

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

(Un)binding gender: κούρη διερευνήσεις στην έμφυλη σωματικότητα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Χριστίνα Μπλάνα

Αθήνα, 2020

Τριμελής Επιτροπή

Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπουσα)

Ειρήνη Τουνταςάκη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Diana Riboli, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Χριστίνα Μπλάνα, 2020

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής 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 διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

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

Περιεχόμενα

Περίληψη	3
Abstract	4
Εισάγοντας το binding ως κουήρ πρακτική	6
Παίζοντας με τις λέξεις, θέτοντας ερωτήματα	12
Μεθοδολογικές αποτυπώσεις: ένα σωματικό δοκίμιο	14
Κάτι δεν πάει καλά (με το φύλο)	19
Το στήθος ως απουσία και η δυνητική αποσταθεροποίηση της θηλυκότητας	22
Το κουήρ στήθος ως φασματική και εφήμερη απουσία	27
Προσθετικές αρρενωπότητες και το binding ως προσθετική ενσώματη πρακτική	33
Το binding ως κάθιδρη έννοια	42
Οι τρανς ζωές δε θεωρούνται χαρούμενες ζωές	47
Τέρατα, το όριο του ανθρώπινου και η απειλή του θανάτου	53
Πολιτικές της αναπνοής και οι αναπνευστικές παραδοξότητες του binding	60
Επίλογος: Η μοναχικότητα και οι συλλογικές αποτυπώσεις του binding	66
Πηγές – Βιβλιογραφία	71

Περίληψη

Η παρούσα έρευνα πραγματεύεται την πρακτική περιστολής του στήθους (binding) ως μια κουήρ πρακτική και διερευνά το ενσώματο βίωμα της περιστολής του στήθους από κουήρ, τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες, μέσα από μια απορητική επιτελεστική διαπραγμάτευση του φύλου. Η μελέτη συστήνεται ως σωματικό δοκίμιο και κινείται στο μεθοδολογικό και θεωρητικό πλαίσιο της αυτο-εθνογραφίας και της αυτο-θεωρίας (auto-theory). Εκκινώντας από την προσωπική μου εμπειρία με το binding, η έρευνα βασίζεται τόσο στην αυτο-παρατήρηση και την καταγραφή ενός σωματικού ημερολογίου (body journal), όσο και σε ποικίλα μέσα θεωρητικής πλαισίωσης και εμπειρικής στήριξης της έρευνας, όπως συνεντεύξεις, συμμετοχική παρατήρηση, διαδικτυακές και βιβλιογραφικές πηγές. Η μεθοδολογική αυτή προσέγγιση θέτει το σώμα στο επίκεντρο τη έρευνας και επιχειρεί να διερευνήσει την πρακτική του binding ως μια διαρκή και αγωνιώδη έμφυλη διερεύνηση, που καταγράφεται εν κινήσει και δεν αποδίδει απλά τα κατασταλαγμένα αποτελέσματα της έρευνας. Μέσα από μια ενσώματη περιπλάνηση, καταπιάνομαι με το κουήρ στήθος που περιστέλλεται, τις προσθετικές αρρενωπότητες, τη δυσφορία και τον σωματικό αντίκτυπο της περιστολής, ενώ προβληματίζομαι πάνω στην έννοια του τερατώδους και την οριακή θεσιακότητα, στην οποία βρίσκονται εντεθειμένες οι τρανς ζωές. Συνομιλώντας με την κουήρ θεωρία, επιχειρώ να «γειώσω» τις διαφορετικές θεωρητικές συμβολές στο καθημερινό και ενσώματο βίωμα του binding, όπως και στις δυνατότητες και προκλήσεις που φέρει η περιστολή του κουήρ στήθους μας. Καθώς οι ενσώματες διαδρομές μου με το binding συνεχίζουν και αναπόφευκτα υπερβαίνουν το παρόν πόνημα, επιχειρώ, κλείνοντας, να δώσω λίγο χώρο στις αναπνοές μας, στις πολιτικές της αναπνοής και στις αναπνευστικές πολιτικές που μπορούμε να φανταστούμε δίπλα και κοντά η μια στο άλλο.

Λέξεις-κλειδιά: Περιστολή στήθους, Κουήρ στήθος, Σωματικότητα, Σωματικό δοκίμιο, Αυτο-εθνογραφία.

(Un)binding gender: queer explorations in gendered embodiment

Christine Blana

Abstract

The present study discusses the practice of binding as a queer practice and explores the embodied experience of binding for queer, trans, and non-binary subjectivities through an aporetic performative negotiation of gender. This study is introduced as a body-essay and employs the methodological and theoretical framework of auto-ethnography and auto-theory. Embarking from my personal experience with binding, the research is based both on self-observation and the recording of a body journal, as well as on multiple means of theoretical framing and empirical substantiation of research, such as interviews, participatory observation, online and bibliographic sources. This methodological approach puts the body at the center of the research and attempts to explore the practice of binding, as a constant and anxious gender inquiry; it is therefore an approach interested in recording the process and not simply in documenting the settled results of the research. Through an embodied perambulation, I engage with the practice of binding the queer breast, prosthetic masculinities, dysphoria and the physical impact of binding, while I reflect on the concept of the monstrous and marginal positionality in which trans lives are embedded. In dialogue with queer theory, I seek to “ground” various theoretical contributions to the daily embodied experience of binding and to the possibilities and challenges that the binding of our queer breast yields. As my embodied journey with binding continues and inevitably transcend this study, I attempt, finally, to make some space for our breathing, in terms of the politics of breath and the breathable politics that we can imagine next to and close to one another.

Keywords: Binding, Queer breast, Embodiment, Body-essay, Auto-ethnography

Εισάγοντας το binding ως κουήρ πρακτική

Το binding αναφέρεται στην πρακτική περιστολής του στήθους, όπως αυτή έχει οικειοποιηθεί από κουήρ, τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες, η οποία υλοποιείται για μια κατά το δυνατόν πιο επίπεδη απεικόνιση του στήθους. Η περιστολή του στήθους συνιστά μια πρακτική, την ιστορικότητα της οποίας εντοπίζουμε μέσα από αφηγήσεις που αναφέρονται κυρίως στην χρήση επιδέσμων, ελαστικής γάζας (ace bandages) και κολλητικών ταινιών (duct tapes) από μπουτς, τρανς και λοιπές αρρενωπές ή μη σωματικότητες (Stryker, 2008· Erickson-Schroth, 2014). Δεν υπάρχει, μέχρι στιγμής, μια καταγεγραμμένη κουήρ/τρανς ιστοριογραφία για το binding, παρά μαθαίνουμε για αυτό έμμεσα, συνθέτοντας ένα κολλάζ από παλιά φωτογραφικά ντοκουμέντα, αναφορές σε αρχειακό υλικό¹, παραθέματα προσωπικών αφηγήσεων σε βιβλιογραφικές πηγές, fanzines (QZAP-zine archive²), ταινίες και άλλες πηγές. Ο Feinberg (1993) αναφέρεται αποσπασματικά στο binding, καθώς πραγματεύεται το τρανς/μπουτς βίωμα σε μια ιστορική περίοδο, που εκτείνεται από τη δεκαετία του 1950 με την κουλτούρα των μπαρ και των μπουτς της εργατικής τάξης (blue-collar) μέχρι τους φεμινισμούς της δεκαετίας του 1960 και 1970, όταν ακόμα η πρακτική δεν είχε λάβει τις διαστάσεις που έχει πάρει σήμερα. Ο Kimberly Peirce (1999), που δραματοποιεί την αληθινή ιστορία του Brandon Teena³ στην ταινία *Boys don't cry*, αποτυπώνει σε μια σκηνή, την πρακτική περίδεσης στήθους μαζί με μια σειρά άλλων πρακτικών (packing⁴, επιμέλειας ρούχων και χτενίσματος) ως μια καθημερινή μοναχική τρανς τελετουργία. Συνήθως, οι αναφορές στο binding είναι περιστασιακές

¹ Ενδεικτικά, αναφέρουμε κάποιες διαδικτυακές πλατφόρμες, όπως: το «Digital transgender archive» (<https://www.digitaltransgenderarchive.net/col/d217qp75f>) με ψηφιοποιημένο αρχειακό υλικό πάνω στη θεματική της τρανς ιστορίας και το «Trans Reads» (<https://transreads.org/>) με πρόσβαση σε βιβλία, άρθρα και δοκίμια από και για τρανς κόσμο.

² Το QZAP Archive (Queer Zine Archive Project) είναι μια διαδικτυακή βάση δεδομένων, που ξεκίνησε το 2003 και διαθέτει σε ηλεκτρονική μορφή παλιότερα και πιο σύγχρονα κουήρ zines. Ανάμεσα στα zines που αναφέρονται στο binding, αναφέρουμε ενδεικτικά το: «Strange thoughts#1» (2005) που έχει αναλυτικές οδηγίες κατασκευής αυτοσχέδιου (diy) binder.

³ Ο Brandon Teena γεννιέται το 1972, στο Lincoln της Nebraska (μια πολιτεία των Μεσοδυτικών Ηνωμένων Πολιτειών) και κοινωνικοποιείται στην τοπική κοινωνία ως άντρας, ενώ το φύλο που του αποδόθηκε κατά τη γέννηση ήταν θηλυκό. Τον Δεκέμβριο του 1993, βιάζεται και δολοφονείται στο Humboldt της Nebraska, στη βάση της ταυτότητας φύλου του. Η ζωή και ο θάνατός του αποτέλεσαν το αντικείμενο της βραβευμένης με Όσκαρ κινηματογραφικής ταινίας του 1999, *Boys Don't Cry*, που βασίστηκε εν μέρει στο ντοκιμαντέρ του 1998, *The Brandon Teena Story*. Η ιστορία του αποτέλεσε ένα από τα πιο γνωστά εγκλήματα μίσους των Ηνωμένων Πολιτειών απέναντι σε τρανς άτομα, κάνοντας την υπόθεση γνωστή σε ένα πολύ ευρύτερο κοινό.

⁴ Ο όρος «packing» αναφέρεται στην χρήση προσθετικών πέους από τρανς, μπουτς, αρρενωπές και μη σωματικότητες. Πολλά άτομα δεν προτιμούν τον όρο «προσθετικά πέους», καθώς το θεωρούν αναπόσπαστο τμήμα της σωματικότητάς τους και όχι προσθετικό και προτιμούν απλά τον όρο «πέος» ή «μη βιολογικό πέος» (non bio-penis ή non-flesh penis).

και αποσπασματικές και περιλαμβάνονται κατά κύριο λόγο σε μελέτες που πραγματεύονται το πώς τρανς αρρενωπότητες (trans-masculine) συνδιαλέγονται με τη σωματικότητα και το φύλο τους, χωρίς μια εκτενέστερη ανάλυση και έρευνα επί του θέματος (Rubin, 2003· Prosser, 1998· Green, 2004· Valerio, 2006). Όλα τα παραπάνω δεν συνθέτουν παρά μια θραυσματική και ανεπαρκή αποτύπωση της ιστορικότητας του binding, καθώς και της σημασίας του για τις κουήρ και τρανς σωματικότητες και τις έμφυλες συνεπαγωγές της πρακτικής. Εν προκειμένω, εντοπίζοντας το κενό αυτό και την ελλιπή προσοχή που έχει δοθεί στην εν λόγω θεματική, θα επιχειρήσω να μελετήσω το binding ως μια κουήρ πρακτική, καθώς και ως μια ενσώματη και απορητική⁵ διαπραγμάτευση με το φύλο.

Η μελέτη αυτή διερευνά το binding ως μια κουήρ πρακτική, καθώς προσεγγίζει το binding από μια κουήρ και μη δυαδική σκοπιά που πραγματεύεται το ενσώματο βίωμα της περιστολής του στήθους μέσα από μια απορητική επιτελεστική θεώρηση του φύλου. Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στην εισαγωγή της Αθανασίου (2008) στο βιβλίο της Butler *Σώματα με Σημασία*, «αυτό που δεικνύει η έννοια queer είναι ακριβώς η θεωρητική μετατόπιση από την ταυτότητα στην επιτελεστικότητα» (σ. 22). Η δική μου διαδρομή, καθώς και αυτές των συνομιλητών μου, εκκινούν από ένα κουήρ/τρανς μη δυαδικό/μη δυαδικό και ρευστό (queer, trans non binary, non binary, gender fluid) βίωμα του φύλου και διερευνώνται υπό το πρίσμα μιας απορητικής έμφυλης διαπραγμάτευσης, η οποία συνιστά την οπτική, μέσα από την οποία εξετάζω εδώ τη

⁵ Ο όρος «απορητική» εκκινεί από την ντεριντιανή έννοια της «απορίας» και εμπλουτίζεται μέσα από την πολιτική ανάγνωση της έννοιας από τη θεωρία επιτελεστικότητας της Butler (1993/2008β). Για τον Derrida (1977/1988), η έννοια της «απορίας» αναφέρεται στο παράδοξο της επιτελεστικής ανιδίωσης (expropriation) από το πρωτότυπο συμφραζόμενο και της ανασήμανσής (resignification) του, χωρίς όμως να σηματοδοτεί και τη χειραφέτησή της από αυτό. Έτσι, μας διανοίγει σε μια ανοιχτότητα χωρίς ένα κανονιστικό ή μεσσιανικό ορίζοντα, αφήνοντας το μέλλον ανοιχτό αλλά χωρίς εγγυήσεις. Αντίστοιχα, η Butler (1993/2008β), φανερώνει το παράδοξο και την αβεβαιότητα του επιτελεστικού εγχειρήματος, καθώς «με όρους επιτελεστικότητας, το φύλο δεν είναι απλώς μια τελετουργική επιβεβαίωση του κανονιστικού προτύπου και δεν εγγράφεται παθητικά πάνω στο σώμα, αλλά επιτελείται διαρκώς σε μια σπειροειδή συνύφανση κοινωνικής πίεσης και δράσης, κατά την οποία τα υποκείμενα επινοούν, επαναλαμβάνουν και διαδραματίζουν δυνατότητες έμφυλης σωματικότητας» (Αθανασίου, 2008, σ. 22-23). Με τα λόγια της Αθανασίου (2008): «Τόσο ο Ντεριντά όσο και η Butler αποδίδουν τη δυναμική της επιτελεστικότητας να «παράγει» συμβάντα στη δυνατότητα της να αποσυναρμολογεί τη σύμβαση» (σ. 20). Στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας, το φύλο προσεγγίζεται εξίσου ως απορία, που ενώ κινείται προς μια αποδόμηση των κατεστημένων βεβαιιοτήτων του φύλου, ταυτόχρονα συγκρατείται και περιορίζεται από αυτές. Βέβαια, το φύλο ως απορία δεν μας παραπέμπει σε μια πολιτική ακινησία, αλλά προσεγγίζεται ως ένα δρώμενο ανοιχτό σε ρήξεις. Εν προκειμένω, μέσα από τη μελέτη της πρακτικής του binding, το φύλο προσεγγίζεται ως μια διαρκή διερώτηση και ως μια εκκρεμότητα που εξετάζεται μέσα από τις ενσώματες υλοποιήσεις της απορητικής αβεβαιότητας του φύλου, όπως αυτές επιτελούνται κατά την πρακτική περιστολής του στήθους.

συγκεκριμένη πρακτική. Το binding ως μια απορητική διαπραγμάτευση και συνδιαλλαγή με το φύλο σημαίνει ότι προσεγγίζουμε το φύλο μέσα από τον διαρκώς ασταθή χαρακτήρα του και μέσα από μια διαδικασία συνεχούς διερώτησης. Με την έννοια αυτή, το φύλο προσεγγίζεται ως μια διαρκή, άβολη και αγωνιώδη απορία και όχι ως μια καθησυχαστική απάντηση. Βέβαια, η πρακτική της περιστολής του στήθους μπορεί να βιώνεται και ως μια πρακτική που λειτουργεί επιβεβαιωτικά και σταθεροποιητικά ως προς το φύλο. Συχνά, οι ενσώματες διαδρομές του φύλου για τρανς δυαδικές υποκειμενικότητες, που κάνουν binding, μπορεί να έχουν διαφορετικές εκφάνσεις από αυτές που αποτυπώνονται στην παρούσα μελέτη. Σκοπός μου δεν είναι μια απόλυτη διάκριση μεταξύ σταθεροποιητικών και πιο απορητικών πτυχών του binding, καθώς αυτές μπορεί να διαπλέκονται με ποικίλους τρόπους. Για παράδειγμα, στη μελέτη αυτή διερευνώ το binding ως μια απορητική διαπραγμάτευση με το φύλο, η οποία μπορεί να ενέχει και πιο σταθεροποιητικές πτυχές, αλλά κυρίως πραγματεύομαι τις προκλήσεις αυτής της απορητικής διαδικασίας.

Φτάνοντας στο σήμερα, οι επίδεσμοι και οι ταινίες, αν και εξακολουθούν να υφίστανται, η χρήση τους αποθαρρύνεται από πολλά κουήρ/τρανς άτομα και συλλογικότητες, καθώς έχει θεωρηθεί ακατάλληλη και επιβλαβής για το σώμα. Αντ' αυτού προκρίνεται η περιστολή του στήθους μέσω binder. Πλέον, τα binder κατασκευάζονται με βάση τις ανάγκες των ίδιων των υποκειμένων, με υλικά που διαρκώς εξελίσσονται, ώστε να διευκολύνουν την αναπνοή, με χρώματα που δεν αφορούν μόνο λευκά υποκείμενα, και με τη δυνατότητα να καλύπτουν ολόκληρο τον κορμό ή τμήμα αυτού (full or half tank binders). Μπορεί κανείς να εντοπίσει μια πληθώρα ηλεκτρονικών καταστημάτων και εταιριών – με binder, που σχεδιάζονται από και για κουήρ, τρανς και μη δυαδικά άτομα – ή εταιρίες φιλικές ως προς αυτά, καθώς και ιστοσελίδες, μέσω των οποίων γίνονται δωρεές binder (pass-on binders, giveaways) σε κόσμο, που δεν έχει την οικονομική δυνατότητα να τα προμηθευτεί αλλιώς, καθώς το κόστος τους είναι αρκετά υψηλό. Επίσης, υπάρχουν ομάδες αλληλοϋποστήριξης, ενημερωτικές μπροσούρες, φόρουμ, ομάδες κοινωνικής δικτύωσης και κανάλια στο YouTube, που δίνουν οδηγίες για ασφαλές binding, ή, που καταγράφουν τις ενσώματες εμπειρίες των ίδιων των υποκειμένων και πραγματεύονται το binding ως ένα κατεξοχήν ζήτημα των κουήρ τρανσφεμινιστικών πολιτικών.

Ωστόσο, η πρακτική της περιστολής του στήθους δεν περιορίζεται αποκλειστικά στις κουήρ, τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες, αλλά αφορά μια πληθώρα υποκειμένων, που κάνουν binding για πολλούς και διαφορετικούς λόγους.

Μπορεί, μεταξύ άλλων, να πραγματοποιείται για την επίσπευση της ανάρρωσης μετά από επέμβαση, για την καταστολή της γαλουχίας, για λόγους άθλησης, αισθητικής και ομορφιάς, ενώ συντελείται και στο πλαίσιο του cosplay⁶ (costume play) και της παρενδυσίας (cross-dressing). Επίσης, μπορεί να πραγματοποιείται από νεαρά κορίτσια στην εφηβεία, που επιθυμούν να αποκρύψουν το στήθος για λόγους συστολής και σεμνότητας, ή από άντρες με αντρική μεγαλομαστία (γυναικομαστία) πριν από επέμβαση ή αντί αυτής. Ως εκ τούτου, μπορεί κανείς να προμηθευτεί binder και σε καταστήματα με ορθοπεδικά είδη, των οποίων οι ιστοσελίδες δεν κάνουν λόγο για τη χρήση του από τρανς σωματικότητες, αλλά βασίζονται σε μια cisκεντρική και δυαδική θεώρηση του φύλου.

Όσον αφορά την πρακτική του binding από κουήρ, τρανς, non binary και gender nonconforming κόσμο⁷, επιχειρείται η κατά το δυνατόν επιπεδοποίηση (flattening) του στήθους από υποκειμενικότητες, που προσδοκούν μια πιο αρρενωπή επιτέλεση του φύλου τους ή μια πιο θολή, δυσδιάκριτη και ασαφή συσχέτιση με το φύλο, με το οποίο αναγνωρίζονται κοινωνικά. Το binding, ως κουήρ πρακτική, σχετίζεται συχνά με τη μετάβαση (transition), ιατρική και μη ιατρική. Μπορεί, λοιπόν, να ασκείται από άτομα πριν κάνουν μαστεκτομή (top surgery) ή αντί αυτής, από άτομα που κάνουν παράλληλα χρήση ορμονών ή να συντελείται στο πλαίσιο μη ιατρικής μετάβασης. Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η μετάβαση (transition) δεν ισοδυναμεί απαραίτητα με την ιατρική μετάβαση και να σημειώσουμε το εύρος χρήσης του binding (πχ από butch λεσβίες, tomboys, androgynous, boi, genderfluid κ.ά.), ώστε να αποφύγουμε ομογενοποιημένες αφηγήσεις περί μετάβασης και binding και να αναδείξουμε την πληθώρα των λόγων και βιωμάτων γύρω από αυτό.

Στην εν λόγω έρευνα, επιζητώ να εξετάσω πώς η πρακτική του binding ανασηματοδοτεί το στήθος, ως ένα έντονα φορτισμένο σημαίνον της θηλυκότητας επιτελώντας μια απορητική διαπραγμάτευση με την αρρενωπότητα, αλλά και ευρύτερα με τις νόρμες του φύλου. Φυσικά, ο τρόπος συσχέτισης της εμπειρίας του στήθους με το binding και το φύλο μπορεί να ποικίλλει σημαντικά. Υπάρχουν υποκειμενικότητες,

⁶ Το cosplay είναι μια πρακτική ενδυμασίας ιαπωνικής προέλευσης, βασισμένη σε χαρακτήρες από anime, manga, καρτούν και βιντεοπαιχνίδια.

⁷ Στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας, θα χρησιμοποιούμε κυρίως τον όρο κουήρ για να μιλήσουμε τόσο για τις κουήρ, όσο και για τις τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες. Προφανώς ο όρος σε καμία περίπτωση δεν υποκαθιστά την τρανς και μη δυκική εμπειρία του binding, παρά λειτουργεί περισσότερο ως ένας σύντομος και περιληπτικός τρόπος για να αναφερθούμε στις εν λόγω σωματικότητες, αποφεύγοντας μια διαρκή παρατακτική αναφορά τους. Στις περιπτώσεις που θέλουμε να τονίσουμε πιο συγκεκριμένα το ενσώματο βίωμα των εκάστοτε υποκειμενικοτήτων, θα επεξηγούμε αν αναφερόμαστε σε τρανς και μη δυκικές σωματικότητες.

που αντιμετωπίζουν δυσκολίες σχετικά με το πώς βιώνουν το στήθος ή/και το φύλο τους, αλλά δεν κάνουν binding, ή το σκέφτονται, αλλά τελικά δεν το επιχειρούν, ή το δοκιμάζουν για ένα διάστημα και δεν το συνεχίζουν. Επίσης, υπάρχουν άλλες, που δυσκολεύονται ή και δυσφορούν με το ενσώματο βίωμα του στήθους χωρίς αυτό να ταυτίζεται με μια διαδικασία έμφυλης διερώτησης ή άλλες, που μπαίνουν σε μια τέτοια διαδικασία σε δεύτερο χρόνο και άλλες, που κάνουν binding σε κάποια πλαίσια και όχι σε κάποια άλλα. Ως εκ τούτου, το πρίσμα, μέσα από το οποίο επιλέγουμε να διερευνήσουμε το binding, δεν αφορά μια καθολική ή καθολικεύσιμη συνθήκη, ούτε συνεπάγεται αυτόματα ότι μια διαδικασία έμφυλης διερώτησης, οδηγεί απαραίτητα στο binding. Όλες αυτές τις διαφοροποιήσεις είναι σημαντικό να τις λαμβάνουμε υπόψη, ώστε να αποφύγουμε μια μονοσήμαντη και ομογενοποιητική ανάγνωση της πρακτικής περιστολής του στήθους.

Μέσα από την μελέτη αυτή, επιχειρώ να προσεγγίσω και να αναδείξω τις διάφορες ενσώματες και συν-αισθηματικές πτυχές του binding, όπως τη σύνδεσή του με την αίσθηση της δυσφορίας, την ευφορία ως ένα επισφαλές επίδικο της πρακτικής αυτής, αλλά και τον κάθιδρο φόβο που κάποτε το διαπερνά. Επιπλέον, με απασχολεί να αναδείξω τόσο τις καθημερινές ενσώματες προκλήσεις, με τις οποίες ερχόμαστε αντιμέτωποι/ες μέσω της περιστολής του στήθους, όσο και το πώς η πρακτική εντάσσεται σε ένα ευρύτερο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο, όπου οι τρανς ζώες ετεροποιούνται, αποκλεισμοποιούνται και εκτοπίζονται στο όριο του ανθρώπινου. Στο πλαίσιο αυτό, επιχειρώ να αποδώσω την ενσώματη και συν-αισθηματική εμπειρία αυτής της αποπομπής από το πεδίο του διανοητού, τόσο ως συνθήκη όσο και ως διακύβευμα.

Μέσα από τη μελέτη του binding, ως μια διαρκή και αγωνιώδη έμφυλη διερεύνηση, διανοιγόμαστε σε μια ενσώματη και απορητική περιπλάνηση, που καταγράφεται εν κινήσει και όχι εκ του αποτελέσματος. Δεν επιχειρώ, να αποδώσω απλά τα κατασταλαγμένα αποτελέσματα μιας έρευνας, αλλά τον αγωνιώδη χαρακτήρα αυτής της διαδρομής και τις πολύπλευρες αποτυπώσεις των ερωτημάτων, καθώς εγγράφονται πάνω στα σώματά μας. Ακολουθώντας την κίνηση αυτή μέσα από την μεθοδολογική επιλογή του σωματικού δοκιμίου και μιας γειωμένης σωματικής θεωρίας, επιχειρώ να πειραματιστώ με μια κουήρ γραφή που συνδυάζει τη θεωρία με το καθημερινό και το οικείο (αλλά και για τις ανοίκειες διαστάσεις του οικείου), για να μιλήσει για υποκείμενα που διαμορφώνονται εξίσου εν κινήσει. Ωστε, τελικά, να διαμορφωθεί μια έρευνα που μετατρέπεται εξίσου σε μια περιπλάνηση, δίνοντας

έμφαση στη διαδικασία και στον τρόπο που τα υποκείμενα μας αποκαλύπτονται μέσα από τις καθημερινότητές τους, χωρίς να μας αποκρύπτουν τον αγωνιώδη χαρακτήρα της περιπλάνησης, τους ανομολόγητους φόβους, τις ατέρμονες διαπραγματεύσεις του φύλου, και όλα αυτά τα ερωτήματα που συνήθως μένουν μετέωρα υπό το βάρος την έκθεσής τους στο δημόσιο λόγο και βλέμμα.

Παίζοντας με τις λέξεις, θέτοντας ερωτήματα

Η πρακτική του binding συνιστά μια ενσώματη κουήρ πρακτική, που μέσα από την συνθετική σύνδεσή της με τον αρνητικό όρο (un)binding, επιχειρεί να αποτυπώσει μια διαδικασία – ταυτόχρονα εγγενή και δυνητική – αποδιάρθρωσης, απορρύθμισης και αποδέσμευσης από τις κανονιστικές προκείμενες του φύλου. Η φράση «(un)binding gender» συνιστά ένα λογοπαίγνιο που βασίζεται στην χρήση του όρου «binding» και του όρου «undoing gender», ο οποίος συνιστά τον τίτλο τον ομώνυμου βιβλίου της Butler (2004). Η Butler (2004) διερωτάται στο *Undoing Gender* σχετικά με το πώς μπορούμε να αποδιρθώσουμε (undo) τις κανονιστικές νόρμες του φύλου και της σεξουαλικότητας, ενώ ταυτόχρονα διερευνά τους πολλαπλούς τρόπους, που αυτές μας διέπουν. Απομακρυνόμενη από μια ουσιοκρατική θεώρηση, προσεγγίζει το φύλο μέσα από τις επιτελεστικές του διαρθρώσεις, αλλά και τις ενδεχομενικές του αποδιρθώσεις. Το φύλο, ως μια διαρκώς ασταθής ρύθμιση, προσεγγίζεται μέσα από ένα διαρκές doing και undoing, που μας φέρνει αντιμέτωπους με το φύλο ως εκκρεμότητα και ως αναταραχή.

Αν, λοιπόν, το φύλο καθορίζεται, αγκυροβολείται και δεσμεύεται (bind) από τις κυρίαρχες νοηματοδοτήσεις του, πώς μπορούμε να φανταστούμε αυτό το (un)binding και τι δυνατότητες μπορούν να διανοιχθούν; Πώς μπορούμε, δηλαδή, να προσεγγίσουμε την περιστολή του στήθους, ως μια κουήρ πρακτική (απο)δέσμευσης από τις κανονιστικές προκείμενες του φύλου, και πώς αυτή υλοποιείται σωματικά μέσα από το binding; Με τι δυνατότητες, αλλά και τι προκλήσεις ερχόμαστε αντιμέτωποι; Πώς μπορούμε να δούμε την περιστολή του στήθους, ως μια κουήρ πρακτική, που από τη μια μας συγκρατεί, ενώ παράλληλα κινούμεστε προς μια ενδεχομενικότητα αποσταθεροποίησης; Πώς η πρακτική της περιστολής, που συγκρατεί και μοιάζει να επιδρά στις κουήρ σωματικότητες μέσα από έναν περιορισμό του σώματος και της κίνησης, συνδιαλέγεται με την ασταθή κίνηση της έμφυλης αποσταθεροποίησης;

Τα ερωτήματα αυτά συνιστούν τους βασικούς προβληματισμούς, οι οποίοι διαπερνούν το σύνολο της παρούσας έρευνας και τροφοδοτούν τα επιμέρους ερωτήματα, με τα οποία καταπιάνομαι, ενόσω εντρυνώ στη θεματική του binding. Μελετώντας την πρακτική του binding μέσα από το πρίσμα μιας απορητικής έμφυλης διαδικασίας, τα ερωτήματά διαπερνώνται από την αβεβαιότητα ως εγγενή συνθήκη της ερευνητικής διαδικασίας. Η αποδοχή της αδυνατότητας απόδοσης κατασταλαγμένων και τελικών απαντήσεων συνιστά και ενός είδους απάντηση, η οποία σε καμία

περίπτωση δεν μας αποτρέπει από το να θέτουμε διαρκώς ερωτήματα. Τα διαρκώς αναπάντητα αυτά ερωτήματα, ή καλύτερα τα ερωτήματα, που βρίσκονται σε μια διαρκή εκκρεμότητα, θα θέλαμε να τα προσεγγίσουμε σε αντίστιξη με την υπαρξιακή αγωνία, με την οποία αναζητά ο Bloch το νόημα της ζωής και την απέλπιδα προσπάθειά του να καταλήξει σε σαφείς απαντήσεις. Στο υπαρξιακό ταξίδι του Bloch, όπως αποτυπώνεται στην *Εβδομη σφραγίδα* του Bergman (1957), ακούμε σε μια σκηνή της, τον εξής διάλογο:

- *Θα σταματήσεις ποτέ να κάνεις ερωτήσεις;*

- *Όχι. Ποτέ.*

- *Μα δεν παίρνεις απαντήσεις.*

Μεθοδολογικές αποτυπώσεις: ένα σωματικό δοκίμιο

Η εν λόγω έρευνα συστήνεται ως σωματικό δοκίμιο (body-essay) και κινείται στο μεθοδολογικό και θεωρητικό πλαίσιο της αυτο-εθνογραφίας και της αυτο-θεωρίας (auto-theory). Η αυτο-εθνογραφία⁸ αποτελεί μια ερευνητική μέθοδο, που δίνει έμφαση στην προσωπική εμπειρία του/της ερευνητή/τριας, ο/η οποίος/α χρησιμοποιεί τον εαυτό του/της ως αντικείμενο της έρευνας και τον θέτει στο επίκεντρο της ερευνητικής διαδικασίας, μετατρέποντάς τον/την, δηλαδή, από εξωτερικό/ή παρατηρητή/παρατηρήτρια σε άμεσα εμπλεκόμενο/η. Η αυτο-εθνογραφία βασίζεται στην αυτο-παρατήρηση και τον αναστοχασμό, σε συνδυασμό με διάφορα μέσα θεωρητικής πλαισίωσης και εμπειρικής στήριξης της έρευνας, όπως συνεντεύξεις, καταγραφή ημερολογίου, συμμετοχική παρατήρηση, διαδικτυακές και βιβλιογραφικές πηγές, μέσα τα οποία αξιοποιήθηκαν για την παρούσα μελέτη και τα οποία εμπλούτισαν πολλαπλά την έρευνα.

Επιπλέον, η κεντρικότητα του σώματος, ως πηγή γνώσης και ως αδιάρρηκτο τμήμα της μεθοδολογίας, με έφερε κοντά σε αυτό που ονομάζεται αυτο-θεωρία (auto-theory), ένα ρεύμα γραφής και θεωρίας, που εντοπίζεται στο πεδίο της κριτικής θεωρίας και τέχνης, και αποτυπώνεται μέσα από δείγματα γραφής, όπως αυτά του Preciado (2008/2013), της Chris Kraus (1998) και της Maggie Nelson (2015). Η αυτο-θεωρία χρησιμοποιεί την ενσώματη εμπειρία ως πρωταρχικό υλικό, δια της οποίας θεωρητικοποιεί, επεξεργάζεται και ανακατευθύνει την θεωρία προς μια φεμινιστική και κουήρ φεμινιστική κατεύθυνση, συνδέοντας το προσωπικό και το ενσώματο με το κριτικό και το θεωρητικό (Fournier, 2018c· Zwartjes, 2019)⁹. Εν προκειμένω, η κουήρ πρακτική του binding προσεγγίζεται μέσα από την ενσώματη εμπειρία της περιστολής, ακολουθώντας την Ahmed (2017), όταν αναφέρει πως «Η θεωρία μπορεί να κάνει περισσότερα, όσο πιο κοντά βρίσκεται στο δέρμα» (σ. 10).

⁸ Για μια διεξοδικότερη αναφορά στην μέθοδο της αυτο-εθνογραφίας, παραπέμπουμε στο σημαντικό έργο της Carolyn Ellis (Adams, Ellis & Jones, 2017· Ellis, 2003· Ellis, 2007· Ellis, 2009· Ellis, 2000· Ellis & Bochner, 2000) και της Deborah E. Reed-Danahay (Reed-Danahay, 1997) καθώς και σε σχετικά άρθρα (Adams & Jones, 2011· Méndez, 2013). Για παραδείγματα αυτο-εθνογραφικής προσέγγισης και γραφής, παραπέμπουμε: Blinne, 2012· Bain & Nash, 2006· Crawley, 2002· Holt, 2003· Ettorre, 2010· Rambo, 2005.

⁹ Για μια πιο αναλυτική αναφορά στη μέθοδο της αυτο-θεωρίας, παραπέμπουμε στη Fournier (2018a, 2018b), που πραγματεύεται την αυτο-θεωρία, ως μια αισθητική πρακτική, που διασταυρώνεται με την τέχνη, την πειραματική γραφή, τα νέα μέσα, τον ήχο και την επιτελεστικότητα. Επιπλέον, η Young (1997) προσεγγίζει τα κείμενα της αυτο-θεωρίας, ως ένα υβριδικό είδος μεταξύ θεωρίας και αυτοβιογραφίας, τα οποία εντάσσονται για την ίδια στο πλαίσιο ενός λογοθετικού πολιτικού ακτιβισμού, που διασταυρώνεται άμεσα με τους φεμινισμούς και τη διαθεματικότητα.

Η μεθοδολογική αυτή προσέγγιση της έρευνας, που εκκινεί από το προσωπικό και ενσώματο βίωμα, βρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με τους προβληματισμούς, που εκφράζει η Χαλκιά (2011) στο βιβλίο της *Έμφυλες βιαιότητες*. Η Χαλκιά (2011) συνομιλεί με την κριτική που έχει ασκήσει η Braidotti στην «υψηλή θεωρία» και τους αποκλεισμούς που συχνά συνεπάγονται από αυτήν. Για την Braidotti, το υποκείμενο θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό εκκινώντας από τον τόπο ή τη θέση, στην οποία βρίσκεται εντεθειμένο: «η πιο σημαντική εντοπιότητα στην οποία εγγράφεται το υποκείμενο είναι το ρίζωμα του στον χώρο του σώματος που το πλασιώνει» (Χαλκιά, 2011, σ. 10). Αντίστοιχα, η Χαλκιά (2011) υποστηρίζει τη χρησιμότητα και τη σημασία, που έχει ένα είδος γειωμένης θεωρίας, που συνδιαλέγεται άμεσα με την εντοπισμένη (situated) εμπειρία του/της ερευνητή/τριας, δηλαδή, την εμπειρία με βάση τη «θεσιακότητα (positionality) στην οποία βρίσκεται εντεθειμένο» (σ. 10) το ενσώματο υποκείμενο. Συνομιλώντας με τη γειωμένη θεωρία που προκρίνει η Χαλκιά, ευελπιστούμε να ψηλαφίσουμε τις πιο υλικές αποτυπώσεις της εμπειρίας του binding, που, όπως ισχυρίζεται η ίδια, συχνά παραμελούνται.

Εκκινώντας από την προσωπική μου εμπειρία και την ενσώματη διαδρομή και διαπραγμάτευση με το binding, η καταγραφή ενός σωματικού ημερολογίου (body journal) και η διαρκής αυτοπαρατήρηση έθεσαν ιδιαίτερες προκλήσεις, τόσο όσον αφορά την έκθεση των προσωπικών αυτών διαδρομών, όσο και την ασταθή ισορροπία ανάμεσα στην προσωπική αφήγηση και τη θεωρητική αποτύπωση και στήριξη του εγχειρήματος. Επιπλέον, ιδιαίτερη πρόκληση αποτέλεσε το πώς οι προσωπικές αυτές αφηγήσεις διασταυρώνονται με τις αφηγήσεις, που προέκυψαν από τις συζητήσεις με άλλα υποκείμενα, οι οποίες λειτουργούσαν όχι μόνο εμπλουτιστικά στην ερευνητική διαδικασία, αλλά επέτειναν τις προκλήσεις που αναδύονται από μια αναστοχαστική διαδικασία, διανοίγοντας την πρακτική στις πολλαπλές της αποτυπώσεις.

Για τις ανάγκες, λοιπόν, της έρευνας συνομίλησα με άτομα που γνώρισα μέσα από κουήρ/φεμινιστικές ομάδες, πολιτικά εγχειρήματα και κοινωνικές δικτύώσεις, όπως αυτές έχουν διαμορφωθεί τα τελευταία περίπου επτά χρόνια, διάστημα κατά το οποίο είχα ενεργό συμμετοχή και δράση στον χώρο αυτό. Οι άνθρωποι με τους οποίους συνομίλησα κυμαίνονται ηλικιακά μεταξύ 25 και 31 ετών, ζουν στην Αθήνα και εμπλέκονται με διάφορους τρόπους στις κουήρ/φεμινιστικές πολιτικές της πόλης. Οι συζητήσεις και οι επαφές με τον κόσμο αυτό βασίζονται στις πολιτικές, συντροφικές και προσωπικές σχέσεις, που έχουν δομηθεί μέσα από τις κοινές ή παραπλήσιες διαδρομές μας στις κουήρ/φεμινιστικές πολιτικές της Αθήνας. Με δυο από αυτά τα

άτομα συμμετείχαμε για χρόνια σε κοινές φεμινιστικές και κινηματικές συνελευσιακές διαδικασίες, όπου και γνωριστήκαμε. Η οικειότητα που υπήρχε με τα άτομα αυτά ήταν μεγάλη και οι συζητήσεις μας έγιναν με αρκετή ευκολία τόσο σε πρακτικό επίπεδο, σε σχέση με την οργάνωση των συναντήσεών μας, όσο και σε προσωπικό επίπεδο, σε σχέση με την έκθεση των βιωμάτων τους. Με τα υπόλοιπα τρία άτομα γνωριστήκαμε λίγο αργότερα στο πλαίσιο της εμπλοκής μας στις κουήρ/φεμινιστικές πολιτικές της Αθήνας και της συνύπαρξής μας σε κοινούς κουήρ/φεμινιστικούς χώρους στους οποίους συχνάζαμε. Έτσι, οι κοντινές αυτές φεμινιστικές πολιτικές που μας συνέδεαν ήταν αυτές που μας έφεραν σε επαφή και λείαναν το έδαφος για τις μεταξύ μας συζητήσεις. Σήμερα, παρόλο που η πολιτική συγκυρία – μεταξύ άλλων – έχει αλλάξει πολύ το τοπίο των φεμινιστικών πολιτικών, οι σχέσεις μας, προσωπικές και πολιτικές, συνεχίζουν να υφίστανται προσαρμοσμένες στα νέα δεδομένα. Ενώσω οι περισσότεροι χώροι στους οποίους βρισκόμασταν πολιτικά και συντροφικά δεν υφίστανται, τα περισσότερα άτομα κατέληξαν να μένουν στην ίδια ή σε πολύ κοντινές περιοχές, γεγονός που βοηθάει αρκετά στην κοντινότητα και στη διατήρηση των σχέσεων αυτών. Και, παρόλο, που η έλλειψη των χώρων αυτών σε συνδυασμό με την εργασιακή (και όχι μόνο) επισφάλεια, στην οποία βρίσκονται τα άτομα που συνομίλησα, έχει μεγάλο αντίκτυπο στον τρόπο που κάνουμε πολιτική και που συν-υπάρχουμε, συνεχίζουμε να εφευρίσκουμε τρόπους να βρισκόμαστε κοντά το ένα στην άλλη. Σε μια τέτοια συνθήκη λαμβάνουν χώρα οι συζητήσεις μας σχετικά με το βίωμα του στήθους και τις έμφυλες διερωτήσεις που ανοίγονται, από άτομα που είτε κάνουν binding, είτε το σκέφτονται και προβληματίζονται σχετικά, είτε δεν το επιλέγουν για τους λόγους τους. Καθώς τα άτομα με τα οποία συνομίλησα είχαν καταπιαστεί με το φύλο και τους φεμινισμούς, τόσο σε συλλογικό/πολιτικό επίπεδο όσο και σε προσωπικό, οι σκέψεις, οι διερωτήσεις και οι προβληματισμοί που εκφράζανε διαπνέονταν από μια έντονα κριτική, αναστοχαστική αλλά και εξομολογητική διάθεση. Θεωρώ πως αυτό το μοίρασμα των προσωπικών τους βιωμάτων και η έκθεση της ευαλωτότητάς που υπήρχε στις συζητήσεις μας, σχετίζεται άμεσα με τις πολιτικές και συντροφικές σχέσεις που χτίσαμε μέσα στα χρόνια. Μετά τις συναντήσεις μας, συνεχίσαμε, με τα περισσότερα άτομα την επικοινωνία μας, ανταλλάσσοντας υλικό, το οποίο είτε αφορούσε πιο πρακτικές πληροφορίες σχετικά με το binding, είτε εστίαζε περισσότερο στις δυσκολίες ή στις ανασφάλειες τις οποίες είχαμε εκθέσει στις συναντήσεις μας.

Επιπλέον, καθώς το θέμα της έρευνας είναι για αρκετό κόσμο ιδιαίτερα προσωπικό και ευαίσθητο, επέλεξα να μην προβώ σε ένα πιο ανοικτό κάλεσμα, αλλά

προτίμησα να κινηθώ μέσα από δίκτυα ατόμων και συλλογικοτήτων, που ήταν κοντινά μου και μέσα από μια πιο προσωπική και άμεση επικοινωνία μαζί τους. Βέβαια, η ιδιαίτερα προκλητική συνθήκη του κορονοϊού και η καραντίνα, στην οποία βρεθήκαμε και η οποία συνέπεσε με την έναρξη της έρευνας, κατέστησε τη δυνατότητα μιας άμεσης και εκ του σύνεγγυς επικοινωνίας αρκετά δύσκολη έως ανέφικτη. Επιπλέον, η επιλογή ηλεκτρονικής επικοινωνίας εν μέσω καραντίνας δεν προτιμήθηκε, καθώς η διαδικασία της επικοινωνίας και οι συνθήκες, στις οποίες θα μπορούσαν να συζητηθούν οι πολύ προσωπικές και βιωματικές ιστορίες του κάθε ανθρώπου, τέθηκε ως πρώτη και βασική προτεραιότητα. Το θέμα της έκθεσης των ιστοριών αυτών και του πλαισίου, δια του οποίου θα μπορούσε κανείς να εμπιστευτεί και εκμυστηρευθεί το ενσώματο βίωμα των έμφυλων διαπραγματεύσεων του binding, τους προβληματισμούς, τους φόβους και τις εκάστοτε ανασφάλειες, που μας ταλανίζουν, αποτέλεσε βασικό μέλημα της έρευνας και γι' αυτό δόθηκε ιδιαίτερη προσοχή στη διαδικασία και στον τρόπο, που θα μπορούσε να δημιουργηθεί ένα κλίμα εγγύτητας, εμπιστοσύνης και συντροφικότητας. Έτσι, οι περισσότερες συναντήσεις ξεκίνησαν με τη λήξη της καραντίνας και συνεχίστηκαν μέχρι και τις αρχές του φθινοπώρου. Σε μία εκ των περιπτώσεων, πραγματοποιήθηκε μία σειρά συζητήσεων, είτε κατ' ιδίαν είτε με διαρκή ηλεκτρονική επικοινωνία, κατά την οποία ανταλλάσαμε σχετικό υλικό, που εκτείνεται χρονικά στο ένα έτος και που εμπλούτισε και διαμόρφωσε σε βάθος την έρευνα.

Στις συζητήσεις μας, πέρα από τις αρχικές διευκρινήσεις επί του θέματος και τις απαραίτητες πληροφορίες σχετικά με την ανωνυμία και την επιλογή των ψευδωνύμων, γινόταν ρητός ο χαρακτήρας της έρευνας, η δική μου άμεση εμπλοκή με το binding και πώς οι προβληματισμοί, που με απασχολούσαν, τροφοδοτούσαν την έρευνα και κατ' επέκταση τα ανοιχτού τύπου ημι-δομημένα ερωτήματα, που διαπερνούσαν τις κουβέντες μας. Βασικό μου μέλημα στις συζητήσεις μας ήταν να διατηρηθεί μια αίσθηση οικειότητας, φροντίδας και αμοιβαιότητας, που περιλαμβάνει και το μοίρασμα δικών μου προσωπικών βιωμάτων και ιστοριών με το binding. Συχνά οι συζητήσεις αυτές μου θύμιζαν, ως διαδικασία, τις βιωματικές κουβέντες, που κάναμε στις φεμινιστικές μας ομάδες και συνελεύσεις, και οι οποίες σίγουρα έχουν διαμορφώσει τον τρόπο, με τον οποίο προσέγγιζα τις συναντήσεις μας. Επιπλέον, καθώς η σχέση ερευνήτριας/συνομιλητή/τριας/το δεν περιορίζεται μόνο στη διάρκεια της συνέντευξης, αλλά περιλαμβάνει και την ευθύνη για την μη διαστρέβλωση των λόγων που μου εμπιστεύτηκαν, προσχέδια της έρευνας απεστάλησαν στους/στις/στα

συνομιλητές/τριες/τα μου, ώστε να επιβεβαιώσουν, αν τα όσα αποτυπώθηκαν συμφωνούν με τον τρόπο, που οι/τα ίδιοι/ες/α αφηγήθηκαν τις ιστορίες τους. Τέλος, καθώς οι χώροι που κινούμαστε είναι αρκετά κοινοί και τα άτομα θα μπορούσαν να αναγνωριστούν σχετικά εύκολα, επέλεξα να χρησιμοποιήσω μόνο το αρχικό γράμμα των ψευδωνύμων τους, ενώ στις αναφορές που παραπέμπουν στα βιώματα τους, επέλεξα να μην αναφερθώ σε πιο προσωπικές πληροφορίες για το κάθε άτομο, ώστε να σεβαστώ την ανωνυμία τους και να αποφύγω να αποκαλυφθούν τα άτομα με τα οποία συνομίλησα.

Οι ιστορίες αυτές μαζί με τη δική μου συνθέτουν ένα αποτέλεσμα που αναπόδραστα αποτυπώνεται μέσα από τις δικές μου αφηγηματικές πλέξεις, οι οποίες σίγουρα θα διαφοροποιούνταν, αν κάποιος άλλος αναλάμβανε να τις συνθέσει. Οι αποτυπώσεις αυτές δεν μπορούν παρά να είναι μερικές και αποσπασματικές στη διερεύνηση της ενσώματης συνδιαλλαγής με την κουήρ πρακτική της περιστολής του στήθους και σε καμία περίπτωση δεν συνιστούν μια καθολική εκπροσώπηση όσων επιτελούν αυτή την πρακτική. Εντούτοις, ευελπιστούμε πως το σωματικό αυτό δοκίμιο θα μπορέσει να αποτελέσει έναυσμα για μια πιο διανθισμένη συζήτηση για το binding, τις εμπειρίες και τα σώματά μας.

Κάτι δεν πάει καλά (με το φύλο)

Τι σημαίνει να ερευνούμε το binding ως μια ενσώματη και απορητική διαπραγμάτευση και συνδιαλλαγή με το φύλο; Με απλά λόγια, θα μπορούσαμε να πούμε πως σημαίνει ότι «κάτι δεν πάει καλά» (με το φύλο). Το «κάτι δεν πάει καλά»¹⁰ είναι μια έκφραση που συνιστά προάγγελο ενός προβλήματος, ενός μελλούμενου «κακού» ή μιας επικείμενης δυσκολίας. Η έκφραση συνιστά τον προπομπό μιας κάποιας αναταραχής, που μέλλεται να συμβεί ή έχει ήδη συμβεί όταν εγώ αρχίζω να τη συνειδητοποιώ. Η συνειδητοποίηση αυτή μας φέρνει αντιμέτωπους/ες με μια, εκτός των άλλων, χρονική πρόκληση. Όταν κάτι δεν πάει καλά με το φύλο, συχνά αναρωτιόμαστε πώς προέκυψε αυτή η αναταραχή και συνήθως ανατρέχουμε στις μνήμες εκείνες, που μπορεί να πρόδιδαν την εμφάνισή της.

Μια συνήθης τακτική που ακολουθούν οι τρανς υποκειμενικότητες είναι να καταφεύγουν στο παρελθόν, νοηματοδοτώντας το εκ νέου μέσα από την τρανς εμπειρία. Περιδιαβαίνοντας το παρελθόν, οι μνήμες διανοίγονται σε μια ενεργή συνδιαλλαγή με την παροντικότητα της τρανς εμπειρίας, διαρρηγνύοντας μια γραμμική προσέγγιση του χρόνου. Αυτή η χωροχρονική ιχνηλάτηση επιχειρεί να συνθέσει ένα είδος προσωπικής κουήρ βιογραφίας. Η Stone (2006) ισχυρίζεται πως είναι αναγκαίο να αναδειχθεί ο λόγος των ίδιων των υποκειμένων, καθώς η τρανς εμπειρία έχει ιστορικά αφηγηματοποιηθεί κυρίως μέσω του ιατρικού και ψυχιατρικού λόγου. Έτσι, το να αφηγούμαστε τις τρανς ιστορίες μας συνιστά μια επαναδικδίκηση και επανοικειοποίηση της τρανς εμπειρίας μέσω μιας επανανοηματοδότησης του παρελθόντος, που μας εισάγει στις κουήρ χρονικότητες της τρανς εμπειρίας.

¹⁰ Η έκφραση «κάτι δεν πάει καλά (με το φύλο)» σηματοδοτεί την έμφυλη αναταραχή. Ο όρος αναταραχή αποτελεί αναφορά στον όρο της Butler «Gender trouble» (1990/2009α), αλλά προσεγγίζεται εδώ με όρους σωματικότητας. Με την χρήση του όρου αναταραχή, διαπραγματευόμαστε, πώς η διατάραξη της φαινομενικής συνοχής του φύλου, που καταδεικνύει η Butler μέσω της θεωρίας της επιτελεστικότητας, μπορεί να βιώνεται από τις ίδιες τις κουήρ υποκειμενικότητες ως μια ενσώματη πρόκληση. Η αναταραχή, δεν λειτουργεί μόνο ως ένα πεδίο δυνατοτήτων, διανοίγοντας το φύλο στις πιθανές ανασημάνσεις του, αλλά αναφέρεται συνάμα και στις προκλήσεις, που θέτει η αναταραχή στις σωματικότητες, που αναμετριοούνται με αυτή. Έτσι, η έκφραση «κάτι δεν πάει καλά (με το φύλο)» λειτουργεί ως το καθομιλούμενο αντίστοιχο της έννοιας της αναταραχής, αποδίδοντας την αίσθηση του όρου «trouble», ο οποίος, πέρα από αναταραχή, σημαίνει εδώ μεταφορικά και πρόβλημα (κάτι δεν πάει καλά - κάποιο πρόβλημα υπάρχει). Επιπλέον, η έκφραση λειτουργεί μέσα από δυο διαφορετικές χρονικότητες. Από τη μια αποδίδει την επικείμενη αναταραχή και από την άλλη την αναταραχή που έχει ήδη συντελεστεί. Οι χρονικότητες αυτές δεν προσεγγίζονται με την έννοια ότι η μια προηγείται της άλλης, παρά συγχωνεύονται διαρκώς, καθώς το επικείμενο της αναταραχής μοιάζει να είναι ήδη διαρκώς εδώ.

Φαντάζει περίεργο πώς, μερικές φορές, γεγονότα της ζωής μας έρχονται να φωτίσουν τις εμπειρίες μας στο σήμερα μέσα από μια εντελώς διαφορετική διαδρομή. Ήταν ένα από αυτά τα βράδια που, χωρίς να το περιμένεις, καταλήγεις να επιστρέφεις σπίτι σου με το πρώτο πρωινό μετρό. Δε θυμάμαι πώς ακριβώς προέκυψε αυτή η βραδιά. Ίσως ήταν μετά από κάποια πορεία και έτυχε να είμαστε εμείς τα τελευταία άτομα που ξεμείναμε εκεί. Δεν έχει και τόση σημασία. Θυμάμαι όμως, ότι ήταν από αυτές τις βραδιές, όπου όλα κυλάνε τόσο ομαλά και αβίαστα, που σε βρίσκει το πρωί εν μέσω μιας κουβέντας που δεν λέει να τελειώσει, και που το κρύο τσιμέντο – στο οποίο καθόμασταν για ώρες – μοιάζει να αναπαριστά το κατάλληλο μητροπολιτικό ντεκόρ των πολιτικών φαντασιακών μας. Σε μια από αυτές τις συζητήσεις, που δεν θυμάμαι ακριβώς το περιεχόμενό τους, μια τρανς φίλη μου απηύθυνε αναπάντεχα μια ερώτηση. Ουσιαστικά με ρωτούσε αν είμαι σίγουρη, ότι το φύλο μου είναι αυτό και όχι κάποιο άλλο και αν διερωτήθηκα ποτέ για αυτό. Θυμάμαι να ξεγλιστρώ αθόρυβα υπό το βάρος της αναταραχής, που μου προκάλεσε το ερώτημα, το οποίο τελικά προσπεράστηκε ανάλαφρα μέσα στην συνολικότερη κουβέντα. Μπορούμε να πούμε πως και στην αφήγηση που μόλις προηγήθηκε απέκρυψα τεχνηέντως την παράθεση του ερωτήματος καθαυτού, αφού απέφυγα να παραθέσω το ερώτημα στην ευθεία ερωτηματική του μορφή. Έχουν μια καθηλωτική δύναμη τα ερωτήματα αυτά, που σε κοιτούν κατά πρόσωπο και αναμένουν από σένα μια απάντηση. Προτιμώ να σκέφτομαι ότι τα ερωτήματα τα προσεγγίζουμε στον βαθμό που κάθε φορά μπορούμε και (τα) αντέχουμε, καθώς και ότι μια απάντηση δεν συνεπάγεται απαραίτητα κάποια τελική επίλυση, ούτε μια απάντηση συνιστά τον απώτερο σκοπό της ερώτησης.

Ανακαλώ την ανάμνηση αυτή μέσα από μια διαφορετική διαδρομή στο σήμερα και αναρωτιέμαι, πού οφειλόταν η αναταραχή που ένιωσα τότε. Δεν ήταν μια πρωτόγνωρη για μένα ερώτηση. Όντας τότε σε μια φεμινιστική ομάδα και σε μια ευρύτερη κοινή κοινότητα της Αθήνας (ό,τι και να σημαίνει αυτό), καταπιανόμασταν συνεχώς με αντίστοιχα ζητήματα. Παρόλα αυτά, η ερώτηση όντως με τάραξε, αλλά την άφησα παράμερα και δεν ασχολήθηκα περαιτέρω μαζί της. Όταν, μετά από κάποια χρόνια, άρχισα να νιώθω ότι «κάτι δεν πάει καλά (με το φύλο)», αυτή ήταν μια από τις πρώτες αναμνήσεις που ξεπετάχτηκε μπροστά μου σαν να μου έλεγε: «Τα δες τώρα;». Η ανάμνηση αυτή έμοιαζε σαν προπομπός της αναταραχής που έμελλε να συμβεί λίγα χρόνια αργότερα ή της αναταραχής που συνέβαινε ήδη, με κάποιον τρόπο, υπόκωφα.

Μαζί με την ανάμνηση αυτή προστέθηκαν σταδιακά και άλλες, που είτε επιβεβαίωναν είτε επέτειναν αυτή την αίσθηση της αναταραχής. Το binding αναδύεται

ακριβώς μέσα από το πεδίο της αναταραχής και συνδέεται άμεσα με το πώς η αναταραχή άρχισε να βιώνεται με όρους σωματικότητας. Ποτέ άλλοτε δεν είχα σκεφτεί τόσο έντονα την σωματικότητά μου, όσο υπό το πρίσμα του «κάτι δεν πάει καλά (με το φύλο)». Ένα από τα πρώτα ερωτήματα που άρχισα να διαπραγματεύομαι στο πλαίσιο αυτό, ήταν πώς η αίσθηση του στήθους συνδιαλέγεται με την αναταραχή. Γιατί, όμως, το στήθος; Τι έχει το στήθος να μας πει; Μια πρώτη, αντανάκλαστική απάντηση θα ήταν ότι το στήθος συνιστά το κατεξοχήν σημαίνον της θηλυκότητας, καθώς και ότι το στήθος, θα προσέθετε εδώ η Butler (1990/2009α), αποκτά κοινωνικό νόημα καθώς αρθρώνεται στο εσωτερικό της κατηγορίας του φύλου. Τι σημαίνει όμως αυτό για τις κούήρ υποκειμενικότητες που κάνουν binding;

Διερευνώντας τα ερωτήματα αυτά, θα επιχειρήσω να προσεγγίσω το βίωμα του στήθους, τη σημασία και την «απουσία» του μέσα από μια άλλη διαδρομή, η οποία θεωρώ πως εμπλουτίζει τον τρόπο με τον οποίο θα αναδείξω στη συνέχεια το βίωμα του στήθους μέσα από την κούήρ πρακτική της περιστολής του.

Το στήθος ως απουσία και η δυννητική αποσταθεροποίηση της θηλυκότητας

«Σκατά, τώρα υποθέτω πως όντως πρέπει να είμαι γυναίκα»

- Eve Kosofsky Sedgwick (*Tendencies*, 1993b, σ. 256)

Η Sedgwick, μέσα από το κείμενό της «White glasses» (1993c), μας παρέχει μια εξόχως προκλητική και εξομολογητική ανάλυση της διαρκούς αστάθειας του φύλου μέσα από τη θεματική της ασθένειας. Το κείμενο, που προορίζεται αρχικά για φόρο τιμής στο φίλο της και συγγραφέα Michael Lynch, που νοσεί από AIDS, συμπίπτει με την απροσδόκητη είδηση της διάγνωσής της με καρκίνο του μαστού. Η φράση που παραθέσαμε παραπάνω συνιστά, όπως αναφέρει η ίδια, ένα από τα πρώτα πράγματα που ένιωσε μετά τη διάγνωσή της. Η ασθένεια, και όχι το στήθος καθαντό, αναδεικνύεται από την ίδια ως το καθοριστικό στοιχείο που οργανώνει, ρυθμίζει και σταθεροποιεί αδιάλλακτα την αίσθηση του έμφυλου εαυτού. Αντίστοιχα, η Virginie Despantes στο βιβλίο της *Η θεωρία του Κινγκ Κονγκ* (2006/2008), που αναφέρεται μεταξύ άλλων στο βιασμό της, αναφέρει: «Εκείνη τη στιγμή αισθάνθηκα γυναίκα, φρικτά γυναίκα, όπως δε θα αισθανθώ ποτέ ξανά» (σ. 47). Η ασθένεια (του καρκίνου του στήθους) και ο βιασμός συνιστούν εδώ τις καθοριστικές εκφάνσεις του τραύματος, μέσα από τις οποίες συγκροτείται η έμφυλη ταυτότητα ως μια βίαιη και αναπόδραστη εγγραφή στο σώμα (ίσως όπως το HIV/AIDS καθιστά αντίστοιχα τον Michael Lynch έναν γκέι άντρα). Στο πλαίσιο αυτό, ο έμφυλος εαυτός δεν συγκροτείται μέσα από μια καταφατική πολιτική της επιλογής, αλλά μέσα από την απειλή, το τραύμα και την απώλεια.

Το στήθος συνιστά έναν από τους πιο κεντρικούς και ορατούς δείκτες της θηλυκότητας και έχει επενδυθεί με κοινωνικές, πολιτισμικές και πολιτικές σημασίες, που καθορίζουν και διαμορφώνουν τον τρόπο που βιώνονται ενσώματα οι έμφυλες υποκειμενικότητες. Η Young (2005), μέσα από μια φαινομενολογική και φεμινιστική προσέγγιση, πραγματεύεται την ενσώματη εμπειρία του στήθους και αναδεικνύει πως το στήθος φетиχοποιείται, επιτηρείται και κατασκευάζεται, τόσο ως το κατεξοχήν πρότυπο της θηλυκότητας, όσο και ως το ακατόρθωτο ιδανικό της. Το ιδανικό στήθος, όπως μας λέει η Naugler (2009), δεν αναπαράγει την ιδανική γυναίκα, αλλά κατασκευάζει το στήθος ως πρότυπο με όρους καθολικότητας. Το στήθος, καθίσταται ιδανικό μόνο όταν αναφέρεται στο ιδανικό θηλυκό σώμα, δηλαδή στο λευκό, ικανοκεντρικό, λεπτό, νεανικό, (...) ετεροσεξουαλικό, cis γυναικείο σώμα. Οι

κυρίαρχοι κανονιστικοί λόγοι περί θηλυκότητας δεν εγγράφονται παθητικά στις έμφυλες σωματικότητες, αλλά προϋποθέτουν το ενεργό «doing» της θηλυκότητας. Οι Millsted και Frith (2003), που μελετούν την ενσώματη εμπειρία γυναικών με μεγάλο στήθος, τονίζουν πως το στήθος μπορεί να βιώνεται τόσο ως πηγή απόλαυσης και ενδυνάμωσης, όσο και ως πηγή άγχους, παρενόχλησης και αμηχανίας. Έτσι, καθώς απομακρύνονται από μια θυματοποιητική προσέγγιση της θηλυκής εμπειρίας, προσεγγίζουν το ενσώματο βίωμα του στήθους στον τόπο που αυτό συνδιαλέγεται ενεργά με την επιτελεστικότητα της θηλυκότητας μέσα από ένα σύνθετο πλέγμα από λόγους, βλέμματα και εμπειρίες στη διάρθρωσή τους με τα πολλαπλά επίπεδα ανισοτήτων (έμφυλων, φυλετικών, ηλικιακών, ταξικών κτλ.) (Millsted & Frith, 2003).

Επιστρέφοντας στην Sedgwick, το στήθος είναι ζωτικής σημασίας στην εμπειρία της θηλυκότητας, ιδιαίτερα όταν αυτό αφαιρείται ως αποτέλεσμα της μαστεκτομής. Για την Sedgwick, ο καρκίνος του μαστού και η μαστεκτομή συμβάλλουν σε μια βίαιη και επιβεβλημένη εμπέδωση της κανονιστικής θηλυκότητας υπό το βάρος της δυνητικής ή επικείμενης απώλειας του στήθους. Οι λόγοι (discourse) περί του καρκίνου του μαστού μοιάζουν να απαιτούν μια πλήρη συμμόρφωση στις κανονιστικές προκείμενες της θηλυκότητας και στο φαινομενικό πεπρωμένο του βιολογικού φύλου (Jain, 2007). Όπως αναφέρει η Sedgwick (1993a): «[...] ενώ το να είναι κάποια/ος ασθενής με καρκίνο του μαστού θα μπορούσε να θέσει ιδιαίτερες προκλήσεις στην αίσθηση της θηλυκότητας (femininity), ωστόσο μοιάζει κανείς να βυθίζεται σε μια σχεδόν αρχετυπική εμπειρία γυναικότητας (femaleness)» (σ. 12). Η Audre Lorde (1980/2006) στο *The Cancer Journals*, εφορμώντας από την προσωπική της εμπειρία με την ασθένεια, υποστηρίζει πως ο καρκίνος του μαστού και η μαστεκτομή νοηματοδοτούνται ως απειλητικές για τη θηλυκότητα, στιγματίζοντας την απώλεια του στήθους και καθιστώντας τα προσθετικά στήθους αναγκαία και επιτακτικά για την ανάρρωση.

Στο βιβλίο της *Illness as Metaphor* (1978), η Sontag συζητάει το στίγμα, που επιφέρει ο καρκίνος και τον αντίκτυπο που έχει η χρήση μεταφορών αναφορικά με την ασθένεια. Η Lorde, ανταποκρινόμενη στο στίγμα του καρκίνου του μαστού, καλεί σε μια πολιτική ορατότητας, τονίζοντας την αναγκαιότητα για τις γυναίκες με μαστεκτομή να καταστούν ορατές μεταξύ τους. Για την Lorde, τα προσθετικά στήθους εντάσσονται στην αφήγηση του «κανείς δε θα καταλάβει τη διαφορά», η οποία από τη μια καθιστά τις γυναίκες με μαστεκτομή ανεπαρκείς, και από την άλλη ενισχύει την απομόνωσή τους και επιτείνει την πολιτική τους αορατότητα (Rubin & Tanenbaum, 2011). Τα

προσθετικά στήθους λειτουργούν ως μια ενσώματη στρατηγική που επιχειρεί να επαναφέρει το ετεροποιημένο σώμα στις κανονιστικές προκείμενες μιας υγιούς, αυθεντικής, φυσικής και ακέραιης (whole) θηλυκής σωματικότητας (La, Jackson & Shaw, 2019). Έτσι, η ανακατασκευή του στήθους νοηματοδοτείται ως το φυσικό επακόλουθο της νόσου και ως ο ενδεδειγμένος τρόπος για την επανάκτηση της θηλυκότητας και την αποκατάσταση της ολότητας (wholeness) του σώματος (Rubin & Tanenbaum, 2011). Η Sulik (2010) προσθέτει πως το να εστιάζουμε στην «επαναφορά» της θηλυκότητας μέσω της προσθετικής στήθους, καθώς και σε μια θετικιστική προσέγγιση της ασθένειας, δεν αφήνει χώρο στο πένθος για τις σωματικές αλλαγές που έχουν τελεσθεί, καθώς και στα αρνητικά συναισθήματα που συνοδεύουν το βίωμα της ασθένειας (όπως οργή, θλίψη).

Η απώλεια του στήθους καθίσταται, λοιπόν, ταυτόσημη με την ασθένεια και όχι δυνητικό συνεπακόλουθό της. Έτσι, το εκλιπόν στήθος, ως στήθος που νοσεί και χρήζει ίασης, συνεπάγεται την αναγκαστική και αδιαμφισβήτητη «επαναφορά» του μέσω χειρουργικής επέμβασης. Εδώ, η χειρουργική επέμβαση δεν τίθεται με όρους προτίμησης ή επιλογής, αλλά ως απαραίτητη και αυτονόητη διαδικασία εμφυλοποίησης. Ως εκ τούτου, η απουσία του στήθους συνιστά μια απώλεια, η οποία όχι μόνο αποτυπώνεται σωματικά, αλλά επιπλέον φαίνεται να απειλεί τη συνεκτικότητα του έμφυλου εαυτού. Τα προσθετικά στήθους έρχονται να «επαναφέρουν» και να επανεγγράψουν στο σώμα το στήθος ως το κυρίαρχο σημαίνον της θηλυκότητας που μέχρι πρότινος είχε απολεσθεί. Έτσι, μπορούμε να δούμε πως μέσα από την επιδιορθωτική επαναφορά του στήθους, επιχειρείται ουσιαστικά η επαναφορά του έμφυλου εαυτού στις προγεγραμμένες κανονιστικές εννοιολογήσεις της θηλυκότητας. Βέβαια, αυτή είναι μια κριτική απέναντι στον κυρίαρχο λόγο και την κατεστημένη ιατρική πρακτική και όχι απέναντι στα υποκείμενα που επιλέγουν και επιθυμούν μια άμεση αποκατάσταση του στήθους τους.

Επιπλέον, καθώς, το εκλιπόν στήθος μπορεί να κατατάσσει τις σωματικότητες αυτές ως το «άλλο» της κανονιστικής θηλυκότητας, τα ίδια τα υποκείμενα μπορεί να διαπραγματεύονται την έννοια της θηλυκότητας με ποικίλους και εναλλακτικούς τρόπους, αμφισβητώντας τις κυρίαρχες και ομογενοποιημένες νοηματοδοτήσεις της (La, Jackson & Shaw, 2019). Η Lorde, για παράδειγμα, προσεγγίζει το εκλιπόν στήθος ως ενθύμηση μιας μάχης που κερδήθηκε, ενώ η Sedgwick εντοπίζει μέσω της μαστεκτομής τη δυνατότητα αποσταθεροποίησης των κανονιστικών θεωρήσεων της θηλυκότητας (La, Jackson & Shaw, 2019). Στην ανάγνωση της Sedgwick, το στήθος

δεν εκλαμβάνεται ποτέ ως ακριβώς πραγματικό (real), καθώς αυτό έχει αφαιρεθεί λόγω της μαστεκτομής και ως εκ τούτου, πραγματευόμαστε το στήθος δια της απουσίας του και δια της αφηρημένης υποκατάστασής του (Di Cori, 2018). Όταν, λοιπόν, η Sedgwick (1993c) αναφέρει: «Σκατά, τώρα υποθέτω πως όντως είμαι γυναίκα» (σ. 256), υποδηλώνει πως είναι ο καρκίνος και όχι το στήθος καθαυτό που την καθιστά γυναίκα. Μια τέτοια θεώρηση διασαλεύει την κατεστημένη θεώρηση του στήθους ως κυρίαρχου σημαίνοντος της θηλυκότητας και μετατοπίζει το βάρος στο βίωμα της ασθένειας. Η ασθένεια μας αποκαλύπτει πως ο έμφυλος εαυτός μπορεί να βιώνεται και να εμπεδώνεται δια της απουσίας του στήθους μέσα από μια βαθιά έμφυλα νοηματοδοτημένη και ιατρικοποιημένη ασθένεια. Καθώς το στήθος ουσιοποιεί την θηλυκότητα, η απουσία του αποκαλύπτει τον αινιγματικό και ασταθή χαρακτήρα του φύλου και διανοίγει, για την ίδια, ένα πεδίο απελευθερωτικών δυνατοτήτων.

Ακολουθώντας την Butler (1990/2009α), η εμπειρία της σωματικότητας δια της (επώδυνης) απώλειας του στήθους ενέχει τη δυνατότητα αποσταθεροποίησης των κατεστημένων εννοιών του φύλου και της θηλυκότητας. Η ενσώματη εμπειρία της απουσίας του στήθους μάς απομακρύνει από την ταύτιση του φύλου με τη σωματικότητα με όρους μιας βιολογικής συνεπαγωγής. Ως εκ τούτου, η επιτελεστικότητα της θηλυκότητας διανοίγεται, αποταυτίζοντας την ύπαρξη του στήθους με τις cis θηλυκές σωματικότητες. Ως ένα βαθμό, η ενσώματη εμπειρία της απουσίας του στήθους αντηχεί την τρανς αφήγηση, που αναδεικνύει τον επίπλαστο χαρακτήρα μιας βιολογικής ανάγνωσης του φύλου, η οποία ανάγει τις σωματικότητες στις βιολογικές τους προκείμενες (La, Jackson & Shaw, 2019). Φυσικά, οι αποσταθεροποιητικές δυνατότητες που προαναφέραμε, δεν συνεπάγονται την πλήρη απάλειψη των προκλήσεων που τίθενται για τις υποκειμενικότητες που νοσούν ούτε βιώνονται απαραίτητα ως αποσταθεροποιητικές από τα ίδια τα υποκείμενα. Επιπλέον, η νόσος δεν αφορά μόνο τις cis ετεροσεξουαλικές σωματικότητες. Όσον αφορά τις κουήρ σωματικότητες, ο καρκίνος του μαστού θέτει τόσο την πρόκληση της παράδοσης σε μια κανονιστική θεώρηση της θηλυκότητας, όσο και την πρόκληση της αναμέτρησης με τη θνητότητα μέσα από το φαινομενικό πεπρωμένο του βιολογικού φύλου.

Απομακρυνόμενοι/ες από το βίωμα της ασθένειας, πώς μπορούμε να προσεγγίσουμε το στήθος για τις κουήρ σωματικότητες που επιδιώκουν την περιστολή του στήθους τους μέσω του binding; Ποιοι λόγοι διαμεσολαβούν την επιθυμητή, αυτήν τη φορά, «απουσία» του στήθους μέσω της περιστολής του; Πώς το binding

παρεμβαίνει στην κανονιστική διαδικασία εμφυλοποίησης; Και τελικά, πώς αναμετριέται η κούρη ενσώματη πρακτική του binding με τις κανονιστικές θεωρήσεις της αρρενωπότητας, με τι προκλήσεις έρχεται αντιμέτωπη και τι δυνατότητες διανοίγει;

Το κουήρ στήθος ως φασματική και εφήμερη απουσία

«Μου άρεσε πολύ το στήθος μου για τις δυνατότητες
μεγάλης ευχαρίστησης που μου προσέφερε,
αλλά το απεχθανόμουν που με κατέτασσε ως γυναίκα
σε μια έμφυλα διχοτομημένη κοινωνία-
μια γυναίκα που δεν ένιωσα ποτέ και ακόμα δεν νιώθω»

«Οι μπουτς και η περίδεση του στήθους μας
έχει μια μακρά και πολύπλοκη ιστορία»
- S. Bear Bergman (*Butch is a noun*, 2010b, σ. 49)

Ο τρανς συγγραφέας, ποιητής και θεατρικός καλλιτέχνης, S. Bear Bergman, αναφέρει τα παραπάνω στο κεφάλαιο «Breasts» του βιβλίου του *Butch is a noun* (2010a), που πραγματεύεται το στήθος και την πρακτική του binding μέσα από το μπουτς βίωμα. Ο Bergman, όπως και ο Feinberg (1993) στο βιβλίο του *Stone butch blues*, αναφέρονται σε μια περίοδο όπου η περίδεση του στήθους από τρανς/μπουτς υποκειμενικότητες γινόταν με τη χρήση επιδέσμων (ace bandages) –μια πρακτική που σήμερα συνιστάται να αποφεύγεται. Η πρακτική της περιδέσεως του στήθους έχει μια ιστορικότητα που τροφοδοτεί αναπόφευκτα τη σκέψη μας μέσα από το παρόν κείμενο. Στον επίλογο του βιβλίου του, ο Feinberg (1993) αναφέρει ότι το *Stone butch blues* αποτελεί μια γέφυρα αναμνήσεων και ότι η ανάκτηση της συλλογικής μνήμης είναι μια πράξη αγωνιστική. Ο τρόπος να μιλάμε για το binding δεν μπορεί παρά να διαπνέεται από την ιστορικότητα των ενσώματων αυτών βιωμάτων, που αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι των αγώνων της κουήρ, τρανς-φεμινιστικής και ΛΟΑΤΚΙ+ κοινότητας.

Για τις κουήρ, τρανς και μη δυαδικές σωματικότητες που κάνουν binding, το στήθος περιστέλλεται, με σκοπό να καταστεί κατά το δυνατόν πιο επίπεδο (flat), αφού το στήθος συνιστά μια ιδιαίτερα εύκαμπτη μάζα, που αλλάζει σχήμα ανάλογα με τη στάση και την κίνηση του σώματος. Η Young (2005) τονίζει πως, αν και το στήθος φετιχοποιείται, επιτηρείται και κατασκευάζεται ως το κατεξοχήν πρότυπο θηλυκότητας μέσα από τη φαλλική αντιστοίχισή του ως σκληρό, μεγάλο, μυτερό και ανορθωμένο, στην πραγματικότητα το στήθος έχει ιδιαίτερα ελαστικές ιδιότητες. Το στήθος έχει μια πλαστικότητα που μας επιτρέπει να επέμβουμε σε αυτό, αναδιατάσσοντας την ενδεδειγμένη φυσιολογία του. Ο Preciado (2008/2013), σε μια σωματική πραγματεία πάνω στη χρήση τεστοστερόνης στο βιοπολιτικό καθεστώς του

φαρμακοπορνογραφικού καπιταλισμού, σημειώνει πως το βάρος, το σχήμα και η πυκνότητα του στήθους έχουν αποκτήσει μια πλαστική συνάφεια, που καθιστά τη διάκριση μεταξύ ενός φυσικού θηλυκού στήθους και ενός προσθετικού εντελώς ακατάλληλη. Με τις τεχνολογικές παρεμβάσεις, που είναι πλέον διαθέσιμες, είναι εξίσου αρμόζον να μιλάμε για τεχνο-στήθος, όταν αναφερόμαστε σε cis θηλυκά σώματα, όσο και όταν αναφερόμαστε σε τρανς σώματα (Preciado, 2008/2013). Πέρα από μια φυσικοποιημένη θεώρηση της σωματικότητας, η πλαστικότητα του στήθους έρχεται σε άμεση συνάρτηση με την έννοια της πλαστικότητας του τρανς σώματος, το οποίο μέσα από τη χρήση προσθετικών (πχ. packing) και μέσα από την πρακτική του binding, εναντιώνεται σε μια προσέγγιση της σωματικότητας ως άκαμπτης, φυσικής, σταθερής και πειθήνιας (Dawson, 2015).

Μέσω του binding συμπιέζουμε την ευέλικτη αυτή μάζα του στήθους, ώστε να τροποποιήσουμε το σχήμα του για μια πιο επίπεδη απόδοσή του. Με το binding το στήθος υλοποιείται διαφορετικά. Το binding συνιστά μια ενσώματη πρακτική έμφυλης διαπραγμάτευσης, κατά την οποία το στήθος διαφεύγει των προγεγραμμένων επιτελεστικών υλοποιήσεών του και διανοίγεται σε μια κριτική ανασήμανση της έμφυλης σωματικότητας. Με μια έννοια, το στήθος μπορεί να ιδωθεί ως κουήρ στήθος, καθώς παρεμβαίνει στην κανονιστική θεώρηση της έμφυλης σωματικότητας, διαταράσσοντας τη σταθερή και συνεκτική θεώρηση του φύλου. Το κουήρ στήθος, που περιστέλλεται, αποτυπώνει σωματικά τον αμφίσημο χαρακτήρα του φύλου, υλοποιώντας επιτελεστικά την έμφυλη απορία. Επικαλούμαι την έννοια του κουήρ στήθους ως μια επιτελεστική αναδιατύπωση του έμφυλου σώματος, η οποία εκπορεύεται αναγκαστικά μέσα από την αδυνατότητα, καθώς αποβάλλεται από την ηγεμονική επικράτεια του αναγνωρίσιμου έμφυλου σώματος. Για την Butler (1993/2008β), το έμφυλο σώμα υλοποιείται επιτελεστικά μέσα από τους περιορισμούς και τις απώλειες που θέτουν οι έμφυλοι ρυθμιστικοί μηχανισμοί. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Αθανασίου (2008) με αφορμή το βιβλίο της Butler *Σώματα με Σημασία*: «τα σώματα που επιτυγχάνουν να υλοποιηθούν ως βιώσιμα και διανοητά είναι αυτά που υλοποιούν τις προσδοκίες και τα κελεύσματα της καθιερωμένης κανονικότητας» (σ. 15). Έτσι, το κουήρ στήθος που περιστέλλεται, απομακρύνεται από την ενδεδειγμένη επιτελεστική υλοποίηση των ηγεμονικών ιδεωδών του φύλου και εκλαμβάνεται ως μια αδιανόητη εκδοχή σωματικότητας. Και είναι ακριβώς μέσα από αυτήν την αποτυχία υλοποίησης του κανονιστικού καθεστώτος του φύλου, που κάποια σώματα παράγονται ως αποκείμενα, ενώ ταυτόχρονα συνιστούν την απαραίτητη

ετερότητα μέσω της οποίας κάποια σώματα πιστοποιούνται ως «σώματα με σημασία» (Butler, 1999).

Η έννοια του αποκειμένου (abject) έχει αναπτυχθεί από την Kristeva (1982) και χρησιμοποιείται εδώ μέσα από την οπτική της Butler (1993/2008β), για να περιγράψει την αποκήρυξη και τον αποκλεισμό των σωμάτων εκείνων, που αρθρώνονται ως το «καταστατικό εκτός» (constitutive outside) της επικράτειας του υποκειμένου. Η αποκειμενοποίηση (abjection) αποτελεί θεμελιώδη συνθήκη συγκρότησης του υποκειμένου, διότι προσδιορίζει το φασματικό τόπο του αποκλεισμού ως την συνθήκη δια της οποίας κάποια σώματα αναγνωρίζονται ως βιώσιμα και διανοητά (Αθανασίου, 2007). Με την έννοια αυτή, οι κουήρ σωματικότητες συνιστούν το καταστατικά εκτός της κανονιστικής έμφυλης σωματικότητας, και την αναγκαία ετερότητα, που καθιστά εφικτή τη βιωσιμότητα και αναγνωρισιμότητα του κανονιστικού υποκειμένου. Επιπλέον, μια τέτοια προσέγγιση μάς φανερώνει την ευθραυστότητα της κανονιστικής έμφυλης επιτελεστικότητας, που, καθώς καλείται να αποποιηθεί τις μιαρές εκφορές σωματικότητας, αυτές δεν εξαλείφονται ποτέ πλήρως (Αθανασίου, 2007). Το αποκείμενο μάς υπενθυμίζει την ανησυχητική τρωτότητα της κατηγορικής περιχαράκωσης, η οποία δεν μπορεί να είναι ποτέ απόλυτα αλώβητη και συμπαγής. Ως εκ τούτου, προσεγγίζουμε την υποκειμενικότητα μέσα από τις ελλείψεις και τις απώλειες που την διαρθρώνουν και απομακρυνόμαστε από το φαντασιακό της ενικότητας και της ακεραιότητας του υποκειμένου.

Η Αθανασίου (2012), συνομιλώντας με την Butler, διερευνά τις δυνατότητες που ανακύπτουν μέσα από μια φασματική θεώρηση του υποκειμένου, όπου το υποκείμενο προσεγγίζεται ως ατελές, ασταθές, ευάλωτο, μελαγχολικό και διαρκώς ελλειπτικό. Σε μια φαντασματική θεώρηση του υποκειμένου, η απουσία του φανερώνει την αδυναμία του υποκειμένου να επαναληφθεί στη βάση ενός αυθεντικού και πανομοιότυπου εαυτού. Η Butler πραγματεύεται την έννοια της φασματικότητας μέσα από τη θεωρία της επιτελεστικότητας, όπου οι επαναλήψεις του κανόνα που απαιτούνται για τη διατήρησή του δεν συνιστούν ποτέ άρτιες και συνεκτικές αναπαραγωγές του (del Pilar Blanco & Peeren, 2013). Το υποκείμενο πάντα υπολείπεται στην εκπλήρωση της εξιδανικευμένης κανονικότητας, καθώς το ιδεώδες της κανονικότητας αντλεί την ισχύ του μέσα από διαδικασίες επανάληψης και υλοποίησης, που εμπεριέχουν τη δυνατότητα της αμφισημίας και της διαφοράς. Έτσι, στο θεωρητικό πλαίσιο της επιτελεστικότητας, το έμφυλο σώμα επενδύεται με την

ισχύ, αλλά και με την τρωτότητα της ενδεχομενικότητας, της δυνατότητας δηλαδή για πειθαρχική επανάληψη και ανατρεπτική ρήξη (Butler, 1993/2008β).¹¹

Με το binding, το κουήρ στήθος δεν απουσιάζει κυριολεκτικά, αλλά υλοποιείται επιτελεστικά ως απουσία μέσω του binding. Το κουήρ στήθος που περιστέλλεται είναι και δεν είναι παρόν, απουσιάζει ενώ παραμένει φευγαλέα παρόν. Οι Αθανασίου και Butler, που διερευνούν, στο κοινό τους βιβλίο *Απ-αλλοτρίωση* (2013), τις ανατρεπτικές ενδεχομενικότητες της επιτελεστικότητας και τη δυνατότητα ενός διαφορετικού ενσώματου γίνεσθαι των υποκειμένων της αποστέρησης, αναφέρονται στη διαλεκτική της παρουσίας/απουσίας, κατά την οποία η παρουσία παράγεται διαρκώς μέσα από το φασματικό στοίχειωμα της απουσίας. Εδώ, επικαλούμαι την ντεριντιανή έννοια της φασματικότητας (Derrida, 1993/1994), που προβληματοποιεί το σύνορο μεταξύ παρουσίας και απουσίας, σε συνομιλία με τη θεωρία της επιτελεστικής αναταραχής της Butler (1990/2009α), για να αναδείξω το binding ως μια ενσώματη επιτέλεση της φασματικότητας του κουήρ στήθους. Με την πρακτική του binding, το κουήρ στήθος υλοποιείται ως μια φασματική απουσία που υπαινίσσεται διαρκώς την παρουσία του, αναδιατάσσοντας τις χρονικότητες και τη σχέση μεταξύ παρόντος, παρελθόντος και μέλλοντος. Ο Muñoz (2009) προσεγγίζει το κουήρ ως έναν ορίζοντα του μέλλοντος και ως αυτό προς το οποίο κατατείνουμε, καθώς, όπως υποστηρίζει, το κουήρ δεν είναι ακόμα εδώ. Το κουήρ στήθος μέσω του binding δεν προαναγγέλλει αυτό που είναι να έρθει, αλλά αφήνει τη σωματικότητα ανοιχτή στις επιτελεστικές της σημάνσεις. Η φασματική απουσία του κουήρ στήθους επιτελείται ως απουσία μέσα από τη διαρκή υπενθύμιση της παρουσίας του, και με την έννοια αυτή η φασματική απουσία του στήθους δεν μπορεί παρά να είναι εφήμερη. Για τον Muñoz (1996), το εφήμερο ως χρόνος της κουήρ ουτοπίας υπονομεύει το γραμμικό χρόνο (straight time) και μας προσκαλεί στον ανοιχτό και όχι προαναγγελλμένο, χαρακτήρα της κουήρ χρονικότητας.

Η φασματική και εφήμερη διάσταση του binding αφήνει ανοιχτό τον τρόπο που βιώνεται το στήθος από τις κουήρ σωματικότητες και μας εισάγει στις κουήρ χρονικότητες του βιώματος του στήθους που περιστέλλεται. Για κάποιες σωματικότητες, ο υπαινιγμός της παρουσίας του στήθους τίθεται ηχηρά, ενώ για άλλες μπορεί σε μεγάλο βαθμό να αποσιωπάται. Ενίοτε, η αίσθηση του στήθους συνηχεί

¹¹ Για τις πολιτικές και αγωνιστικές συνεπαγωγές της φα(ντα)σματικότητας, βλ. και Athanasiou (2017), *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the Women in Black*.

απόλυτα με το βίωμα του binding. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Λ, που κάνει εδώ και κάποια χρόνια binding: «Είναι το γυμνό μου σώμα με το binder». Εδώ, η αίσθηση του στήθους έρχεται σε αρμονική σύζευξη με το binder, κατασκευάζοντας το σώμα εκ νέου μέσω της συνένωσής τους. Το σώμα που κάνει binding είναι εδώ το γυμνό σώμα, καθώς το στήθος και το binder υλοποιούν επιτελεστικά το σώμα μέσω της απόλυτης ταύτισής τους. Οι εντάσεις των υπαινιγμών μπορεί να μεταβάλλονται ανάλογα με τις χωροχρονικές συνθήκες, το περιβάλλον στο οποίο βρισκόμαστε, τους ανθρώπους που έχουμε γύρω μας, τη χρονική διάρκεια μέσα στην οποία κάνουμε binding, τις καιρικές συνθήκες και μια σειρά από άλλους παράγοντες, που επηρεάζουν τον τρόπο που κάθε φορά βιώνουμε ενσώματα το κουήρ στήθος, ενώ κάνουμε binding. Το καλοκαίρι, για παράδειγμα, είναι μια περίοδος ιδιαίτερα δύσκολη για τα κουήρ υποκείμενα που κάνουν binding. Η ζέστη και ο ιδρώτας δυσχεραίνουν την αναπνοή με αποτέλεσμα η αίσθηση του στήθους να γίνεται εντονότερη.

Οι παράγοντες αυτοί σχετίζονται άμεσα με τον τρόπο με τον οποίο βιώνεται το κουήρ στήθος που περιστεύεται ως μια ενσώματη διαδικασία έμφυλης διαπραγμάτευσης. Κατά μια έννοια, η έμφυλη απορία συνιστά μέσω του binding μια διαπραγμάτευση με όρους σωματικότητας, που συνομιλεί ενεργά με το φασματικό και εφήμερο βίωμα του κουήρ στήθους. Με άλλα λόγια, η φασματική και εφήμερη απουσία του στήθους που υλοποιείται μέσω του binding συνδιαλέγεται άμεσα με την απουσία μιας σταθερής και αμετάβλητης θεώρησης του φύλου. Το να προσεγγίσουμε, όμως, το binding μέσα από την απουσία μιας συνεκτικής έμφυλης θέσης, δεν σημαίνει ότι διαβάζουμε την πρακτική αυτή ως την υλοποίηση μιας κάποιας εξιδανικευμένης κουήρ ρευστότητας. Περιστεύοντας το κουήρ στήθος, δεν αναμένεται κάποια τελική επίλυση, ως εάν μια τέτοια πρακτική να μπορούσε να μας αποκαλύψει μια εγγενή «αλήθεια» της κουήρ ύπαρξης, παρόλο που μια τέτοια σκέψη μπορεί μερικές φορές να φαντάζει καθησυχαστική ή ανακουφιστική. Απεναντίας, το binding, ως μια απορητική διαπραγμάτευση με το φύλο, δεν βιώνεται απαραίτητα με απελευθερωτικούς όρους, παρά μας εντάσσει σε μια διαδικασία εκκρεμότητας, που μπορεί να βιώνεται (και) ως άκρως κουραστική και εξουθενωτική.

Ως εκ τούτου, προσεγγίζοντας το binding ως μια ενσώματη επιτελεστική υλοποίηση της αναταραχής που συνδιαλέγεται με τη φασματική και εφήμερη απουσία του κουήρ στήθους, επιχειρούμε να απομακρυνθούμε τόσο από μια ρομαντικοποιημένη όσο και από μια θυματοποιητική αφήγηση της ενσώματης

εμπειρίας του binding, διανοίγοντας την πρακτική αυτή στις πληθυντικές αποτυπώσεις της. Ή, όπως αναφέρει ο Bergman (2010a):

«Δεν υπάρχει καμία καταληκτική δήλωση για το θέμα του στήθους, κανένα τελικό συμπέρασμα που μπορούμε να εξάγουμε, κανέναν τρόπο να πούμε κάτι με βεβαιότητα, εκτός από το ότι όταν πρόκειται για το στήθος, τίποτα δεν είναι απλό. Σε ό,τι αφορά το στήθος, το φύλο, την αλήθεια, την εμπιστοσύνη, το δέρμα, όλα αυτά περιπλέκουν το ένα το άλλο σε χίλιες κατευθύνσεις, συνάμα όμορφες και τραγικές, ανακουφιστικές και επικίνδυνες, γοητευτικές και παράξενες» (σ. 53-54).

Προσθετικές αρρενωπότητες και το binding ως προσθετική ενσώματη πρακτική

«All that you touch
You Change
All that you Change
Changes you.
The only lasting truth
is Change»

- Octavia E. Butler (*Parable of the sower*, 1993/2012, σ. 6)

Όπως έχει θέσει πολύ εύστοχα η Haraway (1991): «Γιατί τα σώματά μας πρέπει να τελειώνουν στο δέρμα;» (σ. 178). Με το ερώτημα αυτό, η Haraway επιχειρεί να διαταράξει τα όρια της σωματικότητας, να αμφισβητήσει την αντίληψη περί σωματικής ακεραιότητας και, εν τέλει, να μας προκαλέσει να αναστοχαστούμε πάνω στο όριο του ανθρώπινου. Οι Ahmed και Stacey (2001) προσεγγίζουν το δέρμα ως ένα διαρκές γίνεσθαι και ως τον τόπο, όπου τα σώματα παίρνουν μορφή, ενώ παραμένουν ανοικτά στις διαρκείς επανεγγραφές τους. Ή, όπως αναφέρει η Octavia Butler: «η μόνη διαρκής αλήθεια, είναι η Αλλαγή» (σ. 6). Αλλά η αλλαγή, μάς λέει ο Edelman (2014) στο *Sex, or the unbearable*, περιλαμβάνει εξίσου και την απώλεια, καθώς και ό,τι επιβιώνει από αυτήν.

Η Dawson (2015), συζητώντας τη σκηνή της περίδεσης του στήθους από τον Brandon στην ταινία *Boys don't cry*, αναφέρει πως η ενδυματολογική προετοιμασία του Brandon έχει πολλά κοινά στοιχεία με αυτή των cis αντρικών υποκειμένων. Σημειώνει ότι η επιτελεστικότητα της αρρενωπότητας δεν προϋποθέτει την ύπαρξη ενός βιολογικά αντρικού σώματος και ότι κάθε έμφυλη επιτελεστικότητα απαιτεί προετοιμασία, προσθετικά και προπ (props) ώστε να επιτελεστεί το φύλο «σωστά» (Dawson, 2015). Η ανάλυσή της βασίζεται στην έννοια της επιτελεστικότητας του φύλου της Butler (1990/2009α) που, για την ίδια, κουηροποιεί (queering) την έννοια του φύλου. Για την Butler, η επιτελεστικότητα, που έγκειται στην επαναλαμβανόμενη ενστάλαξη του κανονικού, συνιστά μια διαδικασία ρυθμισμένη αλλά εξίσου αστάθμητη, καθώς, όντας επιρρεπής στην πειθαρχική αφομοίωσή της, μένει ωστόσο ανοιχτή στην ενδεχομενικότητα της κριτικής ανασήμανσής της (Αθανασίου, 2008). Έτσι, η επιτελεστικότητα, υποστηρίζει η Butler (1993/2008β), ενδέχεται να αποκαλύψει τον τεχνητό χαρακτήρα του φύλου, καθώς «το πρωτότυπο δεν είναι παρά

μια παρωδία της ιδέας του φυσικού και του πρωταρχικού». Η χρήση λοιπόν προσθετικών, ως μέσων έμφυλης επιτέλεσης, παρεμβαίνει στην κανονιστική διαδικασία εμφυλοποίησης και αποσταθεροποιεί μια φυσικοποιητική αντίληψη του φύλου. Η επιτελεστικότητα της αρρενωπότητας¹² μέσω προσθετικών αποταυτίζει τις αρρενωπότητες από τα cis αντρικά σώματα και μας αποκαλύπτει τον επίπλαστο χαρακτήρα του φύλου.

Αν λοιπόν, όπως προτείνει η Dawson, οι έμφυλες σωματικότητες επιτελούνται μέσα από προπ και προσθετικά, πώς μπορούμε να προσεγγίσουμε την επιτελεστικότητα της κούηρ αρρενωπότητας μέσα από αυτό το πρίσμα; Η έννοια των προσθετικών έχει αναπτυχθεί ιδιαίτερα από τις κριτικές σπουδές για την αναπηρία (Critical Disability Studies), που διερευνά τη σχέση των σωμάτων με την τεχνολογία και τη χρήση προσθετικών από άτομα με αναπηρίες. Ο Don Ihde (2002) ισχυρίζεται πως τα σώματά μας έχουν μια ιδιαίτερη πλαστικότητα που φανερώνεται, ιδιαίτερα όταν τα σκεφτούμε σε συσχέτιση με τις τεχνολογίες: «we are bodies in technologies» (σ. 137). Αντίστοιχα, οι David Mitchell και Sharon Snyder (2000), ως θεωρητικοί των πολιτικών της αναπηρίας, ισχυρίζονται πως «το προσθετικό σώμα είναι ο κανόνας και όχι η εξαίρεση» (σ. 7). Η Shildrick (2015), βασισμένη στην ντελεζιανή έννοια του «assemblage» (συναρμογή)¹³, προσεγγίζει τη σημασία των προσθετικών όχι μόνο μέσα από τις χρηστικές και λειτουργιστικές τους ιδιότητες, ως υλικές/τεχνολογικές προσθήκες στο σώμα, αλλά μεταχειρίζεται την έννοια των προσθετικών για να αναδείξει τις αχαρτογράφητες δυνατότητες, που εκπορεύονται από την αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπου, ζώου, μηχανής. Αντίστοιχα, η Haraway (1991) πραγματεύεται την έννοια του κυβόργιου (cyborg) για να υποδηλώσει μια σύνθεση ανάμεσα στις κατηγορίες «άνθρωπος» και «μηχανή», που υπερβαίνει τη θεώρηση περί φυσικού σώματος και ενιαίου εαυτού. Όμως, το κυβόργιο, αν και από τη μία αμφισβητεί τους μύθους περί φυσικού και ενιαίου εαυτού, από την άλλη, φαίνεται να αναπαράγει έναν μύθο περί τελικής συμφιλίωσης μέσω της κατάργησης των συνόρων ανάμεσα στον άνθρωπο και τη μηχανή, τη φύση και το τέχνασμα (Αθανασίου, 2004). Η έννοια των

¹² Για μια εκτενέστερη συζήτηση στο θέμα της αρρενωπότητας και των μη κανονιστικών της επιτελέσεων, βλ. Halberstam (1998) *Female Masculinity*.

¹³ Η έννοια της συναρμογής έχει αναπτυχθεί από τον Gilles Deleuze και τον Felix Guattari στο βιβλίο τους *Χίλια Πλατόματα* (1980/2017). Η έννοια πραγματεύεται ένα πιο ρευστό και σχεσιακό σύστημα θεώρησης, κατά το οποίο το σώμα συντίθεται από διαφορετικά μέρη, τα οποία δεν είναι σταθερά και αμετάβλητα, αλλά ρευστά, μεταβαλλόμενα και που μπορούν να αντικατασταθούν ή υποκατασταθούν από άλλα. Η έννοια χρησιμοποιείται ιδιαίτερα στο πλαίσιο των πολιτικών της αναπηρίας, που βασίζονται σε μια κριτική στις ικανοκεντρικές θεωρήσεις που προσλαμβάνουν το σώμα ως ένα αδιάρρηκτο όλον.

προσθετικών, αν και βασίζεται στην αμφισβήτηση ενός φυσικού και ενιαίου εαυτού, δεν συνεπάγεται μια πλήρη απόδραση από τις έμφυλες κανονικοποιητικές νόρμες, ούτε μπορεί να υποσχεθεί την επιτελεστική υλοποίηση πλήρως ρηξιακών και ανατρεπτικών κουήρ σωματικότητων.

Ο Derrida (1967/1990) χρησιμοποιεί τον όρο «supplement» (συμπλήρωμα/αναπλήρωμα) για να καταδείξει την ανυπαρξία μιας πρωταρχικής ολότητας και ενός ακέραιου πρωτοτύπου, καθώς και την αδυνατότητα μιας απόλυτης ολοκλήρωσης. Για τον Derrida, το επιχείρημα της πρόσληψης του υποκειμένου ως ενιαίου, συνεκτικού και ενικού δεν μπορεί να στηριχτεί αφού το συμπλήρωμα/αναπλήρωμα είναι πάντα ήδη εκεί συνιστώντας την αναπόφευκτη συνθήκη της ύπαρξης (Κακολύρης, 2015· Μπαλτάς, 1999). Έτσι, το συμπλήρωμα/αναπλήρωμα είναι αυτό που καταδεικνύει τον διαρκώς ελλειπτικό χαρακτήρα του εαυτού, εκθέτοντας την ψευδαίσθηση μιας πρωταρχικής ακεραιότητας. Ως εκ τούτου, η έννοια του προσθετικού συμβάλλει στην ανάγνωση του φύλου ως εγγενώς ατελούς, αναδεικνύοντας τον επίπλαστο χαρακτήρα του φύλου και των επιτελεστικών του εκφορών. Στην περίπτωση του Brandon, η Dawson (2015) μεταχειρίζεται την έννοια του προσθετικού ως μέσο επιτέλεσης της αρρενωπότητας, αναδεικνύοντας πως η αρρενωπότητα δεν είναι ούτε ένα φυσικό και στατικό όλον, ούτε περιορίζεται στις cis αντρικές σωματικότητες. Υπό την έννοια αυτή, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για προσθετικές αρρενωπότητες, για αρρενωπότητες, δηλαδή, που δε βασίζονται στην ύπαρξη κάποιου πρωτοτύπου, αλλά που επιτελούνται στη βάση του διαρκώς ελλειπτικού χαρακτήρα του φύλου. Οι προσθετικές αρρενωπότητες με την έννοια του συμπληρώματος/αναπληρώματος, αναδεικνύουν την έλλειψη ως ήδη πάντα εκεί, ως ήδη ενυπάρχουσα στις επιτελεστικές εκφορές του φύλου. Έτσι, οι προσθετικές αρρενωπότητες, ως supplement, δεν συνιστούν απλά μια παρέκκλιση από τις κανονιστικές αρρενωπότητες, αλλά συνιστούν τόσο τους όρους δυνατότητάς τους, όσο και τους όρους αδυνατότητας μιας ολοποιητικής θεώρησής τους.

Οι προσθετικές αρρενωπότητες καταδεικνύουν την ανυπαρξία ενός φυσικού και ακέραιου πρωτοτύπου και μας διανοίγουν στην επιτελεστική τους υλοποίηση μέσω της επαναληψιμότητας (iterability) του φύλου. Η επαναληψιμότητα, κατά Ντερριντά, αναφέρεται στην ατελή επαναληπτική παραθετικότητα του σημείου, που είναι ταυτόχρονα ίδιο και διάφορο προς τον εαυτό του, δηλαδή στην δυνατότητα του σημείου να επαναλαμβάνεται με διαφορά (1993/2008β). Η έννοια της επαναληψιμότητας τροφοδοτεί την θεωρία της επιτελεστικότητας της Butler, που

περιγράφει πως η επανάληψη δεν είναι ποτέ το ακριβές αντίγραφο κάποιου πρωτοτύπου και πως η επιτελεστικότητα συνίσταται τόσο στην παράθεση της νόρμας, όσο και στην ενδεχομενικότητα της επιτελεστικής της αστοχίας. Έτσι, οι προσθετικές αρρενωπότητες επιτελούνται στη βάση της επαναληψιμότητας, δηλαδή μέσα από την τελεστική παράθεση της νόρμας, αλλά και μέσα από τη δυνατότητα απαγκίστρωσης από τα κανονιστικά της συμφραζόμενα (1993/2008β). Με άλλα λόγια, οι προσθετικές αρρενωπότητες επιτελούνται μέσα από διαδικασίες επανάληψης, οι οποίες εμπεριέχουν τη δυνατότητα της αμφισημίας και της διαφοράς.

Με την πρακτική περιστολής του στήθους, οι σωματικότητες προσεγγίζονται ως εγγενώς ατελείς και υπό διαμόρφωση, αναδεικνύοντας εκ νέου την έννοια του προσθετικού. Το *binding*, ως μια ενσώματη πρακτική, συνιστά μια προσθετική και «υλική» πρακτική, η οποία μας διανοίγει σε μια πιο εμπλουτισμένη προσέγγιση της σωματικότητας, αμβλύνοντας τον τρόπο θεώρησής της και προβληματοποιώντας τις αυστηρά νοηματοδοτημένες οριοθετήσεις της¹⁴. Ως εκ τούτου, το σώμα εκπαιδεύεται, όχι μόνο μέσα από τις μη-υλικές τεχνικές του, αλλά και από τις προσθετικές υλικές πρακτικές του σώματος. Ο Mauss (1934/2004), στο δοκίμιό του για τις τεχνικές του σώματος, υποστηρίζει πως οι καθημερινές τεχνικές του σώματος, όπως το βάδισμα και ο ύπνος, δεν συνιστούν φυσικές και αυτονόητες τεχνικές που κληρονομούνται βιολογικά, αλλά μεταβιβάζονται κοινωνικά και είναι επίκτητες. Ο Mauss χρησιμοποιεί την έννοια του *habitus* για να αναφερθεί σε αυτό, που ενσαρκώνεται στα σώματα υπό τη μορφή προδιαθέσεων που διαφαίνονται στις στάσεις του σώματος, τις χειρονομίες, τις μιμήσεις, την έκφραση των συναισθημάτων. Έτσι, οι τεχνικές του σώματος είναι οι τεχνικές συμπεριφορές, που εγγράφονται και αποκτούν υλικότητα στο σώμα και που αποτελούν κυρίως αποτέλεσμα εκπαίδευσης και εξάσκησης. Ο Warnier (2001), βασισμένος στις πολιτισμικές όψεις των τεχνικών του σώματος που εισήγαγε ο Mauss, προσθέτει τη σημασία που έχει η συμμετοχή του υλικού κόσμου στην διαμόρφωση του υποκειμένου, μια διάσταση με την οποία δεν καταπιάστηκε ο Mauss. Ο Warnier (2001) επιχειρεί μια πραξολογική θεωρητικοποίηση της υποκειμενικότητας, κατά την οποία

¹⁴ Οι λόγοι περί των ορίων της σωματικότητας έχουν ως αφετηρία τις φεμινιστικές προσεγγίσεις της σωματικότητας, που έθεσαν υπό κριτική επεξεργασία του δυϊσμούς περί σώματος/πνεύματος, βάθους/επιφάνειας, εσωτερικότητας/εξωτερικότητας και συνέβαλαν σε μια ανανεωμένη θεώρηση των πολιτικών του σώματος. Οι θεωρητικές αυτές συμβολές διάνοιξαν τον τρόπο που μελετάμε και προσεγγίζουμε τις έμφυλες σωματικότητες και, ως εκ τούτου, τροφοδοτούν την σκέψη μας αναφορικά με τις κούηρ/τρανς σωματικότητες, με τις οποίες καταπιανόμαστε εδώ. Ενδεικτικά βλ. Bordo (1993), *Unbearable weight: Feminism, Western culture and the body*, Bordo (1999), *Feminism, Foucault, and the politics of the body*, Grosz (1994), *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*, Grosz (1987), *Notes toward a corporeal feminism* και Riley (1999), *Bodies, identities, feminisms*.

το υποκείμενο διαμορφώνεται μέσω επαναλαμβανόμενων σωματικών πρακτικών, οι οποίες δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από τον υλικό κόσμο και, ως εκ τούτου, το σώμα μπορεί να επεκτείνεται και μέσα από αντικείμενα. Αντίστοιχα, ο Miller (2010) χρησιμοποιεί το παράδειγμα του σάρι, για να αναδείξει τον τρόπο συμβολής του στην πολιτισμική διαμόρφωση του ενσώματου υποκειμένου.

Από τις μη-υλικές τεχνικές του σώματος του Mauss μέχρι τις προσθετικές αποτυπώσεις των ενσώματων πρακτικών του Warnier και του Miller, οι σωματικότητες επιτελούνται μέσα από μια πληθώρα υλικών και μη υλικών πρακτικών. Με τη συμβολή του Mauss, που ενδιαφέρεται για το πώς μαθαίνουμε να χρησιμοποιούμε το σώμα μας ως εργαλείο, η έννοια των προσθετικών έρχεται να συμβάλλει στη συγκρότηση μιας πιο εύελκτης ή/και «προσθετικής» θεώρησης των τεχνικών του σώματος, περιλαμβάνοντας εξίσου και τις προσθετικές υλικές πρακτικές του. Όταν, για παράδειγμα, επιδιώκουμε να μη γίνεται ιδιαίτερα έκδηλο το κουήρ στήθος μας, υιοθετούμε σωματικές τεχνικές που περιορίζουν την αντιληπτικότητά του. Μπορεί δηλαδή να γέρνουμε τους ώμους μας προς τα μέσα, να φοράμε πιο φαρδιές μπλούζες και να καμπουριάζουμε ώστε να μην φανεί το στήθος μας, καθώς με την παρουσία του αναγνωριζόμαστε απαρέγκλιτα ως cis θηλυκές σωματικότητες. Το σώμα μας, δηλαδή, μαθαίνει να επιτελεί καθημερινά συγκεκριμένες κινήσεις ή να προσαρμόζει τις κινήσεις του σώματος ανάλογα με το εκάστοτε ρούχο, την εκάστοτε στάση και το εκάστοτε πλαίσιο κοινωνικής συνάντησης, ώστε να αποτραπεί από το να καταστεί έκδηλο το κουήρ στήθος. Η Χ. μιλώντας για το non cis βίωμα, αναφέρει: «Σκέφτομαι πώς το σώμα μαθαίνει να φοβάται, να μαζεύεται ή αντίστοιχα πώς έχω μάθει να κρύβω το στήθος μου κάτω από ρούχα». Στη συνομιλία μας θυμήθηκα πως σε δυο διαφορετικές περιστάσεις έχω επιχειρήσει να καταστήσω το στήθος μου λιγότερο σαφές· όταν ένιωθα ότι αυτό με κατέτασσε ως cis θηλυκότητα και όταν περπατούσα στο δρόμο επιχειρώντας να περάσω απαρατήρητο, ώστε να αποτρέψω μια πιθανή επίθεση ή παρενόχληση στο δρόμο. Έχει πολύ ενδιαφέρον να δούμε πώς το στήθος, ως σύμβολο θηλυκότητας με άκρως ερωτικοποιημένο πρόσημο, μπορεί να συνιστά στον δημόσιο χώρο (και όχι μόνο), τόσο ένα μέσο ενδυνάμωσης όσο και καταπίεσης¹⁵,

¹⁵ Τη διάσταση αυτή μπορούμε να την εντοπίσουμε και μέσα από την μελέτη της ιστορίας του κορσέ, κατά την οποία το στήθος έχει νοηματοδοτηθεί τόσο ως σύμβολο καταπίεσης για τις γυναίκες όσο και ως σύμβολο ενδυνάμωσης και χειραφέτησης. Ο κορσές αποτελεί ένα είδος ενδύματος, που συχνά συγκαταλέγεται στην κατηγορία του shapewear, καθώς χρησιμοποιείται για να «σμιλεύσει» σημεία του σώματος στις εκάστοτε επιθυμητές για την εποχή φόρμες του. Ο κορσές συμπυκνώνει πολύ εύγλωττα την πληθώρα των λόγων γύρω από το γυναικείο σώμα, τους έμφυλους διαχωρισμούς, την ιατρικοποίηση των γυναικείων σωμάτων και την άμεση συσχέτιση των γυναικείων σωμάτων με την αναπαραγωγή του

καθώς και πώς παρόμοιες τεχνικές του σώματος μπορούν να επιτελούνται μέσα από εντελώς διαφορετικές διαδρομές. Επιπλέον, παρόμοιες τεχνικές του σώματος μπορεί να εξακολουθούν να επιτελούνται ακόμα και όταν κάνουμε binding, είτε από συνήθεια είτε για να αποφευχθεί και η παραμικρή ένδειξη της παρουσίας του στήθους. Έτσι, σώματα που κάνουν binding συχνά καμπουριάζουν ή φέρνουν τους ώμους πιο μπροστά και αποφεύγουν να τεντώνουν ή να προτάσσουν το στήθος τους, καθώς έτσι μπορεί να φανερωθεί η καμπυλότητα του στήθους και άρα η ύπαρξή του. Για τους λόγους αυτούς μπορεί κανείς να συνεχίζει να χρησιμοποιεί υπερμεγέθεις (oversize) μπλούζες ή να φοράει κάτω από το binder αθλητικά μπουστάκια, ώστε να επιτύχει μια, κατά το δυνατόν, πιο επίπεδη απεικόνιση του στήθους.

Με την πρακτική της περιστολής του στήθους, η υιοθέτηση των σωματικών αυτών τεχνικών συχνά συνάδει και με μια πιο αρρενωπή επιτέλεση του φύλου, καθώς το σώμα μπορεί να οικειοποιείται στάσεις και συμπεριφορές, που εκλαμβάνονται ως πιο αρρενωπές. Επιπλέον, μέσα από την πρακτική του binding, οι αυστηρές οριοθετήσεις μεταξύ αρρενωπότητας και θηλυκότητας μπορεί να κάμπτονται ή/και να ρευστοποιούνται με ποικίλους τρόπους. Ο T, που κάνει binding τον τελευταίο χρόνο, αναφέρει: «Με το binding κατάφερα για πρώτη φορά κάνω embrace (να αποδεχτώ) το femininity (τη θηλυκότητα) και να αγαπήσω τη θηλυκή μου πλευρά. Για τον T, το binding τον έκανε να νιώθει όμορφος με τον εαυτό του και κατ' επέκταση να νιώθει πιο άνετα να εκφράσει τη θηλυκότητά του: «Με το binding αισθάνομαι πιο σέξι από ποτέ. Και επειδή με το binding δεν ντρέπομαι με το σώμα μου και βλέπω σε μένα αυτό που μ' αρέσει, αισθάνομαι πιο άνετα να εκφράσω και τη θηλυκότητα και το fluidity μου [...] Και ξέρω πως ακόμα και ιατρικό transition να έκανα, θα ήμουν ένα πιο femme αγόρι». Επιπρόσθετα, το binding μπορεί να υλοποιείται και ως μια τεχνική του

έθνους (Fields, 2007). Αντίστοιχες συζητήσεις εντοπίζουμε και στις πρακτικές περίδεσης του στήθους (Zhang, 2011) και των ποδιών (Ping, 2004) στην Κίνα. Επιπλέον, έχει συνδεθεί με τις διεκδικήσεις φεμινιστριών για την κατάργησή του, έχει επενδυθεί με λόγους αναφορικά με τους ιατρικούς κινδύνους, που προκύπτουν από τη χρήση του, και έχει διεκδικηθεί ως μέσο ενδυνάμωσης και αυτοπροσδιορισμού αναφορικά με το σώμα και την σεξουαλικότητά (Zanette & Scaraboto, 2018). Η Έλια Πετρίδου (2012), μελετώντας, μεταξύ άλλων, την πολιτική διάσταση του ενδύματος, αναφέρεται στη λεγόμενη «ένδυση εξουσίας» (power dressing), την οποία υιοθέτησαν οι γυναίκες τη δεκαετία του 1980 ως μέσο προσωπικής ανέλιξης και επιχειρηματικής σταδιοδρομίας. Ο κορσές, μετά από κάποια χρόνια απουσίας, επανέρχεται στο προσκήνιο ως power dressing, μέσα από τις δημιουργίες της Vivienne Westwood, του Paul Gaultier, του Alexander McQueen, και υιοθετείται από ποπ είδωλα, όπως η Madonna και η Cyndi Lauper. Στο πλαίσιο αυτό, ο κορσές παύει να αποτελεί σύμβολο καταπίεσης και επανέρχεται ως σύμβολο ενδυνάμωσης στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης πρόσληψης του φεμινισμού (choice feminism), που δίνει έμφαση στον ατομοκεντρισμό και τον αυτοπροσδιορισμό ως ελεύθερη επιλογή. Αργότερα, τις δεκαετίες του '90 και '00, ένα νέο είδος shapewear έρχεται να κατακλύσει την αγορά (ακολουθώντας τα βήματα του choice feminism): το spandex, το οποίο μαζί με το νάιλον συνιστούν τα βασικά υλικά για την κατασκευή του binder.

σώματος, που επιχειρεί μια σχετική ουδετεροποίηση (neutrality) του φύλου. Συχνά, το binding από μη δυαδικές ή ρευστές (non binary, gender fluid) σωματικότητες, υλοποιείται πέρα από μια επιτελεστική ιδιοποίηση της αρρενωπότητας ή της θηλυκότητας. Η Χ. μάς λέει πως σκέφτεται να κάνει binding και πως η πρακτική «θα μπορούσε να κάνει πιο ουδέτερο το φύλο μου και πιο neutral τα πράγματα». Και προσθέτει: «αισθάνομαι δυσφορία για τα μπούτια και για τον κόλλο μου γιατί το neutral και το non binary και το αρρενωπό και η έλλειψη του γυναικείου πάει με το αδύνατο και εγώ νιώθω ότι προεξέχει το σύμπαν. Και το στήθος μου με όλα αυτά». Πέρα από το στήθος που θηλυκοποιείται, είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε και τη διάσταση της χοντρότητας (fatness). Το χοντρό σώμα θηλυκοποιείται εξίσου και αναμετρίεται με την κυρίαρχη απεικόνιση του μη δυαδικού (non binary) σώματος, το οποίο αναπαρίσταται συνήθως μέσα από πολύ λεπτά (και λευκά) ανδρόγυνα σώματα. Στην επιτελεστικότητα της αρρενωπότητας ή την non binary επιτελεστικότητα αναμετριόμαστε εξίσου με την ύπαρξη των «κυρίαρχων» «μη κανονιστικών» απεικονίσεων, οι οποίες συνιστούν μια διαρκή πρόκληση στον τρόπο που βιώνεται ενσώματα ο έμφυλος εαυτός.

Επιπλέον, το πιο μεγάλο στήθος σχετίζεται άμεσα τόσο με τους λόγους περί χοντρότητας και θηλυκότητας, όσο και με την σωματική εμπειρία του στήθους που περιστέλλεται. Ο Τ, αναγνωρίζοντας τη δυσκολία του μεγαλύτερου στήθους, αναφέρει: «εγώ ευτυχώς έχω μικρότερο στήθος και μερικές φορές η δυσφορία ξεχνιέται. Όταν μου έρχεται όμως περίοδος και πρήζεται το στήθος μου, είναι το χειρότερο». Και προσθέτει πως ίδιος επιλέγει να αθλείται συχνά, ώστε να περιορίζει την αίσθηση της δυσφορίας που αισθάνεται, αναγνωρίζοντας, βέβαια, και τη διαφορετική διαδρομή του σε αυτό: «έχω και αυτό το προνόμιο ότι το στήθος μου είναι μικρό γιατί αλλιώς και ο αθλητισμός θα ήταν πιο δύσκολος. [...] Και μόνο να το φαντάζομαι (το μεγάλο στήθος) με τρομάζει. Ενώ για άλλα άτομα το θέμα της άσκησης μπορεί να είναι και triggering». Για τον Τ, κατά την άθληση, η αίσθηση του σφιζίματος του σώματος λειτουργεί βοηθητικά στην αίσθηση της δυσφορίας, όμως δεν ισχύει το ίδιο για όλα τα σώματα, καθώς σε χοντρά σώματα ή/και σε σώματα με πιο μεγάλο στήθος, η άθληση κάνει πιο σαφή την κίνηση του στήθους και κατ' επέκταση την ταύτισή τους με cis θηλυκές σωματικότητες. Βέβαια, το πιο μεγάλο στήθος στις non cis σωματικότητες δεν βιώνεται με τον ίδιο τρόπο, ούτε ταυτίζεται απαραίτητα με τη δυσφορία, η οποία δεν προσεγγίζεται ως σταθερή και αμετάβλητη στον χρόνο. Στη συζήτησή μας με το Τ, το οποίο μοιράζεται το δικό του βίωμα με το φύλο και την ενσώματη εμπειρία του

στήθους, αναφέρει πως για το ίδιο το στήθος (και δη το μεγάλο στήθος) δεν ταυτίζεται με τη θηλυκότητα αλλά το προσεγγίζει ως ένα στοιχείο μπουτσίλας και δυναμισμού. Το T μας περιγράφει τη διαδρομή του ως εξής:

«Όταν άρχισα να νιώθω πως δεν είμαι γυναίκα, μπήκα σε μια σειρά διερωτήσεων αναφορικά με το σώμα και συγκεκριμένα με το στήθος μου. Ασχολήθηκα με το στήθος, γιατί δεν μπορούσα να καταλάβω στο κομμάτι του διπόλου που ανήκω. Ήταν σαν το στήθος να σηματοδοτούσε τι είσαι. [...] Η πρώτη σκέψη ήταν, τι θα γίνει θα το κόψεις; Τρόμαξα με αυτό. Δοκίμασα να βάλω μια πιο φαρδιά μπλούζα και ένα μπουστάκι, αλλά μου προκαλούσε αμηχανία να μην φαίνεται το στήθος μου. Ένιωθα σαν να μου παίρνουν κάτι, ένα στοιχείο δυναμισμού, κάτι τέτοιο. Όταν ήρθε το gender fluid αποδυναμώθηκαν αυτά τα ερωτήματα που έμπαιναν στο δίπολο και σταμάτησε να υπάρχει διερώτηση για το στήθος. Η λογική του gender fluid με ηρεμούσε γιατί δεν χρειαζόταν να αποφασίσεις κάτι συγκεκριμένο, ότι δεν χρειάζεται να είσαι κάτι σταθερό και προσδιορισμένο και αυτό μου προκαλεί ανακούφιση. [...] Τώρα δεν βλέπω το μεγάλο στήθος μου ως κάτι girly και δεν το βιώνω σαν ένα θηλυκό μέρος».

Μέσα από τις πολλαπλές αυτές διαδρομές με τις οποίες συνομιλώ, επιχειρώ να αναδείξω το binding ως μια προσθετική ενσώματη πρακτική και να δω τις προσθετικές επιτελεστικές εκφορές της αρρενωπότητας, ενώ ταυτόχρονα η σκέψη μου διαπερνάται από το ερώτημα της Haraway (1991, σ. 178), «Γιατί τα σώματά μας πρέπει να τελειώνουν στο δέρμα;», που παρέθεσα στην αρχή. Επιστρέφοντας, λοιπόν, στο ερώτημα αυτό, θα έλεγα πως με το binding μπορεί τα σώματα να μην τελειώνουν στο δέρμα, αλλά η ενδεχομενικότητα στην οποία διανοιγόμαστε δεν παύει να είναι και εξουθενωτική. Το δέρμα συνιστά τόσο ένα όριο όσο και ένα σημείο σύνδεσης, επαφής αλλά και έκθεσης, που, ενώ αποκαλύπτει τον διαρκώς ασταθή χαρακτήρα των ορίων και καταρρίπτει μια αρραγή θεώρηση της σωματικότητας, ταυτόχρονα μας εκθέτει σε μια επίπονη αβεβαιότητα (ambivalence). Η αβεβαιότητα μπορεί να συνιστά μια συνθήκη δυνατοτήτων (Αθανασίου, 2012), αλλά μπορεί να συνιστά και μια αφόρητη (unbearable) συνθήκη, καθώς μάς αποκαλύπτει πως η ύπαρξη και η απώλεια είναι

αδιαχώριστες (Berlant & Edelman, 2014). Έτσι, το binding καθώς διανοίγει την σωματικότητα στην αλλαγή, μας διανοίγει ταυτόχρονα στην απώλεια της ψευδαίσθησης ενός ενιαίου εαυτού, στον επίπονο χαρακτήρα της έμφυλης αβεβαιότητας και στην κάθιδρη προσπάθεια διαβίωσης/επιβίωσης της κούρ σωματικότητας.

Το binding ως κάθιδρη έννοια

«Σε μια περίπτωση όπου βρισκόμουν σε κλειστό χώρο με ζέστη και πολύ κόσμο,
είχα αρχίσει να νιώθω το binder να με πιέζει τόσο ασφυκτικά,
όπου ο ιδρώτας κυλούσε πάνω μου, σε σημείο που αισθανόμουν
το στήθος μου να λιώνει και το άγγιζα για να σιγουρευτώ
ότι ήταν ακόμα εκεί».
–Σημείωση ημερολογίου

Η Sara Ahmed (2016) χρησιμοποιεί τον όρο «κάθιδρη έννοια»¹⁶ (sweaty concept) για να περιγράψει πως η εννοιολογική δουλειά και η παραγωγή εννοιών ενέχει μόχθο, κούραση και εξάντληση, καθώς εμπλέκεται στην συναισθηματική και ενσώματη τριβή με τον κόσμο. Επιπλέον, η «κάθιδρη έννοια» περιγράφει τη δυσκολία να ενοικούμε σε σώματα, που δεν είναι καλοδεχούμενα σε αυτόν τον κόσμο, σώματα που νιώθουν ανοίκεια και που ο κόσμος δεν αποτελεί μια ευπρόσδεκτη εστία για αυτά. Ο ιδρώτας είναι σωματικός και προκύπτει από μια ενσώματη εμπειρία που είναι δύσκολη, αλλά αυτήν τη δυσκολία, μας προτρέπει η Ahmed (2016), χρειάζεται να συνεχίσουμε να ερευνούμε και να εκθέτουμε. Αυτή η δυσκολία διαβίωσης στον κόσμο αυτό αντικατοπτρίζεται εξίσου στην ενσώματη και κάθιδρη διαδικασία της γραφής και της παραγωγής εννοιών, που εκθέτουν τη δυσκολία και δεν την αποκρύπτουν.

Το binding είναι μια «κάθιδρη έννοια». Σε κλειστούς χώρους, σε χώρους με πολύ κόσμο, τις ζεστές καλοκαιρινές μέρες, ενώ περπατάμε, ενώ τρέχουμε να προλάβουμε το λεωφορείο, ενώ χορεύουμε ή ενώ μαγειρεύουμε, τα σώματά μας με το binding ιδρώνουν και ασφυκτιούν. Το binding, ως μια κάθιδρη έννοια, συνιστά μια διαρκή προσπάθεια να βρίσκουμε τρόπους να διαβιούμε τα σώματά μας σε μια διαρκή διαπραγμάτευση με την άβολη ενοίκηση στον κόσμο αυτό. Η Ahmed (2004), στο *The Cultural Politics of Emotion*, διαπραγματεύεται την έννοια του «comfort» ως την άνεση, την ευκολία και την θαλπωρή που παρέχει η ετεροκανονικότητα σε κάποια σώματα να υπάρχουν σε αυτόν τον κόσμο. Υπάρχει μια καθησυχαστική και ανακουφιστική διάσταση σε αυτήν την αίσθηση του ανήκειν, που για τις κουήρ σωματικότητες μπορεί να δημιουργεί μια αίσθηση αβολότητας και παράταιρης θεσιακότητας (Ahmed, 2004). Θα ήθελα να ακολουθήσουμε αυτήν την αίσθηση της

¹⁶ Παραπέμπουμε και σε άρθρα σχετικά με τον όρο «κάθιδρη έννοια» από το blog της Ahmed «Feministkilljoys»: <https://feministkilljoys.com/2014/02/22/sweaty-concepts/>, <https://feministkilljoys.com/2014/01/03/living-the-consequences/>

αβολότητας και της κάθεδρης διάστασης του binding, ως τρόπους να διαπραγματευόμαστε ενσώματα τον απορητικό χαρακτήρα της κουήρ ύπαρξης.

Με το binding το κουήρ στήθος που περιστέλλεται έχει μια πλαστικότητα που, όπως προαναφέραμε, μας επιτρέπει να επέμβουμε σε αυτό αναδιατάσσοντας την ενδεδειγμένη φυσιολογία του. Όμως, η έννοια αυτή της πλαστικότητας, που συνάδει συχνά με μια θεώρηση περί πλαστικότητας του τρανς σώματος, μπορεί να παραγνωρίζει τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι κουήρ/τρανς υποκειμενικότητες και να δημιουργεί μια ρομαντικοποιημένη αφήγηση του τρανς βιώματος (Raj, 2011). Για παράδειγμα, συχνά αναπαράγεται μια αφήγηση από άτομα που δοκίμαζαν το πρώτο τους binder, η οποία εκφράζεται κυρίως μέσα από αισθήματα χαράς, ανακούφισης και ευφορίας (gender euphoria). Δεν μπορούσα παρά να αναρωτηθώ: *Θα συνέβαινε άραγε αυτό και σε εμένα;*

Η σωματική διερεύνηση του binding επικεντρώθηκε για αρκετό καιρό στην καταγραφή σκέψεων, προβληματισμών και συναισθηματικών διακυμάνσεων, που είχα ως προς την ενδεχόμενη «συνύπαρξή» μας. Μου πήρε αρκετό καιρό μέχρι να ξεκινήσω να κάνω binding. Μέχρι τότε η ενσώματη εμπειρία του binding οικοδομούνταν μέσα νοερές συνομιλίες και συνδιαλλαγές μαζί του, σε συνδυασμό με ανάγνωση βιβλιογραφικών πηγών και παρακολουθώντας τους λόγους και τις εμπειρίες ατόμων που έκαναν ήδη binding. Στη διαδικασία αυτή, κατέγραφα τις ανησυχίες, τις επιφυλάξεις, τους φόβους, τις προσδοκίες, τις αγωνίες και τις ανασφάλειες που είχα σε σχέση με το binding. *Θα τα πηγαίναμε καλά; Θα μπορούσε να με βλάψει; Μήπως είναι μεγάλο ρίσκο; Τι αντίκτυπο θα είχε το binding στο σώμα και την υγεία μου;*

Ξεκίνησα λοιπόν να διαβάζω γι' αυτό μέσα από κουήρ πολιτικές προσούρες που έδιναν οδηγίες για ασφαλές binding (Qmunity, 2014), μέσα από άρθρα που εστίαζαν στον σωματικό αντίκτυπο της πρακτικής, αλλά απομακρύνονταν από έναν παθολογικοποιητικό λόγο (Barcelos, 2019· Jarrett, Corbet, Gardner, Weinand & Peitzmeier¹⁷, 2018· Lee, Simpson & Haire, 2019· Peitzmeier, Gardner, Weinand, Corbet & Acevedo, 2017), και μέσα από τους ψηφιακούς λόγους κουήρ youtubers που αφηγούνταν την εμπειρία τους με το binding (πχ. Ash Hardell, QueerasCat, Jackson Bird, Ryan Cassata, Mackson Love, Chase Ross κ.ά.). Ο αντίκτυπος του binding στο σώμα και την υγεία αποτελεί κεντρικό ζήτημα για άτομα που κάνουν binding και είναι

¹⁷ Το εν λόγω άρθρο αποτελεί δημοσίευση των αποτελεσμάτων της έρευνας, που διεξήχθη από το «The binding health project» και μελετά τις επιπτώσεις της περιστολής του στήθους στην υγεία. Παραπέμπουμε: <https://bindinghealthproject.wordpress.com/>

ένα θέμα που δεν μπορούμε να πάρουμε αγήφιστα¹⁸. Με το binding ασκείται πίεση στους πνεύμονες και στην καρδιά, με αποτέλεσμα η αναπνοή να επιβραδύνεται και ενίοτε να δημιουργούνται αναπνευστικά ή καρδιακά ζητήματα. Επιπλέον, μετά από παρατεταμένη χρήση, οι μύες μπορεί να ατροφήσουν, να έχουμε μυϊκά πιασίματα, πόνους στη μέση ή δερματικούς ερεθισμούς.

Συζητώντας με την Ε για το βίωμα του στήθους και τους λόγους που την απέτρεψαν από το να κάνει binding, μου αναφέρει, μεταξύ άλλων, πως το binding θέτει μια πρόκληση στο σώμα και πως «δεν άντεχα στην ιδέα να ασφυκτιώ το καλοκαίρι με τον καύσωνα και επίσης φρίκα με το θέμα της αναπνοής». Υπάρχουν αρκετά κουήρ, τρανς και μη δυαδικά άτομα, που αποφεύγουν να κάνουν binding, λόγω των σωματικών του επιπτώσεων, άλλα που προτιμούν να κάνουν κατευθείαν μαστεκτομή (top surgery) και άλλα που βρίσκονται σε μια διαρκή περίσκεψη και ανησυχία σε σχέση με τις επιπτώσεις που έχει το binding στο σώμα και στην καθημερινότητά τους. Η Χ, που διαπραγματεύεται την πιθανότητα να κάνει binding, αναφέρει: «Μου έχει μείνει αυτή η αίσθηση του risky (της επικινδυνότητας) και σκέφτομαι μήπως με στενεύει, με πνίγει, μήπως δεν με αφήνει να ανασάνω». Ο Λ, συζητώντας για τις δυσκολίες του binding, αναφέρει: «Δεν την παλεύω (με το binding). Ας πούμε θέλω να κάνω χορό (και δεν μπορώ) γιατί όταν κάνω γυμναστική, δεν κάνω binding. Κάπως δεν μπορώ να κάνω. [...] Και χρόνια binding είναι νομίζω χειρότερα για την υγεία από την εγχείρηση». Ο Τ, από την άλλη αναφέρει πως δεν κάνω κάθε μέρα binding γιατί φοβάμαι και τις σωματικές του επιπτώσεις και κυρίως με απασχολεί το θέμα της αναπνοής». Το ζήτημα της ασφάλειας¹⁹ τίθεται ως βασική προτεραιότητα και

¹⁸ Παρόλο που, όπως προαναφέραμε, είναι σημαντικό να αναγνωρίζουμε τον σωματικό αντίκτυπο που έχει το binding για το σώμα και την υγεία, ταυτόχρονα, είναι απαραίτητο να σημειώσουμε πως οι λόγοι γύρω από το σώμα δεν διαμορφώνονται ομοιόμορφα. Για παράδειγμα, οι λόγοι γύρω από το binding είναι πολύ διαφορετικοί, όταν αναφέρονται στη χρήση του από άντρες με αντρική μεγαλομαστία απ' ό,τι όταν αναφέρονται στη χρήση του από κουήρ υποκειμενικότητες. Στην αντρική μεγαλομαστία, η πρακτική του binding θεωρείται άκρως φυσικοποιημένη, καθώς εκλαμβάνεται ως διορθωτική των έμφυλων σωματικών αποκλίσεων, επαναφέροντας το σώμα στην σωστή και ενδεδειγμένη του απεικόνιση. Αντίθετα, στην πρακτική του binding από κουήρ υποκειμενικότητες, η έμφαση σε λόγους περί σωματικών κινδύνων και ασφάλειας τίθεται με δυσανάλογους όρους, στιγματίζοντας τις σωματικότητες αυτές μέσα από μια διαδικασία παθολογικοποίησης, αποκειμενοποίησης και ετεροποίησης. Ως εκ τούτου, το σώμα συνιστά έναν τόπο πολιτικής διαμάχης και αντικείμενο πολιτικής διεκδίκησης (Πετρίδου, 2012), καθώς και ένα πεδίο άσκησης κοινωνικού ελέγχου (Foucault, 1976/1982). Έτσι, οι λόγοι που εκφέρονται γύρω από το σώμα οδηγούν στην υιοθέτηση πρακτικών, που οργανώνουν τα κυρίαρχα πρότυπα περί αποδεκτού σώματος και διαπερνούνται από κανονικοποιητικές θεωρήσεις των φύλων και των σωμάτων, οι οποίες, όμως, δεν εκφράζονται ομοιόμορφα ούτε πλήττουν με τον ίδιο τρόπο όλα τα σώματα.

¹⁹ Στο εν λόγω συγκεκριμένο, η έννοια της ασφάλειας επιχειρεί από τη μια να απομακρυνθεί από τον κυρίαρχο ιατρικοποιητικό και παθολογικοποιητικό λόγο, με τον οποίο αναμετριούνται διαρκώς οι τρανς και μη δυαδικές σωματικότητες, και από την άλλη να αναγνωρίσει τους σωματικούς κινδύνους, που

προϋπόθεση στην πρακτική περιστολής του στήθους, εστιάζοντας στη φροντίδα του σώματος και στην αποφυγή πρακτικών που το καταπονούν (όχι πάνω από οκτώ ώρες την ημέρα, δεν το φοράμε όταν αθλούμαστε, δεν κοιμόμαστε με αυτό, δεν χρησιμοποιούμε γάζες ή ταινίες, κάνουμε διατάσεις, βρίσκουμε το κατάλληλο μέγεθος για εμάς ώστε να αναπνέουμε καλά).

Παρόλο που ενημερώθηκα για όλα τα παραπάνω, ήρθα κοντά με τις κουήρ αφηγήσεις που δημιουργούν μια αίσθηση κοινότητας²⁰ και φροντίδας, και συνομίλησα με άτομα που έκαναν binding, οι φόβοι μου δεν έδειχναν να υποχωρούν. Η Love (2007) μάς προτρέπει να σταθούμε και να μην βιαστούμε να ξεπεράσουμε τα αρνητικά και δύσκολα συναισθήματα, καθώς αυτά αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της κουήρ ύπαρξης. Οι πολιτικές των αρνητικών συναισθημάτων, όπως η μελαγχολία, η ντροπή, ο φόβος, βασίζονται σε μια κριτική της κανονικότητας και της πρωτοκαθεδρίας των θετικών συναισθημάτων και έχει αναλυθεί από πολλές θεωρητικούς (Ahmed, 2010a· Cvetkovich, 2012· Love, 2007· Sedgwick, 2003). Η Cvetkovich (2012) η οποία διαπραγματεύεται την προσωπική της εμπειρία με την κατάθλιψη ως πολιτικό φαινόμενο και ιστορική κατηγορία, μας προτρέπει να αποδεχτούμε τον φόβο και το άγχος και να ακολουθήσουμε το συναίσθημα που εκπορεύεται από το ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τι επρόκειτο να συμβεί και πώς τα πράγματα θα εξελιχθούν. Ο Preciado (2013) αναφέρει πως: «Αν υπήρχε μια ακριβής ψυχοσωματική μνήμη του προηγούμενου χωρισμού, κανείς/καμία/κανένα δε θα ερωτευόταν ξανά. Ούτε θα ερωτευόμασταν, αν γνωρίζαμε τις ακριβείς συνθήκες του τέλους της αγάπης που επρόκειτο να έχουμε» (σ. 133). Και προσθέτει πως το να μην γνωρίζουμε κάτι με

εμπεριέχει η πρακτική του binding με όρους κοινότητας, συλλογικής φροντίδας, αλληλεγγύης και αποδοχής. Βέβαια, είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η έννοια της ασφάλειας είναι ένας ιδιαίτερα φορτισμένος όρος, καθώς συνιστά μια φανταστική κατηγορία που δεν μπορεί να πραγματωθεί ποτέ πλήρως, παρά προσεγγίζεται μόνο μέσα από την εγγενή της παραδοξότητα. Η έννοια της ασφάλειας ενέχει σημαντικές προκλήσεις που έχουν αναλυθεί διεξοδικά μέσα από πολυάριθμα θεωρητικά πλαίσια. Εν προκειμένω, η θεωρητική συζήτηση και έρευνα που έχει διεξαχθεί αναφορικά με το αίτημα για ασφαλείς (ή ασφαλέστερους) κουήρ χώρους θεωρούμε πως αναδεικνύει πολύ εύγλωττα τις προβληματικές αλλά και τις προκλήσεις του συγκεκριμένου όρου. Ενδεικτικά, παραπέμπουμε: David, Hartal, & Pascar, 2018· Desert, 1997· Goh, 2018· Hanhardt, 2013· Hartal, 2017· Held, 2015· Pascar, Hartal & David, 2018· The Roestone Collective, 2014.

²⁰ Ο τρόπος που συζητάμε τους φόβους, τις αγωνίες μας και τις σωματικές επιπτώσεις του binding στην υγεία μας, είναι σημαντικό να απομακρύνεται από τους ιατρικούς και ψυχιατρικούς λόγους, που παθολογικοποιούν και στιγματίζουν το τρανς βίωμα. Εδώ, ο ρόλος της «κοινότητας» είναι σημαντικός, γιατί καθιστά δυνατόν το να μιλάμε για τις ανασφάλειες και τους φόβους μας μέσα από μια θέση αποδοχής και κατανόησης. Όταν αναφερόμαστε στην έννοια της «κοινότητας», δεν εννοούμε μια εδραιωμένη, ομοιογενή κοινότητα, ούτε μια ταυτοτική σύγκλιση απόψεων. Η έννοια της «κοινότητας» αφορά περισσότερο μια αίσθηση ενός «κοινού» πλαισίου αναφοράς, που εμπλουτίζεται από τους ποικίλους λόγους και τις εμπειρίες των υποκειμένων που κάνουν binding.

βεβαιότητα συνιστά βασική προϋπόθεση της βιοπολιτικής επιβίωσής μας (Preciado, 2013). Όσο τρομακτική και αν μου φαινόταν μια τέτοια παραδοχή, δεν μπορούσα να κάνω κάτι άλλο, παρά να αποδεχτώ την άβολη συνύπαρξη με το φόβο αυτό.

Ο φόβος αποτελεί ένα ιδιαίτερα έντονο σωματικό βίωμα που εκδηλώνεται συχνά μέσω του ιδρώτα, δημιουργώντας μια ειδική κατηγορία ιδρώτα, τον ιδρώτα του φόβου ή καλύτερα τον κάθιδρο φόβο (fear sweat). Η Ahmed (2004), αναδεικνύοντας τις σωματικές αποτυπώσεις των συναισθημάτων, αναφέρει πως αισθανόμαστε φόβο, γιατί η καρδιά μας χτυπάει πιο γρήγορα και γιατί το δέρμα μας ιδρώνει. Ακολουθώντας τις συν-αισθηματικές οικονομίες του φόβου της Ahmed (2018), ο φόβος που βιώνεται εδώ ως ιδρώτας, δεν ανήκει σε ένα σώμα, ούτε είναι εγγενώς εσωτερικός και μετέπειτα εξωτερικεύεται, «αλλά κινείται και κινητοποιείται μέσα από μια ιστορία συσχέτισης που κολλάει στα σώματα» (Αβραμοπούλου, 2018, σ. 31). Δεν είναι, λοιπόν, ακριβώς δικός μου αυτός ο φόβος, αλλά είναι ο κάθιδρος φόβος που διαμεσολαβείται από την άβολη ενοίκηση στον κόσμο και που έρχεται αντιμέτωπος με την πρόκληση να κάνεις binding από μια άβολη και εκτοπισμένη θεσιακότητα. Με άλλα λόγια, ο φόβος υλοποιείται ως ιδρώτας πάνω στα σώματα εκείνα, των οποίων η ευάλωτη συνθήκη διακυβεύεται ευθύς εξ αρχής και επιτείνεται μέσω του binding ως ένα διαρκές ερώτημα επιβίωσης.

Με την έννοια αυτή, ο κάθιδρος φόβος κοινωνεί το binding ως μια κάθιδρη έννοια. Το binding, ως κάθιδρη έννοια, αναφέρεται στη δυσκολία να υπάρχουμε σε μια άβολη συσχέτιση με τον κόσμο και με τα σώματά μας· σώματα που ιδρώνουν από το φόβο, από την ασφυκτική αίσθηση της περιστολής, από την οριακή εκκρεμότητα της κουήρ ζωής και από την αγωνιώδη και απορητική διαπραγμάτευση με το φύλο. Το ενσώματο βίωμα του binding ως μια κάθιδρη έννοια, δεν έρχεται μέσα από «τακτοποιημένες» ιδέες και κατασταλαγμένες θεωρητικές αποτυπώσεις, αλλά μέσα από μια εξίσου κάθιδρη διαδικασία γραφής, που προσδοκά να καταδείξει τις καθημερινές ενσώματες διαδρομές της αναταραχής και της αβεβαιότητας, μέσα από μια θεωρητική περιπλάνηση, που είναι άμεσα συνυφασμένη με τις διαρκείς αντιφάσεις, τα παράδοξα και τις αδυνατότητες, με τις οποίες ερχόμαστε αντιμέτωποι/ες.

Οι τρανς ζωές δε θεωρούνται χαρούμενες ζωές

Και επανέρχομαι στο ερώτημα που προανέφερα: *Θα συνέβαινε άραγε αυτό και σε μένα;* Μήπως, αν ξεκινούσα να κάνω binding, θα ένιωθα κι εγώ αισθήματα χαράς, ανακούφισης και ευφορίας; Παρά τα όσα αναφέραμε πιο πάνω, το ερώτημα παρέμενε πεισματικά εκεί σαν να αγνοούσε τα όσα έχουν μέχρι τώρα «ειπωθεί». Ήξερα κατά βάθος ότι δε θα ήταν τόσο απλό, αλλά και μόνο η πιθανότητα μιας τέτοιας εξέλιξης, με έκανε να αναβάλλω αυτήν την τόσο φορτισμένη από προσδοκίες «πρώτη φορά που έκανα binding».

Η έννοια της ευφορίας έρχεται στον αντίποδα της έννοιας της δυσφορίας και μοιάζει να χρησιμοποιείται για να καταδείξει πως μέσω του binding, η δυσφορία μπορεί, έστω και πρόσκαιρα, να «επιλυθεί». Η έννοια της δυσφορίας είναι ένας ιδιαίτερα φορτισμένος όρος, που απηχεί έντονα τον ιατρικό και ψυχιατρικό λόγο²¹. Για να αποκτήσει κανείς τη διάγνωση της «δυσφορίας φύλου», καλείται να περάσει από μια σειρά εξετάσεων, ψυχιατρικών συνεδριών και γενικότερα από μια χρονοβόρα ιατρική διαδικασία. Η ομάδα «QueerTrans»²², μια κουήρ/τρανς πολιτική ομάδα της Αθήνας, σε ένα από τα κείμενά της που πραγματεύεται την τρανς εμπειρία στην Ελλάδα, αναφέρει: «Στην Ελλάδα τα τρανς άτομα που θέλουμε να προχωρήσουμε σε τρανζίσιον μπορούμε να απευθυνθούμε μόνο σε ένα ιατρείο δημόσιου νοσοκομείου, που βρίσκεται στην Αθήνα και που η ειδικότητα του είναι οι Σεξουαλικές Διαταραχές. Άρα αποκλείονται τα τρανς άτομα που ζουν εκτός Αθήνας και αναγνωρίζομαστε ιατρικά ως σεξουαλικά διαταραγμένοι/ες. [...] Εκεί για έναν ολόκληρο χρόνο κατά μέσο όρο, επισκεπτόμαστε έναν ψυχίατρο, ο οποίος θα μας δώσει το μαγικό χαρτί-παραπεμπτικό για την ενδοκρινολόγο, την οποία μέχρι να συναντήσουμε πρέπει να περιμένουμε μερικούς μήνες ακόμα μιας και είναι η μοναδική που αναλαμβάνει τρανς άτομα σε δημόσιο νοσοκομείο» (QueerTrans, 2013). Επιπλέον, οι τρανς υποκειμενικότητες καλούνται να «αποδείξουν» τη δυσφορία φύλου τους, αναπαράγοντας έναν συγκεκριμένο λόγο, ο οποίος δεν επιτρέπει αμφιβολίες και

²¹ Στην πρόσφατη έκδοση του DSM-5 (Diagnostic and statistical Manual of Mental Disorders, 2013) του Διαγνωστικού και Στατιστικού Εγχειριδίου Ψυχικών διαταραχών της Αμερικάνικης Ψυχιατρικής Εταιρείας (American Psychiatric Association – APA), χρησιμοποιείται ως πιο δόκιμος και λιγότερο παθολογικοποιητικός, ο όρος «Δυσφορία Φύλου», σε αντικατάσταση του παλιότερου όρου «Διαταραχή Ταυτότητας Φύλου» (GID). Για μια κριτική στη χρήση της έννοιας της «Δυσφορίας Φύλου», παραπέμπουμε: Serano (2016b).

²² Για κείμενα της ομάδας «QueerTrans», παραπέμπουμε στην σελίδα τους: <https://queertrans.espivblogs.net/>

αμφιταλαντεύσεις και από τον οποίο είναι απαραίτητο να διαφαίνεται ότι επιθυμείς να ζήσεις ως το άλλο φύλο εδώ και πολύ καιρό. Οι λόγοι αυτοί προσεγγίζουν το φύλο ως ένα μόνιμο φαινόμενο, αγκυροβολημένο σε μια διχοτομική έμφυλη κατηγοριοποίηση, που αποκλείει οτιδήποτε εκτρέπεται από την τροχιά μιας ξεκάθαρης ταυτότητας. Η Butler (2004), σχολιάζοντας τον άκαμπτο και στενά προσδιορισμένο τρόπο μέσα από τον οποίο προσεγγίζεται το φύλο, αναφέρει: «Δεν μπορείς να πας σε μια κλινική και να πεις ότι ήταν αφότου διάβασες ένα βιβλίο της Kate Bornstein που άρχισες να συνειδητοποιείς τι είναι αυτό που θέλεις και ότι μέχρι τότε δεν σου ήταν ακριβώς ξεκάθαρο [...] ή ότι πήγες σε κλαμπ και εκδηλώσεις και διαπίστωσες πως υπάρχουν τρόποι να υπάρξεις και να ζεις που μέχρι τότε δεν γνώριζες» (σ. 81).

Βέβαια, η έννοια της δυσφορίας έχει γίνει αντικείμενο οικειοποίησης εξίσου από τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες, που μπορεί να αναπαράγουν το ιατρικό αφήγημα ή να κρατούν τις αποστάσεις τους από αυτό. Στην πρώτη περίπτωση, η τρανς εμπειρία ταυτίζεται με την σωματική δυσφορία, η οποία έρχεται να «επιλυθεί» με την ιατρική μετάβαση (transition) μέσω χειρουργικών επεμβάσεων ή ορμονικής θεραπείας. Η ταύτιση του τρανς βιώματος με την σωματική δυσφορία και συνεκδοχικά με την ιατρικώς υποβοηθούμενη μετάβαση, ταυτίζεται συχνά με τον διαχωρισμό μεταξύ «τρανσέξουαλ» (transsexual) και διεμφυλικών (transgender)²³. Ο διαχωρισμός αυτός συνδέεται με μια ιστορική πολιτική διαμάχη που επιχειρεί, μεταξύ άλλων, να ορίσει την τρανς κατάσταση με βάση το αν η δυσφορία συνιστά προαπαιτούμενό της και άρα, αν το τρανς βίωμα ταυτίζεται με την ιατρική μετάβαση – μια διαμάχη που συνεχίζει μέχρι σήμερα με διαφορετικούς όρους²⁴. Στην δεύτερη περίπτωση, η έννοια της

²³ Στη βιβλιογραφία εντοπίζουμε τη χρήση των όρων transsexual και transgender (διεμφυλικός) ως διαχωρισμένες έννοιες στη βάση της βιολογικής διαφοράς. Ο όρος transsexual χρησιμοποιείται κυρίως για να αναφερθεί στην τρανς εμπειρία, η οποία ταυτίζεται με την ιατρική μετάβαση (transition) μέσω χειρουργικών επεμβάσεων ή ορμονικής θεραπείας. Ο όρος transgender χρησιμοποιείται για να περιγράψει την τρανς εμπειρία, η οποία δεν ταυτίζεται απαραίτητα με την ιατρική μετάβαση (transition) και νοηματοδοτείται πιο εμπλουτισμένα, καθώς αναφέρεται σε τρανς σωματικότητες ανεξάρτητα του αν αυτές έχουν προβεί σε ιατρικό transition. Ο όρος transsexual προέρχεται από την ιατρική και ψυχιατρική κοινότητα και αποφεύγεται ακριβώς λόγω των παθολογικών συνδηλώσεών του, ενώ προτιμάται ο όρος τρανς ή transgender. Για μια εκτενέστερη συζήτηση επί του θέματος, που αναδεικνύει τον απλοποιητικό και στερεοτυπικό χαρακτήρα αυτών των διαχωρισμών, παραπέμπουμε: Enke (2018)· Lane (2009)· Serano (2016a)· Stone (2006)· Stryker (1998).

²⁴ Η διαμάχη αυτή συνεχίζει μέχρι σήμερα μέσα από έναν νέο διαχωρισμό μεταξύ των transmed και των tucutes, η οποία φαίνεται να ακολουθεί τα χνάρια της πρότερης διάκρισης μεταξύ transsexual και transgender. Ο όρος transmed (transmedicalist) αναφέρεται στα τρανς άτομα που θεωρούν τη δυσφορία προαπαιτούμενο του τρανς βιώματος, αναπαράγοντας μια ιατροποιητική θέαση της τρανς εμπειρίας. Ο όρος tucute (too cute to be cis) αναφέρεται σε τρανς/μη δυαδικό κόσμο που θεωρεί πως δεν είναι απαραίτητο το αίσθημα της δυσφορίας για να είναι κανείς τρανς. Ο διαχωρισμός αυτός αναπαράγεται εδώ και κάποια χρόνια σε μέσα κοινωνικής δικτύωσης, όπως το Tumblr και το Instagram.

δυσφορίας δεν εκλαμβάνεται ως προαπαιτούμενο για την τρανς κατάσταση, αλλά αντιθέτως απομακρύνεται από τις ψυχοπαθολογικοποιητικές συνδηλώσεις του όρου και αναφέρεται στην επίπονη ασυμφωνία ανάμεσα στο φύλο που έχει αποδοθεί κοινωνικά και στον τρόπο που βιώνουν τα ίδια τα άτομα το φύλο τους (Rubin, 2006). Έτσι, αναγνωρίζουμε, πως, παρόλο που ο όρος δυσφορία σχετίζεται άμεσα με τον ιατρικό λόγο, μπορεί κάλλιστα να γίνεται αντικείμενο επανοικειοποίησης από τρανς/μη δυαδικά υποκείμενα, καθώς αφηγούνται την εμπειρία τους χωρίς να αναπαράγουν έναν παθολογικοποιητικό λόγο.

Στην περίπτωση της περιστολής του στήθους, η έννοια της δυσφορίας χρησιμοποιείται συχνά για να περιγράψει το ενσώματο βίωμα του στήθους από τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες, το οποίο δεν νοηματοδοτείται ως σταθερό αλλά μεταβαλλόμενο ανάλογα με τις συνθήκες. Δε βιώνω, δηλαδή, με τον ίδιο τρόπο το στήθος μου όταν είμαι στο σπίτι μου, όταν βρίσκομαι στο χώρο εργασίας ή όταν περπατάω στο δρόμο, και επιπλέον, δε βιώνω το στήθος μου με τον ίδιο τρόπο κάθε μέρα. Για παράδειγμα, παρόλο που παλιότερα δεν είχα κάποιο θέμα με το να αγκαλιάζω φιλικά μου άτομα, πλέον, αν δεν κάνω binding, αυτή η αίσθηση της αγκαλιάς με δυσκολεύει και έτσι προσαρμόζω την αγκαλιά μας, με τρόπο που το στήθος μου να μην αγγίζει το άλλο σώμα. Επιπλέον, μερικές φορές όταν είμαι μόνο μου σπίτι μπορεί να κοιτάζω το κουήρ στήθους μου και να έχω μια ήρεμη συσχέτιση μαζί του, άλλοτε να νιώθω άβολα όταν το αγγίζω και ενίοτε να νιώθω ότι μου αρέσει ή ακόμα πως το αγαπώ. Ο Λ, που μετά από χρόνια binding σκέφτεται να προχωρήσει σε επέμβαση αφαίρεσης του στήθους του, μου είχε πει πως μέσα από το binding έμαθε να αγαπά το στήθος του. Ως εκ τούτου, η δυσφορία, πέρα από το ότι βρίσκεται σε μια διαρκή κίνηση, ακολουθεί τον απορητικό χαρακτήρα του φύλου και διαποτίζεται από μια πληθώρα συναισθηματικών και ενσώματων διαδρομών.

Η έννοια της δυσφορίας εκφράζεται, κατά κύριο λόγο, με όρους σωματικότητας, καθώς εστιάζει στη δυσφορία που προκαλείται από συγκεκριμένα σημεία του σώματος (σωματική δυσφορία – body dysphoria), όπως φωνητική δυσφορία (voice dysphoria), δυσφορία στήθους (chest dysphoria) κτλ. (Cromwell, 2006). Σε ποιο βαθμό όμως, παραφράζοντας το ερώτημα της Butler (2004), η χρήση του όρου της δυσφορίας μπορεί να μας υποβάλλει σε μια εσωτερίκευση των παθολογικοποιητικών συνδηλώσεων του όρου; Καθώς η έννοια της δυσφορίας χρησιμοποιείται από τα ίδια τα υποκείμενα για να περιγράψει τις πολλαπλές αποτυπώσεις της δυσφορίας, τι μένει εκτός από μια τέτοια αφήγηση και τι συνέπειες έχει μια τέτοια προσέγγιση για τις

τρανς/μη δυαδικές σωματικότητες; Το Vesper, ως κουήρ, μη λευκό και μη δυαδικό άτομο, πραγματεύεται, μέσα από το κανάλι του στο YouTube «QueerAsCat»²⁵, πώς η έννοια της σωματικής δυσφορίας μπορεί να αποκλείει άλλες εκφράσεις δυσφορίας, όπως η κοινωνική δυσφορία (social dysphoria), δημιουργώντας μια μονοσήμαντη και περιοριστική αφήγηση για την τρανς/μη δυαδική εμπειρία. Συχνά, στις συζητήσεις για το binding, η εκπεφρασμένη δυσφορία δεν ήταν αποκλειστικά σωματική ή κοινωνική, ούτε εκφράζονταν ως σταθερή, παρά νοηματοδοτούνταν μέσα από τον διαρκώς μεταβαλλόμενο χαρακτήρα της. Καθώς η δυσφορία νοηματοδοτείται κυρίως ως σωματική δυσφορία (body dysphoria), είναι σημαντικό να τονιστεί πως η δυσφορία μπορεί να είναι και κοινωνική (social dysphoria), καθώς και ότι ένας απόλυτος διαχωρισμός μεταξύ σωματικής και κοινωνικής δυσφορίας λειτουργεί απλουστευτικά και παραγνωρίζει τις μεταξύ τους αλληλοδιαπλοκές.

Επιπλέον, η Rose (2016/2018) αναρωτιέται σχετικά με το διαθέσιμο κατάλογο των παραδεκτών συναισθημάτων, το αποδεκτό ψυχολογικό ρεπερτόριο και το εύρος των εκφράσεων, που είναι επιτρεπτές στις κουήρ και τρανς αφηγήσεις. Έτσι, η χρήση της έννοιας της δυσφορίας μπορεί να είναι περιοριστική για τις τρανς/μη δυαδικές σωματικότητες, δημιουργώντας μια περικλειστη, ενσώματη και συναισθηματική αρχιτεκτονική της τρανς εμπειρίας, που βασίζεται πάνω σε συνεχείς δυϊσμούς συναισθηματικών δομών, παραγνωρίζοντας πως μπορεί, να υπάρχει, για παράδειγμα, και η ευφορία στην δυσφορία ή η κατάθλιψη στην ευφορία. Η Stryker (2008) αναφέρει πως οι τρανς ζωές δε θεωρούνται χαρούμενες ζωές και πως η έννοια της δυσφορίας νοηματοδοτείται ως το αντίθετο της ευφορίας και ως εκ τούτου ταυτίζεται με τη δυστυχία. Συζητώντας για το non-cis βίωμα, κάποιος μου είχε πει: «Γιατί το κάνεις αυτό στον εαυτό σου;». Στο ερώτημα αυτό μπορούμε να δούμε να συνοψίζεται τόσο η φοβικότητα απέναντι στο τρανς/μη δυαδικό βίωμα, όσο και η απαρέγκλιτη ταύτισή του με μια δυστυχημένη ζωή. Η Berlant (2011) αναφέρεται στον «ανόητο οπτιμισμό» (stupid optimism) που βασίζεται στην «πίστη ότι η προσαρμογή σε ορισμένες μορφές ή πρακτικές διαβίωσης (πχ. στην κανονικότητα) θα μπορέσει να εξασφαλίσει σε κάποιον την ευτυχία» (σ. 126). Το «γιατί το κάνεις αυτό στον εαυτό σου» υπονοεί ότι,

²⁵ Παραπέμπουμε στο κανάλι του Vesper: <https://www.youtube.com/user/QueerAsCat/featured> και στα σχετικά του βίντεο: https://www.youtube.com/watch?v=aXy7S_YPQaA&t=635s, <https://www.youtube.com/watch?v=ZUV0VFK67iw>.

Για περισσότερα βίντεο σχετικά με το πώς τρανς και μη δυαδικά άτομα προσεγγίζουν τη δυσφορία, παραπέμπουμε: Out with Meg & KC <https://www.youtube.com/watch?v=M8oLCBtjrlc>, Ash Hardell <https://www.youtube.com/watch?v=TXLquk45bto>.

αν έκανε κάτι άλλο, τότε τα πράγματα θα ήταν για σένα καλύτερα. Για την Ahmed (2010a), η ευτυχία προσεγγίζεται με τους όρους μιας υπόσχεσης που δίνεται στο υποκείμενο υπό την προϋπόθεση ότι αυτό θα πράξει τα δέοντα με βάση το ισχύον κανονιστικό πλαίσιο. Έτσι, το κουήρ υποκείμενο είναι ένα δυστυχισμένο υποκείμενο, καθώς αποτυγχάνει να εκπληρώσει το ιδεώδες της ευτυχίας που θεσπίζεται στη βάση της ετεροκανονικότητας (Ahmed, 2010b).

Τι σημαίνει όμως αυτό για τα ίδια τα υποκείμενα; Πώς διαπραγματευόμαστε την ταύτιση της κουήρ/τρανς ζωής με τη δυστυχία και πώς αυτή διαπερνάται μέσα από τους λόγους περί δυσφορίας; Όταν ήρθα αντιμέτωπο με το παραπάνω ερώτημα («γιατί το κάνεις αυτό στον εαυτό σου»), όσο και αν μπορούσα θεωρητικά να το «αποδομήσω», αυτό δεν σημαίνει ότι δεν με επηρέασε. Δεν σημαίνει ότι δεν αισθάνθηκα απελπιστικά μόνο μου ή δεν ένιωσα τη βία αυτής της ερώτησης ή δεν ένιωσα φόβο ή δεν ενσωμάτωσα τη δυστυχία που μου αποδόθηκε. Η Ahmed (2004) αναφέρει ότι η αποδοκιμασία και η ταύτιση της κουήρ ζωής με τη δυστυχία προκαλεί δυστυχία. Όταν λοιπόν «καθυστερούσα» να κάνω για πρώτη φορά binding, ποιοι λόγοι διαμεσολαβούσαν αυτήν την αναβλητικότητα; Μπορούμε μήπως να δούμε την επιτελεστική υπόσχεση της ευφορίας, που εκπορεύεται από το binding, ως μια προέκταση της υπόσχεσης για ευτυχία; Μπορεί αυτή η ευτυχία να συνιστά μια απέλπιδα προσπάθεια διαφυγής από την μοιρολατρική ταύτιση της τρανς ζωής με την δυστυχία; Η ευφορία ως μια επίπλαστη υπόσχεση ευτυχίας, όπως και η δυσφορία ως μοιρολατρικό επιφαινόμενο, αδυνατούν να αποδώσουν την πολυπλοκότητα της τρανς εμπειρίας και του ενσώματου βιώματος του binding.

Όσο λοιπόν «καθυστερούσα» να κάνω binding, προσπαθούσα διακαώς να βρω αφηγήσεις που να μην ταυτίζουν την πρώτη αυτή εμπειρία αποκλειστικά με την αίσθηση ευφορίας. Σίγουρα για κάποια υποκείμενα βιώνεται ως τέτοια, όμως ήθελα με κάποιον τρόπο να υπάρχει και μια εναλλακτική αφήγηση. Ένιωθα ως απόλυτα αναγκαία αυτήν την προτροπή της Love (2007) να εναγκαλιστούμε τα αρνητικά συναισθήματα και τις δυσκολίες ως αναπόσπαστο κομμάτι της κουήρ ζωής. Όμως, η αναμονή αυτή δεν είχε να κάνει μόνο με την αδυναμία εκπλήρωσης του φαντασιακού της ευφορίας ή τους φόβους που είχα για τις συνέπειες που μπορεί να είχε το binding στο σώμα και την υγεία μου, αλλά και με το πως η αναταραχή (το κάτι δεν πάει καλά- με το φύλο) ξαφνικά θα γινόταν πολύ πραγματική. Επιχειρούσα λοιπόν, μέσω της αναμονής, να αναβάλλω την επιτελεστική πραγματοποίηση της αναταραχής, όπως ένιωθα ότι αυτή συμβολοποιείται μέσω του binding. Η Ahmed (2010a) αναφέρει πως

η υπόσχεση της ευτυχίας, ως μια εν δυνάμει επιτευχθείσα απολαβή, διατηρείται μέσω μιας διαρκούς αναμονής και πως «όσο περισσότερο αναμένεις, τόσα περισσότερα αναμένεται να λάβεις ως αντάλλαγμα» (σ. 33). Για μένα, τελικά, η αναμονή δεν είχε να κάνει με το να συμφιλιωθώ με την ιδέα ότι δεν θα υπήρχε κάποια ευφορική κατάληξη άπαξ και έκανα binding, αλλά με το πώς αναμετριόμαστε με τη συνθήκη μιας διαρκούς απορητικής έμφυλης εκκρεμότητας και κυρίως πώς αναμετριόμαστε με την εκτόπιση της κούρη σωματικότητας στο όριο του ανθρώπινου.

Τέρατα, το όριο του ανθρώπινου και η απειλή του θανάτου

Στο Βελιγράδι είχα δοκιμάσει το πρώτο μου binder. Έχοντας έρθει σε επαφή με τρανς άτομα και συλλογικότητες της πόλης, ο Σ με ενημέρωσε πως θα μπορούσα να προμηθευτώ από τον ίδιο τα χειροποίητα binder που έφτιαχνε η μητέρα του. Ήταν στο «Pride info center», έναν ανοιχτό ΛΟΑΤΚΙ+ χώρο που βρίσκεται σε έναν από τους πιο κεντρικούς δρόμους της πόλης, που δοκίμασα για πρώτη φορά να κάνω binding. Σε μια πολύ στενή τουαλέτα, το σώμα μου ασφυκτιούσε σε ένα εξίσου στενό binder, αλλά κυρίως ασφυκτιούσε καθώς το είδωλο στον καθρέφτη απέναντί μου έμοιαζε να προεικονίζει την αναπόφευκτη βία της αποπομπής από το πεδίο του διανοητού. Θα 'ναι άραγε το σώμα που καθρεφτίζεται εμπρός μου, ένα ακόμα σώμα που αναμετριέται με τη βία του εκτοπισμού του στο όριο του ανθρώπινου; Είναι δυνατόν να τίθεται ποτέ ένα τέτοιο ερώτημα; Είναι δυνατόν να πρέπει να αναμετρηθούμε ή/και να ανταποκριθούμε σε τέτοια ερωτήματα; Σιωπή...

Το σώμα που κάνει binding καθώς εκτρέπεται από τις κανονιστικές προδιαγραφές του, καθίσταται ένα περιθωριακό, εκτοπισμένο σώμα που εκτίθεται στη βία της αποκειμενοποίησης του. Η Braidotti (1994/2014), στο έργο της *Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, υποστηρίζει πως: «[...] όλες έχουμε σώμα, αλλά δεν είναι όλα τα σώματα ισότιμα: κάποια έχουν μεγαλύτερη σημασία από άλλα, ενώ κάποια είναι κυριολεκτικά αναλώσιμα. Το τερατώδες σώμα, το οποίο αποτελεί από μόνο του ένα ζωντανό θέαμα, είναι κατεξοχήν αναλώσιμο. Το τέρας συνιστά τη σωματική ενσάρκωση της διαφοράς από τη βασική ανθρώπινη νόρμα: είναι αποκλίνον, μια α(νωμα/νορμα)λία· είναι μη κανονικό» (σ. 346-347). Η έννοια του τερατώδους μάς παραπέμπει στην αμφισημία, την υβριδικότητα, τη διασάλευση των ορίων και τη διατάραξη των έμφυλων διπολικών αντιθέσεων (Grosz, 1996). Το τερατώδες σώμα αναφέρεται στα ρευστά όρια του αποκειμενοποιημένου (abjected) άλλου και νοηματοδοτείται μέσα από την αντίθεσή του με την ακεραιότητα και σταθερότητα των «σωμάτων με σημασία» (Nirta, 2018). Η Nirta (2018) εκθέτοντας την τεχνητότητα της διπολικής αυτής θεώρησης, υποστηρίζει πως το τερατώδες δε θεμελιώνεται τόσο στη φυσική διαφορά ή στη φαινομενική απειλή που θέτει, αλλά στην ενδεχομενικότητα της μολυσματικής εξάπλωσής του, δηλαδή στην δυνατότητα της ετερότητας να διασχίζει τα προγεγραμμένα φυσικά όρια και να εκθέτει την τρωτότητα του ανθρώπινου. Για την Shildrick (2002), η ευαλωτότητα συνιστά την υπαρξιακή συνθήκη του ανθρώπινου,

που εκτίθεται μέσα από τον αποκείμενο άλλο. Έτσι, το τερατώδες, μας απομακρύνει από μια κατανόηση του εαυτού ως συνολικού και ακέραιου και μας διανοίγει στην ετερότητα ως καταστατική συνθήκη του ανθρώπινου (Αθανασίου, 2007).

Το τρανς σώμα ως ένα αποκλίνον και περιθωριακό (marginal) σώμα εκλαμβάνεται σε μεγάλο βαθμό ως τερατώδες (monstrous). Για τα τρανς σώματα, η έννοια του τερατώδους έχει διεκδικηθεί για να περιγράψει την αποτυχία αναπαραγωγής και ενσωμάτωσης των κατεστημένων οριοθετήσεων του φύλου. Η Stryker (2006) οικειοποιείται την έννοια του τερατώδους για να επικοινωνήσει την εμπειρία της ως τρανς γυναίκα και να εκφράσει την οργή που εκπορεύεται από τον εκτοπισμό της τρανς ζωής στο όριο του ανθρώπινου. Βασισμένη στην απόδοση του τέρατος από την Mary Shelley στο έργο της *Frankenstein*, αναφέρει: «Όπως το τέρας, έτσι και εγώ, εξαιτίας της σωματικότητάς μου, εκλαμβάνομαι συχνά ως μια ελλειπτική απόδοση του ανθρώπινου· ο αποκλεισμός μου από το ανθρώπινο τροφοδοτεί μέσα μου μια βαθιά και αδιάκοπη οργή, που όπως στο τέρας, κατευθύνεται ενάντια στις συνθήκες υπό τις οποίες αναγκάζομαι να μάχομαι για να υπάρχω» (Stryker, 2006, σ. 262). Η Stryker εντοπίζει μια βαθιά σύνδεση με το τερατώδες, η δύναμη του οποίου δύναται να μετατρέψει την απόγνωση σε ενδυναμωτική οργή, πολιτική δράση και αυτοεκπλήρωση, εμφυσώντας ανατρεπτικές και ζωογόνες δυνατότητες στις τρανς σωματικότητες (Barad, 2015). Η Stryker (2006), λοιπόν, μεταχειρίζεται την έννοια του τερατώδους για να περιγράψει τόσο τις δυσκολίες του τρανς βιώματος, όσο και την εναντίωσή της σε αυτές, ενώ ταυτόχρονα, με έναν πολύ αιχμηρό λόγο, παρεμβαίνει στους φυσικοποιητικούς λόγους, που προσλαμβάνουν τις σωματικότητες μέσα από τους δυϊσμούς περί φυσικού και τερατώδους/τρανς σώματος: «Σας προσφέρω αυτή την προειδοποίηση: η Φύση από την οποία με εκτοπίζετε, είναι ένα ψέμα. [...] Είστε τόσο κατασκευασμένοι όσο και εγώ» (σ. 264). Η Barad (2015) προσθέτει πως καθώς οι λόγοι περί φύσης ασκούν την ηγεμονική τους ισχύ στις κουήρ, τρανς και μη δυαδικές σωματικότητες, η αποφυσικοποίηση της φύσης, η αναίρεση της φυσικότητάς της και η κατάδειξη του κουήρ χαρακτήρα της ενέχει σημαντικές πολιτικές δυνατότητες, καθώς αναδεικνύει το τερατώδες ως αδιαχώριστο με την φύση.

Έτσι, η έννοια του τερατώδους χρησιμοποιείται συχνά για να αναδείξει τις ανατρεπτικές δυνατότητες που ενέχει ο όρος για τις κουήρ, τρανς και μη δυαδικές υποκειμενικότητες (Jones & Harris, 2016). Στο ίδιο πλαίσιο, ο Halberstam (1995) διαβλέπει στο τερατώδες τη διατάραξη των κατηγορικών διαχωρισμών και των έμφυλων διχοτομήσεων και μας προτρέπει να αναγνωρίσουμε και να γιορτάσουμε τις

τερατωδίες μας. Αντίστοιχα, ο Derrida (1992/1995), αναφέρει: «Το μέλλον είναι αναγκαστικά τερατώδες: η εικόνα του μέλλοντος, δηλαδή, αυτό που μπορεί να μας εκπλήξει και για το οποίο δεν είμαστε προετοιμασμένοι, προαναγγέλλεται από είδη τεράτων. Ένα μέλλον που δε θα είναι τερατώδες, δε θα είναι μέλλον» (σ. 386-387). Ο Derrida, όμως, ενώ διανοίγεται στις δυνατότητες που εκπορεύονται από το τερατώδες, εντούτοις προσεγγίζει τις δυνατότητες αυτές μέσα από την ενδεχομενικότητά τους. Έτσι, το τερατώδες, ως αυτό που επίκειται να έρθει, αλλά δεν είναι ακόμα εδώ, μας διανοίγει σε μια χρονικότητα που εγκολπώνεται την ενδεχομενικότητα ως δυνατότητα. Η προσέγγιση αυτή αντηχεί και στη διερώτηση της Butler (2014) σχετικά με το κατά πόσο το τερατώδες συνιστά μια ακραιφνή κουήρ και φεμινιστική κριτική, που δύναται να αποσταθεροποιήσει τις κυρίαρχες νοηματοδοτήσεις και οριοθετήσεις του φύλου.

Για τις κουήρ/τρανς σωματικότητες, το τερατώδες συνιστά μια διαρκή πρόκληση, καθώς ενσωματώνει την ενδυνάμωση και την οργή πάντα μέσα από μια συνθήκη εκτοπισμού και αποκειμενοποίησης. Επομένως, οι δυνατότητες που διανοίγονται δεν μπορεί παρά να είναι ενδεχομενικές, καθώς το τερατώδες, σε αντιστοιχία με την οικειοποίηση του όρου «κουήρ», δεν μπορεί παρά να «διαπερνάται από τους περιορισμούς που σημαδεύουν τα όρια της εμπρόθετης δράσης και τις συνθήκες που την καθιστούν δυνατή» (Butler, 1993/2008β, σ. 416-417). Επιπλέον, το Malatino (2019) υποστηρίζει πως για να διεκδικήσουμε την τερατωδία για τις κουήρ, τρανς, μη δυαδικές υποκειμενικότητες, χρειάζεται να φανταστούμε το τερατώδες μέσα από τους καθημερινούς τρόπους διαβίωσής του, μέσα από τα τραύματα και τις συλλογικές και συμμαχικές αποτυπώσεις της τρανς εμπειρίας. Με τον τρόπο αυτό, το τερατώδες συνιστά τόσο ένα μέσο απομάκρυνσης από τα κανονιστικά ιδεώδη, όσο και ένα μέσο αποδοχής και εναγκαλισμού των αποκειμενοποιημένων πτυχών της υποκειμενικότητας, εφευρίσκοντας νέους τρόπους διαβίωσης στο κοινωνικό με συλλογικούς όρους (Malatino, 2019). Έτσι, το τερατώδες μπορεί να είναι μια κίνηση εναντίωσης, οργής, επούλωσης του τραύματος και συλλογικοποίησης της ενσώματης τρανς εμπειρίας, αλλά όπως αναφέρει η Butler (1993/2008α) για τη χρήση του όρου «κουήρ»: «Αν πρόκειται ποτέ ο όρος «κουήρ» να αποτελέσει πεδίο συλλογικής αμφισβήτησης, αφετηρία για μια σειρά διεργασίες ιστορικού αναστοχασμού και φαντασιακών εννοήσεων του μέλλοντος, θα πρέπει [...] να μην κατέχεται ποτέ πλήρως, αλλά πάντοτε μόνον να αναδιατάσσεται, να αντιστρέφεται, να χρησιμοποιείται στραβά, να γίνεται ο ίδιος κουήρ σε σχέση με προηγούμενες χρήσεις του και στην κατεύθυνση επιτακτικών και επεκτεινόμενων πολιτικών σκοπών» (σ. 416). Ως εκ τούτου, η έννοια

του τερατώδους δεν συνιστά παρά ένα σχήμα για να μιλήσουμε για την τρανς εμπειρία και τις τρανς σωματικότητες και δε χρειάζεται να είναι το μοναδικό, ούτε χρειάζεται να αναμένουμε από τις έννοιες αυτές να συμπεριλαμβάνουν το σύνολο της τρανς εμπειρίας ή να επιχειρούμε να ενσωματώσουμε σε αυτές τις εκάστοτε μοναδικές ή και αντικρουόμενες εμπειρίες μας. Όπως αναφέρει και η Butler (1993/2008α) για το κουήρ, «Κάτι τέτοιο σημαίνει επίσης ότι θα χρειαστεί να εγκαταλειφθεί (ο όρος κουήρ) για χάρη όρων που εκπληρώνουν πιο αποτελεσματικά αυτό το πολιτικό έργο» (σ. 416).

Η προσέγγισή μου προσιδιάζει με αυτήν του Malatino καθώς επιχειρώ να εστιάσω στους καθημερινούς τρόπους διαβίωσης των τρανς/μη δυαδικών σωματικότητων μας. Ακολουθώντας την προτροπή του Malatino, επιχειρώ να εστιάσω στους καθημερινούς τρόπους διαβίωσης των τρανς/μη δυαδικών σωματικότητων μας. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να προσεγγίσουμε τις ενσώματες αυτές εμπειρίες όπως τα συνθήματα που φωνάζουμε στους δρόμους. Ενίοτε θέλουμε να φωνάξουμε: «είμαστε υπερήφανα η ντροπή του έθνους»²⁶ που αντηχεί την οργή και την αγανάκτηση του τερατώδους. Άλλες φορές πάλι, θέλουμε να φωνάξουμε: «στο δρόμο για το σπίτι θέλουμε να είμαστε ελεύθερες, όχι γενναίες» αποδίδοντας την εξαντλητική διάσταση της έμφυλης εμπειρίας του να υπάρχεις στο δημόσιο χώρο. Άλλες πάλι φορές, σταματάς να φωνάζεις κάποιο σύνθημα για να πάρεις μια ανάσα, ενώ άλλες χρειάζεσαι να μιλήσεις με τα διπλανά σου και να πείτε ένα αστείο ή τα νέα σας. Και αν κάνεις binding ενώ είσαι σε μια πορεία, σίγουρα χρειάζεται να πάρεις περισσότερες ανάσες, καθώς η περιστολή του κουήρ στήθους σε συνδυασμό με το να φωνάξουμε συνθήματα, δυσχεραίνει τις αναπνοές και περιορίζει τις αντοχές μας. Επιπλέον, χρειαζόμαστε χώρο, ώστε να μπορούμε να μοιραζόμαστε τις ανασφάλειες, τους φόβους και τις ποικίλες ενσώματες και συναισθηματικές διαδρομές της τρανς/μη δυαδικής εμπειρίας. Και αν δεν είμαστε δυναμικά τέρατα με τραύματα, μπορούμε να είμαστε/νιώθουμε οτιδήποτε άλλο. Ο Λ, σε μια από τις κουβέντες μας εκείνο το βράδυ που ξεμείναμε να συζητάμε μέχρι το πρωί, είχε πει: «Εγώ αισθάνομαι σαν τηγανητό αβγό», για να εκφράσει τη δυσκολία της μετάβασης και το ενσώματο και συναισθηματικό τρανς βίωμα. Φυσικά μπορούμε να είμαστε και τηγανητά αυγά.

²⁶ Για την ιστορικότητα του συνθήματος, βλ. Athanasiou, Kolocotroni & Papanikolaou (2018), On the politics of queer resistance and survival: Athena Athanasiou in conversation with Vassiliki Kolocotroni and Dimitris Papanikolaou.

Την πρώτη φορά που έκανα binding..

..ο αντικατοπτρισμός του ειδώλου μου στον καθρέφτη της στενής τουαλέτας, προεικόνιζε την επικείμενη βία, με την οποία αναμένεται να έρθει αντιμέτωπο το τερατώδες. Αυτή η βία που έχασκε εμπρός μου απειλητικά με έκανε να ασφυκτιώ, όπως ασφυκτιούσα στην προσπάθεια να χωρέσω στο πρώτο αυτό στενό binder. Θα μπορούσε η φασματική αυτή απουσία του κουήρ στήθους μέσω της περιστολής του να οδηγούσε στην κυριολεκτική εξάλειψή μου; Καθώς με το binding κάμπτεται η κανονικοποιητική επιτέλεση της σωματικότητας, η περιστολή του στήθους δεν συνιστά μόνο μια έμφυλη διαπραγμάτευση, αλλά και μια διαπραγμάτευση στο όριο της ζωής, αφού οι τρανς ζώες κατασκευάζονται κοινωνικά ως εξαρχής αναπόδραστα καταδικασμένες σε θάνατο²⁷. Όπως αναφέρει η Αθανασίου στην ομιλία της για την Παγκόσμια Μέρα Μνήμης Τρανς Ατόμων (2013)²⁸: «Οι τρανς ζώες εισέρχονται στην ιστορία ως μια νοσηρή, μη ανθρώπινη ορμή θανάτου. Μέσα από αυτές τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες βίας και διακρίσεων, ο θάνατος έχει γίνει η μόνη διανοητή συνθήκη ύπαρξης των τρανς ζώων». Το Alok Vaid-Menon, ένα κουήρ Ινδο-Αμερικανό συγγραφέα και performer artist, προσθέτει πως η βία απέναντι στις τρανς ζώες είναι μια βία που δεν τελειώνει στο θάνατο. Όπως το έθεσε το ίδιο με την ιδιαίτερα συγκινητική και γλαφυρή ποιητική του γλώσσα:

*«βρίσκομαι πίσω στην γενέτειρά μου, όταν μαθαίνω τα νέα πως η Leelah,
μια 17χρονη τρανς γυναίκα από το ohio αποπειράθηκε να αυτοκτονήσει
περπατώντας μπροστά από ένα φορτηγό.*

*το άρθρο αναφέρεται στην ίδια με το βαφτιστικό της όνομα και φύλο
και θυμάμαι πώς το «αναπαύσου εν ειρήνη»
είναι μια πολυτέλεια που παρέχεται μόνο στα σώματα
των οποίων η βία τελειώνει με τον θάνατο». (The Bible Belt, 2014)²⁹*

²⁷ Για μια εκτενέστερη ανάλυση πάνω στην βιοπολιτική και την οριακότητα της κουήρ/τρανς ζωής, βλ. Αθανασίου, 2007· Agamben, 2005· Agamben, 2013· Butler (1997/2009β).

²⁸ Παραπέμπουμε στο σχετικό βίντεο: <https://www.youtube.com/watch?v=9dyc5YBrveg>

²⁹ Παραπέμπουμε στο blog του Alok όπου παρατίθεται το ποίημα στο σύνολό του: <https://www.alokvmenon.com/blog/2014/12/31/the-bible-belt>

Μπροστά σε όλη αυτή τη βία, ενθυμούμαι και ένα ερώτημα που είχα θέσει, όταν μου ζητήθηκε να γράψω ένα μικρό άρθρο σχετικά με την εμπειρία μου ως κουήρ άτομο στο Βελιγράδι από τη ματιά του επισκέπτη. Πραγματευόμενο τις καθημερινές δυσκολίες και τις προκλήσεις, με τις οποίες ερχόμαστε αντιμέτωπα ως κουήρ άτομα στο δημόσιο χώρο, είχα θέσει την εξής διερώτηση: «Δεν ξέρω τι είναι πιο δύσκολο: το να προσπαθούμε να επιβιώσουμε σε αυτόν τον κόσμο ή το να προσπαθούμε μέσα σε αυτήν την διαδικασία να αγαπήσουμε τους/τις εαυτούς/ές μας;» (Blana, 2019, σ. 43).

Αυτή (δεν) ήταν η πρώτη φορά που έκανα binding³⁰

Στην πραγματικότητα, η πρώτη φορά ήταν λίγους μήνες αργότερα, όταν πλέον είχα επιστρέψει στην Αθήνα. Φυσικά, όσα περιγράφονται παραπάνω είναι αληθή και έχουν συντελεστεί, αλλά ακολουθώντας τον Magritte, μέσα από μια τελείως διαφορετική διαδρομή, επιχειρείται δια της εν λόγω αφήγησης μια νοηματική αποκαθήλωση και αποταύτιση της «πρώτης φοράς» από την ιστορία που μόλις περιγράφηκε. Η αφήγηση, δηλαδή, δεν αποκρύπτει την ιστορία της «πρώτης φοράς», ούτε προβαίνει στην απάλειψη ή σε μια πλήρη άρνησή της. Απεναντίας, την περιγράφει

³⁰ Η δήλωση αυτή εκφέρεται απηχώντας τον περίφημο πίνακα του Magritte «*Αυτό δεν είναι μια πίπα*» ή «*Η προδοσία των εικόνων*», ο οποίος έχει προκαλέσει μια πληθώρα αναλύσεων. Η φράση «*Ceci n' est pas une pipe*» (Αυτό δεν είναι μια πίπα) που έχει χρησιμοποιήσει ο Magritte (1898- 1967) σε αρκετά έργα του, όπως στο «*Les Deux mystères*» (1966) και στο «*La Trahison des images*» (1928- 1929), εμφανίζεται ως ασύμφωνη με την εικόνα της πίπας που συνοδεύει. Έτσι, στο έργο του Magritte «*Η προδοσία των εικόνων*», ο θεατής έρχεται αντιμέτωπος με την απεικόνιση ενός αντικειμένου που αρνείται τον εαυτό του. Ο Michel Foucault (1983), βασισμένος σε σχέδια των δύο παραπάνω έργων του Magritte, απ' όπου δανείζεται τη φράση για το δοκίμιό του «*Ceci n' est pas une pipe*» (1927), ερευνά την έννοια της οπτικής αναπαράστασης και της ομοιότητας, προσεγγίζοντας τα έργα ως περιπτώσεις που ανατρέπουν την έννοια της τέχνης ως η απλή αναπαράσταση μιας εξωτερικότητας και συμμαχούν στις επιθέσεις του ενάντια σε παγιωμένα συστήματα τάξης (Δημητριάδου, 2012). Ο Magritte, στο βιβλίο *Τα κείμενα* (1989), αναφέρει χαρακτηριστικά: «Όσο για το μυστήριο, το αίνιγμα που οι πίνακές μου αποτελούσαν, έχω να πω ότι ήταν η καλύτερη απόδειξη της ρήξης μου με όλες εκείνες τις παράλογες καθιερωμένες απόψεις, που συνήθως υποκαθιστούν μια αυθεντική αίσθηση της ύπαρξης» (σ. 32). Εν προκειμένω, βασιζόμαστε σε μια παραλλαγή της φράσης του Magritte για να εκφράσουμε μέσω της εν λόγω αφήγησης την άρνηση της πρωτοκαθεδρίας που φέρει η «πρώτη φορά» και να διαταράξουμε τις βαρύνουσες συνεπαγωγές της. Εδώ λοιπόν, δεν είναι η αναπαράσταση ενός αντικειμένου, αλλά μια αφήγηση που αρνείται τον εαυτό της ή, ορθότερα, μια αφήγηση, η σημασία της οποίας υποσκάπτεται αφήνοντας το ενδεχόμενο μιας άλλης αφήγησης ανοιχτό, αλλά ποτέ ρητά ειπωμένο. Όπως ο Magritte δεν μας αποκαλύπτει ποια είναι τελικά η πίπα, έτσι και εδώ η «πρώτη φορά» δεν αποκαλύπτεται. Εν τέλει, μέσω της αποσιώπησής της, η αίσθηση της αναμονής (της «πρώτης φοράς») παρατείνεται, υπονομεύοντας την εξουσιαστική ισχύ του Λόγου που ορίζει και θεσπίζει (Foucault) τις κυρίαρχες λογοθετικές εκφορές της «πρώτης φοράς», οι οποίες τελικά μετακυλούνται σε μια διαρκή ανεπίωτη εκκρεμότητα.

ώστε στη συνέχεια να την απαρνηθεί, στερώντας της την εξουσιαστική της ισχύ και αποδυναμώνοντας το συναισθηματικό και νοηματικό της εκτόπισμα. Με τον τρόπο αυτό, η φόρτιση που φέρει η «πρώτη φορά» αποδυναμώνεται, καθώς εντάσσεται σε μια αφήγηση, που αρνείται να της αποδώσει τη σημασία που αυτή διεκδικεί.

Εν τέλει, μας αποκαλύπτεται ότι η «πρώτη φορά» έπεται χρονικά και άρα μια άλλη ιστορία έχει πάρει τη θέση της. Μόνο που η ιστορία αυτή δεν μας περιγράφεται ποτέ. Με τον τρόπο αυτό, η απουσία της καθίσταται εκκωφαντική, καθώς η αποσιώπησή της αντιπαραβάλλεται με τον τόσο φορτισμένο από προσδοκίες χαρακτήρα της «πρώτης φοράς». Κι ενώ, αναμετριόμαστε με όλες αυτές τις προσδοκίες, περιγράφοντας το πώς αυτές βιώνονται και τον αντίκτυπο, που έχει όλη αυτή η αναμονή, η ιστορία καθαυτή δεν αποκαλύπτεται ποτέ, καθώς αποφεύγουμε να ενδώσουμε σε μια λυτρωτικού τύπου αφήγηση ή σε μια αφήγηση, που συντελεί και ενισχύει την ηχηρή δραματουργία της.

Πολιτικές της αναπνοής και οι αναπνευστικές παραδοξότητες του binding

«Η αναπνοή είναι πολιτική»

- Πανό στις διαμαρτυρίες κ πορείες
για τη δολοφονία του Floyd, 2020

«Εξεγερόμαστε, απλά γιατί, για πολλούς
λόγους, δεν μπορούμε να αναπνεύσουμε»

- Franz Fanon (*The wretched of the earth*, 1961/2004)

«Κάθε αναπνοή ενός τρανς ατόμου, είναι μια πράξη επαναστατική»

- Susan Stryker (*10^ο Διεθνές Συνέδριο Σωματοτεχνικών*, 2016).

Η Stryker, στην εισαγωγική της ομιλία στο 10^ο Διεθνές Συνέδριο Σωματοτεχνικών (International Somatechnics Conference), παραπέμπει στην παραπάνω φράση, την οποία δανείζεται από την ομιλία της Lourdes Hunter για το συνέδριο των «Black Lives Matter» (Οι Μαύρες Ζωές έχουν Σημασία), που πραγματοποιήθηκε τον Ιανουάριο του 2015, λίγο καιρό μετά την εκλογή του Trump στην προεδρία. Η Hunter, μια μαύρη τρανς γυναίκα και συνδιοργανώτρια του «Trans Women of Color Collective», προσέθεσε αργότερα στα μέσα κοινωνικής της δικτύωσης: «Every breath a trans person of color takes is an act of revolution» (Κάθε αναπνοή ενός τρανς μη λευκού ατόμου, είναι μια πράξη επαναστατική), μια διατύπωση που σχετίζεται άμεσα με την τότε εκλογή του Trump και την αυξανόμενη βία, στην οποία εκτίθενται τρανς μη λευκά άτομα στην Αμερική (Stephens & Sellberg, 2019).

Δεν μπορούμε να μη θυμηθούμε, επίσης, πως λίγους μήνες πριν το εν λόγω συνέδριο, είχε συντελεστεί και η δολοφονία του Eric Garner (17 Ιουλίου 2014) λόγω εκτεταμένης χρήσης βίας από τη μεριά της αστυνομίας, που απηχεί με τραγικό τρόπο την πρόσφατη δολοφονία του Floyd, καθώς και οι δυο φώναζαν επανειλημμένα: «Δεν μπορώ να αναπνεύσω» (I can't breathe)³¹. Ο Crawley (2017), που πραγματεύεται πως οι ηχητικές και οπτικές πρακτικές (κρωξίματα, κραυγές, γλωσσολαλιά-speaking in tongues) του μαύρου Πεντηκοστιανισμού δημιουργούν αισθητηριακές εμπειρίες, μέσα

³¹ Η φράση «δεν μπορώ να αναπνεύσω» (I can't breathe) χρησιμοποιείται πλέον ευρέως ως σύνθημα που συνδέεται άμεσα με το κίνημα των «Black lives matter» στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, αλλά και παγκοσμίως. Το σύνθημα αυτό προκύπτει από τα τελευταία λόγια του Eric Garner και χρησιμοποιείται έκτοτε ως ένα μέσο διαμαρτυρίας ενάντια στην αστυνομική αυθαιρεσία και βία, που δέχονται κατά κύριο λόγο αφροαμερικανοί και γενικότερα οι μαύρες κοινότητες ανά τον κόσμο.

από τις οποίες αναδύονται διαφορετικοί τρόποι ύπαρξης («otherwise» modes of existence) και δυνατοτήτων, υποστηρίζει πως το «Δεν μπορώ να αναπνεύσω» μας καλεί να κάνουμε κάτι, να πράξουμε κάτι διαφορετικό από αυτό που μέχρι τώρα κάναμε. Όταν, λοιπόν, ο Garner φώναζε επανειλημμένα «Δεν μπορώ να αναπνεύσω», η φράση αυτή συνιστούσε τόσο μια δήλωση, που εκπορεύεται από τη συγκεκριμένη στιγμή των συνθηκών της δολοφονίας του, όσο και μια ηθική απαίτηση και ευθύνη απέναντι σε αυτούς που έχουν μείνει πίσω (Crawley, 2017). Ο Crawley (2017), αναφέρει χαρακτηριστικά για την περίπτωση του Garner: «Το ότι δεν μπορούσε να αναπνεύσει, οφειλόταν στη βία της λευκής, ρατσιστικής, καπιταλιστικής ετεροπατριαρχίας, μια βία που δεν μπορεί να συλλάβει ότι το μαύρο δέρμα αισθάνεται πόνο, μια βία που δεν μπορεί να συλλάβει το «Δεν μπορώ να αναπνεύσω» ως κάτι άλλο πέρα από τέχνασμα και εξαπάτηση για μια ενδεχόμενη απόπειρα απόδρασης» (σ. 2).

Λίγο πριν την δολοφονία του Floyd και στο πλαίσιο της παγκόσμιας εξέγερσης του κορονοϊού (covid-19), ο Mbembe (2020) γράφει ένα κείμενο που ονομάζει «Το παγκόσμιο δικαίωμα στην αναπνοή»³², στο οποίο πραγματεύεται την έννοια της αναπνοής πέρα από τις βιολογικές της ιδιότητες. Η αναπνοή, όπως διατυπώνεται από τον Mbembe, είναι κάτι που ενοποιεί όλη την ανθρώπινη και μη ανθρώπινη ζωή και συνιστά το θεμελιώδες δικαίωμα στην ύπαρξη. Λίγο αργότερα, σε μια συζήτηση με τον Paul Gilroy για το UCL (University College London), ο Mbembe αναφέρει πως αυτό που του έγινε πιο ξεκάθαρο μετά τη δολοφονία του Floyd, είναι η άμεση συσχέτιση των δυο ιστοριών· από τη μια είναι οι ιστορίες του κορονοϊού και η φυλετική ανισότητα των θανάτων που ακολούθησαν και από την άλλη είναι οι ιστορίες φυλετικής βίας. Οι ιστορίες αυτές, μας λέει ο Mbembe «έκαναν ακόμη πιο επιτακτική τη σημασία των αγώνων για αέρα, των αγώνων για αναπνοή, οι οποίοι βέβαια υπήρχαν ανέκαθεν, κομμάτι των παραδόσεων και των αγώνων μας»³³. Η έννοια της αναπνοής έχει απασχολήσει τον Fanon ήδη από το 1959 (1959/1965) στην κριτική του απέναντι στη βία του αποικιοκρατικού κράτους της Γαλλίας στην Αλγερία. Ο όρος «μαχόμενη αναπνοή» (combat breathing), που εισήγαγε ο Fanon, χρησιμοποιείται για να περιγράψει πως ο αποδέκτης της αποικιοκρατικής βίας έρχεται αντιμέτωπος με μια συνθήκη διαρκούς επιβίωσης, όπου η αναπνευστική του ζωτικότητα εξαντλείται στην

³² Παραπέμπουμε στο σχετικό άρθρο: <https://crintq.wordpress.com/2020/04/13/the-universal-right-to-breathe/>

³³ Παραπέμπουμε στην ηχογραφημένη συζήτηση: <https://www.ucl.ac.uk/institute-of-advanced-studies/publications/2020/jun/sprc-conversation-achille-mbembe>

προσπάθεια να επιβιώσει από την άσκηση της κρατικής βίας (Fanon, 1959/1965). Η έννοια της «μαχόμενης αναπνοής» αναφέρεται στη σωματοποίηση των ασφυκτικών μηχανισμών της κρατικής βίας και των αποικιοκρατικών, καπιταλιστικών, ρατσιστικών και έμφυλων νεκροπολιτικών σωματοτεχνικών (somatechnics) (Górska, 2016). Όπως αναφέρουν οι Perera και Pugliese (2011), το να είσαι αποδέκτης αυτής της κρατικής βίας, σημαίνει ότι το σώμα σου ανάγεται σε αναλώσιμο και υπό διαρκή αίρεση. Έτσι, καθώς το δικαίωμα στην ύπαρξη τίθεται υπό διαρκή αμφισβήτηση, η ίδια η δυνατότητα της αναπνοής συνιστά την απόλυτη πρόκληση της ύπαρξης.

Για την Górska (2016) η αναπνοή είναι ένα κατεξοχήν πολιτικό ζήτημα και ένα ζήτημα καθημερινού ενσώματου αγώνα, που θέτει την ευαλωτότητα ως εγγενή στο πολιτικό: «το πολιτικό (politics) δεν είναι περιγραφικό της ευαλωτότητας, αλλά συνίσταται δια αυτής» (σ. 283). Η ίδια τίθεται σε μια κριτική απόσταση από την έννοια της «μαχόμενης αναπνοής» του Fanon, προσεγγίζοντας την ευαλωτότητα ως άμεσα συνυφασμένη με το πολιτικό και όχι ως μια διαδικασία που τίθεται έξωθεν δια της ενσωμάτωσης των μηχανισμών εξουσίας. Έτσι, η αναπνοή συνιστά εξ αρχής μια ευάλωτη διαβίωση, που προσεγγίζεται μέσα από τη δυναμική σχεσιακότητα μεταξύ αναπνοής και εξουσίας και διαφαίνεται όχι μόνο στους οργανωμένους αγώνες, αλλά και στις καθημερινές ενσώματες και συν-αισθηματικές πρακτικές. Η αναπνοή είναι κάτι που μοιραζόμαστε, αλλά είναι και κάτι που μοιραζόμαστε με διαφορετικό τρόπο, καθώς κάποιες ζωές μπορούν και αναπνέουν ενώ άλλες ασφυκτιούν, προκαλώντας μας να δούμε πώς οι πολιτικές της αναπνοής αναδεικνύουν εκ νέου τη διάκριση μεταξύ των ζώων, που αναγνωρίζονται ως ανθρώπινες και αυτών, που τίθενται στο όριο του ανθρώπινου ή έξω από αυτό (Górska, 2016).

Προσεγγίζοντας την αναπνοή ως ένα διαρκές διακύβευμα, ως μια καθημερινή ενσώματη πολιτική και ως μια πολιτική διαβίωσης μιας ευάλωτης ζωής, ακολουθούμε την Ahmed (2010b), που θέτει την ανάγκη και τον αγώνα των κουήρ υποκειμένων να έχουν χώρους να αναπνέουν. Σε έναν cis ετεροπατριαρχικό, ρατσιστικό και τρανσφοβικό κόσμο, η ασφυξία και ο περιορισμός της αναπνοής συνιστούν την εγγενή συνθήκη διαβίωσης της κουήρ ζωής, αφού, όπως αναφέρει η Górska (2016), μέσα από μια σωματική αποτύπωση της ευαλωτότητας κάποιες ζωές δεν είναι αναπνεύσιμες (breathable). Σε μια τέτοια συνθήκη, τοποθετείται και η Stryker, δανειζόμενη την φωνή της Hunter, όταν υποστηρίζει πως: «Κάθε αναπνοή ενός τρανς ατόμου, είναι μια πράξη επαναστατική», μια δήλωση που νοηματοδοτείται εκ νέου από τις επιπτώσεις του covid-19 που πλήττει δυσανάλογα μαύρες και τρανς κοινότητες, σεξεργάτριες/ες,

αστέγους, μετανάστες/στρίες, φυλακισμένους/ες (...) και έναν ταξικά μη προνομιούχο πληθυσμό.³⁴ Όπως αναφέρει η Αθανασίου (2020) στην διαδικτυακή εκδήλωση «Ευαλωτότητα και φροντίδα στην εποχή του κορονοϊού» του Ινστιτούτου Νίκος Πουλαντζάς: «Η βιοπολιτική της πανδημίας εντείνει την κοινωνικά προσδιορισμένη και άνισα κατανεμημένη ευαλωτότητα»³⁵. Με άλλα λόγια, η πανδημία έχει κάνει περισσότερο ορατές και ξεκάθαρες τις πολλαπλές ανισότητες και τους αποκλεισμούς, που υφίστανται υποκειμενικότητες με βάση το φύλο, την ηλικία, την αρτιμέλεια, τον εγκλεισμό, την προσφυγική ιδιότητα, δημιουργώντας νέες επισφάλειες και εκθέτοντας την ευαλωτότητα των σωμάτων αυτών στη βία, που θέτει τους όρους της επιβίωσης και του αξιοβίωτου (Αθανασίου, 2020).

Η πανδημία, αν μη τι άλλο, έφερε το σώμα στο προσκήνιο της πολιτικής, αν και όπως θα έλεγε και ο Foucault (1975/2011), το σώμα είναι εξ αρχής εντεθειμένο στο πολιτικό. Η αναπνοή, εν μέσω πανδημίας, συνιστά ένα από τα βασικότερα διακυβεύματα της ασθένειας, καθώς πλήττει το αναπνευστικό σύστημα, ενώ η ενδεδειγμένη μέθοδος πρόληψής της (η χρήση μάσκας) μπορεί να δυσχεραίνει την αναπνοή σε αυτόν που την φοράει. Η παραδοξότητα αυτή και οι αισθητηριακές διαστάσεις της χρήσης της μάσκας εξετάζονται από την Noa Hegesh (2020)³⁶, στο πλαίσιο του πρότζεκτ «The Mask - Arrayed», το οποίο διερευνά τις υλικές, τεχνολογικές και πολιτισμικές διαστάσεις της μάσκας εν μέσω covid-19. Αντίστοιχα, στην κουήρ πρακτική του binding, το ζήτημα της αναπνοής αναδεικνύεται εξίσου μέσα από μια παραδοξότητα: πως ασφυκτιώντας στο φύλο μου, αναπνέω μέσω του binding, αλλά για να αναπνεύσω το φύλο μου, ασφυκτιώ στο σώμα μου μέσω του binding. Η παραδοξότητα αυτή κάμπει τις κυρίαρχες νοηματοδοτήσεις εννοιών, όπως ασφυξία και αναπνοή, καθώς απομακρύνεται από μια απλουστευτική συνεπαγωγή, όπου η ζωή ταυτίζεται απαρέγκλιτα με την αναπνοή και η ασφυξία, η περιστολή των πνευμόνων μέσω του binding και ο περιορισμός της αναπνοής με την χρήση μάσκας, με το αντίθετό της.

³⁴ Ενδεικτικά, παραπέμπουμε σε άρθρα που καταπιάνονται με τη διάσταση των αποκλεισμών και της άνισα κατανεμημένης ευαλωτότητας: <https://tgeu.org/covid-19/trans-people/>, <https://theconversation.com/covid-19-is-hitting-black-and-poor-communities-the-hardest-underscoring-fault-lines-in-access-and-care-for-those-on-margins-135615>, <https://www.apmresearchlab.org/covid/deaths-by-race>.

³⁵ Παραπέμπουμε στη σχετική σελίδα: <https://poulantzias.gr/event/evalototita-ke-frontida-stin-epochi-tou-koronoiou/>.

³⁶ Παραπέμπουμε στο σχετικό άρθρο: <https://themaskarrayed.net/2020/06/19/making-the-senses/>

Κατά την περιστολή του στήθους, ασκείται πίεση στους πνεύμονες, με αποτέλεσμα το εύρος της αναπνοής να μειώνεται και η αίσθηση της αναπνοής να βιώνεται ως επίπεδη και χωρίς βάθος. Το σώμα που κάνει binding μαθαίνει να προσαρμόζει την αναπνοή του στις μειωμένες αναπνευστικές δυνατότητες, που δημιουργούνται μέσω της συμπίεσης των πνευμόνων. Η αναπνοή με το binding συνιστά μια τεχνική του σώματος (κατά Mauss), την οποία μαθαίνουμε και στην οποία εκπαιδευόμαστε μέσα από την καθημερινή τριβή με το σώμα που περιστέλλεται. Παρόλο που η ρυθμικότητα της αναπνοής μεταλλάσσεται διαρκώς σε διάφορες καθημερινές περιστάσεις, όπως όταν αγχωνόμαστε, όταν χορεύουμε, όταν τρέχουμε, όταν κλαίμε ή γελάμε, η διάρκεια της περιστολής είναι καθοριστικής σημασίας στον τρόπο που επηρεάζει τις χρονικότητες της αναπνοής. Όταν κάνει κανείς binding για οκτώ και δέκα ώρες³⁷ την ημέρα, το σώμα συνηθίζει να αναπνέει στις νέες επιβραδυντικές χρονικότητες της αναπνοής. Είναι σύνηθες με το που βγάζεις το binder να νιώθεις ότι η αναπνοή επιστρέφει στην ολότητά της, αλλά πάντα με ένα ξάφνιασμα. Σχεδόν κάθε φορά που βγάλω το binder μετά από πολλές ώρες που το έχω φορέσει, εκπλήσσομαι με το εύρος της αναπνοής, που περιοριζόταν με το binding και αναπνέω βαθιά για να μου το υπενθυμίσω. Με το binding η αναπνοή προσαρμόζεται στις νέες συνθήκες σε βαθμό που ξεχνάς ότι μια άλλη αναπνοή ήταν εφικτή και ότι ανέπνεες διαφορετικά λίγο πριν βάλεις το binder το πρωί. Αυτή η προσαρμοστικότητα του κουήρ σώματος εμπλουτίζει τον τρόπο που προσεγγίζουμε την έννοια της αναπνοής και μας υπενθυμίζει πως η ασφυκτικότητα του binding μπορεί να καθιστά το κουήρ σώμα περισσότερο αναπνεύσιμο και πως μέσα από την ασφυκτικότητα ενός κανονιστικού έμφυλου πλαισίου μπορεί να υπάρχει και η ασφυκτική αναπνευστικότητα της περιστολής.

Θα λέγαμε, λοιπόν, πως σε μια συνθήκη έμφυλης ασφυξίας (gender asphyxia), η πρακτική περιστολής του στήθους μάς διανοίγει σε μια πιο εμπλουτισμένη νοηματοδότηση της αναπνοής, πέρα από μια διπολική θεώρηση μεταξύ αναπνοής και

³⁷ Παρόλο που προκρίνεται να κάνουμε binding οκτώ με δέκα ώρες την ημέρα, αυτό δεν είναι πάντα εφικτό. Αν, για παράδειγμα, κάποιος εργάζεται οκτώ ώρες, βρίσκεται ήδη στο όριο του χρόνου που ενδείκνυται για ένα ασφαλές binding. Έτσι, πολύ συχνά τα χρονικά αυτά όρια ξεπερνιούνται γιατί στην πραγματικότητα οι δέκα ώρες δεν είναι αρκετές. Αναγνωρίζοντας τα εν λόγω ζητήματα, όταν κάνουμε binding για πολλές ώρες, προκρίνεται να κάνουμε διαλείμματα ή κάποιες βασικές ασκήσεις για την ανακούφιση του σώματος και την επαναφορά της αναπνοής. Για περισσότερες πληροφορίες, παραπέμπουμε σε ένα χρήσιμο βίντεο που εστιάζει στο ασφαλές binding κατά την περίοδο της πανδημίας: <https://www.youtube.com/watch?v=bnM5-FjRdKk> και βασίζεται στο υλικό που εξέδωσε η ομάδα «Queer Health Collabs» (<https://www.facebook.com/queerhealthcollabs/>) για την αναπνευστική υγεία τρανς και μη δυαδικών ατόμων που κάνουν binding την περίοδο της πανδημίας.

ασφυξίας. Στο πλαίσιο της κουήρ ζωής, η αναταραχή, το «κάτι δεν πάει καλά - με το φύλο» συνιστά μια απορητική διαδικασία, αδιανόητη και συνεκδοχικά εκτοπισμένη, αφού αμφισβητεί μια σταθερή, φυσική και δυαδική θεώρηση του φύλου. Η αναταραχή, ως έμφυλη αβεβαιότητα ή ασυμφωνία (με το αποδοθέν φύλο), παρεκκλίνει από την αναπνευστική δεινότητα και βιωσιμότητα (livability) της κανονιστικής θεώρησης του φύλου και μπορεί να βιώνεται ως εξίσου ασφυκτική, καθώς, όπως προαναφέραμε, η αναταραχή μπορεί να είναι και άκρως εξουθενωτική. Η ασφυκτικότητα αυτή της αναταραχής υλοποιείται απορητικά μέσω του binding, διανοίγοντας την κουήρ σωματικότητα στις κουήρ χρονικότητες της αναπνοής. Έτσι, η ασφυκτικότητα της παρέκκλισης από το κανονικό μετακυλίνει σε μια σωματική περιστολή, δια της οποίας η ασφυκτικότητα του binding συνιστά ταυτόχρονα την συνθήκη της αναπνευσσιμότητας της κουήρ σωματικότητας.

Με άλλα λόγια, μέσω του binding, μπορούμε να δούμε τις διαφορετικές χρονικότητες της αναπνοής, που καθώς απομακρύνονται από την έμφυλη βεβαιότητα, διανοίγονται απορητικά στην αναπνευστική χρονικότητα της περιστολής, κατά την οποία η σωματική ασφυκτικότητα του binding θέτει το τέμπο της αναπνευσσιμότητας (του φύλου). Η αναπνοή στο binding, ως μια διαδικασία έμφυλης ασφυκτικής αβεβαιότητας (ή ασυμφωνίας), πάλλεται στη συγχρονικότητά της με την αναπόδραστη ευλωτότητα της κουήρ ύπαρξης και την ενδεχομενική ανατρεπτικότητα της ίδιας της απορητικής διαδικασίας, που διανοίγεται μέσω της πρακτικής. Έτσι, η αναπνευστική χρονικότητα του binding, ενώ μειώνει την αναπνευστική ικανότητα, ταυτόχρονα μας διανοίγει στην αναπνοή ως δυνατότητα και ως διάνοιξη των ορίων του διανοητού. Θα λέγαμε, δηλαδή, πως μέσω του binding μπορούμε να αναπνεύσουμε τη διάνοιξη των εγκατεστημένων οριοθετήσεων του φύλου και άρα να αναπνεύσουμε το φύλο όχι ως μια αμετάκλητη ταυτοποίηση, αλλά ως μια ανατρεπτική ενδεχομενικότητα.

Επίλογος: Η μοναχικότητα και οι συλλογικές αποτυπώσεις του binding

Το binding είναι, κατά κύριο λόγο, μια μοναχική διαδικασία.

Η πρακτική της περιστολής του στήθους συνήθως συντελείται στον οικείο και προσωπικό μας χώρο ως μια καθημερινή μοναχική τελετουργία προετοιμασίας. Στο δωμάτιο ή στο μπάνιο είναι οι κατεξοχήν χώροι, στους οποίους βρισκόμαστε για να βάλουμε το binder, να τακτοποιήσουμε το στήθος στην ανοδική του θέση, όπως ενδείκνυται, και να βρούμε την κατάλληλη μπλούζα, που θα φορέσουμε για να βγούμε τελικά έξω. Το binding, ως μια καθημερινή ενσώματη πρακτική, μοιάζει με τις καθημερινές τελετουργίες, που επαναλαμβάνουμε πριν βγούμε από το σπίτι, ενώ μέσα από τις επαναλαμβανόμενες κινήσεις που κάνουμε όταν ετοιμαζόμαστε, το binding αποκτά σταδιακά μια αίσθηση οικειότητας· γίνεται ένα καθημερινό, μοναχικό και οικείο τελετουργικό προετοιμασίας. Αντίστοιχα, στη σκηνή της περίδεσης του στήθους από τον Brandon Teena (που ίσως είναι και η μοναδική απεικόνιση packing/binding στον κινηματογράφο), παρατηρούμε πως η όλη διαδικασία πραγματοποιείται από τον ίδιο σε ένα δωμάτιο ως μια μοναχική τελετουργία προετοιμασίας με τη χρήση διάφορων υλικών και προσθετικών (packing, binding). Βέβαια, το γεγονός ότι περιγράφουμε τη διαδικασία του binding ως μοναχική, δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορεί να είναι για παράδειγμα και ευχάριστη ή απολαυστική, στοιχεία τα οποία εντοπίζουμε και στην σκηνή προετοιμασίας του Brandon Teena (Peirce, 1999).

Ας σημειώσουμε, όμως, εδώ πως η έννοια της μοναχικότητας (aloneness) δεν είναι ταυτόσημη με αυτή της μοναξιάς (loneliness) (Berlant, 2011) και πως η χρήση της στο συγκεκριμένο πλαίσιο είναι καθαρά περιγραφική. Παρόλα αυτά, είναι αρκετά σύνθητες οι δυο αυτές έννοιες να χρησιμοποιούνται ως ταυτόσημες και ως περιγραφικές της κούηρ ζωής, η οποία νοσηματοδοτείται κυρίως στον αντίποδα της ευτυχίας. Έχουμε αναφερθεί παραπάνω για την έννοια της ευτυχίας και πως οι τρανς ζωές δε θεωρούνται χαρούμενες ζωές. Η Carroll (2013) εξετάζει πως η έννοια της μοναξιάς (loneliness) είναι άμεσα συνυφασμένη με την κούηρ ζωή και πως τα μοναχικά κούηρ σώματα καθίστανται υπαίτια για την αποτυχία τους να ενσωματώσουν την ευτυχία, η οποία εκλαμβάνεται ως το υπέρτατο δυτικό, καπιταλιστικό και ετεροκανονικό ιδανικό της εξέλιξης και της προόδου. Για την Carroll (2013), η μοναξιά έχει «κολλήσει» πάνω στα κούηρ σώματα, κατά την έννοια του «κολλώδους» (stickiness), που έχει χρησιμοποιήσει η Ahmed (2004) για να περιγράψει πως κάποια σώματα ταυτίζονται με κάποια σημεία (signs) (έννοιες ή συναισθήματα), τα οποία μέσα από την

επαναληψιμότητά τους «κολλούν» στα εκάστοτε σώματα, στιγματίζοντάς τα, στο βαθμό που το σημείο αναγνωρίζεται ως εγγενές χαρακτηριστικό του ατόμου.

Η Carroll (2013) ισχυρίζεται πως η μοναξιά ταυτίζεται με τις κουήρ ζωές και ιδιαίτερα με τους λεσβιασμούς, οι οποίοι συνυφαίνονται ιστορικά με την μοναξιά και την δυστυχία, αφού αδυνατούν να εκπληρώσουν την κανονιστική πληρότητα του ετεροκανονικού ιδεώδους. Η Ahmed (2006) διαβάζει το μυθιστόρημα της Radclyffe Hall *Το Πηγάδι της Μοναξιάς* (The Well of Loneliness), που αφηγείται την ιστορία της Stephen Gordon, η οποία γεννιέται σε μια μεγαλοαστική οικογένεια της Αγγλίας και ανατρέφεται στη θέση του πολυπόθητου γιου, περιγράφοντας τη ζωή της ως invert³⁸ και το τραγικό της τέλος ως τη μόνη διανοητή κατάληξη της λεσβιακότητάς της. Όπως αναφέρει η Ahmed (2006), «είναι μια ιστορία καταδικασμένης αγάπης, δυστυχίας και ντροπής» (σ. 104) που, αν και περιγράφει τη μοναξιά της λεσβιακής ζωής, ταυτόχρονα αυτή η μοναξιά επιτρέπει στο σώμα να εκτείνεται διαφορετικά στον κόσμο.

«Όταν ο Stephen και η Mary φτάνουν σε ένα πάρτι, αυτό που βρίσκουν: είναι μια κουήρ συγκέντρωση με άλλους που μοιράζονται τα σημάδια του inversion, μια «πολύ παράξενη ομήγυρη».

Δεν είναι ότι τέτοιες συγκεντρώσεις είναι ευτυχείς [...] Κι όμως, η δυστυχία που μοιράζονται κάνει κάτι και έρχεται σε αντίθεση με την «ευτυχία» του στρέιτ κόσμου που δεν αναλογίζεται εκείνους που «στερούνται κάθε συμπόνιας». [...]

Ενώ χρειάζεται να είμαστε προσεκτικοί, ώστε να μην δημιουργήσουμε μια ρομαντικοποιημένη αφήγηση της δυστυχίας, μπορούμε να σημειώσουμε ότι αυτή, όχι μόνο εκθέτει την αδικία, αλλά μπορεί να επιτρέψει σε όσους «παρεκκλίνουν» να βρουν ο ένας τον άλλο, ως σώματα, που δεν ακολουθούν ή δεν μπορούν να ακολουθήσουν τα μονοπάτια αυτά που θεωρούνται ότι οδηγούν στην ευτυχία». (Ahmed, 2006, σ. 104-105)

³⁸ Όρος της σεξολογίας του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα που περιγράφει την ομοφυλοφυλία με ιατροκοιτητικούς όρους (Krafft-Ebing, 1903· Ellis & Symonds 1897).

Αυτό που θα θέλαμε κυρίως να συγκρατήσουμε από το παραπάνω απόσπασμα είναι αυτά τα κουήρ σώματα που βρίσκουν το ένα το άλλο, τους κουήρ δεσμούς και τις πολιτικές δυναμικές, που μπορεί να ανακύψουν μέσα από τη θεώρηση της Carroll για την μοναξιά της κουήρ ζωής: «Η μοναξιά δε είναι ούτε ένα εξαιρετικά ασυνήθιστο τραύμα, ούτε είναι κάτι ιδιαίτερο και ξεχωριστό, αντίθετα είναι η κληρονομιά κάθε ανθρώπου» (σ. 3). Η Carroll (2013) αναγνωρίζει τη διαφορετικότητα της κουήρ μοναξιάς, αλλά όχι τον ασυνήθιστο ή μοναδικό της χαρακτήρα, προτρέποντάς μας να ερευνήσουμε τις δυνατότητες, τις σχεσιακότητες και τους δημιουργικούς δεσμούς, που μπορούν να ανακύψουν από τις πολιτικές της μοναξιάς.

Όταν, λοιπόν, πριν κάποιο καιρό, βρέθηκα, σε ένα από αυτά τα πάρτι με την «παράξενη ομήγυρη» και είδα ένα φίλο μου να έχει βγάλει την μπλούζα του και να έχει μείνει με το binder, η έκπληξή μου ήταν μεγάλη, καθώς ένιωσα την ηχηρή του παρουσία να κάμπει λίγο την αίσθηση της μοναχικότητας, με την οποία συχνά βιώνεται η πρακτική. Το binding συνιστά μια πρακτική, που δεν είναι άμεσα αντιληπτή στους γύρω μας και το γεγονός αυτό μπορεί να επιτείνει την αίσθηση της μοναχικότητάς του. Έτσι, το οπτικό γεγονός της παρουσίας του διάνοιγε την πρακτική σε μια πιο συλλογική αποτύπωση του binding, όπου η μοναχικότητα του σώματος, που περιστέλλεται, διανοίγεται στην σχεσιακότητα της κουήρ συνύπαρξης. Θυμάμαι να σκέφτομαι με κάποια έκπληξη ότι «Α! είναι και αυτό κάτι που θα μπορούσε να γίνεται», και ότι με κάποιον τρόπο, η μοναχικότητα του binding μπορεί και να μοιράζεται μέσα από συντροφικούς σχεσιακούς δεσμούς, διανοίγοντας το βίωμα του binding σε μια πιο συλλογικοποιημένη δυναμική.

Κάποιο καιρό αργότερα, βρεθήκαμε με τον εν λόγω φίλο να κάνουμε μια περφόρμανς σχετικά με το binding, διαπραγματευόμενοι τις ενσώματες και συναισθηματικές διαστάσεις της περιστολής. Σε όλη τη διάρκεια αυτού του σωματικού πειραματισμού, συζητούσαμε, μοιραζόμασταν βιώματα, σκέψεις, ανησυχίες, αστείες ιστορίες, τους φόβους και τις αγωνίες μας, διανοίγοντας την εμπειρία του binding στο καθημερινό, το οικείο και το σχεσιακό. Μέσα από μια διαρκή διαπραγμάτευση των ορίων μας, συζητούσαμε το καθετί πριν το κάνουμε, μοιραζόμασταν τις προσωπικές μας ιστορίες, γελούσαμε, και συχνά αγκαλιαζόμασταν από χαρά ή από μια διάθεση φροντιστική, αλλά και αμήχανη απέναντι στην αναγνώριση της αναμεταξύ και από κοινού μας έκθεσης. Χτίζοντας σταδιακά την εμπιστοσύνη, αλλά και την οικειότητα ανάμεσά μας, αφήναμε τα σώματά μας να εκτεθούν το ένα στο άλλο και να έρθουν πιο κοντά, μοιραζόμενα την εμπειρία της περιστολής. Ήταν η πρώτη φορά που κάποιο

άλλο άτομο με βοηθούσε να βγάλω το σφικτό binder από πάνω μου και η πρώτη φορά του Λ που έβγαζε από κάποιο άλλον το binder πέρα από τον εαυτό του. Αντίστοιχα, ήταν η πρώτη φορά που χρησιμοποίησα τζελ τεστοστερόνης σε ένα άλλο σώμα και η πρώτη φορά που ένιωσα την υγρή και κρύα μορφή του πάνω στην παλάμη μου. Πέρα από την αρχική αμηχανία των σωμάτων μας, η όλη διαδικασία ήταν σχετικά ήρεμη, γλυκιά, ακόμη και αστεία, αλλά πάνω απ' όλα ήταν άκρως συντροφική. Μέσα από τη διαδικασία αυτή, οι μοναχικές διαστάσεις του binding άρχισαν σιγά σιγά να κάμπτονται καθώς οι σωματικές μας αλληλεπιδράσεις άρχισαν να αποτυπώνουν πιο απτά τις συλλογικές διαστάσεις της περιστολής.

Στην τελευταία σκηνή της περφόρμανς αποτυπώνεται ένας διάλογος εν είδει απολογισμού και εντυπώσεων, που αποδίδει αυτό το βίωμα της διάνοιξης του binding στο συλλογικό:

Λ: -Οντως είναι πολύ περίεργο γιατί είναι τόσο μοναχικό κανονικά.

Κ: -Ναι. Και σπάει πάρα πολύ..

Λ: -Εγώ συνειδητοποιώ ότι τώρα κάπως.. το σπας σε ακραίες στιγμές έξω ή το σπας στο σεξ...

Κ: -Ναι..

Λ: - ..με άλλον άνθρωπο

Κ: - Ναι, αλλά δεν το σπας αλλιώς. Είσαι μόνο εσύ.

Λ: - Ναι. Και το άγχος σου βασικά. Ενώ τώρα ήταν κάπως από κοινή φάση.

Και πάλι αυτή η αίσθηση της έκπληξης, ότι «Α! είναι και αυτό κάτι που θα μπορούσε να γίνεται», μιας έκπληξης για το πόσο διαφορετικά μπορεί να βιώνεται το binding, όταν το κάνεις παρέα με άλλους και πόσο πιο εμπλουτισμένα μπορούμε να προσεγγίσουμε την περιστολή του κουήρ στήθους μας. Οι συντροφικές και συλλογικές διαστάσεις της περιστολής, καταδεικνύουν πως μαζί με τις μοναχικές υφάνσεις του binding, μπορούν να συνυπάρχουν και οι πιο συλλογικά διανθισμένες πλέξεις του. Με τον τρόπο αυτό, η εμπειρία του binding δεν συνιστά μόνο μια δύσκολη ή αγωνιώδη διαπραγμάτευση, αλλά μπορεί να εμπεριέχει και στιγμές γέλιου, χαράς, γαλήνης και

ανακούφισης. Μια διαπραγμάτευση που, ενώ αφήνει τα ίχνη της πάνω στα σώματα που περιστέλλονται, μας υπενθυμίζει ότι η «αναταραχή» (Butler) μπορεί να έχει και πιο συλλογικές αποτυπώσεις. Και ίσως από αυτές τις συλλογικές αποτυπώσεις μπορούμε να ψηλαφίσουμε τις δυναμικές και πολιτικά προκλητικές αναπνευστικές ενδεχομενικότητες του binding.

Η διεκδίκηση των κουήρ υποκειμένων να έχουν χώρους να αναπνέουν (Ahmed, 2010b) είναι εξ αρχής μια διεκδίκηση στον ορίζοντα του συλλογικού, όχι απαραίτητα υπό την σκέπη ενός ομογενοποιητικού «εμείς», αλλά με την αναγνώριση της ταυτόχρονα συντροφικής και μοναχικής διάστασης της πολιτικής συν-ύπαρξης. Μέσα από την συν-ύπαρξη αυτή, οι αναπνοές μας συνιστούν τόσο μια διαρκή πρόκληση και αναμέτρηση με την οριακότητα της κουήρ ζωής, όσο και μια δυνατότητα για τις αναπνευστικές πολιτικές που μπορούμε να φανταστούμε. Και ίσως αναπνέοντας δίπλα και κοντά η μια στο άλλο, θα μπορούσαμε να αναπνεύσουμε κάπως καλύτερα ή κάπως αλλιώς.

Ή τουλάχιστον έτσι θα ήθελα να πιστεύω..

Πηγές – Βιβλιογραφία

Πηγές

- Αθανασίου, Α. (2020, Μάιος 27). *Ομιλία στην 5^η διαδικτυακή εκδήλωση με θέμα: Ευαλωτότητα και φροντίδα στην εποχή του κορονοϊού*. Κύκλος εκδηλώσεων: Κοινωνία, οικονομία και πολιτική στη μετα-covid19 εποχή. [Video file]. Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς. Αθήνα, Μάιος, 27. Ανακτήθηκε από: <https://vimeo.com/423358673> (πρόσβαση 19/8/2020).
- Ahmed, S. (2014a, Ιανουάριος 3). Feministkilljoys: Living the consequences. [Blog post]. Ανακτήθηκε από: <https://feministkilljoys.com/2014/01/03/living-the-consequences/> (πρόσβαση 17/6/2020).
- Ahmed, S. (2014b, Φεβρουάριος 22). Feministkilljoys: Sweaty Concepts. [Blog post]. Ανακτήθηκε από: <https://feministkilljoys.com/2014/02/22/sweaty-concepts/> (πρόσβαση 17/6/2020).
- American Public Media. Research Lab Staff. (2020, Σεπτέμβριος 16). The color of coronavirus: Covid-19 deaths by race and ethnicity in the U.S. *APM Research Lab*. Ανακτήθηκε από: <https://www.apmresearchlab.org/covid/deaths-by-race> (πρόσβαση 23/8/2020).
- Alok. (2014, Δεκέμβριος 31). The Bible Belt. [Blog post]. Ανακτήθηκε από: <https://www.alokvmenon.com/blog/2014/12/31/the-bible-belt> (πρόσβαση 10/8/2020).
- Ash Hardell. (2016, Νοέμβριος 21). *My Dysphoria*. [Video file]. Ανακτήθηκε από: <https://www.youtube.com/watch?v=TXLquk45bto> (πρόσβαση 14/7/2020).
- Digital transgender archive. [Digital archive]. Ανακτήθηκε από: <https://www.digitaltransgenderarchive.net/col/d217qp75f> (πρόσβαση 15/6/2020).
- Fournier, L. (2018a, Νοέμβριος). Artists's video: Performing theory, philosophy, and art. Criticism in canadian and indigenous video art, 1968-2018. *V-tape*. Ανακτήθηκε από: <https://www.vtape.org/wp-content/uploads/2018/11/Autotheory-by-Lauren-Fournier.pdf> (πρόσβαση 19/9/2020).
- Fournier, L. (2018b, Μάιος). Autotheory. *Lauren Fournier*. Ανακτήθηκε από: <http://laurenfournier.net/Autotheory> (πρόσβαση 10/6/2020).

- Gilroy, P, & Mbembe, A. (2020, Ιούνιος 17). SPRC In conversation with Achille Mbembe. [Ηχογραφημένη συζήτηση]. *University College London*. Ανακτήθηκε από: <https://www.ucl.ac.uk/institute-of-advanced-studies/publications/2020/jun/sprc-conversation-achille-mbembe> (πρόσβαση 19/8/2020).
- Hegesh, N. (2020, Ιούνιος 19). Masking the senses: Our sensorial world through the layers of the mask. *The Mask – Arrayed*. Ανακτήθηκε από: <https://themarkarrayed.net/2020/06/19/making-the-senses/> (πρόσβαση 20/8/2020).
- Noppert, G. A. (2020, Απρίλιος 9). COVID-19 is hitting black and poor communities the hardest, underscoring fault lines in access and care for those on margins. *The Conversation*. Ανακτήθηκε από: <https://theconversation.com/covid-19-is-hitting-black-and-poor-communities-the-hardest-underscoring-fault-lines-in-access-and-care-for-those-on-margins-135615> (πρόσβαση 23/8/2020).
- Out with Meg & KC. (2019, Αύγουστος 14). *Nonbinary Gender Dysphoria*. [Video file]. Ανακτήθηκε από: <https://www.youtube.com/watch?v=M8oLCBtjrlc> (πρόσβαση 15/6/2020).
- Penthesileia queertrans. (2013, Δεκέμβριος 3). *Αθηνά Αθανασίου - Παγκόσμια ημέρα μνήμης τρανς ατόμων 2013*. [Video file]. Ανακτήθηκε από: <https://www.youtube.com/watch?v=9dyc5YBrveg> (πρόσβαση 19/7/2020).
- QueerAsCat. [YouTube Channel]. Ανακτήθηκε από: <https://www.youtube.com/user/QueerAsCat/featured> (πρόσβαση 18/6/2020).
- QueerAsCat. (2013, Ιούνιος 13). *QAC 08 - Non-Binary Social Dysphoria* (Body, Hair, etc). [Video file]. Ανακτήθηκε από: https://www.youtube.com/watch?v=aXy7S_YPQaA&t=635s (πρόσβαση 18/6/2020).
- QueerAsCat. (2014, Ιούνιος 29). *QAC 26 - Gender Dysphoria: It's Complicated. (a rant)*. [Video file]. Ανακτήθηκε από: <https://www.youtube.com/watch?v=ZUV0VFK67iw> (πρόσβαση 18/6/2020).
- QueerTrans. [Blog]. Ανακτήθηκε από: <https://queertrans.espivblogs.net> (πρόσβαση 8/7/2020).
- QueerTrans. (2013, Αύγουστος 8). Ψυχολογία, σεξουαλικοποίηση και τρανς ακυρώσεις. [Blog post]. Ανακτήθηκε από: <https://queertrans.espivblogs.net/2013/08/08/%cf%88%cf%85%cf%87%ce%b>

f%ce%bb%ce%bf%ce%b3%ce%b9%ce%b1-
%cf%83%ce%b5%ce%be%ce%bf%cf%85%ce%b1%ce%bb%ce%b9%ce%ba
%ce%bf%cf%80%ce%bf%ce%b9%ce%b7%cf%83%ce%b7-
%ce%ba%ce%b1%ce%b9-%cf%84%cf%81%ce%b1%ce%bd/ (πρόσβαση
8/7/2020).

Queer Health Collaborations. (2020). In *Facebook* [Group]. Ανακτήθηκε από:
<https://www.facebook.com/queerhealthcollabs/> (πρόσβαση 25/8/2020).

Queer Zine Archive Project. [Digital zine archive]. Ανακτήθηκε από:
<https://archive.qzap.org/> (πρόσβαση 12/7/2020).

Queer Zine Archive Project. (2005). Zine: Strange Thoughts #1 (Kristofski).
Ανακτήθηκε από:
https://archive.qzap.org/index.php/Detail/Object/Show/object_id/243
(πρόσβαση 12/7/2020).

The Binding Health Project. Ανακτήθηκε από:
<https://bindinghealthproject.wordpress.com/> (πρόσβαση 25/8/2020).

Transgender Europe. (2020). COVID-19 and trans people. *Transgender Europe*.
Ανακτήθηκε από: <https://tgeu.org/covid-19/trans-people/> (πρόσβαση
19/8/2020).

Trans Reads. [Digital archive]. Ανακτήθηκε από: <https://transreads.org/> (πρόσβαση
13/7/2020).

UppercaseChase1. (2020, Μάρτιος 17). *Covid-19 and binding: How to Safely compress
your chest*. [Video file]. Ανακτήθηκε από:
<https://www.youtube.com/watch?v=bnM5-FjRdKk> (πρόσβαση 11/6/2020).

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αβραμοπούλου, Ε. (2018). Πολιτικές εγγραφές του συν-αισθήματος. Στο *Το συν-
αίσθημα στο πολιτικό: υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο
κόσμο* (σ. 11-67). Αθήνα: Νήσος.

Αθανασίου, Α. (2004). Εθνογραφία στο διαδίκτυο ή το διαδίκτυο ως εθνογραφία:
δυναμική πραγματικότητα και πολιτισμική κριτική. *Επιθεώρηση Κοινωνικών
Ερευνών*, 115, 49-74.

- Αθανασίου, Α. (2007). *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Αθανασίου, Α. (2008). Εισαγωγή: Υλοποιώντας το έμφυλο σώμα: Η πολιτική υπόσχεση της επιτελεστικότητας. Στο J. Butler, *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (σ. 7-26). Αθήνα: Εκκρεμές.
- Δημητριάδου, Θ. (2012). Foucault – Magritte: Η αναπαράσταση μιας πίπας. *Φιλοσοφείν*, 5, 211-230.
- Κακολύρης, Γ. (επιμ.). (2015). Εισαγωγή. Στο *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida* (σ. 13-43). Αθήνα: Πλέθρον.
- Μπαλτάς, Α. (1999). Στο περιθώριο πολιτικής και επιστήμης: Φιλοξενώντας τον Ζακ Ντεριντά. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Πετρίδου, Ε. (2012). Ένδυμα και υλικός πολιτισμός: από τη σημειολογία στη δράση. Στο Ε. Γιαλούρη (επιμ.), *Υλικός Πολιτισμός: η ανθρωπολογία στη χώρα των πραγμάτων* (σ. 355-389). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χαλκιά, Α. (2011). *Έμφυλες βιαιότητες: Εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ahmed, S. (2018). Συν-αισθηματικές οικονομίες. Στο Αβραμοπούλου, Ε. (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό: Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο* (σ. 129-166). Αθήνα: Νήσος.
- Braidotti, R. (2014). Νομαδικά υποκείμενα: Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία (επιμ. Α. Σηφάκη, μτφρ. Α. Σηφάκη & Ο. Τσιάκαλου). Αθήνα: Νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1994).
- Butler, J. (2008α). Κριτικά κούηρ. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Σώματα με σημασία* (σ. 407-438). Αθήνα: Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Butler, J. (2008β). *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (επιμ. Α. Αθανασίου, μτφρ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Butler, J. (2009α). *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (επιμ. Β. Καντσά, μτφρ. Γ. Καραμπέλας). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).
- Butler, J. (2009β). Η ψυχική ζωή της εξουσίας: θεωρίες καθυπόταξης (μτφρ. Τάσος Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1997).

- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια: Χίλια Πλατώματα* (μτφρ. Β. Πατσογιάννης). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1980).
- Derrida, J. (1990). *Περί γραμματολογίας* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Γνώση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1967).
- Desportes, V. (2008). *Η θεωρία του Κινγκ Κονγκ* (επιμ. Ρ. Κολαίτη, μτφρ. Κ. Κορώνη). Αθήνα: Κασταλία. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2006).
- Foucault, M. (1982). *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τ.1, Η δίψα της γνώσης*, (μτφρ. Γ. Ροζάκη), Αθήνα: Ράππα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1976).
- Foucault, M. (2011). *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής* (επιμ. Λ. Ρινόπουλος, μτφρ. Τ. Μπετζέλος). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1975).
- Magritte, R. (1989). *Τα κείμενα*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Mauss, M. (2004). Οι τεχνικές του σώματος. Στο *Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία* (μτφρ. και επιμ. Θ. Παραδέλλης) (σ. 185-220). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1934).
- Ping, W. (2004). Πονώντας για την ομορφιά: η περίδεση των ποδιών στην Κίνα. Στο Δ. Μακρυνιώτη & Γ. Κουζέλης (επιμ.), *Τα όρια του σώματος: διεπιστημονικές προσεγγίσεις* (261-281). Αθήνα: Νήσος.
- Rose, J. (2018). *Ποιος νομίζεις πως είσαι; Αφηγήματα τρανς* (μτφρ. Χ. Κολύρη). Τρίκαλα: Επέκεινα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2016).

Ξενόγλωσση

- Adams, T., Ellis, C., & Jones, S. (2017). Autoethnography. In J. Matthes (Ed.), *The International Encyclopedia of Communication Research Methods* (p. 1-11). JohnWiley & Sons, Inc. doi:10.1002/9781118901731.iecrm0011.
- Adams, T. E., & Holman Jones, S. (2011). Telling stories: Reflexivity, queer theory, and autoethnography. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 11(2), 108-116. doi:10.1177/1532708611401329.
- Agamben, G. (2005). *Homo sacer: κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή* (μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας). Αθήνα: Scripta. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1995).

- Agamben, G. (2013). Introduction to homo sacer: sovereign power and bare life. Στο T. Campbell & A. Sitze (επιμ.), *Biopolitics: a reader* (σ. 134-143). Durham & London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Durham & London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2010a). *The promise of happiness*. Durham & London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2010b). Unhappy queers. Στο *The promise of happiness* (σ. 87-120). Durham & London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2016). *Living a feminist life*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, S., & Stacey, J. (Eds.). (2001). *Thinking through the skin*. (Transformations). London & New York: Routledge.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, (5th edition). Arlington, VA: American Psychiatric Association.
- Athanasiou, A. (2012). Who is that name? *European Journal of English Studies*, 16(3), 199-213. doi: 10.1080/13825577.2012.735407.
- Athanasiou, A. (2017). *Agonistic mourning: Political dissidence and the women in black*. Edinburgh University Press.
- Athanasiou, A., Kolocotroni, V., & Papanikolaou, D. (2018). On the politics of queer resistance and survival: Athena Athanasiou in conversation with Vassiliki Kolocotroni and Dimitris Papanikolaou. *Journal of Greek Media and Culture*, 4(2), 269-280. doi: 10.1386/jgmc.4.2.269_7.
- Bain, A. L., & Nash, C. J. (2006). Undressing the researcher: feminism, embodiment and sexuality at a queer bathhouse event. *Area*, 38(1), 99-106. doi:10.1111/j.1475-4762.2006.00663.x.
- Barad, K. (2015). Transmaterialities: Trans*/matter/realities and queer political imaginings. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21(2-3), 387-422. doi: 10.1215/10642684-2843239.
- Barcelos, C. A. (2019). “Bye-bye boobies”: normativity, deservingness and medicalisation in transgender medical crowdfunding. *Culture, Health & Sexuality*, 21(12), 1394-1408. doi: 10.1080/13691058.2019.1566971.

- Bergman, I. (Director). (1957). *The Seventh Seal* [film]. Sweden: AB Svensk Filmindustri.
- Bergman, S. B. (2010a). Breasts. In S. B. Bergman, *Butch is a noun* (p. 47-54). Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Bergman, S. B. (2010b). *Butch is a noun*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, L., & Edelman, L. (2014). *Sex, or the unbearable*. Durham and London: Durham University Press.
- Blana, K. (2019). Mi smo kvir. Postojimo. Naviknite se na to. *Liceulice*, 57. 42-43.
- Blinne, K. C. (2012). Auto (erotic) ethnography. *Sexualities*, 15(8), 953-977. doi:10.1177/1363460712459153.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. London: University of California Press.
- Bordo, S. (1999). Feminism, Foucault and the politics of the body. In Price, J. & Shildrick, M. (Eds.), *Feminist theory and the body: A reader* (p. 246-255). New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). Bodies that matter. In Price, J. & Shildrick, M. (Eds.), *Feminist theory and the body: A reader* (p. 226-245). New York: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2014). Afterword. Animating Autobiography: Barbara Johnson and Mary Shelley's Monster. In B. Johnson (Ed.), *A Life with Mary Shelley* (p. 37-50). Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, O. E. (2012). *Parable of the Sower*. New York: Open Road Media. (Originally published in 1993).
- Carroll, M. E. (2013). *Lonely affects and queer sexualities: A politics of loneliness in contemporary Western culture*. (Dissertation thesis). McMaster University, Ontario.
- Crawley, A. T. (2017). *Blackpentecostal breath: The aesthetics of possibility*. New York: Fordham University Press.

- Crawley, S. L. (2002). "They still don't understand why I hate wearing dresses!": An autoethnographic rant on dresses, boats, and butchness. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 2(1), 69–92. doi:10.1177/153270860200200110.
- Cromwell, J. (2006). Queering the binaries: Transsituated identities, bodies, and sexualities. In S. Stryker & Whittle, S. (Eds.), *The transgender studies reader* (p. 509-520). New York: Routledge.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A public feeling*. Durham & London: Duke University Press.
- David, Y., Hartal, G., & Pascar, L. (2018). The right to Jerusalem: the danger of queer safe spaces. *Borderlands*, 17(1), 1-26.
- Dawson, L. (2015). Passing and policing: Controlling compassion, bodies and boundaries in Boys Don't Cry and Unveiled/Fremde Haut. *Studies in European Cinema*, 12(3), 205-228.
- del Pilar Blanco, M., & Peeren, E. (2013). Spectral subjectivities: gender, sexuality, race/introduction. In M. del Pilar Blanco & E. Peeren (Eds.), *The spectralities reader: Ghosts and haunting in contemporary cultural theory* (p. 309-316). New York: Bloomsbury Publishing.
- Derrida, J. (1988). Signature event context. In. *Limited Inc* (p. 1- 25). Illinois: Northwestern University Press (Originally published in 1977).
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx*. New York: Routledge. (Originally published in 1993).
- Derrida, J. (1995). *Points. . . interviews, 1974–1994*. Stanford: Stanford University Press. (Originally published in 1992).
- Desert, J. U. (1997). Queer space. In. G. B. Ingram et. el. (Eds.), *Queers in space* (p. 17- 26). Seattle: Bay Press.
- Di Cori, P. (2018). Queer narratives of cancer: Eve K. Sedgwick's "White Glasses". *Whatever: A Transdisciplinary Journal of Theories and Studies*, 1, 273-284. doi: 0.13131/2611-657X.whatever.v1i1.26.
- Ellis, C. (2000). Creating criteria: An ethnographic short story. *Qualitative inquiry*, 6(2), 273-277.
- Ellis, C. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. California: Altamira Press, 2004.

- Ellis, C. (2007). Telling secrets, revealing lives: Relational ethics in research with intimate others. *Qualitative Inquiry*, 13(1), 3–29. doi:10.1177/1077800406294947.
- Ellis, C. (2009). Telling tales on neighbors: Ethics in two voices. *International Review of Qualitative Research*, 2(1), 3–27. doi: doi.org/10.1525/irqr.2009.2.1.3.
- Ellis, C., & Bochner, A. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject. In N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd edition) (p. 733-768). Sage Publications.
- Ellis, H., & Symonds, J. A. (1897). *Sexual inversion*. London: Wilson and Macmillan.
- Enke, F. (2018). Transgender history (and otherwise Approaches to queer embodiment). In D. Romesburg (Ed.), *The Routledge History of Queer America* (pp. 224-236). New York and London: Routledge.
- Erickson-Schroth, L. (Ed.). (2014). *Trans bodies, trans selves: A resource for the transgender community*. New York: Oxford University Press.
- Ettorre, E. (2010). Nuns, dykes, drugs and gendered bodies: An autoethnography of a lesbian feminist's journey through 'Good Time' sociology. *Sexualities*, 13(3), 295–315. doi: 10.1177/1363460709363137.
- Fanon, F. (1965). *A dying colonialism*. New York: Grove Press. (Originally published in 1959).
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth* (Trans. Richard Philcox). New York: Grove Press. (Originally published in 1961).
- Feinberg, L. (1993). *Stone butch blues*. Los Angeles: Alyson Books.
- Fields, J. (2007). *An intimate affair: women, lingerie and sexuality*. California, University of California Press.
- Foucault, M. (1983). *This is not a pipe*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Fournier, L. (2018c). Sick women, sad girls, and selfie theory: Autotheory as contemporary feminist practice, *a/b: Auto/Biography Studies*, 33(3), 641-660. doi :10.1080/08989575.2018.1499495.
- Goh, K. (2018). Safe cities and queer spaces: the urban politics of radical LGBT activism. *Annals of the American Association of Geographers*, 1-15.
- Górska, M. (2016). *Breathing matters: Feminist intersectional politics of vulnerability*. Linköping: Linköping University.
- Green, J. (2004). *Becoming a visible man*. Nashville: Vanderbilt University Press.

- Grosz, E. (1987). Notes towards a corporeal feminism. *Australian Feminist Studies*, 2(5), 1-16. doi: 10.1080/08164649.1987.9961562.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Grosz, E. (1996). Intolerable ambiguity: freaks as/at the limit. In R. G. Thomson (Ed.), *Freakery: Cultural spectacles of the extraordinary body* (p. 55-66). New York: New York College Press.
- Halberstam, J. (1995). *Skin shows: Gothic horror and the technology of monsters*. Durham & London: Duke University Press.
- Halberstam, J. (1998). *Female masculinity*. Durham and London: Duke University Press.
- Hanhardt, C. B. (2013). *Safe space - Gay neighborhood history and the politics of violence*. Durham, NC: Duke University Press.
- Haraway, D. (1991). A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of nature* (p. 149-181). New York: Routledge.
- Hartal, G. (2017). Fragile subjectivities: constructing queer safe spaces. *Social and Cultural Geographies*, 1-20.
- Held, N. (2015). Comfortable and safe spaces? Gender, sexuality and 'race' in night-time leisure spaces. *Emotion, Space and Society*, 144, 33-42.
- Holt, N. L. (2003). Representation, legitimation, and autoethnography: An autoethnographic writing story. *International Journal of Qualitative Methods*, 18-28. doi: 10.1177/160940690300200102.
- Ihde, D. (2002). *Bodies in technology*. (Electronic mediations, v. 5). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jain, S. L. (2007). Cancer butch. *Cultural anthropology*, 22(4), 501-538. doi: 10.1525/can.2007.22.4.501.
- Jarrett, B. A., Corbet, A. L., Gardner, I. H., Weinand, J. D., & Peitzmeier, S. M. (2018). Chest binding and care seeking among transmasculine adults: A cross-sectional study. *Transgender Health*, 3(1), 170-178. doi: 10.1089/trgh.2018.0017.
- Jones, S. H., & Harris, A. (2016). Monsters, desire and the creative queer body. *Continuum*, 30(5), 518-530. doi: 10.1080/10304312.2016.1210748.
- Krafft-Ebing, R. (1903). *Psychopathia sexualis* (12nd edition). Stuttgart: Enke.
- Kraus, C. (1998). *I love dick*. Los Angeles: Semiotext(e).

- Kristeva, J. (1982). *Powers of horror: An essay on abjection*. New York: Columbia University Press.
- La, J., Jackson, S., & Shaw, R. (2019). Flat and fabulous: Women's breast reconstruction refusals post-mastectomy and the negotiation of normative femininity. *Journal of Gender Studies*, 28(5), 603-616. doi: 10.1080/09589236.2019.1601547.
- Lane, R. (2009). Trans as bodily becoming: Rethinking the biological as diversity, not dichotomy. *Hypatia*, 24(3), 136-157. doi: 10.1111/j.1527-2001.2009.01049.x.
- Lee, A., Simpson, P., & Haire, B. (2019). The binding practices of transgender and gender-diverse adults in Sydney, Australia. *Culture, Health & Sexuality*, 21(9), 969-984. doi: 10.1080/13691058.2018.1529335.
- Lorde, A. (2006). *The cancer journals*. San Francisco: Aunt Lute Books. (Originally published in 1980).
- Love, H. (2007). *Feeling backward: Loss and the politics of queer history*. London: Harvard University Press.
- Malatino, H. (2019). *Queer embodiment: Monstrosity, medical violence, and intersex experience*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mbembe, A. (2020). The Universal Right to Breathe (Trans. C. Shread). *Critical Inquiry*. Ανακτήθηκε από: <https://critinq.wordpress.com/2020/04/13/the-universal-right-to-breathe/> (πρόσβαση 28/8/2020).
- Méndez, M. (2013). Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms. *Colombian Applied Linguistics Journal*, 15(2), 279-287.
- Miller, D. (2010). Why clothing is not superficial. Στο *Stuff* (14-31). Cambridge: Polity.
- Millsted, R., & Frith, H. (2003). Being large-breasted: Women negotiating embodiment, *Women's Studies International Forum*, 26(5), 455-465.
- Mitchell, D. T., & Snyder, S. L. (Eds.). (2000). *Narrative prosthesis: Disability and the dependencies of discourse*. The University of Michigan Press.
- Muñoz, J. E. (1996). Ephemera as evidence: Introductory notes to queer acts. *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 8(2), 5-16. doi: 10.1080/07407709608571228.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*. New York: New York University Press.
- Naugler, D. (2009). Credentials: Breast slang and the discourse of femininity. *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture & Social Justice*, 34(1), 100-110.

- Nelson, M. (2015). *The Argonauts*. Minneapolis: Graywolf Press.
- Nirta, C. (2018). Marginal bodies. In *Marginal Bodies, Trans Utopias* (p. 134-158). New York: Routledge.
- Pascar, L., Hartal, G., & David, Y. (2018). Queering safety? An introduction. *Borderlands*, 17(1), 1- 11.
- Peirce, K. (Director). (1999). *Boys Don't Cry*. [Film]. United States: Fox Searchlight Pictures.
- Peitzmeier, S., Gardner, I., Weinand, J., Corbet, A., & Acevedo, K. (2017). Health impact of chest binding among transgender adults: a community-engaged, cross-sectional study. *Culture, health & sexuality*, 19(1), 64-75. doi: 10.1080/13691058.2016.1191675.
- Perera, S., & Pugliese, J. (2011). Introduction: Combat breathing: State violence and the body in question. *Somatechnics*, 1(1), 1-14.
- Preciado, P. B. (2013). *Testo junkie: Sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era* (Trans. B. Benderson). New York: The Feminist Press at the City University of New York. (Originally published in 2008).
- Prosser, J. (1998). *Second skins: The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press.
- Qmunity. (2014). *I heart my chest*. Vancouver: BC's Queer Resource Centre Society.
- Raj, S. (2011). "Bodies in New Territories": Mapping masculinity, gender performativity and FTM embodiment in Jamison Green's *Becoming a Visible Man*. *Altitude: An e-journal of emerging humanities work*, 9, 1-19.
- Rambo, C. (2005). Impressions of grandmother: An autoethnographic portrait. *Journal of Contemporary Ethnography*, 34(5), 560–585. doi: 10.1177/0891241605279079.
- Reed-Danahay, D. (1997). *Auto/ethnography: rewriting the self and the social*. Oxford: Berg.
- Riley, D. (1999). Bodies, identities, feminisms. In Price, J. & Shildrick, M. (Eds.), *Feminist theory and the body: A reader* (p. 220-226). New York: Routledge.
- Rubin, G. (2006). Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender, and Boundaries. In S. Stryker & Whittle, S. (Eds.), *The transgender studies reader* (p. 471-481). New York: Routledge.
- Rubin, H. (2003). *Self-made men: Identity and embodiment among transsexual men*. Vanderbilt University Press.

- Rubin, L. R., & Tanenbaum, M. (2011). "Does that make me a woman?": Breast cancer, mastectomy, and breast reconstruction decisions among sexual minority women. *Psychology of Women Quarterly*, 35(3), 401-414. doi: 10.1177/0361684310395606.
- Stone, S. (2006). The empire strikes back: A posttranssexual manifesto. In S. Stryker & Whittle, S. (Eds.), *The transgender studies reader* (p. 221-235). New York: Routledge.
- Sedgwick, E. K. (1993a). Queer and now. In E. K. Sedgwick, *Tendencies* (p. 1-19). Duke University Press.
- Sedgwick, E. K. (1993b). *Tendencies*. Duke University Press.
- Sedgwick, E. K. (1993c). White glasses. In E. K. Sedgwick, *Tendencies* (p. 247-260). Duke University Press.
- Sedgwick, E. K. (2003). *Touching feeling: Affect, pedagogy, performativity*. Durham & London: Duke University Press.
- Serano, J. (2016a). A "transsexual versus transgender" intervention. In *Outspoken: A decade of transgender activism & trans feminism* (p. 191-200). Oakland, CA: Switch Hitter Press.
- Serano, J. (2016b). Trans people are still "disordered" in the DSM-5. In *Outspoken: A decade of transgender activism & trans feminism* (p. 169-174). Oakland, CA: Switch Hitter Press.
- Shildick, M. (2002). *Embodying the monster: Encounters with the vulnerable self*. London: Sage Publications.
- Shildick, M. (2015). "Why should our bodies end at the skin?": Embodiment, boundaries, and somatoethics. *Hypatia*, 30(1), 13-29.
- Sontag, S. (1978). *Illness as metaphor*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Stephens, E., & Sellberg, K. (2019). The somatotechnics of breath: Trans* life at this moment in history: An interview with Susan Stryker. *Australian Feminist Studies*, 34(99), 107-119.
- Stryker, S. (1998). The transgender issue: An introduction. *GLQ: A journal of lesbian and gay studies*, 4(2), 145-158.
- Stryker, S. (2006). My words to Victor Frankenstein above the village of Chamounix performing transgender rage. In S. Stryker & Whittle, S. (Eds.), *The transgender studies reader* (p. 244-256). New York: Routledge.
- Stryker, S. (2008). *Transgender history*. Seal Press.

- Sulik, G. A. (2010). *Pink ribbon blues: How breast cancer culture undermines women's health*. Oxford: Oxford University Press.
- The Roestone Collective (2014). Safe space: towards a reconceptualization, *Antipode*, 46, 1346-1365.
- Valerio, M.W. (2006). *The testosterone files: My hormonal and social transformation from female to male*. Emeryville: Seal Press.
- Warnier, J. P. (2001). A praxeological approach to subjectivation in a material world. *Journal of material culture*, 6(1), 5-24. doi: 10.1177/135918350100600101.
- Young, I. M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, S. (2014). *Changing the wor(l)d: Discourse, politics and the feminist movement*. New York: Routledge.
- Zanette, M. C., & Scaraboto, D. (2018). From the corset to Spanx: shapewear as a marketplace icon. *Consumption market and Culture*. doi: 10.1080/10253866.2018.1497988.
- Zhang, A. (2011). Women's Breasts and Beyond: A Gendered Analysis of the Appeals for Breast-Unbinding: 1910s-1920s. *Postscript: A Journal of Graduate Criticism and Theory*, 8(1), 6-33.
- Zwartjes, A. (2019). Under the skin: An exploration of autotheory. *Assay: A Journal of Nonfiction Studies*, 6(1), 1-18.