επίκουρη καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου

Τριμελής επιτροπή:

Επίκουρη καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Ελένη Παπαγαρουφάλη

Επίκουρη Καθηγήτρια Ειρήνη Τουνταςάκη

¹ Η διπλωματική εργασία αντιπροσωπεύεται από τον δεύτερο τίτλο.

Πίνακας Περιεχομένων

Εισαγωγή.....	3
---------------	---

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η Θεωρία

1. Διαπλοκή έθνους-σεξουαλικότητας.....	8
2. Η αποδόμηση της γυναικείας σεξουαλικότητας	12

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

3. Μεθοδολογία	17
----------------------	----

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Η Έρευνα

4. Η «λεσβία»	18
5. Η συνειδητοποίηση της ομόφυλης επιθυμίας.....	25
6. «Μια γυναίκα με διαφορετική γυναικεία εμπειρία».....	32
7. Η επιθυμία για αναγνώριση και η διαχείριση της λεσβιακότητας	38
8. Το «coming out».....	41
9. Ομόφυλες σχέσεις.....	47
10. Μητρότητα	51
11. Το δικαίωμα στην ορατότητα	
11.α. Σεξουαλικότητα και χώρος	55
11.β. Λεσβιακά-οι μπαρ/χώροι	59
12. «Σεξουαλική μετανάστευση».....	65
13. Η ΛΟΑΤΚ ζωή στην Ελλάδα.....	67
Επίλογος.....	70
Βιβλιογραφία	74

Εισαγωγή

Την τελευταία δεκαετία στον ελληνικό χώρο έχει αναζωπυρωθεί ένας πολιτικός λόγος που κινείται γύρω από τον άξονα του φύλου και της σεξουαλικότητας. Ωστόσο το πεδίο της σεξουαλικότητας, αν και αποτελούσε πάντα βασικό τομέα του ανθρώπινου αναστοχασμού, σημαντική καμπή στην ιστορία της σχετικής κοινωνικής έρευνας αποτέλεσε το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα όπου και συνδέθηκε εν μέρει στενά με κοινωνικά κινήματα, όπως το γυναικείο, το κίνημα των ομοφυλόφιλων και τελευταία με τα κινήματα transgender και queer. Ειδικότερα, οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες έχουν πια ιδιαίτερο ενδιαφέρον για θέματα που σχετίζονται με την ομοφυλοφιλία, ως συνέπεια των πολιτικών κινητοποιήσεων, των αγώνων και των διεκδικήσεων του ΛΟΑΤΚ (λεσβιακού-ομοφυλόφιλου-αμφιφυλόφιλου-τρανς-κουήρ) κινήματος.

Σύμφωνα με τον Michel Foucault, η ιστορία της έρευνας της σεξουαλικότητας έχει συνεισφέρει αποφασιστικά τόσο στη διαμόρφωση αυτής της σεξουαλικότητας όσο και στη διαμόρφωση της αυτοαντίληψης των ανθρώπων ως κοινωνικών υποκειμένων που προσδιορίζονται και μέσα από τη σεξουαλικότητα και το φύλο τους. Έτσι διασαφηνίζεται ότι το φαινόμενο της σεξουαλικότητας δεν μπορεί να εννοηθεί και να αναλυθεί ανεξάρτητα από τις κοινωνικές και τις ιστορικές συνθήκες συγκρότησης της υποκειμενικότητας και διάταξης των σχέσεων εξουσίας. Η ταξινόμηση και κατ' επέκταση ο έλεγχος των πειθαρχικών υποκειμένων με επιθυμίες που έχουν υποβληθεί και όχι με νόμους που επιβάλλονται κατευθύνει τις δύο σχέσεις, αν ακολουθήσουμε το σχήμα του Foucault για τη θετικότητα της εξουσίας, δηλαδή για τη δυνατότητά της να παράγει επιθυμίες και ηδονές.

Το ενδιαφέρον μου να ασχοληθώ ειδικά με το θέμα της γυναικείας ομοφυλοφιλίας έγκειται στο γεγονός ότι σε αντίθεση με την ανδρική, η γυναικεία ομοφυλοφιλία σπάνια αποτελεί αντικείμενο δημόσιου λόγου αλλά και εθνογραφικού κειμένου. Το γεγονός αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί στην πολιτισμικά εμπεδωμένη αντίληψη για την ανυπαρξία μιας αυτόνομης γυναικείας σεξουαλικότητας. Όπως υποστηρίζει η Βενετία Καντσά, αυτό οφείλεται σε μια υποσυνείδητη ανάγκη απώθησης του φαινομένου της γυναικείας ομοφυλοφιλίας σε ανδροκρατούμενες κοινωνίες όπου είναι δύσκολα ανεκτή η δυνατότητα των γυναικών να έχουν ερωτική ζωή χωρίς τη συμμετοχή του ανδρικού φύλου.²

Επιπλέον σύμφωνα με τον ηγεμονικό λόγο, οι γυναίκες εισέρχονται ως υποκείμενα που γίνονται αναγνωρίσιμα στη συμβολική τάξη και απολαμβάνουν κοινωνική αποδοχή μέσα από την εγκατάστασή τους σε συγκεκριμένες θέσεις που υποβάλλονται στις ίδιες ως «φυσικές επιθυμίες», όπως η μητρότητα και η καταναγκαστική, κυρίαρχη θηλυκότητα. Έτσι σύμφωνα με τον ηγεμονικό λόγο, η

² Βενετία Καντσά, *Δυνάμει φίλες, δυνάμει ερωμένες*, Αθήνα: Πολύχρωμος πλανήτης, 2010.

γυναικεία σεξουαλικότητα δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την ανδρική παρουσία και από την άλλη η γυναίκα στην Ελλάδα εξακολουθεί να εκπληρώνει τον προορισμό της και να ολοκληρώνεται ως άτομο μέσα από τους ρόλους της ως σύζυγος και μητέρα.

Πεποίθησή μου είναι πως η γυναικεία ομοφυλοφιλία αγνοείται στον ίδιο βαθμό που αγνοείται η γυναικεία σεξουαλικότητα. Επιπλέον η απουσία των γυναικών από την εθνογραφία είναι μια όψη της πατριαρχίας, καθώς οι γυναικείες φωνές καλύπτονται από τις ιεραρχικά ανώτερες ανδρικές.³ Συνεπώς η ανθρωπολογία αντιμετωπίζει την πρόκληση να μελετήσει και να αντιμετωπίσει τους όρους που επιβάλλουν την απουσία και την απόκρυψη των γυναικών.

Βάσει του παραπάνω πλαισίου είναι κάτι περισσότερο από προφανές η απόπειρα επισκίασης, υποτίμησης και χειραγώγησης της γυναικείας σεξουαλικότητας όπως και η πρόθεση ελέγχου της αναπαραγωγής και συνολικά του επιθυμητικού ή/και «εξεγερμένου» γυναικείου σώματος. Αντίστροφα, τεκνοποίηση, «κανονική» σωματική διάπλαση, παραγωγικότητα, πειθαρχία στις νόρμες της ανδροκρατικής κοινωνίας, αποτέλεσαν προνόμια που συγκρότησαν την έμφυλη κανονικότητα. Με διάφορους παράλληλους μηχανισμούς επιτυγχάνεται η πειθάρχηση των σωμάτων και των συνειδήσεων κι αυτή η καθυπόταξη εσωτερικεύεται: τα ίδια τα άτομα την αντιλαμβάνονται ως κάτι το «φυσικό» στο οποίο οφείλουν να συμμορφωθούν. Το γεγονός ότι οι ομοφυλόφιλες γυναίκες «αποτυγχάνουν» να συμμορφωθούν στις έμφυλες νόρμες του πολιτισμικά διανοητού μέσα στις οποίες ορίζονται τα άτομα, τις κάνει να εκπίπτουν της κατηγορίας του ατόμου, του ανθρώπινου και αντιμετωπίζονται ως «λιγότερο» πολίτες μέσω μιας κανονιστικής βίας που ασκείται σε σωματικό, κοινωνικό, συναισθηματικό και νομοθετικό επίπεδο.

Οι παραπάνω βίαιες εκφάνσεις του παρόντος απορρέουν –ή ενίοτε, εντατικοποιούνται- από την ευρύτερη κοινωνική, πολιτική, οικονομική συνθήκη. Η έμφυλη καταπίεση σε όλες τις εκφάνσεις της παράγεται και αναπαράγεται από ποικίλα στερεότυπα, από ένα σύνολο κοινών νοημάτων που ανανεώνεται διαρκώς, που αντανakλά βαθιά ριζωμένες πεποιθήσεις και καθορίζει τις τελετουργίες, τις πρακτικές και τις συμπεριφορές. Κανονιστικά πρότυπα, κατανεμημένοι ιεραρχικοί ρόλοι, ταυτότητες, δίπολα, διαμορφώνουν μια πραγματικότητα που φέρει όμως στο εσωτερικό της αμέτρητες συγκρούσεις, ατομικές και συλλογικές, οργανωμένες ή αυθόρμητες.

Συνεπώς εγχείρημά μου μέσα από τη βιβλιογραφική έρευνα είναι αφενός μια γενεαλογική κριτική στη διαχείριση της γυναικείας σεξουαλικότητας, εστιάζοντας στη μελέτη του ελέγχου της γυναικείας σεξουαλικότητας και του γυναικείου

³ Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Θεόδωρος Παραδέλης, *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Καστανιώτη, 1992, σελ 28.

σώματος ως μέσου με το οποίο πραγματοποιήθηκε ο περιορισμός των γυναικών στον ιδιωτικό χώρο και στις αυθαίρετες διακρίσεις εναντίον τους. Και αφετέρου, η ανάλυση της ετεροκανονικότητας, της ετεροφυλοφιλίας ως σιωπηρού αλλά κεντρικού, δομικού συστατικού του κοινωνικού ανήκειν στις δυτικές κοινωνίες σήμερα, και η αποδόμηση των σεξουαλικών αντιλήψεων και πρακτικών οι οποίες διαμεσολαβούνται και εγγράφονται σε κοινωνικές σχέσεις και σχέσεις εξουσίας.

Θεωρώ ότι παράλληλα με μια εμπεριστατωμένη βιβλιογραφική μελέτη είναι απαραίτητη η επαφή και η σε βάθος συνομιλία (με ημιδομημένες συνεντεύξεις) με γυναίκες που αυτοπροσδιορίζονται ως ομοφυλόφιλες, λεσβίες ή queer, ούτως ώστε να διερευνηθεί σε βάθος το πώς αντιλαμβάνονται και πώς βιώνουν οι ίδιες το ισχύον έμφυλο καθεστώς. Έτσι στην εργασία αυτή αποτυπώνεται ο λόγος γυναικών των οποίων η συγκεκριμένη ερωτική έκφραση έχει πολλαπλές επιπτώσεις και επιδράσεις στη σχέση τους με τον εαυτό τους και τους γύρω τους αφενός και αφετέρου επηρεάζει και διαμορφώνει τα δίκτυα σχέσεων που δημιουργούν και ευθύνονται για τους περιορισμούς που υφίστανται. Συνεπώς, στο δεύτερο μέρος της εργασίας ιχνηλατείται και αποτυπώνεται ο βιωματικός λόγος των λεσβιών στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία.

Το πρώτο μέρος της εργασίας μου θα εστιάσει στην ιστορική αναδρομή της κατασκευής της γυναικείας σεξουαλικότητας από τη δημιουργία του έθνους-κράτους. Στην προσπάθεια αυτή θα ξεκινήσω με το παράδειγμα του φύλου και της σεξουαλικότητας ως μεταβλητή εξοβελισμού και ξενικότητας, δείχνοντας τον τρόπο με τον οποίο το έθνος-κράτος επενδύει την ταυτότητά του στο δικαίωμα να αστυνομεύει τις κανονικές σεξουαλικές αναπαραστάσεις και πρακτικές. Η σημασία αυτής της αναδρομής θεωρώ ότι είναι καίρια, αφενός για να εξετάσουμε την ιστορική σχέση ανάμεσα στο έθνος-κράτος και τις διαδικασίες σχηματισμού ταυτότητας και αφετέρου η ιστορικότητα αυτή είναι σημαντική στην κατανόηση των διαφορετικών μορφών που έχει πάρει και παίρνει η θεσμική και κοινωνική ομοφοβία στην Ελλάδα.

Στη δεύτερη ενότητα του πρώτου μέρους, θα αναλύσω πώς ένα πλέγμα ετεροκανονικών αναφορών και σχέσεων εξουσίας ορίζει τις κατηγορίες φύλου φτιάχνοντας τα «σώματα που έχουν ύλη και σημασία»,⁴ τα σώματα στα οποία αναγνωρίζουμε, ταυτόχρονα, κοινωνικό σκοπό, πολιτική νομιμότητα και φυσική τοποθεσία. Θα παρουσιάσω πως η πατριαρχία δεν καθορίζεται μόνο από εξωτερικές θεσμίσεις, αλλά πολύ περισσότερο οργανώνεται πάνω και μέσα στο σώμα μας. Ο άξονας πάνω στον οποίο θα κινηθώ είναι πώς το σώμα είναι αποτέλεσμα κοινωνικών προσδοκιών και σχεδιασμών, υπαγόμενο στις προσταγές της πατριαρχικής δυσιστικής τάξης πραγμάτων και της ετεροκανονικότητας. Μέσω

⁴ Judith Butler, *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μετάφραση Πελαγία Μαρκέτου, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου. Αθήνα: Εκκρεμές, 1993.

της θεωρίας της επιτελεστικότητας της Judith Butler, των κανονιστικών μεθόδων του Michel Foucault, του κοινωνικού habitus του Pierre Bourdieu, θα εξεταστούν οι πειθαρχικές πρακτικές που παράγουν το σώμα εκείνο που είναι αναγνωρίσιμο ως «θηλυκό» και «ετεροκανονικό».

Το δεύτερο μέρος της εργασίας θα εστιάσει στη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας και θα παρουσιάσει το υπό διερεύνηση θέμα και τη μεθοδολογία που ακολουθήθηκε, η οποία είναι η μέθοδος της προσωπικής συνέντευξης. Ο στόχος μου από την επαφή με τις συνομιλήτριές μου, είναι να καταγράψει τα προσωπικά βιώματα, τις στάσεις ζωής καθώς επίσης και τις προτάσεις των ερευνώμενων αναφορικά με τη βελτίωση των όρων διαβίωσης και την ισότιμη μεταχείρισή τους στη σύγχρονη κοινωνία. Επιπλέον διατυπώνονται τα ερωτήματα και οι άξονες γύρω από τους οποίους οργανώνεται και αναλύεται το υλικό. Συγκεκριμένα το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα που θα προσπαθήσω να εξετάσω είναι: Στο πλαίσιο μιας «φυσικής», «κανονικής» και «ευπρεπούς» ετεροφυλοφιλίας που αποκλείει συγκεκριμένες υποκειμενικότητες, πώς επιτελείται η σεξουαλική ταυτότητα και ειδικότερα η γυναικεία, λεσβιακή ταυτότητα;

Στο τρίτο μέρος της εργασίας, στρέφω την προσοχή στη βιωματική εμπειρία των γυναικών γύρω από το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα που έχω διατυπώσει παραπάνω και επιχειρώ να «διαβάσω» αυτές τις εμπειρίες μέσα από το θεωρητικό πλαίσιο που έχω αναπτύξει κυρίως στο πρώτο μέρος της εργασίας. Με ενδιαφέρει να προσεγγίσω τα εξής ερωτήματα: Πώς οι συνομιλήτριές μου και γενικά οι γυναίκες που αυτοπροσδιορίζονται ως λεσβίες στην Ελλάδα σήμερα διαμορφώνονται ως υποκειμενικότητες; Πώς αντιμετωπίζουν το εμφύλιο καθεστώς; Πώς επιτελούν και εμπεδώνουν το φύλο τους; Με δεδομένη την θεσπισμένη και καταναγκαστική ετεροκανονικότητα, και ζώντας ως gender troubled υποκειμενικότητες (υποκείμενα με/σε «αναταραχή φύλου»),⁵ θα προσπαθήσω να κατανοήσω με ποιες στρατηγικές άμυνας αντιστέκονται και ανταπεξέρχονται στην κοινωνική βία και επιθετικότητα που ασκείται, με τρόπους ορατούς ή αδιόρατους. Επιπλέον άξονες προβληματισμού αποτελούν η μητρότητα στις γυναικείες

⁵ Judith Butler, *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μετάφραση Γιώργος Καραμπέλας, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου, εισαγωγή, επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999.

Το έργο της Judith Butler «Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας» υπήρξε καθοριστικό στην αμφισβήτηση του βιολογικού φύλου και, διευρύνοντας τη φεμινιστική θεωρία, θεμελίωσε το θεωρητικό υπόβαθρο του queer κινήματος. Μεταξύ άλλων, η Butler βλέπει στην παρωδία του διμορφισμού των φύλων μια δυνατότητα διακοπής της διαδικασίας αναπαραγωγής του διμορφισμού. Στη συνέχεια προκάλεσε κριτικές και δημιουργικές αντιπαραθέσεις, εντός της φεμινιστικής θεωρίας, πάνω στην ύπαρξη της σωματικής υλικότητας του φύλου, καθώς και πάνω στην αποτελεσματικότητα της παρωδίας ως πολιτικής πρακτικής.

ομόφυλες ερωτικές σχέσεις καθώς και η γυναικεία ομόφυλη σεξουαλικότητα σε συνάρτηση με το (δημόσιο) χώρο.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

1. Διαπλοκή έθνους-σεξουαλικότητας

Το θέμα της γυναικείας ομοφυλοφιλίας δεν ανάγεται, δεν περιορίζεται και δεν εξαντλείται σε ένα λόγο περί σεξουαλικότητας, καθώς τόσο η ομοφυλοφιλία όσο και η ετεροφυλοφιλία, ως κοινωνικά κατασκευασμένες κατηγορίες, θα έπρεπε να μελετώνται εντός των συγκεκριμένων πολιτισμικών πολυεπίπεδων συνθηκών· συνθηκών, που αφορούν και άλλες συνιστώσες υποκειμενικής συγκρότησης, όπως είναι το αίσθημα του ανήκειν και η εθνική ταυτότητα.

Το επιχείρημα που θα υποστηρίξω σε αυτή την ενότητα είναι πως η οργάνωση του εαυτού και των σεξουαλικών μεταβλητών διασταυρώνονται με το έθνος και σχηματίζουν από κοινού ένα πυκνό και πολυσύνθετο πλέγμα. Θα προσεγγίσω το έθνος όπως το φύλο και τη σεξουαλικότητα, ως πολιτικές κατηγορίες, δηλαδή ως κατασκευές εμπεδωμένες θεσμικά, φαντασιακά και συμβολικά, οι οποίες όμως μπορούν να αλλάξουν, εφόσον δεν είναι φυσικές και άχρονες ουσίες. Πολύ περισσότερο πρόκειται για διαδικασίες που η πολιτικότητά τους αποκρύπτεται, όταν δεν πολιτικοποιούνται και οι ενδιάμεσοι χώροι που τις συνδέουν. Η αυτόνομη ανάλυσή τους αφήνει εκτός κριτικής επεξεργασίας τους τρόπους με τους οποίους η μια σχέση εμπεδώνει, ερμηνεύει, αναπαράγει την άλλη. Αναλύει τις δομές αφήνοντας έξω από τη σφαίρα του πολιτικού το υποκείμενο. Συνεπώς οι λόγοι που δεν ενσωματώνουν τις σχέσεις όλων των συστημάτων εξουσίας, επιτρέπουν και αναπαράγουν την κυρίαρχη πολιτική τάξη και τους αποκλεισμούς που αυτή σημαίνει και επιφέρει.

Οι μορφές κοινωνικής οργάνωσης όπως το έθνος, το φύλο και η σεξουαλικότητα αντιμετωπίζονται ως στρατηγικές και τεχνικές εξουσίας με τις οποίες χειραγωγείται η ζωή και η δράση των υποκειμένων. Η σεξουαλικότητα αποτελεί επομένως αντικείμενο ρυθμίσεων, κανόνων, οι οποίοι υπάρχουν για να καθορίσουν μορφές σεξουαλικής συμπεριφοράς, κοινωνικά επωφελείς και συμβατές με τις κυρίαρχες αξίες και την κουλτούρα κάθε συγκεκριμένης εποχής.

Οι ηγεμονικές ιδεολογίες που αφορούν τη θεμελίωση του έθνους-κράτους διαθλώνται στον τόπο του έμφυλου υποκειμένου της ύστερης νεωτερικότητας. Όπως επιχειρηματολογεί ο Benedict Anderson, το έθνος είναι μια ιστορική κατασκευή που φυσικοποιείται μέσα από τον λόγο.⁶ Στο πλαίσιο του εθνικού κράτους, όπως το γνωρίζουμε από την εποχή της γαλλικής επανάστασης και μετά, απαιτεί μοναδικές και αποκλειστικές ταυτότητες. Το κράτος δημιουργεί το Άτομο (α-τομο) που έχει μια ταυτότητα και χρειάζεται αυτή την ομοιογένεια για να

⁶ Benedict Anderson, *Φαντασιακές κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μετάφραση Χαντζαρούλα Ποθητή, Αθήνα: Νεφέλη, 1997.

διοικήσει αποτελεσματικότερα την επικράτειά του και να δικαιώσει την ύπαρξή του.⁷ Η συγκρότηση, άρα, των σύγχρονων εθνικών κρατών κάνει κοινωνικά και πολιτικά σημαντική την διαφορά. Στην ιδεολογική του συγκρότηση το εθνικό κράτος αντιτίθεται στο διαφορετικό και συγκροτείται γύρω από το ταυτόσημο. Με άλλα λόγια τείνει να ομογενοποιεί, παραβλέποντας τις όποιες διαφορετικότητες και προάγοντας -πάνω από όλα- την εθνική ταυτότητα και ομοιογένεια.

Έτσι, σε αυτά τα πλαίσια, η ιδιότητα του πολίτη, σημαίνει ότι σε σχέση με το ανήκειν, οι πολίτες καλούνται να προσχωρούν στα ίδια (κοινά) δεδομένα αξιών ανεξάρτητα από το πόσο διαφορετικοί μπορεί να είναι σε ό,τι αφορά την εθνότητα, τη θρησκεία, τη σεξουαλικότητα και τους άλλους άξονες της διαφοράς. Πολλές από τις κοινωνικές σχέσεις διαμορφώθηκαν σύμφωνα με τις ρυθμίσεις του σύγχρονου αστικού έθνους-κράτους και τους τρόπους με τους οποίους εκβιάστηκε η ομοιογένεια του πληθυσμού του. Έτσι το σύγχρονο άτομο υποκειμενοποιείται με γνώμονα μια ταυτότητα, αυτή του λευκού, δυτικού, ετεροσεξουαλικού, οικογενειάρχη και ιδιοκτήτη άντρα που θεωρήθηκε η πρωταρχική, καθαρή εκδοχή του πολίτη, το ιδεώδες που ρυθμίζει όλες τις υπόλοιπες κοινωνικές σχέσεις.⁸

Οι γυναίκες δεν αποτελούσαν παρά το συμπλήρωμα αυτού του ανθρώπου, όφειλαν να θυσιάσουν κάτι από τη δομή του εαυτού τους, αφού η ιδιότητα του πολίτη ανήκει σε αυτές υπό προϋποθέσεις και μια βασική προϋπόθεση είναι η μητρότητα. Οι γυναίκες οφείλουν να είναι μητέρες του έθνους, ήταν/είναι οι μανάδες, οι αδελφές του, οι γυναίκες του. Μόνο με αυτούς τους όρους γίνονταν αποδεκτές στο κοινωνικό σώμα και όχι ως αυτόνομες υπάρξεις. Η κοινωνική τους σημασία έγκειται κατά προτεραιότητα στην αναπαραγωγική τους λειτουργία. Η γυναικεία σεξουαλικότητα παίζει καθοριστικό ρόλο και πηγάζει από την ιστορική τοποθέτηση των γυναικών ως μυθικών συμβόλων του έθνους (η μητέρα πατρίδα). Έτσι οι θηλυκές φιγούρες έχουν παραδοσιακά εξυπηρετήσει την εγκαθίδρυση και την οργάνωση κεντρικών όψεων της δυτικής εθνικής, εθνοτικής και πολιτισμικής ταυτότητας.

Πράγματι, όπως υποστηρίζει η Ann Laura Stoler οι γυναίκες υπήρξαν «σημαντικές για την αστική κοινωνία όχι ως συμμετοχικοί πολίτες στη δημόσια σφαίρα αλλά ως εκείνες που διασφαλίζουν ότι ο γάμος, η σεξουαλική ηθική και η οικογένεια παρέχουν τους φυσικούς πόρους για την αστική ζωή».⁹ Έτσι, ως πόροι για τη συγκρότηση του «έθνους», επιφορτίστηκαν με το καθήκον της διασφάλισης της

⁷ Γιώργος Αγγελόπουλος, «Εθνοτικές ομάδες και ταυτότητες». Οι όροι και η εξέλιξη του περιεχομένου τους» στο Σύγχρονα Θέματα, *Αφιέρωμα: Εμείς και οι «άλλοι». Η διαχείριση της εθνοπολιτισμικής διαφορετικότητας*, τ. 63, 1997, σελ 20.

⁸ Αθηνά Αθανασίου, «Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το δεύτερο κύμα», στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: νήσος, 2006.

⁹ Ann Laura Stoler, *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press, 1995, σελ 131-132.

ιερότητας της οικογένειας, ώστε οι άνδρες να μπορούν να συμμετέχουν στη δημόσια ζωή ως πολίτες. Ειδικά, στους εθνικιστικούς λόγους, οι γυναίκες χρησιμεύουν ως «συνοριακές φιγούρες» που οριοθετούν τον χώρο ανάμεσα στον οίκο και στο δήμο (πολιτική κοινότητα), στην οικογένεια και στο έθνος. Οι Ευρωπαίες γυναίκες, ειδικότερα, συγκροτήθηκαν ως οι «φρουροί» της ευρωπαϊκής πολιτιστικής ευγένειας, «ηθικοί διαχειριστές», ταγμένες να προστατεύουν τα παιδιά και τους άνδρες στον οίκο, και άρα να προστατεύουν την πολιτική κοινότητα και το έθνος. Ιστορικά, ο φόβος για τις «ανυπόταχτες επιθυμίες των ίδιων των γυναικών» οδήγησε στη νομοθέτηση ενάντια στους φυλετικά μεικτούς γάμους, καθώς και στην ενστάλαξη μιας κοινωνικής κανονικότητας, προσαρμοσμένης στην αστική ευαισθησία, προκειμένου να προφυλάξει την «απείθαρχη (γυναικεία) σεξουαλικότητα», που απειλεί το κοινωνικό σώμα.

Η συμβολική θέση των γυναικών ως φρουρών του έθνους και προστάτιδων της ηθικής μετατρέπει το γυναικείο σώμα –ειδικά σε στιγμές εθνικής κρίσης και πολιτικής αβεβαιότητας– σε πεδίο αυξανόμενης επιτήρησης, μέσα από την οποία η «ιερότητα» της κοινότητας διαφυλάσσεται και η (κρατική) εξουσία επανεγκαθιδρύεται. Από τον 19ο αιώνα, η γυναικεία σεξουαλικότητα έχει εξυπηρετήσει την πειθάρχηση ευρύτερων ομάδων πληθυσμού. Η διά του Λόγου διαχείριση των σεξουαλικών πρακτικών των πολιτών έχει ουσιαστικά σφυρηλατήσει τον καθορισμό του ανήκειν στην πολιτική κοινότητα.

Η συμβολική θέση των γυναικών σε σχέση με την κοινότητα, σε συνδυασμό με την ιστορικότητα των σημασιών της γυναικείας σεξουαλικότητας, σημαίνει ότι οι γυναίκες καλούνται να παίξουν ένα πολύ συγκεκριμένο ρόλο σε σχέση με το έθνος. Αυτές που απέχουν από τους παραδοσιακούς τους ρόλους παύουν να θεωρούνται «καλές μητέρες και αληθινές Ευρωπαίες». Το σεξ που δεν εμπίπτει στην ετεροκανονική τάξη πραγμάτων (δηλαδή ετεροφυλόφιλο, εντός γάμου, αναπαραγωγικό) αποτελεί εθνικό κίνδυνο, και άρα η διαχείριση της σεξουαλικότητας πριμοδοτείται στο όνομα της υγείας του έθνους.¹⁰

Έτσι, στην ανάδυση ενός λόγου που δεν διακρίνει το έθνος, το φύλο, τη σεξουαλικότητα ως αυτόνομες, αποκλειστικές, περιχαρακωμένες κατηγορίες, η δια του λόγου διαχείριση των σεξουαλικών πρακτικών των πολιτών έχει συντελέσει στη θεσμική, φαντασιακή και συμβολική οριοθέτηση του ανήκειν στην πολιτική κοινότητα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Αθηνά Αθανασίου, οι βιοπολιτικές προσταγές μορφοποιούν το πλέγμα αυτό καθώς «πραγματώνονται μέσω των διαπλοκών βιολογικής και πολιτικής ύπαρξης, κοινωνίας και σεξουαλικότητας, σώματος και πληθυσμού, εθνικής πολιτικής και αναπαραγωγικής στάσης των

¹⁰ Ann Laura Stoler, *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press, 1995. Σελ 131-132.

κοινωνικών υποκειμένων».¹¹ Συνεπώς η πολυπόθητη ιδιότητα του πολίτη δε δίνεται δίχως κόστος, πράγμα που σημαίνει όχι μόνο αποκλεισμό όσων δεν ανήκουν στα φυσικοποιημένα όρια του έθνους-κράτους διαχωρίζοντας τον πληθυσμό στους πολίτες και στους «άλλους», αλλά επιπλέον δημιουργεί εσωτερικές ρυθμίσεις, μέσω της ενστάλαξης μιας κοινωνικής κανονικότητας, οριοθετεί και κανονικοποιεί τη ζωή και τη δράση των αστικών υποκειμένων.

Ο Michel Foucault ονομάζει το σύνολο των κανονιστικών μεθόδων *βιοεξουσία*, εξουσία πάνω στη ζωή, σε αντίθεση με το «δικαίωμα ζωής και θανάτου» παλιότερων μορφών εξουσίας. Στο ξεκίνημα της βιομηχανοποίησης τον 17^ο αιώνα, ο πληθυσμός απέκτησε ιδιαίτερη σημασία ως πλούτος, ως παραγωγικό και προσοδοφόρο εργατικό δυναμικό για τις κυβερνήσεις. Η σεξουαλικότητα μετατοπίστηκε στο επίκεντρο του οικονομικού και του πολιτικού ενδιαφέροντος. Η λογική της πληθυσμιακής πολιτικής ήταν η προσαρμογή του πληθυσμού στις ανάγκες του κεφαλαίου. Ποσοστά γεννήσεων, ηλικία γάμου, σεξουαλική ωρίμανση, συχνότητα σεξουαλικών σχέσεων, επιπτώσεις της αγαμίας και αντισυλληπτικές μέθοδοι αναλύονται εντατικά. Ξαφνικά ενδιαφέρει ο τρόπος που γίνεται το σεξ, και υπόκειται σε εσωτερικευμένο έλεγχο μέσω της κανονιστικής ετεροσεξουαλικότητας. Η γνώση, οι αναλύσεις και οι εντολές στοχεύουν ιδιαίτερα στην νεοανακαλυφθείσα σεξουαλικότητα των παιδιών και των εφήβων. Αυτή η ιστορία της (παραγωγής της) σεξουαλικότητας κατά τον Foucault πραγματοποιείται σε διάφορα στάδια. Η παραγωγή της αλήθειας λειτουργεί μέσω της σχέσης νόρμας/απόκλισης: με τον καθορισμό της ομαλής και της ανώμαλης σεξουαλικότητας, ο καθένας οφείλει να οριοθετηθεί σχετικά μ' αυτές, η σεξουαλικότητα αποτελεί έναν κρίσιμης σημασίας συνδετικό κρίκο ανάμεσα στην πειθάρχηση του σώματος και τον πληθυσμιακό έλεγχο.

Έτσι μορφές σεξουαλικότητας που δεν εμπίπτουν σε αυτό το κανονιστικό μοντέλο χαρακτηρίζονται ως παρεκκλίνουσες και θεωρούνται επικίνδυνες για την δημόσια ασφάλεια. Οι σεξουαλικότητες αυτές κατατάχτηκαν με μεγαλύτερη ακρίβεια και τα ονόματα που τους δόθηκαν εξυπηρετούσαν ταυτόχρονα και τον ορισμό των ανθρώπων που εκδήλωναν ή εκτιμούσαν αυτές τις σεξουαλικότητες, εν μέρει μάλιστα υιοθετήθηκαν από αυτούς ως αυτοορισμοί τους. Κατά τον Foucault, η έντονη συζήτηση γύρω από ένα ευρύ φάσμα μη κανονιστικών σεξουαλικοτήτων συνέβαλε, μεταξύ άλλων, στο να παρουσιάζεται τώρα η σεξουαλικότητα ως τομέας της δύσκολης και αβέβαιης προσωπικής εξέλιξης, ως τομέας στον οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι ιδιαίτερα εύθραυστοι.

¹¹ Αθηνά Αθανασίου, *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

2. Η αποδόμηση της γυναικείας σεξουαλικότητας

Η διεκδίκηση της γυναικείας χειραφέτησης ξεκίνησε στην Ευρώπη το 18^ο αιώνα κατά την περίοδο της γαλλικής επανάστασης, όταν η Ολυμπία ντε Γκουζ διακήρυξε τα δικαιώματα της γυναίκας. Έτσι ξεκίνησαν οι πρώτες γυναικείες λέσχες που διεκδικούσαν το δικαίωμα ψήφου.¹² Η κατάκτηση του δικαιώματος ψήφου το 1918 στην Αγγλία ολοκλήρωσε την πρώτη φάση του φεμινισμού. Η έλλειψη κάποιου συγκεκριμένου επόμενου στόχου αλλά και ο δεύτερος πόλεμος πάγωσαν για κάποιο διάστημα τις διεκδικήσεις των γυναικών.

Η ανάδυση μιας νέας προσέγγισης της σεξουαλικότητας συνδέεται με την εμφάνιση του δεύτερου κύματος του φεμινιστικού κινήματος. Το επόμενο κύμα φεμινισμών ξεκινά στην Αμερική τη δεκαετία του 1960 και σχεδόν ταυτόχρονα φτάνει και στην Ευρώπη. Στο πλαίσιο του «δεύτερου» κύματος του φεμινισμού, το ζήτημα της σεξουαλικότητας και της ετεροφυλοφιλίας αναδείχθηκαν σε κεντρικό ζήτημα συζητήσεων, διεκδικήσεων και αντιπαραθέσεων ανάμεσα στις φεμινίστριες. Η συζήτηση για την πολιτική διάσταση της σεξουαλικότητας στη δεκαετία του 1970 αφορούσε το τρόπο με τον οποίο η πατριαρχία δομεί τη γυναικεία σεξουαλικότητα και ενδιαφερόταν για τη δυνατότητα και δυναμική μιας αυτόνομης γυναικείας σεξουαλικής επιθυμίας.

Σ' αυτό το «δεύτερο κύμα» ορίζεται η έννοια του κοινωνικού φύλου ως μια κοινωνική κατασκευή που βασίζεται ή εδράζεται στο βιολογικό φύλο αλλά έχει και χαρακτηριστικά πέρα από αυτό, που αφορούν τις κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες διαμόρφωσης της (έμφυλης) υποκειμενικότητας. Σύμφωνα με τις φεμινίστριες επιφορτίζεται το βιολογικό φύλο με επιπρόσθετα αυθαίρετα χαρακτηριστικά και κοινωνικές σημασίες. Συνεπώς ο στόχος των φεμινιστριών του δεύτερου κύματος είναι η κατάργηση του κοινωνικού φύλου, με την έννοια της χειραφέτησης από τις κοινωνικές συμβάσεις και δεσμεύσεις που επιβάλλει το φύλο σε συγκεκριμένες συνθήκες.

Σε αντίθεση με το στόχο του γυναικείου κινήματος της πρώτης φάσης, την κατοχύρωση δηλαδή του δικαιώματος ψήφου, ο νέος αυτός στόχος είναι αρκετά πιο περίπλοκος καθώς ο εχθρός δεν είναι μόνο η πολιτική εξουσία αλλά ολόκληρη η κοινωνία και ο τρόπος σκέψης και λειτουργίας της. Ακόμα και ο λεσβιασμός ή ο σεξουαλικά φιλελεύθερος φεμινισμός, θεωρούν ότι τα αιτήματά τους δεν μπορούν να εκπληρωθούν αν δεν επέλθει πρώτα μια ριζοσπαστική κοινωνικοπολιτική αλλαγή. Το σύνθημα το «προσωπικό είναι και πολιτικό» ενώνει τους φεμινισμούς στο πλαίσιο μιας κοινής κινηματικής μάχης που συσχετίζει το σεξισμό με τους υπόλοιπους ρατσισμούς αλλά και την ευρύτερη κοινωνική και ταξική αδικία.

¹² Ελένη Βαρίκα, *Η εξέγερση αρχίζει από παλιά: Σελίδες από τα πρώτα βήματα του γυναικείου κινήματος*, Αθήνα: Γνώση, 1981.

Η στενή σχέση ωστόσο του φύλου με τη σεξουαλικότητα θα αναδειχτεί ξανά από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, με άλλους όρους και υπό διαφορετικό πρίσμα, στο πλαίσιο της θεωρίας της παραστασιακής επιτέλεσης και της queer θεωρίας. Η μεγάλη επίδραση που θα ασκήσει η θεώρηση του φύλου από την Judith Butler θα θέσει νέους όρους στη μελέτη της σχέσης φύλου-σεξουαλικότητας, καθώς η θεωρητικός του φεμινισμού θα υποστηρίξει ότι σε συνθήκες κανονιστικής ετεροσεξουαλικότητας ο δυϊσμός του φύλου επιστρατεύεται ως τρόπος διασφάλισης της ετεροφυλοφιλίας.

Η Judith Butler αμφισβητεί τη φυσική βιολογική διάκριση των φύλων στηριζόμενη στη θεωρία του Foucault για το λόγο. Με την πορεία της σκέψης που ακολουθεί, το βιολογικό φύλο είναι απόρροια του φαντασιακού κοινωνικού φύλου και όχι αντίστροφα. Αμφισβητώντας λοιπόν την οντολογική ουσία του φύλου, η φεμινιστική θεωρία αντέστρεψε τη σχέση αιτίου-αιτιατού κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας, σύμφωνα με την οποία το υποκείμενο εκλαμβάνει την εκμαθημένη έμφυλη έκφραση ως «φυσική» και κατά συνέπεια την αντιλαμβάνεται σαν να υπάρχει με φυσικό τρόπο μέσα στο σώμα του.

Όπως τονίζει και ο Thomas Laqueur,¹³ το σώμα θα αποτελέσει το θεμέλιο της έμφυλης διαφοράς από τον 18^ο αιώνα και μετά, όπου και φυσικοποιήθηκε η έμφυλη διαφορά, ανάγοντας τις σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στα φύλα σε μια βιολογία αναμφισβήτητη. Το σώμα ανήκει στο πεδίο του λόγου και είναι ακριβώς αυτή του η τοποθέτηση στο ανιστορικό πεδίο, που ενισχύει τη διατήρηση του δυισμού του φύλου. Συνεπώς ο βαθμός συμμόρφωσης των ατόμων στους ρόλους αυτών, βασισμένους στο ιεραρχημένο δίπολο ανδρισμός και θηλυκότητα, επισείει τον έπαινο ή τη καταδίκη, καθιστώντας την πολιτική του σώματος εργαλείο εξουσίας και κοινωνικού ελέγχου για τη διατήρηση των υφιστάμενων δομών.

Με την έννοια του «habitus» που εισάγει ο Pierre Bourdieu μπορούμε να ανιχνεύσουμε τη δομή που φροντίζει για τη σταθερότητα της ανδρικής και γυναικείας ταυτότητας και να αντιληφθούμε πόσο βαθιά αγκιστρωμένες είναι οι κοινωνικές αντιλήψεις για το πώς θα έπρεπε να είναι «το είμαι άνδρας» για κάθε άνδρα και «το είμαι γυναίκα» για κάθε γυναίκα. Ο έλεγχος επάνω στον εαυτό έχει αναδειχτεί σε ουσιώδες χαρακτηριστικό της ταυτότητας και η κυριαρχία παίζει κεντρικό ρόλο στις σχέσεις των δύο φύλων. Με το habitus, γίνεται σαφής η σωματοποίηση των σχέσεων εξουσίας: Διαμέσου μιας διαρκούς εργασίας διαμόρφωσης ο κοινωνικός κόσμος κατασκευάζει το σώμα συγχρόνως ως έμφυλη πραγματικότητα και ως θεματοφύλακα κατηγοριών μιας εμφυλοποιούσας αντίληψης και εκτίμησης που εφαρμόζει στο ίδιο το σώμα, τη βιολογική του πραγματικότητα. «Όλα γίνονται έτσι, (...) σαν το habitus να οδηγούσε στο να

¹³ Thomas Laqueur, *Κατασκευάζοντας το φύλο, σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόϊντ*, Αθήνα: Πολύτροπον, 2003.

διαβάζουμε βιολογικά τις κοινωνικές ιδιότητες (...), και έτσι να μας οδηγούσε στο να αξιοποιούμε τις βιολογικές ιδιότητες με την σειρά τους κοινωνικά και να εφαρμόζουμε τις κοινωνικές βιολογικά».¹⁴ Το *habitus* του Bourdieu δείχνει πώς έχει διαπεραστεί ο κοινωνικός χώρος της καθημερινότητας από ταξινομήσεις και συμβολικές σημασίες, απέναντι στις οποίες πρέπει το υποκείμενο να προβαίνει σε συνεχή ταξινόμηση.

Το *habitus* εφαρμόζεται στο σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι ο κοινωνικός χώρος εσωτερικεύεται. Μέσα από τις κοινωνικές διαδικασίες, οι αξίες και η μακρά λίστα χαρακτηριστικών συμπεριφορών για τον άνδρα και την γυναίκα, εγγράφονται στο σώμα του υποκειμένου και το υποκείμενο καταλαμβάνει τον κοινωνικό χώρο όχι μόνο γνωστικά αλλά και σωματικά. Έτσι διαμορφώνεται μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια το σώμα, έτσι ακριβώς όπως είναι ταξινομημένο το φύλο στον κοινωνικό τόπο μέσα στην κοινωνία. Ενσωματώνοντας τις δομές αυτές που έχει βρει το κάθε άτομο εισερχόμενο στον κοινωνικό κόσμο, εξισώνει το σώμα του με τον κοινωνικό χώρο, δηλαδή τις αναπαράγει και τις μεταδίδει. Το σώμα λοιπόν εμπεριέχει τόσο την κοινωνική σημασία του φύλου όσο και την κοινωνική τάξη στην οποία κάποιος κατοικεί. Από αυτό προκύπτει ότι από την σεξιστική προοπτική διαμορφώνεται το ανδρικό σώμα κυρίαρχο και το γυναικείο κοινωνικά υποδεέστερο, υπεξούσιο και καταπιεσμένο.

Η Butler, συμφωνώντας στο σημείο αυτό με την προσέγγιση του Bourdieu, επισημαίνει ότι δεν υπάρχει κάποια προγλωσσική, προκοινωνική πραγματικότητα,

¹⁴ Pierre Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, μετάφραση, επιστημονική θεώρηση Θεόδωρος Παπαδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ. 146.

Το *habitus*, ή αλλιώς οι έξεις ορίζονται ως «σύστημα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, ως γενεσιουργές και οργανωτικές δηλαδή αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων». Στην παραπάνω προσέγγιση του Bourdieu, η έννοια του *habitus*, αντιπροσωπεύει την εσωτερίκευση εξωτερικών καταστάσεων που ο κάθε άνθρωπος βιώνει κατά την διάρκεια της προσωπικής του ιστορίας (συνάρτηση της ταξικής του θέσης, της εθνότητας, της ηλικίας, του φύλου κλπ) Αυτά τα συστήματα προδιαθέσεων προσκτώνται εμπειρικά στα πλαίσια της κοινωνικής πρακτικής και διάδρασης μεταξύ υποκειμένων, ωστόσο λειτουργούν σε προ-γλωσσικό και προ-διαλογικό επίπεδο διαμεσολαβώντας τον σχηματισμό των παραστάσεων της κοινωνικής πραγματικότητας και επικαθορίζοντας την πρόσληψη, ταξινόμηση και οργάνωση των αισθητηριακών και νοητικών δεδομένων που προκύπτουν στα πλαίσια της κοινωνικής διαδικασίας. Βάση αυτών των πρωταρχικών δομών, των προδιαθέσεων, δομούνται οι νέες εμπειρίες και ορίζονται οι πρακτικές των υποκειμένων στα πεδία της κοινωνικής δράσης. Η πραγματωμένη δομή των κοινωνικών δράσεων, στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου συστήματος κοινωνικών σχέσεων, καθίσταται εσωτερικευμένη δομή (ιστορικά παραχθείσα) αντίληψης, αξιολόγησης και κοινωνικής πρακτικής για άτομα και κοινωνικές ομάδες. Με τον τρόπο αυτό γίνεται κατανοητή η συνέχεια και η ανθεκτικότητα των κοινωνικών δομών και η αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος βάσει μιας εσωτερικής τάσης των ατόμων να αναπαράγουν τις δομές που τους διαμόρφωσαν.

κάποιο «αντικείμενο» αποκαθαρμένο και ανεξάρτητο από τις κατηγορίες μέσω των οποίων γίνεται αντιληπτό και από τις λογοθετικές πρακτικές που το οριοθετούν και το σημασιοδοτούν. Το σώμα είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών προσδοκιών και σχεδιασμών καθώς υπόκειται στις προσταγές της πατριαρχικής δυστικής τάξης πραγμάτων και της ετεροκανονικότητας.

Συνεπώς το φύλο αποτελεί μια αυθαίρετη πολιτισμική σύμβαση, η οποία μέσω της συγκεκριμένης οριοθέτησης και της κοινωνικής της χρήσης καθίσταται κανονιστική, διότι ορίζει και παράγει μια σειρά από εγκλεισμούς και αποκλεισμούς ενώ συνιστά ένα σύστημα δυνατοτήτων γνώσης και δράσης. Συνεπώς φέρει μια ρυθμιστική ισχύ, μια δύναμη να παράγει, να οριοθετεί, να διαφοροποιεί, να θέτει σε κυκλοφορία και να σημασιοδοτεί τα σώματα που ελέγχει.

Μέσω της ρυθμιστικής, αποκλειστικής αυτής οριοθέτησης το κανονιστικό πρότυπο του φύλου ορίζει με ένα πολύ συγκεκριμένο τρόπο και τις ίδιες τις πρακτικές πραγμάτωσης, επιτέλεσής του, μέσω των οποίων επιβεβαιώνεται. Η επιτέλεση του φύλου μπορεί να νοηθεί ως μια επανεπιβεβαιωτική πρακτική ταύτισης με το κανονιστικό πρότυπο, μέσω της οποίας ο λόγος παράγει τα αποτελέσματα που ονοματίζει, δηλαδή το φύλο επιτελεί την πρακτική σήμανση, κυκλοφορία και χρήση του σώματος κατά το κανονιστικό ετεροφυλοφιλικό πρότυπο.

Η διαδικασία της υλοποίησης του φύλου, κατά την Butler, παγιώνεται, σταθεροποιείται μέσα στο χρόνο μέσω της επαναληπτικής συσσώρευσης των ενεργημάτων επανεπιβεβαίωσής του. Αυτή η διαδικασία επαναληπτικών επιτελέσεων του κανονιστικού προτύπου του φύλου πραγματώνεται μέσα στο χρόνο, είναι χρονική αλλά και συσσωρευτική, δηλαδή τα ενεργήματα της επιτέλεσης συνιστούν μια επαναλαμβανομένη επανεπιβεβαίωση του προτύπου, μια παραπομπή σε μια αλυσίδα πραγματωμένων ενεργημάτων, μια επανάληψη αποστερημένη της βιωθείσας χρονικότητας της επιτελεστικής πράξης, η οποία δεν νοείται, δεν βιώνεται σαν επανάληψη.

Σύμφωνα με την Butler, τα χαρακτηριστικά του φύλου στο σύνολό τους, αντί να αποτελούν την έκφραση ή την εξωτερίκευση κάποιας προϋπάρχουσας ουσίας, συγκροτούνται σταδιακά στο σώμα μέσω μιας στυλιζαρισμένης επανάληψης κινήσεων και πράξεων. Τέτοιες επαναλαμβανόμενες κινήσεις, χειρονομίες, στάσεις και πράξεις παράγουν την εντύπωση μιας βαθύτερης και αληθινής ή αυθεντικής έμφυλης ταυτότητας, η οποία ενώ μοιάζει να είναι γενεσιουργός τους αιτία, στην πραγματικότητα είναι αποτέλεσμά τους. Συνεπώς για την Butler, πέρα από αυτές τις επιτελεστικές πράξεις που δημιουργούν την ψευδαίσθηση μιας εσωτερικής έμφυλης ουσίας, το φύλο δεν έχει καμία οντολογική υπόσταση. Δεν υπάρχει δηλαδή έμφυλη ταυτότητα πέρα από τις έμφυλες εκφράσεις της και ως εκ τούτου το φύλο δεν αναφέρεται στο ρήμα «είμαι» αλλά στο ρήμα «κάνω».

Η λειτουργία του φύλου πέραν του ότι λειτουργεί διαφοροποιητικά, διακρίνοντας το αρσενικό από το θηλυκό ως νόρμες, επιπλέον παράγει και διακρίνει την επικράτεια ενός αναγνωρισμένου, βιώσιμου τρόπου διαβίωσης εντός του πολιτισμικά διανοητού από μια επικράτεια μη βιωσιμότητας, μια επικράτεια απαξιωμένων, συμβολικά υποτιμημένων προσδιορισμών και ταυτοτήτων εντός του πλαισίου της κοινωνικότητας. Έτσι με αυτόν τον τρόπο σύμφωνα με την Butler φτιάχνονται τα σώματα που έχουν ύλη και σημασία, τα σώματα στα οποία αναγνωρίζουμε ταυτόχρονα κοινωνικό σκοπό, πολιτική νομιμότητα και φυσική τοποθεσία. Από την άλλη, τα σώματα εκείνα τα οποία δεν προσγράφονται στην ετεροφυλόφιλη και παραδοσιακά αναπαραγωγική κοινωνική επιταγή, τα σώματα εκείνα τα οποία δεν κατονομάζονται, διαλύονται ώστε να ξανασυντεθούν ως άλλα.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

3. Μεθοδολογία

Όπως προαναφέρθηκε το παρόν εγχείρημα απαιτούσε την επαφή, συνέντευξη και συνομιλία με γυναίκες οι οποίες έλκονται ερωτικά από άτομα του ίδιου φύλου. Για τον λόγο αυτό απευθύνθηκα στην Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας (ΛΟΑ) και την Λεσβιακή Ομάδα Θεσσαλονίκης (ΛΟΘ), γνωστοποιώντας μέσα από μία επιστολή μου τα κίνητρα και τους σκοπούς της έρευνας. Μέσω αυτού του τρόπου κλήθηκαν όσες ομοφυλόφιλες γυναίκες επιθυμούσαν τη συμμετοχή τους σε αυτή.

Οι συνομιλήτριές μου διαμένουν στην Αθήνα, μία εξ αυτών στην Θεσσαλονίκη και οι δύο σε χώρες του εξωτερικού (Γαλλία, Ολλανδία). Οι ηλικίες τους κυμαίνονται από 29 έως 48 ετών. Οι συνομιλήτριές μου κλήθηκαν να διαπραγματευτούν ζητήματα έμφυλης υποκειμενικότητας, σεξουαλικής ταυτότητας σε προσωπικό αλλά και σε συλλογικό επίπεδο και για το σκοπό αυτό η κατάθεση της εμπειρίας τους, της βιογραφίας τους και των σκέψεών τους ήταν απαραίτητη.

Όσον αφορά τις συνομιλήτριές μου, οι οποίες διαμένουν στη Θεσσαλονίκη ή σε χώρες του εξωτερικού μου έστειλαν ηλεκτρονικά γράμματα σε ερωτήματα που τους υπέβαλα προσανατολισμένα σε ζητήματα φύλο και σεξουαλικότητας. Η επαφή με τις υπόλοιπες πραγματοποιήθηκε μέσω προσωπικής συνέντευξης με ημιδομημένες ερωτήσεις, είτε στον τόπο κατοικίας τους είτε σε εξωτερικό χώρο. Ωστόσο, συχνά μια ερώτηση έδινε το έναυσμα για την αρχή μιας αφήγησης, η πλοκή της οποίας αναφερόταν στη ζωή της ερωτώμενης και ερμήνευε την πραγματικότητα δίνοντάς της τα δικά της νοήματα. Σε αυτές τις περιπτώσεις άφηνα στις γυναίκες το περιθώριο να μιλήσουν χωρίς διακοπές, να ανακεφαλαιώσουν τις εμπειρίες τους, θεωρώντας ότι οι αφηγήσεις τους και οι βιωμένες εμπειρίες τους αποτύπωναν τον τρόπο που οι γυναίκες αυτές αντιλαμβάνονται τους «εαυτούς» τους, τους «άλλους» και το γεγονός αυτό αποτελεί ίσως το σημαντικότερο στοιχείο της ταυτότητας τους.

Η μελέτη της σχετικής βιβλιογραφίας με βοήθησε να συγκεκριμενοποιήσω τα ερωτήματά μου, να καθορίσω τους στόχους μου και να φωτίσω τις θεωρητικές και ερμηνευτικές συνδηλώσεις αυτού του εγχειρήματος. Καθώς η θεωρία, όπως λέει ο Michael Herzfeld, αν και χρήσιμη, αποτελεί το μέσον για την επίτευξη του σκοπού: «Η θέση της θεωρίας είναι υπό συζήτηση σε πολλές περιοχές της, αλλά η επιτόπια έρευνα αναγκάζει τον ανθρωπολόγο να συμφιλιωθεί αμέσως με την εύθραυστη προσωρινότητα των θεωριών».¹⁵

¹⁵ Άννα Λυδάκη, *Ποιοτικές μεθόδοι της κοινωνικής ερευνας*, Αθήνα: Καστανιώτη, 2001, σελ 161.

4. Η «λεσβία»

Υπό την επίδραση των λόγων της ιατρικής, της σεξολογίας, της ψυχιατρικής στα χρόνια ανάμεσα στο 1880 και το 1920, αναδύεται η ομοφυλόφιλη γυναίκα ως ένα διακριτό υποκείμενο και προσφέρεται στη δημόσια θέα. Υπό την αιγίδα των κυρίαρχων λόγων της ιατρικής, της ψυχιατρικής και της ψυχανάλυσης το κοινωνικό υποκείμενο της ομοφυλόφιλης γυναίκας ξεχωρίζει ως μια παθολογική περίπτωση: ως αποκλίνον, άρρωστο, διεφθαρμένο κτλ. Η λέξη «λεσβία» επιστρατεύτηκε για να χαρακτηρίσει αυτό το διαφορετικό υποκείμενο. Η αγάπη και ο έρωτας μεταξύ των γυναικών δεν ήταν κάτι νέο στο δυτικό κόσμο, αλλά η υποκειμενικότητα που ενσάρκωνε η λεσβία ήταν μια ριζοσπαστική επινόηση.¹⁶

Για τον Foucault, η ομοφυλόφιλη ταυτότητα είναι έξωθεν επιβεβλημένη. Το τέλος του 19^{ου} αιώνα και οι αρχές του 20^{ου} αιώνα χαρακτηρίζονται από τη σύνδεση ανάμεσα στις ομοφυλόφιλες πρακτικές και την ανάδυση μιας συγκεκριμένης ομοφυλόφιλης ταυτότητας. Αυτή η πληθώρα των ταξινομήσεων, αυτός ο πλούσιος λόγος πάνω στις σεξουαλικές ετερογένειες και η καταδίκη κάθε αποκλίνουσας συμπεριφοράς οδηγεί σε έναν «δια του λόγου έλεγχο πάνω στη σεξουαλικότητα», σε μια ενσωμάτωση των «διαστροφών» και σε ένα νέο προσδιορισμό των ατόμων.¹⁷

Για τον Foucault δηλαδή, η ανάδυση αυτών των σεξουαλικών ταυτοτήτων αποτελεί μέρος των στρατηγικών άσκησης της νεωτερικής πειθαρχικής βιοεξουσίας. Η εξουσία αυτή επιχειρεί να εξοστρακίσει, να εξοβελίσει τις μορφές εκείνες της σεξουαλικότητας που δεν συμμορφώνονται με την αναπαραγωγή. Ο Foucault δίνει ιδιαίτερη σημασία στον τρόπο με τον οποίο το ανθρώπινο ον μετασχηματίζεται σε υποκείμενο· πώς ο άνθρωπος έμαθε να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο μιας σεξουαλικότητας; Τα άτομα σχηματίζονται σε υποκείμενα από αυτή τη μορφή εξουσίας, η οποία ασκείται στην καθημερινή ζωή. Αναδεικνύοντας τη διπλή σημασία των λέξεων υπό-κείμενο και υπό-κειμενοποίηση ο Foucault, υποστηρίζει ότι η εξουσία αυτή καθυποτάσσει αλλά ταυτόχρονα συγκροτεί το υποκείμενο. Όπως αναφέρει ο ίδιος: «Αυτή η μορφή εξουσίας (...) ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατονομάζει δια της ίδιας τους της ατομικότητας, τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας τον οποίο πρέπει να τους τον αναγνωρίζει και τον οποίο οι άλλοι οφείλουν να αναγνωρίζουν στα άτομα αυτά».¹⁸

Από την άλλη όμως, οι επικριτές του Foucault υιοθετούν μια διαφορετική πολιτική, σύμφωνα με την οποία οι προσπάθειες των σεξολόγων πρόσφεραν ένα εφελτήριο για τον αυτοπροσδιορισμό και την ατομική και συλλογική αντίσταση των

¹⁶ Βενετία Καντσά, «Λεσβία: Η αβάσταχτη βαρύτητα μίας λέξης», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, Επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2011, σελ 115.

¹⁷ Michel Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας Ι, Η δίψα της Γνώσης*, Αθήνα: Ράππα, 2003.

¹⁸ Michel Foucault, «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» στο Michel Foucault, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Αθήνα: Ύψιλον, 1991, σελ 81.

σεξουαλικών μειονοτήτων. Την ομοφυλόφιλη ταυτότητα, την αποδίδουν στις ίδιες τις επιλογές των δρώντων υποκειμένων. Κατά συνέπεια η ταυτότητα δεν αποτελεί αναγκαστικό συνεπακόλουθο του ιατρικού λόγου της εποχής, αλλά προϊόν δράσης των ιδίων των ενδιαφερόμενων.¹⁹

Το παραπάνω γίνεται κατανοητό μόνο εντός του πλαισίου της περιόδου της δεκαετίας του 1970 αναφορικά με την πρωτοκαθεδρία που γνώρισε τότε «η πολιτική της ταυτότητας», μια πολιτική που τόνιζε το «δικαίωμα στη διαφορά»-διαφορά από το κυρίαρχο πρότυπο του λευκού, ετεροφυλόφιλου άνδρα. Σε μια κοινωνία όπου η ομοφυλόφιλη επιθυμία, θηλυκή ή αρσενική, εξακολουθεί να είναι αντικείμενο αποστροφής και άρνησης, η υιοθέτηση μιας γυναικείας ή ανδρικής ομοφυλοφιλικής ταυτότητας συνιστά αναπόφευκτα μια πολιτική επιλογή. Έτσι ο λεσβιασμός δεν αντιμετωπίζεται ως ένα θέμα που αφορά τη σεξουαλικότητα, αλλά την απελευθέρωση από την πατριαρχία. Σύμφωνα με το παραπάνω, η λεσβιακή ταυτότητα αντιμετωπίζεται ως αντιπαράθεση στις υποχρεωτικές ετεροφυλόφιλες επιταγές και γι' αυτό το λόγο θεωρείται ότι λειτουργεί δυνητικά ως μηχανισμός καταπίεσης και αυτοαποκλεισμού των υποκειμένων που την ενστερνίζονται.²⁰

Η Butler διατυπώνει την άποψη ότι η παραδοχή μιας λεσβιακής ταυτότητας χρησιμεύει όχι μόνο για να επιβεβαιώσει, αλλά και να περιορίσει, να προσδιορίσει και να εξειδικεύσει την ατομική ταυτότητα ενός ατόμου, με τέτοιο τρόπο ώστε να εξυπηρετεί τις κατηγοριοποιήσεις μιας ομοφυλοφιλικής και ετεροσεξιστικής κοινωνίας. Κάνοντας την υπόθεση ότι το μόνο κοινό που έχουν μεταξύ τους οι λεσβίες είναι η συλλογική εμπειρία του σεξισμού και της ομοφυλοφιλίας, ισχυρίζεται πως ο μόνος τρόπος πολιτικής αντίστασης είναι αυτός της αποδόμησης των κατηγοριών που ορίζουν το φύλο και τη σεξουαλική ταυτότητα. Σύμφωνα με την ίδια, μόνο εάν κανείς καταλάβει ότι το φύλο είναι μια κατασκευή, ένα είδος μίμησης που δεν ανταποκρίνεται σε κανένα αληθινό και υπαρκτό πρότυπο, θα μπορέσουν οι ομοφυλόφιλες κοινότητες να εξασκήσουν πολιτική, η οποία δεν θα δίνει έμφαση στην κοινή σεξουαλική ταυτότητα, αλλά θα μπορεί να αγκαλιάσει και άλλα είδη σεξουαλικής, κοινωνικής, φυλετικής, εθνικής, οικονομικής και έμφυλης διαφοράς. Ο Κώστας Γιαννακόπουλος υποστηρίζει πως η άρνηση υιοθέτησης μιας ομοφυλόφιλης ταυτότητας, η αμφισβήτηση της ταυτότητας που στηρίζεται στην επιλογή σεξουαλικού συντρόφου, δεν είναι αναγκαστικά το αποτέλεσμα μιας ανατρεπτικής οπτικής η οποία συνίσταται στην απόλυτη άρνηση του διαχωρισμού ανάμεσα σε ομοφυλόφιλους και ετεροφυλόφιλους, αλλά αντίθετα τείνει να

¹⁹ Βενετία Καντσά, «Λεσβία: Η αβάσταχτη βαρύτητα μίας λέξης», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, Επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: Εκδόσεις εικοστού πρώτου, 2011, σελ 115.

²⁰ Βενετία Καντσά, «Λεσβία: Η αβάσταχτη βαρύτητα μίας λέξης», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, Επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: Εκδόσεις εικοστού πρώτου, 2011, σελ 122.

παρακάμψει την ίδια την καθιέρωση αυτών των δυο σεξουαλικών κατηγοριών στην ελληνική κοινωνία.²¹

Οι γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα αμφισβήτησαν τον όρο «λεσβία», τόσο ως όρο που μπορεί να προσδώσει μια κοινή ταυτότητα σε άτομα που δεν μοιράζονται τίποτα άλλο μεταξύ τους πέραν της ερωτικής τους επιθυμίας, όσο και την ικανότητά του να περιγράψει το σύνολο της ύπαρξής τους. Η αποδοχή της ομοφυλόφιλης ερωτικής επιθυμίας δεν οδηγεί στην υιοθέτηση μιας ομοφυλόφιλης ταυτότητας. *«Αυτοί οι όροι (λεσβία, ομοφυλόφιλη) δεν σημαίνουν κάτι ιδιαίτερο για μένα», λέει η Δήμητρα.* Αντιθέτως οι συνομιλήτριές μου ορίζουν τον εαυτό τους με όρους έμφυλης και όχι σεξουαλικής ταυτότητας: *«Θα αυτοχαρακτηριζόμουν ως γυναίκα πρωτίστως που της αρέσουν άλλες γυναίκες».*

Η συζήτησή μας με τη Μόλλυ και τη Δήμητρα έγινε σε ένα γειτονικό τους καφέ. Η Μόλλυ, 29 ετών σήμερα, μεγάλωσε και διαμένει στην Αθήνα, όπου συγκατοικεί με τη σύντροφό της. Από την άλλη η Δήμητρα, 30 χρονών, μεγάλωσε στην επαρχία αλλά τα τελευταία χρόνια ζει και εργάζεται στην Αθήνα, όπου και διαμένει με τη σύντροφό της. Στη συζήτησή μας, η Μόλλυ τόνιζε επανειλημμένως ότι οι λεσβίες και οι γκέι θα πρέπει να σταματήσουν να «πλασάρουν» τον εαυτό τους σαν κάτι διαφορετικό, αφού για την ίδια η λεσβιακότητά της υπάρχει μόνο στο σεξ *«κατά τ' άλλα είμαι ένας συνηθισμένος άνθρωπος»*, χαρακτηριστικά αναφέρει: *«Δεν αισθάνομαι την ανάγκη να προσδιορίσω τον εαυτό μου ανάλογα με τις ερωτικές μου προτιμήσεις. Είμαι άνθρωπος και αν πρέπει να με προσδιορίσω περισσότερο, είμαι γυναίκα. Οι όροι ομοφυλόφιλη, λεσβία, queer, τραβεστί, γκέι κτλ. κατά την γνώμη μου χρησιμοποιούνται από ανθρώπους που μάλλον το μεγαλύτερο κατόρθωμά τους στην ζωή ήταν το ότι γεννήθηκαν με αποκλίνουσα σεξουαλική συμπεριφορά και επομένως χρησιμοποιούν αυτό το χαρακτηριστικό τους για να δώσουν νόημα στην κατά τα φαινόμενα άνευ νοήματος ύπαρξή τους».*

Η Μαρία, 35 χρονών, μεγάλωσε στην Θεσσαλονίκη, ωστόσο τα τελευταία χρόνια επέλεξε να ζήσει και να εργαστεί στο Άμστερνταμ της Ολλανδίας, έτσι η επικοινωνία μας κατέστη δυνατή μέσω ηλεκτρονικής αλληλογραφίας. Σχετικά με την ομόφυλη ταυτότητα, η ίδια μου αναφέρει: *«Θα έλεγα ότι είμαι μια γκέι γυναίκα γιατί η λέξη λεσβία μου θυμίζει απλά το νησί της Λέσβου και όχι κάτι άλλο. Θα προτιμούσα Σαπφίδα ας πούμε αλλά μιας και ζω στο εξωτερικό η λέξη Lesbian είναι πιο απλά κατανοητή. Γενικά νιώθω γυναίκα και απλά άνθρωπος. Με αξίες και σεβασμό στους άλλους οπότε θέλω να με σέβονται και οι άλλοι ανάλογα».*

Από την άλλη η Έβη, 28 χρονών, μεγάλωσε στην Αθήνα, ωστόσο τα τελευταία χρόνια διαμένει στο Παρίσι της Γαλλίας, όπου συνεχίζει της σπουδές της. Η

²¹ Κώστας Γιαννακόπουλος, *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

επικοινωνία μας, όπως και με την Μαρία, για ευνόητους λόγους έγινε μέσω ηλεκτρονικής επικοινωνίας. Έτσι λοιπόν, η Έβη δεν αντιλαμβάνεται τη σεξουαλική επιλογή σαν συμπαγή και αμετάβλητη ουσία της υποκειμενικότητάς της: «Δεν μου αρέσουν γενικά οι ταμπέλες με την έννοια ότι μπορούν να μεταβάλλονται. Αυτοπροσδιορίζομαι ως γυναίκα που μπορεί να ερωτευτεί έναν άντρα ή μία άλλη γυναίκα». Επιπλέον παρατηρεί την βαρύτητα που έχει η λέξη «λεσβία» συνδεόμενη με την ενοχοποίηση, την παθολογικοποίηση και την προσβολή: «Νομίζω ότι ο όρος λεσβία μπορεί ακόμα να χρησιμοποιηθεί σχετικά υποτιμητικά. Θεωρώ πιο ουδέτερους τους όρους γκέι ή ομοφυλόφιλος/ -η και τρανσέξουαλ». Στο σημείο αυτό, παρατηρούμε πως ο λόγος διαθέτει ιστορία, με την έννοια ότι η επίκληση της λέξης «λεσβία» έχει σχηματίσει μέσα στο χρόνο ένα δεσμό μέσα και ανάμεσα στις ομοφοβικές κοινότητες. Με την έννοια αυτή, σύμφωνα με την Butler, κανένας όρος και καμία δήλωση δεν μπορούν να λειτουργήσουν επιτελεστικά χωρίς τη συσσωρευτική και αποκρυπτική ιστορικότητα της ισχύος.²²

Από την άλλη, η Χριστίνα, 31 χρονών και ενεργό μέλος της ΛΟΑ, καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησής μας, επέμενε να αυτοχαρακτηρίζεται ως τρανς λεσβία, ωστόσο σύμφωνα με την ίδια η θεώρηση της λεσβιακής ταυτότητας επικρίνεται για ουσιοκρατική παραδοχή, για το γεγονός ότι ανάγει το σύνολο της καταπίεσης και κατά συνέπεια το σύνολο των κοινωνικών προσδιορισμών του όρου «γυναίκα» στην ύπαρξη κανόνων υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας. Συγκεκριμένα αναφέρει: «Λεσβία είναι εντελώς πολιτική ταυτότητα για μένα. Δηλαδή είμαι γυναίκα ζω ως γυναίκα, τα έχω με δύο γυναίκες και προφανώς παίζει ρατσισμός. Μας έδιωξαν από το προηγούμενο μου σπίτι, στο δρόμο ακούς μαλακίες όταν φιλιέσαι(...) Ξεκάθαρα και μόνο όταν υπάρχει πρόβλημα λέω ότι είμαι λεσβία και αυτό... οπουδήποτε υπάρχει πρόβλημα, οπότε είμαι με άλλες λεσβίες και το εχούνε το πολιτικό. (...) δηλαδή όταν έρχεται κάποιος και μου λέει ότι εγώ είμαι λεσβία και είναι οντολογικό το θέμα γιατί γεννήθηκα λεσβία, νιώθω λεσβία θα είμαι για πάντα λεσβία εεε τσινάω λίγο γιατί μου φαίνεται πως δεν είναι τόσο απόλυτα τα πράγματα... δηλαδή τι θα πει είμαι λεσβία ...είναι κατασκευασμένη ταυτότητα και κατασκευασμένος όρος, δεν είναι οντολογία όπως είμαι άνθρωπος. Είναι περισσότερο κοινωνική κατασκευή, λίγο με τσαντίζει ...«εγώ είμαι λεσβία μισώ τους άντρες κτλ» δεν κατακρίνω τον άλλον, να τα έχεις με γυναίκες μόνο σε όλη σου τη ζωή και για πάντα... αλλά αυτό το «είμαι λεσβία και το υποστηρίζω απόλυτα και δεν θα μου πεις εσύ τι είμαι», έχει μια ουσιοκρατία σε όλο το οικοδόμημα, δηλαδή εγώ είμαι λεσβία και όταν ήμουν τρανς με πούτσο... δηλαδή μου έλεγαν δεν σε γουστάρω γιατί έχεις πούτσο αν θέλω να πάω με άντρα θα πάω με άντρα... το να έχει πούτσο δεν σε κάνει άντρα.. υπήρχε αυτή η ουσιοκρατία ε, υπάρχουν δυο φύλα, μια ομοκανονικότητα τέλος πάντων η

²² Judith Butler, *Σώματα με σημασία, Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Εκρεμμές, 2008: 414.

οποία λειτουργεί λίγο σαν ετεροκανονικότητα, 'η σωστή λεσβία είναι έτσι και εσύ δεν ανήκεις γιατί φοράς κοντή φούστα, δεν έχεις κοντό μαλλί το οποίο το έχουν ζήσει και άλλες λεσβίες'. Οπότε το λεσβία είναι πολύ πολιτική ταυτότητα, οποιοσδήποτε μου πει είσαι κωλολεσβία, θα πω ναι είμαι κωλολεσβία ..εεεε αλλά δεν είμαι σίγουρη ότι είναι της πραγματικής αλήθειας με κεφαλαίο κτλ..... είμαι τρανς γυναίκα και είμαι λεσβία». Συνεπώς η αποδόμηση της ταυτότητας για την Χριστίνα, δεν σημαίνει ταυτόχρονα και την αποκήρυξή της, όπως αναφέρει η Diana Fuss.²³ Η Elaine Marks διατυπώνει την άποψη ότι «πρέπει να έχουμε μια αίσθηση της ταυτότητας, παρόλο που αυτή θα είναι αναγκαστικά πλασματική». Συνεπώς βάσει των παραπάνω βλέπουμε πως η Χριστίνα αποδέχεται την πολιτική της ταυτότητα της λεσβίας όταν την χρειάζεται για να αντισταθεί αλλά ταυτόχρονα την αμφισβητεί.²⁴

Η Χριστίνα, μέλος της ΛΟΑ όπως προανέφερα, προτιμά την «αισθητική», όπως μου αναφέρει, του όρου «*queer*», ο οποίος έλκει και πολλές από τις λεσβίες που γνωρίζει, στην προσπάθειά τους να αντισταθούν στις θεσμοποιημένες και μεταρρυθμιστικές πολιτικές, οι οποίες δηλώνονται με τον χαρακτηρισμό «λεσβία»: «Το *queer* καμιά φορά το έχω βιώσει σαν μια προσπάθεια άρνησης να πω ότι είμαι λεσβία.. όπου όταν έρχεται καμιά καινούρια λεσβία στη ΛΟΑ την ψιλοαναγκάζουμε να πει τη λέξη λεσβία, να δούμε αν νιώθει άνετη ή και να νιώσει και η ίδια άνετα. Δηλαδή έρχονται και λένε «είμαι εντάξει μια γυναίκα που αγαπώ γυναίκες» ...μια αβεβαιότητα και δεν μπορούν να πουν και την λέξη λεσβία, ομοφυλοφιλία ...δεν το έχουν, το οποίο συμβαίνει και λόγω του βάρους της λέξης. Δηλαδή λες και λέω σε κάποιον είμαι λεσβία και σχεδόν θέλει να μου πει -όχι δεν είσαι μην στενοχωριέσαι, δεν θα έλεγα ποτέ κακό για σένα, δηλαδή ξέρεις παίζει... μια ποινικοποίηση λίγο και έχω δει πολύ κόσμο να λέει πως εγώ είμαι *queer* κτλ για να μην πει λεσβία. Αλλά υπάρχουν άνθρωποι που λένε είμαι *queer* γιατί έχουν βαρεθεί αυτές τις ταυτότητες, τις καταπιεστικές».

Ο όρος «*queer*» προτάθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1990, από ακτιβιστές και ακτιβίστριες από τις ΗΠΑ, ως όρος ομπρέλα που περιλαμβάνει κάθε άτομο που δεν ενστερνίζεται τις επιταγές της ετεροκανονικότητας, ασχέτως σεξουαλικής προτίμησης, έτσι ώστε ο όρος να δηλώνει μάλλον μια ιδεολογική και πολιτική συμπόρευση παρά να περιγράφει μια κοινότητα ατόμων με ενιαία σεξουαλική ταυτότητα. Θεμελιακή υπόθεση της *queer* θεωρίας είναι ο διαχωρισμός του φύλου και της σεξουαλικότητας ως διακριτά τουλάχιστον αναλυτικές κατηγορίες. Το *queer* είναι η προσπάθεια απο-ταύτισης της μη-ετεροκανονικής σεξουαλικής συμπεριφοράς -ομοφυλόφιλης ή ετεροφυλόφιλης- ενώ ο ακτιβιστικός λόγος της

²³ Diana Fuss, «Λεσβιακές και Γκέι θεωρίες: Το πρόβλημα της πολιτικής ταυτότητας», στο *Φεμινιστική θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: νήσος, 2006, σελ 550-551.

²⁴ Στο ίδιο, σελ. 550.

πολιτικής των ταυτοτήτων υποστασιοποιεί την έννοια της ομοφυλοφιλίας και μετέρχεται μέσα και μεθόδους τα οποία οδηγούν σε μια ομοκανονικότητα, μια άνωθεν κανονιστική έμφυλη και σεξουαλική τάξη, ανάλογη της ετεροκανονικότητας προς την οποία επί της ουσίας δεν αντιτάχθηκε ο ακτιβιστικός ΛΟΑΤΚ λόγος.²⁵

Η queer θεωρία αναδύθηκε ως μια ερμηνευτική προσέγγιση που επικαλείται την μη κανονιστική σεξουαλικότητα ως πρόσφορη γνωστική κατηγορία και όχι ως χειροπιαστή, αυταπόδεικτη πραγματικότητα. Η θεωρία αυτή άσκησε κριτική στις πολιτικές της ταυτότητας που επικέντρωναν στη σεξουαλική επιλογή ως συμπαγή και αμετάβλητη ουσία της υποκειμενικότητας και συντέλεσε στην αποδόμηση και αποφυσικοποίηση των «ακλόνητων» κατηγοριών του φύλου και της ετεροφυλοφιλίας.²⁶ Με άλλα λόγια, όπως αναφέρει ο David Halperin: «το queer είναι εξ ορισμού οτιδήποτε βρίσκεται σε αντίθεση με το κανονικό, το νόμιμο, το κυρίαρχο. Δεν υπάρχει τίποτα το συγκεκριμένο στο οποίο πρέπει ο όρος αυτός να αναφέρεται. Πρόκειται για μια ταυτότητα χωρίς κάποια ουσία».²⁷ Σύμφωνα με τον Foucault, κάθε σχέση εξουσίας εμπεριέχει τη δυνατότητα της αντίστασης. Επομένως η ταυτότητα μπορεί να αποτελέσει στρατηγική εξουσίας αλλά και ταυτόχρονα αντίστασης στο πεδίο των σχέσεων εξουσίας. Βάσει του φουκωικού σχήματος παρόλο που η αναγνώριση της σεξουαλικής και ειδικότερα της ομοφυλόφιλης/γκέι ταυτότητας, είναι προέκταση ενός κανονιστικού, ομοφοβικού λόγου, όργανο και αποτέλεσμα της εξουσίας, εντούτοις αναγνωρίζεται ότι αυτή μπορεί να αποτελέσει αφετηρία για μια στρατηγική αντίστασης.²⁸

Ο όρος queer αρχικά δήλωνε τον σεξουαλικά εκκεντρικό, παράξενο, ιδιόρρυθμο ή και την «αδελφή», δηλαδή παραπέμπε στην πλέον περιθωριοποιημένη, εξοστρακισμένη ταυτότητα. Η επανοικειοποίηση του δυσφημιστικού και απαξιωτικού αυτού κυρίαρχου όρου είναι σύμφωνη με την αποδομιστική θεωρία και πολιτική: ο «νέος» αυτός προσδιορισμός δεν αποτελεί μετονομασία της κατηγορίας «ομοφυλοφιλία/οι» αλλά ούτε και σημαίνει και τη δημιουργία μιας νέας ουσιολογικής ταυτότητας, κατηγορίας.²⁹ Συνεπώς όσοι προσδιορίζονται ως queer δεν έχουν ως σημείο αναφοράς μια κοινή σεξουαλική φύση, ουσία αλλά μια

²⁵ Άννα Αποστολίδου, «Queer: Στα ίχνη της πολιτισμικής διαδρομής ενός «αλλόκοτου» όρου», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 138.

²⁶ Στο ίδιο, σελ 140.

²⁷ Κώστας Γιαννακόπουλος, «Ιστορίες Σεξουαλικότητας», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 32.

²⁸ Judith Butler, *Σώματα με σημασία, Οριοθετήσεις του «φύλου»* στο λόγο, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Εκρεμμές, 2008.

²⁹ Κώστας Γιαννακόπουλος, «Ιστορίες Σεξουαλικότητας», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 32.

θέση διαφοροποίησης, αντίστασης στο ιεραρχικό διχοτομικό σχήμα ετεροφυλοφιλίας/ομοφυλοφιλίας και γενικότερα στις ηγεμονικές ιδεολογίες του φύλου και της σεξουαλικότητας.

Το ενδιαφέρον σε όλη την συζήτηση με την Χριστίνα ήταν ότι ανανοηματοδοτεί το αρνητικό περιεχόμενο λέξεων ή εκφράσεων που στο συλλογικό φαντασιακό φαντάζει ως βρισιά, φέρει αρνητική βαρύτητα. Η επιμονή της Χριστίνας στην επανάληψη κάποιων όρων (όπως «είμαι κωλολεσβία», πούστης, αδερφή) θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια στρατηγική στην ταυτόχρονη μνημόνευση της πολύχρονης ομοφοβικής προσβολής, στην αποδυνάμωση της λεκτικής βίας που συμπυκνώνουν οι διάφοροι όροι και στην αναδιαπραγμάτευση του. Έτσι, όπως αναφέρει η Αθηνά Αθανασίου, η επανάληψη δεν είναι ακριβές αντίγραφο του ίδιου: «το όργανο του τραυματισμού –του τραυματισμού κάποιων σωμάτων στα καθιερωμένα όρια των διαθέσιμων οντολογιών- γίνεται οδυνηρό εφόδιο διεκδίκησης και αγωνισμού».³⁰ Συγκεκριμένα η Χριστίνα λέει: «Δεν λέω ποτέ ομοφυλοφιλία αλλά λεσβιακότητα. Ο όρος ομοφυλοφιλία είναι λίγο πιο συνυφασμένη με τις αδελφές, τους πούστηδες. Και συνήθως ποτέ δεν λέω ομοφυλόφιλος συνήθως λέω πούστης, αδελφή ανάλογα και με τον ποιον μιλάω βέβαια ...εννοώ για τους γκέι φίλους μου είναι επανακτημένη λέξη το πούστης, δηλαδή είναι λέξη όπως το *queer*, εννοώ λέξη ως βρισιά .. -εσύ μου λες είμαι πούστης, -ναι είμαι, όπως και με το *queer*.. -ναι είμαι τι άλλο έχεις να μου προσάψεις... σταματάς λίγο την βία έτσι ...να το νιώθεις ως βία τόσο πολύ.... όπως οι μαύροι επανοικειοποιούνται τον όρο *niger*...εδώ οι Αλβανοί τον όρο Αλβανός ..οπότε κάπως έτσι... γιατί δεν είναι βρισιά». Παρατηρούμε στο σημείο αυτό πως το υποκείμενο που γίνεται «πούστης», «αδερφή», «κωλολεσβία» στο δημόσιο λόγο με διαφόρων ειδών ομοφοβικές εγκλήσεις, καταλαμβάνει ή παραθέτει ακριβώς τον ίδιο όρο ως λογοθετική βάση για να του αντιτεθεί. Η υπερβολή ως χειρονομία είναι καίρια, σύμφωνα με την Butler, για να εκτεθεί ο ομοφοβικός «νόμος» και να αντιστραφεί.³¹

³⁰ Αθηνά Αθανασίου, Υλοποιώντας το έμφυλο σώμα: Η πολιτική υπόσχεση της επιτελεστικότητας, εισαγωγή στο Judith Butler, *Σώματα με σημασία, Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Εκκρεμές, 2008, σελ 21.

³¹ Judith Butler, *Σώματα με σημασία, Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Εκκρεμές, 2008: 417.

5. Η συνειδητοποίηση της ομόφυλης επιθυμίας

Όπως θα φανεί από τις μαρτυρίες των συνομιλητριών μου, η συνειδητοποίηση της λεσβιακότητάς τους συνοδεύτηκε στις περισσότερες περιπτώσεις, με αρνητικά συναισθήματα όπως αυτό της ντροπής, της ενοχής, το ερώτημα «γιατί σε εμένα», κτλ. Το γεγονός αυτό μας φέρνει στο προσκήνιο το δεδομένο της εσωτερίκευσης της θεσπισμένης και καταναγκαστικής ετεροφυλοφιλίας, όπου οποιαδήποτε αντισυμβατική άρθρωση θεωρείται «παθολογική» και από τα ίδια τα υποκείμενα. Ο εαυτός συνεπώς είναι συστατικό τμήμα των πειθαρχιών, και η δόμηση του γυναικείου υποκειμένου γίνεται με επίκεντρο τη θεμελιώδη ρυθμιστική αρχή. Σύμφωνα με την Butler, το υποκείμενο δεν πρέπει να λαμβάνεται ως κάτι ήδη διαμορφωμένο, καθώς αποτελεί ένα διαρκές γίνεσθαι, τόσο κατά τη δόμηση και ανάδυσή του όσο και στην πορεία της εξέλιξής του, είτε αυτό αφορά τις σχέσεις εξουσίας είτε τις σχέσεις μεταξύ των φύλων, είτε τις ηθικές σχέσεις, σχετίζεται με και εξαρτάται από τα άλλα υποκείμενα. Η Butler επιχείρησε να ανιχνεύσει τους μύχιους μηχανισμούς με τους οποίους τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούν τον εαυτό. Σύμφωνα με την ίδια, η διαμόρφωση των έμφυλων εαυτών μας δεν προκύπτει μέσα από «άσκηση ελεύθερης επιλογής», αλλά μέσω της εμπλοκής με περιοριστικές νόρμες. Τα πειθαρχικά συστήματα γνώσης/εξουσίας ορίζουν και περιορίζουν το τι μετρά ως κοινωνικά αναγνωρίσιμος τρόπος της έμφυλης υποκειμενικότητας και του συν-ανήκειν.

Η Butler παρατηρεί μια οριακή περιοχή στην οποία ο εαυτός συγκροτείται μέσα από μια σύγκρουση πόνου και απόλαυσης. Επιχειρώντας να αναλύσει την ψυχική πλευρά της επιτελεστικότητας, εκλαμβάνει την μελαγχολία ως καταστατική διάσταση της συγκρότησης του έμφυλου υποκειμένου, αφού η απώλεια και η αποκήρυξη κάποιων πολιτισμικά ανεπίτρεπτων και αδιανόητων ταυτίσεων είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτελεστική συγκρότηση του έμφυλου (ετεροσεξουαλικού) υποκειμένου.³² Βασιζόμενη στο έργο «Το εγώ και το Εκείνο» του Freud³³ για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, η Butler οδηγείται στη σκέψη ότι «το γεγονός ότι το αγόρι διαλέγει συνήθως την ετεροφυλοφιλία δεν είναι αποτέλεσμα του φόβου του ευνουχισμού από τον πατέρα, αλλά του φόβου του ευνουχισμού – δηλαδή του φόβου της εκθήλυνσης, ο οποίος στους ετεροφυλοφιλικούς πολιτισμούς συνδέεται με την αρσενική ομοφυλοφιλία».³⁴ Συνεπώς η έμφυλη

³² Αθηνά Θανασίου, *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

³³ Freud Sigmund, *Το εγώ και το εκείνο*, μετάφραση Κ.Α. Μεραναίου, Αθήνα: Γκοβόστης, 197;.

³⁴ Judith Butler, *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μετάφραση Γιώργος Καραμπέλας, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου, εισαγωγή, επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999, σελ 90.

ταυτότητα είναι η εσωτερίκευση μιας απαγόρευσης που αποδεικνύεται ότι καθορίζει τον σχηματισμό ταυτότητας και οι προδιαθέσεις δεν είναι κάποια “φυσικά”, «πρωτογενή σεξουαλικά γεγονότα του ψυχισμού, αλλά παράγωγα αποτελέσματα ενός νόμου που επιβάλλεται από τον πολιτισμό και από τα συμπράττοντα και με τα αξιωματικά ενεργήματα του ιδεώδους του εγώ».³⁵ Εκτός δηλαδή από το ταμπού της αιμομιξίας υπάρχει την ίδια στιγμή και το ταμπού της ομοφυλοφιλίας, το οποίο θεωρεί ότι συνήθως τείνουμε να παραβλέπουμε.

Συνεπώς το πεδίο του αποκλεισμού συγκεκριμένων επιθυμιών κατασκευάζει το υποκείμενο, η κατασκευή αυτή δομείται μέσω μιας απώλειας, όπου σημάδι αυτής είναι η μελαγχολία. Ο αποκλεισμός της ομοσεξουαλικής επιθυμίας, εμφανίζεται ως θεμελιώδης δομή της ετεροσεξουαλικής κατασκευής του υποκειμένου. Με την φροϋδική οπτική, η ενοχή που νιώθουν τα άτομα με ομοφυλοφιλικά συναισθήματα, εμφανίζεται στο πεδίο της μελαγχολίας ως συνέπεια της εσωτερίκευσης μια εξωτερικής απαγόρευσης. Συνεπώς η επίθεση του υποκειμένου στον ίδιο του το εαυτό μέσω πράξεων αυτο-υποτίμησης, ενοχής, ντροπής και μελαγχολίας λειτουργούν με διαδικασίες κοινωνικών ρυθμίσεων. Έτσι μόλις το άτομο αναγνωρίσει ότι έχει ομοφυλοφιλικά αισθήματα, συνήθως πρέπει να αντιμετωπίσει την ίδια του την εσωτερικευμένη ομοφοβία. Συνεπώς γίνεται κατανοητό πώς μέσα από την εσωτερίκευση της ετεροκανονικότητας πρέπει να προηγηθεί ένα «coming out» στο ίδιο το άτομο, το οποίο βιώνεται συχνά ως ρήγμα (αίσθημα φόβου, ντροπής, ενοχής). Σε αυτό το κεφάλαιο θα ασχοληθώ με το πώς τα ίδια τα υποκείμενα συνειδητοποίησαν τη «διαφορετικότητα» της σεξουαλικότητάς τους και πώς την βίωσαν.

Στις περισσότερες περιπτώσεις η προσπάθεια αποδοχής της ομοφυλόφιλης αποδοχής, εντοπίζει μια δυσκολία στην κατονομασία της επιθυμίας με όρους ταυτότητας. Το γεγονός αυτό έχει σχέση με την ορατότητα των γυναικών που επιθυμούν και ερωτεύονται άλλες γυναίκες στο σύγχρονο ελληνικό συμφραζόμενο, η οποία παράγεται τόσο από μια δυναμική απουσία του λεσβιακού κινήματος (όπως θα δούμε παρακάτω στην περίπτωση της Άρτεμις και της Χριστίνας), όσο και από την εδραιωμένη αντίληψη για τη στενή σύνδεση της γυναίκας με τη μητρότητα, το γάμο και τις ετεροφυλόφιλες επιλογές. Η ορατότητα αυτή κάνει απαγορευτική ή μη αναγκαία τη χρήση της σεξουαλικής ταυτότητας «λεσβία» καθώς οι συνδηλώσεις που φέρει είναι αρνητικές.³⁶ Ωστόσο, δεν ήταν λίγες οι γυναίκες, όπως μου μεταφέρουν οι συνομιλήτριές μου, που όταν συνειδητοποιούν την λεσβιακότητά τους, αντιμετωπίζουν το πρόβλημα του «πώς να ζεις ως λεσβία», δηλαδή το μεγάλο πρόβλημα είναι ότι δεν έχουν κάποιον ‘να τους μοιάζει’, να μπορούν να ταυτιστούν.

³⁵ Judith Butler, *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μετάφραση Γιώργος Καραμπέλας, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου, εισαγωγή, επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999, σελ 95.

³⁶ Στο ίδιο, σελ 277.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Άρτεμις στο περιοδικό 10%: «Η πρώτη μου λεσβιακή σχέση ήρθε αργά, στα 24. Μέχρι τότε είχα σχέσεις με άνδρες και ούτε που μου περνούσε από το μυαλό ότι είμαι λεσβία. Άλλο που στο Γυμνάσιο οι συμμαθήτριάς μου με φώναζαν κρυφά «Άρτεμις, η λεσβία» και φαντασιωνόμουν σεξουαλικά μια καθηγήτρια. Δεν είχα από πουθενά την εικόνα μιας λεσβίας ώστε να πω: «ορίστε, να ποια είμαι». Για μένα λεσβίες δεν υπήρχαν. Βλέπεις πόσο καταλυτικό είναι να υπάρχει η εικόνα σου στον κόσμο;». Ωστόσο η συγκρότηση της υποκειμενικότητάς της βασίστηκε σε μια προσπάθεια να αντλήσει ταυτότητα μέσα από τη διαφορά, περισσότερο δηλαδή από αυτό που δεν είναι, παρά από αυτό που είναι, η προβολή της ως διαφορετική και ιδιαίτερη αποτέλεσε βασική συνιστώσα: «Αντιλαμβανόμουν ότι διέφερα από τα άλλα κορίτσια της ηλικίας μου, αλλά οι διαφορές περιορίζονταν στον τρόπο ντυσίματος και συμπεριφοράς. Έκανα πιο πολύ παρέα με αγόρια και ντυνόμουν κάπως σαν αυτά. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα κάτι για όλους, αλλά για μένα ήταν ένα σημάδι για τη σεξουαλικότητά μου».³⁷ Στην περίπτωση αυτή της Άρτεμις, διαφαίνεται πως η εμφάνισή της και ο ενδυματολογικός της κώδικας είχαν δείξει τα «σημάδια» μιας λεσβιακότητας. Συνεπώς βλέπουμε ότι μια γυναίκα μπορεί να συνειδητοποιήσει ότι θα μπορούσε να είναι λεσβία ανατρέχοντας σε εξωτερικές συνδέσεις στη συμπεριφορά της ή κατά μια άλλη άποψη αναζητά ποια είναι εκείνα τα σημάδια που το στερεότυπο της λεσβίας έχει κατασκευάσει ως ενδεικτικά ή συνώνυμα της λεσβιακής ταυτότητας.³⁸

Ωστόσο, κατά την A. C. Liang, η αφήγηση του coming out είναι τόσο εσωτερική όσο και εξωτερική διαδικασία και γι' αυτό προϋποθέτει την αυτοαποδοχή και τον αυτοπροσδιορισμό των ατόμων ως μη-ετεροσεξουαλικών. Ο αυτοπροσδιορισμός της ερωτικής επιθυμίας για άτομα του ίδιου φύλου είναι μια ψυχολογική διαδικασία που καθιστά υπαρκτό το λεσβιασμό ως όψη της ταυτότητας του εαυτού και που ενδέχεται μελλοντικά να δηλωθεί και γλωσσικά.³⁹

Κάποιες από τις ιστορίες που μου εμπιστεύτηκαν οι συνομιλήτριάς μου ξεκίνησαν με την αφηγηματοποίηση και τη διαπραγμάτευση των ομοφυλοφιλικών επιθυμιών και των σεξουαλικών ταυτοτήτων τους. Περιγράφουν δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο αρχικά βίωσαν την διαφορετικότητα στη σεξουαλικότητά τους, πώς έκρυβαν τις επιθυμίες αυτές, πώς τις απωθούσαν, πώς προσπαθούσαν να τις αντιπαρέλθουν, προκειμένου να μην υποστούν τις κυρώσεις με τις οποίες η Butler προειδοποιεί ότι χρεώνονται τα ασυνεχή έμφυλα υποκείμενα που διαρρηγνύουν το συνεχές βιολογικού/κοινωνικού φύλου και ερωτικής επιθυμίας.

³⁷ Δημήτρης Αγγελίδης, *Ζούμε μέσα από τα μάτια των άλλων*, περιοδικό 10%, τεύχος 16.

³⁸ Deborah Goleman Wolf, *The lesbian Community*, London: University of California press, 1979, σελ 38.

³⁹ Μαρία Κεφαλά, «Φτου και Βγαίνω! Coming Out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 274.

Η διαδικασία του «coming out» ή του αυτο-προσδιορισμού του ίδιου του ατόμου ως λεσβία φαίνεται να περιλαμβάνει διάφορα στάδια. Όπως αναφέρεται από τις συνομιλήτριές μου, η φράση «coming out» προσδιορίζει τον εαυτό ως λεσβία, αλλά αυτή η διαδικασία δεν αποτελεί καθόλου μια μεμονωμένη στιγμή. Αντίθετα, σύμφωνα με τις ίδιες, αυτό συνεπάγεται μια σταδιακή συνειδητοποίηση ότι η έλξη για τις γυναίκες είναι πολύ βαθύτερη και πιο συναισθηματική από ό,τι η ερωτική αίσθηση για τους άνδρες. Όπως μου αναφέρει η Ρούλα, η λεσβιακότητα είναι μια φυσική παρόρμηση «αλλά από την παρόρμηση μέχρι το να ζεις σαν λεσβία υπάρχει μεγάλη διαφορά». Έτσι λοιπόν το ερώτημα που θα εξετάσω είναι πώς η συνειδητοποίηση και η εκδήλωση της λεσβιακότητας έρχονται σε συμφωνία ή ρήξη με τον κοινωνικό ρόλο της γυναίκας και ποιες είναι οι επιπτώσεις της.

Η Denise Cronin, στο *Coming out Among Lesbians* (1974), επισημαίνει ότι η διαδικασία συνειδητοποίησης εμπίπτει γενικά σε ένα από τα δύο σχήματα: Στο πρώτο, μια γυναίκα συνειδητοποιεί σταδιακά την λεσβιακότητά της και έχει μια «αποδεκτή» ρομαντική διάθεση προς τις γυναίκες, η οποία είναι σύμφωνη με τις προσδοκίες του πολιτισμού της, μέχρι που η αντίληψη της λεσβιακότητάς της παγιώνεται και η γυναίκα προβαίνει στη σύναψη ομοφυλόφιλων σχέσεων. Η δεύτερη κατηγορία αναφέρεται στις γυναίκες οι οποίες δεν γνωρίζουν ότι θα μπορούσαν να έχουν ερωτικά αισθήματα για γυναίκες, μέχρι που ερωτεύονται άλλες γυναίκες, μερικές φορές αυτό συμβαίνει μέσω μιας «ρομαντικής» διαδικασίας, «αρχίζοντας από μια στενή φιλία και μια αμοιβαία σταδιακή πρόοδο προς τη σεξουαλικότητα». Στην περίπτωση αυτή, οι γυναίκες συνειδητοποιούν ότι το βάθος αυτών των συναισθημάτων είναι πολύ μεγαλύτερο από ό,τι ήταν στο παρελθόν σε σχέση με την εμπειρία τους με τους άνδρες.⁴⁰

Η περίπτωση της Έβης αντιπροσωπεύεται από τη δεύτερη κατηγορία του σχήματος της Cronin, η οποία ελκόμενη ερωτικά από άνδρες δεν είχε αντιληφθεί τα πιθανά ομοφυλόφιλα αισθήματά της, μια στενή σχέση φιλίας με μια άλλη γυναίκα που μετατράπηκε σε ερωτική σχέση, την έκαναν να συνειδητοποιήσει σε βάθος τον ομοφυλοφιλικό της προσανατολισμό: «Η πρώτη ολοκληρωμένη μου σχέση ήταν με γυναίκα, κάτι το οποίο προέκυψε έπειτα από γνωριμία ετών. Ερωτική επιθυμία υπήρχε πάντα και για το αντίθετο φύλο ωστόσο αυτό δεν με απέτρεψε από το να έχω μία ομόφυλη σχέση. Η γνωριμία μας έγινε όταν ήμουν 15 χρονών, ενώ αποφασίσαμε να προχωρήσουμε σε κανονική σχέση 3 χρόνια αργότερα. (...) Η διαπίστωση ότι είχα μία λεσβιακή σχέση ήταν μία περίπλοκη επιλογή που μου δημιούργησε πολλά προβλήματα στη συνέχεια, ωστόσο με το πέρασμα του χρόνου γινόταν όλο και πιο συνειδητό κάτι που με βοήθησε να έχω εμπιστοσύνη στον εαυτό μου παρά τις αντιρρήσεις των άλλων. (...) Για μένα ήταν μία περίοδος της ζωής μου,

⁴⁰ Deborah Goleman Wolf, *The Lesbian Community*, London: University of California press, 1979, σελ 34.

μία επιλογή που δεν είχα φανταστεί νωρίτερα ότι θα αποτελούσε κομμάτι του εαυτού μου».

Η Ρούλα, 48 χρονών σήμερα, μεγάλωσε και διαμένει στην Αθήνα όπου εργάζεται ως καθηγήτρια δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Η συζήτησή μας με την Ρούλα έγινε στο σπίτι της, όπου διαμένει με τη σύντροφό της τα τελευταία πέντε χρόνια. Όπως μου μεταφέρει, η ίδια άρχισε σταδιακά να συνειδητοποιεί τη σεξουαλική της ταυτότητα, η διαπίστωση της λεσβιακότητάς της επήλθε όταν έτυχε να ερωτευτεί μια άλλη γυναίκα: *«Πρώτη φορά ένωσα ερωτική έλξη από γυναίκες στην εφηβεία, άρχισα να νιώθω αμυδρά πράγματα, περίεργη ηλικία... όπου διάφορα πράγματα σου μπαίνουν, αρνιέσαι ...κράτησε χρόνια η αποδοχή της ομοφυλοφιλίας μου... η διαπίστωση μου προκάλεσε μεγάλη ταραχή, άγχος, ένταση, αρνητικά συναισθήματα. Ύστερα σε μεγαλύτερη ηλικία μου συνέβη να ερωτευτώ μια γυναίκα, πράγμα που μου προκάλεσε πολύ μεγάλη ταραχή και μίλησα σε ψυχολόγο κι ύστερα το κουβέντιασα και με μια φίλη μου».*

Επιπλέον η Δήμητρα έχοντας ένα 'ετεροφυλοφιλικό παρελθόν', της ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να αντιληφθεί τι της συμβαίνει, η ίδια το περιγράφει ως ένα «σοκ», όπου χρειάστηκε τη διάρκεια ενός έτους για να συνειδητοποιήσει την λεσβιακότητά της: *«Ερωτική επιθυμία ένωσα στα 20 μου. Η διαδικασία της συνειδητοποίησης κράτησε περίπου ένα χρόνο. Στην αρχή υπήρχε έντονος θαυμασμός για τις γυναίκες και μετά άρχισα να καταλαβαίνω ότι είναι κάτι παραπάνω, ότι ένιωθα ερωτική έλξη. Τα αισθήματα στην αρχή ήταν πολύ περίεργα. Φόβος, περιέργεια, θυμός κάποιες φορές, γιατί συμβαίνει σε μένα αυτό καθώς όλες οι προηγούμενες εμπειρίες μου ήταν μόνο με άνδρες. Μετά βέβαια το πρώτο σοκ άρχισα να το επεξεργάζομαι και να προσπαθώ να το κατανοήσω».*

Στις υπόλοιπες από τις συνομιλήτριές μου κυριαρχεί η πρώτη περίπτωση του σχήματος της Cronic, σύμφωνα με το οποίο οι γυναίκες συνειδητοποίησαν την ερωτική τους έλξη για άλλες γυναίκες σταδιακά, δηλαδή προτού βρεθούν μέσα σε μια συγκεκριμένη ομόφυλη σχέση. Η περίπτωση αυτή περιλαμβάνει τον θαυμασμό και την ερωτική έλξη από μικρή ηλικία, ίσως και στην παιδική, όπως στην περίπτωση της Λέμον. Η Λέμον, 46 χρονών σήμερα, μεγάλωσε σε μια επαρχιακή πόλη κοντά στην Θεσσαλονίκη. Ωστόσο, από τα 19 της χρόνια μένει στην Θεσσαλονίκη, όπου εργάζεται ως δασκάλα σε δημοτικό σχολείο. Η επικοινωνία μας για πρακτικούς λόγους έγινε μέσω ηλεκτρονικής αλληλογραφίας και όπως μου μετέφερε η ομόφυλη ερωτική της επιθυμία ξεκίνησε από την Δ' Δημοτικού και πιο ολοκληρωμένα στην Α' Γυμνασίου: *«Διαρκεί συνεχώς... Τη βίωσα περίπλοκα και ενοχικά στην αρχή, αλλά μετά τα 40 μόνο με χαρά. Μου άρεσε που ξεχώριζα από τα άλλα παιδιά, χαιρόμουν γι' αυτό το «ιδιαιτέρο γνώρισμα» όσο και να με ταλαιπωρούσε με την αμηχανία που μου δημιουργούσε στις σχέσεις με συνομήλικους-ες».*

Επιπλέον η δεύτερη περίπτωση μπορεί να περιλαμβάνει μια φαντασίωση ρομαντικού σεναρίου με μια φίλη, συμμαθήτριά ή δασκάλα, όπως στην περίπτωση της φαντασίωσης της Άρτεμης με μια καθηγήτριά της. Άλλες φορές η συνειδητοποίηση αυτή περνά μέσα από τη βίωση της «αφύσικης» προσπάθειας να βγουν ραντεβού με άτομα του αντίθετου φύλου ενώ στην πραγματικότητα δεν το επιθυμούν. Συγκεκριμένα η Μόλλυ, προκειμένου να επικυρώσει την επιθυμία της για τα άτομα του ίδιου φύλου, χρειάστηκε να συνάψει μια ερωτική σχέση με το αντίθετο φύλο που θα επιβεβαίωνε αυτή την επιθυμία: *«Η αλήθεια είναι πως πάντα μέσα μου γνώριζα ότι με ελκύουν ερωτικά οι γυναίκες. Η συνειδητοποίηση δηλαδή, έγινε σε πολύ μικρή ηλικία, νομίζω πρέπει να ήμουν 11 χρονών, αλλά από ακόμη μικρότερη ηλικία αισθανόμουν θαυμασμό για τις γυναίκες, ο οποίος στη συνέχεια κατάλαβα πως ήταν ερωτική έλξη. Και μάλιστα, με κάποιον τρόπο γνώριζα ότι αυτό δεν είναι φυσιολογικό για τους άλλους ανθρώπους, αλλά πολύ φυσιολογικό για εμένα. Δηλαδή ουδέποτε ένιωσα περίεργα, άβολα ή ένοχα με την ερωτική μου επιλογή, κάτι που είναι σύνηθες ανάμεσα σε γκέι άτομα. Ένιωθα ανεξήγητα άνετα με την προτίμηση μου. Στα 18 μου χρόνια, απλά και μόνο για να εξαλειφθεί ακόμα και η τελευταία πιθανότητα να μου αρέσουν οι άντρες, απλά δοκίμασα να κάνω σχέση με ένα αγόρι της ηλικίας μου, χωρίς να ολοκληρώσουμε. Και επιβεβαιώθηκε αυτό που ήξερα χρόνια. Στη συνέχεια, ξεκίνησα και την ερωτική μου ζωή ως λεσβία και έκανα σχέσεις με κοπέλες».*

Στην περίπτωση της Μόλλυς, βλέπουμε πως η συνειδητοποίηση ότι η σεξουαλικότητά της διαφέρει από το κυρίαρχο μοντέλο, μέσα σε ένα κοινωνικό συμφραζόμενο ετεροκανονικότητας, ήταν κάτι που δυσκολεύτηκε να αποδεχτεί εφόσον συνιστά στίγμα και για αυτό προσπάθησε να εξαντλήσει κάθε πιθανή δυνατότητα κανονικότητας. Η συνειδητοποίηση δημιουργεί αυτό που ονομάζουμε «ντουλάπα» (closet). Η ενδεχόμενη αποκάλυψη της άλλης σεξουαλικότητας σε μια ετεροκανονική κοινωνία προκαλεί σε μη –ετεροσεξουαλικά υποκείμενα αισθήματα φόβου, ανασφάλειας, ντροπής και τα οδηγεί συνήθως στην απόκρυψη της σεξουαλικής τους ζωής/επιθυμίας/επιλογής, ως κάτι που αφορά την ιδιωτική σφαίρα, όπως η ίδια συνεχίζει: *«Για τις ερωτικές επιλογές μου αρχικά δεν ανοιγόμουν στις φίλες μου, φοβόμουν πως θα άλλαζε η στάση τους απέναντί μου. Κάτι που έγινε όταν αποφάσισα να τους μιλήσω για εμένα. Αρχικά ψυχράνθηκαν, ώσπου τελικά ξεκόψαμε. Ωστόσο δεν το μετανιώνω που ανοίχτηκα, γιατί συνειδητοποίησα ποιοί άνθρωποι άξιζαν να υπάρχουν στην ζωή μου. Σήμερα πλέον γνωρίζουν για εμένα όλοι οι λίγοι άνθρωποι που επιλέγω να έχω κοντά μου, γιατί ούτε θέλω ούτε μπορώ να υποκρίνομαι».*

Ενώ η Μαρία αναφέρει πως χρειάστηκε μια μεγάλη περίοδος για να συνειδητοποιήσει τι της συμβαίνει και συνεπώς να προβεί σε μια ομόφυλη σχέση. Ωστόσο η συνειδητοποίηση του ομοφυλοφιλικού αισθήματός της, εξελίχθηκε για αυτήν ιδιαίτερα απελευθερωτικό και λυτρωτικό: *«Ανέκαθεν ήξερα ότι δε νιώθω*

έλξη για τους άνδρες χωρίς αυτό να σημαίνει ότι νιώθω μίσος ή εχθρικά απέναντι τους. Έτσι ποτέ δεν ένιωσα άνετα με συζητήσεις για αγόρια και σχέσεις. Η πρώτη μου σχέση ήρθε σχετικά αργά όταν ήμουν 23 αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δε προσπάθησα γενικά να μάθω τι μου συμβαίνει και να πάρω πληροφορίες χρόνια πριν. Όταν τελικά ένιωσα την 'ελευθερία' του να ξέρω ότι όσα ένιωθα τόσα χρόνια έχουν αντίκρισμα έγινα άλλος άνθρωπος. Η αυτοπεποίθησή μου ανέβηκε πολύ. Βέβαια άρχισαν και οι δυσκολίες ταυτόχρονα».

6. «Μια γυναίκα με διαφορετική γυναικεία εμπειρία»⁴¹

Η βιογραφία της Χριστίνας και η συζήτηση μαζί της σε ένα καφέ στα Εξάρχεια, αποδείχθηκε ιδιαίτερα αποκαλυπτική όσο αφορά τα παραπάνω ζητήματα, μιας και τα κανονιστικά πρότυπα φύλου και σεξουαλικότητας κατεύθυναν αρχικά τη δόμηση της υποκειμενικότητάς της βάσει της επιβεβαίωσης αυτών των νορμών, καταλήγοντας τελικώς σε μια υπαρξιακή αγωνία. Η Χριστίνα, 31χρονών σήμερα, μεγάλωσε στο Ηράκλειο της Κρήτης ως αγόρι μέχρι την ηλικία (περίπου) των 20, ύστερα βιώνοντας ανέκαθεν τη «διαταραχή» του φύλου της αποφάσισε να αρχίσει ορμονική θεραπεία για την 'μεταμόρφωσή' της σε γυναίκα (όπως η ίδια πάντα ένιωθε), η οποία ολοκληρώθηκε με την εγχείρηση των γεννητικών οργάνων ύστερα από μερικά χρόνια. Η Χριστίνα αν και πέρασε στην σχολή της Ιατρικής στο Ηράκλειο, όπου και σπούδασε τα πρώτα χρόνια, δεν την συνέχισε. Αντιθέτως, σήμερα είναι φοιτήτρια των Καλών Τεχνών στην Αθήνα, όπου και διαμένει με τη σύντροφό της και εργάζεται ως εικονογράφος.

Όπως μου μεταφέρει, η εικόνα του εαυτού της, στην παιδική/εφηβική ηλικία διαμορφώθηκε από την εσωτερίκευση των συμπεριφορών και των λόγων των άλλων, «ένα προϊόν του λόγου του άλλου, όπου η ταυτότητα συγκροτείται και ανασυγκροτείται μέσα από τον άλλον»,⁴² όπως η ίδια μου ανέφερε: «Στο δημοτικό, σε μικρή ηλικία.. ήταν πολύ μπερδεμα γιατί δεν είχα καθόλου παραδείγματα.. ένιωθα κορίτσι αλλά δεν ήταν καθόλου ξεκάθαρο. Κάποια στιγμή σκεφτόμουν ok όλα τα άλλα παιδιά λένε ότι είμαι αδελφή, αγόρι που του αρέσουν αγόρια άρα αυτό είμαι, αλλά από την άλλη δεν μου άρεσαν ούτε τα αγόρια ούτε τα κορίτσια ακόμα, ένιωθα παιδί ακόμα. Μετά συνειδητοποίησα ότι μου αρέσουν τα κορίτσια αλλά έλεγα άμα μου αρέσουν τα κορίτσια πως είμαι κορίτσι; Υπήρχε αυτή η διχοτομία στο μυαλό μου, ε μετά εντάξει το αποδέχτηκα ότι είμαι κορίτσι που μου αρέσουν τα κορίτσια, τι να κάνουμε;».

Σύμφωνα με την Anne Bolin, οι άνδρες διαφυλικοί διακρίνουν τους εαυτούς τους από τους ομοφυλόφιλους άνδρες που υποδύονται ότι είναι γυναίκες και τους άνδρες παρενδυσίες. Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες που υποδύονται ότι είναι γυναίκες εκπροσωπούσαν κατά κάποιο τρόπο, μια διχοτομία ανάμεσα στο μέσα και στο έξω: ενδόμυχα μέσα τους κάτω από το εξωτερικό θηλυκό σύστημα αμφίεσης υπήρχε το ανδρικό στοιχείο. Ο ενδόμυχος ή ο πραγματικός εαυτός ήταν αρσενικός και ο

⁴¹ Ο τίτλος αποτελεί έκφραση της Χριστίνας στη μαρτυρία της στο «Η επέμβαση δεν σε κάνει περισσότερο γυναίκα από ότι ήδη είσαι» στο περιοδικό 10%, τευχός 19.

⁴² Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, (επιμ.), *Εαυτός και 'άλλος', εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg, 2003, σελ 76.

Η συμβολή προσλαμβάνει το υποκείμενο ως προϊόν του λόγου του «άλλου» και για αυτό ακριβώς η θέση του υποκειμένου είναι πάντοτε «έκκεντρη». Με αυτόν τον τρόπο σύμφωνα με τον Λακαν, η ταυτότητα που συγκροτείται μέσω μιας εικόνας που παρέχεται στο υποκείμενο από κάποιον τρίτο, τον μεγάλο «Άλλο», θα διαμορφώσουν σε μεγάλο βαθμό την ταυτότητα του παιδιού.

κοινωνικός εαυτός τους συνιστούσε μια ψευδαίσθηση που υποβάλλεται με το παρουσιαστικό. Οι άνδρες τρανσέξουαλ θεωρούν ότι μόνο οι ίδιοι αντιμετωπίζουν γνήσια το δίλημμα μέσα/έξω, εγκαθίδρυσαν μια πολωτική διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στις ίδιες και στους ομοφυλόφιλους άνδρες που υποδύονται τις γυναίκες. Ο τρανσεξουαλισμός δεν εμπλέκεται σε μια ψευδαίσθηση ούτε υποδύεται τη γυναίκα, αλλά εκφράζει γνήσια μια αληθινή θηλυκή ταυτότητα φύλου. Συνεπώς οι τρανσέξουαλ θεωρούν ότι είναι ετεροφυλόφιλοι, αν αισθάνονται ερωτική έλξη για άνδρες, λεσβίες όπως στην περίπτωση της Χριστίνας, όταν η ερωτική έλξη αφορά γυναίκες και αμφιφυλόφιλες αν απευθύνονται και στα δύο φύλα.⁴³ Η Χριστίνα συνεχίζει: «Υπήρχε στο μυαλό μου αυτό που ξέρεις στο γυμνάσιο δεν ξέρεις κάτι άλλο, για να είμαι αγόρι πρέπει να αρέσουν τα κορίτσια κτλ (...) Το πιο αρνητικό ήταν ..τι τώρα ένα αγόρι να γίνει κορίτσι; αυτό είναι κακό. Όταν μπήκα στην ιατρική 2000 το συζήτησα με την κοπέλα μου, ήταν σε φάση «είναι πολύ αδικία να είσαι κορίτσι και να σου αρέσουν τα κορίτσια, λιγότεροι άνθρωποι θα σε αποδέχονται»».

Η ιστορία της Χριστίνας αφορά τον φόβο και τη σύγχυση που της προκάλεσε η διάρρηξη της έμφυλης τάξης και του συνεχούς που περιγράφει η Butler. Σχολιάζοντας την ανησυχία που της προκαλεί η συνειδητοποίηση αυτής της αλλόκοτης επιθυμίας, η Χριστίνα αναφέρει: «Θυμάμαι μια μέρα μετά το σχολείο, στην Πέμπτη Δημοτικού, ήμουν ξαπλωμένη στο κρεβάτι μπρούμυτα, αγγιζόμουν και σκεφτόμουν πόσο ωραίο θα ήταν να υπήρχε ένα φερμουάρ να αλλάζω φύλο και να το ξανακλείνω πριν με δουν οι γονείς μου. Στις σεξουαλικές φαντασιώσεις μου, όσες είχα σ' αυτή την ηλικία, ο εαυτός μου πρωταγωνιστούσε ως κορίτσι».⁴⁴ Η ρήξη αυτή με τον εαυτό έπρεπε να αποκατασταθεί και η αποκατάσταση επήλθε με την υιοθέτηση της εικόνας που έπρεπε να δείξει στον «Άλλο», τον οποίο χρειάζεται για να επιβιώσει κοινωνικά. «Αλλά μπροστά στον κόσμο έκανα προσπάθειες να κρύβω τη θηλυκότητά μου και να φέρομαι σαν αγοράκι». Η βία που εκλαμβάνει η Χριστίνα περιγράφει την επισφαλή θέση στην οποία βρίσκεται η αρρενωπότητα, που πρέπει να επικυρώνεται και να επιβεβαιώνεται διαρκώς στα μάτια του εαυτού και του άλλου.

Ο τρόπος με τον οποίο τα κανονιστικά πρότυπα φύλου και επιθυμίας διαμόρφωσαν τον έμφυλο εαυτό της, κατεύθυναν την ίδια να ρυθμίζει τις σχέσεις της, ώστε να χωρά στις κυρίαρχες κατηγορίες φύλου και σεξουαλικότητας, προκειμένου να αποφεύγει τις κυρώσεις που επιφέρει η αποτυχία στην επιβεβαίωση αυτών των κανονικοτήτων. Υιοθετώντας την προσέγγιση της εξουσίας ως παραγωγικής και ως νόρμας που υποβάλλεται, το υποκείμενο διαμορφώνεται μέσα από τους

⁴³ Anne Bolin, «Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από-άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 264-265.

⁴⁴ Το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι από μαρτυρία της Χριστίνας «Η επέμβαση δεν σε κάνει περισσότερο γυναίκα απ' ό,τι ήδη είσαι» στο περιοδικό 10%, τεύχος 19.

σχεδιασμούς που κάνει, ώστε να ανταποκρίνεται στις νόρμες αυτές και να είναι κοινωνικά αναγνωρίσιμο επιλέγοντας έτσι ένα ευρύ φάσμα συναισθημάτων και επιθυμιών που συμβάλλουν αποτελεσματικά στην επίτευξη αυτού του στόχου.

Η κατανόηση ότι η εμπρόθετη δράση του υποκειμένου προϋποθέτει μια αναγνωρίσιμη κοινωνική ύπαρξη, η οποία εξαρτάται από τις κυρίαρχες κατηγορίες, καθοδηγεί συγκεκριμένες στρατηγικές με τις οποίες τα δρώντα υποκείμενα επιτελούν την παραστασιακή επιτέλεση του φύλου τους για να ενσωματωθούν σε μια κοινότητα με τους όρους που θέλει αυτή. Οι επιλογές της Χριστίνας παλινδρομούσαν ανάμεσα σε αυτό που ήθελε και στην αδυναμία της να στηρίξει την απόσταση που θα είχε κάτι τέτοιο από την κυρίαρχη τάξη. Μια απόσταση που θα την εκτόπιζε από τον τόπο του κανονικού και κοινωνικά αναγνωρίσιμου και επιβεβαιωμένου υποκειμένου.

Η Butler, αντλώντας από τον Foucault, θεματοποιεί μια παραγωγική εκδοχή της εξουσίας σύμφωνα με την οποία ο Νόμος παράγει τα υποκείμενα που καταπιέζει, το υποκείμενο που προκύπτει ως προϊόν της απαγόρευσης γίνεται εγγυητής του Νόμου. Η συγκρότηση ενός αυτάρκους ατόμου που προϋπάρχει του Νομού ανήκει σε μια στρατηγική κυριαρχίας που τοποθετεί το Εγώ εναντίον του Άλλου. Η Χριστίνα περιγράφει τη δυσκολία της να ανήκει οπουδήποτε εφόσον δεν «διέπραττε» το φύλο της τόσο καλά όσο έπρεπε, ενώ όφειλε να μεταχειρίζεται τεχνολογίες έμφυλης συγκρότησης με τις οποίες η ίδια δυσφορούσε. Σε κάθε περίπτωση, η έμφυλη βία της προκαλούσε δυσφορία.

Στην μαρτυρία της Χριστίνας διαφαίνεται οι εντάσεις που αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της δημόσιας «performance» της.⁴⁵ *«Η πρώτη μου σχέση ήταν στο Λύκειο με μια κοπέλα από τα αγγλικά. Κράτησε έναν χρόνο. Αυτή την περίοδο ο πατέρας μου ηρέμησε ότι δεν είμαι αδερφή, όπως φοβόταν, κι εγώ κατασκεύασα μια αρρενωπή περσόνα, την πίστεψα και καταχώνιασα τις φαντασιώσεις στο συρτάρι με τις αμαρτίες και τις ενοχές».* Σύμφωνα με την Butler, η κατασκευή και επιβεβαίωση της ανδρικής ταυτότητας προϋποθέτει μια γυναίκα στο πλευρό του άνδρα, καθώς στη θεωρία της συνδυάζει τις ασύμμετρες έμφυλες σχέσεις με την επιβεβλημένη ετεροφυλοφιλία. Όπως υποστηρίζει η Anne Bolin, σύμφωνα με το δυτικό

⁴⁵ Ervin Goffman, *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, μετάφραση Μαρία Γκόφρα, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Ο Goffman υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι, αντί να συμπεριφέρονται κατά τρόπο συνεπή σε σχέση με τα βασικά χαρακτηριστικά ενός ενιαίου χαρακτήρα, αποκαλύπτουν διαφορετικά τμήματα του εαυτού τους σε συγκεκριμένα πλαίσια ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Έχουμε δηλαδή την δυνατότητα να φοράμε διαφορετικές κοινωνικές μάσκες. Διαφορετικές μάσκες που μας βοηθούν να συμπεριφερόμαστε με τον καταλληλότερο τρόπο ανάλογα με τον εκάστοτε κοινωνικό μας ρόλο στα διαφορετικά κοινωνικά σκηνικά που έχουν τα δικά τους συμφραζόμενα. Τα άτομα όπως οι ηθοποιοί του θεάτρου, χρειάζονται τα καμαρίνια του παρασκηνίου όπου μπορούν να βγάλουν τις μάσκες τους, να μαζέψουν τα κομμάτια τους και να ανακουφιστούν από τις εντάσεις που αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της δημόσιας performance.

παράδειγμα, το κοινωνικό φύλο λειτουργεί ως «κεντρική οργανωτική αρχή της σεξουαλικότητας» και ο σεξουαλικός προσανατολισμός υφίσταται μόνο σε σχέση με το κοινωνικό φύλο και την φυσιολογία. «Αναμένεται από τους άρρενες να είναι άνδρες: η στιβαρή και δυνατή συμπεριφορά δεν αρκεί, αν δεν νιώθουν επίσης ερωτική έλξη για τις γυναίκες. Συνεπώς, η ετεροφυλοφιλία αποτελεί μείζονα συνιστώσα της 'ομαλής' εκδήλωσης του φύλου».⁴⁶

Ωστόσο η προσαρμογή αυτή της Χριστίνας σε μια 'αρρενωπή περσόνα' είχε άλλες συνέπειες, αφού της στερούσε τη δυνατότητα να παράγει το δικό της νόημα για τις επιλογές της αντιστεκόμενη στις επιβολές της έμφυλης τάξης. Η σύγκρουση που υπήρχε ανάμεσα σε αυτό που ήθελε 'να είναι' και ανάμεσα σε αυτό που 'έπρεπε να γίνει' προκειμένου να υπάρξει ως αναγνωρίσιμο κοινωνικό υποκείμενο κατέληξε σε μια δυσφορία: *«Σιγά-σιγά, καθώς προετοιμαζόμουν για τις Πανελλήνιες, αυτή η αρρενωπή περσόνα εξασθένησε. Από τη μία, ό,τι ήταν να αποδείξω, το είχα αποδείξει με τη σχέση μου, και από την άλλη με το διάβασμα δεν ερχόμουν σε επαφή με πολύ κόσμο ώστε να πρέπει να υποδύομαι διαρκώς ένα ρόλο. Τότε άρχισα να νιώθω ένα βασανιστικό συναίσθημα, σαν κάτι να μην μου πήγαινε καλά. Σκεφτόμουν συνεχώς «γαμώτο, τι σχέση έχω εγώ με αγόρι;» και στεναχωριόμουν, διότι τότε δεν ήξερα ότι υπάρχει διέξοδος».*

Η Χριστίνα όταν πέρασε στην Ιατρική γνώρισε την Μ. και μέσα από την σχέση της μαζί της ένωσε ασφάλεια και εμπιστοσύνη, όπως η ίδια αναφέρει: *«Με τη Μ. ένωσα ότι δεν χρειάζεται να κρύβομαι»*, έτσι αποφάσισε να της μιλήσει για το τι της συμβαίνει, δηλαδή ότι νιώθει γυναίκα και ότι σκέφτεται να κάνει κάτι για αυτό. Έτσι η αποδοχή της Μαρίας, της έδωσε δύναμη να συνεχίσει: *«Σιγά-σιγά άρχισε να μου μιλά αποκλειστικά στο θηλυκό, και διαλέξαμε το όνομα Χριστίνα, επειδή έτσι έλεγαν μια κοπέλα που μου άρεσε πολύ στο Δημοτικό. Εγκατέλειψα τελείως την εικόνα της αρρενωπότητας. Άφησα μακριά μαλλιά, φορούσα ό,τι πιο γιούνισεξ μπορούσα, ενίοτε ό,τι πιο εξτρήμ. Έδινα την εικόνα ενός πολύ περίεργου αγοριού, ενός ανδρόγυνου(...) Από κει και πέρα, όταν ανέβαινα στην Αθήνα, έβγαينا έξω με τη Μ. και φίλους ως γυναίκα. Επίσης αναζήτησα έναν ψυχίατρο να με διαγνώσει ως τρανς και να με βάλει σ' ένα πρόγραμμα με ορμόνες για ν' αλλάξω το σώμα μου».*

Η μεταμόρφωση της Χριστίνας παρουσίαζε τα χαρακτηριστικά μιας διαβατήριας τελετής κατά την οποία οι «άνδρες» γίνονται γυναίκες. Το «γίγνεσθαι» εμπεριέχει την πλήρη αναδιαμόρφωση της προσωπικής και της κοινωνικής τους ταυτότητας και της φυσιολογίας τους. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, οι τρανσέξουαλ δεν εισέρχονται στη μεταβατική διαδικασία έχοντας αποκρυσταλλώσει πλήρως τη

⁴⁶ Anne Bolin, «Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από-άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 308.

γυναικεία προσωπική ταυτότητα, αλλά την αποκτούν σταδιακά.⁴⁷ Η εξωτερική εμφάνιση της Χριστίνας άρχιζε σιγά σιγά να ευθυγραμμίζεται με τον «αληθινό» ενδόμυχο εαυτό της, με τη γυναίκα που έκρυβε μέσα της. Η διαδρομή της έδειξε ότι ο τρόπος με τον οποίο γίνεται κανείς άνδρας ή γυναίκα, η έμφυλη κοινωνικοποίηση συνιστά ένα βίαιο καθεστώς κανονικοποίησης και πειθάρχησης που ισοδυναμεί με ψυχική εξόντωση και τελικά κοινωνική εξάλειψη, καθώς έπειτα από την αλλαγή φύλου της: *«Συχνά γυρίζω σπίτι ξεθωσμένη και βάζω τα κλάματα επειδή έχω υποχρεωθεί να εξηγήσω σε όλους ότι είμαι τρανς. Οι άνθρωποι έχουμε μάθει να σκεφτόμαστε με κουτάκια. Με το που συνειδητοποιούν ότι είσαι τρανς, σου βρίσκουν άπειρα ψεγάδια, όπως νομίζουν, λες και υπάρχει σωστό και λάθος στην εμφάνιση και τη συμπεριφορά, λες και μια τρανς γυναίκα που δεν τους μοιάζει αρκετά γυναίκα δεν είναι κιόλας. Οι τρανς άνθρωποι, και ιδίως οι τρανς γυναίκες, δεχόμαστε πίεση να μην έχουμε χαρακτηριστικά που προδίδουν ότι είμαστε τρανς»*.⁴⁸

Η Χριστίνα δυσφορεί που μεγάλωσε σε καθεστώτα που παλεύουν να σε ορίσουν με μια συγκεκριμένη ταυτότητα, επιπλέον την προσπάθεια αυτή την ένωσε και σε χώρους που αυτά τα αποφυσικοποιούν και τα από-ταξινομούν. Η απουσία έμφυλης συνοχής της που παρουσιάζεται ως δυσκολία ταξινόμησης, χρεώθηκε στην ίδια και από συντρόφισσες του «γυναικείου κινήματος» που την κατηγορήσαν ότι δεν είναι γυναίκα⁴⁹: *«Μου λέγανε όταν είχαν κόλλημα με το σώμα... εμένα (η γυναίκα) δεν έχει τόσο να κάνει με το σώμα, όσο μια ιστορική συνέχεια ανθρώπων όπου αυτοπροσδιορίζονται ως γυναίκες»*.

Στα λόγια της αποτυπώνεται το πώς η Χριστίνα διαταράσσει το καθιερωμένο σύστημα του κοινωνικού φύλου και αποσταθεροποιεί τα σύνορα που εγκαθιδρύει η διπολική και αντιθετική διάταξή του, υποδεικνύοντας τη συνέχεια ανάμεσα στον ανδρισμό και την θηλυκότητα, ανατρέποντας την αντίληψη που ευθυγραμμίζει το κοινωνικό φύλο με τα γεννητικά όργανα, το σώμα, την κοινωνική θέση και τον κοινωνικό ρόλο:⁵⁰ *«Εγώ είμαι λεσβία και ήμουν και όταν ήμουν τρανς με πούτσο... δηλαδή υπήρχαν λεσβίες που μου έλεγαν «δεν σε γουστάρω γιατί έχεις πούτσο, αν θέλω να πάω με άνδρα θα πάω με άνδρα»... το να έχει πούτσο δεν σε κάνει άνδρα για μένα»*. Το δυτικό βιολογικοποιημένο κοινωνικό φύλο, σύμφωνα με το οποίο το κοινωνικό φύλο κρίνεται με βάση τα γεννητικά όργανα και ταυτίζει την κοινωνικά γυναίκα με το άτομο που διαθέτει γυναικεία γεννητικά όργανα, αποτελεί βιωμένη εμπειρία της Χριστίνας. Σύμφωνα με το παράδειγμα αυτό, όταν ένας άνδρας

⁴⁷ Anne Bolin, «Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από-άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 263.

⁴⁸ Το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι από μαρτυρία της Χριστίνας στο περιοδικό 10%. Τεύχος 19

⁴⁹ Η Χριστίνα αναφέρεται στην περίοδο της ζωής της, πριν την εγχείρηση.

⁵⁰ Anne Bolin, «Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από-άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 260.

πιστεύει πως είναι γυναίκα, πρέπει να ανταποκρίνεται εμφανισιακά στον ρόλο του από την κορυφή ως τα γεννητικά όργανα. Η χειρουργική επέμβαση αλλαγής φύλου, στην οποία προβαίνουν οι από άνδρες γυναίκες διαφυλικοί, υπογραμμίζει ποιες αρχές συγκρότησης του κοινωνικού φύλου θεωρούνται φυσικές και αναγκαστικές στο ευρω-αμερικανικό παράδειγμα: δηλαδή ότι υπάρχουν μόνο δύο βιολογικά φύλα χωρίς εξαιρέσεις και ότι αυτά ορίζονται με βάση τα γεννητικά όργανα.⁵¹ Ωστόσο, η διαφυλικότητα αποτελεί πρόκληση για τη βιολογική θεμελίωση του κοινωνικού φύλου, και συνεπώς δίνει τη δυνατότητα να σημειωθεί μια μετατόπιση από το διπολικό σύστημα, στο οποίο οι τρανσέξουαλ διχοτομούνται ως ποικίλες εκδοχές γυναικών και ανδρών αντίστοιχα, σε ένα σύστημα σύμφωνα με το οποίο αναγνωρίζεται και ενθαρρύνεται η συνέχεια και η πολλαπλότητα των κοινωνικών ταυτοτήτων.⁵²

⁵¹ Στο ίδιο, σελ 269. Στο σημείο αυτό διαφαίνεται το δυτικό παράδειγμα, όπου σύμφωνα με το παράδειγμα αυτό, σε αντίθεση με ότι συμβαίνει σε άλλα μέρη του κόσμου, αποκλείεται εξ ορισμού το άτομο που είναι κοινωνικά γυναίκα και διαθέτει αρσενικά γεννητικά όργανα.

⁵² Anne Bolin, «Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από-άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 277.

7. Η επιθυμία για αναγνώριση και η «διαχείριση» της λεσβιακότητας

Τα υποκείμενα ταυτόχρονα με τη συνειδητοποίηση της λεσβιακότητάς τους, καλούνται να συγκρουστούν με τα αρνητικά στερεότυπα που προέρχονται από την κυρίαρχη κουλτούρα. Αντιμετωπίζοντας το δεδομένο της θεσπισμένης και καταναγκαστικής ετεροκανονικότητας στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, θα προσπαθήσω να κατανοήσω τις στρατηγικές άμυνας που επιστρατεύουν τα υποκείμενα για την «κοινωνική τους επιβίωση».

Η «αλήθεια» του φύλου είναι αποτέλεσμα πρακτικών και νόμων και οι ασυνέχειες νοούνται ως τέτοιες από τους ρυθμιστικούς νόμους που παράγουν πολιτισμικά τα φύλα. Οι νόρμες αυτές υποβάλλουν τη φυσιολογική και κανονιστική συνέχεια μεταξύ του βιολογικού φύλου, του κοινωνικού φύλου και της επιθυμίας προς το αντίθετο φύλο, έτσι ώστε οποιαδήποτε αντισυμβατική άρθρωση αυτών των σχέσεων να χρήζει θεραπείας ως «παθολογική». Σύμφωνα με την Butler, εφόσον η ταυτότητα επιβεβαιώνεται από τις σταθεροποιητικές έννοιες του βιολογικού/κοινωνικού φύλου και της ερωτικής επιθυμίας προκειμένου να αποκτήσει συνοχή και ενότητα η υπόσταση του «ατόμου», τα ασυνεχή έμφυλα όντα που αποτυγχάνουν να συμμορφωθούν στις έμφυλες νόρμες του πολιτισμικά διανοητού, εκπίπτουν της κατηγορίας του ατόμου, του ανθρώπινου. Όπως αναφέρει η Μαρία: *«πολλές φορές βρέθηκα αντιμέτωπη με διακρίσεις και δυσμενή σχόλια»*. Το γεγονός αυτό κάνει πολλά από τα υποκείμενα αυτά να ζουν στην αρχή «μια κρυφή ζωή».

Η ανάδειξη κάποιων σωμάτων ως διαφορετικών και εν δυνάμει απειλητικών ή προσβλητικών φανερώνει ότι ένας ουσιαστικός τρόπος να συγκροτηθεί και να επιβιώσει ένα «εγώ» είναι μέσω της αντιδιαστολής του με τον «άλλον», τον ξένο, τον διαφορετικό. Η άρρηκτη σύνδεση της εξάρτησης του εαυτού από τους άλλους, με την εξάρτησή του από την εξουσία αποτελεί συνθήκη κοινωνικής ύπαρξης και ψυχικής συγκρότησης της υποκειμενικότητας. Με βάση άλλωστε το φουκωικό σχήμα της παραγωγικής εξουσίας, η εξουσία δεν είναι κάτι στο οποίο εναντιωνόμαστε αλλά και κάτι από το οποίο εξαρτιόμαστε για την ύπαρξή μας. Και στο σημείο αυτό, είναι που έγκειται η εμπρόθετη δράση του κοινωνικού υποκειμένου, στην εξάρτησή του από έναν θεμελιώδη λόγο.

Οι κοινωνικές νόρμες, λειτουργώντας ως ψυχικά φαινόμενα και περιορίζοντας και παράγοντας επιθυμίες, καθορίζουν την κατασκευή του υποκειμένου και οριοθετούν το πεδίο μιας βιώσιμης κοινωνικότητας. Οι κοινωνικές κατηγορίες εγγυώνται μια αναγνωρίσιμη κοινωνική ύπαρξη και έτσι η σύνδεση του υποκειμένου με την υποταγή αυτή παράγεται μέσα από τους όρους εξουσίας, δηλαδή μέσα από την επιθυμία του υποκειμένου να επιβιώσει κοινωνικά.

Σύμφωνα με την Butler, το φύλο δεν είναι δεδομένο, αλλά δρα ως ένας προϋπάρχων ρόλος, τον οποίο το υποκείμενο καλείται να παίξει. Το ίδιο ισχύει και για τις σχέσεις μεταξύ των φύλων και για την κανονιστική επιβολή της ετεροφυλοφιλίας.⁵³ Πρόκειται για μια αντίληψη, η οποία επιβάλλεται ως φυσιολογική, πραγματική και γνήσια με συνέπεια να ασκείται μια μορφή βίας στον σεξουαλικά διαφορετικό, την οποία, ακολουθώντας τον Bourdieu, θα χαρακτηρίζαμε συμβολική βία.

Έτσι το άτομο μόλις αναγνωρίσει ότι έχει ομοφυλοφιλικά αισθήματα, συνήθως πρέπει να αντιμετωπίσει την ίδια του την εσωτερικευμένη ομοφοβία. Όπως μου αναφέρουν κάποιες από τις συνομιλήτριές μου, η συνειδητοποίηση αυτής της κατάστασης βιώθηκε με άγχος και μερικές φορές με λύπη, σκεφτόμενες τι θα κάνουν και πώς θα αντιδράσουν. Το γεγονός αυτός πολλές φορές οδηγεί σε μια ομοφοβία προς τον ίδιο τον εαυτό *«Γιατί συμβαίνει σε εμένα»* ή *«Γιατί είμαι τόσο άτυχη»*. Μια ενδόμυχη άμυνα, μπορεί να είναι η ομοφοβία προς τα ομοφυλόφιλα άτομα προκειμένου να «συγκαλύψουν» τη δική τους λεσβιακότητα, προβαίνουν ανοιχτά σε αρνητικά σχόλια για άλλα ομοφυλόφιλα άτομα.

Η εμπρόθετη δράση του υποκειμένου, όπως προαναφέρθηκε, έγκειται ακριβώς στην εξάρτηση της υποκειμενοποίησής του από έναν θεμελιώδη λόγο. Η εξουσία αυτή που συγκροτεί την ταυτότητα του υποκειμένου επιβάλλεται πάνω του σαν μια ψυχική μορφή. Η Butler επιμένει ότι η σύνδεση του υποκειμένου με την ίδια του την υποταγή παράγεται μέσα από τις διαδικασίες της εξουσίας, μέσα από την επιθυμία του να επιβιώσει κοινωνικά. Η αναγνώριση της τρωτότητάς τους που προσδιορίζεται από τις πολιτισμικές νόρμες που ορίζουν ποιοι ανήκουν στην τάξη του αναγνωρίσιμου ανθρώπινου, αναγκάζει το υποκείμενο να βρει αναγνώριση της ίδιας του της ύπαρξης σε κατηγορίες, ονόματα και όρους που δεν είναι δικής του επινόησης, το υποκείμενο αναζητά το σημάδι της ίδιας του της ύπαρξης έξω από τον εαυτό του. Όπως μου αναφέρει η Ρούλα *«υπάρχουν πολλές γυναίκες που έχουν ομοφυλοφιλικές τάσεις αλλά είτε καλύπτονται πίσω από ένα γάμο, είτε το κρύβουν και από τον ίδιο τους τον εαυτό»*. Συνεπώς στην πραγματικότητα, μερικές γυναίκες που μπορούν να θεωρούν τον εαυτό τους «λεσβία» δεν προβαίνουν ποτέ σε σχέση με άλλες γυναίκες, μένουν «κλεισμένες», μένουν άγαμες από επιλογή ή προβαίνουν σε ένα ετερόφυλο γάμο στην προσπάθειά τους να εισέλθουν στον κόσμο του αναγνωρίσιμου. Συνεπώς το να είναι κάποια λεσβία δεν συνεπάγεται πάντοτε τη διαδικασία του «coming out».

Οι κοινωνικές κατηγορίες εγγυώνται μια αναγνωρίσιμη κοινωνική ύπαρξη, θέτοντας τους όρους και τα πρότυπα της αναγνωσιμότητας. Το να ανήκεις σε αυτές τις

⁵³ Judith Butler, *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μετάφραση Γιώργος Καράμπελας, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου, εισαγωγή, επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999, σελ 181.

κατηγορίες, σε κάνει να δικαιούσαι την αναγνώριση του ανθρώπινου, μια ζωή με «αξία».⁵⁴ Έτσι η Μόλλυ αναφέρει πως ενώ είχε συνειδητοποιήσει πως ήταν λεσβία δεν είχε προβεί σε σχέσεις με γυναίκες, παρά μόνο όταν τελείωσε το σχολείο και απομακρύνθηκε από το στενό περιβάλλον του που την έκανε να νιώθει εγκλωβισμένη. Μια ενδεχόμενη αποκάλυψη της λεσβιακότητάς της θα την έκανε να θεωρείται «αφύσικη» σε σχέση με τους άλλους, πράγμα που ήθελε να αποφύγει για να μην απομονωθεί, πράγμα ωστόσο που έγινε αργότερα. Η ίδια άρχισε να ζει την λεσβιακότητά της όταν απομακρύνθηκε από το περιβάλλον αυτό: *«Στο στενό περιβάλλον του σχολείου ένιωθα εγκλωβισμένη, δεν ήθελα να αποκαλυφθούν οι ερωτικές επιλογές μου, γιατί γνώριζα πως για τους άλλους είμαι κάτι το αφύσικο και δεν μπορούσαν να καταλάβουν»*. Συνεπώς η αναγνώριση μας από τους άλλους είναι αυτή που μάς καθιστά υποκείμενα, αλλά παράλληλα συγκροτούμαστε και ως υποκείμενα στο πλαίσιο μιας πολιτισμικής κανονικότητας που θέτει τους όρους και τα πρότυπα των αξιών αναγνωρισιμότητας.

Στην καρδιά της σύγχρονης παγκόσμιας βιοπολιτικής βρίσκεται η απόφαση για την αξία ή την απαξία της «ζωής». Στο όνομα της «ζωής» και της «ανθρωπότητας», λέει η Αθανασίου, η ζωή των σωμάτων που στιγματίζονται ως ξένα και επικίνδυνα, είναι πολιτικά ακατάλληλη, ανάξια να τη ζει κανείς και ο θάνατός τους είναι ανάξιος πένθους. Είναι αμέτρητα τα σώματα των γυναικών, των μαύρων, των εβραίων, των ομοφυλοφίλων, των μεταναστών, των μουσουλμάνων που σε συγκεκριμένες ιστορικές και πολιτικές συγκυρίες θεωρήθηκαν και εξακολουθούν να θεωρούνται «ύλη εκτός τόπου», ζωές χωρίς αξία, διασπαστικά για την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, απειλητικά απλώς επειδή υπάρχουν και ως τέτοια εξωθούνται στα όρια της κατηγορίας του ανθρώπινου.⁵⁵

Έτσι η τόση σημασία στο φύλο και την σεξουαλικότητα που δίνει η ελληνική κοινωνία και η απαξιωτική αντιμετώπιση της αναντιστοιχίας φύλου-σεξουαλικότητας, κάνει τα άτομα που δεν χωρούν σε αυτές τις κατηγορίες να θεωρούνται πολίτες δεύτερης κατηγορίας, ανάξια «ζωής». Όπως μου αναφέρει η Μόλλυ, η ελληνική κοινωνία, όντας παραδοσιακή και δίδοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στο θεσμό της οικογένειας, δίνει μεγάλη σημασία στο φύλο και τη σεξουαλική προτίμηση των ανθρώπων και έτσι: *«Μια κοινωνία όπως η ελληνική που θεωρεί σαν προορισμό του ανθρώπου να παντρευτεί και να κάνει οικογένεια, φυσικά και θα σοκαριστεί βλέποντας ένα άτομο που παρεκκλίνει από αυτό τον στόχο και συνειδητά η ασυνείδητα θα τον βγάλει στο περιθώριο, μαζί με τους ναρκομανείς και τους οροθετικούς ομάδες ανθρώπων που πάλι είναι “ανίκανες” να τεκνοποιήσουν»*.

⁵⁴ Αθηνά Αθανασίου, *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

⁵⁵ Στο ίδιο

8. Το «coming out»

Σε συνθήκες ετεροκανονικότητας, η ετεροσεξουαλικότητα θεωρείται η «φυσική» συνθήκη για όλα τα μέλη της συγκεκριμένης κοινωνίας (Liang 1997:292). Κατά συνέπεια, οι μη-σεξουαλικοί καλούνται διαρκώς να ξανά-δημιουργήσουν τον σεξουαλικό εαυτό τους μέσα από την λεκτική αποκάλυψη για να διασφαλίσουν ότι γίνονται αντιληπτοί ως άτομα που απέχουν της ετεροσεξουαλικότητας και ταυτόχρονα να αποφασίσουν κάθε φορά αν η εκάστοτε αλληλεπίδραση είναι κατάλληλη για αποκάλυψη ή όχι. Διαφοροποιώντας εαυτούς από την ετεροσεξουαλικότητα, με κάθε τους αποκάλυψη προκαλούν την υπόθεση της ετεροκανονικότητας (Bacon 1998:250) και σταδιακά την εκτοπίζουν (Liang 1997:293).⁵⁶

Η αυτοεκδήλωση της ομοφυλοφιλίας, η γλωσσική πράξη της εθελοντικής δημόσιας αποκάλυψης ή εξομολόγησης της μη-ευθυγραμμισμένης σεξουαλικότητας σε ετεροκανονικά συμφραζόμενα, αποτελεί κοινό τόπο για τις γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα. Σε αντίθεση με τους ετεροφυλόφιλους, σε συνθήκες όπου η ετεροσεξουαλικότητα είναι αναμενόμενη από τις ισχύουσες κοινωνικές αντιλήψεις, η γνωστοποίηση από άτομα με ομοσεξουαλικό προσανατολισμό είναι σημαντική γιατί απελευθερώνει από την ανάγκη εξηγήσεων για τις επιλογές ή μη τη ζωής του, όπως γάμος, τεκνοποίηση κτλ. Έτσι, στο σημείο αυτό θα διερευνήσω τον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα επιδίωξαν την κατάργηση της αδιαφάνειας για την ομοσεξουαλικότητά τους, την έξοδο από «την ντουλάπα» και τη ρήξη του ετεροκανονικού τείχους. Το coming out σηματοδοτεί τη μετακίνηση μιας πλευράς της ταυτότητας από το ιδιωτικό στο δημόσιο, από τη σιωπή στο λόγο και εμπεριέχει την αίσθηση τόσο της απελευθέρωσης όσο και του κινδύνου.⁵⁷

Είτε λίγο είτε πολύ, ο φιλικός περίγυρος των συνομιλητριών μου γνωρίζουν τη σεξουαλική ταυτότητά τους, χωρίς να αντιμετωπίζουν κάποιο πρόβλημα. Ωστόσο, αν και όλες οι συνομιλήτριές μου, πλην της Δήμητρας, έχουν κάνει coming out στην οικογένειά τους, αυτό δεν έγινε δίχως κόστος. Στην περίπτωση της Ρούλας, η αρχική άρνηση και το πάγωμα δίνουν σταδιακά την θέση τους στην αναγνώριση και την μερική αποδοχή. Η Ρούλα αναφέρει: *«Η οικογένειά μου το γνωρίζει, στην αρχή στεναχωρήθηκαν, πανικοβλήθηκαν, αγχώθηκαν μετά το αποδέχτηκαν. Με την πάροδο του χρόνου αν όχι αποδέχονται, το ανέχονται. Η στάση αυτή της οικογένειάς μου δεν με επηρέασε, δεν μπορείς να κάνει τίποτα, είναι ο εαυτός μου είναι η ζωή μου, δεν μπορώ να το αλλάξω γιατί δεν αρέσει στην οικογένεια μου»*.

⁵⁶ Μαρία Κεφαλά, «Φτου και Βγαίνω! Coming Out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 287.

⁵⁷ Μαρία Κεφαλά, «Φτου και Βγαίνω! Coming Out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 271.

Κάποιες από τις υπόλοιπες συνομιλήτριές μου μου μεταφέρουν πως όταν οι γονείς όταν έμαθαν ότι κόρη τους ήταν λεσβία αντέδρασαν με ακραίο τρόπο, όπως να απευθυνθούν σε «γιατρό» ή και να προσλάβουν ντετέκτιβ. Συγκεκριμένα η Μόλλυ αναφέρει: «Η οικογένειά μου εν μέρει γνωρίζει ότι είμαι λεσβία. Συγκεκριμένα το αποκάλυψα στην μητέρα μου όταν ήμουν 20, αλλά το είχε ήδη μάθει από μόνη της, επειδή είχε υποψιαστεί πως κάτι δεν πήγαινε καλά με εμένα και έψαξε τα πράγματά μου. Είχε πολύ κακή αντίδραση, καυγάδες, κλάματα, μοιρολόγια και άλλα κλασσικά εικονογραφημένα και η αλήθεια είναι πως τότε ήταν η χειρότερη περίοδος της ζωής μου. Με είχε πάει και στον Θάνο Ασκητή, τον γνωστό σεξολόγο, γιατί μάλλον πίστευε πως θα μου έδινε αντιβίωση και θα γινόμουν καλά...Στην συνέχεια και ενώ ήξερε για την σεξουαλική μου ταυτότητα, έβαλε ντετέκτιβ να με παρακολουθεί. Και εγώ το ανακάλυψα. Έχουν περάσει σχεδόν 10 χρόνια από τότε και νομίζω πως τον τελευταίο χρόνο έχει αρχίσει να αποδέχεται την πραγματικότητα και να την χωνεύει. Ο πατέρας μου δεν γνωρίζει για εμένα και ελπίζω να μην μάθει ποτέ. Φοβάμαι πολύ την αντίδρασή του, είναι άνθρωπος παλαιών αρχών...και ναζιστής».

Από την άλλη υπάρχουν περιπτώσεις που οι ακραίες αντιδράσεις των γονιών μπορούν να οδηγήσουν το άτομο στην φυγή του από το σπίτι, όπως στην περίπτωση της Έβης: «Η σχέση με την οικογένειά μου πέρασαν από διάφορα στάδια με κυριότερο εκείνο όταν έμαθα την ομόφυλη σχέση που είχα. Ήταν η περίοδος με τις εντονότερες συγκρούσεις μεταξύ μας. (...)Η σεξουαλική μου ταυτότητα είναι κάτι μεταβλητό για μένα. Όταν έμαθαν τη σχέση μου τους ήταν αδιανόητο να καταλάβουν ότι ένας άνθρωπος μπορεί να είναι ευτυχισμένος μέσα σε ένα ζευγάρι δύο γυναικών. (...)Στην αρχή απέφυγα να τους πω. Ήξερα ότι δε θα συμφωνούσαν παρά το γεγονός ότι δεν πρόκειται για γονείς ιδιαίτερα αυστηρούς. Ποτέ δεν υπήρξαν αρνητικά σχόλια για τους ομοφυλόφιλους στην οικογένειά μου. Ωστόσο ήταν κάτι που δεν τους αφορούσε άμεσα. Όταν το έμαθαν δεν ήταν ουσιαστικά δική μου επιλογή. Ήταν όμως αναπόφευκτο πλέον έπειτα από δύο χρόνια σχέσης με ένα άνθρωπο που ποτέ δεν είχαν δει! (...)Η αρχική τους αντίδραση ήταν σαν το ξέσπασμα μιας βόμβας. Αναγκάστηκα να φύγω από το σπίτι για ένα διάστημα. Με το πέρασμα του χρόνου τα πράγματα διαφοροποιήθηκαν ελάχιστα. Δεν δέχτηκαν ποτέ ότι η επιλογή μου μπορούσε να με κάνει ευτυχισμένη. Έπειτα από 8 χρόνια σχέσης κατάφεραν να πουν το όνομα της συντρόφου μου. Ούτε συζήτηση να την συναντήσουν φυσικά. Στο τέλος είχαν δεχτεί ότι είμαι με μία γυναίκα αλλά το προτιμότερο για εκείνους είναι να μην το συζητάμε και πολύ. Δεν υπήρχε πλέον αρνητική στάση αλλά αδιαφορία».

Μια παρατήρηση που ερμηνεύει την αφήγηση της Έβης είναι το γεγονός ότι όσο η αποκάλυψη στον οικογενειακό και τον φιλικό της περίγυρο την καταπίεσε, άλλο τόσο της έδωσε εργαλεία για την απελευθέρωση και τη συγκρότησή της. Πρόκειται για τη διαλεκτική, παραγωγική και απελευθερωτική εκδοχή ενός Λόγου του Φουκώ, που ενώ καταστέλλει και καταπιέζει το σεξ, από την άλλη μας κάνει να το

γνωρίσουμε: *«Η στάση της οικογένειάς μου με έκανε να αναρωτηθώ αν πραγματικά ήθελα να έχω αυτή τη σχέση. Δε νομίζω ότι άλλαξε κάτι ως προς την επιθυμία που ένιωθα. Όμως με τόσα προβλήματα που μου δημιούργησαν ξέρω ότι η επιλογή μου έγινε στη συνέχεια πολύ πιο συνειδητή. Αντιμετωπίζοντας όλες αυτές τις δυσκολίες με την οικογένειά μου, μου ήταν πολύ πιο εύκολο μετά να μιλήσω για τη σχέση μου. Δεν φοβόμουν τίποτα πια».*

Στην περίπτωση της Χριστίνας, η δήλωσή της ότι αισθάνεται γυναίκα και αυτοπροσδιορίζεται ως τρανς γυναίκα έκανε την οικογένειά της να «φρικάρει», όπως μου αναφέρει η ίδια: *«Σταματήσαμε να μιλάμε, σηκώθηκα και έφυγα από το σπίτι οπότε ήρθα Αθήνα».* Ιδίως από την μεριά του πατέρα της, η στάση ήταν ιδιαίτερα αφοριστική καθώς απειλούσε με αυτοκτονία *«έλεγε ότι δεν μπορεί τη ζωή του».* Οι σχέσεις της Χριστίνας με τη μητέρα της και την αδερφή της εξομαλύνθηκαν σταδιακά ενώ, όπως μου αναφέρει η ίδια, με τον πατέρα της έκανε να μιλήσει και να τον δει εφτά χρόνια. Ύστερα, η Χριστίνα αναφέρει πως θέλησε να κάνει την πρακτική της άσκηση στην Ιατρική στην Αθήνα ως γυναίκα, η μητέρα της όμως δεν το δέχτηκε, μιας και όντας και η ίδια γιατρός, είχε αρκετούς οικογενειακούς γνωστούς στο πανεπιστήμιο. Στο σημείο αυτό, θα χρησιμοποιήσω το παράδειγμα του αξιακού κώδικα ντροπής και τιμής των αγγλοσαξόνων ανθρωπολόγων.⁵⁸ Σύμφωνα με αυτούς, ένα διακριτό πολιτισμικό γνώρισμα των μεσογειακών χωρών, είναι ότι οι αξίες της τιμής και της ντροπής συνυφαίνουν την ταυτότητα του κοινωνικού φύλου με τις σεξουαλικές σχέσεις και γενικότερα με την οικογενειακή και κοινωνική ζωή. Τιμή είναι η αξία ενός προσώπου ενώπιον της συνείδησής τους, όσο και ενώπιον της κοινωνίας του. Υπό αυτή την έννοια η τιμή συνδέει το ηθικό πρόσωπο με την κοινωνία και κυρώνει την κοινωνική θέση. Το απαράβατο της τιμής είναι προϋπόθεση μιας διαντίδρασης με κοινωνικές επιπτώσεις το γόητρο, την κοινωνική ανέλιξη και την πολιτική ισχύ. Η γνωστοποίηση της τρανς κόρης της θα έκανε ταυτόχρονα την μητέρα της Χριστίνας να χάσει το κοινωνικό της γόητρο και να απαξιωθεί στον επαγγελματικό της κύκλο.

Συνεπώς υπάρχουν πολλοί λόγοι που οδηγούν τα άτομα να αποφύγουν την αποκάλυψη ή να μην το κάνουν σε όλα τα πλαίσια στα οποία ζουν και κινούνται. Η άποψη αντικατοπτρίζει την εννοιολόγηση της οικογένειας στο ελληνικό συμφραζόμενο ως θεσμού θεμελιακού για την κοινωνική ζωή του ατόμου. Κυρίαρχο μοντέλο οικογένειας είναι αυτό που βασίζεται στην έγγαμη, ετερόφυλη και αναπαραγωγική σχέση. Σε μια τέτοια βάση, οι ερωτικές επιλογές που παρεκκλίνουν δεν είναι εύκολα αποδεκτές και αυτό έχει ως αποτέλεσμα τα υποκείμενα να διστάζουν μπροστά στην αποκάλυψη μιας σεξουαλικότητας που δεν θα είναι κοινωνικά επιθυμητή. Στην ελληνική κοινωνία τα περιθώρια να ταραχτούν ιδιαίτερα οι οικογενειακές ισορροπίες είναι περιορισμένες. Οι γυναίκες με

⁵⁸ Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Θεόδωρος Παραδέλλης, *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Καστανιώτη, 1992, σελ 44.

ομοφυλόφιλες ερωτικές επιλογές, έρχονται αντιμέτωπες με τις προσδοκίες των γονιών τους. Για να μην διαψεύσουν τις προσδοκίες τους και απογοητεύσουν τους γονείς τους, αλλά και από το φόβο της απόρριψης ή έλλειψη κατανόησης διατηρούν την μυστικότητα γύρω από τη μη-ετεροσεξουαλική ζωή τους.

Πολλές φορές, οι συνομιλήτριές μου «δικαιολογούν» την επιφυλακτικότητά τους, φοβούμενες πως θα επιφέρουν τυχόν 'επιπλοκή' στα μέλη της οικογενείας τους και έτσι συμβιβάζονται στις υποθέσεις των γονιών τους για αυτές. Για παράδειγμα η Δήμητρα, δεν θα ήθελε να έρθει σε αντιπαράθεση μαζί τους, φοβούμενη ότι οι ίδιοι θα αισθάνονταν υπεύθυνοι, ότι έκαναν κάτι λάθος κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής της: *«Δεν θα ήθελα να το αποκαλύψω στους γονείς μου, το έχω σκεφτεί πολύ καλά και ξέρω πως είναι οι γονείς μου. Δεν φοβάμαι η κάτι τέτοιο, αν ήταν να το μάθουν θα το μάθαιναν από μένα, αλλά δεν θα το ήθελα γιατί ξέρω πόσο πολύ θα τους στενοχωρούσε, πόσο υπεύθυνοι θα ένιωθαν και δεν θα μπορούσαν να το καταλάβουν, μόνο θα κατηγορούσαν τον εαυτό τους. Οι γονείς μου είναι άνθρωποι που δεν το κρίνουν αλλά σίγουρα δεν μπορούν να το κατανοήσουν και αυτό τους τρομάζει. Πότε όμως δεν μας μεγάλωσαν με μίσος ή απέχθεια για τις διαφορετικότητες κάποιων ανθρώπων. Αυτό βοήθησε πολύ κι έμενα να καταλάβω πολύ πιο εύκολα τι μου συμβαίνει και να το αποδεχτώ χωρίς να πιστεύω ότι είναι κάτι κακό».*

Η Μαρία έχει προβεί στην αποκαλύψη της λεσβιακότητάς της στην οικογένειά της, ωστόσο δεν το έκανε νωρίτερα, γιατί όπως λέει η ίδια: *«ξέρω ότι με αγαπούν και ο μόνος λόγος που ίσως θα είχαν αντιρρήσεις θα ήταν γιατί θα ανησυχούσαν για την ευτυχία μου ή ίσως την ασφάλεια μου».* Ωστόσο η ίδια όπως και μερικές από τις υπόλοιπες συνομιλήτριές μου, πίστευαν ότι οι γονείς τους το γνώριζαν ήδη ή το υποψιάζονταν, μιας και δεν είχαν μιλήσει ποτέ για κάποια σχέση τους με άνδρες. Η Καντσά επισημαίνει την επιλογή της σιωπής ως τρόπου διαχείρισης των οικογενειακών σχέσεων σε συνθήκες ομόφυλων ερωτικών επιλογών.⁵⁹ Είναι δε ενδεικτικό, ότι οι γυναίκες είτε σιωπούν είτε καταφέρνουν να μιλήσουν στους γονείς τους για την ερωτική επιλογή, αναφερόμενοι κυρίως στη μητέρα, όταν περιγράφουν την σχέση τους με την οικογένεια. Υπάρχει βέβαια και η περίπτωση της Λέμον η οποία αποφάσισε να μιλήσει ανοιχτά στην μητέρα της, αλλά η μητέρα υιοθετώντας τον ρόλο του «θεματοφύλακα της οικιακής τάξης»,⁶⁰ αρνείται να το δεχτεί, επιμένοντας να αγνοεί αυτή την «αποκάλυψη»: *«η μητέρα μου αποφεύγει τις συζητήσεις, προσπάθησα πολλές φορές να μιλήσω μαζί της έξω από τα δόντια*

⁵⁹ Βενετία Καντσά, «Οικογενειακές υποθέσεις: Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις», στο *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, επιμέλεια Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σελ 281.

⁶⁰ Έκφραση της Βενετίας Καντσά στο «Οικογενειακές υποθέσεις, Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις», στο *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, επιμέλεια Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

και αρνείται να το κάνει, γελάει και είναι αμήχανη αλλά γενικά συγκαταβατική. Έχει γνωρίσει πολλές από τις φίλες μου».

Επιπλέον, πολλές φορές ζώντας σε μια πατριαρχική κοινωνία και ιδίως λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός πως το φύλο και η σεξουαλικότητα επηρεάζουν όλες τις εκφάνσεις των κοινωνικών σχέσεων των ατόμων, αναγκάζουν τις συνομιλήτριές μου να γνωστοποιήσουν επιλεκτικά την σεξουαλικότητά τους. Ειδικότερα οι κοινωνικές συνθήκες είναι ιδιαίτερα δύσκολες όσο αφορά το εργασιακό περιβάλλον. Χαρακτηριστικά η Ρούλα, καθηγήτρια δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, τονίζει πόσο δύσκολο είναι για μια καθηγήτρια να αποκαλύψει την λεσβιακότητά της, μιας και συναναστρέφεται με παιδιά και είναι υπεύθυνη για την κοινωνικοποίησή τους και την ενστάλαξη των κυρίαρχων κανονιστικών νορμών. Η δήλωση της ομοφυλοφιλίας, όπως μου αναφέρει η Ρούλα, *«θα τα τρώμαζε»* και έτσι προσπαθεί να έρθει σε συμφωνία με τον κοινωνικό της ρόλο. Επιπλέον η Λέμον, δασκάλα δημοτικού, όσο αφορά την αποκάλυψη στους συναδέλφους της μου αναφέρει πως *«Το επιχείρησα στο εργασιακό μου περιβάλλον αλλά κώφευσαν ή το θεώρησαν αστεϊσμό»*, το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει αν μη τι άλλο, την «υποτίμηση» της γυναικείας ομοφυλοφιλίας.

Το coming-out αποτελεί μια συνεχή διαδικασία, αφού οι άνθρωποι με ομοερωτικές επιλογές συχνά χρειάζεται να συνεχίσουν να γνωστοποιούν τη σεξουαλικότητά τους σε διάφορες περιστάσεις. Όπως αναφέρει η Μαρία Κεφαλά: *«Μιλάμε για πολλαπλές αποκαλύψεις και όχι για μια και μοναδική. Αυτό το γεγονός εννοιολογεί την ύπαρξη βαθμού ανοιχτότητας, ανάλογα με το πλήθος πλαισίων στα οποία έχει ανοιχτεί ένα άτομο»*.⁶¹ Επιπλέον το coming-out χαρακτηρίζεται από επαναληπτικότητα, με την έννοια ότι το υποκείμενο έχει κάνει πολλά coming out σε διαφορετικά πλαίσια σε βάθος χρόνου. Όσον αφορά τις συνομιλήτριές μου, το coming out στους φίλους αποτελεί μία εύκολη υπόθεση, ωστόσο οι ίδιες δοκιμάζουν να αποκαλυφθούν σε επιλεγμένα άτομα, παρατηρώντας τις αντιδράσεις τους. Η Λέμον αναφέρει πως προχωρεί στην «αποκάλυψη» μόνο όταν *«αισθανθεί κλίμα εμπιστοσύνης και ασφάλειας»*. Το ίδιο και η Έβη: *«Άρχισα να μοιράζομαι τις απόψεις μου και τις επιλογές μου όταν ήμουν με άτομα που μου ενέπνεαν εμπιστοσύνη. Άνθρωποι ανοιχτοί που ήξερα ότι δε θα μου δημιουργούσαν πρόβλημα ιδίως στον επαγγελματικό χώρο»*.

Τα υποκείμενα, λοιπόν, μέσα από το λόγο τους, την αφήγησή τους, αντανakλούν το κοινωνικό πολιτισμικό συμφραζόμενο μέσα στο οποίο βιώνουν τις εμπειρίες, τις οποίες αναπαράγουν για να κατασκευάσουν την σεξουαλική τους ταυτότητα. Στο ελληνικό συμφραζόμενο περίοπτη θέση κατέχει ο γάμος, η πυρηνική ετερόφυλη

⁶¹ Μαρία Κεφαλά, «Φτου και Βγαίνω! Coming Out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 286.

οικογένεια και η ετεροφυλόφιλη σεξουαλικότητα. Η στάση αυτή από την ελληνική κοινωνία αλλά και η 'υποτιμητική στάση' των θεσμικών οργάνων έχουν καταστήσει την αποδοχή των ομοφυλόφιλων δύσκολη. Βέβαια μέσα από τις αφηγήσεις των περισσότερων παρατηρούμε πως οι συνομιλήτριες μου τονίζουν το δικαίωμά τους να αγαπούν αυτές που θέλουν, να ζουν τη ζωή τους με τον τρόπο που επέλεξαν και να αποζητούν την αναγνώρισή τους ως ολοκληρωμένα υποκείμενα, όπως η Μόλλυ: *«Δεν πιστεύω πως η στάση της οικογένειάς μου απέναντι στην ομοφυλοφιλία συγκεκριμένα με έχει επηρεάσει στο πώς βιώνω την ομοφυλόφιλη επιθυμία. Δηλαδή, δεν σκέφτηκα ποτέ να αφήσω πίσω την ζωή μου προκειμένου εκείνοι να είναι ευτυχισμένοι, αυτό είναι, κατά τη γνώμη μου, χρέος της οικογένειας απέναντι στο παιδί και όχι το αντίθετο».*

9. Ομόφυλες σχέσεις

Η κυρίαρχη ετεροφυλοφιλική σεξουαλική συνθήκη, όπου το αρσενικό-θηλυκό παράδειγμα είναι το κατάλληλο πρότυπο για την σχέση αγάπης και η ανυπαρξία άλλων διαθέσιμων προτύπων καθιστά την άποψη για την ύπαρξη ρόλων στις λεσβιακές σχέσεις ιδιαίτερα διαδεδομένη στην ελληνική κοινωνία. Οι συνομιλήτριές μου συμφωνούν ότι οι διαφορές μεταξύ ομόφυλων και ετερόφυλων ζευγαριών συνίστανται σε εξωγενείς παράγοντες, που έχουν να κάνουν με το κοινωνικό περιβάλλον, το οποίο έχει συνηθίσει και προβάλλει το ετεροφυλόφιλο μοντέλο συμβίωσης.

Η «παλιά λεσβιακή κοινότητα» χωρίζει τις λεσβίες σε «butch» και «femme», μέσα από μία προσέγγιση των ετεροφυλόφιλων γυναικείων και ανδρικών κοινωνικών ρόλων και στερεοτύπων. Η butch, ενστερνιζόμενη το ανδρικό στερεότυπο της αρρενωπότητας, θεωρείται η «σκληρή», παρουσιάζεται ως το «αρσενικό» και αναλαμβάνει τον παραδοσιακό ανδρικό ρόλο της φροντίδας της συντρόφου της, ακόμα και την εξουσία επάνω της, αν χρειαστεί, παρέχοντας τους οικονομική βοήθεια και κάνοντας τις ανδρικές δουλειές γύρω από το σπίτι. Αντιθέτως, η femme, ενσαρκώνοντας το γυναικείο στερεότυπο της θηλυκότητας, «προστατεύεται» από τη σύντροφό της, περιγράφεται συχνά ως χαριτωμένη, όμορφη, τονίζοντας πολλές φορές την εμφάνισή της, σε αντίθεση με την σύντροφό της, με μακιγιάζ, περίτεχνα χτενίσματα, ενδύματα. Επιπλέον μαγειρεύει, καθαρίζει το σπίτι, και φροντίζει την butch.⁶² Οι ρόλοι που οριοθετούνται στο δημόσιο χώρο, συχνά μεταφέρονται και στο ιδιωτικό, και μερικές φορές εκτείνεται σε τεχνικές του σεξ· σε ορισμένες περιπτώσεις η butch θα έχει ενεργητικό ρόλο και δεν επιτρέπει στην σύντροφό της να την αγγίξει. Αυτά τα στερεότυπα και οι παραπάνω ρόλοι είναι ιδιαίτερα διαδεδομένα στην κουλτούρα μας όσο αφορά τις ομοφυλοφιλικές σχέσεις.

Η Deborah Goleman Wolf υποστηρίζει πως οι λεσβίες μεγαλωμένες σε μια ετεροκανονική νοοτροπία και έχοντας ενσωματώσει το ετεροκανονικό πρότυπο της σχέσης, εξωθήθηκαν στην υιοθέτηση αυτού του διαμορφωμένου κανονιστικού προτύπου butch-femme, που αποτελούσε σημαντικό χαρακτηριστικό της παλιάς λεσβιακότητας. Το εγχείρημα για τον καθορισμό και τη συντήρηση αυτών των ρόλων ήταν ένα μέρος όπου θα μπορούσαν να κοινωνικοποιηθούν οι λεσβίες δημοσίως. Ωστόσο ο Richard Dayer υποστηρίζει ότι οι κυρίαρχες ομάδες με στρατηγικές πολύ πιο εσκεμμένες, φυσικοποιούν μια σειρά από στερεότυπα που αποδίδουν σε διάφορες κοινωνικές ομάδες, εν προκειμένω στους ομοφυλόφιλους, προκειμένου να διαμορφώσουν την κοινωνία με βάση τη δική τους κοσμοαντίληψη. Με την στερεοτυπία οι κυρίαρχες ομάδες εφαρμόζουν τις νόρμες τους στις

⁶² Deborah Goleman Wolf, *The lesbian Community*, London: University of California press, 1975, σελ 40.

υποτελείς ομάδες καθώς τις παρουσιάζουν με έμφυτα και αμετάβλητα κοινωνικά χαρακτηριστικά με συνέπεια να μειώνουν την ισχύ τους. Ο τρόπος που τα παραπάνω εφαρμόζονται στους ομοφυλόφιλους είναι μια αντιμετώπιση των ομοφυλοφιλικών σχέσεων σύμφωνα με τους ετεροφυλόφιλους σεξουαλικούς ρόλους: την ύπαρξη δηλαδή του δίπολου άνδρας-γυναίκα τόσο στην ανδρική όσο και στην γυναικεία ομοφυλοφιλία. Μέσω αυτής της τακτικής ενισχύεται το «ιδανικό» της ετεροφυλοφιλίας και στηρίζεται η ετεροφυλόφιλη ηγεμονία.⁶³

Η Ρούλα συμφωνεί πως: «Εγώ όσες σχέσεις έχω κάνει δεν μου έχει τύχει, το έχω ακούσει όμως, αποκλειστικά *butch* δεν σου επιτρέπουν να τις αγγίξεις, δεν υπήρχαν καθορισμένες στερεοτυπικές σχέσεις. Ή έχω ακούσει και το αντίθετο, να λειτουργούν αποκλειστικά σαν *femme* και να μην παίζουν ενεργητικό ρόλο». Καθώς και η Μαρία: «Μπορεί να υπάρχουν και τέτοιες περιπτώσεις φυσικά. Όλοι είμαστε διαφορετικοί άνθρωποι με διαφορετικές αντιλήψεις και αξίες γιατί θα πρέπει να υπάρχει ένα πατρών σε όλα; Όσον αφορά τις δικές μου σχέσεις δεν είχα ποτέ βιώσει κάτι τέτοιο την οριοθέτηση ρόλων. Εξάλλου ο έρωτας θέλει φαντασία και ελευθερία για να μπορεί να ανθήσει και να διαρκέσει». Η Χριστίνα αντιδρά και απορρίπτει αυτή τη στερεοτυπική αναφορά, λέγοντας «Η μια φορεί τα παντελόνια και η άλλη τον παίρνει ..με τσαντίζει πολύ... όχι ότι δεν ξέρω λεσβίες που να τους αρέσουν και γουστάρουν και την βρίσκουν έτσι. Με τσαντίζει όμως όταν το υποθέτουν, όταν κρίνουν όλες τις σχέσεις με το ετεροκανονικό μοντέλο. Και η ετεροκανονικότητα και η ομοκανονικότητα κρίνουν την ομοφυλοφιλία ...εσύ είσαι πιο *butch* άρα εσύ τον δίνεις και εσύ βάφεις άρα τον παίρνεις. Σαν να πω εγώ για παράδειγμα, που και δικαιωματικά θα έπρεπε να είμαι ο άνδρας, είμαι αυτή που θα ήθελα παιδιά κτλ...η Μ. φρικάρει ούτε θέλει παιδιά κτλ. Στο κρεβάτι τον παίρνουμε και τον δίνουμε με την Μ. και με την Σ. εναλλάξ».

Το παραπάνω ζήτημα υπό το πρίσμα της queer θεωρίας υπόκειται σε μία διαφορετική ανάλυση. Καθώς διαφοροποιείται από την παραδοσιακή και γκέι θεωρία αναφορικά με τη σταθερότητα των ταυτοτήτων και της σεξουαλικότητας, η queer θεωρία εστιάζει στις πολλές διαφορετικότητες και στη ρευστότητα και τη μεταβλητότητα τόσο των ταυτοτήτων όσο και της σεξουαλικότητας. Υπό το πρίσμα της queer θεωρίας προβληματικοποιείται η ύπαρξη των δυαδικών σχημάτων άνδρας/γυναίκα, ομοφυλόφιλος/ετεροφυλόφιλος, κτλ και υποστηρίζεται ότι τα διπολικά αυτά σχήματα εσφαλμένα θεωρούνται ότι αντικατοπτρίζουν υπάρχοντες διαχωρισμούς. Συνεπώς αυτό ισχύει και για τους ρόλους και τις ταυτότητες. Η Butler έκανε λόγο για την κοινωνική επιτελεστικότητα του φύλου και κατέδειξε ότι τόσο οι θηλυκότητες όσο και οι αρρενωπότητες είναι κατασκευασμένες ταυτοτικές κατηγορίες που εμπεδώνονται και αναταράσσονται μέσα από διαδικασίες κοινωνικής επιτέλεσης. Κατά συνέπεια οι θηλυκοί και οι αρσενικοί ρόλοι σε ένα

⁶³ Richard Dyer, *Now you see it: Historical Studies on Lesbian and Gay Film, Studies on lesbian and gay film*, London: Routledge, 2003.

ζευγάρι δεν αποτελούν απομίμηση του ετεροφυλόφιλου προτύπου καθώς ούτε και αυτό είναι ανθεκτικό. Επιπλέον η Judith Halberstam επικεντρώθηκε περισσότερο στην έννοια της θηλυκής αρρενωπότητας και υποστηρίζει το δικαίωμα των γυναικών στην ανδροπρέπεια τονίζοντας ότι οι butch γυναίκες και οι transgender δεν είναι απομιμήσεις των ανδρών, καθώς η αρρενωπότητα όπως και η θηλυκότητα μαθαίνονται και επομένως μπορούν όλοι και όλες να την οικειοποιηθούν.⁶⁴

Έτσι υπάρχουν συνομιλήτριές μου, οι οποίες αντιλαμβάνονται αυτούς τους ρόλους με άλλους όρους, απαλλαγμένους από το έμφυλο περίβλημά τους. Όπως η Έβη: «Νομίζω ότι υπάρχουν ρόλοι, οι οποίοι είναι όμως πιο ρευστοί από το στερεότυπο που συνήθως προβάλλεται. Στη δική μου σχέση υπήρχαν ρόλοι τους οποίους δε θα χαρακτήριζα απαραίτητα ανδρικούς ή γυναικείους. Θα μιλούσα περισσότερο για “τάσεις” ή ακόμα και για ένα “παιχνίδι ρόλων” το οποίο συχνά υιοθετούμε ή κοροϊδεύουμε ή αλλάζουμε αναλόγως με τη διάθεσή μας. Στη δική μου περίπτωση η εμφάνιση η δική μου τόσο και της φίλης θα οδηγούσε ενδεχομένως σε τέτοια συμπεράσματα, τα οποία όμως θεωρώ κάπως επιφανειακά, καθώς αντιστοιχούν αποσπασματικά στην πραγματικότητα».

Το ίδιο και η Μόλλυ: «Σε ότι αφορά τους ρόλους σε μια λεσβιακή σχέση, φυσικά και υπάρχουν και δεν περιορίζονται μόνο στο σεξ, αλλά υπάρχουν μέσα σε όλη την σχέση. Απλά δεν θα τους χαρακτήριζα ως άντρας και γυναίκα, αλλά ως παθητική γυναίκα και ενεργητική. Αυτό συμβαίνει και στην τωρινή μου σχέση, αλλά και σε όλες τις σχέσεις που είχα. Πάντα είχα ενεργητικό ρόλο. Και φυσικά υπήρχαν περιπτώσεις όπου μπορεί μια κοπέλα να μου άρεσε φυσιολογικά αλλά και ως προσωπικότητα, αλλά επειδή είχε κι αυτή ενεργητικό ρόλο, δεν μπόρεσα να προχωρήσω σε σχέση». Και η Δήμητρα συμπληρώνει: «Εξαρτάται από το τι θέλει κάθε άτομο. Από την εμπειρία μου και τις συζητήσεις μου με άλλες ομοφυλόφιλες υπάρχουν συνήθως σε όλα τα ζευγάρια ρόλοι. Το πως όμως καθορίζονται οι ρόλοι διαφέρει πολύ από ζευγάρι σε ζευγάρι. Μπορεί να υπάρχει πολύ έντονα ο διαχωρισμός ρόλων και σε κάποια ζευγάρια να είναι πιο ισορροπημένο και στην δική μου σχέση υπάρχουν ρόλοι και τουλάχιστον για μένα λειτουργεί πολύ απελευθερωτικά»

Κάτι άλλο που αξίζει να σημειωθεί είναι, σύμφωνα με τους John Gagnon και William Simon,⁶⁵ πως η λεσβιακή σεξουαλικότητα προσιδιάζει περισσότερο σε αυτή των ετεροφυλόφιλων γυναικών από ότι σε αυτή των είτε ομοφυλόφιλων ή ετεροφυλόφιλων ανδρών, υπό την έννοια ότι η επίγνωση και δέσμευση για την ομοφυλοφιλία τους, γενικά, εμφανίζεται αργότερα στις λεσβίες απ’ ότι στους ομοφυλόφιλους άνδρες και όπως αναφέρει η Έβη: «Στην περίπτωσή μου ο

⁶⁴ Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Durham and London: Duke University Press, 1998.

⁶⁵ Deborah Goleman Wolf, *The Lesbian Community*, London: University of California press, 1979, σελ 34.

πλατωνικός έρωτας 3 ετών μεταμορφώθηκε σε σεξουαλική σχέση όταν το σώμα άρχισε να επιβάλλει τις δικές του ανάγκες και επιθυμούσε να εκφράσει όλο το φάσμα των συναισθημάτων που προϋπήρχε. Νομίζω ότι μία ενδιαφέρουσα διαφορά σε ό,τι αφορά τη σεξουαλικότητα είναι ότι στα άτομα που δεν είναι σίγουρα για τη σεξουαλική τους ταυτότητα αργεί να εκδηλωθεί. Αντίθετα, στον ετερόφυλο έρωτα συνήθως η σεξουαλική έλξη είναι το σημείο εκκίνησης. Πολλές φορές λοιπόν ο ομόφυλος έρωτας αργεί να εκδηλωθεί και να πάρει σάρκα και οστά, κάτι το οποίο επιβάλλει πολύ χρόνο και πολλή προσπάθειά ιδίως στους εφήβους».

Επίσης, οι λεσβίες τείνουν να τονίζουν τις συναισθηματικές πτυχές των σχέσεών τους και την επιλογή τους να καθιερώσουν μακροχρόνια και σταθερή σχέση, όπως η Δήμητρα: «Συνήθως στις γυναικείες ομοφυλόφιλες σχέσεις υπάρχει μεγαλύτερος ρομαντισμός, ευαισθησία αλλά βέβαια έχει να κάνει κατά πολύ με το άτομο και το πως είναι σαν χαρακτήρας. Υπάρχουν ομοφυλόφιλες που είναι πολύ πιο σαρκικές και άλλες που είναι πιο ρομαντικές». Από την άλλη, εκτιμούν ότι η ελευθερία μπορεί να ενεργεί για συγκεκριμένες σεξουαλικές σχέσεις αλλά συνδέεται πιο άμεσα με την συμπεριφορά των ομοφυλόφιλων ανδρών. Για παράδειγμα η Μόλλυ αναφέρει: «Ίσως είμαι υπερβολικά συντηρητική, αλλά θα μπορούσε κάποιος να μου εξηγήσει γιατί οι πούστηδες έχουν ως όνειρο ζωής να πηδηχτούν με οτιδήποτε αρσενικό υπάρχει, ακόμη και με τις αρσενικές πρίζες;» Και η Μαρία συμπληρώνει: «Η σεξουαλικότητα διαφοροποιείται ανάλογα με το φύλο, δεδομένου ότι οι γυναίκες είτε λεσβίες είτε straight είναι πιο εγκεφαλικές, ενώ οι άντρες ίσως βλέπουν το σεξ πιο σαρκικά».

Βέβαια υπάρχουν και οι περιπτώσεις που «κατηγορούν» το κανονιστικό ετεροφυλοφιλικό πρότυπο για την «καταπιεστική μονογαμία» σε όλες τις σχέσεις ομο- και ετεροφυλόφιλες, όπως η Χριστίνα: «Είμαστε πολύ μαθημένοι στο δυτικό μονογαμικό μοντέλο (...)Μου φαίνεται λίγο καταπιεστική η υποχρεωτική μονογαμία όταν δεν την θέλεις», η οποία το απορρίπτει, διατηρώντας ανοιχτά δύο σχέσεις, με την Μ. (δώδεκα χρόνια) και τη Σ. (τρία χρόνια).

10. Μητρότητα

Οι γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα έως σήμερα δεν έχουν παντρευτεί, έχουν σταθερές ή περιστασιακές σχέσεις με άλλες γυναίκες, συγκατοικούν με την σύντροφό τους ενώ κάποιες άλλες έχουν δημιουργήσει ευρύτερες «οικογένειες επιλογής». Όσο αφορά την υιοθεσία και την τεκνοποιία είναι κάτι που προβληματίζει τις γυναίκες. Ο προβληματισμός κυρίως εντοπίζεται στο κατά πόσο η ελληνική κοινωνία είναι έτοιμη να αντιμετωπίσει ένα παιδί που μεγαλώνει με ομοφυλόφιλους γονείς και πώς αυτό θα επηρέαζε το παιδί. Ενώ κάποιες από τις συνομιλήτριές μου δηλώνουν πως δεν θα επιθυμούσαν ένα παιδί, όπως μία εξ αυτών μου είπε *«Δεν έχω παιδί και η αλήθεια είναι ότι δεν θα ήθελα να αποκτήσω. Αυτό που λένε βιολογικό ρολόι δεν έχει χτυπήσει για μένα»*, οι περισσότερες από τις συνομιλήτριές μου, αποτρέπονται από μια τέτοια επιλογή λόγω όχι τόσο των νομοθετικών/γραφειοκρατικών κωλυμάτων αλλά κυρίως λόγω του στιγματισμού και τις περιθωριοποίησης των οποίων θεωρούν ότι θα βιώσουν τόσο οι ίδιες όσο και το παιδί, από την ελληνική κοινωνία.

Είναι γεγονός πως στην Ελλάδα, τέτοια εγχειρήματα νομοθετικού επιπέδου, όπως αυτό της υιοθέτησης παιδιών από ομοφυλόφιλους δεν υπάρχουν, επίσης νομοθετικές προτάσεις αποκλείουν συχνά τα δικαιώματα για την έγκριση πρόσβασης σε αναπαραγωγικές τεχνολογίες. Έτσι, όπως αναφέρουν οι συνομιλήτριές μου, αν και θα ήθελαν να αποκτήσουν παιδί είτε με τεχνητή γονιμοποίηση, είτε με υιοθεσία, με την σύντροφο τους, το μεγαλύτερο κώλυμα που θεωρούν πως θα έρθουν αντιμέτωπες είναι αυτό της ελληνικής νοοτροπίας, με την έννοια ότι η ελληνική κοινωνία θεωρεί «αφύσικο» να μεγαλώνει ένα παιδί με ομοφυλόφιλους γονείς, με τον επακόλουθο ρατσισμό και χλευασμό τέτοιων μορφών οικογένειας. Ποια είναι η επιχειρηματολογία υπέρ ή κατά της βιωσιμότητας των εναλλακτικών μορφών οικογένειας και της ευημερίας του παιδιού;

Όσο αφορά τις ίδιες, θεωρούν ότι το σημαντικότερο για ένα παιδί *«είναι η οικογενειακή σταθερότητα και η αγάπη. Αυτά δεν είναι προνόμια μόνο ενός ετερόφυλου ζευγαριού!»*, δείχνοντας μεγάλη επιθυμία για την γονεϊκότητα: *«Εγώ θα έκανα τα πάντα για μεγαλώσω ένα παιδί δίνοντας τους όσα θα χρειαστεί για να συνεχίσει μέσα σε αυτή τη ζωή»*. Ωστόσο φοβούνται ή δείχνουν αβέβαιες για τις δυσκολίες που θα κληθούν να αντιμετωπίσουν από μία τέτοια απόφαση, τόσο οι ίδιες *«ως μητέρα θα πρέπει να θωρακίσεις το παιδί σου ώστε να μπορεί να ανταπεξέλθει σε όλο αυτό»*, αλλά πολύ περισσότερο το ίδιο το παιδί· τόσο σε επίπεδο κοινωνικό *«Οποιοδήποτε παιδί θα μεγάλωνε με μεγάλη πίεση, χλευασμό από άλλους ανθρώπους»*, *«έχοντας δύο λεσβίες μαμάδες πιστεύω πως θα ήταν δύσκολο να μεγαλώσει φυσιολογικά, όχι επειδή θα του έλειπε η αγάπη ή το “σωστό” πρότυπο της οικογένειας, αλλά επειδή η ελληνική κοινωνία φοβάται πως*

δεν είναι αρκετά ώριμη για να δεχτεί μια τέτοια εξέλιξη», όσο και σε επίπεδο ατομικό «το παιδί θα πρέπει να κατανοήσει από σχετικά μικρή ηλικία ότι μεγαλώνει σε διαφορετική οικογένεια, θα πρέπει να μάθει να το διαχειρίζεται όλο αυτό».

Από την άλλη η Χριστίνα οραματίζεται μια οικογενειακή διευθέτηση περά από το κοινωνικά καθιερωμένο μοντέλο, πέρα δηλαδή από τον ορίζοντα του πυρηνικού, έγγαμου και ετεροφυλοφιλικού προτύπου, αναφέροντας: *«Θέλω παιδιά, δεν με απασχολεί ο τρόπος με υιοθεσία, τεχνητή γονιμοποίηση...να είμαστε τρεις τέσσερις πέντε γονείς άνδρες -γυναίκες δεν με απασχολεί».* Στην περίπτωση της Δήμητρας και της Έβης αλλά και της Μαρίας, η επιθυμία να μεγαλώσουν παιδιά σε ένα «ακατάλληλο» περιβάλλον τις αποτρέπει από μία ενδεχόμενη τεκνοποιία, η βιοκανονικότητα δεν μετρά απλώς αλλά και προσδιορίζει ποια υποκείμενα μετράνε, ως βιώσιμα πολιτικά υποκείμενα. Δίνουν δηλαδή «σάρκα και οστά» στη διαμόρφωση αυτής της τόσο ιεραρχικής και οριοθετημένης αφαίρεσης που ονομάζουμε «ιδιότητα του πολίτη».⁶⁶ Στο πεδίο της αναπαραγωγικής «επιλογής» ο ενσώματος και έμφυλος εαυτός αναδύεται από ένα δίκτυο ποικίλων διακυβευμάτων ως διαρκώς μεταβαλλόμενη και αβέβαιη, επιτηρούμενη και αντιστεκόμενη και αναστοχαστική βιοκοινωνική σύνθεση. Ο εαυτός δεν προηγείται της απόφασης αλλά (ανά)-συντίθεται διαρκώς, ως προσωρινή συνάρτηση βιοπολιτικών έξεων και διαχειρίσεων. Αυτό που ο ίδιος ο Φουκώ αποκαλεί «πολιτική τεχνολογία του σώματος» δεν αφορά αποκλειστικά το «σώμα», αλλά υποδηλώνει μια πολύμορφη ενορχήστρωση θεσμικών, ενσωμάτων και ψυχικών τεχνολογιών υποκειμενοποίησης. Έτσι η βιοπολιτική πειθαρχία αναδεικνύεται σε συστατική εκδοχή του πολιτικού, μέσα από ένα πολυσύνθετο φάσμα κανονιστικών εννοιολογήσεων, όπως η φυσικοποίηση της αναπαραγωγής ως συνθήκης κανονιστικών ταυτίσεων φύλου και σεξουαλικότητας, η προβολή της πυρηνικής οικογένειας ως αποκλειστικού «τόπου» φροντίδας και αγάπης.⁶⁷

Από την άλλη μεριά, η «εμμονή» για την καταλληλότητα ή όχι των λεσβιών και των γκέι οικογενειών έχει να κάνει με τη διάκριση «φυσιολογικού» και «παθολογικού». Όπως υπαινίσσεται η Butler, η δυνατότητα γονεϊκής ιδιότητας σε μια ομοφυλόφιλη οικογένεια, εκλαμβάνεται ως μια πρακτική που όχι μόνο απομακρύνεται από τη φύση και τον πολιτισμό, αλλά ταυτόχρονα είναι επικίνδυνη ως μια «τεχνητή

⁶⁶ Αθηνά Αθανασίου, «Η πειθαρχία της συνέχειας: Χρόνος, Σώμα και Βιοπολιτική στη Σύγχρονη Ελλάδα», στο *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007, σελ 95.

⁶⁷ Αθηνά Αθανασίου, «Η πειθαρχία της συνέχειας: Χρόνος, Σώμα και Βιοπολιτική στη Σύγχρονη Ελλάδα», στο *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

κατασκευή» του ανθρώπινου και συλλαμβάνεται ως ένα είδος βίας ή και καταστροφής.⁶⁸

Σύμφωνα με την Sylviane Agacinski, είναι κοινή πεποίθηση ότι ο πολιτισμός απαιτεί ένα άνδρα και μια γυναίκα για την τεκνοποίηση ενός παιδιού και το παιδί έχοντας διπλό σημείο αναφοράς, εισέρχεται στη συμβολική τάξη, όπου η συμβολική τάξη αποτελείται από ένα σύνολο κανόνων προκειμένου να καθορίσει και να υποστηρίξει την αίσθηση της πραγματικότητας και της πολιτιστικής κατανόησης. Υποστηρίζει ότι οι ομοφυλόφιλοι γονείς θεωρούνται τόσο «αφύσικοι» και απειλή για τον πολιτισμό, υπό την έννοια ότι η σεξουαλική διαφορά αποκτά σημασία στον πολιτιστικό τομέα ως το θεμέλιο της ζωής στην τεκνοποίηση.⁶⁹

Έχω υπαινιχθεί, σε προηγούμενα κεφάλαια, το ρόλο της ιατρικής, του δικαίου, της ψυχιατρικής και των διαφόρων κοινωνικών επιστημών στην παραγωγή νέων μορφών γνώσης/εξουσίας που λειτουργούν ως γενικά παραδεκτές κοινωνικές αλήθειες. Έτσι όπως αναφέρει και η Butler, επαγγελματίες στον ιατρικό κλάδο, τροφοδοτούν την αντίληψη της «ακαταλληλότητας», κάνοντας λόγο για την ψυχωτική και επικίνδυνη κατάσταση των ομοφυλόφιλων οικογενειών, η οποία θα πρέπει να αντιμετωπιστεί σθεναρά. Όπως αναφέρεται στο άρθρο της, «η γνωστή ιατρός Hanna Segal, ακολουθώντας τη σχολή της Klein, επαναλαμβάνει την άποψη ότι «η ομοφυλοφιλία είναι μια επίθεση στο "γονεϊκό ζευγάρι", και εκφράζει την οργή της για μια κατάσταση στην οποία δύο λεσβίες μεγαλώνουν ένα αγόρι. Προσθέτοντας ότι θεωρεί μια τέτοια ανατροφή, παθολογική».

Από την άλλη η αδιαφορία του κράτους, ως ύψιστος κριτής της νόρμας, αδυνατώντας να προβεί σε νομοθετικές ρυθμίσεις εγκυρότητας τέτοιων μορφών οικογενειών και σχέσεων, μπορεί να βιωθεί από τα ίδια τα υποκείμενα ως μια μορφή αποπραγματοποίησης των σχέσεών τους, όπως αναφέρει η Εβη: «Όσο βίαιη είναι η σωματική ή λεκτική επίθεση άλλο τόσο προσβλητική και απάνθρωπη είναι η μη αναγνώριση καταστάσεων π.χ. ομόφυλη οικογένεια, σαν να μην υπάρχει». Συνεπώς, γίνεται άμεσα αντιληπτό πώς οι «φυσικοί κανόνες», είτε αυτοί προέρχονται από την πολιτική νομοθεσία είτε από τον ιατρικό λόγο, καθιστούν μια ενδεχόμενη εναλλακτική μορφή οικογένειας αντίθετη με τη κανονιστική, δυαδική έτερο-σεξουαλική οικογένεια όχι μόνο επικίνδυνη για το παιδί, αλλά επικίνδυνη για τις πολιτιστικό τομέα, μιας και η οικογένεια θεωρείτο το υγιές θεμέλιο της κοινωνίας, και του πολιτισμού.

⁶⁸ Judith Butler, "Is kinship always already heterosexual?" in *Left Legalism/Left Critique*, ed. Wendy Brown and Janet Halley, Durham: Duke University Press, 2002, p.229-258.

⁶⁹ Judith Butler, "Is kinship always already heterosexual?" in *Left Legalism/Left Critique*, ed. Wendy Brown and Janet Halley, Dyrkam: Duke University Press, 2002, p.229-258.

Ωστόσο το επιχείρημα της αναγκαίας ύπαρξης ενός πατέρα και μιας μητέρας και ενός διπλού σημείου αναφοράς όσο αφορά την καταγωγή του παιδιού έχει βασιστεί σε ένα σύνολο σχέσεων εξουσίας, μία θέση που τεκμηριώνεται στο έργο του Lévi-Strauss «Στοιχειώδεις δομές της συγγένειας».⁷⁰ Για τον Lévi-Strauss, το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, λειτούργει ως μια μετάβαση από την φύση στον πολιτισμό. Πράγματι, η απαγόρευση της σεξουαλικής ένωσης με τη μητέρα γίνεται θεμελιακή για την αντίληψη του πολιτισμού. Η χρήση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος (για τη δημιουργία μιας συγκεκριμένης αντίληψης για τον πολιτισμό) έχει ωστόσο στενές συνέπειες και για την κατασκευή του φύλου και της σεξουαλικότητας. Το αγόρι θα γίνει αγόρι, στο βαθμό που ο ίδιος αναγνωρίζει ότι δεν μπορεί να έχει τη μητέρα του, ότι πρέπει να βρει ένα 'υποκατάστατο γυναίκας' αντί αυτής. Το δε κορίτσι θα γίνει κορίτσι στο βαθμό που η ίδια αναγνωρίζει ότι δεν μπορεί να έχει τη μητέρα της, υποκαθιστά αυτή την απώλεια μέσω της ταυτοποίησης με τη μητέρα της, και στη συνέχεια αναγνωρίζει ότι δεν μπορεί να έχει τον πατέρα, και τον υποκαθιστά με ένα αρσενικό υποκείμενο αντί αυτού. Σύμφωνα με αυτό το αρκετά άκαμπτο σχηματισμό του οιδιπόδειου, το φύλου επιτυγχάνεται με την εκπλήρωση της ετεροφυλοφιλικής επιθυμίας. Ο ψυχιατρικός λόγος για την ύπαρξη του πατέρα και της μητέρας βασίζεται στη παραπάνω θέση, η οποία καθιστά αναγκαία την ύπαρξη συμβολική ή μη του αρσενικού και θυληκού γονέα αντίστοιχα, για το παιδί.

Συνεπώς σε αυτό το κοινωνικό και επιστημονικό πλαίσιο όπου η σεξουαλική διαφορά δεν είναι μόνον ουσιώδης για τον πολιτισμό, αλλά και για τη μετάδοσή του, η αναπαραγωγή πρέπει να παραμείνει δικαίωμα των ετεροφυλόφιλων. Έτσι η ανατροφή και αναπαραγωγή του παιδιού θεωρείται ότι εξαρτώνται από την σύναψη κατάλληλων αναπαραγωγικών γάμων και η οικογένεια αναδεικνύεται σε πρόβλημα πολιτικής και όχι μόνο σημασίας, και ως τέτοιο, τίθεται συστηματικά σε κρατική και συλλογική εποπτεία και κηδεμονία.

⁷⁰ Lévi-Strauss, *The elementary structures of kinship*, Boston: Beacon, 1969.

11. Το δικαίωμα στην ορατότητα

11.α. Σεξουαλικότητα και χώρος

Στο κεφαλαίο αυτό θα ασχοληθώ με το αίτημα της «ορατότητας», δηλαδή με το δικαίωμα του να είναι κανείς «δημόσιο» ορατός μέσα από «ιδιωτικές» επιλογές. Όταν οι παρελάσεις ομοφυλόφιλης περηφάνιας και λοιπές δράσεις της ομοφυλόφιλης κοινότητας διεκδικούν το δικαίωμα του να είναι κανείς ορατός, στην πραγματικότητα διεκδικούν τη δυνατότητα να υπάρχουν σε ένα χώρο με τους δικούς τους όρους και να τον οικειοποιούνται. Σημαντική θέση στο σημείο αυτό κατέχει η συζήτηση περί δικαιωμάτων και ιδιότητας του πολίτη που επισημαίνει τον «δημόσιο» χαρακτήρα της σεξουαλικότητας και τονίζει ότι η επιμονή σε μια «ιδιωτική» σεξουαλικότητα περιθωριοποιεί όσους δεν εγγράφονται σε μοντέλα ετεροκανονικότητας.⁷¹

Οι κατηγορίες «δημόσιο» και «ιδιωτικό» έχουν δημιουργηθεί με βάση συγκεκριμένα πρότυπα, την πυρηνική οικογένεια και την ετεροφυλοφιλία. Η ετεροφυλοφιλία δεν καταγράφεται ως σεξουαλική έκφραση ακριβώς επειδή είναι πανταχού παρούσα και θεωρείται δεδομένη, φυσική. Όπως ισχυρίζεται η Gill Valentine «ο δρόμος και οι άλλοι δημόσιοι χώροι παράγονται ως ετερόφυλοι μέσω μιας διαδικασίας διαρκούς επιτέλεσης, η οποία περιλαμβάνει πέρα από εναγκαλισμούς και φιλιά ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, όπου δε φαίνεται κανείς να προσβάλλεται, διαφημίσεις στο δρόμο που απεικονίζουν ετερόφυλα ζευγάρια και οικογένειες, ετερόφυλες συζητήσεις στις στάσεις του λεωφορείου, ετερόφυλους στίχους τραγουδιών κτλ. Αντίθετα οι λεσβίες και οι γκέι πρέπει να περιοριστούν στο περιθώριο της πόλης στα «γκέτο», είτε αυτό αφορά γειτονιές, μαγαζιά ή τον «ιδιωτικό» χώρο του σπιτιού».⁷²

Η διχοτομία δημόσιο-ιδιωτικό ισχύει υποχρεωτικά μόνο στην περίπτωση της ομοφυλοφιλίας και γενικότερα της μη ετεροκανονικής σεξουαλικότητας αφού η μονογαμική, αναπαραγωγική ετεροφυλοφιλία αποτελεί το αόρατο άρρητο αλλά θεμελιώδης και αυτονόητο συστατικό του κοινωνικού ανήκειν. Συνεπώς, η έννοια της ιδιότητας του πολίτη είναι έμφυλη και σεξουαλική, μια σεξουαλική ετεροκανονική ιδιότητα: τοποθετούμαστε στην κοινωνία με όρους φύλου και σεξουαλικότητας.

⁷¹ Βενετία Καντσά, «Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες και αστικός χώρος», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010, σελ 218.

⁷² Βενετία Καντσά, «Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες και αστικός χώρος», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010, σελ 212.

Το επιχείρημα «δεν με νοιάζει τι κάνει ο καθένας στο κρεβάτι του» που ακούγεται πολλές φορές στην ελληνική κοινωνία σύμφωνα με τις συνομιλήτριές μου, δείχνει ακριβώς αυτή την ταξινομική λογική, η οποία διαδραματίζει κρίσιμης σημασίας ρόλο στη συγκρότηση, οριοθέτηση και κατανόηση της ανθρώπινης διάστασης του ατομικού και κοινωνικού εαυτού. Σε αυτό το πλαίσιο αναδεικνύεται ο κοινωνικός ρόλος που διαδραματίζουν η γραμμή, το όριο, καθώς και οι διαβάσεις και οι παραβιάσεις τους, στην τελετουργική καθιέρωση μιας νοητικής και κοινωνικής τάξης, στην τελετουργική εγκαθίδρυση και του εαυτού και του άλλου.⁷³

Το έργο της Mary Douglas δείχνει ακριβώς αυτή τη λογική της ταξινόμησης που κατασκευάζεται από το διαχωρισμό του «καθαρού» που ανήκει μέσα στον τόπο και του «μιαρού» που απεκκρίνεται στα περιθώριά του. Ακολουθώντας την προσέγγιση της Douglas που δίνει έμφαση στην ολική δομή και την ταξινομική λογική, θα εστιάσουμε την ανάλυση μας στην ακαθαρσία ως «υλη εκτός τόπου».⁷⁴ Στο έργο της δείχνει ακριβώς πώς κάποιο πρότυπο γίνεται να επιβιώσει ως 'καθαρό' (υλικά, συμβολικά και ηθικά) με βάση τους διαχωρισμούς καθαρό-μιαρό και των επακόλουθου αποκλεισμό των 'ακάθαρτων' στοιχείων. Η ακαθαρσία αυτή προσλαμβάνεται όχι ως εκ φύσεων μιαρή αλλά καθίσταται τέτοια όταν προκύπτει εκεί όπου δεν ανήκει, σύμφωνα με τις κυρίαρχες ταξινομήσεις και τις κυρίαρχες αξιολογικές και εννοιολογικές κρίσεις. Συνεπώς οτιδήποτε μπορεί να διαταράξει την πολιτισμικά επικυρωμένη ακεραιότητα του εύτακτου κόσμου και μπορεί να παραβιάσει τους ισχύοντες κανόνες καθαρότητας, αποκλείεται ως μιαρή υλη και φορτίζεται με δυνάμεις κινδύνου που διασπούν και μολύνουν την κοινότητα, ενώ παράλληλα από την οριακή τους θέση που τους δόθηκε την οριοθετούν και την ορίζουν χωρικά και εννοιολογικά.

Η βρετανίδα ανθρωπολόγος μας καλεί να κατανοήσουμε πώς οι φυσικοί-υλικοί προσδιορισμοί της καθαρότητας και της βρωμιάς μετατρέπονται σε σημαίνουσες έννοιες με μηχανισμούς πειθαρχίας: «Αν μπορούσαμε να αφαιρέσουμε την παθογένεια και την υγιεινή από την αντίληψή μας για τη βρομιά, μένουμε με τον παλιό ορισμό της βρομιάς ως ύλης εκτός τόπου. Αυτή είναι μια πολύ πλούσια σε ιδέες προσέγγιση. Υποδηλώνει δύο προϋποθέσεις: ένα σύνολο από τακτοποιημένες σχέσεις και μια παράβαση αυτής της τάξης. Η βρομιά επομένως δεν είναι ποτέ ένα μεμονωμένο, απομονωμένο συμβάν. Όπου υπάρχει βρομιά, υπάρχει σύστημα. Η βρομιά είναι το υποπροϊόν μιας συστηματικής τακτοποίησης και ταξινόμησης της ύλης, στο βαθμό που η τακτοποίηση συνεπάγεται την απόρριψη των ακατάλληλων στοιχείων. Αυτή η αντίληψη για τη βρομιά μας οδηγεί κατευθείαν στο πεδίο του

⁷³ Αθηνά Αθανασίου, «Αναζητώντας την σημειωτική χώρα: Ετερότητα, αποστροφή και ο τρόμος του εκ-τοπισμένου υποκειμένου» στο *Ζωή στο Όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007, σελ 115.

⁷⁴ Mary Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος, μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και των ταμπού*, μετάφραση: Αίγλη Χατζούλη, Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.

συμβολισμού και προμηνύει τη διασύνδεση με άλλα πιο προφανή συμβολικά συστήματα καθαρότητας».⁷⁵

Οι ιδιότητες του βιολογικού τρόπου βιολογικοποιούνται και μετατρέπονται σε εργαλεία κοινωνικής ταξινόμησης και πειθάρχησης. Συνεπώς οι ηθικές προεκτάσεις του υλικά καθαρού μέχρι των ακάθαρτων ανθρώπινων σωμάτων που έχουν καταδικάσει το κοινωνικό σώμα σε θάνατο, καλούνται να οργανώσουν τα σώματα, το χώρο και τα νοήματα σε ένα συγκεκριμένο τρόπο του να υπάρξεις και του να ζεις. Επιπλέον η βιοπολιτική διάσταση της καθαρότητας απαιτεί και πρέπει σχέσεις του υποκειμένου στο κοινωνικό χώρο, τόσο με το δικό του σώμα όσο και με τα υπόλοιπα.

Συμπεραίνεται από τα παραπάνω, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Ιωάννα Μπεοπούλου ότι «ο κατοικήσιμος χώρος δεν είναι διαδοχή κτισμάτων που τα ενώνουν δρόμοι, είναι χώρος που τον βαραίνουν ορατά και κυρίως αόρατα σημάδια που κρύβουν δεσμούς, υποχρεώσεις και απαγορεύσεις».⁷⁶ Ο χώρος διαμορφώνεται από τις κοινωνικές σχέσεις, από τη στιγμή όμως που σχηματίζεται ασκεί τις δικές του επιδράσεις, «ο χώρος μιλάει» και αποδίδει κοινωνικές θέσεις. Οι χώροι όπου συμβαίνουν οι κοινωνικές πρακτικές ορίζουν το ποιος είναι «στη θέση του» και ποιος είναι «έξω από τη θέση του» και επενδύουν με νόημα και σημασία τις πρακτικές αυτές ενώ ταυτόχρονα οι ίδιοι αυτοί χώροι κατασκευάζονται, νοηματοδοτούνται μέσα από κοινωνικές πρακτικές που ορίζουν τους άνδρες και τις γυναίκες ως διαφορετικές.

Βάσει του παραπάνω συλλογισμού συμπεραίνεται ότι η ταυτότητά μας συνδέεται αναπόσπαστα με το χώρο, ο χώρος δημιουργεί αποκλεισμούς, οριοθετεί την δράση και την συμπεριφορά και έτσι μας διαμορφώνει. Η περίπτωση της ορατότητας της ομοφυλοφιλίας και γενικότερα της μη ετεροκανονικής σεξουαλικότητας στον δημόσιο χώρο, φιλοδόξει να περιγράψει ακριβώς αυτή τη συνάντηση της πειθαρχίας με το βιοπολιτικό παράδειγμα, την ανάγκη δηλαδή για έλεγχο των αυστηρών θέσεων των σωμάτων, που δίνει τη θέση της στην ανάγκη για έλεγχο των πληθυσμιακών ροών.

Η Julia Kristeva εκλαμβάνει την έννοια του αποκειμένου, αυτού που κλονίζει τα όρια και τα σύνορα που θέτει το συμβολικό, ως μια τρομακτική και μολυσματική «ύλη εκτός τόπου», που πρέπει να αποκηρυχτεί και να απομακρυνθεί με βδελυγμία έξω από τα σύνορα της συμβολικής τάξης.⁷⁷ Έτσι όπου η επιτέλεση του φύλου και η

⁷⁵ Mary Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος, μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και των ταμπού*, μετάφραση: Αίγλη Χατζούλη, Αθήνα: Πολύτροπον 2007, σελ 117.

⁷⁶ Ιωάννα Μπεοπούλου, «Όταν οι άντρες ταξιδεύουν, Χώροι συνάντησης και διαχωρισμού των φύλων» στο *Ταυτότητες και Φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1992, σελ 206.

⁷⁷ Αθηνά Αθανασίου, *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2007, σελ 128.

ερωτική επιθυμία δεν ταυτίζονται, εμφανίζονται συχνά βίαιες πρακτικές με σκοπό να διατηρηθεί η «φυσικότητα της ετεροφυλοφιλίας». Όπως μου αναφέρει η Χριστίνα «στο δρόμο ακούς μαλακίες, όταν φιλιέμαι με την κοπέλα μου», ενώ η Δήμητρα αναφέρει ότι την έδιωξαν από τα άδεια Starbucks επειδή ήταν αγκαλιά με την κοπέλα της.

Συνεπώς η έννοια της αποκειμενοποίησης αναφέρεται στη διαδικασία μέσω της οποίας εγκαθιδρύεται το κατώφλι του «καθαρού και ευπρεπούς» πολιτισμένου σώματος, του σώματος που ανήκει στο αρμόζων πλαίσιο. Όπως αναφέρει η Αθανασίου, μέσω της αποκειμενοποίησης, η καθαρή, προσίδια και ευπρεπής κοινωνικότητα καθιερώνεται μέσα από διαδικασίες αποκήρυξης των επικίνδυνων άπρεπων και ανάρμοστων εκφορών σωματικότητας.⁷⁸ Βέβαια η αποκειμενοποίηση αυτή μπορεί να μην είναι αναγκαστικά βίαιη, αλλά να εμπεριέχει αποδοκιμαστικά βλέμματα, ψιθύρους και ειρωνικές εκφράσεις με αποτέλεσμα, όπως υποστηρίζει η Καντσά, οι ίδιες οι ομόφυλες γυναίκες να «ελέγχουν τη συμπεριφορά, τις στάσεις τους και να αντιλαμβάνονται ως «φυσιολογικό χώρο» τον ετερόφυλο χώρο».⁷⁹ Για παράδειγμα, όπως μου λέει η Λέμον: «Προσπαθώ να μην προκαλώ και να μην ενοχλώ (...) είμαι προσεκτική στις εκδηλώσεις μου. Νομίζω ότι αν ήμουν πιο διαχυτική με τη σύντροφό μου σε διάφορους κοινωνικούς χώρους ή δηλώνω απροκάλυπτα λεσβία σε κάθε σχετική συζήτηση ή κοινωνική επαφή, θα δεχόμουν (εκδηλώσεις ρατσισμού). Οι συνέπειες είναι όχι ότι κρύβομαι αλλά ότι αποφεύγω να είμαι πολύ εκδηλωτική ή μαχητική. Δεν με ενοχλεί αυτός ο τρόπος ζωής αρκεί κάποια στιγμή να είναι απολύτως φυσιολογικό (κοινωνικά αποδεκτό δηλαδή γιατί φυσιολογικό είναι) και απόλυτα σεβαστό το θέμα των ερωτικών επιλογών». Στο σημείο αυτό διαφαίνεται πώς μέσω ενός 'ετεροφυλόφιλου habitus', ο κοινωνικός χώρος της καθημερινότητας έχει διαπεραστεί από ταξινομήσεις και συμβολικές σημασίες, απέναντι στις οποίες πρέπει το υποκείμενο να προβαίνει σε συνεχή ταξινόμηση. Συνεπώς για τους ανθρώπους με ομοερωτικές επιλογές ο χώρος αποτελεί ένα σημαντικό εννοιολογικό πλαίσιο, ο χώρος είχε πάντα ιδιαίτερη σημασία για τη δημιουργία των λεσβιακών και γκέι κοινοτήτων και τη δημιουργία σεξουαλικών ταυτοτήτων.

⁷⁸ Στο ίδιο, σελ 129.

⁷⁹ Βενετία Καντσά, «Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες και αστικός χώρος», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010, σελ 113.

11.β. Λεσβιακά-οι μπαρ/χώροι

Με αναφορά στο ελληνικό παράδειγμα, το Γκάζι θα μπορούσε να αποτελέσει χώρος «αποκειμενοποίησης», καθώς είναι χαραγμένο στη συλλογική συνείδηση ως gay friendly περιοχή, εξαιτίας της μεγάλης συγκέντρωσης επιχειρήσεων gay προσανατολισμού αλλά και κατοικιών ΛΟΑΤΚ ατόμων. Είναι γεγονός ότι το Γκάζι εμπεριέχει ένα δίκτυο χώρων και δραστηριοτήτων, όπου οι ΛΟΑΤΚ αποκτούν όχι μόνο ορατότητα αλλά και μια ενσώματη αίσθηση του ανήκειν.⁸⁰ Επιπλέον αρκετοί ομοφυλόφιλοι επιλέγουν να κατοικήσουν στο Γκάζι, καθώς δεν αποτελεί έναν τόπο σαφώς προσδιορισμένο από κανονιστικές οικογενειακές σχέσεις και αφήνει περιθώρια εκδήλωσης νέων μορφών συμβίωσης, και όμως μου αναφέρει η Ρούλα είναι «το χωριό μας μέσα στην πόλη, με μια ιδιαιτερότητα, με το δικό του χρώμα».

Επίσης, όπως μου μεταφέρουν οι συνομιλήτριές μου, τα λεσβιακά μπαρ θεωρούνται το σημείο εστίασής τους, είναι το μέρος όπου μια γυναίκα μπορεί να είναι βέβαιη για την γνωριμία άλλων λεσβιών, δίχως να χρειάζεται να διατηρήσει το ρόλο που πρέπει να παρουσιάζει κατά τη διάρκεια της ημέρας στη δουλειά της. Είναι το πλαίσιο στο οποίο οι κανόνες κατανοούνται και στην οποία θα μπορούσε να αισθανθεί την ασφάλεια μιας κοινότητας. Συνεπώς τα λεσβιακά μπαρ, αποτελούν χώρους γνωριμίας, δημιουργίας σχέσεων, ανάπτυξης του αισθήματος του συνανήκειν και αντίστασης σε ετεροκανονικούς προσδιορισμούς του χώρου.

Οι περισσότερες από τις συνομιλήτριές μου βλέπουν θετικά την ύπαρξη τέτοιων χώρων καθώς «μπορείς να δεις διάφορες γυναίκες του χώρου σου», για την Μαρία είναι μέρη που πολλές γυναίκες μπορούν να νιώσουν ελεύθερες και να γνωρίσουν άτομα που σκέφτονται το ίδιο και όπως συμπληρώνει η Χριστίνα «χαίρομαι που υπάρχουν, είναι μια διέξοδος για κάποια άτομα...». Βέβαια τα μαγαζιά αυτά, όπως μου αναφέρουν η Μαρία και η Έβη που διαμένουν σε χώρες του εξωτερικού, χαρακτηρίζονται από το στοιχείο του «ανήκειν» μόνο στην Ελλάδα, γιατί στο εξωτερικό αποτελούν απλά χώρους διασκέδασης. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει για ακόμη μια φορά την απουσία του λεσβιακού κινήματος στην Ελλάδα καθώς και τις ομοφοβικές στάσεις της ελληνικής κοινωνίας.

Αν και τα μαγαζιά αυτά χαρακτηρίζονται ως lesbian/gay bar ή gay/lesbian friendly, παρ' όλα αυτά η πλειοψηφία των επιχειρηματιών εκμεταλλεύεται αυτή την ανάγκη για καθαρά εμπορευματικούς σκοπούς, προβάλλοντας μια αγοραία αντίληψη για τη σεξουαλικότητα και χωρίς καμία αξίωση εμπέδωσης μια εν γένει αντισεξιστικής και αντιομοφοβικής στάσης. Όπως χαρακτηριστικά μου αναφέρει η Χριστίνα «σε μαγαζί που έχει διαφημιστεί ως γκέι στέκι, έχουν φάει παρατηρήσεις (...) έχω ακούσει για πολύ ρατσισμό βέβαια (..) μην φιλιέστε..τι το περάσετε. Φοβούνται ότι θα κάνουν

⁸⁰ Κώστας Γιαννακόπουλος, «Ένα κενό μέσα στην πόλη: Χώρος, διαφορά και ουτοπία στον Κεραμικό και στο Γκάζι», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι μέσα την πόλη*, επιμέλεια Κώστας Γιαννόπουλος, Γιάννης Γιαννιτσιώτης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010.

κακό στο μαγαζί...». Βάσει αυτού, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως οι ιδιοκτήτες των συγκεκριμένων μαγαζιών αφενός εκμεταλλεύονται την ανάγκη των υποκειμένων να ανήκουν κάπου αλλά ακόμα και μέσα σε αυτά τα «περιχαρακωμένα» πλαίσια αναπαράγουν την κοινωνική νόρμα. Οι ιδιοκτήτες και η πολιτική του μαγαζιού αντανakλούν τα πρότυπα του κυρίαρχου κανονιστικού προτύπου και οι κανόνες για τη συμπεριφορά είναι πιο αυστηρές για τους ομοφυλόφιλους από ότι για τους ετεροφυλόφιλους. Για παράδειγμα το φιλί από ένα ετεροφυλόφιλο ζευγάρι δεν εμποδίζεται σε ένα μπαρ ενώ αντιθέτως απαγορεύονται σε γκέι μπαρ αντίστοιχες εκδηλώσεις από άτομα του ίδιου φύλου, αναδεικνύοντας έτσι πως «μερικά φιλιά είναι λιγότερο ίσα από τα άλλα, ειδικά αν αφορούν άτομα του ίδιου φύλου».⁸¹

Από την άλλη μεριά, σε κάποιες από τις συνομιλήτριές μου, μπορεί από την μία αυτή η «περιχαράκωση» να κάνει πιο άνετη την καθημερινότητα κάποιων λεσβίων δημιουργώντας ένα πιο οικείο περιβάλλον για τις ίδιες, αλλά από την άλλη οδηγεί σε μια γκετοποίηση της ζωής των ατόμων αφενός, και αφετέρου σε μια ουσιοκρατική αντίληψη της σεξουαλικής ταυτότητας. Πολλές φορές η διακήρυξη μιας «νέας» σεξουαλικής ταυτότητας από ένα άτομο μπορεί να οδηγεί σε συγκεκριμένες κοινωνικές συμπεριφορές (να συχνάζει σε γκέι /λεσβιακά μπαρ, σινεμά) που παραπέμπουν σε ένα νέο γκέτο. Έτσι η διαχείριση μιας νέας πραγματικότητας, είναι πολύ πιθανό να παράγει μια νέα «ντουλάπα». Σε αυτό το πλαίσιο αναπαράγεται η κοινωνική νόρμα: το γεγονός ότι οι μη-ετεροσεξουαλικοί είναι «παρεκκλίνοντες», πρέπει να λειτουργούν μέσα σε περιχαρακωμένα πλαίσια έξω από αυτό που κανονιστικά επιτρέπεται.⁸²

Για παράδειγμα η Μόλλυ αναφερόμενη στην πλειονότητα της λεσβιακής κοινότητας, αναρωτιέται γιατί ένα χαρακτηριστικό που επηρεάζει μόνο ένα μέρος της ζωής τους κι έχει να κάνει καθαρά με την ερωτικές προτιμήσεις, ουσιαστικά ορίζει ολόκληρη τη ζωή τους, από το ντύσιμο μέχρι την περιοχή κατοικίας: «Δεν αισθάνομαι καμία ανάγκη να εκφράσω την σεξουαλική μου ταυτότητα μέσω του επαγγέλματος μου ή του τόπου διαμονής μου. Η ομοφυλοφιλία για μένα υπάρχει μόνο στο σεξ. Κατά τ' άλλα είμαι ένας συνηθισμένος άνθρωπος. Και νομίζω πως θα απέφευγα να μείνω ή να εργαστώ σε ένα τέτοιο γκετοποιημένο περιβάλλον. Αυτές οι καταστάσεις αποδεικνύουν απλά ότι οι ομοφυλόφιλοι τελικά είμαστε πιο ρατσιστές από τους ετεροφυλόφιλους, οι οποίοι παραδοσιακά κατηγορούνται για αυτό. (...) Παλαιότερα σύχναζα σε λεσβιακά μπαρ, όχι όμως για να γνωρίσω κοπέλες, αλλά πήγαινα απλά για χαβαλέ και συγκεκριμένα γελούσα με την ασχήμια και την μιζέρια των μόνιμων θαμώνων. Πλέον δεν το βρίσκω καν αστείο, οπότε δεν

⁸¹ Φράση του Θοδωρή Αντωνόπουλου στο άρθρο «Ρε άντε... φιληθείτε!», στο *protagon.gr*

⁸² Μαρία Κεφαλά, «Φτου και Βγαίνω! Coming Out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 280.

έχω λόγο να πηγαίνω». Το ίδιο εκφράζει και η Δήμητρα: «Έχω πάει σε λεσβιακά μπαρ αλλά δεν τα προτιμώ δεν μου αρέσει καθόλου ο τρόπος που είναι δομημένα. Υπάρχει μεγάλη γκετοποίηση και ρατσισμός προς τους ετεροφυλόφιλους και αυτό είναι κάτι που δεν με εκφράζει. Επίσης η μεγαλύτερη ανάγκη των ατόμων που συχνάζουν εκεί είναι ή το σεξ ή η ανάγκη να ανήκουν κάπου, δεν με εκφράζει καθόλου!»

Η Δήμητρα θίγει ένα επιπλέον στοιχείο, στο οποίο έχουν αναφερθεί και άλλες εκ των συνομιλητριών μου, αυτό του ρατσισμού απέναντι στους ετεροφιλόφιλους σε λεσβιακά και γκέι μαγαζιά. Από τη στιγμή που η κυρίαρχη κουλτούρα δεν αποδέχεται την ομοφυλοφιλία, από την μια, τους εξαναγκάζει να γκετοποιηθούν από μόνοι τους, παράλληλα όμως δημιουργείται και η αντίστοιχη κουλτούρα του γκέτο, της απομόνωσης. Η αίσθηση ότι αποτελεί κανείς κάτι ξεχωριστό από τους άλλους και μάλιστα μη αποδεκτό ή κατακριτέο, κάνει το άτομο -ως άμυνα- να θεωρεί τον εαυτό του κάτι ξεχωριστό από τους άλλους ή θεωρεί τον εαυτό του κατώτερο σε σχέση με τους άλλους. Στην πρώτη περίπτωση το αποτέλεσμα μπορεί είναι η απαξίωση των ετεροφιλόφιλων και η ανάλογη συμπεριφορά απέναντί τους ενώ στη δεύτερη μπορεί να είναι η ομοφοβία. Όταν είσαι γκέτο, αποστρέφεται το εκτός του γκέτο, το ξένο, το διαφορετικό αφού και αυτό σε αποστρέφεται. Η παρουσία των στρέιτ στα μαγαζιά «χαλάει» την ασφάλεια που νιώθουν σε ένα μέρος που είναι μεταξύ τους, που ξέρουν ότι a priori έχουν την αποδοχή των άλλων.

Η Μόλλυ και η Δήμητρα αρνούνται με κατηγορηματικό τρόπο να επισκεφτούν ένα λεσβιακό μπαρ, μη δεχόμενες την «γκετοποίηση» των χώρων αυτών, και την αντίστοιχη κουλτούρα της γκετοποίησης, η οποία θεωρούν ότι ενδημεί στην λεσβιακή κοινότητα. Σύμφωνα με τις ίδιες, εάν δεν καλύπτεις κάποια απο τα «κριτήρια αναγνώρισης της λεσβίας»⁸³ δεν γίνεσαι αποδεκτή. Για την Μόλλυ οι λεσβίες ή, όπως η ίδια αποκαλεί, τα «βαριά κορίτσια» που συχνάζουν στο Γκάζι αποτελούν μια ομοιογενή ομάδα, η οποία εκφράζεται μέσα από κοινούς ενδυματολογικούς κώδικες, στάσεις, κινήσεις, συμπεριφορά και παρουσία σε συγκεκριμένους χώρους «γιατί οι λεσβίες είναι τόσο χοντρές; 8 στις 10 είναι υπέρβαρες, 9 στις 10 ακούν “έντεχνο”, 9,5 στις 10 έχουν τατουάζ και 9,9 στις 10 έχουν κοντό μαλλί...μανουλααα!!Α! Και 10 στις 10 κάνουν ψυχοθεραπεία. Αυτά ήταν τα αποτελέσματα πολύχρονης στατιστικής έρευνας που ξεκίνησα πριν 10 χρόνια στο Γκάζι».⁸⁴ Μια ομάδα που έχει οριοθετήσει τα δικά της σύνορα και

⁸³ Εκφρασή της Βενετίας Καντσά όπως παρατίθεται στο Βενετία Καντσά, *Δυνάμει φίλες, δυνάμει ερωμένες*, Αθήνα: Πολύχρωμος πλανήτης, 2010, σελ 105.

⁸⁴ Το συγκεκριμένο χωρίο αποτελεί αποσπασμα από άρθρο της συνομιλήτριας μου στο blog της, στο οποίο με παρέπεμψε η ίδια.
<http://octopusquest.blogspot.com/2011/11/gay.html>

λειτουργεί αν θα τολμούσα να πω, συμφώνα με τις περιγραφές της Μολλυσ, ως μια «ενοποιητική υποκουλτούρα»: «Συχνάζουν στα ίδια μέρη, ακούν την ίδια μουσική, βλέπουν τις ίδιες σειρές και, υιοθετούν το γαμημένα ίδιο στυλ ντυσίματος τυπου *Shane* και *ENNOEITAI* πως η παρέα τους θα αποτελείται αποκλειστικά από – τι άλλο; – λεσβίες! Εντωμεταξύ κινούνται και βγαίνουν ανά κοπάδια, τα οποία συνήθως δεν πέφτουν κάτω από τα 5 κεφάλια σχεδόν ποτέ». Και διεκδικούν μια διακριτή ταυτότητα: «Με λίγα λόγια, ένα χαρακτηριστικό που επηρεάζει μόνο ένα μέρος της ζωής τους κι έχει να κάνει καθαρά με την ερωτικές προτιμήσεις, ουσιαστικά ορίζει ολόκληρη τη ζωή τους. Δεν ξέρω αν πρέπει να εξοργιστώ και πάλι ή να τις λυπηθώ που το σημαντικότερο που έχουν πετύχει στη ζωή τους είναι το ότι γεννήθηκαν λεσβίες».

Παρ' όλα αυτά, τα αιτήματα του ΛΟΑΤΚ κινήματος δεν εξαντλούνται σ'ένα καθεστώ ανοχής σε μια γωνιά της πόλης αλλά στη συνολική αποδόμηση των στερεοτύπων και την άρση των διακρίσεων. Συγκεκριμένα η Χριστίνα μπορεί να έχει δείξει τη συμπάθειά της σε τέτοια μέρη καθώς τα άτομα αισθάνονται πιο άνετα εκεί και επικρατεί μια χαλαρότητα αλλά από την άλλη τίθεται το ζήτημα του λεσβιασμού στην καθημερινότητα και όχι απλά της 'επιβίωσης' ως λεσβία: «Ένα πράγμα που με προβληματίζει με τα λεσβιάδικα...κάτι που με ενοχλεί για το οποίο δεν φταίνε τα ίδια, είναι ότι περιορίζεται η ζωή κάποιων ανθρώπων, εξαντλούν κάποιοι άνθρωποι εκεί την λεσβιακότητα τους».

Υπάρχουν πολλές παραλλαγές της λεσβιακής καθημερινότητας, ωστόσο όπως μου μεταφέρουν οι συνομιλήτριές μου, στην ουσία είναι λίγες οι γυναίκες στην Ελλάδα που βιώνουν σταθερή λεσβιακή ύπαρξη, χωρίς να αναγκάζονται να επιτελούν μια δημόσια «performance», αλλάζοντας την μια μάσκα μετά την άλλη, προκειμένου να αντιπαρέρχονται στις δυσκολίες που έχει θέσει η ετεροκανονική κοινωνία.

Η Χριστίνα είναι από τα άτομα που βιώνει τη λεσβιακότητά της απαλλαγμένη από τους περιορισμούς που της θέτει η ετεροκανονική κοινωνία και κηρύσσει μια πολιτική πρόταση υπέρ του outing: «Εννοώ θα ήθελα να μιλάνε και να ζουν παρά έξω την λεσβιακότητα τους... εγώ σε στρέιτ μαγαζιά μια χαρά φιλιέμαι ... Με ενοχλεί που υπάρχουν κάποιες λεσβίες που είναι μόνο λεσβίες Σάββατο βράδυ στο *Noiz*⁸⁵ ...και μπορεί να είναι ομοφοβικές ανοιχτά.. «άκουσες είναι λεσβία η μια στο τάδε όροφο»». Η Χριστίνα θίγει επιπλέον εδώ τις ομοφοβικές στάσεις των ίδιων των λεσβιών και γενικότερα των ομοφυλόφιλων, ως μια αμυντική στρατηγική για την συγκρότησή τους ως κοινωνικά διανοητά αναγνωρίσιμα υποκείμενα. Το υποκείμενο το οποίο είναι καταδικασμένο να ζει έξω από τη συμβολική τάξη του κόσμου, ζώντας μια εξορισμού τραυματική εμπειρία, πολλές φορές για την αναγνώρισή του, έχει ως αποτέλεσμα όχι απλώς την προσποίηση της ετεροκανονικής σεξουαλικής

⁸⁵ Λεσβιακό μπαρ στο Γκάζι, όπου αποτελεί χώρος διασκέδασης και γνωριμίας της λεσβιακής κοινότητας.

συμπεριφοράς αλλά και την εκδήλωση ομοφοβικής στάσης. Έτσι προκειμένου να διατηρήσει το κοινωνικό του status, ο εαυτός πρέπει να αποποιηθεί τα στοιχεία εκείνα που η κοινωνία επενδύει με το αξιακό φορτίο του μαρού.

Η Χριστίνα μου διηγείται την ιστορία δύο γνωστών της ανδρών που δούλευαν μαζί σε μια κρεπερί, και οι οποίοι έλκονταν ερωτικά ο ένας από τον άλλον, αλλά επειδή «*το έπαιζαν και οι δυο σούπερ στρέιτ, σούπερ ματσό*» και το Σάββατο πήγαιναν σε γκέι μαγαζιά, κρύβοντας την ομοφυλοφιλία τους δεν μπόρεσε να εκπληρωθεί η ερωτική τους επιθυμία. Η Χριστίνα μου ανέφερε το παράδειγμα αυτό για να μου δείξει την ομοφοβία που επικρατεί πολύ συχνά στα ίδια τα ομοφυλόφιλα άτομα, την οποία την δικαιολογεί «*και καλά κάνουν, το καταλαβαίνω γιατί παίζει πολύ ρατσισμός*».

Συμπεραίνουμε από τα παραπάνω πως η ιδιότητα του πολίτη είναι πάντοτε σεξουαλικοποιημένη, δηλαδή ενώ είμαστε όλοι σεξουαλικοί πολίτες, σημαδεύομαστε ωστόσο διαφορετικά με όρους της θέσης που κατέχουμε ως σεξουαλικοί πολίτες, ανάλογα με το πώς η σεξουαλική μας επιλογή ταιριάζει “ή δεν ταιριάζει” στην προκαθορισμένη, φυσικοποιημένη, ετεροσεξουαλική υπόθεση για την ίδια την έννοια της ιδιοκτησίας του πολίτη. Αυτό με άλλα λόγια σημαίνει πως οι λεσβίες και οι γκέι γενικότερα μπορούν να είναι πολίτες μόνο αν είναι «καλοί» πολίτες, αν αποποιηθούν δηλαδή τη διαφορά που προκύπτει από την σεξουαλική τους επιλογή.⁸⁶

Συνεπώς, η αποποίηση της διαφοράς οδηγεί το υποκείμενο είτε στην απόκρυψη αυτού του «κρυφού» κομματιού της σεξουαλικότητάς του για να δώσει την εντύπωση πως είναι ετεροφυλόφιλος, είτε στην απάρνηση οποιασδήποτε «δημόσιας» σεξουαλικής έκφρασης και αυτό γιατί όπως αναφέρει η Valentine, «οι επαναλαμβανόμενες επιτελέσεις ηγεμονικά ασύμμετρων ταυτοτήτων και ετερόφυλων επιθυμιών ‘στερεοποιούνται’ με τον καιρό με αποτέλεσμα να δημιουργούν την εντύπωση ότι οι δρόμοι είναι κανονικά ή φυσιολογικά ετεροφυλόφιλοι χώροι».⁸⁷

Συνεπώς, ο χώρος είναι αντανάκλαση της κοινωνικής οργάνωσης: του πλέγματος και του ξεδιπλώματος, του «δημόσιου» και του «ιδιωτικού», του κεντρικού και του περιφερειακού, του ξένου και του οικείου. Η κίνηση των μελών της κοινωνίας στο χώρο αναπτύσσεται σύμφωνα με τους κώδικες που υπαγορεύουν οι κοινωνικές

⁸⁶ Βενετία Καντσά, «Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες και αστικός χώρος», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010, σελ 217.

⁸⁷ Βενετία Καντσά, «Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες και αστικός χώρος», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010, σελ 217.

δομές και σύμφωνα με καθορισμένα πλαίσια δρομολόγησης.⁸⁸ Για όσους και όσες δεν συμμορφώνονται σε αυτό το ετερόφυλο πρότυπο η σεξουαλικότητα οφείλει να παραμείνει «ιδιωτική», περιορισμένη πίσω από κλειστές πόρτες και παράθυρα. Η συζήτηση περί δικαιωμάτων και ιδιότητας του πολίτη τονίζει ότι η επιμονή σε μια «ιδιωτική», «κεκλεισμένων των θυρών» σεξουαλικότητα περιθωριοποιεί όσους δεν εγγράφονται σε μοντέλα ετεροκανονικότητας.

⁸⁸ Ιωάννα Μπεοπούλου, «Όταν οι άντρες ταξιδεύουν, Χώροι συνάντησης και διαχωρισμού των φύλων», στο *Ταυτότητες και Φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Καστανιώτη, 1992, σελ 206.

12. «Σεξουαλική μετανάστευση»

Πολλές από τις ‘μη πετυχημένες’ και ‘μη συμβατικές’ θηλυκότητες και αρρενωπότητες που δεν συμμορφώνονται σε αυτό το ετεροκανονικό πρότυπο, νιώθουν ότι καταπιέζονται και έτσι αποφασίζουν να φύγουν μακριά από τον τόπο διαμονής τους, αναζητώντας την ανωνυμία των μεγάλων πόλεων ή μια πιο ανεκτική κοινωνία που θα τους επιτρέψει να ζήσουν όπως αυτοί επιλέγουν.

Στις επαρχιακές πόλεις ο κοινωνικός έλεγχος είναι αυστηρότερος από ό,τι στις μεγαλύτερες πόλεις και οι συνέπειες για όποιον διαφέρει σε κάτι από τον μέσο όρο μπορεί να είναι οδυνηρές. Έτσι μια μεγαλύτερη πόλη από αυτή που ζουν ή μια ξένη χώρα φαντάζει ως μια λύση για τις συνομιλήτριές μου. Η πόλη της Αθήνας για τις συνομιλήτριές μου από επαρχιακές πόλεις και οι πόλεις του εξωτερικού για τις συνομιλήτριές μου από τις μεγαλουπόλεις της Ελλάδας φιλοξενεί τις ετερότητες αυτές, προσφέροντάς τους τη δυνατότητα της ανωνυμίας.

Κάποιες από τις συνομιλήτριές μου πρόβαλαν το αίτημα σε σχέση με την ορατή και επικίνδυνα εκτεθειμένη κοινωνικά ταυτότητά τους. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο κάποιες από αυτές κατέφυγαν στην ανωνυμία των μεγάλων πόλεων, ικανοποιώντας την ανάγκη να διεκδικούν την ετερότητά τους, δηλαδή την ταυτότητά τους. Η Χριστίνα μου αναφέρει την ανωνυμία και την «ελευθερία» της Αθήνας που βρήκε σε σχέση με το Ηράκλειο από το οποίο προέρχεται, στο οποίο ο κοινωνικός ιστός ήταν πιο συνεκτικός και κατά συνέπεια ο έλεγχος στενότερος. Το ίδιο και η Λέμον: *«Η Θεσσαλονίκη είναι μία μεγάλη πόλη στην οποία σαφώς αισθάνομαι ελεύθερη σε σχέση με την επαρχία όπου μεγάλωσα. Ο τόπος παίζει ρόλο αν η ομοφυλοφιλία είναι περισσότερο αποδεκτή, γι' αυτό έφυγα από την επαρχία»*. Ενώ η Δήμητρα, μεγαλωμένη σε μια μεγάλη επαρχιακή πόλη της βόρειας Ελλάδας μου αναφέρει πως η Αθήνα, ως τόπος διαμονής της τα τελευταία χρόνια καθορίστηκε από το νοσηλευτικό της επάγγελμα ωστόσο: *«σίγουρα με βοήθησε ότι είναι μια μεγάλη πόλη, υπάρχει μεγαλύτερη άνεση και ελευθερία. (...) τα πράγματα είναι πολύ πιο εύκολα στην Αθήνα και γενικά σε μια μεγάλη πόλη απ' ό,τι σε μια επαρχιακή»*. Επίσης η Έβη, μεγαλωμένη στην Αθήνα, τα τελευταία πέντε χρόνια διαμένει στο Παρίσι για να συνεχίσει τις σπουδές της, το γεγονός ότι έφυγε στο εξωτερικό: *«με βοήθησε πολύ γιατί ήταν πολύ πιο ανεκτικό ως προς τέτοια θέματα»*.

Επιπλέον αυτή η αίσθηση του να θεωρείται κανείς περιττός, να είναι «κοινωνικά άστεγος» αποτελεί μέρος της βιωμένης εμπειρίας κάποιων συνομιλητριών μου που έκανε συνειδητή την φυγή τους από τον τόπο διαμονής. Η Μαρία αναφέρει πως στη Θεσσαλονίκη όπου ζούσε *«ήταν πολύ γκέτο κατάσταση, όχι ότι δεν υπάρχει κόσμος αλλά όλα είναι κρυμμένα και σκεπασμένα με αρκετό φόβο»*, αυτό την οδήγησε στην φυγή της και την αναζήτηση εργασίας στο Άμστερνταμ που *«θεωρείται η γκέι πρωτεύουσα της Ευρώπης και αυτός είναι ένας από τους λόγους που διάλεξα να ζω*

εδώ. Υπάρχουν πολλά μαγαζιά και χώροι που μπορώ να κινηθώ σαν γκέι αλλά το θέμα είναι ότι όπου να και να είμαι δεν υπάρχει πρόβλημα».

13. Η ΛΟΑΤΚ ζωή στην Ελλάδα

Δυσκολίες βέβαια υπάρχουν και σε άλλες χώρες της Ευρώπης, όπως επισημαίνει όμως η Καντσά υπάρχουν βασικές διαφορές σε σχέση με την Ελλάδα και αυτές. Μια βασική διαφορά είναι ότι εκεί υπάρχει ένα λεσβιακό κίνημα, όχι μόνο με όρους πολιτικής οργάνωσης, αλλά κυρίως ως ένα δίκτυο ανθρώπων πέρα από το στενό συμφραζόμενο του οικογενειακού και φιλικού περιβάλλοντος. Υπάρχουν σχετικά βιβλιοπωλεία ή καφέ, ο όρος χρησιμοποιείται ευρύτερα και αμβλύνονται οι αρνητικές συνδηλώσεις του. Η ομόφυλη σεξουαλικότητα γίνεται αντιληπτή ως κάτι που δεν είναι αναγκαστικά αρνητικό, αποκτά δε συχνά θετικό πρόσημο. Αντίθετα, στην Ελλάδα υπάρχουν πολύ λίγα βιβλία, περιοδικά, κείμενα, ταινίες, θεατρικά έργα που να συνδέουν την ομόφυλη σεξουαλικότητα με ευρύτερα ζητήματα και έτσι αυτές οι σχέσεις περιθωριοποιούνται και εμφανίζονται να αφορούν μια κλειστή μειοψηφία.

Όσο αφορά την ΛΟΑΤΚ ζωή στη χώρα, η Αθήνα έχει αρκετές ΛΟΑΤΚ οργανώσεις και ένα αναπτυσσόμενο gay χωριό στην περιοχή του Γκάζι καθώς και μια ετήσια εκδήλωση gay pride, το Athens Gay Pride. Επιπλέον, υπάρχει η ομοφυλόφιλη σκηνή στην Μύκονο και η λεσβιακή στην Ερεσό της Λέσβου είναι γνωστές παγκοσμίως. Το *Athens Pride* είναι μια ετήσια ΛΟΑΤΚ παρέλαση και φεστιβάλ που λαμβάνει χώρα κάθε Ιούνιο (από τον Ιούνιο του 2005) στο κέντρο της Αθήνας. Το *Athens Pride* απολαμβάνει αυξανόμενη συμμετοχή της τοπικής ομοφυλόφιλης κοινωνίας καθώς και διεθνή προσοχή. Επιπροσθέτως, Το Athens Rainbow Week (Εβδομάδα Ουράνιου Τόξου της Αθήνας) είναι μία παράλληλη με το Athens Gay Pride εκδήλωση, η οποία καθιερώθηκε για πρώτη φορά το 2011. Πρόκειται για πρόγραμμα το οποίο τελεί υπό την αιγίδα του Υπουργείου Πολιτισμού, μακροπρόθεσμος στόχος του οποίου είναι η ανάπτυξη του gay τουρισμού στην Ελλάδα, με τα οικονομικά οφέλη από την οποία κάτι τέτοιο συνεπάγεται.⁸⁹

Η κύρια βασική υστέρηση στον ελλαδικό χώρο, σύμφωνα με τις συνομιλήτριές μου, παρατηρείται στο νομοθετικό επίπεδο. Στην Ελλάδα, μπορεί η ομοφυλοφιλία να έγινε νόμιμη το 1951 από τον νέο Ποινικό κώδικα που υιοθετήθηκε το 1950, ωστόσο ορισμένες διακρίσεις σε νόμους σε βάρος των ομοφυλοφίλων ισχύουν μέχρι και σήμερα. Στην Ελλάδα λείπουν νόμοι, διατάξεις και βασικά δικαιώματα που οι ομοφυλόφιλοι απολαμβάνουν στις υπόλοιπες χώρες της δυτικής Ευρώπης και βόρειας Αμερικής και τα θέματα ΛΟΑΤΚ δεν γίνονται συχνά θέμα ανοικτής συζήτησης. Η Έβη αναφέρει: «*Νομίζω ότι τα τελευταία χρόνια γίνονται πολλά πράγματα σε ό,τι αφορά το θέμα, ιδίως θεωρητικό αλλά και καλλιτεχνικό. Το μεγαλύτερο πρόβλημα είναι το νομοθετικό. Νομίζω ότι η κοινωνία είναι έτοιμη να*

⁸⁹ Οι πληροφορίες προέρχονται από το http://el.wikipedia.org/wiki/Δικαιώματα_ΛΟΑΤ_στην_Ελλάδα

δεχθεί τις αλλαγές αλλά οι πολιτικοί θεσμοί δεν αναλαμβάνουν την ευθύνη. Τόσα προβλήματα έχει αυτός ο τόπος...Με τους γκέι θα ασχοληθούμε τώρα; Ε, ναι! Πρέπει επιτέλους να ασχοληθούμε και μ'αυτό το θέμα, να εντάξουμε τη μειοψηφία στην πλειοψηφία».

Η Ρούλα αντίστοιχα αναγνωρίζει την υστέρηση των ΛΟΑΤΚ κινημάτων στην Ελλάδα, παρά ταύτα επισημαίνει την αδιαφορία της πολιτικής σκηνής: «Σίγουρα στις δυτικές χώρες αντίστοιχα κινήματα έχουν περισσότερο δυναμισμό. Αυτό όμως συνέβη σιγά σιγά. Πιστεύω ότι και στην Ελλάδα έχουν γίνει αρκετές αλλαγές ως προς την αλλαγή της νοοτροπίας όμως είναι πλέον καιρός να θεσμοθετηθεί και νομικά. (...)Σε πολιτικό επίπεδο έχουμε τρομερά παράπονα, από όλους τους πολιτικούς χώρους γιατί μας αγνοούν, υπάρχουν πράγματα που πρέπει να παλέψουμε». Παράλληλα η Ρούλα τονίζει την βαρύνουσα σημασία της ενδεχόμενης αλλαγής των νόμων, εκλαμβάνοντας την ως μία σχέση αλληλεπίδρασης μεταξύ κουλτούρας και νόμων: «Να αλλάξουν οι νόμοι, γιατί και οι νόμοι είναι εκπαιδευτικοί». Η Ρούλα θεωρεί πως ο τρόπος που συλλαμβάνεται η ομοφυλοφιλία στην ελληνική κοινωνία μπορεί να αλλάξει με την αλλαγή στο θεσμικό επίπεδο. Αυτό σημαίνει σύμφωνα με το φουκωικό σχήμα, πως ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τη σεξουαλικότητα και τις πολιτισμικές νόρμες διαμορφώνονται και αναδιαμορφώνονται μέσω των ρυθμιστικών ιδεωδών, που αποκρυσταλλώνονται και παγιώνονται στο νομοθετικό επίπεδο. Εφόσον τα πειθαρχικά συστήματα γνώσης/εξουσίας ορίζουν και περιορίζουν το τι μετράει ως κοινωνικά αναγνωρίσιμος τρόπος υποκειμενικότητας και του συν-ανήκει, μια ενδεχόμενη παρέμβαση της πολιτικής στην ανοιχτότητα των θεμάτων της ομοφυλοφιλίας, όπως ο γάμος, υιοθεσία, παρέχει και την ανάλογη αναγνωσιμότητα στα υποκείμενα για κοινωνική ύπαρξη.

Επιπλέον το μέρος της Εκκλησίας της Ελλάδος επανειλημμένως πολεμάει θέματα ανοιχτότητας της κοινότητας ομοφυλόφιλων, αμφισεξουαλικών και τρανσέξουαλ, όπως είναι η νομιμοποίηση γάμων μεταξύ δύο ανδρών ή δύο γυναικών. Όπως αναφέρει και η Ρούλα: «Και η στάση της εκκλησίας να αλλάξει.. όπως οι αγγλικανοί οι λουθηριανοί προτεστάντες δήλωναν υπέρ των γκέι να βγουν να μιλήσουν ανοιχτά υπέρ των γκέι δικαιωμάτων, θα βοηθούσε πολύ αντί να ζαλίζουν τον κόσμο περί αμαρτίας. Η θρησκεία παίζει ρόλο και ιδίως τώρα με την κρίση...και τώρα στα δύσκολα που να στραφεί ο κόσμος αλλά από την άλλη η ορθοδοξία είναι πολύ συντηρητικό πυρήνα που βάζει την ομοφυλοφιλία στο πυρ».

Από την άλλη η Χριστίνα θεωρεί πως αυτό που πρέπει να αλλάξει είναι η νοοτροπία της ελληνικής κοινωνίας: «δεν θεωρώ ότι θεσμικά είναι απώτερος σκοπός, τι θα γίνει αν θεσπιστεί ο γάμος; πάλι η κοινωνία θα κάνει καιρό να το αποδεχτεί. Η κοινωνία πρέπει να αλλάξει, όχι οι θεσμοί. (...)Η Ελλάδα είναι η μόνη χώρα που έκανε το σύμφωνο ελεύθερης συμβίωσης για στρέιτ, θεσμός που ξεκίνησε από γκέι. (...) όταν θεσμοθετηθούν κτλ δεν νομίζω ότι η κοινωνικά θα έχει γίνει καλύτερη,

θέλει παιδεία...». Βέβαια η Χριστίνα αναγνωρίζει τη θετικότητα των θεσμικών αλλαγών στο επίπεδο της διευκόλυνσης: «αν μη τι άλλο δεν θα μπορεί να σου πει η σπιτονοικοκυρά σου - είσαι με αυτή; -ποιον είναι το πρόβλημά σου, είναι γυναίκα μου, έχω χαρτί δημαρχείου... μετά ο ρατσισμός δικό της θέμα... εγώ θα ήμουν καλλυμένη».

Τέλος, ένα «άγχος» που μου μεταφέρουν κάποιες από τις συνομιλήτριές μου, έχει να κάνει με την επιδείνωση του προβλήματος της ομοφοβίας στην ελληνική κοινωνία ενόψει της οικονομικής κρίσης, όπως η Ρούλα λέει: *«Πάμε και πίσω, δηλαδή τώρα 7% εκφράζει τα πιο ομοφοβικά αισθήματα των ανθρώπων».*⁹⁰ Σύμφωνα με την Χριστίνα *«αυξάνεται ο ρατσισμός, αυτή η λαϊκή αρρενωπότητα, η οποία έχει πρόβλημα μαζί μας, οι άνδρες μας που πρέπει να είναι πολύ άνδρες να νικήσουν κτλ...εδώ καράβια καίγονται και εσύ λες ότι είσαι λεσβία.. εδω έχουμε μνημόνιο, έχουμε σοβαρότερα προβλήματα».* Οι μαρτυρίες αυτές, επιβεβαιώνουν τις θεωρητικές υποθέσεις που έθεσα στην αρχή, περί απεικόνισης του έθνους ως ανδρικής αδελφότητας, η οποία συνομιλεί για την κατασκευή της επιτακτικής μητρότητας, καθώς εμβληματοποιεί το έθνος που έχει τεθεί σε κίνδυνο. Έτσι σε στιγμές εθνικής κρίσης και πολιτικής αβεβαιότητας, κάποια ζητήματα νομοθετικών ρυθμίσεων έχουν γίνει σημεία έντονης εκτόπισης για την ίδια την ενότητα και τη μεταδοτικότητα του έθνους.

⁹⁰ Η Ρούλα αναφέρεται στα ποσοστά που έλαβε η Χρυσή Αυγή στις εκλογές που διεξάχθηκαν στις 6 Μαΐου.

Επίλογος

Οι πολιτισμικές έννοιες του φύλου και της σεξουαλικότητας είναι ιδιαίτερα περίπλοκες, φορτισμένες αλλά και πολυεπίπεδες στην ελληνική κοινωνία, όπου αποτελούν τις οργανωτικές αρχές και άλλων τομέων της ζωής. Ορμώμενη από το ερώτημα της Χριστίνας «*Φαίνεται ότι όλοι οι στρέιτ δηλώνουν συνέχεια ελεύθερα την σεξουαλικότητά τους...οι ομοφυλόφιλοι όταν δηλώνουν την επιθυμία τους ελεύθερα γιατί να θεωρούνται εξωγήινοι;*» Αναδεικνύεται πως το φεμινιστικό σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό» όχι μόνο δεν είναι ξεπερασμένο, αλλά εξακολουθεί να αποτελεί ζητούμενο της προοδευτικής σκέψης.

Σύμφωνα με τις συνομιλήτριές μου, ο στόχος είναι αρκετά περίπλοκος, καθώς ο 'εχθρός' δεν είναι μόνο η πολιτική εξουσία αλλά ολόκληρη η κοινωνία και ο τρόπος σκέψης και λειτουργίας της. Σύμφωνα με τις συνομιλήτριές μου, το συνεχές coming out που επιτυγχάνεται μέσω από την επανάληψη, είναι μια προσπάθεια να δοθεί ύπαρξη στην σεξουαλική τους ταυτότητα. Καθώς θεωρείται πως διαταράσσει την καθιερωμένη τάξη στην καθημερινότητα και αναδεικνύει το πρόβλημα. «Χτυπά τον άλλο στην καθημερινή του ρουτίνα, σε αυτά που έχει συνηθίσει να θεωρεί δεδομένα» όπως αναφέρει ο Νικήτας⁹¹, μέλος του ΛΟΑΤ, στο περιοδικό 10% και συνεχίζει: «Πρέπει να εκπαιδεύουμε τους ανθρώπους, κι ας καταντάει κουραστικό. Άμα σε βλέπουν, θα σε συνηθίσουν. Άμα δε σε βλέπουν, ό,τι και να κάνεις θα είσαι γι' αυτούς ένα στερεότυπο». Σύμφωνα πάλι με τον ίδιο, την ομοφοβία τη μαθαίνει κανείς από παιδί και την αναπαράγει χωρίς να σκέφτεται τον αντίκτυπο που έχει. Και η Έβη οραματίζεται: «Θα ήθελα μία μέρα να δω ένα ομόφυλο ζευγάρι στο δρόμο που θα φιλιέται παθιασμένα και τους περαστικούς που δε θα του δώσουν την παραμικρή σημασία. Όπως ακριβώς θα συνέβαινε και με ένα ετερόφυλο. Αυτό θα σήμαινε για μένα πραγματική πρόοδο».

Φτάνοντάς στο τέλος, θα ήθελα να αναφερθώ στην ίδια την μεθοδολογία της εργασίας και στα υποκείμενα της έρευνας. Οι γυναίκες, τα υποκείμενα, τα πρόσωπα που τέθηκαν στο επίκεντρο της κοινωνικής μελέτης, μπορούν να εκληφθούν ως αντικείμενο από τον ερευνητή, όπως μου είπε η σύντροφος μιας συνομιλήτριάς μου που βρισκόταν στο χώρο τους όπου έγινε η συνάντηση, χωρίς η ίδια να λάβει μέρος «*Ήρθατε να μας ερευνήσετε και εσείς; Κατά καιρούς έρχονται διάφορα μέλη, μας έχουν δει λίγο πειραματόζωα*». Αυτό το σχόλιο, ήρθε και σαν μία απάντηση στη δική μου αναρώτηση σχετικά με την μικρή, σύμφωνα με τις προσδοκίες μου, ανταπόκριση γυναικών στο κάλεσμά μου για συμμετοχή στην έρευνά μου. Όπως αναφέρει η Άννα Λυδάκη, οι άνθρωποι γενικά, όταν έρχονται σε συνάφεια με το εξωτερικό, το έξω από τα γνώριμα και οικεία, το διαφορετικό ή έλκονται από αυτό ή συχνότερα το φοβούνται ως άγνωστο, και ο φόβος πολλές φορές είναι η αιτία των αρνητικών στάσεων που εμφανίζονται απέναντι στον «άλλον», τον διαφορετικό. Η

⁹¹ Φτου και βγαίνω του Δημήτρη Αγγελίδη στο περιοδικό 10%, τεύχος 31.

επιφυλακτικότητα ή το να διάκειται εχθρικά απέναντι ή έστω να είναι αδιάφορος οπωσδήποτε στάθηκε ένας λόγος.⁹²

Όπως αναφέρει η Λυδάκη, τα υποκείμενα τις έρευνας πολλές φορές αισθάνονται διαφορετικοί, και ότι οι άλλοι εξουσιάζουν, αλλά αυτή τη φορά κάποιος από αυτούς παρουσιάζεται και δείχνει να τους χρειάζεται, να επιθυμεί τον συγχρονισμό μαζί τους. Ούτως ή άλλως κανείς δεν είναι απόλυτα αθώος ή έτοιμος να ανοίξει πραγματικά την καρδιά του σε ένα άγνωστο, πολλοί περισσότερο εκείνοι που γνωρίζουν ότι τους θεωρούν διαφορετικούς και συνήθως απορριπτέους.⁹³ Αυτός ο προβληματισμός που υπήρχε αρχικά, σχετικά με τον παρεμβατισμό στη ζωή των άλλων εν μέρει επιβεβαιώθηκε όταν μια από τις συνομιλήτριές μου ζήτησε να μην εμφανιστούν προσωπικά της στοιχεία στο κείμενο προκειμένου να μην ταυτοποιηθεί και κατά συνέπεια να εκτεθεί σε μια ορατότητα που η ίδια δεν επιθυμούσε. Το αίτημά της όχι μόνο έγινε σεβαστό, αλλά επιβεβαίωσε την υπόθεση της εργασίας μου.

Οι γυναίκες που κλήθηκαν και με δέχτηκαν, μου μίλησαν για τα πιο μύχια συναισθήματά τους, για τις επιθυμίες τους και με άφησαν να δω τον τρόπο με τον οποίο σκέφτονται και δρουν. Συνεπώς εύλογα, μπορεί να τεθεί το ερώτημα: «Γιατί να δεχτεί κάποια να γίνει αντικείμενο μελέτης, γιατί να μου επιτρέψει να μπω στη 'ζωή' τους;». Όντας ένα ον ανθρώπινο, σκεπτόμενο, με συνείδηση, ίσως το πιο αναμενόμενο είναι να αντισταθεί, να μην αφήσει τον «άλλο» να εισδύσει στη ζωή του και να αρνηθεί να μιλήσει.

Σε αυτές τις περιπτώσεις, το υποκείμενο συναντά κάποιον –την ερευνήτρια- που ζητά να ακούσει τον λόγο του, τις προσωπικές του εμπειρίες, την άποψή του, αισθάνονται την ευχαρίστηση σε προσωπικό επίπεδο απλά και μόνο επειδή συνάντησαν κάποιον που τον πρόσεχε και τον άκουσε. Όπως μου ανέφερε η Χριστίνα, στο τέλος της συζήτησης την περιέβαλε ένα αίσθημα λυτρωτικό, αφού όπως μου μετέφερε όσες φορές μιλάει για την ζωή της, τόσο καλύτερα νιώθει. Το ίδιο θα μπορούσα να εκλάβω και για τη συλλογή ποιημάτων μιας συνομιλήτριάς μου, ως «δώρο» που μου έκανε φεύγοντας από το σπίτι της. Εφόσον το δώρο, δεν είναι κάτι αδρανές και άψυχο, αλλά μια έκφραση των ατομικών μας συναισθημάτων, δεδομένου του παράδοξου χαρακτήρα του, εκούσιου και αναγκαστικού, ως μια υποχρέωση ανταπόδοσης, σύμφωνα με τον Marcel Mauss.⁹⁴

Επιπλέον η ευχαρίστηση και ικανοποίηση των ατόμων, μπορεί να έχει να κάνει με το συλλογικό επίπεδο και την κοινότητά τους. Με την έννοια ότι τα πρόσωπα που

⁹² Λυδάκη, Άννα. *Ποιοτικές μεθόδους της κοινωνικής έρευνας*, Αθήνα: Καστανιώτη, 2001, σελ 161.

⁹³ Στο ίδιο, σελ 171.

⁹⁴ Marcel Mauss, *The Gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Routledge, 1990.

τίθενται στο επίκεντρο της έρευνας, να αναμένουν από τον ερευνητή να εξάγει έγκυρα αποτελέσματα και να μιλήσει για αυτό αντικειμενικά· όπως μου ανέφερε μια εξ αυτών: *«Ελπίζω να πάνε όλα καλά με την έρευνά σου και να μας διαφωτίσεις με τα αποτελέσματα!»* Ή να επιθυμούν να εισακουστούν παρά έξω: *«Χαίρομαι ιδιαίτερα που ένα άτομο ασχολείται, και μάλιστα σε επίπεδο μεταπτυχιακού, με το συγκεκριμένο θέμα. Καιρός ήταν επιτέλους να "ανοίξει" αυτό το τεράστιο ταμπού»*.

Το υποκείμενο όμως αυτό, είναι ένα πρόσωπο με σκέψη, με δικά του νοήματα και δράση, που δεν αντίκειται αλλά αντιτάσσεται και η δυνατότητα εκφοράς λόγου και η μεταβίβαση μηνυμάτων, δηλουμένων και λανθανόντων, ενυπάρχει στην ερευνητική διαδικασία.⁹⁵ Έτσι, φτάνοντας προς το τέλος της συζήτησης με όλες τις συνομιλήτριές μου, κάθε φορά με περίμενε ένα ερώτημα στο οποίο καλούμουν να απαντήσω *«Λοιπόν, τώρα θα μου πεις εσύ, γιατί ασχολείσαι με αυτό το θέμα»* ήταν τα λόγια μιας εξ αυτών. Θεωρώ πως η επιχειρηματολογία σχετικά με τις λεσβίες αποτελεί μια μικρογραφία της ευρύτερης επιχειρηματολογίας που αναπτύσσεται από το γυναικείο κίνημα κατά της καταπίεσης που ασκείται από την καπιταλιστική πατριαρχική κοινωνία. Στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής σχέσης ερευνητή–ερευνούμενου, «συμφωνήσαμε» ότι η ομοφοβία είναι τελικά θέμα σεξισμού. Όπως μου μετέφερε μια εξ αυτών από την παρατήρησή της, έχει συνειδητοποιήσει ότι όσοι έχουν πρόβλημα με τους γκέι, στην ουσία έχουν πρόβλημα με τις γυναίκες, *«είναι ομοφοβικοί και ανακαλύπτεις ότι το πρόβλημά τους στην ουσία είναι με την γυναίκα, τις θέλουν σπίτι, να είναι πιο χαζές ...»*.

Και απαντώντας συγκεκριμένα στο ερώτημα που μου έθεσε η Χριστίνα *«δεν είσαι λεσβία, ε; Το κατάλαβα ..Τότε, γιατί;»* που φέρνει τον πυρήνα της θεωρίας της «πολιτικής ταυτοτήτων» όπου βρίσκεται η ιδέα ότι «μόνον εκείνοι που βιώνουν μια συγκεκριμένη μορφή καταπίεσης είναι σε θέση να παλέψουν ενάντιά της». Θεωρείται απόλυτα κατανοητό πως κανένας ντόπιος δεν μπορεί να καταλάβει ακριβώς πώς είναι να βιώνεις το ρατσισμό, όταν είσαι μετανάστης. Κανένας ετεροφυλόφιλος δεν είναι σε θέση να νιώσει στο πετσί του την ομοφοβία, κανένας άνδρας το σεξισμό. Αλλά παράλληλα και ανάμεσα στις ομάδες των καταπιεσμένων υπάρχουν σοβαρές διαφοροποιήσεις. Είναι διαφορετικά τα βιώματά σου όταν είσαι γκέι, άλλα όταν είσαι λεσβία. Επιπλέον, είναι διαφορετικό πράγμα η εμπειρία της καταπίεσης και διαφορετικό να την αντιμετωπίζεις.⁹⁶ Πρόθεση της εργασίας μου ήταν να αναδείξει αφενός την μερική αναπαράσταση της πραγματικότητας, ωστόσο όμως χωρίς να παραγνωριστεί η σύνδεσή του με τα συλλογικά μορφώματα. Όπως αναφέρει και η Χριστίνα *«Δεν είμαστε εδώ για να μετρήσουμε τις καταπιέσεις μας»*.

⁹⁵ Λυδάκη, Αννα. *Ποιοτικές μεθόδους της κοινωνικής έρευνας*, Αθήνα: Καστανιώτη, 2001, σελ 168.

⁹⁶ Θανάσης Κουρκούλας, «Μια κριτική στη θεωρία της «Πολιτικής Ταυτοτήτων», Πηγή

Ιστορικά οι πιο συγκλονιστικοί αγώνες ενάντια στην καταπίεση είχαν πρωτοπόρους τους ίδιους τους καταπιεσμένους, από το κίνημα για την απελευθέρωση των μαύρων στις ΗΠΑ τη δεκαετία του '60, τους ομοφυλόφιλους και την εξέγερση του Στόουνγουολ, ως τους αγώνες των μεταναστών για νομιμοποίηση και δικαιώματα στην Ελλάδα και την Ευρώπη τις δεκαετίες του '90 και του 2000. Βέβαια πραγματικότητα αποτελεί επιπλέον η συμμετοχή των καταπιεσμένων σε άλλα κινήματα εκτός από το «δικό τους», όπως επίσης η συμμετοχή χιλιάδων αλληλέγγυων στα κινήματα ενάντια στην καταπίεση. Ανθρώπων οι οποίοι δεν ανήκουν στη συγκεκριμένη ομάδα των καταπιεσμένων που θίγεται άμεσα.⁹⁷

Συμπερασματικά, δεν υπάρχει κοινό ενδιαφέρον και συμφέρον από όλους τους ανθρώπους που αντιμετωπίζουν το ίδιο είδος 'καταπίεσης'. Η καταπίεση δεν προκαλείται από το φύλο, τη φυλή, την εθνικότητα ή τη διαφορετική σεξουαλική προτίμηση των ανθρώπων που ελέγχουν το σύστημα, αλλά από το ίδιο το σύστημα, αδιάφορο ποιος βρίσκεται στις θέσεις κλειδιά. Και όπως επισημαίνει η Χριστίνα: *«Μεγαλώνουμε σε πολύ σεξιστική κουλτούρα ...το να μιλάω για το λεσβιακό θέμα και το τρανς, δεν έχει να κάνει μόνο με εμένα... για να γίνω εγώ καλύτερα στο μέλλον, έχει να κάνει παρά πολύ και με τους στρέιτ και με τα μη τρανς άτομα, νομίζω ότι βοηθάει τον κόσμο να συνειδητοποιήσει ότι η ομοφοβία κάνει κακό και στους στρέιτ, ότι δεν είναι μόνο πρόβλημα των γκέι, όπως ο φεμινισμός δεν είναι μόνο πρόβλημα των γυναικών, και οι άντρες τρώνε φοβερή καταπίεση, δεν το συνειδητοποιούν όμως... νομίζω ότι σε κάποια χρόνια θα γελάμε, όπως γελάμε τώρα που σκότωναν αριστερόχειρες ...ήταν τόσο κακό...».*

⁹⁷ Θανάσης Κουρκούλας, «Μια κριτική στη θεωρία της «Πολιτικής Ταυτοτήτων», Πηγή <http://www.ksm.gr/>

Βιβλιογραφία

Αγγελόπουλος, Γιώργος. «Εθνοτικές ομάδες και ταυτότητες». Οι όροι και η εξέλιξη του περιεχομένου τους» στο Σύγχρονα Θέματα, *Αφιέρωμα: Εμείς και οι «άλλοι»*. Η διαχείριση της εθνοπολιτισμικής διαφορετικότητας, τ. 63, 1997.

Αθανασίου, Αθηνά. *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

Αθανασίου, Αθηνά. *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, επιμ. Εισ. Αθανασίου Αθηνά, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, Μαργαρίτα Μηλιώρη, Αιμίλιος Τσεκένης, Αθήνα: νήσος, 2006.

Αθανασίου, Αθηνά. «Η πειθαρχία της συνέχειας: Χρόνος, Σώμα και Βιοπολιτική στη Σύγχρονη Ελλάδα», στο *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

Αθανασίου, Αθηνά. «Αναζητώντας την σημειωτική χώρα: Ετερότητα, αποστροφή και ο τρόμος του εκ-τοπισμένου υποκειμένου», στο *Ζωή στο Όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 2007.

Αθηνά Αθανασίου, «Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το δεύτερο κύμα», στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Αθήνα: νήσος, 2006.

Αποστολίδου, Άννα. «Queer: Στα ίχνη της πολιτισμικής διαδρομής ενός «αλλόκοτου» όρου», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011.

Βαρίκα, Ελένη. *Η εξέγερση αρχίζει από παλιά: Σελίδες από τα πρώτα βήματα του γυναικείου κινήματος*, Αθήνα: Γνώση, 1981.

Γιαννακόπουλος, Κώστας. «Ιστορίες Σεξουαλικότητας», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Γιαννακόπουλος, Κώστας. «Ένα κενό μέσα στην πόλη: Χώρος, διαφορά και ουτοπία στον Κεραμικό και στο Γκάζι», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Κώστας Γιαννόπουλος, Γιάννης Γιαννιτσιώτης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010.

Γιαννακόπουλος, Κώστας. *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Γκέφου-Μαδιανού, Δημητρα(επιμ.). *Εαυτός και 'άλλος', εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg, 2003.

Έκ-φυλες, «Αποκωδικοποιώντας το σύστημα σεξουαλικότητας» στο Σώμα, φύλο, σεξουαλικότητα, Θεσσαλονίκη: έκφυλες, Μάιος 2006.

Βενετία Καντσά, *Δυνάμει φίλες, δυνάμει ερωμένες*, Αθήνα: Πολύχρωμος πλανήτης, 2010.

Καντσά, Βενετία. «Οικογενειακές υποθέσεις, Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις», στο *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, επιμέλεια Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Καντσά, Βενετία. «Λεσβία: Η αβάσταχτη βαρύτητα μίας λέξης», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα. Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2011.

Καντσά, Βενετία. «Περπατώντας αγκαλιασμένες στους δρόμους της Αθήνας: Ομόφυλες σεξουαλικότητες και αστικός χώρος», στο *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη*, επιμέλεια Γιαννακόπουλος Κώστας, Γιαννιτσιώτης Γιάννης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2010.

Κεφαλά, Μαρία. «Φτου και Βγαίνω! Coming Out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας», στο *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα, Γλωσσικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, επιμέλεια Κώστας Κανάκης, Αθήνα: εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2011, σελ 274.

Λυδάκη, Άννα. *Ποιοτικές μεθόδους της κοινωνικής ερευνάς*, Αθήνα: Καστανιώτη, 2001.

Μπεοπούλου, Ιωάννα. «Όταν οι άντρες ταξιδεύουν, Χώροι συνάντησης και διαχωρισμού των φύλων» στο *Ταυτότητες και Φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1992.

Παπαταξιάρχης Ευθύμιος και Παραδέλης Θεόδωρος. *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Καστανιώτη, 1992.

Anderson, Benedict. *Φαντασιακές κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μετάφραση Χαντζαρούλα Ποθητή, Αθήνα: Νεφέλη, 1997.

Bolin, Anne. «Διάβαση και διεμφυλικότητα: Από-άντρες-γυναίκες διαφυλικοί, διχοτομία και πολυμορφία», στο *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, επιμέλεια Κώστας Γιαννακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Bourdieu, Pierre. *Η αίσθηση της πρακτικής*, μετάφραση, επιστημονική θεώρηση Θεόδωρος Παπαδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Butler, Judith. *Αναταραχή Φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μετάφραση Γιώργος Καράμπελας, επιμέλεια κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου, εισαγωγή, επιστημονική επιμέλεια Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999.

Butler, Judith. *Σώματα με σημασία, Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Εκρεμμές, 2008.

Butler, Judith. *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, μτφ. Τάσος Μπετζέλος, Αθήνα: Πλέθρον, 2009.

Butler, Judith. "Is kinship always already heterosexual?" in *Left Legalism/Left Critique*, ed. Wendy Brown and Janet Halley, Dyrkam: Duke University Press, 2002, p.229-258.

Douglas, Mary. *Καθαρότητα και κίνδυνος, μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και των ταμπού*, μετάφραση: Αίγλη Χατζούλη, Αθήνα: Πολύτροπον, 2007.

Dyer, Richard. *Now you see it: Historical Studies on Lesbian and Gay Film, Studies on lesbian and gay film*, London: Routledge, 2003.

Foucault, Michel. *Ιστορία της σεξουαλικότητας Ι, Η δίψα της Γνώσης*, Αθήνα: Ράππα, 2003.

Foucault, Michel. *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Αθήνα: Ύψιλον, 1991.

Fuss, Diana. «Λεσβιακές και Γκέι θεωρίες: Το πρόβλημα της πολιτικής ταυτότητας», στο *Φεμινιστική θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, επιμέλεια Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: νήσος, 2006.

Goffman, Ervin. *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, μετάφραση Μαρία Γκόφρα, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Halberstam, Judith. *Female Masculinity*, Durham and London: Duke University Press, 1998.

Morris, Rosalind. "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), σ. 567-592.

Stoler, Ann Laura. *Race and the education of desire : Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press, 1995.

Weeks, Jeffrey. «Ζητήματα ταυτότητας» στο Γιαννακόπουλος Κώστας (επιμ.) *Σεξουαλικότητα, Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Wolf, Deborah, Goleman. *The lesbian Community*, London: University of California press, 1979.

Περιοδικά

Περιοδικό 10%

Τεύχη 19, 23, 24, 31

Πηγή: <http://www.10percent.gr/old/issues/archive.html>

Δικτυακοί τόποι

<http://ek-fyles.blogspot.gr/>

<http://blackout.yfanet.net/teuxh>

[http://el.wikipedia.org/wiki/Δικαιώματα ΛΟΑΤ στην Ελλάδα](http://el.wikipedia.org/wiki/Δικαιώματα_ΛΟΑΤ_στην_Ελλάδα)

<http://www.ksm.gr/>