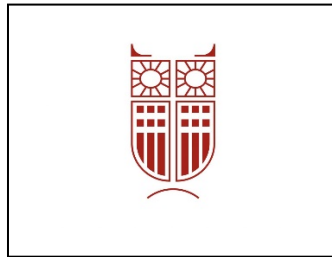


ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

---

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Σώματα εν Δυνάμει «Νεκρά»: Ισλάμ, Κυριαρχία και Διεμφυλικότητα

Διπλωματική Εργασία

Σοφοκλής Κάπης

AM 5322M014

Στοκχόλμη - Αθήνα 2024

## Τριμελής Επιτροπή

Ειρήνη Αβραμοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα).

Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου.

Αλεξάνδρα Χαλκιά, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου.



Copyright © Σοφοκλής Κάπης, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας πτυχιακής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της πτυχιακής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση πτυχιακής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

## Ευχαριστίες

Δεν χωράει αμφισβήτηση ότι η συγκεκριμένη εργασία αποτέλεσε ένα κείμενο συνδιαμόρφωσης. Για τον λόγο αυτό, δεν θα μπορούσα να μην ευχαριστήσω όλα εκείνα τα άτομα, που το καθένα με τον δικό του τρόπο συνέβαλαν στην σύνθεση των όσων διαπραγματεύεται και αναλύει η συγκεκριμένη εργασία. Ξεκινώντας λοιπόν με τις αναφορές, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Φουρκάν, την Κίμια, την Purity και τον Κασίφ, για την εμπιστοσύνη και τα μοιράσματα εμπειριών και γνώσεών τους. Η συμβολή τους ήταν καθοριστική για το περιεχόμενα της εργασίας. Ευχαριστώ ολόψυχα και την επιβλέπουσά μου, Ειρήνη Αβραμοπούλου για την φωτεινή καθοδήγηση της, σε όλη αυτή την διαδρομή που διένυσε η έρευνα και συγγραφή της εργασίας. Επιπλέον, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου, στην καθηγήτρια Εμμανουέλα Γρυπαίου για τις πολύτιμες οδηγίες και κατευθύνσεις που μου προσέφερε κατά την παρουσία μου στο Πανεπιστήμιο της Στοκχόλμης σχετικά με το πεδίο έρευνας που πραγματοποίησα. Τα αγαπημένα μου συμφοιτητά δεν θα μπορούσαν να μείνουν εκτός από το πλαίσιο αυτό ευχαριστιών, ήταν το καθένα με τον δικό του τρόπο αρωγός στην διαδικασία αυτή! Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω και τους δικούς μου ανθρώπους, Μάγδα, Κωνσταντίνο, Κατερίνα, Βασιλική, Μαρία, Alice, Linneá και Victor, για την αμέριστη υπομονή και στήριξη που μου προσέφεραν καθ' όλη την διάρκεια συγγραφής της παρούσας εργασίας, ίσως της πιο σημαντικής στήριξης που θα μπορούσα να έχω.

## Περιεχόμενα

Φωτογραφίες .....	5
Περίληψη .....	6
Abstract .....	8
Εισαγωγή .....	10
Μεθοδολογία .....	12
Θρησκευτικό και κοινωνικό πλαίσιο.....	17
Πολιτικό πλαίσιο .....	21
Κεφάλαιο Πρώτο, Ισλαμικές νομολογικές και θεολογικές αποκρίσεις πάνω στο (διεμφυλικό) σώμα .....	26
Το (Διεμφυλικό) Σώμα στην Ισλαμική παράδοση.....	26
Το Διεμφυλικό Σώμα στο θεολογικό λόγο.....	34
Κεφάλαιο Δεύτερο, Το (Διεμφυλικό) σώμα και οι μουσουλμανικές τελετουργίες θανάτου στη Σουηδία .....	43
Το (γενικό) κανονιστικό τελετουργικό πλαίσιο.....	44
Πεθαίνοντας στη Σουηδία: μουσουλμανική κοινότητα, τελετουργικότητα, κράτος .....	47
Τα όρια του (νεκρού) σώματος [φύλο, φυλή και τάξη] .....	57
«Πέθανε...ωραία;» .....	64
Κεφάλαιο Τρίτο, «Δεν θέλω να πεθάνω σε μια σειρά αναμονής για τρανς-φροντίδα» (Νεκρό)Πολιτικές του σώματος στο σουηδικό πλαίσιο.....	68
Παιχνίδια εξουσίας: βιοπολιτική, φροντίδα και διεμφυλικό σώμα .....	69
Ο χρόνος των διεμφυλικών δικαιωμάτων .....	74
Προς μια νεκροπολιτική του (διεμφυλικού) σώματος και το ζήτημα του πένθους.....	78
Αντί Συμπερασμάτων .....	84
Πηγές.....	91
Βιβλιογραφία .....	92

## Φωτογραφίες

**Εικόνα 1:** Τάφοι στο μουσουλμανικό τμήμα του νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία από Σοφοκλή Κάπη.

**Εικόνα 2:** Τάφοι στο μουσουλμανικό τμήμα του νεκροταφείου Urliksdal. Φωτογραφία από Σοφοκλή Κάπη.

**Εικόνα 3:** Μουσουλμανικό τμήμα νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία από: Σοφοκλή Κάπη.

**Εικόνα 4:** Σήμανση μουσουλμανικού τμήματος (4β) νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία από: Σοφοκλή Κάπη.

**Εικόνα 5:** Χάρτης με τμήματα νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία από: Σοφοκλή Κάπη.

**Εικόνα 6:** REST IN POWER/Memorial. Φωτογραφία ανακτήθηκε από: High & Heels Funerals.

## Περίληψη

Σκοπός της ανά χειράς εργασίας, είναι η ανάδειξη των διαθεματικών κατευθύνσεων του «νεκρού» διεμφυλικού σώματος, όπως αυτές εντοπίζονται στα πλαίσια των μουσουλμανικών μεταθανάτιων τελετουργιών αλλά και κοινωνικών συγκείμενων της Σουηδίας. Η έρευνα αποσκοπεί να ανοίξει μια συζήτηση γύρω από τα πεδία του θανάτου, του φύλου, της θρησκείας και της μετανάστευσης στην βάση των προσωπικών εμπειριών των συνεντευξιζόμενων αλλά και των πηγών της επιτόπιας και διαδικτυακής έρευνας που πραγματοποιήθηκε και αξιοποιήθηκε. Ο «θάνατος» στη παρούσα μελέτη, προσεγγίζεται ως μια συνθήκη που λαμβάνει τόσο κυριολεκτικές όσο και μεταφορικές διαστάσεις. Για να γίνω πιο σαφής, εκτός από την κυριολεκτική σημασία του τέλους της ζωής, ο θάνατος μπορεί να κατανοηθεί και ως «συμβολικός θάνατος» που σχετίζεται με τον κοινωνικό αποκλεισμό αλλά και την διαμόρφωση μιας συνθήκης «αργού θανάτου», όπως την περιέγραψε η *\*Lauren Berlant*, καθ' όλη την διάρκεια της ζωής ενός διεμφυλικού υποκειμένου στη Σουηδία. Παράλληλα, η ανάλυση αναδεικνύει μια διαλεκτική σχέση μεταξύ παραδόσεων και θρησκευτικών λόγων του Ισλάμ, τελετουργικών πρακτικών αλλά και κοινωνικό-πολιτικών συνθηκών στο σουηδικό συγκείμενο. Στην βάση της σχέσης αυτής, εντοπίζεται ένα ευρύ φάσμα κυριαρχικών αποκρίσεων που αγγίζουν τα πεδία των μεταθανάτιων τελετουργικών πρακτικών, της (ιατρικής) φροντίδας του διεμφυλικού σώματος, των διεμφυλικών -μεταναστευτικών δικαιωμάτων, της δημόσιας μνήμης των σωμάτων αυτών και τέλος την αναγνώριση της εν ζωή ταυτότητάς τους.

Αποφεύγοντας την υιοθέτηση ενός οριστικού συμπεράσματος, η ανάλυση αναγνωρίζει τα σημεία αορατότητας και περιορισμένης ακουστότητας των φωνών των μουσουλμανικών διεμφυλικών υποκειμένων της Σουηδίας, όπως προέκυψε και από την έρευνα. Έτσι, αντί ενός συμπαγούς συμπεράσματος, η αναλυτική πορεία προτείνει την πρόσληψη της εκάστοτε εμπειρίας, ως ενός πολυπαραγοντικού σημείου συνάντησης των πεδίων του φύλου, του σώματος, της φυλής και της τάξης, κάτι που με την σειρά του διαφοροποιεί την πρόσβαση και εμπειρία στα τελετουργικά αυτά πλαίσια.

*Λέξεις Κλειδιά:*

Ισλάμ, Σώμα, Διεμφυλικότητα, Κυριαρχία, Θάνατος, Τελετουργίες.

## Abstract

Potentially "Dead" Bodies: Islam, Sovereignty and Transgenderism

Sofoklis Kapis

The purpose of this paper is to highlight the interdisciplinary directions of the “dead” transgender body, as identified within the context of Muslim postmortem rituals and the social contexts of Sweden. The research aims to start a discussion around the fields of death, gender, religion and migration based on the personal experiences of the interviewees, as well as the sources from field and online research that were conducted and utilized. “Death” is approached as a condition that takes both literal and metaphorical dimensions. To be more precise, apart from its literal interpretation, death can be also perceived as a “symbolic death” which, in this study, is related to social exclusion and the formation of a condition known as “slow death”, as Lauren Berlant described, throughout the life of a transgender individual in Sweden.

At the same time, the analysis reveals a dialectical relationship between the traditions and religious discourses of Islam, ritual practices and socio-political conditions within the Swedish context. Based on these relations, a wide range of sovereign responses can be detected upon fields such as the postmortem ritual practices, the (medical) care of the transgender body, trans-migrant rights, the collective remembrance of these bodies, and finally, the acknowledgement of their identity. Avoiding a definitive conclusion, the analysis recognizes the invisibility and limited audibility of Muslim transgender voices in Sweden, as emerged from the research. Thus, instead of a solid conclusion, the analytical process proposes the perception of each experience as a multifactorial meeting point of gender, body, race and class, which discerns the access and experience within the ritual contexts.

*Key Words*

Islam, Body, Trans, Sovereign, Death, Rituals.

## Εισαγωγή

«Το ανθρώπινο σώμα, παρόλο που φαίνεται ασημάδευτο, στην πραγματικότητα είναι ορισμένο από προνόμια: είναι ένα λευκό, ανδρικό, μεσοαστικό και ετεροσεξουαλικό σώμα» μας διευκρινίζει η Σάρα Άμεντ (2000:46) στο έργο της με τίτλο *Embodying Strangers* από την σκοπιά των φεμινιστικών σπουδών. Τα Σώματα εν δυνάμει «νεκρά» που αναφέρει και ο τίτλος της παρούσας μελέτης, είναι τα σώματα εκείνα που δεν απολαμβάνουν τα προνόμια που η Άμεντ αναφέρει. Πρόκειται για εκείνες τις μορφές «ανθρώπινης ύπαρξης» που τα περίκλειστα κανονιστικά ιδεώδη της ανθρώπινης υποκειμενικότητας τα καθιστούν αδιανόητες και αβίωτες εκδοχές σωματικότητας και ως αποτέλεσμα αποβάλλονται από τον κοινό τόπο του διανοητού και του δυνατού, ως ανάξια να ζουν, όπως αναδεικνύει η\* Judith Butler (2009). Η παρούσα μελέτη λοιπόν, εστιάζει στους τρόπους με τους οποίους η διεμφυλικότητα μπορεί να προσληφθεί ως αδιανόητη και αβίωτη μορφή σωματικής ύπαρξης, μέσα από την συνθήκη του «νεκρού» σώματος, στις μεταθανάτιες τελετουργίες της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας. Στη βάση αυτή, η ανάλυση επιδιώκει να αναδείξει μια διαλεκτική σχέση, μεταξύ παραδόσεων του Ισλάμ, θρησκευτικών λόγων, ταφικών πρακτικών, κρατικών και κοινοτικών στάσεων στο σουηδικό συγκείμενο, στα πλαίσια της οποίας αντλούνται σημαντικά στοιχεία για τη θέση του μουσουλμανικού διεμφυλικού σώματος στο μεταθανάτιο τελετουργικό πεδίο.

Στην παρούσα εργασία προσεγγίζεται ο θάνατος, ως ένα κοινωνικό συμβάν που βρίσκεται σε άμεση διαπλοκή με τα πεδία της κοινωνικής και πολιτικής παρέμβασης, ρύθμισης και ελέγχου, όπως εξάλλου υποστηρίζει και η Δήμητρα Μακρυνιώτη (2008:13-14) στην ανάλυσή της για την πολιτική διαχείριση της θνητότητας. Οι υλικές και άυλες περικλείσεις του θανάτου, όπως το νεκροταφείο, οι τελετουργίες και το πένθος, αντανακλούν μηχανισμούς διαμόρφωσης ορίων, κοινωνικών και ατομικών ταυτοτήτων, συλλογικού ανήκειν και πολιτικής αναγνώρισης, σύμφωνα με τον πολιτικό επιστήμονα Balkan Osman (2015:121-127).

Την ίδια στιγμή, προσεγγίζεται ο θάνατος και ως ένα κομβικό κομμάτι των πολιτικών του σώματος. Ο Μισέλ Φουκώ (1978) στους στοχασμούς του για το δικαίωμα του θανάτου και την εξουσία πάνω στη ζωή, στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, κάνει λόγο για την κεντρικότητα του σώματος ως ένα μηχανισμό (ανά)παραγωγής, πολλαπλασιασμού, χρησιμότητας για την κοινωνία, κάτι που χαρακτήρισε ως «μία βιοπολιτική του πληθυσμού», ένα ολόκληρο πλαίσιο ρυθμιστικών ελέγχων και εξουσίας. Έτσι, μέσα από τις ρυθμίσεις αυτές, αλλά και τις επιστήμες του σώματος που αναδείχθηκαν, διαμορφώνονται δύο πόλοι, γύρω από τους οποίους αναπτύχθηκε η οργάνωση της εξουσίας που αφορά την ζωή (Φουκώ, 1978:171-172). Τα σώματα που δεν εξυπηρετούν ή υποκύπτουν στους εξονυχιστικούς ελέγχους της εξουσίας, έρχονται αντιμέτωπα με το «δικαίωμα» του θανάτου τους στο όνομα της «ζωής», μιας ζωής που απαιτεί από τα σώματα συγκεκριμένες κανονιστικές αρμοδιότητες, λειτουργίες και πρακτικές (Φουκώ, 1978:167-172). Στη βάση των παραπάνω συλλογισμών, μπορούμε να κατανοήσουμε τον θάνατο και με τις συμβολικές του διαστάσεις, οι οποίες μπορεί να ενέχουν είτε την σημασία του κοινωνικού θανάτου (κοινωνικού αποκλεισμού), είτε την διαμόρφωση συνθηκών «ζωής», που η ενδεχομενικότητα ή απειλή του θανάτου είναι κεντρική.

Επομένως γίνεται σαφές ότι, ο θάνατος μπορεί να αποτελέσει ένα κατεχοχόν πεδίο στο οποίο μπορούμε να διαβάσουμε κοινωνικές και πολιτισμικές δυναμικές, θρησκευτικά πλαίσια, πολιτικές διεκδικήσεις, καθώς και σχέσεις εξουσίας που αφορούν τα μουσουλμανικά διεμφυλικά υποκείμενα στη Σουηδία. Την ίδια στιγμή, ένα ακόμη σημαντικό στοιχείο που αξίζει να υπογραμμιστεί είναι ότι, η μελέτη των τελετουργιών ταφής δεν είναι αναγκαίο να κατανοηθεί και να περιοριστεί αποκλειστικά υπό το πρίσμα ενίσχυσης της θρησκευτικής πίστης του εκάστοτε υποκειμένου, καθώς όπως μας αναφέρει και η ανθρωπολόγος Asli Zengin (2022:356-357), ενέχονται και πολιτισμικές καταβολές στα μεταθανάτια τελετουργικά πλαίσια. Με τον τρόπο αυτό, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι μεταθανάτιες τελετουργίες της μουσουλμανικής κοινότητας αποτελούν και μια μορφή πολιτισμικής παράδοσης η οποία μπορεί να αξιοποιηθεί από τα υποκείμενα στο τέλος της ζωής τους, ανεξαρτήτως βαθμού πίστεως. Στο ίδιο κλίμα και η ιστορικός θρησκευτών Gerdien Jonker (1996:30-31) στην ανάλυσή της για τις ταφές των μουσουλμανικών

πληθυσμών της διασποράς, αναφέρει ότι, ανεξάρτητα από το βαθμό πίστεως ενός υποκειμένου, η στιγμή του θανάτου οδηγεί πολλούς ανθρώπους να στραφούν στους θρησκευτικούς εκπροσώπους της κοινότητας, για την οργάνωση των προβλεπόμενων τελετουργικών διαδικασιών. Ο λόγος που επιδιώκω τη συγκεκριμένη διευκρίνηση για τη σχέση υποκειμένου, θρησκείας και τελετουργίας, είναι για την αποφυγή υπόθεσης μιας σταθερής σχέσης μεταξύ θρησκείας και μουσουλμανικής ταυτότητας, προσδοκώντας να αναδείξω και τους πολιτισμικούς λόγους που ωθούν τα διεμφυλικά υποκείμενα της κοινότητας στη συμμετοχή στο συγκεκριμένο τελετουργικό πλαίσιο, άσχετα από τον βαθμό πίστεώς τους ή ακόμα και εν γένει πίστεως.

Στο αυστηρά έμφυλα διχοτομημένο ισλαμικό σύστημα ταφικών τελετών, όπως μας διευκρινίζει η ανθρωπολόγος Asli Zengin (2019:79) στη σχετική της ανάλυση για τις ταφές διεμφυλικών υποκειμένων στην Τουρκία, παράγοντες όπως η θρησκεία, το κράτος, η οικογένεια και ο ιατρικός λόγος «διαβάζουν» συχνά τη διεμφυλικότητα ως μια αδιανόητη εκδοχή σωματικότητας δεδομένου ότι, θολώνει τα κανονιστικά θρησκευτικά, τελετουργικά και κοινωνικά αφηγήματα και ως αποτέλεσμα τα διεμφυλικά υποκείμενα αντιμετωπίζουν τον κίνδυνο εκτοπισμού από τον κοινό τόπο του διανοητού. Κατά συνέπεια, ενέχεται ο κίνδυνος εξάλειψης της δημόσιας μνήμης τους, μέσα από τον αποκλεισμό τους από τις μεταθανάτιες τελετουργίες (Zengin, 2019).

## Μεθοδολογία

Στη συνέχεια, θα ήθελα να αναδείξω τις μεθοδολογικές κατευθύνσεις και δυσκολίες της συγκεκριμένης μελέτης, οι οποίες αποτελούν και αυτές με τη σειρά τους ένα κομβικό κομμάτι για την κατανόηση και μελέτη της θεσιακότητας του διεμφυλικού σώματος στις μεταθανάτιες τελετουργίες της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας. Η παρούσα εργασία προκύπτει ως αποτέλεσμα ενός ευρέως και πολυσύνθετου φάσματος έρευνας που πραγματοποιήθηκε κατά το διάστημα Αυγούστου-Ιανουαρίου του 2023-2024 στη Στοκχόλμη της Σουηδίας, που διέμεινα στα πλαίσια του προγράμματος κινητικότητας φοιτητών, Erasmus. Ειδικότερα, η

έρευνα αυτή περιλαμβάνει συνομιλίες (σε μορφή ημιδομημένων συνεντεύξεων) με άτομα άμεσα εμπλεκόμενα με τη διεμφυλική, μουσουλμανική και μεταναστευτική κοινότητα της Σουηδίας. Παράλληλα όμως, ενσωματώνει και στοιχεία διαδικτυακής και επιτόπιας έρευνας στην αναλυτική της πορεία. Η επιτόπια έρευνα περιλαμβάνει τη συμμετοχή μου στη συγκέντρωση διαμαρτυρίας διεμφυλικών και φεμινιστικών συλλογικοτήτων, στις 12/09/2023, αλλά και την επίσκεψή μου σε τρία νεκροταφεία της μητροπολιτικής περιοχής της Στοκχόλμης και συγκεκριμένα του Strandkyrkogården στο Tyresö, του Norra Bergavningplats και του Urlikdal Bergavningplats στην Solna, κατά το διάστημα Σεπτεμβρίου-Οκτωβρίου 2023. Σκοπός της επίσκεψής μου ήταν η παρατήρηση της ταφικής και χωροταξικής οργάνωσής τους, με έμφαση στην οργάνωση των μουσουλμανικών τμημάτων, στις περιπτώσεις που αυτά υπήρχαν.

Η διαδικτυακή έρευνα με τη σειρά της, αφορά την περιήγηση σε ιστότοπους ισλαμικών, χριστιανικών γραφείων τελετών (Islamiska Begravningsbyrå/ Rahma Begravningsbyrå/ Sveriges Auktoriserade Begravningsbyråers/ Gradus Begravningsbyrå), μουσουλμανικών εκπαιδευτικών και θρησκευτικών ινστιτούτων (Sveriges Muslimska Förbund/ Muslimsk Andlig Vård inome sjukvården/ Islamakademin), ιστότοπους φεμινιστικών και ΛΟΑΤΚΙ+ οργανισμών (RFSL/ Kvinna till Kvinna) και ενός ιατρικού κέντρου που αναλαμβάνει την διαδικασία φυλομετάβασης, του κέντρου ANOVA. Τέλος, στη διαδικτυακή έρευνα εντάσσεται και η παρακολούθηση δυο ντοκιμαντέρ της σουηδικής κρατικής τηλεόρασης, αναφορικά με τον πόλεμο των ναρκωτικών που διαδραματίζεται στη Σουηδία τα τελευταία χρόνια, θίγοντας σημαντικά ζητήματα ένταξης των μεταναστευτικών πληθυσμών, καθώς και το πώς η μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας είναι εκτεθειμένη σε κινδύνους που σχετίζονται με την ασφάλεια. Πρόκειται για τα ντοκιμαντέρ του SVT, «Stockholms gängkrig – bakom rubrikerna» (Ο πόλεμος των συμμοριών της Στοκχόλμης, πίσω από τους τίτλους) και «Våra barn dör» (Τα παιδιά μας πεθαίνουν). Οι εμπειρίες μου από την τετράμηνη εθελοντική μου δράση στο τμήμα υποδοχής ΛΟΑΤΚΙ+ μεταναστών και προσφύγων (New Comers), της ομοσπονδίας για τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα της Σουηδίας (RFSL), κατά το διάστημα Οκτωβρίου 2023 - Ιανουαρίου 2024, αποτελούν εξίσου σημαντικά στοιχεία που ενσωματώνονται στην

ανάλυση. Στα πλαίσια αυτά, εξοικειώθηκα και με το project «Dö Bra», μια δράση που αποσκοπεί στη διαμόρφωση ενός πλαισίου ανταλλαγής σκέψεων γύρω από τα πεδία του θανάτου, του πένθους και του τέλους της ζωής των ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένων στη Σουηδία. Συνεκτική ουσία για την ανάλυση όλων των παραπάνω, υπήρξε και η χρήση της αντίστοιχης ακαδημαϊκής βιβλιογραφίας και συγκεκριμένα ανθρωπολογικών, θρησκευολογικών, ιστορικών, κοινωνιολογικών και πολιτικών ερευνών και μελετών γύρω από τα πεδία του θανάτου, των τελετουργιών, των μουσουλμανικών παραδόσεων, των ισλαμικών νομολογιών, του πένθους, της διεμφυλικής ταυτότητας, των σχέσεων εξουσίας και συγκεκριμένα της βιοπολιτικής και της νεκροπολιτικής.

Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να αναδείξω το πώς προσέγγισα τα συνεντευξιαζόμενα άτομα, με τα οποία είχα την ευκαιρία να συνομιλήσω στα πλαίσια ημιδομημένων συνεντεύξεων και απλών συζητήσεων. Οι γνώσεις και εμπειρίες τους, συνδιαμόρφωσαν και εμπλούτισαν το αναλυτικό περιεχόμενο της παρούσας μελέτης. Παράλληλα, όλα τα συνεντευξιαζόμενα άτομα συμφώνησαν στο τέλος της εκάστοτε συζήτησης, να αναγραφεί το (πρώτο) όνομά τους στις αναφορές της συγκεκριμένης εργασίας. Μεταξύ αυτών λοιπόν, ήταν η τρανς ακτιβίστρια Purity, που στη συνέχεια της προσέγγισής μου μέσω της προσωπικής της σελίδας στο Instagram, της εξήγησα την μελέτη που θέλω να κάνω και η ίδια δέχτηκε την πρότασή μου να συνομιλήσουμε στα πλαίσια διαδικτυακής συνέντευξης. Ο ιμάμης Κασίφ, τον οποίο είχα την ευκαιρία να γνωρίσω μέσω μιας καθηγήτριας του τμήματος Εθνομολογίας, Ιστορίας των Θρησκειών και Σπουδών Φύλου, του Πανεπιστημίου της Στοκχόλμης. Η ίδια, με έφερε σε επαφή με τον Κασίφ που ήταν μεταπτυχιακός φοιτητής της. Έτσι, έπειτα και από επικοινωνία μου με τον ίδιο, επισκέφτηκα το τέμενος Bait-ul-Aafiyyat στην περιοχή Srånga της Βόρειας Στοκχόλμης που εργάζεται και όπου συνομιλήσαμε για την ισλαμική πίστη, τις ταφικές τελετές και τη μουσουλμανική κοινότητα στη Σουηδία. Η Κίμια, συγκάτοικός μου στη φοιτητική εστία του Πανεπιστημίου, ήταν ένα ακόμα άτομο με το οποίο είχα την χαρά να συνομιλήσω στα πλαίσια της συγκεκριμένης έρευνας. Η ίδια αποτελεί μέλος της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας με καταγωγή από το Δυτικό Ιράν και στα 14 της μετακόμισε στη Σουηδία με την οικογένειά της. Στα πλαίσια γνωριμίας μας, αναφέρθηκα στο λόγο των σπουδών

μου στη Σουηδία και η ίδια ήθελε πολύ να συζητήσουμε τη θεματική με την οποία καταπιάνομαι, όπως και έγινε.

Ο Φουρκάν αποτελεί φιλικό πρόσωπο, με το οποίο διατηρούμε μια επικοινωνία από το 2018 που γνωριστήκαμε και ο ίδιος, ως ενεργό μέλος της ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας στη Σμύρνη της Τουρκίας που διαμένει, ήταν ένα από τα πρώτα άτομα στα οποία απευθύνθηκα και συνομίλησα για τις προκείμενες της παρούσας μελέτης. Ο ίδιος με βοήθησε και με την εννοιολόγηση συγκεκριμένων ορολογιών, που αξιοποιήθηκαν στην παρούσα εργασία. Ένα ακόμα πρόσωπο με τον οποίο κατάφερα να επικοινωνήσω, ήταν ένας εκπρόσωπος του νεκροταφείου Strandkyrkogården, του νεκροταφείου με το μεγαλύτερο μουσουλμανικό τμήμα στη Στοκχόλμη, στο χώρο του οποίου περιηγήθηκα. Έπειτα από επικοινωνία μας, ο ίδιος δέχτηκε να αλληλογραφήσουμε μέσω ερωτήσεων που είχα σχετικά με το ζήτημα των ταφών μελών της μουσουλμανικής κοινότητας στο εν λόγω νεκροταφείο, καθώς και των πρωτοκόλλων που ακολουθούνται σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Τέλος, στην συνέχεια της προσέγγισής μου για την συμμετοχή στο workshop που πραγματοποιούσε στον οργανισμό RFSL συνομίλησα και με τον Max, ακαδημαϊκό υπεύθυνο του προγράμματος «Dö Bra».

Η παρούσα μελέτη ήρθε αντιμέτωπη και με συγκεκριμένες δυσκολίες τις οποίες θεωρώ εξίσου χρήσιμο να αναφέρω. Αρχικά, η επικοινωνία με περισσότερους φορείς, αλλά και πρόσωπα συνδεδεμένα με τη μουσουλμανική και διεμφυλική κοινότητα της Σουηδίας, δεν ήταν ιδιαίτερα εύκολη. Το χρονικό περιθώριο διεξαγωγής της έρευνας, περί τους τέσσερις μήνες και οι λιγοστές επαφές και γνώσεις μου για κοινωνικά δίκτυα της χώρας και της πόλης που διέμενα, υπήρξαν ένας πρωταρχικός παράγοντας του περιορισμένου πλαισίου εμβάθυνσής μου. Πέραν τούτου, επιδίωξα την επικοινωνία με μια σειρά ιδρυμάτων, πολιτισμικών και θρησκευτικών κέντρων της μουσουλμανικής κοινότητας της Στοκχόλμης αλλά και ΛΟΑΤΚΙ+ οργανισμών, χωρίς ωστόσο να υπάρξει κάποια ανταπόκριση από πλευράς τους. Μάλιστα, σε αρκετές περιπτώσεις υπήρξαν και αρνητικές απαντήσεις στην πρόθεση να συνομιλήσουμε για τα θέματα που περικλείουν το πεδίο του θανάτου. Ο παράγοντας αυτός με οδήγησε να αντλήσω όσες περισσότερες πληροφορίες

μπορούσα από την διαδικτυακή έρευνα των ιστότοπων των ινστιτούτων και κέντρων στα οποία είχα απευθυνθεί.

Ενδεικτικό μάλιστα είναι το γεγονός ότι, δεν κατάφερα να συνομιλήσω με κάποιο διεμφυλικό άτομο της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας. Σχετικά με το ζήτημα αυτό, σε μετέπειτα διαδικτυακή μου συζήτηση με την Purity, την είχα ρωτήσει αν η ίδια γνωρίζει κάποιο διεμφυλικό άτομο μέλος της μουσουλμανικής κοινότητας στη Σουηδία, με το οποίο θα μπορούσα να συνομιλήσω για τα ζητήματα που και η δική μας συνάντηση ανέδειξε. Η ίδια μου πρότεινε ένα γνωστό της άτομο, για την αναφορά του οποίου θα αξιοποιήσω το αρχικό γράμμα Α. Με το Α., ενώ ανταλλάξαμε κάποια αλληλογραφία, δεν καταφέραμε να συζητήσουμε για τις βασικές διερωτήσεις της συγκεκριμένης εργασίας. Το Α. έθεσε επί τάπητος στην αρχική μας επικοινωνία το ζήτημα εμπιστοσύνης του να τοποθετηθεί για ένα προσωπικό ζήτημα, όπως αυτό του θανάτου, υπό τον φόβο γενικεύσεων και διαμόρφωσης ενός συγκεκριμένου πλαισίου του τι εστί μουσουλμανική ταυτότητα και η σχέση της με το θάνατο. Πιστεύω ότι, η συγκεκριμένη τοποθέτηση μπορεί να υποδείξει τις προκλήσεις που καλείται να αντιμετωπίσει και ίσως προσπαθήσει να υπερβεί η συγκεκριμένη μελέτη. Η αρχική επικοινωνία μου με το Α., ανέδειξε ουσιαστικά τον κίνδυνο στοιβάγματος διαφορετικών βιωμένων εμπειριών, υπό το πρίσμα ενός πολύ συγκεκριμένου πλαισίου, αλλοιώνοντας την ιδιαιτερότητά τους με απώτερο σκοπό, την ανάδειξη ενός οριστικού συμπεράσματος για το πώς είναι η τρανς μουσουλμανική εμπειρία στο πεδίο του θανάτου στη Σουηδία.

Η περίπτωση αυτή υποδεικνύει έναν θεωρητικό κίνδυνο που έχουν αναδείξει αρκετές ανθρωπολόγοι, όπως μεταξύ άλλων η Saba Mahmood (2005) και η Sherine Hamdy (2010), οι οποίες εντάσσουν στη συζήτηση το πώς οι παράγοντες της αποικιοκρατίας, της δυτικής λογικής και του οριενταλισμού, διαβάζουν τις πρακτικές των μουσουλμανικών πληθυσμών μέσα από έναν πολύ συγκεκριμένο φακό, ο οποίος παθολογικοποιεί, παθητικοποιεί και εκτοπίζει από τη ζώνη του λογικού, πρακτικές που η (εκάστοτε) μουσουλμανική κοινότητα μπορεί να πραγματοποιεί. Οι συγκεκριμένες θεωρητικές αναφορές αξιοποιούνται και στην ανάγνωση των ισλαμικών θρησκευτικών θέσεων, σε μετέπειτα σημείο της ανάλυσης.

Η παραπάνω μελέτη πλαισιώνεται και σμιλεύεται από τα ερευνητικά ερωτήματα που καλείται να απαντήσει και αφορούν μεταξύ άλλων, τα εξής: Πώς τα ισλαμικά θρησκευτικά και νομολογικά αφηγήματα διαβάζουν το (διεμφυλικό) σώμα; Ποια είναι η σημασία μελέτης τους; , Ποια είναι η μορφή και σημασία των μουσουλμανικών πρακτικών πένθους στη Σουηδία; Ποιες είναι οι έμφυλες αποκρίσεις των τελετουργιών αυτών; Και πώς οι αποκρίσεις αυτές επηρεάζουν συγκεκριμένες μορφές σωματικότητας; Τέλος, διερωτώμαι, πώς το νομικό, κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο της Σουηδίας μπορεί να επηρεάζει το ζήτημα της τρανς-φροντίδας, των δικαιωμάτων αλλά και του πένθους για τα διεμφυλικά μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας; Προκειμένου να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα, στην εισαγωγή αυτή κρίνω ιδιαίτερα σημαντικό να σκιαγραφηθούν κομβικά πεδία για την κατανόηση της συλλογιστικής πορείας που θα ακολουθήσει η συγκεκριμένη μελέτη, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται το θρησκευτικό πλαίσιο της χώρας, το προφίλ της μουσουλμανικής και ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας της Σουηδίας, καθώς και το τρέχον πολιτικό και κυβερνητικό πλαίσιο.

### Θρησκευτικό και κοινωνικό πλαίσιο

Ξεκινώντας από την ίδια τη χώρα και το θρησκευτικό της πλαίσιο, αξιοποιώ πληροφορίες από τον επίσημο ιστότοπο *Swedish Agency for Support to Faith Communities (χ.χ)*, οι υπηρεσίες του οποίου σχετίζονται με την δραστηριότητα όλων των θρησκευτικών κοινοτήτων της χώρας.

Σύμφωνα με τα στοιχεία του ιστοτόπου λοιπόν, η Σουηδία ήδη από τα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα και κυρίως στις αρχές του 21<sup>ου</sup> αιώνα, ακολουθεί μια σταθερή πορεία απομάκρυνσης από την επίσημη Ευαγγελική Λουθηρανική εκκλησία. Η πορεία αυτή με τη σειρά της είχε αντίκτυπο και στην ίδια τη σουηδική κοινωνία, με μεγάλο ποσοστό πολιτών να διαγράφονται σταδιακά τις τελευταίες δεκαετίες από μέλη της επίσημης εκκλησίας.

Η έντονα εκκοσμικευμένη εικόνα της Σουηδίας δεν ισοδυναμεί όμως και με την απουσία θρησκευτικών ομάδων και ενεργών θρησκευτικών πρακτικών. Σύμφωνα με επίσημα κρατικά στοιχεία, εντοπίζεται η ενεργή παρουσία Ορθόδοξων Χριστιανών,

Καθολικών, Εβραίων, Σιτών και Σουνιτών Μουσουλμάνων, Βουδιστών και Ινδουιστών καθιστώντας την Σουηδία μια πολύ-θρησκευτική χώρα. Η μουσουλμανική κοινότητα με την οποία καταπιάνεται η παρούσα μελέτη, αποτελεί τη δεύτερη μεγαλύτερη θρησκευτική ομάδα, μετά την χριστιανική, σύμφωνα με τον κρατικό ιστότοπο *Religion in Sweden* (χ.χ)<sup>1</sup>.

Την ίδια στιγμή, το κράτος δεν φαίνεται να θέτει και κανένα εμπόδιο στη θρησκευτική έκφραση κάποιας ομάδας, σύμφωνα με τις επίσημες θέσεις της σουηδικής εκκλησίας, κάτι που αγγίζει και τα ζητήματα ταφής. Σύμφωνα με το επίσημο εγχειρίδιο των εργαζομένων της Σουηδικής εκκλησίας σχετικά με τη διαδικασία ταφής, τονίζεται ότι η Εκκλησία της Σουηδίας αφουγκράζεται τις ανάγκες τις πολυπολιτισμικής κοινωνίας και για το λόγο αυτό, προβλέπει τη διάθεση χώρων στα κατά τόπους δημόσια νεκροταφεία για μέλη άλλων θρησκευτικών ομάδων. Παράλληλα, σύμφωνα με το εγχειρίδιο δίνεται το περιθώριο στα μέλη της εκάστοτε θρησκευτικής κοινότητας να οργανώσουν την επικείμενη διαδικασία σε συνεργασία με τους εκπροσώπους της κοινότητας τους (Johansson, Grönwall & Skog, 2020).

Μιλώντας κανείς για τη μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας χρειάζεται να έχει κατά νου ότι χαρακτηρίζεται από ένα ετερογενές εθνικό, πολιτισμικό, γλωσσικό και θρησκευτικό υπόβαθρο, όπως υπογραμμίζουν οι Göran Larsson και Simon Sorgenfrei στη μελέτη τους για το προφίλ και οργάνωση της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας από την σκοπιά των θρησκευσιολογικών και μεταναστευτικών σπουδών. Η ποικιλομορφία αυτή όπως αναφέρουν, υπήρξε αποτέλεσμα της απορρόφησης μεταναστευτικών κυμάτων μουσουλμανικών πληθυσμών στην Ευρώπη, ήδη από τη δεκαετία του 1980 και μετά, από την (Βόρεια) Αφρική, τις Αραβικές χώρες, το Ιράν και τη Νότια Ασία. Πέραν όμως των προσφυγικών και μεταναστευτικών πληθυσμών, η μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας αποτελείται και από ένα μεγάλο μέρος δεύτερης γενιάς μουσουλμάνων που γεννήθηκαν και μεγάλωσαν στη χώρα καθώς και ημεδαπών πολιτών που ασπάστηκαν το Ισλάμ. Τα συγκεκριμένα στοιχεία μας βοηθάνε να δούμε τη μεγάλη εικόνα σχετικά με το προφίλ της μουσουλμανικής κοινότητας και τις προσεκτικές αναγνώσεις που οφείλουμε να κάνουμε αναφορικά

---

<sup>1</sup> Πληροφορίες όπως ανακτήθηκαν από τον παρακάτω σύνδεσμο:

<https://www.myndighetsst.se/engelska/myndigheten-for-stod-till-trossamfund/research/religion-in-sweden/basic-info-religion-in-sweden.html>

με τις πρακτικές που ακολουθούν τα μέλη της στο κομμάτι των τελετουργιών θανάτου (Larsson, 2015 ; Larsson & Sorgenfrei, 2021).

Ακολουθώντας τις ερευνητικές κατευθύνσεις του θρησκευολόγου Göran Larsson (2015:549-561) και κοιτώντας λίγο πιο συγκεκριμένα το προφίλ της μουσουλμανικής κοινότητας, τα στοιχεία που αναδεικνύει δείχνουν ότι, η πλειοψηφία αποτελείται από Σουνίτες μουσουλμάνους, ενώ ακολουθεί ένας σημαντικός αριθμός Σιιτών, κυρίως από το Ιράν και το Ιράκ, με το μεγαλύτερο μέρος της κοινότητας να κατοικεί στις τρεις μεγαλύτερες πόλεις, δηλαδή την Στοκχόλμη, το Γκόθενμπεργκ και το Μάλμε. Σε επίπεδο αριθμών, το 2016 τα επίσημα ενεργά μέλη της Ισλαμικής εκκλησίας ήταν 130.000, σύμφωνα με στοιχεία που παραθέτει ο Ιμάμης Smajo Sahat (2017:5) στο εγχειρίδιο με τίτλο «Ο Μουσουλμάνος Ασθενής». Το εν λόγω εγχειρίδιο, δημιουργήθηκε υπό την αιγίδα των κοινοτικών και θρησκευτικών κέντρων της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας με σκοπό την εξοικείωση, τόσο των ιδίων των μελών της κοινότητας, όσο και της υπόλοιπης σουηδικής κοινωνίας με την ισλαμική παράδοση και συγκεκριμένα για ζητήματα σχετικά με τη ζωή, το γάμο, το θάνατο και τη προσευχή. Άλλες εκτιμήσεις, όπως αυτή του American Pew Center που παραθέτουν οι Larsson & Sorgenfrei (2021) κάνουν λόγο για περίπου 810.000 μουσουλμάνους στη Σουηδία, διασταυρώνοντας στατιστικά στοιχεία, μεταναστευτικά δεδομένα και προσωπικούς αυτοχαρακτηρισμούς. Ωστόσο, μια εκτίμηση σαν αυτή οφείλει να ληφθεί υπόψιν με μεγάλη προσοχή, καθώς δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί επίσημος αριθμός για τους ίδιους (Larsson, 2015 ; Larsson & Sorgenfrei, 2021).

Η μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας αποτελεί μια αρκετά οργανωμένη κοινότητα, έχοντας καταφέρει να δημιουργήσει ένα πλήθος οργανισμών, εκπαιδευτικών και θρησκευτικών κέντρων ανά τη σουηδική επικράτεια, με σκοπό τη διάχυση των πολιτισμικών, θρησκευτικών και πνευματικών χαρακτηριστικών που την απαρτίζουν. Η πλειοψηφία των ιδρυμάτων και οργανισμών αυτών είναι αναγνωρισμένα από το κράτος, από το οποίο δέχονται και οικονομική στήριξη για την υλοποίηση των προγραμμάτων τους. Συνολικά στη χώρα υπάρχουν οχτώ επίσημα τεμμένα και συγκεκριμένα πέντε Σουνιτικά, ένα Σιιτικό και δύο Αχμαντίγια. Στη Στοκχόλμη τώρα, που πραγματοποίησα και την έρευνά μου, υπάρχουν δύο από τα συνολικά οκτώ τεμμένα και αυτά αφορούν Σουνίτες μουσουλμάνους (Larsson &

Sorgenfrei, 2021; Swedish Agency for Faith Support to Faith Communities, χ.χ; Willander, 2020:1-19). Στους αριθμούς αυτούς δεν εντάσσονται χώροι που έχουν μισθωθεί ή αγοραστεί από μέλη της κοινότητας για να μετατραπούν σε θρησκευτικά ή πνευματικά τοπόσημα, όπως το τέμενος στην περιοχή Srånga της βόρειας Στοκχόλμης στο οποίο είχα την ευκαιρία να ξεναγηθώ από τον Kashif, ιμάμη και υπεύθυνο του χώρου.

Εστιάζοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον στη σκιαγράφηση της σουηδικής ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας, θα επιδιώξω αρχικά να κάνω μια σύντομη ιστορική αναδρομή των νομικών πρωτοβουλιών για την προάσπιση των δικαιωμάτων της ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας χώρας. Ήδη από το 1944, το σουηδικό κράτος έχει αποποινικοποιήσει την ομοφυλοφιλική σεξουαλική επαφή, ενώ κατά το διάστημα 2003-2005 έκανε σημαντικά βήματα προς την αποπαθολογικοποίηση της ομοφυλοφιλίας, την αναγνώριση του γάμου ομόφυλων ζευγαριών, ενώ προώθησε και νομικές ρυθμίσεις κατά των διακρίσεων της ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας. Σε ό,τι αφορά τα τρανς<sup>2</sup> δικαιώματα, το 1972 η Σουηδία υπήρξε η πρώτη χώρα στον κόσμο που αναγνώρισε στα διεμφυλικά άτομα τη δυνατότητα να αλλάξουν νομικά το φύλο τους, αλλά και να προχωρήσουν σε εγχείρηση αλλαγής φύλου (Kvinna till Kvinna, χ.χ ; RFSL, χ.χ).

Τα τελευταία δέκα χρόνια έχουν υλοποιηθεί διάφορες νομικές αλλαγές που αφορούν την τρανς κοινότητα της Σουηδίας, μεταξύ των οποίων η δυνατότητα αλλαγής του ονόματος ανεξαρτήτως νομικού φύλου, η απαγόρευση της στειρώσης ως προϋπόθεση για την αναγνώριση της διεμφυλικότητας και η ένταξη των διεμφυλικών υποκειμένων στον αντιρατσιστικό νόμο. Η τελευταία νομική πρωτοβουλία που αποπειράθηκε να ξεκαθαρίσει τα διεμφυλικά δικαιώματα σε νομικό επίπεδο, άφησε αρκετά κενά στους τρόπους με τους οποίους η διεμφυλικότητα γίνεται αντιληπτή σωματικά, περιορίζοντάς την σε ένα στενό και κανονιστικό πλαίσιο ανάγνωσης. Στο πλαίσιο αυτό, για να μπορέσει ένα υποκείμενο

---

<sup>2</sup> Ο όρος τρανς, προσεγγίζεται στην παρούσα ανάλυση ως ένας όρος ομπρέλα που υποδηλώνει ένα ευρύ φάσμα έμφυλης και σεξουαλικής μετάβασης και έκφρασης. Ακολουθώντας τις σχετικές αναλυτικές κατευθύνσεις του νομικού Stephen Whittle, όπως τις παραθέτει η ανθρωπολόγος Asli Zengin στην ανάλυσή της για τις ψυχιατρικές περικλείσεις της φυλομεταβατικής διαδικασίας στην Τουρκία (2014:55-57), ο όρος -ομπρέλα τρανς ενέχει τις εξής έμφυλες εκφράσεις: transgender, {(MTF) male to female (FTM) female to male}, πρακτική παρενδυσίας καθώς και τις μη διαδυαδικές έμφυλες εκφράσεις.

να προβεί σε φυλομετάβαση πρέπει να διαγνωστεί με «δυσφορία φύλου» από τους αρμόδιους γιατρούς (Kvinna till Kvinna, χ.χ ; RFSL, χ.χ).

## Πολιτικό πλαίσιο

Με την πρόθεση να αναδείξω το τρέχον πολιτικό πλαίσιο της χώρας, εστιάζω στην δομή της τρέχουσας πολιτικής εξουσίας της Σουηδίας και συγκεκριμένα στα κόμματα που αρθρώνουν τον τρέχοντα κυβερνητικό σχηματισμό - οι θέσεις των οποίων σχετικά με τα ζητήματα της μουσουλμανικής και ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας προσφέρουν σημαντικές πληροφορίες για το πολιτικό κλίμα όπως αυτό είχε διαμορφωθεί κατά το διάστημα πραγματοποίησης της έρευνάς. Παράλληλα, ενσωματώνω και ένα σημείο της συζήτησής μου με την Κίμια, για τους τρόπους που η ίδια ήρθε αντιμέτωπη με ρητορικές που και το πολιτικό σύστημα παράγει προς την πρόσληψη της μουσουλμανικής κοινότητας.

Κατά την παρουσία μου στη συγκέντρωση διαμαρτυρίας ΛΟΑΤΚΙ+ και φεμινιστικών οργανώσεων στις 12 Σεπτεμβρίου 2023 στην Πλατεία Sergel στο κέντρο της Στοκχόλμης, αντιλήφθηκα μεταξύ άλλων τις υπάρχουσες προσπάθειες για τη σύσταση μιας νέας νομικής πρωτοβουλίας που θα είναι περισσότερο συμπεριληπτική για τις μορφές διεμφυλικής έκφρασης. Οι μέχρι πρότινος νομικές διατάξεις, όπως οι ομιλίες των παρευρισκόμενων ανέδειξαν, καθιστούν αόρατα μη-δυναδικά υποκείμενα, περιορίζοντας παράλληλα τις μορφές σωματικής έκφρασης σε πολύ στενά κανονιστικά πλαίσια. Οι οργανώσεις που έδωσαν το παρόν στη συγκέντρωση, φωτογράφισαν μέσα από τις τοποθετήσεις τους την ευθύνη της σημερινής κυβέρνησης για την όποια καθυστέρηση υλοποίησης των παραπάνω νομικών πρωτοβουλιών.

Παρατηρώντας την τρέχουσα πολιτική σκηνή στις εκλογές του 2022, πλειοψηφικός αναδείχθηκε ο κεντροδεξιός συνασπισμός που απαρτίζεται από το Κόμμα Μετριοπαθών, τους Φιλελεύθερους και τους Χριστιανοδημοκράτες, με την εξω-κυβερνητική στήριξη των Σουηδών Δημοκρατών που εκφράζουν την ακροδεξιά

(Sveriges Riksdag, χ.χ)<sup>3</sup> Η φεμινιστική ιστοσελίδα Kvinna till Kvinna (χ.χ), με την ύπαρξη της οποίας εξοικειώθηκα στη συγκέντρωση της 12<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου, προσφέρει σε δική της πρωτοβουλία, το ένθετο με τίτλο Feministisk Valkompass<sup>4</sup>, που μεταφράζεται ως φεμινιστική πυξίδα εκλογών. Στο περιεχόμενό του, εντοπίζονται χρήσιμες πληροφορίες και αξιολογήσεις για τις επίσημες θέσεις των εκλεγμένων πολιτικών κομμάτων για διάφορα ζητήματα που σχετίζονται με το φύλο, τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα και τις φεμινιστικές θέσεις ευρύτερα. Η παρατήρηση των πολιτικών θέσεων που εκφράζουν την κυβερνητική πλειοψηφία, όπως τις αναδεικνύει η μη-κυβερνητική οργάνωση Kvinna till Kvinna (χ.χ) (Γυναίκα προς Γυναίκα), μπορεί να προσφέρει μια πρόσβαση στην εικόνα των πολιτικών συσχετισμών που καταγράφονται σήμερα ως προς τα παραπάνω πεδία και τα οποία έχουν αντίκτυπο στην κρατική στάση προς συγκεκριμένες ομάδες της σουηδικής κοινωνίας. Ενδεικτικά, από την αξιολόγηση των πολιτικών θέσεων μόνο ένα (Φιλελεύθεροι) από τα 3 κόμματα του κυβερνητικού σχήματος φαίνεται να έχει ξεκάθαρες θέσεις για τη ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητα και τα δικαιώματά της και παράλληλα προτίθεται να λάβει ενεργές δράσεις γι' αυτά. Τα υπόλοιπα δύο κόμματα του κυβερνητικού συνασπισμού (Μετριοπαθείς και Χριστιανοδημοκράτες) δεν εκδηλώνουν μεν κάποια αρνητική στάση προς τα ΛΟΑΤΚΙ+ ζητήματα, την ίδια στιγμή όμως δεν προβαίνουν σε καμία νομοθετική πρωτοβουλία που να βελτιώνει το νομικό πλαίσιο ή τη ζωή των ΛΟΑΤΚΙ+ υποκειμένων, επιλέγοντας έτσι την αδράνεια. (Kvinna till Kvinna, χ.χ).

Τέλος, οι Σουηδοί Δημοκράτες που στηρίζουν το υπάρχων κυβερνητικό σχήμα και υπήρξαν το δεύτερο κόμμα σε ψήφους στις εκλογές του 2022 έχει εκφράσει, ως κόμμα, ξεκάθαρα αρνητικές απόψεις/θέσεις για την ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητα, αναφερόμενο στο Pride αλλά και τη συμμετοχή ΛΟΑΤΚΙ+ ατόμων στις Σουηδικές ένοπλες δυνάμεις. (Kvinna till Kvinna, χ.χ). Επιπρόσθετα, κατά την περιήγησή μου στην επίσημη ιστοσελίδα του κεντρικού κυβερνητικού κόμματος, των Μετριοπαθών, εντόπισα θέσεις σχετικές και με τη μουσουλμανική κοινότητα/ταυτότητα. Ειδικότερα, η μουσουλμανική ταυτότητα είναι ιδιαίτερα πιθανό στις πολιτικές αυτές

---

<sup>3</sup> Πληροφορίες όπως ανακτήθηκαν από: <https://www.riksdagen.se/sv/teckensprak/sa-fungerar-riksdagen/partierna-i-riksdagen-efter-valet-2022/>

<sup>4</sup> Όπως ανακτήθηκε από: <https://kvinnatillkvinna.se/feministisk-valkompass/>

θέσεις να ταυτιστεί με τον ισλαμικό εξτρεμισμό, την τρομοκρατία αλλά και την καταπάτηση της θρησκευτικής ελευθερίας του άλλου (Moderaterna, χ.χ).

Οι ισλαμοφοβικές και οριενταλιστικές προσλήψεις της μουσουλμανικής ταυτότητας, όπως αυτές που διατυπώνει το κεντρικό κυβερνητικό κόμμα της Σουηδικής κυβέρνησης, δεν αποτελούν πρωτοφανές γεγονός για τις ευρώ-αμερικανικές νεοφιλελεύθερες πολιτικές δυνάμεις εν γένει. Ο πολιτικός λόγος των «δυτικών» κυβερνήσεων (προ)τείνει συχνά (σ)τον παραλληλισμό της μουσουλμανικής ταυτότητας με αυτή του «τρομοκράτη» και «εξτρεμιστή». Στην κατεύθυνση αυτή, άξιες συλλογισμού είναι οι θεωρητικές προσθήκες της Σάρα Άμεντ (2018:152-153), στην ανάλυσή της *Συν-Αισθηματικές οικονομίες*, στα πλαίσια της οποίας αναδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους η επίθεση της 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου, οδήγησε στη μετατροπή συγκεκριμένων σωμάτων ως εν δυνάμει «τρομοκρατών», καλλιεργώντας έτσι φαντασιακές ταυτότητες και διαχέοντας συν-αισθήματα φόβου γύρω από αυτά τα σώματα, στο κοινωνικό σώμα. Η λέξη «τρομοκράτης» ή «εν δυνάμει τρομοκράτης κολλάει» σε ορισμένα σώματα και σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, διαμορφώνοντας συχνά «μια αιτιακή σχέση μεταξύ των όρων Ισλάμ και «τρομοκρατία»» σύμφωνα με τις ακριβείς αναφορές της Άμεντ (2018: 153). Σε παρόμοιο πλαίσιο, η ανθρωπολόγος Abu-Lughod στην ανάλυσή της με τίτλο, *Do Muslim Women Really Need Saving?* (2002: 783-784) και με αφορμή τις δηλώσεις της Laura's Bush για τις γυναίκες του Αφγανιστάν και την ανάγκη προστασίας τους από τους Ταλιμπάν, τονίζει το πώς η πρόσληψη της μουσουλμανικής ταυτότητας γίνεται συχνά υπό το φακό της θρησκευτικής – πολιτισμικής διάστασής της. Συγκεκριμένα, η Lughod στοχάζεται τους τρόπους που αγνοείται πλήρως η πολιτική και ιστορική διάσταση συγκεκριμένων γεγονότων και φαινομένων που έχουν αναδειχθεί σε χώρες της Μέσης Ανατολής όπως της δράσης του Ισλαμικού Κράτους, υπό την αιγίδα και υποστήριξη των Δυτικών χωρών μάλιστα.

Αντ' αυτού, η επένδυση και κατανόηση της μουσουλμανικής ταυτότητας, γίνεται υπό το φακό της θρησκευτικής πίστης των μουσουλμανικών πληθυσμών, αλλά και της «κουλτούρας» τους, φυσικοποιώντας ορισμένα από αυτά τα χαρακτηριστικά. Αυτό οδηγεί, σύμφωνα με τη Abu-Lughod στη διαίρεση του κόσμου σε ξεχωριστές σφαίρες, όπως για παράδειγμα αυτή της φαντασιακής γεωγραφίας της Δύσης και της φανταστικής γεωγραφίας της Ανατολής (Abu- Lughod, 2002:784-785). Στερεοτυπικές

και οριστικές προσλήψεις της μουσουλμανικής ταυτότητας, όπως αυτές που ανέδειξαν οι αναλύσεις των Αμεντ και Abu-Lughod, αποτύπωσε και η συζήτησή μου με την Κίμια. Η ίδια, αντλώντας παραδείγματα από την καθημερινή της ζωή στη Σουηδία ως γυναίκα με μουσουλμανικό υπόβαθρο ανέφερε μερικές από τις πιο συχνές ερωτήσεις με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπη και είναι οι εξής:

*Οι γονείς σου τι θα πουν, μπορείς και βγαίνεις χωρίς να σου πουν κάτι οι γονείς σου; Συνδέουν τον ISIS με μουσουλμανική κοινότητα. Γιατί δεν φοράς χιτζάμπ; Γιατί καπνίζεις; Δεν έχεις επαφή με τους γονείς σου εε;; Καλά έκανες. Κυρίως επειδή είμαι γυναίκα έγινε αυτό, δεν θα ρώταγαν εδώ έναν άνδρα μουσουλμάνο αντίστοιχα πράγματα.*

Στις ερωτήσεις αυτές μπορούν να εντοπιστούν αρκετές στερεοτυπικές αναφορές, προσλήψεις και συνδέσεις της (γυναικείας) μουσουλμανικής ταυτότητας, όπως η γυναικεία καταπίεση, η υποχρεωτική χρήση της μαντίλας, η σύνδεση του μουσουλμανικού υποβάθρου της Κίμια με την τρομοκρατία και οι απαγορεύσεις/περιορισμοί. Κάθε ερώτηση, συμπληρώνει με την σειρά της τα φανταστικά και ρατσιστικά πλαίσια του γυναικείου προφίλ υπό το πρίσμα της Ισλαμικής Θρησκείας. Παράλληλα, στις ερωτήσεις αυτές δεν φαίνεται να δίνεται ο χώρος για να απαντήσει η ίδια στις ερωτήσεις/ανακρίσεις που τις γίνονται.

Κλείνοντας το εισαγωγικό αυτό πλαίσιο, κατά το πρώτο διάστημα παραμονής μου στη Στοκχόλμη (Αύγουστος 2023), αντιλήφθηκα μια αρκετά τεταμένη στάση της κοινής γνώμης προς τη μουσουλμανική κοινότητα. Ένα από τα κεντρικά ζητήματα που μονοπωλούσαν τη δημόσια συζήτηση ήταν τα περιστατικά καψίματος του κορανίου μπροστά από το κεντρικό τέμενος της Στοκχόλμης (τον Ιούνιο του 2023), με την άδεια του σουηδικούς κράτους. Στο ρεπορτάζ του SVT (Koranbränning utanför Stockholms moské, 2023)<sup>5</sup>, περιγράφεται το χρονικό περιστατικών καψίματος του κορανίου, που ξεκινάει το 2022 από έναν Δανό ακροδεξιό πολιτικό έξω από το τέμενος στο Μάλμε της Σουηδίας, και ακολούθησαν τα περιστατικά έξω από το τέμενος της Στοκχόλμης

---

<sup>5</sup> Στοιχεία όπως ανακτήθηκαν από τον ιστότοπο:

<https://www.svt.se/nyheter/lokalt/stockholm/koranbranning-beviljad-i-stockholm>

τον Ιούνιο του 2023. Οι συγκεκριμένες πράξεις, προκάλεσαν ισχυρές αντιδράσεις από την τοπική μουσουλμανική κοινότητα αλλά και από πλήθος κόσμου σε άλλες μουσουλμανικές χώρες του κόσμου (Koranbränning utanför Stockholms moské, 2023).

Παράλληλα, ένα ακόμα κεντρικό ζητούμενο της δημόσιας συζήτησης ήταν τα περιστατικά δολοφονικών επιθέσεων μεταξύ συμμοριών, σε περιοχές με μεγάλα ποσοστά μουσουλμανικών πληθυσμών όπως είναι η Järva, στη Βόρεια Στοκχόλμη. Παρακολουθώντας τα ντοκιμαντέρ *Stockholms gängkrig – bakom rubrikerna* (2015), «*Ο πόλεμος των συμμοριών της Στοκχόλμης, πίσω από τους τίτλους*» και *Våra barn dör*, (2021) «*Τα παιδιά μας πεθαίνουν*», αντιλήφθηκα από τις αναφορές και δηλώσεις των υποκειμένων που περιλάμβανε, πως το εμπόριο ναρκωτικών, οι συμμορίες και οι δολοφονίες που διαδραματίζονται το τελευταίο διάστημα, αποτελούν αποτέλεσμα χρόνιων (κοινωνικών) παθογενειών ένταξης συγκεκριμένων ομάδων στο κοινωνικό σύνολο. Την ίδια στιγμή, μέσα από τα λεγόμενα των εκπροσώπων της κοινότητας, φαίνεται να υιοθετείται από πλευράς των κρατικών αρχών μια ρητορική ότι τα προβλήματα που μαστίζουν τις συγκεκριμένες ομάδες, αφορούν την ίδια την κοινότητα, η οποία και πρέπει να τα επιλύσει μόνη της (*Stockholms gängkrig – bakom rubrikerna*, 2015 ; *Våra barn dör*, 2021). Στο τεταμένο αυτό κλίμα συμβάλει και η στάση της εκλεγμένης κυβέρνησης συντηρητικών, ενισχύοντας την περιθωριοποίηση των μεταναστευτικών στρωμάτων της σουηδικής κοινωνίας.

Στη βάση του παραπάνω εισαγωγικού πλαισίου, το αναλυτικό ενδιαφέρον κατευθύνεται αρχικά στις ιστορικές και θεολογικές αναγνώσεις του διεμφυλικού σώματος υπό το πρίσμα των ισλαμικών νομολογιών και των θρησκευτικών κειμένων. Οι αναγνώσεις της ανθρωπίνης σωματικότητας στο πέρας του χρόνου αλλά και υπό το πρίσμα του θεολογικού λόγου, βρίσκονται όπως θα δούμε, σε μια διαλεκτική σχέση με τις ταφικές παραδόσεις της μουσουλμανικής κοινότητας, οι οποίες αντλούν στοιχεία τόσο των παραδόσεων όσο και των θεολογικών κειμένων. Στη συνέχεια, σκιαγραφούνται οι μεταθανάτιες ισλαμικές τελετουργίες, όπως αυτές επιτελούνται στο γενικό κανονιστικό τους πλαίσιο και στο σουηδικό πλαίσιο συγκεκριμένα. Ειδικότερα, θα εξεταστούν οι συμβολικές τους αξίες, έμφυλες αποκρίσεις, πλαίσια προσβασιμότητας και αποκλεισμού που ενέχουν. Τελικώς, η ανάλυση διαπραγματεύεται τις σύγχρονες μορφές κυβερνησιμότητας και κυριαρχίας, όπως

αυτές εκφράζονται από το σουηδικό κράτος και τα μουσουλμανικά κοινοτικά ιδρύματα με αποδέκτες τα μέλη της διεμφυλικής, μεταναστευτικής και μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας.

## Κεφάλαιο 1

### Ισλαμικές νομολογικές και θεολογικές αποκρίσεις πάνω στο (διεμφυλικό) σώμα

Η ιστορική πλαisiώση των νοηματοδοτήσεων του (διεμφυλικού) σώματος στην ισλαμική παράδοση ,αλλά και η σκιαγράφηση του «θεολογικού βλέμματος» πάνω στο διεμφυλικό σώμα, αποτελούν σημαντικά αναλυτικά σημεία, όπως θα αναδείξει το παρόν κεφάλαιο. Συγχρόνως, η αναλυτική πορεία του κεφαλαίου καλείται να απαντήσει και σε σημαντικά για την συνολική πορεία της εργασίας ερωτήματα όπως, Πώς το (διεμφυλικό) σώμα κατανοείται στις ισλαμικές νομολογίες μέσα στο πέρας του χρόνου; Πώς κατανοείται η διεμφυλικότητα στον θρησκευτικό λόγο; Κατά τον τρόπο αυτό θα αναδειχθούν οι διαλεκτικές σχέσεις της παράδοσης με την θρησκεία, οι αποκρίσεις των οποίων αποτυπώνονται πάνω στα διεμφυλικά σώματα. Οι αναλυτικές κατευθύνσεις του κεφαλαίου θα αποτελέσουν εν συνεχεία την βάση πάνω στην οποία θα εξεταστούν οι θέσεις και προσλήψεις των διεμφυλικών σωμάτων στο μεταθανάτιο τελετουργικό πλαίσιο της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας.

### Το (Διεμφυλικό) Σώμα στην Ισλαμική παράδοση

Στην ισλαμική παράδοση, ήδη από τον μεσαίωνα, το κανονιστικό ενδιαφέρον επικεντρώνεται σε μεγάλο βαθμό στη (δια)τήρηση των έμφυλων ισορροπιών της κοινωνίας, μιας ισορροπίας που είναι άμεσα συνδεδεμένη με ένα ευρύ φάσμα καθημερινών υποχρεώσεων όπως η προσευχή, το προσκύνημα, ο γάμος, η

κληρονομιά, η χειραφέτηση, η ταφή και οι διαπροσωπικές σχέσεις εν γένει. Ένα υποκείμενο που δεν εντάσσεται σε μία από τις δύο έμφυλες κατηγορίες, προβληματίζε τους θεσμούς, σε μια κοινωνία που τα όρια μεταξύ ανδρικού και γυναικείου ήταν ξεκάθαρα ορισμένα, όπως υπογραμμίζει η ιστορικός Paula Sanders (1992:75-79), στην ανάλυσή της για τις μεσαιωνικές ισλαμικές νομολογίες για τα ερμαφρόδιτα σώματα. Η Sanders (1992:88-90), παράλληλα αναδεικνύει τις στρατηγικές προσπάθειες των νομικών του Ισλάμ, να εμφυλοποιήσουν το άφυλο σώμα καθώς έθετε σε εκκρεμότητα ένα ολόκληρο δίκτυο κοινωνικών σχέσεων και κανόνων, όπως είδαμε προηγουμένως. Η ταξινόμηση και προσδιορισμός των αμφίσημων μορφών σωματικότητας ήταν κομβικής σημασίας για τον προσδιορισμό των υπόλοιπων μελών της κοινωνίας, διαμορφώνοντας τα όρια της εκάστοτε έμφυλης ταυτότητας. Τα αμφίσημα σώματα, μέσα από την συγκεκριμένη διαδικασία, γινόντουσαν «κατάλληλα» για τις μουσουλμανικές τελετές, αλλά και για την διαμόρφωση κοινωνικών και οικογενειακών δεσμών. Στην ταξινομητική αυτή διαδικασία, τα γεννητικά όργανα και τα σωματικά χαρακτηριστικά εν γένει, φαίνεται να κατέχουν κεντρική σημασία (Kandiyoti, 2002:278-279; Sanders, 1992:85).

Όπως εύστοχα υπογραμμίζει η Sanders (1992:75-84), μιλώντας κανείς για ανάθεση έμφυλης ταυτότητας αντιλαμβάνεται αφενός την δευτερεύουσα σημασία της προσωπικής τοποθέτησης του υποκειμένου ως προς το φύλο του και αφετέρου την αδυναμία ύπαρξης στο κοινωνικό πλαίσιο εκτός μιας «έμφυλης κατηγορίας». Ενδεικτικά παραδείγματα έμφυλης και σωματικής αμφισημίας, που εντοπίζονται σε ακαδημαϊκές αναλύσεις ισλαμικών νομολογιών, λειτουργούν διαφωτιστικά στην παραπάνω συλλογιστική και μεταξύ άλλων πρόκειται για τις περιπτώσεις των Khasi, Hijra, Mukhannath και Khuntha. Ειδικότερα, η κατηγορία των «Khasi» (ευνούχος), σύμφωνα με τις αναφορές του θρησκευολόγου Mehrad Alipour στην ανάλυσή του για τις θρησκευτικές και νομικές αναγνώσεις των ισλαμικών κειμένων για την εγχείρηση αλλαγής φύλου (2017: 91-92), περιγράφει τους ευνουχισμένους άνδρες οι οποίοι απασχολούνταν ως υπηρέτες στα χαρέμια και τα παλάτια της Μέσης Ανατολής και της Κίνας. Γεννιόντουσαν και μεγάλωναν ως αγόρια ώσπου ευνουχίζονταν, χωρίς ωστόσο να χαρακτηρίζονταν νομικά και κοινωνικά, ούτε από το γυναικείο, ούτε από

το ανδρικό φύλο, παραμένοντας έτσι σε μια ενδιάμεση έμφυλη κατηγορία, παρά την αφαίρεση μέρους των γεννητικών τους οργάνων (όρχεων).

Συνεχίζοντας με την κατηγορία των Hijra, περιγράφει την θρησκευτική κοινότητα ανδρών που ντύνονται και συμπεριφέρονται ως γυναίκες με την κουλτούρα τους να επικεντρώνεται στη λατρεία της θεάς Bahuchara Mata, όπως αναλύει η ανθρωπολόγος Serena Nanda στο έργο της *Neither Man nor Woman: The Hijras of India* (1999). Η παρουσία των Hijra εντοπίζεται κυρίως σε περιοχές της Νότιας Ασίας όπως η σημερινή Ινδία, το Πακιστάν και το Μπαγκλαντές. Στα πλαίσια λατρείας και ενσάρκωσης της μητέρας θεάς, τα Hijra υποβάλλονται σε μια τελετουργική εγχείρηση αφαίρεσης των γεννητικών τους οργάνων χωρίς την δημιουργία κόλπου, κάτι που τα καθιστά σύμφωνα με την Nanda, ούτε άνδρα αλλά ούτε γυναίκα. Η ταύτιση τους με την θεότητα και την συναφή γυναικεία δημιουργική δύναμη που διαθέτει, προσδίδει στα Hijra μια ξεχωριστή θέση στην Ινδική κοινωνία και πολιτισμό. Μια από τις πιο γνωστές τελετουργίες που επιτελούν είναι η παρουσία τους κατά την γέννηση ενός αγοριού, μια γέννηση που αποτελεί εξαιρετικά σημαντικό γεγονός για μια Ινδική οικογένεια και αξίζει εορτασμό. Στην εθνογραφική της ανάλυση για τα Hijra, η Nanda θέτει ορισμένους ερευνητικούς προβληματισμούς που αξίζει να σχολιάσουμε. Ειδικότερα, τονίζει την δυσκολία ανάδυσης μιας ξεκάθαρης και ακριβούς περιγραφής της κατηγορίας Hijra, δεδομένης της διαφοροποίησης των πολιτισμικών εξηγήσεων του ρόλου των Hijra και από την ποικιλομορφία των προσωπικά βιωμένων κοινωνικών ρόλων, σεξουαλικών προσανατολισμών και ιστοριών ζωής των ανθρώπων που γίνονται Hijra. Τέλος, στις κοινωνίες που ζουν τα Hijra γίνονται συχνά αντιληπτά ως το τρίτο φύλο ( Nanda, 1999:1-5; Alipour, 2017: 166-167)<sup>6</sup>.

Συνεχίζοντας με την περίπτωση των «Mukhannath» διαφωτιστικά στη σκιαγράφιση τους λειτουργεί η ανάλυσή του κοινωνικού ιστορικού του Ισλάμ, Everett K. Rowson με τίτλο *The effeminates of Early Medina* (1991:675-677) στα πλαίσια της οποίας αναφέρει ότι, επρόκειτο για εκ γενετής άνδρες, οι οποίοι στη δημόσια σφαίρα

---

<sup>6</sup> Για την περίπτωση των Hijra έχει υπάρξει ένα εκτενές πλαίσιο ανθρωπολογικών αναλύσεων. Ενδεικτικά παράδειγμα τέτοιων αναλύσεων αποτελούν εκτός από το έργο της ανθρωπολόγου Serena Nanda που διαπραγματεύεται η παρούσα ανάλυση, το έργο της ανθρωπολόγου Gayatri Reddy με τίτλο: *Hijras in South India: A Subaltern Identity* (2005) & το έργο της ανθρωπολόγου Naisargi Dave, "The Third Sex and Human Rights"(2011).

υιοθετούν έναν γυναικείο τρόπο εμφάνισης μέσω της χρήσης κοσμημάτων, ρούχων και σχεδίων χένας στο σώμα τους. Η παρουσία των Mukhannath σε χώρους που αλληλοεπιδρούν και δραστηριοποιούνται γυναίκες, όπως λόγου χάρη τα χαρέμια, ήταν επιτρεπτή και συχνή καθώς θεωρούταν ότι δεν διέθεταν σεξουαλικές προθέσεις προς τις ίδιες. Συχνός ήταν μάλιστα και ο ρόλος τους στο προξένημα γυναικών. Στην ανάλυση του Rowson εντοπίζονται και αναφορές λογίων της εποχής, όπως του Al-Kirmani (όπως αναφέρεται σε Rowson,1991:675), με τον ίδιο να περιγράφει τα Mukhannath ως άνδρες που μιμούνται τις γυναίκες στο λόγο και τις πράξεις, θέτοντας μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ πραγματικά και προσποιητά θηλυπρεπών Mukhannath, με την τελευταία περίπτωση να θεωρείται κατακριτέα. Η ανησυχία αυτή διαχωρισμού όπως κάνει ο λόγιος Al-Kirmani, έγκειται στις ανησυχίες ύπαρξης λάγνων προθέσεων ορισμένων Mukhannath προς τις γυναίκες, με κύρια αφορμή την περίπτωση αποκλεισμού ενός Mukhannath από το γυναικείο τμήμα χαρεμιού, έπειτα από αναφορές της τρίτης γυναίκας του προφήτη Μωάμεθ, A'isha ότι διέθετε λάγνες προθέσεις προς την ίδια.

Ένα ακόμα περιστατικό αποκλεισμού Mukhannath αναδεικνύουν οι Zaharin και Pallotta-Chiarolli (2020:237-238) στην ανάλυσή τους για την διεμφυλικότητα στο Ισλάμ μέσα από την διευκρίνηση ισλαμικών νομικών κειμένων (fatwa). Έτσι, στην ανάλυσή τους αναφέρουν μεταξύ άλλων την στιγμή που ο προφήτης Μωάμεθ απαγόρευσε την παρουσία του Mukhannath εν ονόματι Hit στους χώρους του χαρεμιού, επειδή το ίδιο πρόδωσε την εμπιστοσύνη του προς τον ίδιο. Η προδοσία αυτή, όπως συμπληρώνουν οι Zaharin κ.α, ενέπιπτε σε ηθικού τύπου παρεκκλίσεις που δεν συσχετιζόνταν με τα έμφυλα χαρακτηριστικά του ή την μη - αναγνώριση της ανθρώπινης υπόστασής του από τον Προφήτη. Πάρα ταύτα, οι παραπάνω απαγορεύσεις προς τα Mukhannath, έχουν αξιοποιηθεί σε μεγάλο βαθμό για εκφράσεις μίσους προς θηλυπρεπείς άνδρες και διεμφυλικά άτομα στις μέρες μας, παρά το γεγονός ότι η θηλυπρέπεια και ταυτότητα φύλου δεν αποτελούσαν τις αιτίες των εν λόγω αποκλεισμών.

Τέλος, η κατηγορία των «Khuntha» έρχεται να περιγράψει τα ερμαφρόδιτα σώματα με αμφίσημα γεννητικά όργανα (ανδρικά ή γυναικεία). Οι ισλαμικές νομολογίες, «εξηγούν» την βιολογική ύπαρξη των ερμαφρόδιτων, όπως μας παραθέτει η Sanders

(1992:75), στη μη υπερίσχυση του ανδρικού ή γυναικείου σπέρματος κατά την σύλληψη του εμβρύου. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την διαμόρφωση αμφίσημων γεννητικών οργάνων. Ο κανονιστικός λόγος, σύμφωνα με τους Ishak και Hannef (2012: 525) στην ανάλυσή τους για τα θρησκευτικά και ηθικά διλλήματα του Ισλάμ για την εγχείρηση αλλαγής φύλου, διαιρεί τα «Khunthas» σε δύο υποκατηγορίες, τους μη-προβληματικούς ερμαφρόδιτους (al-khuntha gair mushkil) και τους προβληματικούς ερμαφρόδιτους (al-Khuntha mushkil). Ως μη-προβληματικά χαρακτηρίζονται τα Khuntha που παρά την αμφίσημη μορφολογία των γεννητικών τους οργάνων, ήταν δυνατόν να εντοπιστεί μορφολογικά η υπερίσχυση ενός από τα δύο. Η αδυναμία εντοπισμού ενός κυρίαρχου μορφολογικά γεννητικού οργάνου, άνοιγε τον δρόμο για μία πιο λεπτομερή παρατήρηση που συνοδευόταν με την παρακολούθηση της διαδικασίας έκκρισης ούρων. Το σημείο έκκρισης που συνδεόταν με ένα συγκεκριμένο γεννητικό όργανο, υποδήλωνε το «πραγματικό» φύλο του Khuntha. Το άλλο όργανο στην περίπτωση αυτή δεν λάμβανε καμία νομική αξία ή αναγνώριση (Sanders,1992:76-77).

Στις περιπτώσεις που η έκκριση ούρων γίνεται και από τα δύο γεννητικά όργανα, η ανάθεση έμφυλης ταυτότητας για το Khuntha δεν ήταν εφικτή και βρισκόταν σε αναμονή μέχρι την περίοδο της εφηβείας, που η σωματική ωρίμανση θα «ξεκαθάριζε» το πραγματικό φύλο του. Τα σημάδια αυτά σωματικής ωρίμανσης αφορούν στην περίπτωση των ανδρών, την τριχοφυΐα του προσώπου, την ονείρωση αλλά και την πεικί δραστηριότητα, ενώ στις περιπτώσεις των γυναικών την ανάπτυξη στήθους, την έμμηνο ρήση, την κοιλική συνουσία και την σύλληψη. Κατά το πέρας της εφηβείας, οι σωματικές μορφές που εξακολουθούν να θεωρούνται αμφίσημες, σκιαγραφούν την κατηγορία των προβληματικών Khuntha (mushkil) και ουσιαστικά προσλαμβάνονται ως άφυλα υποκείμενα. Η ύπαρξη άφυλων υποκειμένων σύμφωνα με την Sanders στην ανάλυση *Gendering the ungendered body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law* (1992:80-82), θεωρείται για τους ισλαμικούς θεσμούς απειλή για την κοινωνική τάξη. Ένα υποκείμενο που δεν διέθετε φύλο ή είχε αμφίσημα γεννητικά όργανα μπορεί να αποτελούσε μια βιολογική πραγματικότητα αλλά αυτό το καθιστούσε αποκλεισμένο από τον κοινωνικό κόσμο. Ο αποκλεισμός αυτός σε μεγάλο βαθμό ήταν υποβοηθούμενος και από το κανονιστικό πλαίσιο, αναγκάζοντας

ουσιαστικά τα Khuntha mushkil να εγκαταλείπουν την συμμετοχή στα κοινωνικά δρώμενα.

Οι λόγιοι του Ισλάμ πραγματοποίησαν αρκετές προσπάθειες πλαisiώσης της άφυλης ταυτότητας των Khuntha mushkil για την λειτουργικότητα και συμμετοχή τους στα τελετουργικά δρώμενα και καθημερινές υποχρεώσεις, χωρίς όμως να υπάρξει μια ξεκάθαρη εικόνα στο πως θα πραγματοποιηθεί κάτι τέτοιο. Έτσι, μια συνήθης τακτική όπως εξηγεί ο Πέρσης λόγιος Al-Sarakshi στην ανάλυσή της Sanders (1992:82), ήταν η αναγωγή των Khuntha mushkil στη γυναικεία ταυτότητα για την συμμετοχή σε τελεουργίες, όπως η προσευχή και το προσκύνημα. Μια ιδιαίτερη στάση προς τα Khuntha εντοπίζεται στο μεταθανάτιο τελετουργικό πλαίσιο και συγκεκριμένα στη χωροταξική οργάνωση της επικήδειας τελεουργίας. Για να γίνει πιο σαφής, την στιγμή της κηδείας τοποθετείται πρώτος στην σειρά με κατεύθυνση προς την Μέκκα ένας άνδρας, δίπλα του ακριβώς τοποθετείται ο ιμάμης, ακολουθεί το Khuntha και τέλος δίπλα του μια γυναίκα. Η παρουσία και των δύο φύλων στην τελετή μπορεί να θεωρηθεί ως μια ένδειξη κατανόησης της εν ζωή ταυτότητας των Khuntha, σύμφωνα με την ιστορικό Sanders (1992:82). Παράλληλα όμως, μέσα από τη συγκεκριμένη διαδικασία επιδιωκόταν τόσο η διατήρηση των έμφυλων ισορροπιών όσο και η διατήρηση μιας διαχωριστικής γραμμής της ταυτότητας των khuntha από το βιολογικό φύλο. Τους παραπάνω διαχωρισμούς και διατηρήσεις υλοποιούσε ακριβώς, η ιεραρχική τοποθέτηση των υποκειμένων στη συγκεκριμένη σειρά, με τον άνδρα να βρίσκεται πρώτος σε μια τιμητική στάση – θέση και στο τέλος της σειράς η τοποθέτηση της γυναίκας.

Ο Πέρσης λόγιος Al-Sarakshi, υπενθυμίζει ότι οφείλεται επίδειξη σεβασμού στην εν ζωή ταυτότητα ενός Khuntha mushkil, μετά το πέρας της. Την ίδια στιγμή αναφερόμενος στη διαδικασία πλύσης του νεκρού σώματος (ghusl), που αποτελεί εξέχων κομμάτι των μουσουλμανικών τελετουργιών θανάτου, ο Al-Sarakshi τονίζει ότι εάν το Khuntha δεν έχει φτάσει στην εφηβική ηλικία<sup>7</sup> η τελεουργία του πλυσίματος δεν θα μπορεί να πραγματοποιηθεί ούτε από άνδρα ούτε από γυναίκα.

---

<sup>7</sup> Το ίδιο τελετουργικό εφαρμόζεται και στην περίπτωση όπου δεν έχει ξεκαθαριστεί το «πραγματικό φύλο» του Khuntha μετά το πέρας της εφηβείας, σύμφωνα με τις αναφορές του Al-Sarakshi, όπως τις παραθέτει η ιστορικός Paula Sanders, στην ανάλυσή της Gendering the ungendered body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law (1992:81-83).

Στην περίπτωση αυτή, προτείνει την εφαρμογή του τελετουργικού *tayammum* (πλύσιμο με σκόνη ή άμμο αντί για νερό), καθώς το τελετουργικό *ghusl* μπορεί αυστηρά να τελεστεί από άνδρα προς άνδρα και από γυναίκα προς γυναίκα. Προχωρώντας σε περαιτέρω λεπτομέρειες επί της διαδικασίας, Al-Sarakshi προτείνει την ακολουθία των γυναικείων βημάτων στις τελετουργικές τελετές ενός *Khuntha mushkil*. Η αδιάρρηκτη σχέση της συμπαγούς έμφυλης ταυτότητας και σωματικής μορφολογίας με την συμμετοχή στο τελετουργικό του πλυσίματος, είναι ένα στοιχείο που αξίζει να συγκρατήσουμε καθώς υποδεικνύει τα όρια μεταξύ σώματος, φύλου και τελετουργίας, το όποια μπορούν να προσφέρουν πληροφορίες για την αντίστοιχη τοποθέτηση του διεμφυλικού σώματος στις αντίστοιχες τελετουργίες του σήμερα.

Τα παράδειγμα των *Khuntha* και *Mukhannath*, μπορούν να αποτελέσουν αφορμή συλλογισμού των τρόπων, που το σώμα παρουσιάζεται στο ιστορικό πλαίσιο την ίδια στιγμή απειλούμενο αλλά και απειλή. Οι εκκρίσεις, τα πάθη, η σεξουαλικότητα και η επαφή του με άλλα σώματα παίζουν καθοριστικό ρόλο τόσο στον τρόπο εννοιολόγησης του όσο και στην υποβολή του σε έλεγχο ή ρύθμιση μέσω θρησκευτικών πρακτικών ή πολιτισμικών διαδικασιών, όπως παρατηρεί η κοινωνιολόγος Δήμητρα Μακρυνιώτη στη διεπιστημονική ανάλυση της με τίτλο *Τα όρια του σώματος* (2004:16-17). Στην ίδια ανάλυση, ο ακαδημαϊκός σε σπουδές αναπηρίας Lennard Davis, έχει αναδείξει μεταξύ άλλων, τον τρόπο που ο κάθε πολιτισμός επιτελεί μια πράξη διαχωρισμού των σωμάτων σε «καλά» και «κακά», σύμφωνα πάντα με τις κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές συνθήκες, τους κοινωνικούς θεσμούς, τις παγιωμένες πρακτικές και τους επιστημονικούς λόγους (Davis, όπως αναφέρεται στο Μακρυνιώτη, 2004:17). Στην περίπτωση των *Khuntha* (*mushkil*), η σωματική αμφισημία και αδυναμία ένταξης σε μια έμφυλη κατηγορία, τα καθιστούσε απειλή για την κοινωνική συνοχή αλλά και την ταξινομητική διαδικασία των υπόλοιπων μελών της κοινωνίας, εξού και ο χαρακτηρισμός του ως «προβληματικά» από τις ισλαμικές νομολογίες. Ακόμη, διακρίνεται και η βαρύτητα που αποδίδει ο κανονιστικός λόγος στον παράγοντα της ξεκάθαρης έμφυλης ταυτότητας στην ταξινομητική αυτή διαδικασία που υποβάλλονται τα σώματα όπως υποδεικνύουν οι προσπάθειες εμφυλοποίησης των *Khuntha*, στις αναφορές της Sanders προηγουμένως (1992).

Οι παραπάνω (ανά)γνώσεις αμφίσημων και «μη-κανονικοποιημένων» μορφών σωματικότητας και έμφυλης ταυτότητας όπως αναδεικνύουν οι αναλύσεις ισλαμικών νομολογιών και ερευνών διάφορων ακαδημαϊκών όπως της P. Sanders, της S. Nanda, του E. Rowson, M. Alipour, των A. Zaharin και M. Pallotta-Chiarolli και των M. Ishak & S. Haneef, ελάχιστα έλαβαν το φως του κανονιστικού λόγου εν τέλει. Όπως, υπογραμμίζει ο M. Alipour (2017: 91-92), τα υποκείμενα αυτά βίωναν μια δύσκολη καθημερινότητα στις πατριαρχικές ισλαμικές κοινωνίες. Το ενδιαφέρον προσδιορισμού της «αμφίσημης φύσης» τους αφορούσε σε μεγαλύτερο βαθμό τον προσδιορισμό τους σε σχέση με τις καθημερινές ισλαμικές υποχρεώσεις και λειτουργούσε λιγότερο ως μια αναγνώριση κάποιου κοινωνικού κύρους προς τα ίδια τα υποκείμενα. Σύμφωνα πάλι με τον Alipour (2017: 91-92), το ενδιαφέρον αυτό αφορούσε κυρίως περιπτώσεις όπως αυτές των khuntha καθώς ήταν η μοναδική περίπτωση που θεωρούνταν βιολογικά αμφίσημη, σε αντίθεση με τις υπόλοιπες που προσλαμβάνονταν ως επίκτητες (έμφυλες ταυτότητες) στην πορεία της ζωής.

Την ίδια στιγμή, οι στάσεις προς τις συγκεκριμένες μορφές σωματικότητας και έμφυλης ταυτότητας, σε αυτό το (προ-νεωτερικό) πλαίσιο μας επιτρέπουν να εντοπίσουμε συγκεκριμένες αποκρίσεις σχέσεων εξουσίας προς και πάνω στα σώματα, ένα στοιχείο που διαπραγματεύεται εν γένει, η παρούσα εργασία. Για να γίνω πιο συγκεκριμένος, με αφορμή τα παραδείγματα σωματικής αμφισημίας που παραθέσαμε, μπορούμε να σκεφτούμε τον τρόπο που ο Φουκώ στο έργο του *Επιτήρηση και τιμωρία – η γέννηση της φυλακής* (Foucault, 2004: 126-128) τοποθετεί το σώμα στο κέντρο της πολιτικής διαμάχης απομακρύνοντας το από καθετί ουδέτερο και εμπλέκοντας το σε σχέσεις εξουσίας. Μέσα από τον έλεγχο, το σώμα υποτάσσεται σε απαγορεύσεις, καταναγκασμούς και συγκεκριμένες υποχρεώσεις, που το καθιστούν στη συνέχεια χρήσιμο για την κοινωνία. Ο τρόπος που οι αμφίσημες μορφές σωματικότητας, δεν αναπαρήγαγαν τις έμφυλες ποιότητες που ο κανονιστικός λόγος όριζε ως αποδεκτές, τα καθιστούσε πεδίο εξουχιστικού ελέγχου παρατήρησης και χωροταξικών διευθετήσεων. Σκεπτόμενοι την διαδικασία εμφυλοποίησης των khuntha από τις ισλαμικές αρχές, όπως την ανέδειξε η Sanders (1992), μπορούμε να δούμε τους μηχανισμούς άσκησης εξουσίας δια της πειθάρχησης και ταξινόμησης.

Στο ίδιο πλαίσιο, μπορούμε να σκεφτούμε τους τρόπους που η\* Judith Butler, περιγράφει στο έργο της\* *Σώματα με σημασία*, το φύλο ως μια κατηγορία εξαρχής κανονιστική, μέρος μιας ρυθμιστικής πρακτικής που παράγει τα σώματα που διέπει και παράλληλα τα ελέγχει. Η πρόσληψη των άφυλων Khuntha mushkil ως αδιανόητων μορφών ύπαρξης που εμπόδιζαν τον προσδιορισμό και των υπόλοιπων υποκειμένων της κοινωνίας, μπορεί να αποτελέσει αφορμή να σκεφτούμε αυτό που η\* Butler αναφέρει ως *αποκείμενο*. Ειδικότερα, αξιοποιώντας τον όρο «αποκείμενο» από την φεμινίστρια θεωρητικό, Julia Kristeva, προσπαθεί να περιγράψει μέσω αυτού, εκείνες τις αβίωτες ζώνες της κοινωνικής ζωής, που οικίζονται από εκείνους που δεν λαμβάνουν το στάτους του υποκειμένου. Τα αποκείμενα αυτά διαμορφώνουν με την σειρά τους, τα όρια της επικράτειας του υποκειμένου. Για να επιτευχθεί η διαμόρφωση του υποκειμένου σύμφωνα με την ίδια, απαιτείται η ταύτιση με το κανονιστικό πλαίσιο του φύλου, αποκυρρήςοντας όλα τα χαρακτηριστικά ης αποκειμενικότητας (Butler, 2004:183-184).

Κλείνοντας, μπορεί οι συγκεκριμένες εννοιολογήσεις σωματικής αμφισημίας μέσα στην πορεία της ισλαμικής παράδοσης και σκέψης να απέχουν σε έναν βαθμό από τις σημερινές νοηματοδοτήσεις του φύλου και της διεμφυλικότητας ειδικότερα, αλλά είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε πως το κανονιστικό βλέμμα, «βλέπει» τις εκτός έμφυλης νόρμας υπάρξεις μέσα στην πορεία του χρόνου για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε σημερινές όψεις και στάσεις, που ενδεχομένως να έχουν επηρεαστεί ή πατήσει πάνω σε προγενέστερες αναγνώσεις της ανθρώπινης έκφρασης και σωματικότητας.

### Το Διεμφυλικό Σώμα στο θεολογικό λόγο

Η στενή σχέση των ταφικών τελετών με την θρησκεία, καθιστά τη βαρύτητα του θρησκευτικού (θεσμικού) λόγου ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση της θέσης του διεμφυλικού σώματος στο τελετουργικό πλαίσιο της Σουηδίας. Στην κατεύθυνση αυτή, ιδιαίτερα βοηθητική και επεξηγηματική είναι και η συζήτησή μου με τον Kashif, Ιμάμη στο τέμενος Bait-ul-Aafiyyat στην περιοχή Språnga της Στοκχόλμης. Έχοντας την

ευκαιρία να γνωρίσω τον Κασίφ μέσα από τα φοιτητικά δίκτυα του τμήματος Εθνολογίας, Ιστορίας των Θρησκειών και Σπουδών Φύλου, στο οποίο είχε πραγματοποιήσει μεταπτυχιακές σπουδές και στο οποίο υπήρξα φοιτητής για ένα εξάμηνο, θεώρησα ότι η θρησκευτική του δραστηριότητα ως Ιμάμης στη Σουηδία, θα ήταν ιδιαίτερα διαφωτιστική για τη σκιαγράφηση των θρησκευτικών πρακτικών και παραδόσεων του Ισλάμ στη χώρα. Στο ίδιο πλαίσιο, ενσωματώνω και αναφορές από τις συζητήσεις που ανέπτυξα με δυο φιλικά πρόσωπα μουσουλμανικής καταγωγής. Πρόκειται για την Κίμια, ιρανικής καταγωγής μετανάστρια στη Σουηδία, με την οποία συγκατοικούσαμε στις φοιτητικές δομές του πανεπιστημίου και τον Φουρκάν, ενεργού μέλους της ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας στην Τουρκία, με τον οποίον συνομίλησα μέσω διαδικτυακής πλατφόρμας.

Προτού παρατεθούν οι θρησκευτικές θέσεις, κρίνω ιδιαίτερα σημαντικό να υπογραμμιστούν ορισμένες μεθοδολογικές προκλήσεις της μελέτης των θέσεων αυτών. Έτσι, σε ένα πρώτο επίπεδο είναι χρήσιμο να αντιληφθούμε τον βαθμό ελεύθερης ερμηνείας θεολογικών κειμένων, όπως το κοράνι, ιδιαίτερα στις περιπτώσεις εκείνες που οι αναφορές για ένα συγκεκριμένο ζητούμενο δεν είναι εντελώς ξεκάθαρες, όπως υπογραμμίζει ο θρησκευτολόγος Arash Naraghi στην ανάλυσή του με τίτλο *The Quran and Human Rights of Sexual Minorities* (2015: 27-34). Παράλληλα, η ανθρωπολόγος Sherine Hamdy μέσα από την εθνογραφική της μελέτη για τις μεταμοσχεύσεις οργάνων στην Αίγυπτο (2010:357-365) τονίζει την χρησιμότητα επίγνωσης του ελαστικού και ρευστού χαρακτήρα, αλλά και του συγκεκριμένου πλαισίου εκφοράς ορισμένων θρησκευτικών θέσεων, αποφεύγοντας την εξαγωγή οριστικών και συμπαγών συμπερασμάτων για το νόημα τους.

Η Hamdy, μας καλεί να σκεφτούμε την θρησκεία (Ισλάμ) ως ένα πεδίο αλληλοδιαπλοκής με το κοινωνικό σύνολο και επομένως ένα πεδίο που δεν ισοδυναμεί με κάτι στατικό, οριστικό, απaráλλακτο και μη λογικό. Μια αντίθετη προσέγγιση της θρησκείας, θα αποτελούσε για την ίδια μια προβληματική στάση. Την ίδια στιγμή, ενίσταται στο βαθμό που οι θέσεις εναντίωσης στη παρέμβαση του σώματος (μεταμοσχεύσεων) συνδέονται στενά με την θρησκεία του Ισλάμ, αναδεικνύοντας τον βαθμό που παράγοντες όπως οι κοινωνικές ανισότητες και οι ηθικοί κώδικες των μουσουλμανικών πληθυσμών, παίζουν σημαντικό ρόλο στην

εκάστοτε αρνητική στάση (Hamdy, 2011: 1-21; 2010:357-365). Σε παρόμοιο πλαίσιο, η ανθρωπολόγος Saba Mahmood, στην ανάλυσή της για το κίνημα των τεμενών στο Καΐρο της Αιγύπτου (2005:187-195), έχει υπογραμμίσει τους κινδύνους ανάγνωσης των πολιτικών και θρησκευτικών πρακτικών του Ισλάμ, από ένα φαντασιακό πλαίσιο πατριαρχικών και μισογυνικών πρακτικών, φυλετικής κατωτερότητας που εκδηλώνεται μέσα από συγκεκριμένες πρακτικές και έθιμα των μουσουλμανικών κοινωνιών. Όπως συμπληρώνει η Mahmood, οι πηγές του φαντασιακού αυτού πλαισίου κατανόησης της Ισλαμικής θρησκείας, εντοπίζονται στη Δύση και ιδιαίτερα στην αποικιοκρατική περίοδο, στα πλαίσια της οποίας διαμορφώθηκε μια συνθήκη έντονης φυλετικοποίησης και ιεράρχησης του κόσμου. Ως αποτέλεσμα, ενέχεται ο κίνδυνος υιοθέτησης ενός απλουστευτικού λόγου που αποσκοπεί στην ανάδειξη πολιτισμικών διαφορών και ιεραρχήσεων, γύρω από δίπολα, όπως λόγου χάριν, «φύση και πολιτισμός». Αναλύσεις όπως οι παραπάνω, μπορούν να υποδείξουν το ύφος της ανάλυσης που χρειάζεται να ακολουθεί, καθώς και την αναγνώριση της πολυπλοκότητας και πολυστρωματικότητας που η ανάγνωση των θρησκευτικών αυτών θέσεων, ενέχει.

Οι αναφορές των ισλαμικών νομολογιών για τα «μη- κανονικοποιημένα» σώματα μέσα στην πορεία του χρόνου, έχουν επεξηγηθεί σε αρκετές περιπτώσεις από θρησκευτικούς εκπροσώπους σε αντιστοίχιση με συγκεκριμένες θρησκευτικές κειμενικές αναφορές. Στις επεξηγήσεις αυτές το διεμφυλικό σώμα «διαβάζεται» συνοδευόμενο από την ρητορική ότι ο πιστός/ή/ό πρέπει να είναι ευχαριστημένος/η/ο με την φύση που του/της έδωσε ο θεός. Η φύση αυτή, τον/την/το καθιστά αυτό που είναι χωρίς περιθώρια αμφισβήτησης της και κατά συνέπεια χωρίς περιθώρια παρέμβασης σε αυτή (Alipour, 2017: 168). Στην ίδια λογική, η ανθρωπολόγος Asli Zengin (2019:85), αντλώντας στοιχεία από τις θρησκευτικές ρητορικές του σουνητικού Ισλάμ στην Τουρκία, μιλάει για την σχεσιακότητα του ανθρώπινου σώματος με την θεϊκή κυριαρχία, μια σχεσιακότητα που διαπνέεται από την εμπιστοσύνη του σώματος από τον θεό (Αλλάχ) προς τον άνθρωπο (πιστό), γνωστή και ως «emanet» (στην τουρκική) ή «amana» (στην αραβική). Στη βάση αυτή, κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να «έχει» το σώμα του και επομένως να παρεμβαίνει ανεξέλεγκτα σε αυτό.

Πολύ σημαντικά θεωρητικά εργαλεία, αναφορικά με την κατανόηση της σχέσης μεταξύ θεϊκής δημιουργίας και ανθρώπινου σώματος μπορούμε να εντοπίσουμε στα λεγόμενα της ανθρωπολόγου Sherine Hamdy (2010-1: 3-4), όπως αυτά διαφαίνονται στην έρευνα της για τις δημόσιες συζητήσεις στην Αίγυπτο του κατά πόσο η μεταμόσχευση οργάνων αντιβαίνει στο θεϊκά εξαρτημένο ανθρώπινο σώμα. Ειδικότερα, η ίδια επισημαίνει ότι αυτή η προδιάθεση του ανθρώπινου σώματος στο ορισμένο από τον θεό μονοπάτι, δεν μπορεί να διαβαστεί και κατανοηθεί τόσο απλά. Κάποιος που επιδιώκει να μελετήσει τη σχέση αυτή, χρειάζεται να λαμβάνει υπόψιν, εκτός της προσωπικής σωματικής εμπλοκής με την αίσθηση του ανήκειν στο θεό, το πώς κοινωνικές ή οικονομικές συνθήκες (π.χ. διαφθορά, οικονομική ένδεια, παράνομες πρακτικές) , αλλά και μουσουλμανικές ηθικές που έχουν διαμορφωθεί από κοινωνικές και ιστορικές ενδεχομενικότητες, έχουν επηρεάσει λογικές όπως αυτή. Οι όποιες γενικεύσεις στην ανάγνωση των θρησκευτικών αυτών εκφορών παραπέμπουν σε ευρωπαϊκές λογικές παθητικοποίησης των μουσουλμανικών πληθυσμών «διαχωρίζοντας» τους από την “Δυτική ” τεχνολογία και λογική. Όπως εξηγεί η Hamdy, η πίστη στο θεϊκό γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο παθητικότητας, έναν μηχανισμό (του μυαλού) για να καταπραΰνει την φτώχεια και την αγανάκτηση, ένα στοιχείο χειραγώγησης των ισχυρών για την καταπίεση των αδικημένων (Hamdy, 2009:173-176).

Παράλληλα, υπογραμμίζει την σημασία των ειδικών περιστάσεων, που αντίστοιχες επικλήσεις στη θεϊκή κυριαρχία αρθρώνονται, καθώς και το βαθμό που ο πολιτικός λόγος «επιβάλλει» τέτοιου είδους κατευθύνσεις στο θρησκευτικό και ιατρικό λόγο, σε μια απόπειρα ισλαμοποίησης της δημόσιας σφαίρας. Με άλλα λόγια, μας καλεί να αντιληφθούμε τον βαθμό που τα όρια μεταξύ πολιτικού, θρησκευτικού και ιατρικού λόγου, θολώνουν με σκοπό την προώθηση θέσεων για το σώμα και την θεϊκή δημιουργία. Τα θολά όρια μεταξύ πολιτικού και θρησκευτικού λόγου, που περιγράφει η Hamdy, μπορούν με την σειρά τους να υποδείξουν την σημασία σκιαγράφησης του θρησκευτικού λόγου, ως ενός σημαντικού παράγοντα, το περιεχόμενο του οποίου ενδέχεται να διαχέεται και στο κοινοτικό/κοινωνικό πλέγμα μέσω πολιτικών θέσεων, απόψεων και πρακτικών. Τέλος, για την Hamdy (2009:175) είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι η επίκληση στη θεϊκή πρόθεση και

τύχη, δεν αποτελεί μια προδιάθεση της μουσουλμανικής καταγωγής κάποιου, μπορεί όμως να επέλθει υπό συγκεκριμένες στιγμές ή δυσκολίες της ζωής, που όμως εξαρτάται και στην περίπτωση αυτή από την σωματική εμπλοκή του εκάστοτε υποκειμένου με το θεϊκό στοιχείο.

Προς επίρρωση των παραπάνω, και εντάσσοντας στη συλλογιστική αυτή την συζήτησή μου με τον Ιμάμη Κασίφ ο ίδιος περιέγραψε την σχέση ανάμεσα στο σώμα του πιστού και τον θεό, ως μια πνευματική σύνδεση, παρά σαρκική, υπογραμμίζοντας την λογική της καλής πρόθεσης, ως καθοριστικό παράγοντα για την εκάστοτε απόφαση που λαμβάνει ο/η πιστός/η. Μορφές παρέμβασης πάνω στο σώμα, δεν διαρρηγνύουν την σχέση αυτή, δεδομένων των πνευματικών διαστάσεων που την χαρακτηρίζουν, σύμφωνα με τον ίδιο. Στο ίδιο πλαίσιο, εντάσσω στη συζήτηση τις εμπειρίες και γνώσεις του Φουρκάν και της Κίμια, με σκοπό να αναδειχθούν και οι εκτός θεσμικού πλαισίου «αναγνώσεις» ή και απαντήσεις προς την σχέση μεταξύ σώματος – θεού, οποίες μπορούν να προσφέρουν με την σειρά τους μια πολύπλευρη οπτική επί της συγκεκριμένης σχεσιακότητας.

Ο Φουρκάν μιλώντας για την συνθήκη «emanet», την θεϊκή εμπιστοσύνη του σώματος που περιγράψαμε προηγουμένως, ανέφερε ότι παράγοντες όπως ο τόπος διαμονής και η ηλικία παίζουν καθοριστικό ρόλο στο βαθμό υιοθέτησης τέτοιων απόψεων, μιλώντας πάντα για την εμπειρία του στην Τουρκία ως ΛΟΑΤΚΙ+ άτομο και ως Σουνίτης μουσουλμάνος. Τέλος, η Κίμια, άθρη όπως μου αυτοπροσδιορίστηκε, αλλά μεγαλωμένη στο Σιιτικό θρησκευτικό πλαίσιο, ανακαλώντας σκέψεις από τα παιδικά της χρόνια στο Ιράν που μεγάλωσε πριν μετακομίσει με την οικογένεια της στη Σουηδία, περιέγραψε ότι στη συνθήκη «amana», εντάσσονται συχνά και πρακτικές όπως το κάπνισμα, το να κάνεις κάποιο τατουάζ, piercing ή ακόμα και η πολύ συχνή ερωτική ζωή. Στην πράξη όμως, όπως τόνισε όλα αυτά συμβαίνουν στις περισσότερες περιπτώσεις, χωρίς να γίνεται επίκληση της θεϊκής κυριαρχίας στο σώμα. Θέσεις όπως οι τελευταίες, τονίζουν την πνευματικότητα αλλά και υποκειμενικότητα των προσλήψεων της σχεσιακότητας μεταξύ σώματος και θεού, όπως υπέδειξαν και οι ανθρωπολογικές αναλύσεις της Sherine Hamdy, προηγουμένως.

Θέσεις που περιγράφουν την εξαρτώμενη σχέση θεϊκής δημιουργίας και ανθρώπινης σωματικότητας, αποτελούν την βάση για την ανάπτυξη αντιθετικών λόγων για τα διεμφυλικά σώματα, από το κύριο σώμα Σουνιτών δικαστών σε συνεργασία με τις Ακαδημίες Fiqh, όπως υπογραμμίζουν οι Ishak και Hannef (2012:526).

Ενδεικτικά παραθέτω τα εξής:

*«Και θα τους παραπλανήσω, θα τους διεγείρω (ψεύτικες και παραπλανητικές) επιθυμίες (που θα τους οδηγήσουν μακριά από την υπακοή προς τα εσένα), θα τους διατάξω να κόψουν τα αυτιά των βοοειδών και τους διατάξω να αλλάξουν την δημιουργία του Αλλάχ. Όποιος παίρνει τον Σατανά ως κηδεμόνα του αντί του Αλλάχ, πράγματι έχει υποστεί φανερή απώλεια» (An-Nisā, 4:119)*

Και συμπληρωματικά,

*«Ο θεός δημιουργεί αυτό που θέλει, κάνει αυτούς που θέλει γυναίκες και αυτούς που θέλει άνδρες ή τους ενώνει την ίδια στιγμή άνδρες και γυναίκες και κάνει αυτούς που θέλει άγονους» ( Εδάφιο κορανίου 42: 49-50 από Ishak & Hannef, 2012:523)*

Στρεφόμενοι στην ανάλυση των παραπάνω εδαφίων, αρχικά όπως εξηγεί ο θρησκευολόγος Mehrdad Alipour (2017:174-175) αναλύοντας το εδάφιο An-Nisā, 4:119., ο κίνδυνος αλλαγής της θεϊκής δημιουργίας έγκειται στην αλλαγή πίστης του εκάστοτε υποκειμένου, χωρίς να γίνεται καμία αναφορά στην απαγόρευση της αλλαγής φύλου. Διαφωτιστικά, οι Zaharin κ.α (2020:236) στην ανάλυσή τους, αναφέρουν ότι το συγκεκριμένο εδάφιο διαμορφώθηκε σε σχέση με την πολυθεϊστική δραστηριότητα (shrik), που εντοπίζεται πριν την δημιουργία της Ισλαμικής θρησκείας. Στη λογική αυτή, το εκάστοτε υποκείμενο με την βοήθεια του «Σατανά» επιστρέφει στο ειδωλολατρικό παρελθόν, στα πλαίσια του οποίου έγκειται και η παγανιστική πρακτική του κοψίματος των αυτιών, των καμηλών ή την αφαίρεση των ματιών των ζώων που έχουν γεννήσει πάνω από μια φορά, όπως αναφέρει και το εδάφιο An-Nisā, 4:119. Πρόκειται για ένα τελετουργικό που καθιστά το άτομο που το επιτελεί ιερό και προστατευόμενο από τις θεότητες.

Παραμένοντας στην ανάλυση των Zaharin και Pallotta-Chiarolli (2020:236) και στρεφόμενοι στο δεύτερο εδάφιο (42:49-50), σύμφωνα με τους ίδιους σε αυτό στηρίζεται η περιγραφή της θεϊκής δημιουργίας της ανθρώπινης ύπαρξης, που πρέπει να διατηρηθεί ως έχει. Ωστόσο, μέσα από τα λεγόμενα του εδαφίου, διαφαίνεται και η αναγνώριση της ύπαρξης διαφορετικών έμφυλων και σεξουαλικών εκφράσεων, ως μέρος της δημιουργίας του Αλλάχ. Ο τρόπος που κειμενικές αναφορές του κορανίου, όπως αυτές που εξετάστηκαν παραπάνω, ερμηνεύονται και διαβάζονται ως θεϊκή απαγόρευση της διαδικασίας αλλαγής φύλου, ενώ δεν υπάρχει κάποια άμεση αναφορά στο συγκεκριμένο ζήτημα, μπορεί να φανερώσει τους τρόπους που τα θρησκευτικά κείμενα ενδεχομένως ερμηνεύονται ελεύθερα, και με σκοπό την διαμόρφωση συγκεκριμένων προτύπων ταυτότητας (έμφυλης ή σεξουαλικής στην προκειμένη περίπτωση).

Δεν πρέπει να ξεχνάμε επίσης ότι αναφορές εναντίωσης στη διαδικασία φυλομετάβασης αλλά και παρέμβασης στο σώμα, δεν αποτελούν σε καμία περίπτωση τον κανόνα θρησκευτικής έκφρασης του Ισλάμ. Ενδεικτικά υπάρχουν λόγιοι του Ισλάμ, που υποστηρίζουν την διαδικασία αλλαγής φύλου, οι οποίοι εντοπίζονται κυρίως στα πλαίσια των Σιιτών λογίων και ορισμένων Σουνιτών, σύμφωνα με τους Ishak και Hannef στους στοχασμούς τους για τις θεολογικές στάσεις προς την διεμφυλικότητα στο Ισλάμ (2012:528-9) . Τέτοια παραδείγματα ,όπως αναδεικνύουν στην ίδια ανάλυση τους, είναι αυτό του Ιρανού Ιμάμη Khumayni, του λόγιου Ibn Hajar από τον μεσαίωνα, τις αναφορές του οποίου για τα Mukhannath και Khuntha που είδαμε και στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, αλλά και του Αιγύπτιου λόγιου al-Qaradawi. Στις θέσεις αυτές, εντάσσεται η αναφορά ότι μέσα από την διαδικασία εγχείρησης και ορμονοθεραπείας δεν τροποποιείται η ουσία της δημιουργίας, όπως για παράδειγμα οι γενετικοί τύποι του υποκειμένου παρά μόνο η εξωτερική εμφάνιση (Ishak & Hannef, 2012:528-9).

Στα πλαίσια συζήτησης για τη νόηση της διεμφυλικότητας στο Ισλαμικό θρησκευτικό πλαίσιο, ο Ιμάμης Κασίφ<sup>8</sup>, μου εξέφρασε την σύμφωνη γνώμη του για τη διαδικασία

---

<sup>8</sup> Στο σημείο αυτό να σημειωθεί ότι ο Ιμάμης Κασίφ, είναι εκφραστής του Σουνητικού Ισλάμ, οπότε οι απόψεις και θέσεις που παρατίθενται στην παραπάνω ανάλυση, έχουν την βάση επιρροής της συγκεκριμένης θρησκευτικής υποομάδας του Ισλάμ.

αλλαγής φύλου, υπογραμμίζοντας ότι ένα άτομο μπορεί ασφαλώς να αλλάξει το φύλο του, άμα νιώθει πως βρίσκεται παγιδευμένο μέσα σε ένα σώμα που δεν το εκφράζει, χωρίς αυτό να το στιγματίζει από θρησκευτικής απόψεως. Συμπληρωματικά, ανέφερε χαρακτηριστικά ότι *«άμα υπάρχουν καλές και αγνές προθέσεις καμία πράξη δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως αντίθετη στην πίστη και τη θεϊκή δημιουργία»*. Μιλώντας για ατομικές προθέσεις, ο Κασίφ θολώνει ακόμα περισσότερο την συζήτηση γύρω από το συγκεκριμένο ζήτημα μετατοπίζοντάς τη στο προσωπικό και πνευματικό επίπεδο, γεγονός που υποδεικνύει την ανάγκη ακόμη πιο προσεκτικών αναγνώσεων. Οι αναφορές του Αιγύπτιου λόγιου Ibn Hajar, όπως τις παραθέτουν οι Ishak και Hannef (2012: 525), έρχονται να επιρρώσουν θέσεις που αγγίζουν το ζήτημα της καλής πρόθεσης. Για να γίνω πιο σαφής, ο Ibn Hajar τονίζει ότι η προβληματικότητα των παρεκκλίσεων από την (έμφυλη) νόρμα, όπως συχνά νοείται η διεμφυλικότητα από τον κανονιστικό λόγο, έγκειται στις ηθελημένες επιλογές των υποκειμένων που δεν κρίνονται ως αναγκαίες. Ο προσδιορισμός του όρου «ηθελημένες» ωστόσο είναι αρκετά δύσκολο να αναλυθεί, καθώς πώς κάτι θεωρείτε ηθελημένο; Και από ποιον ερμηνεύεται έτσι;

Την ίδια στιγμή, από την συζήτηση με τον Κασίφ για την θέση του διεμφυλικού σώματος στις μουσουλμανικές τελετουργίες προέκυψε η έμμεση περιγραφή της διεμφυλικότητας ως μιας διαδικασίας επαναπροσδιορισμού των γεννητικών οργάνων και επομένως μιας «επιστροφής» στο διχοτομικό έμφυλο πλαίσιο. Πρόκειται για μια «επιστροφή» συνδεδεμένη με τα κανονιστικά σωματικά χαρακτηριστικά των δύο έμφυλων κατηγοριών, που καθιστούν το σώμα εν συνεχεία «φυσιολογικό» και «κατάλληλο» για το τελετουργικό πλαίσιο, χωρίς να διαμορφώνει κάποιο κόλλημα.

Προσλήψεις της διεμφυλικότητας υπό τη συγκεκριμένη λογική, αφήνουν συγχρόνως εκτός πλαισίου, διαφορετικές εκφάνσεις της, οριοθετώντας τα πλαίσια του αντιληπτού. Εύλογα, μπορούμε να σκεφτούμε πώς μορφές διεμφυλικότητας εκτός του κανονιστικού σωματικού πλαισίου, επηρεάζονται άμεσα από τη στάση αυτή, διεγείροντας ακόμα περισσότερα ερωτηματικά για την θέση τους, στο τελετουργικό πλαίσιο. Η συγκεκριμένη λογική μπορεί να υποδηλώσει επίσης και συγκεκριμένες μορφές πολιτικής επένδυσης πάνω στο σώμα, που επηρεάζουν τις θρησκευτικές

θέσεις, και πρόκειται για επενδύσεις που συνδέονται με αυτό που ο Φουκώ (2004:125-7) ανέλυσε ως *πολιτική οικονομία του σώματος*, την πολιτική επένδυση δηλαδή που μεταμορφώνει κάθε ανθρώπινη πρακτική σε αντικείμενο γνώσης, πειθάρχησης και ελέγχου. Το σώμα στη βάση αυτή, περιβάλλεται από τις σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας και γίνεται αναγνωρίσιμο μόνο όταν (ανά)παράγει χρήσιμα για το κανονιστικό σύστημα ιδανικά και ποιότητες. Η Zengin (2016:285), προσθέτει πως το γκέι και διεμφυλικό σώμα μεταμορφώνεται σε έναν μικροφυσικό χώρο ισχύος, σε συνάρτηση με την συμβολική και υλική παραγωγή της σεξουαλικής διαφοράς και το κυρίαρχο έμφυλο καθεστώς. Έτσι και στην περίπτωση της διεμφυλικότητας, όπως μας αναφέρει η Ειρήνη Αβραμοπούλου στην ανάλυσή της για την θανατοπολιτική στην Τουρκία (2017:74), αυτή γίνεται αντιληπτή σε αρκετές περιπτώσεις με όρους επιθυμητής ταυτότητας που οι θεσμοί επιθυμούν, εμπίπτοντας σε διχοτομικές αλλαγές και οριοθετήσεις του φύλου και σώματος.

Κλείνοντας, οι ισλαμικές θέσεις περί σωματικότητας σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να θεωρηθούν ενικές και στατικές, καθώς είναι άμεσα σχετιζόμενες και με τις θρησκευτικές υποκατηγορίες/ ομάδες στις οποίες ανήκει η κάθε θεσμική «φωνή», όπως για παράδειγμα Σίτες, Σουνίτες, Αλεβίτες. Σύμφωνα με τον Mehrdad Alipour (2017: 173-175), παρατηρείται, συνολικά ότι οι Σουνίτες λόγιοι έχουν δώσει λιγότερη έμφαση στις εξηγήσεις της σωματικότητας, αφήνοντας ένα αρκετά θολό τοπίο στις αντίστοιχες ερμηνείες, το ίδιο όμως δεν φαίνεται να ισχύει τόσο με τους Σίτες λόγιους. Και πάλι όμως, φαίνεται πως στις περισσότερες των περιπτώσεων η διεμφυλικότητα γίνεται κατανοητή υπό το πρίσμα επαναπροσδιορισμού των γεννητικών οργάνων και ταξινόμησης στο διχοτομικό έμφυλο σύστημα. Τι συμβαίνει όμως με τα σώματα που δεν εμπíπτον στο κανονιστικό καλούπι της ανδρικής ή θηλυκής σωματικότητας;

## Κεφάλαιο 2

### Το (Διεμφυλικό) σώμα και οι μουσουλμανικές τελετουργίες θανάτου στη Σουηδία

Στη συνέχεια της ιστορικής πλαisiώσης των ισλαμικών νομολογιών περί (διεμφυλικού) σώματος και των θρησκευτικών αναγνώσεων του, η ανάλυση εστιάζει στη σκιαγράφηση των ισλαμικών τελετουργιών ταφής, όπως ορίζονται από το κανονιστικό πλαίσιο, καθώς και πώς αυτές εφαρμόζονται στο σουηδικό πλαίσιο. Οι ίδιες οι τελετουργίες στο νεωτερικό πλαίσιο, όπως αναδεικνύουν στην ανθρωπολογική τους ανάλυση, οι Christoph Wulf κ.α (2010:4), φαίνεται να προσφέρουν μια υπόσχεση γεφύρωσης του εαυτού, της κοινότητας και της κουλτούρας, διαμορφώνοντας μια πολιτισμική συνοχή, ειδικά σε τεταμένες περιόδους που κάτι τέτοιο είναι δύσκολο να επιτευχθεί, διαμορφώνοντας έτσι ένα αίσθημα ασφάλειας για τα συμμετέχοντα υποκείμενα. Μέσα από τις τελετουργίες εκφράζεται, προβάλλεται και (ανά)παράγεται η συλλογικά δια-μοιρασμένη γνώση, η οποία όπως στοχάζομαι, μπορεί να αγγίζει και τα πεδία του φύλου και της σωματικότητας. Παράλληλα, στο πλαίσιο των τελετουργικών πρακτικών, το κοινωνικό σύστημα εκφράζεται, προβάλλεται και αναπαράγεται ενισχύοντας ή επιβεβαιώνοντας σε αρκετές περιπτώσεις τα κανονιστικά πρότυπα (Wulf κ.α 2010:4).

Την ίδια στιγμή, ο Osman Balkan στην έρευνά του για τις πολιτικές πένθους των νεκρών μουσουλμάνων στον απόηχο της τρομοκρατικής επίθεσης στο Charlie Hebdo τον Ιανουάριο του 2015 στη Γαλλία (2016:255-257), στοχάζεται το πως τελετουργικές διαδικασίες, όπως οι κηδείες, μπορεί να διαμορφώσουν συνθήκες επισφάλειας για συγκεκριμένα σώματα. Η λειτουργία των τελετουργιών, ως πεδίων ενοποίησης και αποκλεισμού των υποκειμένων, διαμορφώνει τα όρια του ανήκειν και αποκλεισμού του «άλλου» από το κοινοτικό (τελετουργικό) πλαίσιο. Για τον λόγο αυτό, οι πρακτικές θρήνου που ενέχονται στις επικήδειες τελετές, διατυπώνουν συγκεκριμένες μορφές συλλογικής ζωής, αποδεικνύοντας πως το πένθος είναι ένα βαθιά πολιτικό ζήτημα εν τέλει. Τα σώματα μέσα από την επιτέλεση των μεταθανάτιων τελετουργιών, ενσωματώνονται, αποκλείονται ή ενοχοποιούνται ως απειλή για την ακεραιότητα της πολιτικής κοινωνίας.

Η σκιαγράφηση των τελετουργιών ταφής της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας, μπορεί να αποτελέσει το σκαλοπάτι για να αντιληφθούμε την θέση του διεμφυλικού σώματος σε αυτές. Στα πλαίσια αυτά, συγκεκριμένες μορφές διεμφυλικού υπάρχουν ενδέχεται, είτε να ενσωματωθούν στις τελετουργικές διαδικασίες με όρους επιθυμητής ταυτότητας των θεσμών, είτε να έρθουν αντιμέτωπες με τον κίνδυνο αποκλεισμού από το συλλογικό και τελετουργικό ανήκειν, ανάξιας έκφρασης δημόσιας οδύνης. Προκειμένου να προσεγγίσω την θεσιακότητα αυτή, τα ερωτήματα που καλείται να απαντήσει το παρών κεφάλαιο είναι: Ποια είναι η συμβολική αξία των μεταθανάτιων μουσουλμανικών τελετών, σύμφωνα με τις ισλαμικές παραδόσεις; Πώς εφαρμόζονται οι μεταθανάτιες τελετουργίες της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας; Πώς η μορφή σωματικότητας μπορεί να επηρεάσει την τελετουργική διαδικασία; Τι ενδεχομενικότητες μπορεί να προσφέρει το σουηδικό πλαίσιο για το μουσουλμανικό διεμφυλικό σώμα μέσα στις τελετουργίες θανάτου; Με τον τρόπο αυτό μπορεί να ανοίξει μια συζήτηση μεταξύ κανονιστικών πλαισίων εφαρμοστικότητας σύμφωνα με τα θρησκευτικά κείμενα του Ισλάμ, των πρακτικών που η ίδια η μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας και οι εκπρόσωποι της φαίνεται να εφαρμόζουν και τέλος των κρατικών οργανώσεων του θανάτου.

### Το (γενικό) κανονιστικό τελετουργικό πλαίσιο

Οι Ισλαμικές τελετουργίες ταφής στο γενικό κανονιστικό τους πλαίσιο, αποτελούν μια σειρά αυστηρά υπαγορευμένων βημάτων από τον προφήτη Μοχάμεντ, που έχουν καταφέρει να παραμείνουν άθικτες μέσα στο χρόνο, μεταφερόμενες από γενιά σε γενιά. Οι πληροφορίες που διαθέτουμε γι' αυτές προέρχονται κυρίως από τις Ισλαμικές νομολογίες ( Fiqh Schools), στοιχεία των οποίων αναδεικνύουν ποικίλες ακαδημαϊκές μελέτες δεδομένου ότι, το κοράνι προσφέρει λιγοστές οδηγίες σχετικά με την οργάνωση και πραγματοποίηση τους. Πρόκειται για δημόσιες τελετές που αναπαριστούν το ισλαμικό δόγμα, τις ισλαμικές ηθικές και κοινωνικές διδασκαλίες περί θανάτου (Hussain, 2014: 195; Balkan, 2015: 120-121). Παράλληλα, οι ισλαμικές

τελετουργίες ταφής συμπυκνώνουν τα δικαιώματα του νεκρού και την ανάγκη φροντίδας του, ως μια ένδειξη ευθύνης για την Μουσουλμανική κοινότητα, σύμφωνα με τους Chaïma Ahaddour, Stef Van den Branden και Bert Broeckaert (2019:33) στην ανάλυσή τους για τις μεταθανάτιες τελετουργίες της μαροκινής κοινότητας της Αμβέρσας, από την σκοπιά της θρησκευολογίας. Είναι σημαντικό να λάβουμε υπόψιν ότι οι ισλαμικές παραδόσεις ταφής, παρά το γενικό συμβολικό πλαίσιο που τις χαρακτηρίζει, διαπνέονται και από ορισμένες διαφοροποιήσεις ως προς την επιτελεστικότητά τους σύμφωνα με το τοπικό/εθνικό πλαίσιο στο οποίο τις μελετάμε, όπως επίσης και των αντίστοιχων θρησκευτικών υποομάδων του Ισλάμ (Σουνιτών, Σιιτών ή Αλεβήτων) στις οποίες ανήκει το εκάστοτε υποκείμενο, όπως παρατηρεί ο Balkan (2016:123-124).

Στην περίπτωση της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας και όπως οι εισαγωγικές πλαισιώσεις ανέδειξαν, πρόκειται για μια κοινότητα που χαρακτηρίζεται από μια εθνική και θρησκευτική ετερογένεια. Την ίδια στιγμή, σε επίπεδο πληθυσμού αλλά και κοινοτικών οργάνων εκπροσώπησης, χαρακτηρίζεται από μια πλειοψηφική παρουσία Σουνιτών μουσουλμάνων. Το γεγονός αυτό με την σειρά του, ενδέχεται να επηρεάσει και τις διαθέσιμες πληροφορίες που παρατίθενται στην παρούσα εργασία, καθώς οι φωνές αλλά και πηγές που αξιοποιήθηκαν προήλθαν από οργανισμούς που εκφράζουν σουνιτικές πεποιθήσεις του Ισλάμ. Ο Ιμάμης Κασίφ, με τον οποίο είχα την χαρά να συνομιλήσω για το συγκεκριμένο ζήτημα, μου ανέφερε ότι ο ίδιος εκφράζει τις αρχές του Σουνιτικού Ισλάμ στο τέμενος Bait-ul-Aafiyyat που δραστηριοποιείται, χωρίς αυτό να ισοδυναμεί με μια συνθήκη κλειστότητας προς τα υπόλοιπα μέλη της μουσουλμανικής και μη κοινότητας, όπως υποστηρίζει.

Μολαταύτα, οι ισλαμικές τελετουργίες ταφής, χαρακτηρίζονται και από μια κοινοτοπία ορισμένων τελετουργικών πρακτικών, οι οποίες υποδεικνύουν μάλιστα και έναν βασικό κορμό εφαρμοστικότητάς τους, ασχέτως θρησκευτικής υποομάδας ανήκειν, όπως εύστοχα αναδεικνύει η εθνογραφική μελέτη των Chaïma Ahaddour κ.α (2017:34-35) για τις ταφές των μουσουλμάνων της διασποράς στο Βέλγιο. Ειδικότερα, πρόκειται για τις υποχρεώσεις ή *halal* όπως ονομάζονται στις κανονιστικές οδηγίες, του πλυσίματος και καθαρισμού του νεκρού σώματος, το ακόλουθο τύλιγμά του με σάβανο, την πραγματοποίηση προσευχής, τη ρητή

απαγόρευση της καύσης του νεκρού σώματος και τέλος τη ταφή με κατεύθυνση (Qibla) την Μέκκα (Jonker,1996:32; Balkan,2015: 124; Ahaddour κ.α, 2017:35). Ο θάνατος, στα πλαίσια των ισλαμικών παραδόσεων, ισοδυναμεί με μια νέα γέννηση (μια νέα αρχή) σε ένα άλλο σύμπαν καθιστώντας τις παραπάνω πρακτικές περιποίησης και προετοιμασίας του νεκρού σώματος, κομβικής σημασίας. Ο παραλληλισμός του θανάτου, ως μιας επιστροφής στο θεό δημιουργό, μπορεί να εντοπιστεί και σε εδάφια του κορανίου όπως λόγου χάριν στο 20:55 ( Tā-ha)<sup>9</sup> που αναφέρεται χαρακτηριστικά *«Από την γη που σε δημιουργήσαμε, σε αυτή εμείς θα σε επιστρέψουμε, και από αυτή εμείς θα σε αναστήσουμε για δεύτερη φορά».*

Ένα ακόμα βασικό χαρακτηριστικό των μουσουλμανικών τελετουργιών ταφής είναι οι έμφυλες αποκρίσεις που ενέχουν. Το κάθε νεκρό σώμα ακολουθεί μια συγκεκριμένη και διαφοροποιημένη σειρά βημάτων πλυσίματος, σύμφωνα με την «έμφυλη κατηγορία» στην οποία ανήκει. Η τελετουργία του πλυσίματος αποτελεί, μεταξύ αυτών, την πλέον έμφυλα επιφορτισμένη διαδικασία. Βασικότερη αρχή είναι η πλύση του νεκρού σώματος αυστηρά από κάποιο άτομο του ίδιου φύλου με τον/την/το αποθανόντα, δηλαδή ένας άνδρας θα πλύνει το σώμα ενός νεκρού άνδρα και μια γυναίκα θα πλύνει το σώμα μιας άλλης νεκρής γυναίκας, εξηγούν οι Marshalland και Mosher (2014:187-192) στην ανάλυσή τους για τις μεταθανάτιες τελετουργικές διαδικασίες που ορίζουν οι ισλαμικοί νόμοι, από την σκοπιά της θρησκευολογίας. Την διαδικασία του πλυσίματος και αρωματισμού του σώματος, που διαρκεί περίπου είκοσι λεπτά, όπως περιγράφει η Zengin (2022:355-356), ακολουθεί το τύλιγμα του νεκρού σώματος με ένα σάβανο. Στο σημείο αυτό, παρατηρείτε μια επιπλέον διαφοροποίηση στη βάση του φύλου, που στην περίπτωση του γυναικείου σώματος τοποθετούνται επιπλέον δύο υφάσματα με σκοπό να καλυφθεί το στήθος και τα μαλλιά, σημεία του σώματος που οι γυναίκες καλύπτουν και κατά την διάρκεια της ζωής τους.

Τέλος, αξίζει να αναδειχθούν δύο ακόμα σημαντικές παράμετροι για το γενικό ισλαμικό τελετουργικό πλαίσιο. Πρόκειται αρχικά για την ανάγκη άμεσης ταφής του νεκρού σώματος, ακόμα και εντός του πρώτου εικοσιτετράωρου από τον θάνατο του

---

<sup>9</sup> Όπως ανακτήθηκε από: [https://quranenc.com/en/browse/english\\_rwwad/20](https://quranenc.com/en/browse/english_rwwad/20)

υποκειμένου. Η αμεσότητα της ταφής ισοδυναμεί με μια ένδειξη σεβασμού προς το νεκρό σώμα, διατηρώντας το σε μια αξιοπρεπή και αναλλοίωτη συνθήκη μέχρι την στιγμή της ταφής του. Η αλλοίωση του νεκρού σώματος εκτός της συνθήκης ενταφιασμού ισοδυναμεί με μια αναξιοπρεπή συνθήκη και διαχείρισή του, γεγονός που αντιβαίνει στο τιμητικό πλαίσιο των τελετουργιών ταφής του θεϊκά διαμορφωμένου σώματος (Hussain,2014:197). Συγχρόνως η ταφή αυτή, όπως ορίζεται από τα κανονιστικά πλαίσια, οφείλει να γίνει είτε σε ένα καθαρά μουσουλμανικό νεκροταφείο, είτε σε διακριτό τμήμα μεικτού νεκροταφείου, που θα αφορά αποκλειστικά τάφους της μουσουλμανικής κοινότητας (Balkan,2015:127).

#### Πεθαίνοντας στη Σουηδία: μουσουλμανική κοινότητα, τελετουργικότητα, κράτος

Εστιάζοντας στην περίπτωση της Σουηδίας, αξιοποιώ τις διαφωτιστικές πληροφορίες της συζήτησής μου με τον Κασίφ, ο οποίος διενεργεί επικήδειες τελετουργίες ως ιμάμης στη χώρα, καθώς και τις πληροφορίες που συγκέντρωσα από τους ιστότοπους (ισλαμικών) γραφείων τελετών, μουσουλμανικών ινστιτούτων και κρατικών εγγράφων γύρω από επικήδειο νομικό πλαίσιο. Η επικοινωνία με περαιτέρω θρησκευτικούς φορείς της μουσουλμανικής κοινότητας της Στοκχόλμης, συνάντησε ορισμένες δυσκολίες, καθώς δεν κατάφερα να συνομιλήσω με άλλα πρόσωπα εντός της κοινότητας, ενώ και τα υπόλοιπα συνεντευξιαζόμενα, πλην του Κασίφ, δεν γνώριζαν για το τελετουργικό πλαίσιο της Σουηδίας.

Οι επίσημες κρατικές οδηγίες, προσφέρουν χρήσιμες οδηγίες και μεταξύ άλλων αναφέρουν ότι, στις περιπτώσεις διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων (μη-χριστιανικών), οι πιστοί πρέπει να απευθύνονται στους εκπροσώπους της κοινότητάς τους για να οργανωθεί η τελετή ταφής, σύμφωνα με τους Eva Grönwall, Sofia Skog και Eva Årbrandt Johansson (2020:13) στο ενημερωτικό δελτίο των εργαζόμενων της Σουηδικής εκκλησίας σχετικά με τους θανάτους, την αποτέφρωση και τις ταφές στη σουηδική επικράτεια. Την αρμοδιότητα αυτή των θρησκευτικών εκπροσώπων να οργανώσουν τις ταφικές τελετουργίες των μελών της κοινότητάς τους, επιβεβαίωσαν τα λεγόμενα του εκπροσώπου του νεκροταφείου Strandkyrkogården, που σε

διαδικτυακή μας συζήτηση και σε ερώτησή μου για τον τρόπο οργάνωσης των μουσουλμανικών τελετών ταφής στο νεκροταφείο που εργάζεται, με παρέπεμψε να επικοινωνήσω καλύτερα με κάποιο ιμάμη ή μουσουλμανικό γραφείο τελετών για να αντλήσω σχετικές πληροφορίες. Ο ίδιος, όπως και τα υπόλοιπα διοικητικά μέλη του νεκροταφείου, όπως πρόσθεσε, δεν παρευρίσκονται στις συγκεκριμένες τελετές, οπότε οι γνώσεις του(ς) περιορίζονται στις νομικές και κρατικές οδηγίες που αγγίζουν τις τελετουργίες ταφής ευρύτερα.

Πιο αναλυτικά, εντός της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας, η επιτέλεση των τελετουργιών θανάτου όταν πεθαίνει ένα μέλος της κοινότητας «οργανώνεται» από συγκεκριμένα κοινοτικά ιδρύματα. Πρόκειται για τα τοπικά τεμένη δια του Ιμάμη, τα γραφεία τελετών, την τοπική αυτοδιοίκηση, αλλά και τα ισλαμικά πολιτισμικά ιδρύματα μέσω συμβουλών και οδηγιών επι της διαδικασίας. Με εξαίρεση την τοπική αυτοδιοίκηση, τα υπόλοιπα ιδρύματα αλληλοεπιδρούν υπό την αιγίδα του «FIFS»<sup>10</sup>, της Ηνωμένης Ισλαμικής Ένωσης Σουηδίας. Το σουηδικό κράτος δεν επεμβαίνει στον τρόπο οργάνωσης της καθαυτής τελετουργίας, όπως παρατηρήθηκε, προσφέρει ωστόσο ένα νομικό πλαίσιο το οποίο καλύπτει και επηρεάζει όλους τους πολίτες της χώρας ανεξαρτήτως θρησκευτικής πίστης.

Η νομική οργάνωση των τελετών ταφής, ορίζεται από την Πράξη Ταφής (Begravningslagen) 1990/1144 αλλά και την αντίστοιχη διάταξη 1990/1147 (Begravningsförförordningen), υπό το πρίσμα των δημόσιων νεκροταφείων. Ειδικότερα, στην πράξη αυτή αναφέρεται ότι *«Σε ένα δημόσιο νεκροταφείο, ένας τάφος πρέπει να είναι προετοιμασμένος για αυτούς που την στιγμή του θανάτου τους, ήταν εγγεγραμμένοι στην απογραφή ως κάτοικοι σε οικεία της ενορίας ή του δήμου»* (Chapter 2, section 3, paragraph 1, First sentence of the Swedish Burial Act όπως παρατίθεται στο Grönwall, Skog & Johansson, 2020: 5-7). Στις παραπάνω νομικές πλαισιώσεις, αναφέρεται και η μέριμνα για παραχώρηση χώρου ταφής στα τοπικά νεκροταφεία για μέλη μη-χριστιανικής πίστης. Στην είδηση του θανάτου ενός πολίτη του Σουηδικού κράτους, προβλέπεται η άμεση έκδοση ενός πιστοποιητικού θανάτου

---

<sup>10</sup> Όπως εντοπίστηκε στην επίσημη ιστοσελίδα της ένωσης: <https://fifs.se/#>

για να προχωρήσει η διαδικασία οργάνωσης των επικήδειων τελετουργιών στη συνέχεια.

Για τον λόγο αυτό, πρέπει αρχικά να ενημερωθεί κάποιος γιατρός με σκοπό να αποστείλει τα κατάλληλα έγγραφα στο Σουηδικό Φορολογικό Γραφείο που είναι αρμόδιο, για να λάβει το πράσινο φως η διαδικασία ενταφιασμού. Στα ίδια πλαίσια, ενυπάρχει και το τέλος ταφής, το οποίο πληρώνουν όλοι οι εγγεγραμμένοι πολίτες της χώρας καθ' όλη την διάρκεια της ζωής τους, για να μπορέσει στη συνέχεια το κράτος, δια των τοπικών αρχών να αναλάβει ένα μέρος των διαδικασιών ταφής την στιγμή του θανάτου (Grönwall, 2020:6-10). Η πολιτειότητα εδώ φαίνεται να είναι μια βασική προϋπόθεση για να αποκτήσει κάποιος/α/ο το δικαίωμα να θαφτεί, καθιστώντας τον παράγοντα της μετανάστευσης, ως ενδεχόμενο εμπόδιο για την διαπεραίωση των διαδικασιών ταφής και πένθους κατ' επέκταση, ιδιαίτερα στην περίπτωση που η πολιτειότητα δεν έχει αποδοθεί στο υποκείμενο.

Απευθυνόμενος στον Ιμάμη Κασίφ για το πώς θα περιέγραφε αλλά και πώς υλοποιεί ο ίδιος, μια επικήδεια τελετουργία ενός μέλους της μουσουλμανικής κοινότητας στη Σουηδία, μου τόνισε ότι *«το πλύσιμο (ghusl) και η προσευχή αποτελούν βασικά χαρακτηριστικά των μεταθανάτιων τελετουργιών της κοινότητας»*. Σε σχετική μου ερώτηση για την τυχόν περιοριστική στάση του σουηδικού κράτους ως προς την επιτέλεση τους, διευκρίνισε ότι *«οι τελετές πραγματοποιούνται αδιαμεσολάβητα χωρίς περιορισμούς»*. Αναλύοντας περισσότερο την διαδικασία που ακολουθείται μετά τον θάνατο κάποιου μέλους της κοινότητας, ο Κασίφ ανέφερε ότι, αρχικά πραγματοποιείται η μεταφορά του νεκρού σώματος στο νοσοκομείο για να γίνει η αυτοψία και στο οποίο θα παραμείνει μέχρι να πραγματοποιηθεί το πλύσιμο του. *«Τα περισσότερα Σουηδικά νοσοκομεία διαθέτουν ειδικό χώρο που η πλύση του νεκρού σώματος μπορεί να πραγματοποιηθεί από φιλικό ή οικογενειακό πρόσωπο σύμφωνα με τις τελετουργικές υποδείξεις»*, όπως πρόσθεσε. Οι τελετουργικές υποδείξεις που περιγράφει ο Κασίφ, είναι το πλύσιμο του νεκρού σώματος από άτομο του ίδιου φύλου, δηλαδή ένας άνδρας θα πρέπει να πλύνει το σώμα ενός νεκρού άνδρα και μια γυναίκα θα πρέπει πλύνει το σώμα μιας νεκρής γυναίκας, όπως μου εξήγησε στη συνέχεια. Παράλληλα, όπως διαπίστωνα κατά την έρευνά μου στους ιστότοπους μουσουλμανικών γραφείων τελετών, ορισμένα απο αυτά

αναλαμβάνουν και τα ίδια την διαδικασία πλυσίματος σε ειδικά διαμορφωμένο χώρο που διαθέτουν, όπως το Muslimernas begravningsbyra λόγω χάρη (που μεταφράζεται ως γραφείο κηδειών των μουσουλμάνων)<sup>11</sup>.

Σύμφωνα με τα λεγόμενα του ιμάμη Κασίφ, στην περίπτωση που δεν υπάρχει ή δεν δύναται κάποιο άτομο του οικογενειακού ή φιλικού κύκλου (για) να πραγματοποιήσει το τελετουργικό του πλυσίματος, τα υπόλοιπα μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας οφείλουν να αναλάβουν την διαδικασία εκπόνησης, όχι μόνο του πλυσίματος, αλλά και των υπόλοιπων τελετουργιών, όπως της επικήδειας προσευχής καθώς και της ταφής. Εάν και οι εκπρόσωποι/ μέλη της κοινότητας που ανήκει το υποκείμενο, αρνηθούν ή αδυνατούν να αναλάβουν την διαδικασία για τον οποιονδήποτε λόγο, η διεκπεραίωση της διαδικασίας σύμφωνα με τα θρησκευτικά έθιμα του πιστού μπορεί να πραγματοποιηθεί από τις τοπικές αρχές που διέμενε το υποκείμενο, όπως με ενημέρωση ο εκπρόσωπος του νεκροταφείου Strandkyrkogården σε σχετική ερώτηση που έκανα, για το συγκεκριμένο ενδεχόμενο.

Επιστρέφοντας στη τελετουργική ακολουθία όμως, σημαντικές πληροφορίες για αυτή στο Σουηδικό πλαίσιο, προσφέρει το εγχειρίδιο που έχει συντάξει ο ιμάμης Smajo Sahat με τίτλο Din muslimska patient<sup>12</sup> (Ο δικός σου μουσουλμάνος ασθενής). Πρόκειται για ένα εγχειρίδιο που έχει συνταχθεί υπό την αιγίδα των μεγαλύτερων μουσουλμανικών οργανισμών που δραστηριοποιούνται στη Σουηδία σήμερα, με την επιμέλεια του Ιμάμη Smajo, ο οποίος εργάζεται ως ιμάμης σε νοσοκομείο στην περιοχή Skönde, της Σουηδίας. Όπως διαφαίνεται και στις περιγραφές του ιστότοπου *Muslimsk Andlig Vård* (χ.χ), που μεταφράζεται ως μουσουλμανική πνευματική φροντίδα, τα σουηδικά νοσοκομεία απαρτίζονται από ένα ευρύ πλέγμα εργαζομένων και εθελοντών της μουσουλμανικής κοινότητας, οι οποίοι παρέχουν μια σειρά υπηρεσιών μεταξύ των οποίων οι εξής: ψυχολογική -συμβουλευτική υποστήριξη στα μέλη της κοινότητας κατά την παρουσία τους στο νοσοκομείο, καθοδήγηση την

---

<sup>11</sup> Πληροφορίες ανακτήθηκαν από την ιστοσελίδα του γραφείου, βλ. <https://www.muslimernasbegravningsbyra.com/en/questions-answers/#1669628647425-0d3f4c8f-f8a5>

<sup>12</sup> Πληροφορίες όπως αντλήθηκαν από <https://muslimskandligvard.se/om-oss/>

στιγμή του θανάτου κάποιου κοντινού προσώπου και τέλος την ενημέρωση των μελών του νοσοκομείου (γιατρών και νοσηλευτών) για τις πολιτισμικές, γλωσσικές και εθιμικές διαφοροποιήσεις των μουσουλμάνων ασθενών. Η συγκεκριμένες υπηρεσίες υποστηρίζονται από κρατικά χρηματοδοτούμενα μουσουλμανικά ινστιτούτα<sup>13</sup>, εθελοντικά σώματα μελών της κοινότητας καθώς και από δωρεές.

Στο εγχειρίδιο *Din muslimska patient* (2017:28-30) μπορούν να εντοπιστούν μεταξύ άλλων οδηγίες όπως και πληροφορίες για το πεδίο του θανάτου και των ισλαμικών τελετουργικών διαδικασιών που το πλαισιώνουν. Για να γίνει πιο σαφές, παρέχεται μια λίστα με αναλυτικές οδηγίες για τα βήματα που οφείλει να ακολουθήσει ένα πιστός την στιγμή του θανάτου ενός κοντινού του προσώπου. Αρχικά, οι οδηγίες συμβουλεύουν την ενημέρωση του κοντινού κύκλου του ατόμου, ώστε να εκκινήσει τις προβλεπόμενες διαδικασίες τόσο γραφειοκρατικά όσο και τελετουργικά. Ειδική αναφορά γίνεται στους ρόλους που οφείλουν να λάβουν τα συγγενικά πρόσωπα όσον αφορά την κάλυψη του σώματος με ένα ειδικό ύφασμα, την οργάνωση της κηδείας, το πλύσιμο του νεκρού σύμφωνα υπό τις έμφυλες προϋποθέσεις και τέλος την διεκπεραίωση της προσευχής. Η τελευταία μάλιστα μπορεί να πραγματοποιηθεί, είτε από ιμάμη, είτε από κάποιον που γνωρίζει την διαδικασία από προηγούμενη φορά. Η τελετή (προσευχή) μπορεί να γίνει, είτε στο τοπικό τέμενος, είτε έξω από το σπίτι του αποθανόντος μετά την μεσημεριανή προσευχή και διαρκεί περίπου τρία λεπτά.

Στο σημείο αυτό χρήσιμες μπορούν να φανούν οι περιγραφές του θρησκευολόγου Hussain (2014:197-198) στην έρευνά του για τις ισλαμικές μεταθανάτιες τελετουργίες και συγκεκριμένα οι αναφορές του για το ζήτημα της προσευχής (*salat al-janazah*<sup>14</sup>), ενός τελετουργικού σημείου στα πλαίσια του οποίου η μουσουλμανική κοινότητα «συναντιέται» για να γίνει αποδεκτή η μεσολάβηση του νεκρού σώματος από τον

---

<sup>13</sup> Ενδεικτικά αναφέρονται τα εξής: United Islamic Congregations in Sweden (FIFS), the Islamic Cultural Center Union in Sweden (IKUS), the Swedish Muslim Association (SMF), the Islamic Shia Samfund in Sweden (ISS), the Bosnian Islamic Society (BIS) και το Islamic Fatwa Agency in Sweden (IFBS).

<sup>14</sup> Να σημειωθεί ότι στον ιστότοπο του γραφείου *Islamiska Begravningsbyrå*, υπάρχει ηχογραφημένη η προσευχή που ακούγεται κατά την διάρκεια της κηδείας, στην αραβική γλώσσα. Ανακτήθηκε από: [https://www.ibbservice.se/index.html?fbclid=IwAR1AssqtcqcdU4sZMUJ5hEIDKmBR8JQVFnr43FAA30fJWG9R0IFGbzOR0#imTextObject\\_13\\_tab0](https://www.ibbservice.se/index.html?fbclid=IwAR1AssqtcqcdU4sZMUJ5hEIDKmBR8JQVFnr43FAA30fJWG9R0IFGbzOR0#imTextObject_13_tab0)

θεό. Στην προσευχή παρευρίσκεται ο ιμάμης, η οικογένεια και ο φιλικός κύκλος του/της αποθανόντος σύμφωνα με τον Hussain. Εθιμικά, στα πλαίσια της προσευχής, ο ιμάμης της εκάστοτε τοπικής κοινότητας, δίνει ένα κήρυγμα πριν από την επικήδεια προσευχή, με στόχο την συμβολική επιβεβαίωση της σημασίας που έχει η επίγεια ζωή και ο θάνατος.

«Μια φορά στη ζωή ερχόμαστε στη γη, για δική σας χάρη, για να φοβόμαστε. Δεν ερχόμαστε εδώ για να θάψουμε εσάς» είναι τα ακριβή λόγια του τοπικού ιμάμης σε σχετικό επικήδειο κήρυγμα προς ορισμένα μέλη της μουσουλμανική κοινότητας της Στοκχόλμης, όπως εντοπίζονται σε αποσπάσματα του ντοκιμαντέρ με τίτλο «*Våra barn dörr*»<sup>15</sup>, «*Τα παιδιά μας πεθαίνουν*» του σουηδικού κρατικού καναλιού (SVT). Το συγκεκριμένο ντοκιμαντέρ, ρίχνει φως στους θανάτους νεαρών μουσουλμάνων που εμπλέκονται σε ενδοκοινοτικές και μη συγκρούσεις βίας, με αποτέλεσμα από το 2018 και ύστερα περίπου 178 άτομα να έχουν πεθάνει. Το συγκεκριμένο κήρυγμα, αναδεικνύει τον συμβολικό χαρακτήρα των κηδειών και του νεκροταφείου ως σημείου συνάντησης της κοινότητας, χάραξης των κοινών τους αξιών καθώς και οριοθέτησης της αίσθησης του «εμείς». Παράλληλα, λειτουργεί και ως πεδίο που μπορεί να αναδειχθεί η κοινοτική φωνή προς τις στάσεις του κράτους και της ίδιας της κοινωνίας απέναντι στη μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας και των προκλήσεων με τις οποίες είναι αντιμέτωπη.

Στο ζήτημα της ταφής, οι επίσημες οδηγίες αναφέρουν, ότι το νεκρό σώματα πρέπει να τοποθετηθεί σε έναν βαθύ λάκκο, χωρίς φέρετρο και στραμμένο προς την δεξιά πλευρά, έτσι ώστε να έχει κατεύθυνση προς την Μέκκα (Din muslimska patient, 2017:28-30). Το γραφείο τελετών Gradus (χ.χ) που αναλαμβάνει την οργάνωση μουσουλμανικών κηδειών, διευκρινίζει ότι σαν γραφείο έχει αναπτύξει μια εναλλακτική μέθοδο ταφής που καλύπτει σε έναν βαθμό την οδηγία για ταφή χωρίς φέρετρο. Έτσι, στο φέρετρο υπάρχει μια τρύπα μέσω της οποίας συγγενείς και φίλοι μπορούν ρίξουν λίγο χώμα, όπως ορίζει η παράδοση. Ο τάφος κλείνει εν συνεχεία, σχηματίζοντας έναν μικρό λοφίσκο. Στην επιφάνεια του τάφου,

---

<sup>15</sup> Για καλύτερη εξοικείωση με το υλικό και τις αναφορές παραθέτω το επεισόδιο του ντοκιμαντέρ στο οποίο αντλώ αναφορές παρακάτω: <https://www.svtplay.se/video/8YXyWZw/vara-barn-dor?id=8YXyWZw>

τοποθετείται κάποιο ξύλο ή μάρμαρο με σκοπό την αναγνώριση του τάφου και του προσώπου που βρίσκεται εκεί.

Στο εγχειρίδιο οδηγιών για την στιγμή του θανάτου, θίγεται και το ζήτημα της άμεσης ταφής, που παρά τις κανονιστικές προβλέψεις πραγματοποίησής του εντός της ίδιας ημέρας από την στιγμή του θανάτου, η γραφειοκρατία του σουηδικού κράτους καθυστερεί την διαδικασία μερικές ημέρες ακόμα έως και μια εβδομάδα (Din muslimska patient, 2017:28-30). Συμπληρωματικά στοιχεία από ιστοσελίδες τριών γραφείων τελετών που διεκπεραιώνουν μουσουλμανικές κηδείες, κάνουν λόγο για ένα χρονικό εύρος μεταξύ 36-48 ωρών κατά το οποίο έρχονται εις πέρας όλες οι τελετουργικές ακολουθίες καθώς και οι ταφές (Sveriges Auktoriserade Begravningsbyråen, χ.χ ; Gradus begravningsbyrå, χ.χ ; Islamiska Begravningsbyrån, χ.χ).

Στο γενικό του πλαίσιο ο νόμος (begravningslagen) ορίζει την υποχρέωση της πολιτείας να θαφτεί ένα άτομο εντός του διαστήματος του ενός μήνα. Το νομικό πλαίσιο αναγνωρίζει την ίδια στιγμή, την αρχή ορισμένων θρησκευτικών ομάδων της σουηδικής κοινωνίας να θάβουν το συντομότερο δυνατόν τους νεκρούς της κοινότητάς τους, καθιστώντας το αίτημα αυτό συχνά υλοποιήσιμο, όπως υπέδειξαν και οι πληροφορίες για τις νομικές καλύψεις των ταφικών διαδικασιών του Σουηδικού κράτους στον ιστότοπο informationsverige.se (χ.χ). Ο προσδιορισμός του ακριβή αυτού χρόνου αναμονής φαίνεται όμως να εξαρτάται, εν τέλει από την εκάστοτε περίπτωση και την κινητοποίηση των τοπικών αρχών, που άνηκε το εκάστοτε υποκείμενο.

Όπως διευκρινίστηκε στην αρχή του κεφαλαίου, η ταφή ενός νεκρού μουσουλμάνου οφείλει να γίνει είτε σε ένα μουσουλμανικό νεκροταφείο είτε σε μεικτό νεκροταφείο, υπό την προϋπόθεση να υπάρχει διακριτό τμήμα από τις υπόλοιπες θρησκευτικές ομάδες (Balkan, 2015:121-124). Ρωτώντας τον Κασίφ αν υπάρχει κάποιο καθαρά μουσουλμανικό νεκροταφείο στη Σουηδία, μια μη μουσουλμανική χώρα, η απάντησή του ήταν αρνητική. Με ενημέρωσε όμως την ύπαρξη μεικτών νεκροταφείων που υπάρχουν στη Στοκχόλμη, υπογραμμίζοντας ότι οι πληθυσμιακές ανάγκες της μουσουλμανικής κοινότητας της πόλης, άνοιξαν τον δρόμο για την δημιουργία ενός

νέου νεκροταφείου κοντά στο τέμενος που συνομιλήσαμε με τον Κασίφ, στο προάστιο Bromsten της Στοκχόλμης. Η μελέτη των ταφικών εθίμων της μουσουλμανικής κοινότητας, όπως επίσης και οι περιγραφές του ιμάμη στάθηκαν αφορμή για την επίσκεψή μου σε τρία νεκροταφεία της Στοκχόλμης με σκοπό την οπτική εξοικείωση με τις χωρικές διαιρέσεις τους, την διαθεσιμότητα χώρων για τις μη-χριστιανικές θρησκείες καθώς και τις ταφικές οργανώσεις και μορφολογίες των μουσουλμανικών τμημάτων τους.

Έτσι, στο διάστημα Σεπτεμβρίου - Οκτωβρίου 2023 επισκέφτηκα τα νεκροταφεία Norra Begravningsplatsen στην περιοχή Solna, το νεκροταφείο Strandkyrkogården στην περιοχή Skarpnäck και το νεκροταφείο της περιοχής Ulriksdal, κοντά στο σημείο που διέμεινα κατά την παρουσία μου στη Σουηδία. Στους χώρους των τριών νεκροταφείων παρατήρησα ότι, μόνο το νεκροταφείο Strandkyrkogården, αλλά και το νεκροταφείο της Ulriksdal, διέθεταν διακριτό μουσουλμανικό τμήμα στο χώρο του νεκροταφείου, φωτογραφικό υλικό των οποίων παραθέτω στις εικόνες 1 και 2 παρακάτω. Η ύπαρξη του λοφίσκου δηλώνει την νεότητα του τάφου, που με το πέρασ του χρόνου λαμβάνει επίπεδη μορφή (βλ. πίσω μέρος της εικόνας 2), όπως μου είχε εξηγήσει ο Κασίφ. Το Strandkyrkogården μάλιστα, αποτελεί το νεκροταφείο με το μεγαλύτερο μουσουλμανικό τμήμα της μητροπολιτικής Στοκχόλμης στις 21 Σεπτεμβρίου 2023, όπως διαφαίνεται και στις εικόνες 1, 3, 4 και 5· εκεί διακρίνονται, αφενός οι χωρικές διαιρέσεις του νεκροταφείου σε τμήματα σύμφωνα με την θρησκευτική ομάδα του εκάστοτε υποκειμένου (εικόνα 1 και 3) και αφετέρου διακρίνεται ένα από έξι διακριτά τμήματα του νεκροταφείου που προσφέρονται για ταφές μελών της μουσουλμανική κοινότητας της Στοκχόλμης (Muslimska Kwart B, εικόνα 3 και 4)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Τα υπόλοιπα τμήματα που προσφέρονται για μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας είναι τα 10C, 10A, 10B, 4B, 7D, 7C, όπως διαπιστώθηκε κατά την περιήγησή μου στον ευρύτερο χώρο του νεκροταφείου στις 21 Σεπτεμβρίου 2023.



Εικόνα 1. Τάφοι στο μουσουλμανικό τμήμα του νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία απο Σοφοκλή Κάπη.



Εικόνα 2. Τάφοι στο μουσουλμανικό τμήμα του νεκροταφείου Urliksdal. Φωτογραφία απο Σοφοκλή Κάπη.



Εικόνα 3, Μουσουλμανικό τμήμα νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία απο: Σοφοκλή Κάπη.



Εικόνα 4, Σήμανση μουσουλμανικού τμήματος (4β) νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία απο: Σοφοκλή Κάπη.



**Εικόνα 5, Χάρτης με τμήματα νεκροταφείου Strandkyrkogården. Φωτογραφία από: Σοφοκλή Κάπη.**

Παραμένοντας στο πεδίο του νεκροταφείου, θεωρώ χρήσιμο να υπάρξει μια θεωρητική πλαisiώσή του, η οποία θα αναδείξει ορισμένα χρήσιμα εργαλεία στην αναλυτική πορεία του κεφαλαίου. Έτσι, εστιάζοντας στην ανάλυσή του Aleksandr Sautkin (2016:661-664) για τον «τόπο» του νεκροταφείου ως ενός μηχανισμού κοινωνικό-πολιτισμικής ταυτότητας, από την σκοπιά της κοινωνιολογίας, ο ίδιος εμπνεόμενος από τις αντίστοιχες θεωρήσεις του κοινωνιολόγου Michael C. Kearl, περιγράφει τα νεκροταφεία ως πολιτισμικά ινστιτούτα που δραματοποιούν πολλές από τις αξίες της κοινωνίας, σχετικά με το τι απαρτίζει την ίδια, ποια είναι τα μέλη της; Τι πασχίζει να γίνει; Στο ίδιο κλίμα συμπληρώνει ότι το νεκροταφείο λειτουργεί ως ένας παραγωγός ταυτοτήτων, αντανακλώντας συγχρόνως τις ταυτότητες των ανθρώπων που έχουν θαφτεί εκεί, το στάτους και τον ρόλο τους στη κοινωνική ζωή τους. Ο τόπος του νεκροταφείου προβάλλει επίσης, τις κοινωνικές ιεραρχίες σύμφωνα με τον Sautkin, κατορθώνοντας να διαμορφώσει μια οριοθέτηση και παράλληλα «σύγκρουση» με το κοινωνικό-κοινοτικό «άλλο». Κάτι τέτοιο ενδυναμώνει την συλλογική μνήμη και τα στοιχεία εκείνα που ενώνουν και (δια)χωρίζουν τα μέλη της κοινωνίας/κοινότητας (Sautkin,2016:661-664).

## Τα όρια του (νεκρού) σώματος [φύλο, φυλή και τάξη]

«Δεν ενδιαφερόμαστε για το παρελθόν του υποκειμένου αλλά στο πώς θα αποδώσουμε τιμή στη τωρινή του μορφή, θα πλυθεί πάλι από άνδρα ή γυναίκα αντίστοιχα», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Ιμάμης Κασίφ μιλώντας για το ισλαμικό τελετουργικό πλαίσιο, αλλά και την θέση του διεμφυλικού σώματος σε αυτό. Αναλύοντας περαιτέρω την συλλογιστική του, έκανε λόγο για ξεκάθαρα σωματικά χαρακτηριστικά που εντάσσουν το εκάστοτε σώμα σε μια έμφυλη κατηγορία, «επιτρέποντας» στο σώμα να πλυθεί στην συνέχεια από άνδρα ή γυναίκα, όπως ορίζει το τελετουργικό πλαίσιο. Η πρόσληψη της διεμφυλικότητας ως μιας «επιστροφής» σε μια κανονιστικά έμφυλη μορφή σωματικότητας μπορεί να εξαιρέσει την ίδια στιγμή μορφές διεμφυλικότητας, όπως ένα διεμφυλικό σώμα που δεν έχει υποβληθεί σε εγχείρηση αλλαγής φύλου, για το οποίο δεν υπήρξε κάποια αναφορά από την πλευρά του ιμάμη Κασίφ. Παράλληλα στις θεσμικές αυτές κατανοήσεις μπορεί να εντοπιστεί και μια στενή σχεσιακότητα μεταξύ σωματικών, γεννητικών και έμφυλων χαρακτηριστικών. Σε αυτά τα πλαίσια, το σώμα πρέπει να είναι αποκομμένο από οποιοδήποτε στοιχείο «μαρτυρεί» ένα παρελθόν που δεν εντάσσεται στις κανονιστικές κατανοήσεις την έμφυλης ύπαρξης. Σε αργότερο σημείο της συζήτησης, ο Κασίφ, υποστήριξε ότι, ασφαλώς ένα διεμφυλικό υποκείμενο, όπως κάθε άλλο μέλος της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας, δεν μπορεί να αποκλειστεί από την τελετουργική διαδικασία, λόγω της διεμφυλικής ταυτότητάς του, χωρίς όμως να ξεκαθαρίζεται πως η διεμφυλικότητα ερμηνεύεται. Ως μοναδική αιτία αποκλεισμού της συμμετοχής στο τελετουργικό πλαίσιο προκρίθηκε η περίπτωση αυτοκτονίας του υποκειμένου, καθώς πρόκειται για καταδικαστέα πρακτική από το Ισλάμ, σύμφωνα με τον Κασίφ.

Η ανθρωπολόγος, Asli Zengin (2022:353-354) στην έρευνά της για τις κηδείες διεμφυλικών υποκειμένων υπό το πρίσμα του Σουηδικού Ισλάμ στη σημερινή Τουρκία, παραθέτει τους τρόπους με τους οποίους το μη-κανονικοποιημένο διεμφυλικό σώμα, δημιουργεί συγχύσεις στους πλύστες, ως προς το ποια διαδικασία πρέπει να ακολουθηθεί και σε ποιο έμφυλο πλαίσιο. Το άγγιγμα και η αισθητηριακότητα εδώ υποδεικνύουν για την ίδια, τα όρια και τις εγγυήτες του

σεξουαλικού και έμφυλου ανήκειν στις πρακτικές και τις συζητήσεις περι πένθους. Τέλος, ελλοχεύει και ο κίνδυνος ανάθεσης λανθασμένης έμφυλης ταυτότητας στο υποκείμενο, στις περιπτώσεις που δεν εντάσσεται στη ζώνη του έμφυλα και σεξουαλικά κατανοητού, από τους συμμετέχοντες της διαδικασίας (πλύστες, οικογένεια, ιμάμη).

Η περιποίηση του νεκρού σώματος, φαίνεται να συμπυκνώνει ένα αλληλοεπιδρώμενο σύνολο κοινωνικών παραγόντων όπως η βιολογική οικογένεια, οι συγγενείς, οι φίλοι, οι ιμάμηδες και οι πλύστες. Καθένας από τους παραπάνω, διαθέτει διαφορετικά δικαιώματα πάνω στο (νεκρό) σώμα σχηματίζοντας μια ιεραρχική οικονομία που αναθέτει συγκεκριμένους ρόλους στο κάθε υποκείμενο. Μέσα από μια σύντομη περιήγησή μου, στις επίσημες ιστοσελίδες των γραφείων τελετών που αναλαμβάνουν την οργάνωση μουσουλμανικών κηδειών, διαπίστωσα την εκτεταμένη αναφορά του ρόλου της οικογένειας και των συγγενικών προσώπων στην υποχρέωση διαπεραίωσης της διαδικασίας καθώς και της συμβολής της υπόλοιπης κοινότητας στην περίπτωση που δεν δύναται να συμμετάσχει κάποιο οικογενειακό μέλος (Gradus, χ.χ ; Rahma Funeral, χ.χ). Σε παρόμοιο πλαίσιο, οι αναλυτικές σκέψεις της Zengin, υπογραμμίζουν τον αδιαμφισβήτητο κυρίαρχο ρόλο της οικογένεια στην ανάληψη των τελετουργικών καθηκόντων και αποφάσεων για το σώμα, απολαμβάνοντας την αναγνώριση του θρησκευτικού και νομικού σε πολλές περιπτώσεις πλαισίου, έναντι φιλικού ή συντροφικού κύκλου (Zengin,2022:352-353).

Σε επόμενη απορία μου για το αν ο ίδιος ο Κασίφ, έχει παρευρεθεί ή συμμετάσχει ως ιμάμης σε κάποια κηδεία διεμφυλικού υποκειμένου η απάντηση του ήταν αρνητική, προσθέτοντας ότι δεν έχει γνωρίσει κάποιο διεμφυλικό άτομο μουσουλμανικής καταγωγής στη Σουηδία. Η έλλειψη (θεσμικής) γνώσης για τις απτές εφαρμογές των τελετουργιών σε περιπτώσεις που οι κανονιστικές προσλήψεις της σωματικής και έμφυλης ταυτότητας δεν επιβεβαιώνονται, καθιστά τις γνώσεις μας θολές ως προς το πώς μπορεί να είναι η στάση ενός θρησκευτικού εκπροσώπου στις συγκεκριμένες περιπτώσεις, εν τέλει.

Μιλώντας με την Purity, μια τρανς προσφύγισσα από την Ουγκάντα, που διαμένει τα τελευταία τρία χρόνια στη Σουηδία και ασχολείται ενεργά με τον ακτιβισμό σε δυο

μη-κερδοσκοπικούς οργανισμούς, τους Rainbow Refugees Sweden και Transgender Europe, η ίδια μοιράστηκε μαζί μου την εμπειρία της ως μη-μουσουλμάνα τρανς γυναίκα που προσπάθησε να οργανώσει τη κηδεία μια τρανς φίλης της, μουσουλμανικής καταγωγής, στη Στοκχόλμη. Η συγκεκριμένη τροπή της συζήτησης με την Purity, δεν ήταν ιδιαίτερα εύκολη. Την τρομάζει αρκετά η σκέψη του θανάτου, μου ανέφερε, φοβάται να την κάνει. Ωστόσο, αφού διαβεβαιώθηκα πως η ίδια αισθάνεται εντάξει να μιλήσουμε για το ζήτημα του θανάτου, ξεκίνησε να μου εκφράζει ότι δεν θέλει ποτέ να είναι μόνη της και ανήμπορη την στιγμή του θανάτου της, προσθέτοντας πως ευελπιστεί στη βοήθεια και φροντίδα μιας κοντινής της φίλης, στα τελευταία της. Ελπίζει να είναι κοντά, για να τη βοηθήσει να βρει έναν τόπο ηρεμίας και ανάπαυσης.

Η περιγραφή του ενταφιασμού ως ενός «τόπου» ηρεμίας και ανάπαυσης για την ίδια, υποδεικνύει τους τρόπους που η εν ζωή εμπειρία συσχετίζεται με έναν αγώνα επιβίωσης και ταραχής. *«Φαντάσου μια ολόκληρη ζωή να μην μπορείς να βρεις ανάπαυση και ηρεμία και να μην μπορείς να βρεις ούτε στο θάνατο σου..»* αναφέρει χαρακτηριστικά στη συνέχεια η Purity. Ο θάνατος ενός διεμφυλικού ατόμου μπορεί παραδόξως να γίνει επιβεβαίωση της ζωής κάποιου, μιας ζωής που δεν έχει γίνει δημόσια αναγνωρίσιμη, ανοίγοντας έτσι έναν δρόμο προς την πολιτικοποίηση του θρήνου, όπως αναδεικνύει η Ειρήνη Αβραμοπούλου (2017:74), στην ανάλυσή της, για τις διεκδικήσεις ύπαρξης της διεμφυλικής ταυτότητας μεταξύ θανατοπολιτικών και βιοπολιτικών αποκρίσεων στο τουρκικό συγκείμενο, από την σκοπιά της ανθρωπολογίας.

Αναλύοντας περαιτέρω τις σκέψεις της για το ζήτημα του φόβου, αλλά και της ανασφάλειας που το τέλος της ζωής προκαλεί στην ίδια, η Purity αναφέρθηκε στη μηδενική επαφή με την βιολογική της οικογένεια από την Ουγκάντα αλλά και στην αποχή της από τα κοινοτικά δρώμενα των ομοεθνών της στη Σουηδία. Όπως προέκυψε από την συζήτηση, ο πατέρας της που είναι πολιτικός στην Ουγκάντα, ψηφίζει αντί-ΛΟΑΤΚΙ+ νόμους αναφέροντας μάλιστα ότι *«θα ήθελε να σκοτώσει το παιδί του επειδή από άντρας έγινε γυναίκα»*. Λόγω της δημόσιας εικόνας που έχει ο πατέρας της Purity, στη Σουηδία μέλη της εθνοτικής της κοινότητας, την βγάζουν φωτογραφίες, τις οποίες αναρτούν σε μέσα κοινωνικής δικτύωσης απειλώντας ή

βρίζοντας την. «Μου λείπει η οικογένειά μου και η χώρα μου, αλλά δεν έχω καμία θέση σε καμία από τις δύο. Αυτό έχει μεγάλο αντίκτυπο στη ψυχική μου υγεία, ειδικά σε οικογενειακές γιορτές που όλοι λένε πάω στην οικογένειά μου για τις διακοπές» συμπληρώνει χαρακτηριστικά. Μοναξιά και απομάκρυνση από την βιολογική οικογένειά της, αλλά και η ρητορική μίσους, διαμορφώνουν μια επισφάλεια για την ίδια όταν σκέφτεται το τέλος της ζωής και τη φροντιστικότητα που η στιγμή αυτή από τον κύκλο του εκάστοτε υποκειμένου.

Στη συνέχεια η Purity, μου μίλησε για τον πρόσφατο θάνατο μιας διεμφυλικής φίλης της (μουσουλμανικής καταγωγής) που διέμενε στη Στοκχόλμη, καθώς και τη προσπάθεια που εκκίνησε για την «επιστροφή» της στη χώρα καταγωγή της, στην Αφρική<sup>17</sup>. Ήταν επιθυμία της μητέρα της να την θάψει και να την φροντίσει, όπως της αρμόζει. Σε απορία μου για το πως διακυμάνθηκε η συγκεκριμένη διαδικασία μου απάντησε:

*Δυστυχώς, δεν υπήρχαν χρήματα να την στείλουμε πίσω... χρειάστηκε να περιμένουμε 4 μήνες για να μαζέψουμε τα λεφτά για να μπορέσει να σταλεί εκεί. Σκεφτήκαμε ακόμα και να την θάψουμε εδώ εν τέλει, ωστόσο στα γραφεία τελετών που απευθύνθηκα δεν γνώριζαν πως να κάνουν μια μουσουλμανική κηδεία, «δεν τα κάνουμε αυτά» απαντούσαν... ένιωσα μια ρατσιστική συμπεριφορά που υπερέβαινε την πρόθεση να ακολουθηθεί η διαδικασία. Οι οργανισμοί επίσης δεν ήξεραν τι να κάνουν και πως να με βοηθήσουν όταν απευθύνθηκα, με ενημέρωναν ότι η κυβέρνηση θα μπορούσε να βοηθήσει με τέτοιου τύπου ζητήματα και να αναλάβουν την διαδικασία της ταφής, παρόλα αυτά πρόκειται για πολύ ακριβή διαδικασία.*

Η συγκεκριμένη εμπειρία της Purity καταφέρνει να συμπυκνώσει, τις δυσκολίες με τις οποίες ένα διεμφυλικό άτομο με μεταναστευτικό υπόβαθρο, μπορεί να έρθει

---

<sup>17</sup> Η Purity, δεν προσδιόρισε την χώρα καταγωγής του φιλικού της προσώπου.

αντιμέτωπο στο τέλος της ζωής του. Ασαφείς οδηγίες, ρατσιστικές αποκρίσεις, γραφειοκρατικά/οικονομικά αδιέξοδα και καθυστερήσεις, είναι μερικά από τα στοιχεία που η εμπειρία της φίλης της Purity ανέδειξε. Από την συζήτησή μας, η Purity μου περιέγραψε ότι δεν απευθύνθηκε σε ισλαμικά γραφεία τελετών για να αναλάβουν την συγκεκριμένη διαδικασία, καθώς δεν γνώριζε την ύπαρξή τους, δείχνοντας μια διαφορετική εικόνα από αυτή που ο Ιμάμης Κασίφ μου περιέγραψε στη συζήτηση μας, μιλώντας για την δυνατότητα χριστιανικών γραφείων τελετών να πραγματοποιήσουν τις μουσουλμανικές τελετές ταφής. Τα γραφεία κηδειών είναι αυτά που αναλαμβάνουν και όλες τις διαδικασίες για την αποστολή του νεκρού σώματος στην εκάστοτε χώρα καταγωγής, σύμφωνα με τον Κασίφ, με την διαδικασία αυτή να φαίνεται αρκετά κοστοβόρα, όπως ανέδειξαν τα στοιχεία της εμπειρίας της Purity.<sup>18</sup>

Ένα ακόμα σημείο που αξίζει να αναδείξουμε από την παραπάνω εμπειρία είναι η εκκίνηση της κοινοτικής αλληλεγγύης της τρανς μεταναστευτικής κοινότητας για την διεκπεραίωση των τελετουργικών διαδικασιών. Για την Purity, οι τρανς μετανάστριες είναι μια οικογένεια, η μία καταλαβαίνει την άλλη και τις δυσκολίες που έχει περάσει και περνάει, την ίδια ώρα που η τρανς κοινότητα της Σουηδίας δεν είναι «ανοιχτή» για τις τρανς μετανάστριες. Η συλλογική κινητοποίηση της διεμφυλικής κοινότητας φαίνεται να καλύπτεται από το νομικό/κρατικό πλαίσιο δεδομένου ότι, αναγνωρίζεται το δικαίωμα και άλλων κοντινών προσώπων να αναλάβουν την διαδικασία, όπως φίλων και συντρόφων, σύμφωνα με τις διευκρινήσεις του εκπροσώπου του νεκροταφείου Strandkyrkogården, στη σχετική μου ερώτηση για τις διαδικασίες που ακολουθούνται στις περιπτώσεις που η οικογένεια ή κοινότητα αδυνατούν ή αρνούνται να αναλάβουν την διαδικασία διεκπεραίωσης των τελετών ταφής.

---

<sup>18</sup> Παρατηρώντας τις πληροφορίες τριών επίσημων ιστοσελίδων γραφείων τελετών (δύο χριστιανικών που αναλαμβάνουν μουσουλμανικές κηδείες και ενός μουσουλμανικού), διαπίστωσα ένα φάσμα τιμών που κυμαίνεται από 14.900-25.000 σουηδικές κορώνες, δηλαδή περίπου 1500 με 2500 ευρώ. Για περισσότερες πληροφορίες βλ.:

<https://www.rahmabegravning.se/tjanster/begravning/>

<https://www.gradusbegravningar.se/muslimsk-begravning/> / <https://www.begravningar.se/about-funerals-sweden>

Τέλος, σε περιπτώσεις οποιασδήποτε διαμάχης ή κωλύματος επι της διαδικασίας διεκπεραίωσης των ταφικών τελετουργιών (μεταξύ της οικογένειας ή φιλικού κύκλου), οι τοπικές αρχές οφείλουν να αναλάβουν τον ρόλο διαμεσολαβητή, βοηθώντας την επίλυση του όποιου ζητήματος, με κύριο γνώμονα την ικανοποίηση των προσωπικών επιθυμιών του/της αποθανόντος/ους (Grönwall,2020: 1-9).

Η ιστορικός θρησκειών, Gerdien Jonker (1996:37), μιλάει στην ανάλυσή της για τις ταφές των μουσουλμάνων της διασποράς, για τους τρόπους με τους οποίους (και) ο παράγοντας της μετανάστευσης μπορεί να διαμορφώσει διαφορετικές ερμηνείες και σημασίες γύρω από τα πεδία του θρήνου και ταφής, λαμβάνοντας διαφορετικές ιδιότητες στο «ξένο», για το μεταναστευτικό υποκείμενο, έδαφος. Οι εν λόγω πρακτικές σύμφωνα με την Jonker, χρησιμοποιούνται για να θέσουν τα όρια του «εμείς» (μεταναστευτική κοινότητα) και «αυτοί» (ημεδαποί), ενισχύοντας την συμβολική αξία του ενταφιασμού για το μεταναστευτικό υποκείμενο. Παράλληλα, αναδεικνύεται ότι η απόφαση αποστολής του νεκρού σώματος πίσω στη χώρα καταγωγής, συνδέεται με επισφαλείς συνθήκες στην χώρα διαμονής, που δεν μπορούν να εγγυηθούν ένα φροντιστικό και τιμητικό πλαίσιο προς το νεκρό σώμα (Jonker,1996:31).

Σε παρόμοιο συλλογιστικό πλαίσιο, ο Osman Balkan στην ανάλυσή του τις ταφές και το αίσθημα του ανήκειν των μουσουλμάνων της διασποράς στη Γερμανία, κάνει λόγο για τις συνθήκες του ρατσισμού και της ξενοφοβίας, οι οποίες «στοιχειώνουν» το υποκείμενο μέχρι τον θάνατό του, περικλείοντάς το σε μια συνθήκη ξενότητας και ανασφάλειας για την στιγμή αυτή. Ως αποτέλεσμα, το νεκρό σώμα δεν έχει την αίσθηση του ανήκειν, για να μπορέσει να θαφτεί στο χώρο μετανάστευσης. Για τον λόγο αυτό εντοπίζονται και περιπτώσεις επιστροφής του νεκρού σώματος στη χώρα καταγωγής, μιας διαδικασίας που στη σουηδική περίπτωση αναλαμβάνουν τα γραφεία τελετών. Μια τέτοια περίπτωση, μπορεί να θεωρηθεί και αυτή της φίλης της Purity, η μητέρα της οποίας ήθελε να επιστρέψει το σώμα της κόρης της στη χώρα καταγωγής της, για να του αποδοθεί τιμή και φροντίδα, συνθήκες που φαίνεται να ήταν αβέβαιο ότι θα ισχύσουν στη περίπτωση που το σώμα της κόρης της, παρέμενε στη Στοκχόλμη.

Αναλύοντας το ζήτημα της κοινοτικής αλληλεγγύης, δεν θα μπορούσα να παραλείψω την αναφορά στην ύπαρξη του γραφείου Κηδειών και Τελετών High Heel<sup>19</sup> (ψηλές γόβες) που διαθέτει το φροντιστό θανάτου (death doula) Zafira. Ως φροντιστό θανάτου το Zafira, παρέχει ψυχολογική, συμβουλευτική, αλλά και πρακτική υποστήριξη σε άτομα που βρίσκονται κοντά στο τέλος της ζωής τους. Πρόκειται για ένα εγχείρημα που πραγματοποίησε στον απόηχο του θανάτου δύο κοντινών του τρανς φίλων το 2016, οπότε και αποφάσισε να αφοσιωθεί στη στήριξη της κοινότητάς του. Η δράση του Zafira είναι δια-θρησκευτική, διαθέτει γνώσεις για τις τελετουργικές ακολουθίες και διαδικασίες διαφόρων θρησκειών, αλλά επίσης σέβεται την μη πίστη, όπως και την έμφαση στην πνευματικότητα απ' ότι στη θρησκευτικότητα.

Συστήνοντας το εαυτό του στον ιστότοπο του γραφείου που έχει δημιουργήσει, αναφέρει ότι ο θάνατος και το πένθος πάντα περικύκλωναν την ζωή του. Αυτό σχετίζεται τόσο με το μεγάλωμά του σε μια μικρή πόλη της Σουηδίας την δεκαετία του 1980 -1990, εν μέσω τρανσφοβικών νομοσχεδίων, της κρίσης του AIDS και της βίαιης προκατάληψης όσο και με την διεκπεραίωση των επικήδειων τελετουργιών φιλικών του προσώπων (About/High Heels Funeral, χ.χ). Το τελευταίο μάλιστα, αναδεικνύει με τρόπο ξεκάθαρο τα κοινοτικά αντανάκλαστικά της ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας στην οργάνωση των τελετουργικών ακολουθιών των αγαπημένων προσώπων της, των οποίων ο συγγενικός κύκλος μπορεί να αδιαφορεί για την απόδοση τιμής στα σώματά τους, έστω και στη στιγμή του θανάτου τους. Το ίδιο το γραφείο, εξάλλου εμπνευσμένο από πνεύμα της κοινοτικής αλληλοβοήθειας και αλληλοστήριξης διαθέτει αρκετά χαμηλές τιμές (σε σύγκριση με τα υπόλοιπα γραφεία τελετών) για την παροχή των συγκεκριμένων υπηρεσιών διεκπεραίωσης τελετών και κηδειών για κουίρ και τρανς άτομα. Πρόκειται, για ένα εγχείρημα που ανοίγει τον δρόμο της κοινοτικής ευαισθησίας και διασφάλισης της απόδοσης τιμής σε ένα τρανς ή κουίρ σώμα.

---

<sup>19</sup> Περισσότερα στοιχεία για το γραφείο High Heel βλ. <https://highheelfunerals.com/about/>

«Πέθανε....ωραία;»

Οι περιγραφές της Purity για την (άπραγη) στάση των σουηδικών ΛΟΑΤΚΙ+ οργανισμών και την ελλιπή καθοδήγηση που προσέφεραν, την στιγμή που η ίδια ήθελε να οργανώσει την ταφή της φίλης της, μπορούν να αποτελέσουν το σκαλοπάτι για να μοιραστώ τις εμπειρίες που αποκόμισα κατά την τετράμηνη εθελοντική συμμετοχή μου στις δράσεις του μεγαλύτερου μη-κερδοσκοπικού οργανισμού για ΛΟΑΤΚΙ+ υποκείμενα, το *RFSL* (Σουηδική Ομοσπονδία για τα ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιώματα). Συγκεκριμένα συμμετείχα στο τμήμα του οργανισμού με ονομασία, *New Comers*, το οποίο στοχεύει στην παροχή συμβουλευτικής (νομικής), ψυχολογικής στήριξης και κοινοτικής αλληλεγγύης προς τους νεοαφιχθέντες και μη ΛΟΑΤΚΙ+ πρόσφυγες και μετανάστες στη Σουηδία.

Εκεί είχα την ευκαιρία να γνωρίσω το *project Dö Bra*<sup>20</sup> (Πέθανε ωραία, στην ελληνική του μετάφραση). Πρόκειται για την μοναδική στιγμή, κατά την τετράμηνη παρουσία μου, που εντόπισα μια δράση από πλευράς του οργανισμού, η οποία απευθύνεται στη διεμφυλική κοινότητα και θίγει συγχρόνως τα ζητήματα του θανάτου, του πένθους. Ήταν μια συνηθισμένη μέρα στο χώρο που είχαμε την καθιερωμένη συνάντησή μας κάθε δεύτερη Τρίτη του μήνα, όταν βρήκα εκτυπωμένα στο κεντρικό τραπέζι του χώρου, ενημερωτικά φυλλάδια του *Dö Bra Transcafé*. Με λίγα λόγια, η δράση *Dö Bra* αποσκοπεί στη δημιουργία ενός σημείου συνάντησης για τα διεμφυλικά και μη-δυναμικά υποκείμενα (μεταναστευτικά και μη), με σκοπό να μοιραστούν οι σκέψεις και ανησυχίες τους γύρω από τον θάνατο, τον θρήνο, τη τρίτη ηλικία και το τέλος της ζωής ευρύτερα.

Η συγκεκριμένη εκδήλωση, συνδιοργανώθηκε υπό την αιγίδα του project «Γκλίτερ με γκρίζα μαλλιά» του *RFSL* και του *Transcafé*. Η οργάνωση του καφέ τώρα, έγινε μεταξύ του *Zafira Vrba Woodski*, που αποτελεί ένα φροντιστό και παιδαγωγό θανάτου με έμφαση στη ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητα, και του *Max* ενός κουίρ ερευνητή του Ινστιτούτου *Karolinska* με ερευνητική εστίαση στη ΛΟΑΤΚΙ+ οπτική του θανάτου και του πένθους.

---

<sup>20</sup> Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με το project *DöBra* βλ.: <https://www.xn--dbra-5qa.se/en/projects/lgbtq-perspectives/>

Δεδομένου ότι, η συγκεκριμένη εκδήλωση αποσκοπούσε στη διαμόρφωση ενός ασφαλή χώρου για τα διεμφυλικά και μη-δυσιαδικά άτομα, στον οποίο θα αισθανθούν άνετα να αλληλοεπιδράσουν, δεν μπόρεσα να συμμετάσχω, επικοινωνήσα όμως διαδικτυακά και με τα δύο διοργανωτά της εκδήλωσης, το Zafira<sup>21</sup> και τον Max. Τελικώς, κατάφερα να μιλήσω μόνο με τον Max, στα πλαίσια της διαδικτυακή μας συνάντησης τον Ιανουάριο του 2024, είχαμε την ευκαιρία να συνομιλήσουμε για τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα με έμφαση στη δράση «DöBra<sup>22</sup> Transcafé», που πραγματοποιήθηκε στις 24 Οκτωβρίου 2023 στον κεντρικό χώρο του RFSL στη Στοκχόλμη.

Αρχικά, σχολιάζοντας το transcafé, ο Max μου ανέφερε ότι η συγκεκριμένη δράση αποσκοπεί στη συν-διαμόρφωση ενός χώρου/σημείου για τα μέλη της σουηδικής διεμφυλικής κοινότητας, στον οποίο τα μετέχοντα μπορούν να εκφράσουν σκέψεις και ανησυχίες αναφορικά με το τέλος της ζωής και τις προκλήσεις που αυτό ενέχει για ένα διεμφυλικό υποκείμενο. Παράλληλα, τα συμμετέχοντα μπορούν να αλληλοεπιδράσουν μεταξύ τους, διαμορφώνοντας ενδεχομένως και δίκτυα αλληλεγγύης στα πλαίσια της τρανς κοινότητας. Σύμφωνα με τον Max, η συμμετοχή μειονοτικών ομάδων στις δράσεις αυτές είναι σπάνια έως και μηδενική, με τις λιγοστές συμμετοχές να είναι κυρίως από λευκές τρανς γυναίκες, κυρίως σουηδικής καταγωγής. Ο ίδιος ανέφερε ότι, έχει παρατηρήσει έναν γενικευμένο «φόβο» των διεμφυλικών ατόμων και δη των διπλών μειονοτήτων της σουηδικής κοινωνίας, όπως πχ ενός διεμφυλικού/ης μουσουλμάνου/ας να συγκεντρωθούν στα πλαίσια αυτά και να διαμοιραστούν τις εμπειρίες τους αναφορικά με το τέλος της ζωής. Συμπλήρωσε μάλιστα ότι, δεν έχει κατορθώσει να συνομιλήσει στα χρόνια που διοργανώνει το *Transcafé* με κάποιο διεμφυλικό άτομο μουσουλμανικής καταγωγής. Όπως μου είπε ο Μαξ, προσπαθεί να βρει τρόπους που θα καταστήσουν το project *DöBra* περισσότερο προσβάσιμο για τα μουσουλμανικά υποκείμενα, χωρίς ωστόσο να είναι σίγουρος ακόμα σε ποια κατεύθυνση αυτό μπορεί να καταστεί εφικτό.

---

<sup>21</sup> Δεδομένης της αδυναμίας επικοινωνίας με το ίδιο, χρήσιμα στοιχεία για την δράση του μπορούν να εντοπιστούν στο προσωπικό vlog που διαθέτει. Βλ.: <https://zafiravrbawoodski.com/biography-biografi/>

Στους φόβους που περιέγραψε προηγουμένως ο Max, σκέφτομαι την φράση και αντίδραση της Purity, όταν ανοίξαμε την συζήτηση περι θανάτου και τέλους της ζωής και τον δισταγμό της να σκεφτεί το ενδεχόμενο αυτό. Η ανασφάλεια που και το συγκεκριμένο κομμάτι της ζωής ενός διεμφυλικού ατόμου ενδέχεται να έχει, πυροδοτεί ίσως και την αποφυγή έκφρασης και συζήτησης των σκέψεων περι θανάτου. Την ίδια στιγμή, μέσα από την δράση του DöBra Transcafé και την εμπειρία της Purity, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η βοήθεια των μη- κυβερνητικών οργανισμών, θα μπορούσε να λαμβάνει υπόψιν την δυνατότητα διάθεσης πόρων ή καθοδήγησης για τα διεμφυλικά υποκείμενα, χωρίς εννοείται αυτό να μειώνει την σημασία της συν-διαμόρφωσης ενός χώρου/ πεδίου έκφρασης και αλληλεπίδρασης για το διεμφυλικό υποκείμενο. Ωστόσο, διερωτώμαι πώς οι συγκεκριμένες δράσεις δεν έχουν προσφέρει το έδαφος εκείνο, ώστε να γίνουν προσβάσιμες για ομάδες, όπως τα διεμφυλικά άτομα μουσουλμανικής καταγωγής. Η έλλειψη γνώσης για το πως τα ίδια τα υποκείμενα αυτά βιώνουν το ζήτημα του τέλους της ζωής τους αλλά και τις προσβασιμότητάς τους στο τελετουργικό πλαίσιο της Σουηδίας, καθιστά τις εμπειρίες τους αόρατες.

Συνοψίζοντας την αναλυτική πορεία του κεφαλαίου, η εφαρμογή των τελετουργιών σε μια μη-μουσουλμανική χώρα όπως η Σουηδία, ενδέχεται να επιφέρει περαιτέρω διαφοροποιήσεις και ποικιλομορφία ως προς τις πρακτικές αυτές. Οι διαφοροποιήσεις αυτές εμπίπτουν τόσο στη συμβολική βαρύτητα των τελετουργιών ταφής για την μουσουλμανική κοινότητα ή το ίδιο το υποκείμενο όσο και στην ίδια την ακολουθία της εφαρμογής του, η οποία αλληλοδιαπλέκεται με τα ισχύοντα νομικά και πολιτισμικά πλαίσια της Σουηδίας. Οι κανονιστικές αποκρίσεις περί σώματος, έμφυλης ταυτότητας και πολιτεϊότητας, οι οποίες χαρακτηρίζουν τις μεταθανάτιες τελετουργίες θανάτου της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας, ενδέχεται να λειτουργήσουν ως εμπόδιο για την θέση/παρουσία του νεκρού διεμφυλικού σώματος σε αυτές. Στον απόηχο των παραπάνω διερωτήσεων, η περιποίηση του νεκρού διεμφυλικού σώματος δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη, καθώς τα σώματα αυτά ενδέχεται να μην αγγιχθούν από τους πλύστες ή την οικογένειά τους, καθιστώντας το διεμφυλικό σώμα μια επιφάνεια που αντικατοπτρίζονται όρια και σύνορα, μέσα σε ένα επιφορτισμένο πολιτικά, κοινωνικά

και πολιτισμικά απτικό. Η όποια απορριπτική στάση από πλευράς (μουσουλμανικής) κοινότητας ή οικογένειας ανοίγει αναπόφευκτα τον δρόμο για την κοινοτική αλληλεγγύη της τρανς κοινότητας της Σουηδίας.

Το νομικό πλαίσιο της Σουηδίας, σε συνεργασία με τις τοπικές αρχές, προσφέρει ένα πλέγμα διασφάλισης της ταφής του εκάστοτε υποκειμένου. Αυτό συντελείται, τόσο μέσα από την διευρυμένη αναγνώριση και κοντινών προσώπων του/της αποθανόντος/σας να αναλάβουν την διαδικασία, πέραν του στενού συγγενικού ή οικογενειακού κύκλου, όσο και μέσα από την ανάληψη διεκπεραίωσης του εκάστοτε θρησκευτικού τελετουργικού από τους εργαζόμενους του νεκροταφείου, στην περίπτωση που κανένα άλλο κοντινό πρόσωπο δεν δύναται ή μπορεί να συμμετέχει. Η συγκεκριμένη δυνατότητα όμως, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι προσφέρεται άνευ όρων. Όπως ανέδειξε η προσωπική εμπειρία της Purity, ταξικοί καθώς και πολιτειακοί παράγοντες, ενδέχεται να διαμορφώσουν περαιτέρω εμπόδια στην πορεία ταφής του ενός διεμφυλικού υποκειμένου στη Σουηδία, σύμφωνα με τα αντίστοιχα θρησκευτικά πλαίσια στα οποία ανήκει. Παρόμοια εικόνα αποτυπώθηκε και στην περίπτωση του γραφείου τελετών του Zafira Woodski, που από την μια πλευρά προσφέρει μια μοναδική προσβασιμότητα στο τελετουργικό πλαίσιο για ένα κουιρ και μη δυαδικό (νεκρό) σώμα στη Σουηδία, με πλήρη σεβασμό στην ταυτότητα, προσωπική ιστορία και επιθυμίες του/της, από την άλλη πλευρά όμως προϋποθέτει την κάλυψη ενός ποσού που δεν είναι δεδομένο ότι όλα τα άτομα μπορούν να διαθέσουν.

Τα παραδείγματα που ανέδειξε το παρόν κεφάλαιο αποτυπώνουν ότι, οι παράγοντες της σωματικότητας, πολιτειότητας, ταξικότητας και καταγωγής μπορούν να διαφοροποιήσουν κατά πολύ την εμπειρία και πρόσβαση στο τελετουργικό πλαίσιο γεννώντας περαιτέρω ή λιγότερα εμπόδια στη συμμετοχή και θέση ενός νεκρού σώματος σε αυτό. Την ίδια στιγμή, η αορατότητα των διεμφυλικών εμπειριών γύρω από το πεδίο του θανάτου και τελετουργικού ανήκειν, καθιστά την προσέγγισή τους αντιμετώπιση με αρκετά κενά και θολά σημεία, οπότε και οι συλλογισμοί που τίθενται, οφείλουν να λαμβάνουν την συγκεκριμένη παράμετρο, υπόψιν.

### Κεφάλαιο 3

#### «Δεν θέλω να πεθάνω σε μια σειρά αναμονής για τρανς-φροντίδα» (Νεκρό) Πολιτικές του σώματος στο σουηδικό πλαίσιο

Ήταν 12 Σεπτεμβρίου 2023, όταν στο κάλεσμα του μη- κυβερνητικού οργανισμού RFSL, ΛΟΑΤΚΙ+ και φεμινιστικές οργανώσεις συγκεντρώθηκαν στην κεντρικότερη πλατεία της Στοκχόλμης (Sergel's Torg), για να αναδείξουν τα σημαντικά νομικά κενά της πολιτικής συζήτησης, για τη ψήφιση ενός νέου νόμου σχετικού με την αναγνώριση φύλου. Η νέα αυτή ρύθμιση θα αφορούσε τη δυνατότητα αλλαγής φύλου χωρίς την προϋπόθεση ιατρικής γνωμάτευσης, παρά μόνο ορισμένων γραφειοκρατικών διαδικασιών από τα ενδιαφερόμενα, εκτιμώμενης διάρκειας τεσσάρων μηνών όπως αναφέρουν πηγές του οργανισμού RFSL (χ.χ).

«*Jag vill inte dö i en transvårdkö*» δηλαδή «Δεν θέλω να πεθάνω σε μια σειρά αναμονής για τρανς-φροντίδα» ήταν ένα από τα κεντρικά συνθήματα της συγκέντρωσης, που δεν θα μπορούσε να μην συμπεκνώνει τις καθημερινές δυσκολίες με τις οποίες είναι αντιμέτωπη η τρανς κοινότητα της Σουηδίας σήμερα. Με αφετηριακό σημείο το συγκεκριμένο σύνθημα και τις διαθεματικές κατευθύνσεις που αυτό ενέχει, επιδιώκω να αναδείξω τις κυριαρχικές και βιοπολιτικές αποκρίσεις των πολιτικών του Σουηδικού κράτους και των κοινοτικών ιδρυμάτων της μουσουλμανικής κοινότητας. Ειδικότερα, εστιάζω στους τρόπους με τους οποίους οι παραπάνω αποκρίσεις διαχέονται στα πλαίσια της τρανς (μεταναστευτικής) κοινότητας της Σουηδίας, επηρεάζοντας τη θεσιακότητα, συμμετοχικότητα και πενθότητα του μουσουλμανικού διεμφυλικού (νεκρού) σώματος. Ορισμένα από τα ερευνητικά ερωτήματα που το παρόν κεφάλαιο καλείται να απαντήσει είναι τα εξής: Πώς οι σύγχρονες μορφές εξουσίας (του σουηδικού κράτους) τοποθετούν τα διεμφυλικά (μεταναστευτικά) σώματα και το «θάνατο» αντικριστά; Πώς εντάσσονται τα διεμφυλικά μεταναστά στους λόγους περί δικαιωμάτων (στη Σουηδία) ; Πώς το δημόσιο πένθος μπορεί να παρεμποδιστεί για ένα διεμφυλικό υποκείμενο; Και τέλος, μπορεί το πένθος να αποτελέσει ένα πεδίο αντίστασης και διεκδίκησης από τα διεμφυλικά υποκείμενα;

Οι απαντήσεις των ερωτημάτων αυτών, σκιαγραφούν με τη σειρά τους μια διαλεκτική σχέση των αποκρίσεων της εξουσίας γύρω από τα πεδία του πένθους, των δικαιωμάτων, της φροντίδας και της διεκδίκησης - πεδία κομβικής σημασίας για την κατανόηση των πολιτικών του σώματος που επηρεάζουν τη θέση του νεκρού διεμφυλικού σώματος στο τελετουργικό πλαίσιο.

### Παιχνίδια εξουσίας: βιοπολιτική, φροντίδα και διεμφυλικό σώμα

Ανοίγοντας τη βεντάλια των εννοιολογήσεων της εξουσίας και κυριαρχίας, θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε με την ιδέα που διατύπωσε ο Achille Mbembe (2003:12), αναφέροντας ότι *«η αρχή της νεωτερικότητας περιλαμβάνει διάφορες μορφές κυριαρχίας και κατ' επέκταση βιοπολιτικών, οι οποίες διαμορφώνουν κατασκευές υποταγής και κυβερνησιμότητας των υποκειμένων»*. Επιδιώκοντας να εξετάσουμε αρχικά την έννοια της κυριαρχίας, είναι ιδιαίτερα σημαντικό να λάβουμε υπόψιν ότι, δεν είναι εφικτό να οριστεί με τρόπο σαφή και συστημικό, καθώς δεν ταυτίζεται με κάποιο συγκεκριμένο θεσμικό μηχανισμό (Berlant, 2007:754-756). Κατά συνέπεια η κυριαρχία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια ενική κατηγορία παρά πληθυντική. Στην ανάλυσή του, ο Mbembe στοχάζεται την σχέση μεταξύ βιοεξουσίας, κυριαρχίας και του κράτους της εξαίρεσης. Στα πλαίσια της σχέσης αυτής, εντοπίζει τον κομβικό ρόλο της αποικιοκρατίας στη διαμόρφωση συστημάτων διάκρισης, ταξινόμησης και πολιτισμικών φαντασιώσεων, στα οποία το ζήτημα της φυλής αποκτά κεντρικό ρόλο (Mbembe,2003:11-25).

Η υποδούλωση της ζωής στη δύναμη του θανάτου, διαμορφώνει σύμφωνα με τον Mbembe νέες συνθήκες κοινωνικής ύπαρξης στο σύγχρονο κόσμο, με μεγάλα τμήματα του πληθυσμού να αντιμετωπίζονται ως «ζωντανοί νεκροί». Η έννοια του τρόμου παίζει και αυτή με τη σειρά της ένα κομβικό ρόλο στις ενισχύσεις των φαντασιώσεων που περικλείουν τα παρεκκλίνοντα σώματα, αλλά και των πολιτικών ελέγχου του σώματος ευρύτερα. Την ίδια στιγμή, η κυριαρχία αυτή διαχέεται και χιτίζεται στα πλαίσια μιας φαινομενικά ελεύθερης σκέψης, επιλογής και αυτονομίας, καθιστώντας ακόμα πιο ρευστό τον ακριβή εντοπισμό της. Ο όρος «φαινομενικά

ελεύθερη» αναφέρεται, στους τρόπους που οι επιλογές των υποκειμένων γίνονται μέσα στα πλαίσια δράσης που το ίδιο το σύστημα ορίζει, λειτουργώντας εν τέλει ως άλλοθι για την κανονιστική κυβερνησιμότητα. Στην κατεύθυνση αυτή, μπορούμε να προτείνουμε τη συσχέτιση της ατομικής αυτονομίας με τον αυτοέλεγχο, την αυτό-ιδρυματοποίηση και αυτό-οριοθέτηση του υποκειμένου, πρακτικές που είναι εγγύς στον κρατικό έλεγχο.

Παράλληλα, οι μορφές αυτές κυβερνησιμότητας στηρίζονται και στη βία, η οποία επιτελείται και σχεδιάζεται για να παράξει αφοσίωση, φόβο και νομιμότητα μεταξύ των σωμάτων, σύμφωνα με την ανθρωπολόγο Asli Zengin (2019:77-81). Επεκτείνοντας τη συλλογιστική της, η Zengin αναφέρει ότι η κυριαρχία «αγγίζει» εκτός του πολιτειακού, πολιτικού, κοινωνικού και θρησκευτικού πλαισίου και τα πεδία του φύλου, της σεξουαλικότητας, της φροντίδας, του συναισθήματος και της αγάπης. Με τον τρόπο αυτό, η έκφραση της «βίας» δεν λαμβάνει απαραίτητα άμεσες θεσμικές εκφράσεις, ανοίγοντας έτσι το δρόμο εκδήλωσης συμβολικών μορφών έκφρασής της, τις οποίες αντιμετωπίζουν σε καθημερινό επίπεδο συγκεκριμένες μορφές ανθρώπινης ύπαρξης. Η σημασία του φύλου και της φροντίδας στη διαδικασία ταφής του νεκρού σώματος ενός μέλους της μουσουλμανικής κοινότητας στη Σουηδία, αναδεικνύει την ενδεχόμενη διάχυση της βιοπολιτικής και κυριαρχίας (και) στο συγκεκριμένο πεδίο.

Εστιάζοντας στην έννοια της βιοπολιτικής, η οποία μπορεί να θεωρηθεί και ως προέκταση της κυριαρχίας, αποτελεί ένα εξίσου σημαντικό κομμάτι στην πορεία κατανόησης των πολιτικών του σώματος, της ζωής και του θανάτου που εξετάζει το παρόν κεφάλαιο. Ο Μισέλ Φουκώ στοχάζεται στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τους τρόπους που η βιοπολιτική καθιστά την εξουσία-γνώση, όργανο μεταμόρφωσης της ανθρώπινης ζωής. Διαπιστώνει την ύπαρξη δύο κατάστιχων της ρυθμιστικής εξουσίας, το μεν πρώτο συνδέεται με τους εξονυχιστικούς ελέγχους και παρακολουθήσεις του ανθρώπινου σώματος, μέσα από ιατρικές και ψυχολογικές εξετάσεις, κάτι που χαρακτηρίζει ως μια «*μίκρο-εξουσία πάνω στο σώμα*» και δεύτερο αναγνωρίζει την παρουσία μαζικών μέτρων, στατιστικών εκτιμήσεων και παρεμβάσεων που στοχεύουν είτε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες ή ένα ολόκληρο κοινωνικό σώμα (Φουκώ, 1978:178).

Στο βιοπολιτικό πλαίσιο, το σώμα και το άτομο προσεγγίζονται μέσω μηχανισμών και γενικών ρυθμίσεων που αφορούν ολόκληρο τον πληθυσμό. Σύμφωνα με τον Φουκώ η βιοπολιτική αποτέλεσε το μέσο για να ενταχθεί ο ρατσισμός στους μηχανισμούς του κράτους, αξιολογώντας τον πληθυσμό σύμφωνα με τις φυλές/ υποκατηγορίες στις οποίες ανήκει το εκάστοτε υποκείμενο. Οι υποκατηγορίες αυτές οδηγούνται στη «θανάτωση», η οποία γίνεται αποδεκτή στο όνομα της ζωής, εξυπηρετώντας συγκεκριμένα συμφέροντα και επιδιώξεις (Φουκώ, 1978:165-169) Η έννοια «θανάτωση», όπως και η έννοια της «βίας» που αναφέραμε προηγουμένως, διατηρεί και αυτή την συμβολική της κατεύθυνση ως προς την υλοποίησή της. Έτσι, εκτός του πραγματικού τέλους και αφαίρεσης της ζωής διά της βίας, ενυπάρχει και η μορφή του συμβολικού θανάτου, άμεσα συνδεδεμένου με τον κοινωνικό θάνατο/ αποκλεισμό και την περιθωριοποίηση. Όπως υπογραμμίζει και η\* Laurent Berlant (2007:756), σε σχετική της\* ανάλυση που διαπραγματεύεται την κυριαρχική συνθήκη του «αργού θανάτου», από την σκοπιά των σπουδών συναισθημάτων και πολιτισμού, η βιοπολιτική επανασχηματίζει την κυριαρχία, διαμορφώνοντας συγκεκριμένους τρόπους αναπαράστασης της συνθήκης «να ζεις»,

*«Το να ζεις και να πεθάνεις βρίσκονται στην ίδια πλευρά του νομίσματος για ένα διεμφυλικό υποκείμενο..»* αναφέρει η ανθρωπολόγος Asli Zenging (2019:81) στην ανάλυσή της για τις κηδείες διεμφυλικών ατόμων στην Τουρκία, μια θέση που αξίζει να συγκρατήσουμε «διαβάζοντας» το σύνθημα *«Δεν θέλω να πεθάνω σε μια σειρά αναμονής για την τρανς-φροντίδα»*. Η ενδεχομενικότητα του θανάτου που «ακολουθεί» τη διεμφυλική ταυτότητα και τη φροντίδα αυτής, όπως το σύνθημα δηλώνει, υποδεικνύει από τη μια τους τρόπους με τους οποίους η ζωή και ο θάνατος μπορεί να βρίσκονται στην ίδια πλευρά του νομίσματος για ένα διεμφυλικό υποκείμενο στη Σουηδία και από την άλλη πλευρά τους τρόπους που το διεμφυλικό σώμα «νεκρό» ή «ζωντανό» λειτουργεί ως πεδίο αντανάκλασης της κυρίαρχης δύναμης. Με αφορμή τους παραπάνω συλλογισμούς, μπορεί να ανοίξει μια θεωρητική συζήτηση για το πως οι πολιτικές του σουηδικού κράτους διαμορφώνουν κόσμους «ζωντανών νεκρών», εντάσσοντας μάλιστα στη συζήτηση και στοιχεία της (επιτόπιας) έρευνάς μου καθώς και τις συζητήσεις μου με την τρανς ακτιβίστρια Purity. Την ίδια στιγμή, η σχέση της βιοπολιτικής με το «θάνατο», μπορεί να

προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για τις σχέσεις εξουσίας που αποκρίνονται στις ενδοκοινωνικές τελετουργίες ταφής της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας.

Παραθέτοντας αρχικά κάποια αριθμητικά δεδομένα που εντόπισα στην ιστοσελίδα του Ιατρικού κέντρου «ANOVA»<sup>23</sup>, του μεγαλύτερου κέντρου ιατρικής φυλομετάβασης στη Σουηδία, η μέση αναμονή για ένα απλό ραντεβού είναι 33 με 44 μήνες, ενώ για κάθε νέα επίσκεψη η αναμονή ανέρχεται σε 4 με 7 μήνες. Η μετάβαση από τη ψυχολογική στη ψυχιατρική αξιολόγηση διαμεσολαβείται από ένα διάστημα διάρκειας περίπου 10 με 12 μηνών, ενώ τέλος η οριστική ψυχιατρική αξιολόγηση πριν την τελική κατάθεση στο δικαστήριο σημειώνει μια αναμονή της τάξεως των 24 με 26 μηνών. Τα στοιχεία του ιατρικού κέντρου ANOVA φανερώνουν τους εξονυχιστικούς και χρονοβόρους ελέγχους στους οποίους τα διεμφυλικά σώματα υποβάλλονται από το σουηδικό κράτος και για τους οποίους το σύνθημα της διαδήλωσης «*Δεν θέλω να πεθάνω σε μια σειρά αναμονής για τρανς-φροντίδα*» θίγει ευθέως. Την ίδια στιγμή, στοιχεία που έφερε στο φως της δημοσιότητας το Υπουργείο Υγείας για το 2015 δείχνουν ότι περίπου το 1/3 των διεμφυλικών ατόμων έχουν σκεφτεί να δώσουν τέλος στη ζωή τους, ενώ το μόνο 1/10 νιώθει ότι μπορεί να εκφράσει την έμφυλη ταυτότητα του ελεύθερα (Tholin & Broström,2018:431).

Παράλληλα, η μεγάλη αυτή αναμονή δεν είναι απαραίτητο ότι θα ανταμειφθεί και με τη σωστή αντιμετώπιση από τις ιατρικές αρχές (ANOVA, χ.χ ; Tholin & Broström,2018:431). Αναφορές συνεντευξιαζόμενων διεμφυλικών ατόμων, σε έρευνα των Broström και Tholin (2018:424-428) για την τρανς (ιατρική) φροντίδα στο Σουηδικό πλαίσιο, κάνουν λόγο για έλλειψη βασικών γνώσεων περί διεμφυλικότητας από πλευράς των γιατρών, γεγονός που οδηγεί συχνά σε ανεπαρκείς συστάσεις, περιέργες ερωτήσεις αλλά και λανθασμένες αναγνώσεις/ υποθέσεις που στηρίζονται κυρίως στη σωματικότητα και εξωτερική εμφάνιση. Συμπληρωματικές αναφορές των συμμετεχόντων στην έρευνα τονίζουν ότι καλούνται σε πολλές περιπτώσεις να εξηγήσουν τα ίδια στους γιατρούς ζητήματα σχετικά με τη διεμφυλικότητα αλλά και το πώς αισθάνονται.

---

<sup>23</sup> Στοιχεία όπως εντοπίστηκαν στον παρών ιστότοπο: <http://anova.se/TM1.htm>

*«Είναι σαν ένα παιχνίδι που χάνεις και κερδίζεις την ίδια στιγμή»* λέει η Purity στη συζήτησή μας, για την εμπειρία της ως τρανς γυναίκα με μεταναστευτικό background στη Σουηδία, σήμερα. Το *«να χάνεις και να κερδίζεις»* με το *«να ζεις και να πεθαίνεις την ίδια στιγμή»* αλλά και με την αντί-στάση του *«δεν θέλω να πεθάνω»*, όπως ανέδειξε το σύνθημα της συγκέντρωσης, σκιαγραφούν με τρόπο δραματικό, το αντικρουόμενο πεδίο αποκρίσεων της κυριαρχίας και κυβερνησιμότητας με προσλαμβάνουσα τη διεμφυλική κοινότητα της Σουηδίας. Συνεχίζοντας τις περιγραφές της, η Purity μοιράστηκε μαζί μου την εμπειρία της ως διεμφυλικό άτομο που είχε ξεκινήσει τη διαδικασία φυλομετάβασης, ήδη από τη χώρα καταγωγής της την Ουγκάντα, καθώς και τα εμπόδια που συνάντησε ως μετανάστρια στη Σουηδία τα τελευταία τρία χρόνια που διαμένει στη Στοκχόλμη. Αρχικά, αναλύοντας γιατί η ίδια, περιγράφει την κατάσταση ως ένα παιχνίδι που κερδίζεις και χάνεις την ίδια στιγμή, μου ανέφερε ότι ενώ έχουν γίνει σημαντικά νομικά βήματα, η αναμονή για να λάβει ένα άτομο ιατρική φροντίδα είναι τεράστια και *«έχει την αίσθηση της αιωνιότητας»*. Όταν έρχεται *«επιτέλους»* η στιγμή για την ιατρική επίσκεψη, οι cis-gender γιατροί δείχνουν ελάχιστη πρόθεση να αντιληφθούν την κατάσταση του εκάστοτε υποκειμένου προβαίνοντας, πολλές φορές σε προκλητικές ερωτήσεις με σκοπό να *«αποκαλύψουν»* τις περιπτώσεις ψευδής διεμφυλικότητας που έχουν σκοπό την εξαπάτηση των αρχών.

Για να καταστήσει σαφή τη στάση αυτή των αρχών, η Purity μοιράστηκε μαζί μου, το παράδειγμα ενός κοντινού της προσώπου από την Ουγκάντα, το οποίο αφού κατάφερε να φύγει από την χώρα υπό την απειλή φυλάκισης και δολοφονίας, οι Σουηδικές αρχές δεν πίστευαν ότι είναι τρανς, προσθέτοντας ότι το ίδιο προσποιείται ότι είναι τρανς για να επωφεληθεί μορφές κρατικής στήριξης. Οι ξεκάθαρα ρατσιστικές και τρανσφοβικές στάσεις των ιατρών αντανακλούν για την Purity τις αντίστοιχες κυβερνητικές στάσεις και θέσεις για τα συγκεκριμένα ζητήματα, αναδεικνύοντας την στενή σχέση κρατικού και ιατρικού λόγου στην έκφραση της κυριαρχίας. Στη λογική αυτή, πραγματοποιούνται, όπως προσθέτει η Purity, αρκετές απορρίψεις αιτήσεων για συμμετοχή στη διαδικασία αλλαγής φύλου σε μεταναστευτικά διεμφυλικά υποκείμενα. Οι δικαιολογίες των γιατρών αναφέρουν ότι, τα άτομα αυτά έχουν ήδη λάβει παράνομες ουσίες για την διαδικασία αλλαγής φύλου κάτι που δεν κάνει καλό στην υγεία τους, οπότε και τα εμποδίζουν στο να

προχωρήσουν την διαδικασία φυλομετάβασης. Πρόκειται στην ουσία, όπως αναφέρει η Purity, για περιπτώσεις διεμφυλικών υποκειμένων που είχαν ήδη ξεκινήσει κάποιας μορφής ορμονοθεραπεία από τη χώρα καταγωγής τους. *«Κράτος και γιατροί προσπαθούν να δουν το τρανς σώμα, μέσα από τον κανονιστικό φακό αντίληψης του σώματος, έκφρασης και σεξουαλικότητας»*, σχολιάζει η Purity συμπληρώνοντας ότι το *«99% των Τρανς ατόμων αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα ψυχικής υγείας από την ιδιαίτερα τραυματική αυτή διαδικασία»*.

Προσωπικά η ίδια, δυσκολεύτηκε να ανταπεξέλθει στην αναμονή αυτή, η οποία σε συνδυασμό με τις δυσκολίες προσαρμογής στη σουηδική κοινωνία, την οδήγησαν να εγκαταλείψει τη διαδικασία φυλομετάβασης - *«ένιωθα χάλια σωματικά και ψυχολογικά»* μου ανέφερε. Θεωρεί μάλιστα την περίπτωση της τυχερή, σε σύγκριση με άλλα οικεία περιστατικά, στα οποία νεοαφιχθέντα τρανς υποκείμενα ή μετανάστες/ μετανάστριες δεν είχαν καμία απολύτως πρόσβαση στις υπηρεσίες αυτές, μέχρι το κράτος να τους αναγνωρίσει ως Σουηδούς πολίτες, μια διαδικασία που μπορεί να κρατήσει μερικά χρόνια.

### Ο χρόνος των διεμφυλικών δικαιωμάτων

*«Αν η τοπική διεμφυλική κοινότητα αντιμετωπίζει δυσκολία στην πρόσβαση σε υπηρεσίες φροντίδας, η διεμφυλική κοινότητα μεταναστών/στριών αντιμετωπίζει διπλές δυσκολίες και εμπόδια στην προσβασιμότητα αυτή»* κατά την Purity. Στις εβδομαδιαίες συναντήσεις που πραγματοποιούσε ο οργανισμός RFSL για τα ΛΟΑΤΚΙ+ μεταναστά και στις οποίες είχα αναλάβει εθελοντικά τον ρόλο της υποδοχής και συντονισμού των μετεχόντων/ουσών, υπήρξα αρκετές φορές μάρτυρας συζητήσεων και διαμαρτυριών για την λίστα αναμονής της ANOVA, από τα λιγοστά τρανς μεταναστά που συμμετείχαν στις συναντήσεις μας.

Ο ανθρωπολόγος Sima Shakhari (2014:1000) στην ανάλυσή του με τίτλο *Queer time of death* και εμπνεόμενος από τις θεωρητικές αναλύσεις της\* Berlant για τον *αργό θάνατο* σχολιάζει ότι ο χρόνος για τα προσφυγικά δικαιώματα είναι ο χρόνος του «αργού θανάτου»- μια θέση που αντικατοπτρίζει τις συνθήκες διαβίωσης ενός διεμφυλικού μεταναστού (μη λευκού) στη σημερινή Σουηδία. Ανοίγοντας μια

θεωρητική παρένθεση, θα εμείνω στην συνθήκη του «αργού θανάτου» όπως την περιέγραψε η\* Berlant, και συγκεκριμένα στις περιγραφές της ότι αποτελεί μια ανεπαίσθητη συνθήκη καταπίεσης, διάβρωσης και εξάντλησης των υποκειμένων. Η διάχυση των συνθηκών αυτών στη καθημερινή ζωή, χωρίς να λαμβάνουν τη μορφή ξεκάθαρων γεγονότων, καθιστά και τον σαφή εντοπισμό τους αρκετά δύσκολο. Πάντως, η πυροδότηση των συγκεκριμένων χαρακτηριστικών της καθημερινής «ζωής» διαμορφώνεται υπό το πρίσμα των παγκόσμιων / εθνικών καπιταλιστικών καθεστώτων υποδούλωσης και κυβερνησιμότητας» όπως συμπληρώνει χαρακτηριστικά η\* Berlant (2007:754).

Κλείνοντας την θεωρητική αυτή παρένθεση και επιστρέφοντας στον συλλογισμό του Shakhari, ότι ο χρόνος των προσφυγικών δικαιωμάτων είναι ο χρόνος του «αργού θανάτου» από τον Shakhari, αυτή αποτυπώνει τη θεσιακότητα των προσφύγων στην ενδιάμεση ζώνη του «τα καταφέρνω, τα βγάζω πέρα και της ρευστότητας - μιας ζώνης με διάχυτες ανισότητες» (Berlant:2007,754-767). Ο ίδιος προσθέτει ότι το δικαίωμα του να έχεις δικαιώματα στηρίζεται κατά πολύ στην εθνική κυριαρχία και καταγωγή του εκάστοτε υποκειμένου - συμπληρώνοντας ότι ο χρόνος και ο χώρος των δικαιωμάτων βρίσκονται σε συνάρτηση με το γεωπολιτικό ρολόι και το ενδιαφέρον των παγκόσμιων πλαισίων των ανθρώπινων δικαιωμάτων (Shakhari,2014:1000-1004).

Η (ιατρική) φροντίδα δυο ταχυτήτων, καθώς και η κλειστότητα της τοπικής τρανς κοινότητας προς τις διεμφυλικές μετανάστριες που ανέδειξαν οι περιγραφές της Purity στο προηγούμενο κεφάλαιο, με έκαναν να συλλογιστώ τις παραπάνω θεωρητικές κατευθύνσεις της\* Berlant (2007) και του Shakhari (2014), κυρίως ως προς το πώς ο φυλετικός «άλλος» αντιμετωπίζει διπλά εμπόδια σε σύγκριση με την τοπική κοινότητα διεμφυλικών στη Σουηδία στην παροχή ιατρικής και ψυχολογικής φροντίδας κατά την διάρκεια της φυλομετάβασης, εμμένοντας «κολλημένος» σε μια ενδιάμεση συνθήκη αναμονής και εξάντλησης.

Συγχρόνως, η απουσία ενεργού ενδιαφέροντος από την τοπική διεμφυλική κοινότητα της Σουηδίας για τις τρανς μετανάστριες που ανέφερε η Purity, με έκανε να αναλογιστώ αυτό που η Jasbir Puar περιέγραψε ως «ομοεθνικισμό». Ειδικότερα, στην ομώνυμη ανάλυσή της (2022:191-200) από την σκοπιά των φεμινιστικών σπουδών, η Puar στοχάζεται τον ομοεθνικισμό, ως «μια κριτική στους τρόπους που οι

φιλελεύθεροι γκέι και λεσβιακοί λόγοι περί δικαιωμάτων, παράγουν ορισμένα αφηγήματα προόδου, τα οποία εξακολουθούν να αποδίδουν σε συγκεκριμένους πληθυσμούς πρόσβαση σε πολιτισμικές και νομικές μορφές πολιτειότητας - λειτουργώντας εις βάρος άλλων πληθυσμών που εξαιρούνται πλήρως ή γενικώς από τα δικαιώματα αυτά» (Puar, 2022:192-193). Πρόκειται για μια φαινομενική πρόοδο των ΛΟΑΤΚΙ+ δικαιωμάτων που «χτίζεται στην πλάτη» των σεξουαλικοποιημένων και φυλετικοποιημένων «άλλων», όπως λόγου χάριν των μεταναστριών/ων, περιορίζοντας την πρόνοια και τα δικαιώματά τους. Ο ομοεθνικισμός παράλληλα, λειτουργεί και ως πεδίο εξουσίας εμποτισμένο από τη συνθήκη της ετεροκανονικότητας και στο οποίο τα κουιρ, διεμφυλικά άτομα και μεταναστευτικά υποκείμενα δεν είναι ευπρόσδεκτα στη νέα εκδοχή του «ομοεθνικιστή» (Puar, 2022: 192-207).

Στο ίδιο κλίμα, αλλά σε διαφορετική της ανάλυση η Puar (2015), μιλώντας για τα διεμφυλικά δικαιώματα, διερωτάται για την ύπαρξη ενός ομο-τρανς-εθνικισμού, ο οποίος εξαιρεί συγκεκριμένες μορφές σωματικότητας που δεν «ανταποκρίνονται» στις απαιτήσεις των «βιοιατρικών, νεοφιλελεύθερων, ρατσιστικών και ιμπεριαλιστικών πρότζεκτς» (Puar: 2015:45). Στις περιγραφές της, η Puar διακρίνει τους τρόπους που το σώμα αξιολογείται, στο νεοφιλελεύθερο οικονομικό σύστημα σύμφωνα με την παραγωγικότητά του, η οποία σχετίζεται, τόσο με όρους οικονομικής παραγωγικότητας και ανάπτυξης της εθνικής οικονομίας, όσο και με την (ανά)παραγωγή κανονιστικών προτύπων του φύλου, του σώματος και της σεξουαλικότητας. Τα διεμφυλικά υποκείμενα στη λογική αυτή θα πρέπει «να περνάνε» ή «να πουλάνε» ως άνδρες ή γυναίκες στα στενά έμφυλα πρότυπα, αν θέλουν να αποφύγουν τον κοινωνικό στιγματισμό, αλλά και την οικογενειακή απόρριψη (Puar, 2015:55). Επιπλέον, η Puar αναδεικνύει και τους τρόπους με τους οποίους, η τρανς ταυτότητα αξιολογείται με όρους αναπηρίας και ικανοκεντρικότητας στα νεοφιλελεύθερα αυτά πλαίσια, είτε με σκοπό να αποκλειστεί από οποιαδήποτε μορφή αναγνώρισης της παραγωγικότητάς της και κατ' επέκταση «προσφοράς» της στο κοινωνικό σύνολο, είτε για να υποκύψει στις θεσμικές διαδικασίες ελέγχου και διόρθωσης του σώματος με όρους βιοϊατρικής. Έτσι, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η τρανς ταυτότητα αποτελεί την περίπτωση αυτή παραγωγής εξαίρεσης ή φανταστικού εχθρού από την πλευρά της εξουσίας, λόγω

των επί σειρά κρίσεων που διαμορφώνει στα πλαίσια των έμφυλων κατηγοριών, της έμφυλης κανονικότητας και των δικαιωμάτων στην πολιτειότητα (Ruq,2015:44-50). Στο σημείο αυτό, συλλογίζομαι πώς το νεοφιλελεύθερο αυτό πλαίσιο «ανά- παραγωγικών σωμάτων» περικλείει και αντανακλάται στο κοινοτικό επίπεδο και συγκεκριμένα στο επίπεδο της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας. Όπως είδαμε και σε προηγούμενο σημείο της ανάλυσης από τις αναφορές του Ιμάμη Κασίφ, οι κοινοτικές κατανοήσεις της διεμφυλικότητας ισοσκελίζονται σε ένα βαθμό με το μοντέλο παραγωγικότητας, όπως αυτό περιεγράφηκε από την Ruq και συγκεκριμένα με ένα «σωματικά διαγραμμένο παρελθόν», με μια ταυτότητα που θα αναπαράγει έμφυλα, σεξουαλικά και σωματικά τα κανονιστικά πρότυπα της σουηδικής μουσουλμανικής κοινότητας.

Οι μορφές διάχυσης του (ανά)παραγωγικού αυτού μοντέλου στο ενδοκοινοτικό πλαίσιο, μπορούν να μας παραπέμψουν στις αναλυτικές κατευθύνσεις της Patricia Ticineto Clough (2003:354-361) και συγκεκριμένα στις αναφορές για τις κοινωνίες ελέγχου. Η Clough εμπνεόμενη από τους στοχασμούς του Gilles Deleuze αναδεικνύει τις ποικιλόμορφες μορφές διάχυσης της εξουσίας στο κοινωνικό σύνολο, κυρίως μέσα από ιδρύματα κυβερνησιμότητας, όπως είναι η εκκλησία, η οικογένεια, το σχολείο και η φυλακή, και τα οποία αντανακλούν τα οικογενειακά, εθνικά και κοινοτικά θα προσθέσω εδώ, που περιβάλλουν την κοσμική κοινωνία. Τα ιδρύματα αυτά, διαμορφώνουν με τη σειρά τους ένα χώρο για να αναπτυχθούν διαφοροποιημένες ιδεολογικές πολιτικές που επικεντρώνονται σε εθνο-φυλετικές, ταξικές, έμφυλες, σεξουαλικές και εθνικές διαφορές. Σύμφωνα με τις πολιτικές της αναπαράστασης, όπως τις περιγράφει η Clough, παρατηρείται μια μετατόπιση από το αίσθημα του ανήκειν σε μια κοινωνική κατηγορία προς την υποκατηγοριοποίηση της ανθρώπινης ζωής σε στατιστικούς πληθυσμούς με σκοπό να στρωματοποιηθούν με όρους δίπολων όπως ζωή- θάνατος, υγεία-νοσηρότητα, γονιμότητα-στεριρότητα, ευτυχία-δυστυχία και ελευθερία-εγκλεισμός (Clough,2003:354-361).

Στη συζήτηση για τα διεμφυλικά δικαιώματα, εντάσσω και τις θεωρητικές σκέψεις της Λετίσια Σαμπσάϊ (2022) και συγκεκριμένα τις περιγραφές της για τους τρόπους που οι ευρώ-αμερικανικές πολιτικές για την ισότητα στο φύλο και τη σεξουαλικότητα, που αποσκοπούν (και) στο «σεξουαλικό εκδημοκρατισμό»,

διαπνέονται από ρατσιστικές, οριενταλιστικές, εθνικιστικές και αποικιοκρατικές απόψεις. Η Σαμπσάι, ορμώμενη από το πολιτικό κίνημα *Queer Nation*, τη δεκαετία του 1990 στις ΗΠΑ, κάνει λόγο για τη μετατροπή του κουίρ ως ένα σύμβολο του εθνικισμού στις επικρατούσες ΛΟΑΤΚΙ+ πολιτικές της Δύσης. Στην κατεύθυνση αυτή, η πολιτειότητα και η έννοια του κυρίαρχου υποκειμένου οφείλουν να συνδέονται άρρηκτα με την ενίσχυση του έθνους. Έτσι, η δυνατότητα «ενσωμάτωσης» στην κατηγορία του πολίτη και κατ' επέκταση του κυρίαρχου υποκειμένου, καθίσταται δυνατή μόνο μέσα από την πλήρη αφομοίωση στις κοσμικές, νεωτερικές και σεξουαλικές νόρμες που η Δύση αντιλαμβάνεται ως δημοκρατικές (Σαμπσάι: 2022:222-228). Ως εναλλακτικός δρόμος προκρίνεται αυτός του (κοινωνικού) αποκλεισμού με τον (αποκλεισμένο) «πολιτισμικά άλλο» να κατασκευάζεται ως «σεξουαλικά υπανάπτυκτος, πρωτόγονος, καταπιεσμένος από την θρησκεία, ομοφοβικός και παραδοσιακός», όπως υπογραμμίζει χαρακτηριστικά η Σαμπσάι (2022:226).

#### [Προς μια νεκροπολιτική του \(διεμφυλικού\) σώματος και το ζήτημα του πένθους](#)

Εστιάζοντας στις περικλείσεις της εξουσίας στο πεδίο του θανάτου, αντλώ θεωρητικά στοιχεία από την ανάλυση του πολιτικού επιστήμονα Osman Balkan (2019:233-237) με τίτλο *The Cemetery of Traitors*. Ο ίδιος ορμώμενος από τη δομή και λειτουργία του νεκροταφείου των προδοτών στην Κωνσταντινούπολη, αναλύει τις νεκροπολιτικές και θανατοπολιτικές του Τουρκικού κράτους. Συγκεκριμένα, στις θεωρητικές αναφορές του, ο Balkan κάνει λόγο και για τις πολιτικές του νεκρού σώματος, βασιζόμενος στις εννοιολογήσεις της κυριαρχίας του κοινωνιολόγου Finn Stepputat. Υποστηρίζει έτσι, ότι το νεκρό σώμα είναι μια περίπτωση για την αναπαράσταση της κυριαρχίας τόσο του κράτους όσο και των υπερεθνικών, διεθνικών και υποεθνικών οντοτήτων και φορέων που αλληλοδιαπλέκονται ή έρχονται σε σύγκρουση με τις ιδρυματικές (κρατικές) πρακτικές. Οι πολιτικές του νεκρού σώματος λαμβάνουν χώρα πάνω και γύρω από τη σωρό και ενέχουν την έκφραση βίας, η οποία με τη σειρά της λαμβάνει είτε ξεκάθαρες πράξεις βίας κατευθυνόμενες πάνω στο σώμα

(διαμελισμός, βεβήλωση) , είτε πράξεις συμβολικής βίας, που σκοπό έχουν να «γδύσουν» το άτομο από την ταυτότητά του (ανώνυμη ταφή, παρεμπόδιση ταφής ή μαζική ταφή), (Balkan 2019:233-237).

Για την ευκρινέστερη κατανόηση της σημασίας της κυριαρχίας στα μετα-θανάτια πλαίσια, απαιτείται ο συνδυασμός της υλικής και συμβολικής κατεύθυνσης των νεκροπολιτικών ικανοτήτων, που εντοπίζονται στα πεδία τα οποία το κράτος και οι λοιποί παράγοντες διαχειρίζονται το νεκρό-σώμα. Τέτοια πεδία / σημεία αποτελούν οι τελετουργίες και αφηγήσεις που σηματοδοτούν και τιμούν το νεκρό σώμα, μέσα από διαδικασίες κηδειών, δημόσιων συγκεντρώσεων, μνημείων, πρακτικών πένθους και προσευχών. Εκεί, κεντρικός πρωταγωνιστής είναι ο νεκρός και η αφήγηση αφορά τη βιογραφία του, τις συνθήκες πίσω από το θάνατό του και πώς θα μπορέσει να μείνει θυμητός. Τα νεκρά σώματα λαμβάνονται υπόψιν ως πεδία μόχθου πάνω από τις σημασίες και τους συμβολισμούς που μας επιτρέπουν να ταυτοποιήσουμε πώς η διαχείριση του νεκρού σώματος βοηθάει να συσταθούν, σταθεροποιηθούν και χωροθετηθούν εθνικά, πολιτικά και θρησκευτικά οι κοινότητες γύρω από τον κόσμο (Balkan 2019:234-236).

Το πολιτικό πρόσημο της διαχείρισης του νεκρού σώματος γίνεται ευκρινέστερο στις περιπτώσεις σωμάτων που θεωρούνται προβληματικά, των σωμάτων δηλαδή που κινούνται εναντίον του κράτους ή των φορέων με το τους οποίους συνεργάζεται, αναπαράγοντας την (κρατική) φαντασίωση της (εθνικής) κοινότητας. Θα ήθελα έτσι στο σημείο αυτό, να αναδείξω και τους έμφυλους παράγοντες που τροφοδοτούν τη φαντασίωση της κοινότητας μέσα από τη νοηματοδότηση του νεκρού σώματος στο πλαίσιο των (θρησκευτικών) τελετουργιών. Συγκεκριμένα, αναφέρομαι στους τρόπους με τους το διεμφυλικό σώμα και οι μη-κανονικοποιημένες μορφολογίες του, «μπλοκάρουν» την ανά-παραγωγή του έμφυλου φαντασιακού, ειδικά στα πλαίσια της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας.

Στη συλλογιστική για τη δημόσια έκφραση οδύνης του διεμφυλικού μεταναστευτικού σώματος, αξίζει να σκεφτούμε τις προβληματικές που εγείρει η\* Judith Butler στο έργο της\* με τίτλο Ευάλωτη Ζωή, οι δυνάμεις του πένθους και της βίας (2009:68-96). Ορμώμενη\* από τα γεγονότα της 11<sup>ης</sup> Σεπτεμβρίου και τις νεκρολογίες που έλαβαν

το φως της δημοσιότητας έναντι άλλων που αποσιωποήθηκαν όπως των queer θυμάτων της επίθεσης, μας υπογραμμίζει τους τρόπους με τους οποίους ορισμένες μορφές ανθρώπινης απώλειας δεν βρίσκουν άμεση υποστήριξη καθώς η απώλειά τους δεν θεωρείται αξία οδύνης σε σύγκριση με άλλες. Ο διαφορετικός καταμερισμός της δυνατότητας της οδύνης, έγκειται σε μια διαλεκτική σχέση κανονιστικών προτύπων, βίας και ορίων λόγου. Στα πλαίσια αυτής της σχέσης, το «άλλο» αποπέμπεται από την πραγματικότητα, δεν θεωρείται ούτε ζωντανό, αλλά ούτε νεκρό παρά ατελείωτα φασματικό. Η δημόσια έκφραση οδύνης για το υποκείμενο αυτό με τη σειρά του συνιστά έναν πολιτικό κίνδυνο για τα κανονιστικά όρια του πραγματικού και κατ' επέκταση του ανθρώπινου. Το (μεταναστευτικό) διεμφυλικό σώμα ενδέχεται να ταυτιστεί με το «άλλο» για το κοινοτικό πλαίσιο της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας ή και της σουηδικής κοινωνίας εν γένει, με την έκφραση δημόσιας οδύνης προς το ίδιο να ταλανιστεί αρκετά μέχρι να /αν έρθει εις πέρας (Butler:2009:68-96).

Η άρνηση τελετουργίας, ταφής και των αντίστοιχων διαδικασιών, ερμηνεύεται ως μια μετα-θανάτια τιμωρία για το νεκρό (διεμφυλικό) σώμα, αλλά και την κοινότητα στην οποία άνηκε. Η στάση αυτή ορίζει τα όρια της πολιτικής κοινότητας εκτοπίζοντας τον «προβληματικό» νεκρό που δεν πρέπει να επιδειχθεί. Με τον τρόπο αυτό, όπως αναφέρει ο Balkan, η νεκροπολιτική βία στοχοποιεί το νεκρό σώμα με σκοπό να συμμορφώσει και ταπεινώσει τον ζωντανό. Σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο Sima Shakhsari (2014:1001-5) στην ανάλυσή του για τον κουϊρ θάνατο και τα προσφυγικά δικαιώματα, το ζήτημα της μνήμης και του πένθους των τρανς και κουϊρ θανάτων, ενδέχεται να διαμορφώσει ρωγμές στα «διαγραμμαμένα» αυτά σώματα που δεν έχουν σημασία στην ετεροκανονική διαίρεση των ζώων σε μετρήσιμες και μη μετρήσιμες. Κατά συνέπεια το πένθος του «προβληματικού» σώματος λογίζεται ως καταχρηστικό στην ιδρυματική ματιά, όπως αναφέρει η Μακρυνιώτη (2008:49), καθώς δεν οδηγεί στην ιδιωτικοποίηση και αποπολιτικοποίησή του, αλλά στη δημόσια έκφραση και αίσθηση πολιτικής κοινότητας.

Προς μια κατεύθυνση διασφάλισης της δημόσιας μνήμης της τρανς κοινότητας της Σουηδίας, φαίνεται να λειτουργεί ο ιστότοπος και δράσεις του γραφείου τελετών για High Heels, με την ύπαρξη του οποίου εξοικειωθήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Το εν λόγω γραφείο, προσφέρει υπηρεσίες με σκοπό την οργάνωση τελετουργιών που αποδίδουν τιμή στα σώματα που η κοινωνία πολλές φορές αφήνει εκτός τιμητικού πλαισίου. Μέσα από τη στήλη «Memorial»<sup>24</sup> που διαθέτει το site του γραφείου, έχει δημιουργηθεί ένας ψηφιακός τοίχος με τα ονόματα και τις φωτογραφίες (πορτρέτα) διεμφυλικών γυναικών που έχουν ταφεί και μνημονευτεί από το φροντιστό θανάτου<sup>25</sup> Zafira και των κοντινών ανθρώπων του/της αποθανόντος. Ο ψηφιακός τοίχος κοσμείται από τον τίτλο- μήνυμα, *REST IN POWER- MAY THEIR MEMORIES BE A REVOLUTION* με τις εικόνες από γόβες τους με ένα κερί στη μέση να είναι σε σειρά από κάτω, όπως φαίνεται και στην εικόνα 6.



Εικόνα 6 , REST IN POWER, Φωτογραφία από High & Heels Funeral.

Η συσχέτιση της μνήμης ενός τρανς ατόμου με την επανάσταση, μπορεί να συσχετιστεί με την αναφορά της Ειρήνης Αβραμοπούλου ότι «ο κάθε θάνατος μιας

<sup>24</sup>Πληροφορίες όπως ανακτήθηκαν από τον επίσημο ιστότοπο του γραφείου τελετών, High Heels. βλ.: <https://highheelfunerals.com/memorial-room/>

<sup>25</sup> Ως βοηθό θανάτου μεταφράζω τον όρο «death doula».

*τρανς γυναίκας είναι ένας πολιτικός θάνατος όπου εκκινεί το συλλογικό αίσθημα της κοινότητας για θλίψη, θρήνο, αγανάκτηση και θυμό» (Αβραμοπούλου, 2017:71).* Χωρίς να διαβαστεί με ψιλά γράμματα η οικονομική προϋπόθεση της πρόσβασης σε αυτόν τον ασφαλή για το μη-κανονικοποιημένο σώμα τελετουργικό χώρο, αποτελεί μια απτή δυνατότητα για ένα διεμφυλικό άτομο στη Σουηδία. Και αυτό γιατί ως συλλογικός χώρος ανά-παράγει την δημόσια μνήμη σωμάτων που ενδέχεται να διαγραφούν ή εμποδιστούν από το να παραμείνουν «ζωντανά» σε αυτή, όπως ανέδειξαν και οι αναλυτικές κατευθύνσεις του Judith Butler (2009) και της Ειρήνης Αβραμοπούλου (2017) προηγουμένως.

Η τρίμηνη καθυστέρηση για την επίλυση του ζητήματος ταφής της φίλης της Purity εν μέσω οικονομικών και γραφειοκρατικών εμποδίων, καθώς και κοινοτικής απροθυμίας, υποδηλώνουν εμπράκτως τους κινδύνους που ορισμένες μορφές σωματικότητας, όπως το σώμα της νεκρής τρανς μουσουλμάνας μετανάστριας φίλης της Purity, δεν κινητοποιούν τόσο άμεσα τους κοινοτικούς και κοινωνικούς μηχανισμούς (αντί)δράσης. Η συμβολική υλοποίηση των μουσουλμανικών τελετουργιών ταφής, καθώς και η δημόσια έκφραση της οδύνης του συγκεκριμένου σώματος, συνάντησαν αρκετές κλειστές πόρτες, καθιστώντας ανέφικτη αυτή την επιθυμία γαλήνης και ηρεμίας όπως περιέγραψε η Purity ως τη σκέψη της για τη συνθήκη του θανάτου.

Σκεπτόμενοι τους τρόπους τους οποίους η ίδια η μουσουλμανική κοινότητα της Σουηδίας θα μπορούσε να αναλάβει εξ ολοκλήρου τη διαδικασία ταφής και πένθους ή τη διευκόλυνση της διεκπεραίωσης της ταφής της φίλης της Purity, αξίζει να εστιάσουμε σε μια ακόμα αναφορά της επί του ζητήματος. *«Δεν έχω καμία επαφή με την τοπική κοινότητα, ούτε εγώ ούτε οι φίλες μου»*, συμπληρώνει η Purity περιγράφοντας έτσι, την σχέση της με την κοινότητα της χώρας καταγωγής της, την Ουγκάντα. Η ίδια δεν νιώθει άνετα να συμμετάσχει στις συλλογικές δράσεις της κοινότητας στη Στοκχόλμη, καθώς η ομοφοβία και τρανσφοβία είναι διαχυμένη και σε αυτά τα πλαίσια, διαμορφώνοντας ένα αφιλόξενο και εχθρικό κλίμα για την ίδια και το φιλικό της κύκλο. Η στάση της Purity προς την κοινότητα της Ουγκάντας στη Σουηδία μπορεί να αποτελέσει ένα εφελθτήριο στοιχείο για να σκεφτούμε τη στάση που άλλα διεμφυλικά υποκείμενα, όπως λόγου χάριν της μουσουλμανικής

κοινότητας της Σουηδίας, μπορεί να διατηρούν προς τα μέλη της εθνοτικής κοινότητας στην οποία ανήκουν. Επίσης, η απουσία κινητοποίησης της μουσουλμανικής κοινότητας της Στοκχόλμης απέναντι στο θάνατο ενός διεμφυλικού υποκειμένου που άνηκε στην κοινότητα αυτή, μπορεί να προσδώσει μια εικόνα για τα σώματα που έχουν εν τέλει σημασία στα κοινοτικά πλαίσια - μιας σημασίας που συνδέεται άμεσα με έμφυλους, σεξουαλικούς, αναπαραγωγικούς και σωματικούς παράγοντες.

Ο ταξικός παράγοντας είναι επίσης ένα σημείο που αναδεικνύει η συγκεκριμένη εμπειρία. Σύμφωνα με την ανθρωπολόγο Banu Bargu (2016:37-55), η ταξικότητα εμπεριέχεται στη βιοπολιτική συνθήκη, καθώς μέσα από την ταξικοποίηση των πολιτών, ορισμένες μορφές σωμάτων γίνονται στόχος για συγκεκριμένες μορφές εξουσίας. *«Ακόμα και όταν ξεμπερδέψεις από τη διαδικασία ασύλου και απόδοσης πολιτεότητας, το κράτος σε πιέζει να βρεις δουλειά τη στιγμή που οι πόρτες είναι κλειστές και λιγοστές»* προσθέτει η Purity, αναλογιζόμενη τα εμπόδια που συνάντησε μέχρι σήμερα στο να βρει επαγγελματική αποκατάσταση, καθώς πολλές επιχειρήσεις και εταιρίες απορρίπτουν την αίτηση λόγω της έμφυλης ταυτότητας. Η φίλη της Purity, εκτός από διεμφυλική ήταν και μετανάστρια, εγείροντας δυσκολίες στις κρατικές απαντήσεις, οι οποίες διαπνέονται από μια ρατσιστική στάση και συνδέονται με ένα συγκεκριμένο πλαίσιο πολιτεότητας άμεσα συσχετιζόμενο με μορφές φορολογικής απόδοσης, όπως λόγου χάριν του τέλους ταφής που αναφέραμε σε προηγούμενο σημείο της ανάλυσης.

Κοινότητα και κράτος σε διαφορετικές ή μη στιγμές, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, φαίνεται να πλέκουν τον κυριαρχικό ιστό του έμφυλου, σεξουαλικού, φυλετικού και ταξικού ανήκειν - όρια που εμπνέονται από κανονιστικές κατανοήσεις του τι εστί άξιο να ζει, ποιος θεωρείται πολίτης και έχει δικαιώματα και τέλος υπό ποιους όρους ένα σώμα μπορεί να μνημονευτεί. Το διεμφυλικό σώμα στο κανονιστικό αυτό πλαίσιο που το καθιστά ανάξιο ζωής, μνήμης, πένθους, φροντίδας και δικαιωμάτων, διαμορφώνει ρωγμές, αντί-στάσεις υπερβαίνοντας εμπόδια. Όπως ανέδειξε το παρόν κεφάλαιο, η μελέτη και ο εντοπισμός των σχέσεων, καθώς και ο αντίκτυπός τους στο μουσουλμανικό διεμφυλικό και ίσως μεταναστευτικό υποκείμενο, δεν είναι απλό να προσδιοριστούν και να εντοπιστούν με σαφήνεια,

διότι η διάχυση της εξουσίας αγγίζει ένα ευρύ φάσμα πεδίων όπως αυτά της κοινότητα, της ιατρικής φροντίδας, της κρατικής αρωγής και της προσβασιμότητας σε συγκεκριμένα αγαθά και ευκαιρίες.

### Αντί Συμπερασμάτων

Έχοντας ολοκληρώσει την ερευνητική και αναλυτική πορεία της εργασίας, επιδιώκω να συγκεντρώσω τα βασικά σημεία των αναλυτικών της κατευθύνσεων, στα πλαίσια των οποίων εντοπίζονται και οι «απαντήσεις» των ερευνητικών ερωτημάτων που σμίλευσαν την εργασία. Ο τίτλος, *Αντί συμπερασμάτων*, κινείται στην κατεύθυνση απομάκρυνσης από τον στατικό, γενικό και συμπαγή χαρακτήρα, που η ίδια η έννοια των συμπερασμάτων ενέχει. Παράλληλα, λαμβάνοντας υπόψιν και τους εισαγωγικούς (μεθοδολογικούς) προβληματισμούς, απομακρύνομαι από την ανάδειξη ενός οριστικού συμπεράσματος για το πώς μπορεί να είναι η θέση του διεμφυλικού σώματος στις τελετουργίες ταφής της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας, μια θέση που όπως υπέδειξε η αναλυτική πορεία, φαίνεται να είναι αρκετά θολή και σύνθετη. Εξάλλου, βασικός σκοπός της έρευνας είναι η ανάδειξη των προσωπικών φωνών και εμπειριών των συνεντευξιζόμενων, σε συνάρτηση με την σχετική βιβλιογραφία καθώς και τη διαδικτυακή και επιτόπια έρευνα. Με τον τρόπο αυτό μπορεί να ανοίξει μια ερευνητική συζήτηση γύρω από τα πεδία του θανάτου, του φύλου, της θρησκείας και της μετανάστευσης.

Η ανάλυση διέκρινε μεταξύ άλλων μια διαλεκτική σχέση μεταξύ παραδόσεων του Ισλάμ, θρησκευτικών λόγων, ταφικών πρακτικών, κρατικών και κοινοτικών στάσεων στο σουηδικό συγκείμενο - στα πλαίσια της οποίας αντλούνται σημαντικά στοιχεία για την θέση του μουσουλμανικού διεμφυλικού σώματος στο μεταθανάτιο τελετουργικό πεδίο. Λαμβάνοντας αρχικά υπόψιν τις αναλυτικές κατευθύνσεις των Osman Balkan (2015; 2016), Asli Zengin (2022:352-353; 2019) και Aleksandr Sautkin (2016:661-664), από την σκοπιά των πολιτικών επιστημών, της κοινωνικής

ανθρωπολογίας και της κοινωνιολογίας αντίστοιχα, ο θάνατος, η ταφή, το πένθος αλλά και οι χωρικές περικλείσεις του νεκροταφείου, λειτουργούν ως σημαντικά ερευνητικά εργαλεία, προσφέροντας ένα πλούσιο πεδίο μελέτης, στο οποίο αντανακλώνται κοινωνικά projects, πολιτισμικές δυναμικές, θρησκευτικά πλαίσια, πολιτικές διεκδικήσεις και σχέσεις εξουσίας.

Όπως ήδη έχει διατυπωθεί, η εκάστοτε εμπειρία αποτελεί ένα πολυπαραγοντικό σταυροδρόμι, στο οποίο τα πεδία του φύλου, της φυλής, της σωματικότητας και της τάξης συναντιούνται και συγκρούονται στην εκάστοτε περίπτωση, διαφοροποιώντας την εμπειρία και πρόσβαση στο μεταθανάτιο τελετουργικό πλαίσιο (Μακρυνιώτη, 2004:). Μέσα από την οπτική των ιστορικών αναλύσεων της P. Sanders (1992), του M. Alipour (2017), της S. Nanda (1999), του E. Rowson (1991), των A. Zaharin και M. Pallotta-Chiarolli (2020) και των M. Ishak και S. Haneef (2012), αναδείχθηκε η σημασία μελέτης του ιστορικού πλαισίου των θεσμικών αναγνώσεων του σώματος και του φύλου από τους λόγιους και θρησκευτικούς εκπροσώπους του Ισλάμ. Η σημασία αυτή έγκειται στους τρόπους με τους οποίους, οι θεσμικές κατανοήσεις των μη-κανονικοποιημένων σωμάτων στην πορεία του χρόνου αξιοποιούνται ή αντανακλώνται στους σημερινούς κύκλους των λογίων του Ισλάμ. Ως αποτέλεσμα, μορφές σωματικής ή έμφυλης αμφισημίας, όπως αυτές των Khasi, Hijra, Mukhannath και Khuntha που εξετάστηκαν, στοχοποιούνταν ως προβληματικές και αποκλείονταν από το κοινωνικό σύνολο.

Ακολουθώντας τις μεθοδολογικές προσεγγίσεις των ανθρωπολόγων Saba Mahmood (2005:189-195) και Sherine Hamdy (2010:357-365) η θρησκεία και ο θρησκευτικός λόγος, προσεγγίστηκαν ως μη στατικά και μη οριστικά πεδία στην παρούσα μελέτη δεδομένου ότι βρίσκονται σε άμεση αλληλεπίδραση με το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο αρθρώνονται ή εκφέρονται. Παράλληλα, στις αναφορές των Mahmood και Hamdy υπογραμμίστηκε ο κίνδυνος «ανάγνωσης» των πολιτικών και θρησκευτικών πρακτικών του Ισλάμ, από ένα φαντασιακό και απλουστευτικό πλαίσιο, οι απαρχές του οποίου εντοπίζονται στη Δύση και ιδιαίτερα στην αποικιοκρατική περίοδο διαμορφώνοντας μια συνθήκη έντονης φυλετικοποίησης του κόσμου. Τέλος, μια εξίσου σημαντική παράμετρος στην μελέτη του θρησκευτικού λόγου ήταν η

κατανόηση των θολών ορίων που οι θρησκευτικές θέσεις ενδέχεται να διατηρούν με τον πολιτικό και ιατρικό λόγο (Hamdy,2009:175).

Η κατανόηση της διεμφυλικότητας, τουλάχιστον από τη σκοπιά των (θεσμικών) θρησκευτικών θέσεων και κοινοτικών οδηγιών που εξέτασε η ανάλυση, ενδέχεται να γίνει με όρους επιθυμητής ταυτότητας που οι θεσμοί προκρίνουν, εμπνεόμενοι από κανονιστικές προσλήψεις του φύλου και του σώματος (Αβραμοπούλου, 2017:74). Συγχρόνως, οι παραπάνω κατανοήσεις, σε συνδυασμό με τις έμφυλες αποκρίσεις που οι ισλαμικές οδηγίες περιποίησης του νεκρού σώματος ενέχουν, ενδέχεται να καταστήσουν μορφές σωματικότητας που δεν ισοσκελίζονται με τις θρησκευτικές και έμφυλες νόρμες, όπως τα διεμφυλικά σώματα. Οι εν μη-κανονικοποιημένες σωματικότητες καθίστανται κατά συνέπεια «απειλούμενες» με τον αποκλεισμό από την τελετουργική διαδικασία, το πένθος, την δημόσια έκφραση οδύνης ή ακόμα και αντιμέτωπες με την αγνόηση της έμφυλης ταυτότητάς τους, σύμφωνα με την ανθρωπολόγο Asli Zengin (2019:75).

Ο αποκλεισμός ενός διεμφυλικού σώματος από τη μεταθανάτια - τελετουργική ακολουθία (περιποίηση, μνημόνευση), λαμβάνει ευρύτερες προεκτάσεις και σημασίες, πέρα από την ανακολουθία ορισμένων τελετουργικών βημάτων. Για να γίνω πιο συγκεκριμένος, το ισλαμικό τελετουργικό πλαίσιο στη Σουηδία, όπως ανέδειξε και η ανάλυση, συνδέεται με ένα ολόκληρο σύστημα, παραγωγής ταυτοτήτων, δημόσιας μνημόνευσης, κοινοτικής αλληλεγγύης, (θρησκευτικού και πολιτισμικού) ανήκειν σε μια κοινότητα. Επομένως, διά του αποκλεισμού, πραγματοποιείται μια «μετα-θανάτια τιμωρία» για το νεκρό (διεμφυλικό) σώμα, αποδεικνύοντας ποια σώματα εν τέλει έχουν «σημασία» στα κοινοτικά πλαίσια - μια σημασίας που συνδέεται άμεσα με έμφυλους, σεξουαλικούς, αναπαραγωγικούς και σωματικούς παράγοντες.

Η εμπειρία της τρανς ακτιβίστριας Purity, στην προσπάθειά της να βρει λύση για την ταφή της τρανς μουσουλμάνας φίλης της, μπορεί να συμπυκνώσει τις δυσκολίες και κινδύνους με τους οποίους το διεμφυλικό (μουσουλμανικό) σώμα μπορεί να βρεθεί αντιμέτωπο στο τέλος της ζωής του, στη Σουηδία. Οι τέσσερις μήνες συζητήσεων, γραφειοκρατικών και οικονομικών αδιεξόδων, κοινοτικής απραγίας, άγνοιας και

ρατσιστικών στάσεων, είναι ενδεικτικά στοιχεία των κενών που το νομικό σύστημα της Σουηδίας αφήνει στην πραγματικότητα. Η Purity ήταν μετανάστρια, με λιγοστές ευκαιρίες επαγγελματικής αποκατάστασης σε μια κοινωνία που φαινομενικά και νομικά προοδεύει αφήνοντας όμως «πίσω» συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, όπως τις τρανς μετανάστριες, υπενθυμίζοντάς μας με εκκωφαντικό τρόπο αυτό που η Jasbir Puar (2016) περιέγραψε ως ομο(τρανς)εθνικισμό. Οι λιγοστοί οικονομικοί πόροι της Purity εμπόδισαν την άμεση διευθέτηση του ζητήματος ταφής της φίλης της, (από)στερώντας από το νεκρό σώμα την ευκαιρία να βρει επιτέλους γαλήνη και να ενταχθεί άμεσα σε ένα τελευταίο φροντιστικό και τιμητικό τελετουργικό πλαίσιο.

Παράλληλα, η δράση της Purity για να διασφαλιστεί ο ενταφιασμός της φίλης της, αναδεικνύει μεταξύ άλλων το ρόλο της διεμφυλικής κοινότητας στη διασφάλιση της συλλογικής μνήμης των σωμάτων της κοινότητας. Το ζήτημα του (συλλογικού) πένθους, το οποίο καλείται να αναλάβει η διεμφυλική κοινότητα, άντλησε θεωρητικές βάσεις από τα έργα ανθρωπολόγων όπως της\* Judith Butler (2009), της Asli Zengin (2019), της Ειρήνης Αβραμοπούλου (2017), του Sima Shakhshari (2014) και του πολιτικού επιστήμονα Osman Balkan (2016). Η αντί-στάση στη διαδικασία αποσιώπησης της δημόσιας μνήμης από τα μέλη της διεμφυλικής κοινότητας, διαρρηγνύει τις κυριαρχικές επιδιώξεις κράτους και κοινότητας στο να «διαγραφούν» από την συλλογική μνήμη συγκεκριμένες μορφές σωματικής και έμφυλης έκφρασης, οι οποίες δεν ανά-παράγουν τις αντίστοιχες κανονιστικές αντιλήψεις. Η εν λόγω (δημόσια) μνημόνευση, προσλαμβάνεται ως καταχρηστική από την ιδρυματική ματιά, σύμφωνα με τις αναφορές της Μακρυνιώτη (2008:49) «*καθώς δεν οδηγεί στην ιδιωτικοποίηση και αποπολιτικοποίησή του αλλά στη δημόσια έκφραση και αίσθηση πολιτικής κοινότητας*». Η πρακτική, η διεκδίκηση και η ονομασία της ταφής κάποιου υποκειμένου, διαπραγματεύεται μια αρχιτεκτονική μνήμης και ανήκειν, ένα τεχνούργημα που λαξεύει την θέση του υποκειμένου μέσα στον υλικό κόσμο (Zengin,2022).

Συμπληρωματικά στην εμπειρία της Purity, μπορεί να λειτουργήσει η ύπαρξη του γραφείου τελετών *High Heels* όπως και ο τοίχος μνήμης με τίτλο *REST IN POWER- MAY THERE MEMORIES BE A REVOLUTION*, αποτελώντας δύο «σημεία» που το συλλογικό πένθος και η δημόσια μνήμη των κουίρ σωμάτων μπορούν να παραχθούν

στη Σουηδία. Στην ίδια λογική μπορούν να ενταχθούν και οι δράσεις του DöBra Transcafe, οι οποίες προσφέρουν έναν χώρο συνάντησης και αλληλο-μοιρασμού σκέψεων και ανησυχιών για το τέλος της ζωής στα διεμφυλικά υποκείμενα της Στοκχόλμης. Συγχρόνως, στην δράση αυτή ενυπάρχει και το ενδεχόμενο διαμόρφωσης ενός δικτύου αλληλεγγύης μεταξύ των συμμετεχόντων/ουσών.

Λαμβάνοντας υπόψιν τους προηγούμενους διατυπωμένους συλλογισμούς, μπορεί να ανοίξει μια συζήτηση για τους τρόπους σύνθεσης των σχέσεων εξουσίας στη σουηδική κοινωνία και μουσουλμανική κοινότητα της χώρας, με έμφαση στις κυριαρχικές και βιοπολιτικές αποκρίσεις του. Πρόκειται για αποκρίσεις που αφορούν συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, μεταξύ των οποίων η μεταναστευτική, η διεμφυλική και η μουσουλμανική κοινότητα, όπως ανέδειξε και η ανάλυση. Η διάχυση της εξουσίας αγγίζει ένα ευρύ φάσμα πεδίων όπως η κοινότητα, η ιατρική φροντίδα, η κρατική αρωγή, τα δικαιώματα και η προσβασιμότητα σε συγκεκριμένα αγαθά και ευκαιρίες, καθιστώντας δύσκολο τον ακριβή προσδιορισμό τους. Συνθέτοντας το παζλ των κυριαρχικών αποκρίσεων, εντοπίστηκε στα αναλυτικά πλαίσια μια στενή σχέση, ιατρικού και κρατικού λόγου στη διαμόρφωση μιας «επιθυμητής» μορφής διεμφυλικότητας και έμφυλης ταυτότητας, εντάσσοντας τα διεμφυλικά υποκείμενα σε ένα μη-φιλικό πλαίσιο «κρατικής φροντίδας».

Η μεγάλη αναμονή για ιατρική και ψυχολογική υποστήριξη, τα νομικά κενά αναγνώρισης συγκεκριμένων μορφών έμφυλης και σωματικής έκφρασης αλλά και οι τρέχοντες πολιτικοί συσχετισμοί, με κύρια έμφαση στη συντηρητική πτέρυγα που περικλείει το εξουσιαστικό σύστημα, αποτελούν βασικούς παράγοντες που γενούν «εμπόδια» στη ζωή ενός διεμφυλικού υποκειμένου στη Σουηδία σήμερα. Στους παράγοντες αυτούς εντάσσεται και ο φυλετικός ρατσισμός του κρατικού και κοινωνικού μηχανισμού, ο οποίος διαμορφώνει ένα ακόμα πιο δυσμενές τοπίο για άτομα με ταυτοτικές διασταυρώσεις, όπως μια τρανς μουσουλμάννα/ος ή μια τρανς μετανάστρια/της.

Όλοι οι παράγοντες μαζί και ξεχωριστά θολώνουν συγχρόνως το τοπίο προσέγγισης των εμπειριών των συγκεκριμένων υποκειμένων, κάτι που διαπιστώθηκε τόσο κατά την προσπάθεια έρευνάς μου στη Στοκχόλμη όσο και στη συζήτησή μου με τον

ερευνητή του Karolinska Institutet Max, ο οποίος ειδικεύεται σε ζητήματα ΛΟΑΤΚΙ πένθους τα τελευταία χρόνια. Όπως ο ίδιος ανέφερε στη συζήτησή μας, οι εμπειρίες ατόμων με διπλή μειονοτική ιδιότητα στη Σουηδία, όπως αυτές των τρανς μουσουλμάνων/ίσων παραμένουν σε μεγάλο βαθμό αποσιωπημένες και θολές, καθώς δεν έχει διαμορφωθεί ένα πλαίσιο ακουστότητας των φωνών τους στη Σουηδία, όπως συμπληρώνει. Εδώ, μπορούν να ενταχθούν και τα στοιχεία της σύντομης συζήτησης με το A., που παρέθεσα στην εισαγωγή και συγκεκριμένα οι αναφορές για την λογοκρισία της έκφρασης της θρησκευτικής πίστης από ένα άτομο με μουσουλμανικό υπόβαθρο στη Σουηδία, διαμορφώνοντας έτσι ένα πλαίσιο δυσπιστίας στο να μοιραστούν εμπειρίες και σκέψεις γύρω από το ζήτημα της θρησκείας και του θανάτου, για το ίδιο.

Μουσουλμανική κοινότητα και κράτος στη Σουηδία, σε διαφορετικές ή μη στιγμές, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, φαίνεται να πλέκουν τον κυριαρχικό ιστό του έμφυλου, σεξουαλικού, φυλετικού και ταξικού ανήκειν, όρια που εμπνέονται από κανονιστικές κατανοήσεις του τι εστί άξιο να ζει και στο οποίο το πεδίο του φύλου λαμβάνει ιδιαίτερη βαρύτητα. Αναπόφευκτα, το πλαίσιο αυτό αγγίζει και τα πεδία του θανάτου και ταφής, στα όποια αντανακλώνται κανονιστικά πρότυπα σωματικού και έμφυλου υπάρχουν, καθιστώντας συγκεκριμένα υποκείμενα και τις ζωές αυτών άξιες λήθης καθώς και υπό τον κίνδυνο διαγραφής από την συλλογική μνήμη. Συγχρόνως, η κοινοτική και κρατική στάση προς τις συγκεκριμένες ομάδες πληθυσμών καθιστά την προσβασιμότητα των εμπειριών τους αρκετά δύσκολη και σύνθετη. Για τον λόγο αυτό, η παρούσα ανάλυση υπογράμμισε βασικούς κινδύνους και ενδεχομενικότητες γύρω από το πεδίο των τελετουργιών θανάτου της μουσουλμανικής κοινότητας της Σουηδίας, συνθέτοντας πληροφορίες από παράγοντες που περιβάλλουν τα μουσουλμανικά διεμφυλικά υποκείμενα της Σουηδίας. Η αδυναμία συνομιλίας και μοιρασμού εμπειριών με μέλη της συγκεκριμένης κοινότητας, υποδεικνύει πέραν από το ολότελα διακριτικό ύφος της μελέτης και το ύφος των καταληκτικών συλλογισμών της αναλυτικής πορείας.

Τελικώς, τα «πορίσματα» της εν λόγω εργασίας, μπορούν να αποτελέσουν την βάση για μια περαιτέρω εμβάθυνση στη μελέτη της θέσης του διεμφυλικού σώματος και δει του μη-κανονικοποιημένου σώματος της μουσουλμανικής κοινότητας της

Σουηδίας. Μέσα σε ένα μεγαλύτερο χρονικό εύρος έρευνας, θα διευκολυνθεί μια εντονότερη αλληλοδιαπλοκή με τον κοινωνικό ιστό της χώρας , καθώς και των κοινωνικών δρώμενων της ίδιας της μουσουλμανικής και διεμφυλικής κοινότητας της Σουηδίας, με στόχο την ανάδειξη των καθαυτών βιωμένων εμπειριών που τα συγκεκριμένα σώματα έρχονται ή ενδέχεται να βρεθούν αντιμέτωπα την στιγμή του «θανάτου» τους. Κλείνοντας, ένα σημείο που θα μπορούσε επίσης να εγείρει εμβάθυνσης είναι ο αντίκτυπος της αυτοκτονίας ως μια συνθήκης που μπορεί να προκύψει στη ζωή ενός διεμφυλικού υποκειμένου μουσουλμανικής καταγωγής στη Σουηδία, περιπλέκοντας περαιτέρω την συνθήκη των επιθανάτιων τελετουργιών και του δικαιώματος συμμετοχής σε αυτό, λαμβάνοντας υπόψιν της απαγόρευση της εν λόγω πρακτικής από το Ισλάμ.

## Πηγές

*Dö bra : LGBTQ Perspectives* (χ.χ). Ανακτήθηκε από <https://www.xn--dbra-5qa.se/en/projects/lgbtq-perspectives/>

*High Heels, Funerals & Ceremonies* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://highheelfunerals.com/about/>

*Sveriges Muslimska Förbund* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://smf-islam.se/>

*Swedish Agency for Support to Faith Communities* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://www.myndighetensst.se/engelska/myndigheten-for-stod-till-trossamfund/research/religion-in-sweden/basic-info-religion-in-sweden.html>

*Muslimsk Andlig Vård inome sjukvården* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <http://muslimsksjukhuskoordinator.se/>

*Sveriges Auktoriserade Begravningsbyråer* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://www.begravningar.se>

*Sveriges Riksdag* (χ.χ). Ανακτήθηκε από <https://www.riksdagen.se/sv/teckensprak/sa-fungerar-riksdagen/partierna-i-riksdagen-efter-valet-2022/>

*Islamiska Begravningsbyrån* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://www.ibbservice.se/index.html>

Koranbränning utanför Stockholms moské – arrangör misstänks för hets mot folkgrupp (2023, Ιούνιος 26), SVT Nyheter. Ανακτήθηκε από: <https://www.svt.se/nyheter/lokalt/stockholm/koranbranning-beviljad-i-stockholm>

*Rahma begravningsbyrå* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://www.rahmabegravning.se/>

*Religion in Sweden* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://sweden.se/life/society/religion-in-sweden>

*Transhistoria* (χ.χ). Ανακτήθηκε από: <https://transammans.se/vad-ar-trans/transhistoria/>

The Noble Qur'an Encyclopedia (χ.χ), Ανακτήθηκε από: <https://quranenc.com/en/home>

*Why Do We Need a New Gender Recognition Act? (2022 Ιανουάριος 27)*. Ανακτήθηκε από: [https://www.rfsl.se/en/organisation/vard-for-transpersoner/gender\\_recognition/](https://www.rfsl.se/en/organisation/vard-for-transpersoner/gender_recognition/)

ANOVA (χ.χ) . Ανακτήθηκε από: <http://anova.se/TM1.htm>

Kvinna till Kvinna (χ.χ) . Ανακτήθηκε από: <https://kvinnatillkvinna.se/srhr/hbtqi/>

Zafira Vrba Woodski (χ.χ) Ανακτήθηκε από:  
<https://zafiravrbawoodski.com/biography-biografi/>

## Οπτικοακουστικό Υλικό

Sehlstedt, K. (Παραγωγός). (2023). *Stockholms gängkrig – bakom rubrikerna* [Βίντεο]. Ανακτήθηκε από: <https://www.svtplay.se/video/emQBmBr/stockholms-gangkrig-bakom-rubrikerna/1-barndomsvanner-blev-dodsfierder?position=474&id=emQBmBr>

Bek, K. (Παραγωγός). (2021). *Våra barn dör* [Βίντεο]. Ανακτήθηκε από: <https://www.svtplay.se/video/8YXyWZw/vara-barn-dor?id=8YXyWZw>

## Βιβλιογραφία

### Ελληνόγλωσση

Αμεντ, Σ. (2018). *Συν-αισθηματικές Οικονομίες*. Στο Αβραμοπούλου, Ε. (Επίμ.), *Συν-αίσθημα στο Πολιτικό: Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο* (σσ.125-166). Νήσος.

Μακρυνιώτη, Δ.(επιμ.) (2004). *Τα όρια του σώματος, Διεπιστημονικές προσεγγίσεις* (μτφρ. Κ. Αθανασίου κ.α.).Νήσος.

Μακρυνιώτη, Δ.(επιμ.) (2008). *Περί Θανάτου, Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας* (μτφρ. Κ. Αθανασίου). Νήσος.

Μπάτλερ, Τ. (2009). *Ευάλωτη ζωή, οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*. (Μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης). Νήσος.

Butler, J. (2004). *Σώματα που έχουν σημασία: Σχετικά με όρια του «φύλου» σε επίπεδο λόγου*. Στο Μακρυνιώτη, Δ. (Επιμ.), *Τα όρια του σώματος, Διεπιστημονικές προσεγγίσεις (σσ. 181-204)*, (μτφρ. Κ. Αθανασίου κ.α.).Νήσος.

Πουάρ, Κ., Τ. (2022). *Ο ομοεθνικισμός ως αρμολόγημα: Μεταδοτικά ταξίδια, συναισθηματικές σεξουαλικότητες*. Στο Αβραμοπούλου, Ε. & Χαλκίδης, Π. (Επιμ.), *Αντί-κείμενα σεξουαλικότητας : Κριτικές θεωρίες, Διεπιστημονικές αναγνώσεις*, (μτφρ: Ουρανός Τσιάκαλος, σ. 191-215). Τόπος.

Σαμπσάϊ, Λ. (2022). *Η ανάδυση του άλλου σεξουαλικού πολίτη: Οριενταλισμός και ο εκμοντερνισμός της σεξουαλικότητας*. Στο Αβραμοπούλου, Ε. & Χαλκίδης, Π. (Επιμ.), *Αντί-κείμενα σεξουαλικότητας : Κριτικές θεωρίες, Διεπιστημονικές αναγνώσεις*, (μτφρ: Ουρανός Τσιάκαλος, σ. 217-244). Τόπος.

Φουκώ, Μ. (1978). *Ιστορία της Σεξουαλικότητας : η δίψα της γνώσης*, (μτφρ. Γ. Ροζάκη). Εκδόσεις Ράππα.

Foucault, M. (2004). *Πολιτική Οικονομία του σώματος*. Στο Μακρυνιώτη, Δ. (Επιμ.), *Τα όρια του σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις (σσ.125-130)*, (μτφρ. Κ. Αθανασίου κ.α.).Νήσος.

## **Ξενόγλωσση**

Abu - Lughod, L. (2002). *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.

Ahaddour, C.; Branden, S.; Broeckaert, B. (2019). "God's land is vast": Attitudes and practices of Moroccan Muslims regarding burial and repatriation of the deceased. *Mortality*, 24(1), 32-60.

Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post – Coloniality*. Routledge.

Alipour, M. (2017). *Islamic shari'a law, neotraditionalist Muslim scholars and transgender sex-reassignment surgery: A case study of Ayatollah Khomeini's and Sheikh al-Tantawi's fatwas*. *International Journal of Transgenderism*, 18(1), 91-103.

Alipour, M. (2017). *Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwās and Islāmic Theology of a Third Gender*. *Religion & Gender*, 7(2), 164-179.

Avramopoulou, E. (2017). *Claims of Existence between Biopolitics and Thanatopolitics*. Holzhey, C. F. E. & Gagnolati, M. (ed.), *De/Constituting Wholes: Towards Partiality Without Parts*, *Cultural Inquiry*, 11 (Vienna: Turia + Kant), 67–84 <[https://doi.org/10.37050/ci-11\\_04](https://doi.org/10.37050/ci-11_04)>.

Balkan, O. (2015). *Burial and belonging*. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 15(1), 120-134.

Balkan, O. (2016). *Charlie Hebdo and the politics of mourning*. *Contemporary French Civilization*, 41(2), 253-271.

Balkan, O. (2019). *The Cemetery of Traitors*. Στο Bargu, B. (Επιμ.), *Turkey's Necropolitical Laboratory: Democracy, Violence and Resistance* (σσ.232-252) Edinburgh University Press.

Bargu, B. (2016). *Another Necropolitics*. *Theory & Event*, 19(1), 209-231.

Berlant, L. (2007). *Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)*. *Critical Inquiry*, 33(4), 754-780.

Clough, T., P. (2003). *Affect and Control: rethinking the body 'beyond sex and gender'*. *Feminist Theory*, 4(3), 359-364.

Grönwall, E., Skog, S., Johansson, Å., E. (2020). *About funerals, cremations, and burials* (3η έκδοση). The Church of Sweden Employers' Association.

Hamdy, F., S. (2009). *Islam, Fatalism and Medical Intervention: Lessons from Egypt on the Cultivation of Forbearance (Sabr) and Reliance on God (Tawakkul)*. *Anthropological Quarterly*, 82(1), 173-196.

Hamdy, F., S. (2010). *The Organ Transplant Debate in Egypt: A Social Anthropological Analysis*. *Droit et cultures*, 59, 357-365.

Hamdy, F., S. (2012). *Our Bodies belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*. University of California Press.

Hussain, M. (2014). *Muslim Funerals*. Στο Marshall, D. & Mosher, L. (Επίμ.), *Death, Resurrection, and Human Destiny: Christian and Muslim Perspectives* (σσ.195-201). Georgetown University Press.

Ishak, M., S., B., H. & Haneef, S., S., S. (2012). *Sex Reassignment Technology: The Dilemma of Transsexuals in Islam and Christianity*. *Journal of Religion and Health*, 53, 520-537.

Jonker, G. (1996). *The knife's edge: Muslim burial in the diaspora*. *Mortality*, 1(1), 27-43.

Kandiyoti, D. (2002). *Pink Card Blues: Trouble and Strife at the Crossroads of Gender*. Στο Kandiyoti, D. & Saktanber, A. (Επίμ.) *Fragments of Cultures, The everyday of Modern Turkey* (σσ.277-293). I.B Tauris & Co Publishers.

Larsson, G. (2015). *Sweden*. Στο Scharbrodt, O., Akgönül, S., Alibašić, A., Nielsen, J. (Επίμ.), *Yearbook of Muslims in Europe*. Brill.

Larsson, G. & Sorgenfrei (2021). *Sweden*. Στο Mussig, S. ; Račius, E.; Akgönül, S.; Alibašić A.; Nielsen J., S.; Scharbrodt, O. (Επίμ.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 13. Brill.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the feminist subject*. Princeton University Press.

- Mbembe, A. (2003), *Necropolitics*. Public Culture, 15(1), 11-40.
- Nanda, S. (1999). *Neither Man nor Woman: The Hijras of India (2nd)*. Wadsworth.
- Puar, K. J. (2015). *Bodies with New Organs: Becoming Trans, Becoming Disabled*. Social Text, 33(3), 45-73.
- Rowson, E., K. (1991). *The Effeminate of Early Medina*. American Oriental Society, 111(4), 671-693.
- Sanders, P. (1992). *Gendering the Ungendered body: Hermaphrodites in the Medieval Islamic Law*. Στο Keddie, N., R. & Baron, B. (Επιμ.), *Women in Middle Eastern History* (σσ.74-95). Yale University Press.
- Sautkin, A., A. (2016). *Cemetery locus as a mechanism of socio-cultural identity*. Social Identities 22(6), 661:677.
- Shakhsari, S. (2014). *The queer time of death: Temporality, geopolitics, and refugee rights*. Sexualities, 17(8), 998-1015.
- Tholin, P., J. & Broström, L. (2018). *Transgender and gender diverse people's experience of non-transition-related health care in Sweden*. International Journal of Transgenderism 19(4), 424-435.
- Williams, R. (2014). *Selected Passages from Journey to the Afterlife*. Στο D. Marshall & L. Mosher, (Επιμ.), *Death, Resurrection, and Human Destiny: Christian and Muslim Perspectives* (σσ. 187–194). Georgetown University Press.
- Wilander, E. (2020). *Unity, Division, and the Religious Mainstream in Sweden*. Springer International Publishing.
- Zaharin, A., A. & Chiarolli - Pallotta, M. (2020). *Countering Islamic conservatism on being transgender: Clarifying Tantawi's and Khomeini's fatwas from the progressive Muslim standpoint*. International Journal of Transgender Health, 21(3), 235-241.

Zengin, A. (2019). *THE AFTERLIFE OF GENDER: Sovereignty, Intimacy, and Muslim Funerals of Transgender People in Turkey*. *Cultural Anthropology*, 34(1), 78-102. DOI: 10.14506/ca34.1.09.

Zengin, A. (2022). *Caring for the Dead: Corpse Washers, Touch, and Mourning in Contemporary Turkey*. *Meridians: feminism, race, transnationality*, 21(2), 350-370.