

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Κατοικώντας (σ)το ανοίκειο:
Φαντασματικά σώματα στη ντουλάπα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Νικολία Χαραλαμπία Σορβανή

AM 5322M003

Αθήνα, 2024

Τριμελής Επιτροπή

Αθηνά Αθανασίου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Αλεξάνδρα Χαλκιά, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Ειρήνη Αβραμοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Νικολία Χαραλαμπία Σορβανή, 2024

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 την συγγραφέα.

Η έγκριση πτυχιακής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμών της συγγραφέα.

Στο Δημήτρη και την Ερριέττα

Ευχαριστίες

Η εργασία αυτή γράφτηκε σε συνθήκες μανιώδους προσπάθειας από μέρους μου να «ξετρυπώσω» και να εξασφαλίσω χωροχρονικές χαραμάδες για έρευνα, διάβασμα και συγγραφή, μέσα σε μία σαρωτική καθημερινότητα, που οι επαγγελματικές, προσωπικές και οικογενειακές συνθήκες στην παρούσα φάση της ζωής μου ήταν απλώς συνθλιπτικές. Γι' αυτόν τον λόγο δεν θα μπορούσα να μην ξεκινήσω τις ευχαριστίες μου από τον Δημήτρη, χωρίς την απόλυτη στήριξη και την πρακτική, έμπρακτη και ουσιαστική βοήθεια του οποίου ούτε η παρακολούθηση του ΔΠΜΣ του Παντείου «Φύλο, κοινωνία, πολιτική», ούτε η ολοκλήρωση τούτης της εργασίας θα ήταν εφικτή. Και φυσικά, μαζί με αυτόν, ευχαριστώ την Ερριέττα, για την αμέριστη κατανόησή της και την απίστευτη ωριμότητα με την οποία διαχειρίστηκε, παρά τα οκτώ της χρόνια, και αποδέχθηκε τη «φαντασματική παρουσία» μου όλο αυτό το διάστημα. Τα πληκτρολογημένα «*σ' αγαπώ*» της που «ξεπηδούσαν» και στέκονταν απαιτητικά, επίμονα και με θράσος ανάμεσα στα αποσπάσματα της Butler, της Sedgwick και του Derrida, όποτε καθόταν στα πόδια μου για «*να γράψει κι αυτή λίγο*», ενώ συνέτασσα τις γραμμές που ακολουθούν, ήταν μία *αλλόκοτη* εισβολή, πλην όμως και μία ρεαλιστικά συμπυκνωμένη ανάμνηση της συγγραφικής διαδικασίας αυτής της διπλωματικής.

Επίσης, ευχαριστώ τους συνομιλητές και τη συνομιλήτριά μου, που καταρχάς δέχθηκαν να συμμετάσχουν στην έρευνα, και που με εμπιστεύτηκαν και μοιράστηκαν γενναιόδωρα μαζί μου τα προσωπικά τους βιώματα. Χάρis στις δικές τους αφηγήσεις και το υλικό με το οποίο τροφοδότησαν τις σκέψεις μου κατέστη εφικτή η εκπόνηση αυτής της εργασίας.

Ευχαριστώ το Στάθη για τη συμβολή του σε ένα κρίσιμο σημείο της διπλωματικής, αλλά και την Ειρήνη, που αφιέρωσε χρόνο για να διαβάσει το κείμενο, συζητώντας το μετά μαζί μου.

Ακόμα, θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στους συμφοιτητές και τις συμφοιτήτριάς μου στο ΔΠΜΣ. Η τυχαία συνάντηση των διαδρομών ζωής τόσο διαφορετικών ανθρώπων σε αυτό το μεταπτυχιακό υπήρξε για εμένα ένας ουτοπικός θύλακας, μία φούσκα επιβίωσης, γόνιμων συζητήσεων και κριτικής σκέψης, μέσα σε μία ζοφερή καθημερινότητα, που τα γεγονότα που συνέβαιναν κατά το διάστημα της

φοίτησής μας ξεπερνούσαν κάθε νοσηρή φαντασία, κατά την κλισέ, πλην όμως τόσο αληθινή, φράση. Όπως συνηθίζαμε να λέμε, άλλωστε, χαριτολογώντας και υπονοώντας μία συντροφικότητα αλληλοκατανόησης, «ζούμε ανάμεσά τους».

Τέλος, ευχαριστώ όλες τις διδάσκουσες του ΔΠΜΣ, κάθε μία ξεχωριστά, καθώς τόσο τα μαθήματα, όσο και οι συζητήσεις μαζί τους μού παρείχαν εφόδια μίας βαθύτερης διεπιστημονικής γνώσης γύρω από ζητήματα, που άπτονται του φύλου και της σεξουαλικότητας, και τα οποία με «βασανίζουν» χρόνια τώρα. Ειδικότερα, εκφράζω τις θερμές ευχαριστίες μου στην επιβλέπουσα τη διπλωματική μου, Αθηνά Αθανασίου, για την ουσιαστική συμπαράστασή της, τις οξυδερκείς, λεπτομερείς και χρήσιμες επισημάνσεις της και την ψύχραιμη καθοδήγησή της κατά την εκπόνηση της παρούσας διπλωματικής εργασίας. Αν και η συμβολή της ήταν απίστευτα σημαντική, προφανώς η ευθύνη για το τελικό αποτέλεσμα παραμένει δική μου, και είμαι έτοιμη να «λογοδοτήσω» γι' αυτό (βλ. Haraway, 1988 και σημ. 4 στο παρόν).

Περιεχόμενα

Περίληψη	7
Abstract	9
Εισαγωγή.....	11
Μεθοδολογία.....	19
Θεωρητικό πλαίσιο και έννοιες	19
Μέθοδος και ερευνητική διαδικασία.....	20
Όταν το αλλόκοτο είναι αλλόκοτο	25
Αν-οικειότητα	25
Φά(ντα)σμα	29
Κουιροποιώντας το φάντασμα	33
Η υλική υπόσταση της ντουλάπας.....	38
Η έννοια της κατοίκησης	42
Κούιρ σώματα στη ντουλάπα	44
Η μεγάλη έξοδος.....	47
Κατοικώντας (σ)το ανοίκειο.....	52
Υπενθύμιση μιας παρουσίας	52
Το κοινό μυστικό	58
Ανολοκλήρωτη εκκρεμότητα	64
Επίλογος.....	71
Πηγές – Βιβλιογραφία.....	77
Ελληνόγλωσση.....	77
Ξενόγλωσση	84
Παράρτημα	89

Περίληψη

Η παρούσα εργασία ερευνά τη ντουλάπα, ως μία σημαίνουσα χωρικότητα με κρίσιμες συνδηλώσεις για τις κουίρ ζωές. Μέσα από ιδιαιτέρως φορτισμένους διπολικούς δυϊσμούς, ο συγκεκριμένος χώρος έχει συγκροτηθεί ως γεωγραφία που παραπαίει ανάμεσα στο λόγο και τη σιωπή, στο ορατό και το αόρατο, στο μέσα και το έξω, στο δημόσιο και το ιδιωτικό. Για την προσέγγιση αυτής της, ούτως ή άλλως πολυδιάστατης, νοηματοδότησης της ντουλάπας, εισάγεται η έννοια της οικειότητας. Επειδή, ωστόσο, ο Gaston Bachelard, από τον οποίον δανείζομαι τον όρο, τον χρησιμοποιεί κατά τρόπο ποιητικό, εκτός του πλαισίου της σεξουαλικότητας, παρεισφρεί στην ανάλυση κι η έννοια της (αντιθετικά όμοιάς της) ανοικειότητας, όπως χρησιμοποιείται στις ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις. Το πολύσημο ανοίκειο, «συνομιλώντας» με το κουίρ, παρέχει ένα πλούσιο θεωρητικό πλαίσιο, που αναλύεται στην παρούσα εργασία, ενώ μελετάται το πώς ορίζεται η ντουλάπα ως χωρικότητα, εντός της οποίας επιτελούνται λειτουργίες αποκλεισμού και ταυτοχρόνως πολιτικές κουίρ διεκδίκησης.

Τα φαντάσματα, αυτές οι απύσες παρουσίες ή παρούσες απουσίες, που αναδύονται παράλληλα με το ανοίκειο, μέσω μίας αλληλοτροφοδοτούμενης πορείας με την κουίρ θεωρία, αποτέλεσαν για την παρούσα έρευνα σημαντικό θεωρητικό εργαλείο κατανόησης του τρόπου με τον οποίον θέτουν υπό κρίση κυρίαρχες επιστημολογίες και εμπεδωμένες δομές σκέψης.

Μέσα από τις αναλύσεις των όρων αυτών και του τρόπου με τον οποίον συμπλέκονται μεταξύ τους συνιστώντας έναν εννοιολογικό καμβά, αλλά και μέσα από τις βιωματικές αφηγήσεις κουίρ ατόμων με τα οποία συνομίλησα για τη δική τους ντουλάπα, στην παρούσα διπλωματική σκοπεύω να διερευνήσω το πώς αυτή συγκροτεί σεξουαλικότητες, διαμέσου διαδικασιών στοιχειώματος, αλλά και πώς παράγει πολιτικές επιβίωσης και αντίστασης. Διαβάζοντας κριτικά χωρικές αλληγορίες για την ντουλάπα, διερευνώ πώς η συγκεκριμένη χωρικότητα νοηματοδεί τα κουίρ σώματα ως φαντασματικές, μεθοριακές παρουσίες, οι οποίες δύνανται να αντιστέκονται και να αμφισβητούν την ετεροκανονικότητα, κατοικώντας (σ)τη ντουλάπα.

Λέξεις-κλειδιά: κουίρ, ντουλάπα, οικειότητα, ανοίκειο, φάντασμα

Inhabiting the uncanny: spectral bodies in the closet

Nikolia Charalampia Sorvani

Abstract

This M.A. thesis addresses the closet as a signifying spatiality intertwined with the lives of queer individuals. Through highly charged binary dualisms, this specific space has been constituted as a geography that totters between speech and silence, visible and invisible, inside and outside, public and private. In order to approach this multidimensional meaning of the closet, I engage here the notion of intimacy. Because, however, Gaston Bachelard, from whom I borrow the concept, uses it in a poetic way, and outside the context of sexuality, the notion of the uncanny also enters the scope of my analysis, as deployed in psychoanalytic approaches. The multi-layered notion of the uncanny, by “conversing” with queerness, provides a rich theoretical framework, within which I study how the closet is defined as a territory where forces of exclusion and at the same time politics of queer claims are enacted.

The specters, these absent presences or present absences, who emerge alongside the uncanny, through a mutually reinforcing process along with queer theory, have been for this paper an important theoretical tool for understanding the way in which dominant epistemologies and entrenched structures of thinking are called into question.

Through the analyses of these terms and the way in which they intertwine with each other to constitute a conceptual canvas, but also through the narratives of queer subjects with whom I have talked about their own closet experiences, in this thesis I seek to explore how the closet constructs sexualities through processes of haunting, but also how it produces politics of survival and resistance. By critically reading spatial metaphors for the closet, I explore how this particular space signifies queer bodies as spectral, liminal presences that can resist and challenge heteronormativity by inhabiting the closet.

Keywords: queer, closet, intimacy, uncanny, specter

Εισαγωγή

Από το γεγονός και μόνο ότι γεννήθηκα θηλυκό¹, εξέπεσα εκ των πραγμάτων στα «υπόγεια» της Kimberle Crenshaw². Ωστόσο, επειδή τυγχάνω γυναίκα cis, στρέιτ, αρτιμελής και λευκή, αντιλαμβάνομαι τα προνόμια που φέρουν τα συγκεκριμένα επιμέρους στοιχεία της ταυτότητάς μου, κατά το σχήμα της Crenshaw, ως μία θεσιακότητα, που ενδεχομένως με κατατάσσει στο επάνω μέρος της «ανθρώπινης πυραμίδας» του υπογείου της, με τα μαλλιά μου να «γλύφουν» το ταβάνι (βλ. Crenshaw, 1989). Και βρίσκομαι εκεί πατώντας στους ώμους ορισμένων ανθρώπων, τα βιώματα των οποίων επέλεξα να διερευνήσω στο πλαίσιο της διπλωματικής εργασίας μου, η οποία αφορά τη ντουλάπα³ ατόμων με μη ετεροφυλοφιλική σεξουαλικότητα.

Εκκίνησα το παρόν κείμενο, παραθέτοντας τα επιμέρους στοιχεία της θεσιακότητάς μου, όχι επειδή επιδιώκω να εδραιώσω μια φετιχοποιημένη διαφορά μεταξύ εμού και των/-ης συνομιλητών/-τριάς μου, κατατάσσοντάς με ως κάτι το διακριτό από εκείνο με το οποίο καταπιάνεται η έρευνά μου. Ούτε για να ορίσω

¹ Αναγνωρίζοντας σαφώς τις ουσιοκρατικές καταβολές του, εδώ δεν εννοώ το βιολογικό φύλο «θηλυκό» ως μία αδρανή βιολογική πρώτη ύλη της φύσης, αλλά ως ήδη εμποτισμένο με συγκεκριμένες κοινωνικές αντιλήψεις και παραδοχές. Άλλωστε, όπως το θέτει με οξυδέρκεια η Judith Butler, το βιολογικό φύλο δεν είναι το υπόβαθρο του κοινωνικού, αλλά το αποτέλεσμά του (Butler, 2009α [1990]), και εν προκειμένω χρησιμοποιείται «καταχρηστικά» χάριν του παραδείγματος της Crenshaw (βλ. σημ. 2).

² Η Kimberle Crenshaw στο κείμενό της «Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics» διαπραγματεύεται την έννοια της *διαθεματικότητας* (intersectionality), ως μία θεωρία δυνάμει της οποίας τα υποκείμενα τίθενται σε πολλαπλές και αλληλοδιαπλεκόμενες μορφές καταπίεσης και προνομίων, βάσει κοινωνικά κατασκευασμένων κατηγοριών, όπως το φύλο, η φυλή, η σεξουαλικότητα, η γλώσσα, η ηλικία, η αναπηρία, η θρησκεία. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, οι διακρίσεις που υφίστανται τα υποκείμενα δεν λειτουργούν αθροιστικά, ούτε ιεραρχούνται ως προς τη βαρύτητά τους, αλλά παράγουν σύνθετες ανισότητες. Προκειμένου να καταστήσει πιο κατανοητή την έννοια της διαθεματικότητας, η Crenshaw χρησιμοποιεί το παράδειγμα του υπογείου, καλώντας μας να φανταστούμε πώς σε έναν τέτοιο χώρο εμπεριέχονται όλα εκείνα τα άτομα, που βρίσκονται σε μειονεκτική θέση λόγω φυλής, φύλου, τάξης, σεξουαλικότητας, κλπ. Εκεί, όπως περιγράφει, οι άνθρωποι στοιβάζονται, πατώντας ο ένας στους ώμους του άλλου. Στο κάτω μέρος βρίσκονται εκείνοι/-ες που μειονεκτούν λόγω πολλαπλών παραγόντων, και πηγαίνοντας προς τα πάνω συναντάμε αυτούς/-ές που μειονεκτούν βάσει ενός μόνο παράγοντα, τα κεφάλια των οποίων αγγίζουν το ταβάνι. Το ταβάνι αυτό τούς χωρίζει από τον επάνω υπέργειο όροφο, στον οποίον βρίσκονται μόνο όσοι/-ες δεν μειονεκτούν με κανέναν τρόπο (Crenshaw, 1989: 151-152).

³ Όπως επισημαίνει η Αθηνά Αθανασίου, μεταφράζοντας το κείμενο της Butler «*Από-μίμηση και έμφυλη ανυπακοή*», μία πιστά κυριολεκτική απόδοση της αγγλικής λέξης «*closet*» θα ήταν το «ντουλάπα», αναλύοντάς το εκτενώς στο εν λόγω κείμενο (στο Butler, 2006 [1991]: 247). Στην καθομιλουμένη η έννοια της ντουλάπας χρησιμοποιείται για να περιγράψει την απόκρυψη της ομοφυλοφιλικής σεξουαλικότητας κάποιου/-ας (Brown, 2000 · Sedgwick, 1990).

εαυτόν, ενδεχομένως, ως σεσημασμένο υποκείμενο, θεωρώντας παράλληλα ότι τα όποια προβλήματα και κίνδυνοι άνισης ισχύος και προνομίου, που ελλοχεύουν σε μία έρευνα, μπορούν να αρθούν απλώς εισάγοντας στοιχεία για τον εαυτό μου (Kulick και Wilson, 1995: 15). Άλλωστε, ένας τέτοιος διαχωρισμός σε υποκείμενα που παράγουν γνώση και αντικείμενα που αποτελούν ακατέργαστο υλικό από το οποίο αυτή παράγεται, πέραν της εδραίωσης αποικιοκρατικών σχέσεων μέσα στην έρευνα, συσκοτίζει άλλες δυνατές μορφές συνάντησης και αλληλεπίδρασης μεταξύ ερευνητή/-τριας και συνεντευξιαζόμενων (Weiss, 2020: 1366). Η συγκεκριμένη διπλωματική δεν αφορά απλώς τον προσδιορισμό θεσιακότητας, πόσο μάλλον της δικής μου, καθώς η ίδια η πολλαπλότητα των ταυτοτήτων (Butler, 2006 [1991]) μάς «αναγκάζει» να ανακατασκευάζουμε το ποιοι/-ες είμαστε σε σχέση με εκείνους/-ες που μελετάμε. Το ζητούμενο της παρούσας εργασίας, λοιπόν, δεν είναι το «ποια είμαι εγώ;», αλλά το «τι με συνδέει με τους/-ις άλλους/-ες μαζί με τους/-ις οποίους/-ες σκέφτομαι» (Weiss, 2020: 1373).

Οι Γιαννακόπουλος και Καντσά επισημαίνουν επ' αυτού ότι η διερεύνηση της σεξουαλικότητας ως κοινωνικής και πολιτικής κατασκευής και η υπέρβαση της διχοτομίας υποκείμενο/αντικείμενο της έρευνας αντιμετωπίζονται, προβληματικά, με μια άλλη μορφή ουσιοκρατίας, εκείνη της ιθαγενοποίησης του/-ης ερευνητή/-τριας. Η έρευνα για την ομοφυλοφιλία θεωρείται συχνά αυτονόητο πως ενδιαφέρει και αφορά μόνο ή κυρίως τους/τις «ομοφυλόφιλους/-ες» ερευνητές/-τριες, κατηγοριοποιώντας άρρητα όλους/-ες τους/-ις ερευνητές/-τριες, που ασχολούνται με το θέμα, στη συγκεκριμένη σεξουαλικότητα. Ωστόσο, υπό το πνεύμα της αμφισβήτησης της ομοιογένειας και της σταθερότητας της έννοιας της ομοφυλοφιλίας, αλλά και των ταυτοτικών κατηγοριών ευρύτερα στο πλαίσιο της μεταδομιστικής φεμινιστικής και κούιρ θεωρίας, δεν είναι δεδομένο ότι θα υπάρχει «ταύτιση» ενός/μίας ομοφυλόφιλου/-ης ερευνητή/-τριας, με την υποτιθέμενη «κοινότητά» του/-ης, δηλαδή τους/-ις ομοφυλόφιλους/-ες συνομιλητές/-τριες. Επιπλέον, ο διαχωρισμός μεταξύ βιώματος και επιστημονικού λόγου αποκλείει την επίδραση της προσωπικής εμπειρίας στην ακαδημαϊκή γνώση, συμβάλλοντας στην περαιτέρω ενίσχυση ουσιοκρατικών αντιλήψεων (Γιαννακόπουλος και Καντσά, 2020). Άλλωστε, μία τέτοια πεποίθηση ύπαρξης ομοιότητας ή αυτονόητης κατανόησης μεταξύ ομοφυλόφιλων ερευνητών/-τριών και ομοφυλόφιλων

συνομιλητών/-τριών περιορίζει τα εμπλεκόμενα υποκείμενα σε μία μονοδιάστατη θέαση της σχεσιακότητάς τους, εστιασμένης μόνο στη σεξουαλική τους ταυτότητα. Και μία τέτοια προϋπόθεση ταυτοτικής εγγύτητας ενδέχεται να αναπαράγει ή και να διευρύνει την απόσταση μεταξύ υποκειμένου/αντικειμένου (Weiss, 2020: 1364-5).

Ταυτόχρονα, η ακαδημαϊκή μου καταβολή στην αρχιτεκτονική καθιστά, ενδεχομένως, πιο εύκολα διαχειρίσιμο στη δική μου συλλογιστική τον προσδιορισμό της θεσιακότητάς μου μέσω ενός γεωγραφικού πλαισίου. Ωστόσο, η ηθικοπολιτική επίγνωση αυτής της θεσιακότητας δεν τίθεται με όρους στατικής χωρικότητας και κατειλημμένης θέσης την οποία έχω κατοχυρώσει για να καθίσω εκεί άνετα (Cvetkovich, 2003: 10). Το ζήτημα της θέσης «μου», και ιδιαίτερα ιδωμένο μέσα από το σχήμα της Crenshaw στο οποίο εγώ η ίδια με τοποθέτησα, σημαίνει ότι έχω επίγνωση πως γράφω *από κάπου* (Μαρνελάκης, 2014 δ [2002]), το οποίο με τη σειρά του σημαίνει ότι έχω επίγνωση πως οι γνώσεις είναι εντοπισμένες, τοποθετημένες, σωματοποιημένες⁴ (Haraway, 1988). Επιπροσθέτως, δεν είναι αυτονόητο ή δεδομένο ότι θα μείνω σε αυτή τη θέση εσαεί, πακτωμένη σε σταθερές και στατικές ταυτοτικές εννοιολογήσεις, καθώς μέσω της έρευνας, προσπαθώντας να κατανοήσω και να συνδεθώ με άλλες ιστορίες που δεν είναι δικές μου (Cvetkovich, 2003: 2), διανοιχθήκαν νέα πεδία στα οποία μπόρεσα να συν-ταξιδέψω με τους/-ην συνομιλητές/-τριά μου (Jackman, 2016: 121). Αν και η διεξαγωγή της συγκεκριμένης έρευνας με εισήγαγε σε επίπονα μονοπάτια, σε αντίθεση με όσα είχα υποθέσει ξεκινώντας την (Jabiri, 2023: 80), αφέθηκα μέσω των αφηγήσεων των/-ης συνομιλητών/-τριάς μου να «μετακομίσω», να μετατοπιστώ, καθώς, ακολουθώντας τη δική τους/-ης *ιστορία κίνησης* (Ahmed, 1997), η διαφορετική θέση τους/-ης οδήγησε στην αλλαγή της δικής μου θέσης (Jabiri, 2023: 87).

⁴ Η Donna Haraway στο κείμενό της «Situated knowledges, the science question in feminism and the privilege of partial perspective» υποστηρίζει ότι η γνώση είναι πάντοτε κοινωνικά τοποθετημένη και ενσώματη, ενώ κάνει λόγο για το *κόλπο του θεού*, ως την επιστημονική εκείνη γνώση που παρουσιάζεται σαν αντικειμενική, οικουμενική και απεριόριστη. Όπως τεκμαίρει, σε αυτό το οξυδερκές και γεμάτο καυστικό χιούμορ κείμενό της, η γνώση παράγεται αναγνωρίζοντας την εμπλοκή της κοινωνικής τοποθέτησης, της υλικής υπόστασης και της μερικής οπτικής. Μάλιστα, όπως επισημαίνει, κανένας και καμία μας δεν μπορεί να ανατοποθετηθεί σε κάποια πιθανή πλεονεκτική σκοπιά, χωρίς να οφείλει να λογοδοτήσει γι' αυτήν την κίνηση, καθώς η όραση είναι πάντοτε ζήτημα της δύναμης να βλέπεις, και ίσως της βίας, που λανθάνει στις οπτικοποιητικές πρακτικές μας. Όπως, μάλιστα, χαρακτηριστικά λέει, πρέπει να σκεφτούμε με ποιανών το αίμα τεχνουργήθηκαν τα μάτια μας (Haraway, 1988).

Το να συζητήσω, λοιπόν, προκειμένου να εκπονήσω την παρούσα έρευνα, με κουίρ⁵ υποκείμενα για το βίωμα της ντουλάπας τους και τον τρόπο εξόδου από αυτήν, έγειρε διαρκώς ζητήματα πολιτικής εγρήγορσης, ως προς τα όρια του δημοσίου αναγνωρίσιμου, αφηγήσιμου και διανοητού, εντείνοντας την αγωνία και την αμηχανία μου, ως προς το αν θα μπορέσω να κατανοήσω⁶ και να διαχειριστώ όλες τις ενδεχόμενες και προκύπτουσες καταστάσεις⁷, δίχως να «σκαλίσω» τραύματα⁸. Με δεδομένο ότι το coming out είναι από μόνο του, αν μη τι άλλο, μία αγχωτική ή και επώδυνη διαδικασία, τέτοιου είδους ανασκαλεύσεις αναδύουν αφηγηματικές, ενσώματες και συν-αισθηματικές εμπειρίες, για τις οποίες υπήρχε σαφώς και διαρκώς παρών ο κίνδυνος να υπενθυμίσω, αν όχι να αναπαράξω, τη βίαιη και τραυματική συνθήκη της ετεροκανονικότητας. Και το κοινωνικό τραύμα, το οποίο καθορίζει τα όρια της ετερότητας και συγκροτεί εκ νέου μορφές ετεροποίησης, δεν επιδέχεται εύκολης επίλυσης (Αβραμοπούλου, 2018: 35).

⁵ Το αμετάφραστο «queer» (Βαΐου, 2007: 194 · Βαΐου, 2022: 143), παραμένει έτσι (αμετάφραστο) ώστε να τιμηθούν οι πολλαπλές γενεαλογίες του (Αθανασίου και Παπανικολάου, 2020: 12), η πολυσημία του και να διατηρηθεί η πυκνή, ιστορική, πολιτική και θεωρητική διάσταση που απέκτησε ο όρος τις τελευταίες δεκαετίες (Αποστολίδου, 2011: 145). Αν και η σημασιολογική καταγωγή της λέξης είναι υποτιμητική και προσβλητική, επαναχρησιμοποιήθηκε αποκαθιστώντας και ανανοηματοδοτώντας ριζικά ονόματα και χαρακτηρισμούς, που ιστορικά είχαν χρησιμοποιηθεί για να στιγματίσουν κοινωνικές ομάδες (Αθανασίου, 2006: 122-123). Στα ελληνικά συναντάται τόσο ως «κουίρ» όσο και ως «κουήρ». Στην παρούσα εργασία επιλέγεται η γραφή του με «ι», στη συλλογιστική μιας πιο «απλοποιημένης» γραμματικής απόδοσης ενός νεολογιστικού όρου. Το κουίρ, που στη σφαίρα της λεξικογραφικής κυριολεξίας σημαίνει μεταξύ άλλων αλλόκοτο, παράξενο, εκκεντρικό (Αποστολίδου, 2011: 138), στην παρούσα εργασία συμπεριλαμβάνει όλες τις όψεις της ΛΟΑΤΚΙ+ κοινωνικής παρουσίας (Χαλκιά, 2021: 8), ενώ αντιμετωπίζεται ως ένας πολυσχιδής και αυτο-υπονομευτικός όρος, που έρχεται για να αναδιαταράσσει, να αντιστρέφεται, να χρησιμοποιείται στραβά (Butler, 2008 [1993]: 416), συμβάλλοντας στο άνοιγμα νέων πεδίων πιθανοτήτων ερμηνείας, αλλά και στοχαστικής και κοινωνικής δράσης. Ως καταστατικό στοιχείο του λαμβάνεται το ότι περιγράφει, ότι δεν ενστερνίζεται τις επιταγές της ετεροκανονικότητας (Αποστολίδου, 2011), καθώς διασχίζει τα συμβατικά όρια των έμφυλων κατηγοριών, επιφέροντας ανατρεπτικές συνέπειες στις πολιτισμικά διανοητές εννοιολογήσεις του φύλου (Αθανασίου, 2006: 123).

⁶ Η Βενετία Καντσά, στο κείμενό της «Ορατά αόρατες/αόρατα ορατές: δύο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στην Ελλάδα», περιγράφει, ούσα η ίδια στρέιτ, τη δυσπιστία με την οποία την αντιμετώπισε λεσβία συνεντευξαζόμενη, επειδή θεωρούσε πως «δεν μπορεί να πιάσει το point» (Καντσά, 2012: 29).

⁷ Κατά την Άννα Λυδάκη ο/η εκάστοτε ερευνητής/-τρια παρουσιάζει διαφορετικά ενδιαφέροντα, τα οποία σαφώς πηγάζουν από δικές του/-ης ασυνείδητες διεργασίες και ανάγκες, ωστόσο είναι απαραίτητη η κατανόησή τους, προκειμένου να τις διαχειριστεί. Εξάλλου, ο/η ερευνητής/-τρια αποτελεί ταυτοχρόνως μέρος της έρευνας και μέσο υλοποίησής της, αφού διευκολύνει την κατανόηση των συμμετεχόντων/-ουσών και αναδεικνύει τη θέση του ατόμου, το οποίο μελετά (Λυδάκη, 2016: 193).

⁸ Η Ann Merphy, αναγινώσκοντας τη Butler, αναφέρει ότι ως τρωτά σώματα είμαστε εκτεθειμένοι/-ες ταυτοχρόνως στη φροντίδα και στο τραύμα, ενώ είμαστε εξίσου ικανοί/-ες να προσφέρουμε φροντίδα ή να προκαλέσουμε βλάβη στους/-ις άλλους/-ες (Merphy, 2011: 579).

Η οπτική του/-ης ερευνητή/-ήτριας, όπως και των συνομιλητών/-τριών του/-ης, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της γνώσης που παράγουν αμφότεροι/-ες, καθώς η σημασία ακόμα κι ενός φαινομενικά απλού γεγονότος εξαρτάται από την οπτική από την οποία παρατηρείται, αλλά και αποδίδεται μέσω του λόγου (Χαλκιά, 2011: 89). Η συνέντευξη, που επιλέχθηκε ως μεθοδολογικό εργαλείο της παρούσας έρευνας, άλλωστε, συνιστά εμπειρία που παράγει μία ενσωματωμένη, πολυαισθητηριακή και συναισθηματική γνώση, η οποία φτιάχνεται με άλλους/-ες (Παπαγαρουφάλη, 2002: 33). Και τούτη η διπλωματική δεν διατείνομαι σε καμία περίπτωση πως είναι το «κόλπο της *θεάς*», παραφράζοντας λόγω του φύλου μου τη Donna Haraway, καθώς πέρα από πολύ συγκεκριμένα *τοποθετημένη* μέσα από την *μερική οπτική* της δικής μου όποιας θεσιακότητας, διαμορφώθηκε και βάσει εκείνης των/-ης συνομιλητών/-τριάς μου. Επομένως, έχω απόλυτη επίγνωση με *ποιων το αίμα τεχνουργήθηκαν τα δικά μου μάτια*, εν προκειμένω, για να παραχθεί αυτή η εργασία (βλ. Haraway, 1988).

Η παρούσα διπλωματική, λοιπόν, με όλους αυτούς τους προβληματισμούς, αλλά και πλείστες άλλες δυσκολίες που συνοδεύουν ούτως η άλλως μία έρευνα, και μαζί με τα «μπλοκαρίσματα» που έχει και η διαδικασία συγγραφής ενός κειμένου (Αβραμοπούλου, 2020), φιλοδοξεί να προσεγγίσει τη χωρικότητα της ντουλάπας, στην οποία συμπυκνώνεται μια σειρά από ιδιαιτέρως φορτισμένους και αντιθετικούς δυϊσμούς, όπως σιωπή/λόγος, αόρατο/ορατό, μέσα/έξω, ιδιωτικό/δημόσιο, κρυφό/ανοιχτό, μυστικότητα/αποκάλυψη, κλπ. (De Villiers, 2012: 21). Αυτές οι αλληλοσυγκρουόμενες χαρτογραφήσεις, που συνθέτουν τη ντουλάπα ως τόπο κατοίκησης, εξοβελισμού και απόκρυψης κουίρ σωμάτων, τεκμαίρουν τον κεντρικό ρόλο της στη γκέι και λεσβιακή ζωή, αναδεικνύοντας την πολυδιάστατη νοηματοδότησή της, και μάλιστα σε διάφορες χωρικές κλίμακες, από το σώμα στην πόλη, σε εθνικό και τελικά σε παγκόσμιο επίπεδο (Brown, 2000: 141).

Επέλεξα στην παρούσα εργασία να εστιάσω στη ντουλάπα, καθώς βρίσκω ενδιαφέρον σε εκείνα τα πράγματα που εν πρώτοις φαίνεται να είναι πεζά και αδιάφορα, χωρίς κάποια ιδιαίτερη σημασία. Ωστόσο, η ντουλάπα δεν είναι απλώς μία χωρικότητα τακτοποίησης υλικών πραγμάτων, που ενδεχομένως, ιδωμένη από ένα τέτοιο πρίσμα, θα ήταν ακόμα και ανάξια λόγου στο πλαίσιο της παρούσας

εργασίας, αλλά συνιστά μία ιδιότυπη γεωγραφία, έναν τρόπο για να προσεγγίσουμε τη βίαιη λειτουργία της ετεροκανονικότητας.

Στην παρούσα εργασία, η έννοια της ντουλάπας θα συμπλεχθεί με εκείνη της *οικειότητας*, όπως την χρησιμοποιεί ο Gaston Bachelard για να περιγράψει τη βιωματική συνθήκη του υλικού της χώρας ως τόπου ασφαλούς, εντός του οποίου ο άνθρωπος ονειροπολεί και καταχωνιάζει τα μυστικά του (Bachelard, 2014 [1957]). Εκ των πραγμάτων και κατά κάπως «αναπόφευκτο» τρόπο, όπως θα αναλυθεί και στο κείμενο που ακολουθεί, θα παρεισφρήσει στην ανάλυση και το διττά και αντιφατικά νοηματοδοτημένο *ανοίκειο*, όπως ορίζεται σε ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις, σαν (και) του Sigmund Freud, ως εκείνο που είναι μύχιο/τρομακτικό, και που, αν και οφείλει να παραμείνει κρυφό, αναδύεται στην επιφάνεια, συνιστώντας ταυτόχρονα κάτι το οικείο, το παλαιόθεν γνωστό (Freud, 2009 [1919]: 48, 55): το περίεργα οικείο, που αποπνέει μία απόκοσμη αίσθηση. Το ανοίκειο, λόγω της εννοιολογικής αντιφατικά νοηματοδοτημένης ταύτισής του με το οικείο, χρησιμοποιείται ως συνδεδετικός κρίκος του οικείου με το κουίρ. Άλλωστε, αποτελεί έναν σημαντικό όρο για τη σύγχρονη σκέψη και συζήτηση σε μια σειρά από ερευνητικά πεδία, συμπεριλαμβανομένης, μεταξύ άλλων, και της κουίρ θεωρίας (Royle, 2003: vii).

Ο κατεξοχήν θεωρούμενος ως ανοίκειος χώρος είναι ο στοιχειωμένος με φαντάσματα, καθώς αυτά εμφανίζονται πάντα σε αλλόκοτα τοπία, σε στοιχειωμένα σπίτια (Χατζηστεργίου, 2020: 46). Ο Jacques Derrida, μέσα από την έννοια του *φαντάσματος*, αναδεικνύει την προβληματοποίηση μεταξύ παρουσίας και απουσίας, ως ενδεχομενικότητας, η οποία παρεισφρέει στα κυρίαρχα αφηγήματα της κανονικότητας (Ντεριντά, 2000 [1993]). Πάνω σε αυτή τη συλλογιστική περί ορατότητας και μη των κουίρ σωμάτων, που κατοικούν στον ανοίκειο/οικείο χώρο της ντουλάπας, η εργασία θα επιδιώξει να τα προσεγγίσει ως φαντασματικές παρουσίες/απουσίες. Όπως το έχει περιγράψει εύστοχα η Judith Butler, το να γράφει ή να μιλά η ίδια ως λεσβία εμφανίζεται σαν μία παράδοξη εμφάνιση του εγώ, καθώς αυτό το να «εκδηλώνεται» (coming out) ή να γράφει εν ονόματι μίας ταυτότητας λειτουργεί ορισμένες φορές σαν ένα πολιτικά αποτελεσματικό φάντασμα (Butler, 2006 [1991]: 219-220). Και τα φαντάσματα, πέραν της ύπαρξής τους σε λαϊκές δοξασίες και στην επιστημονική φαντασία, έχουν εισχωρήσει ενεργά στην κριτική θεωρία, την αποδομητική, φιλοσοφική και κουίρ σκέψη ως μια φασματική έννοια, η

οποία έρχεται για να θέσει υπό κρίση κυρίαρχες επιστημολογίες και εμπεδωμένες δομές σκέψης (Γκουγκούσης, 2020: 132).

Η εργασία, χρησιμοποιώντας έναν μεταφορικό λόγο, που δανείζεται χωρικούς όρους για να προσεγγίσει την έννοια της μη ετεροφυλόφιλης σεξουαλικότητας, σκοπεύει να διερευνήσει τον τρόπο με τον οποίον η ντουλάπα συγκροτεί αυτές τις σεξουαλικότητες διαμέσου διαδικασιών *στοιχειώματος*. Φιλοδοξεί να αναζητήσει το πώς αυτό το συγκεκριμένο γεωγραφικό σημαίνον παράγει πολιτικές επιβίωσης και αντίστασης⁹ και πώς νοηματοδοτούνται τα κουίρ σώματα κατοικώντας την¹⁰ ως φαντασματικές, μεθοριακές και αόρατες παρουσίες, οι οποίες, ωστόσο, ταυτοχρόνως αντιστέκονται και αμφισβητούν την ετεροκανονικότητα.

Σημειώνεται ότι στο κείμενο της εργασίας εφαρμόζω δύο γένη στα επίθετα, αφορμώμενη και από το γεγονός ότι τα συνεντευξιαζόμενα άτομα επέλεξαν ανδρικό και γυναικείο αυτοπροσδιορισμό. Στις αναλύσεις των συνεντεύξεων, και όπου μεταφέρονται αυτολεξεί τα λεγόμενα των/-ης συνομιλητών/-τριάς μου, έχει χρησιμοποιηθεί το γραμματικό γένος με το οποίο αυτοπροσδιορίστηκαν κατά τη συνέντευξη.

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, αναπτύσσονται μεθοδολογικά ζητήματα που αφορούν τη συγκεκριμένη έρευνα. Συγκεκριμένα, τίθεται το γενικό θεωρητικό πλαίσιο επάνω στο οποίο στηρίζεται η διπλωματική, ενώ αναλύονται οι διαστάσεις της ερευνητικής μεθοδολογίας που ακολουθήθηκε, καθώς και η συλλογιστική οργάνωσης και επεξεργασίας του υλικού.

⁹ Η Αθηνά Αθανασίου, συνομιλώντας, με αφορμή τη δολοφονία του Ζακ Κωστόπουλου, με τη Βασιλική Κολοκοτρώνη και τον Δημήτρη Παπανικολάου, υποστηρίζει ότι αν και η επιβίωση εμφανίζεται ως ένας πολιτικά κορεσμένος αγώνας, το κουίρ σώμα παραμένει ριζικά εκτεθειμένο στη βαναυσότητα, καθώς στο συγκεκριμένο γεγονός ερμηνεύτηκε από τον όχλο του λιντσαρίσματος ως εγγενώς απειλητικό και επικίνδυνο. Μάλιστα, η αστυνομική βία που εφαρμόστηκε εναντίον του τέθηκε όχι απλώς ως αυτοάμυνα, αλλά και ως προστασία της δημόσιας (ετεροκανονιστικής, λευκής, εθνικής, αστικής) ασφάλειας. Χωρίς να αποκηρύσσεται η θλίψη απέναντι σε αυτή την ευαλωτότητα, που αναδύεται ως διαφοροποιητικό αποτέλεσμα της εξουσίας, το ζητούμενο, όπως το θέτει η Αθανασίου, είναι μια *ηθική της μη βίας* ως τρόπου πολιτικής ενσάρκωσης. Αυτό, βέβαια, δεν υποδηλώνει μια ειρηνική θέση, αλλά προϋποθέτει κινητοποιήσεις, κατά τρόπο συλλογικό και σχεσιακό. Συνιστά πολιτική άρθρωση των σωμάτων, που ενώ αντιλαμβάνονται την ευαλωτότητά τους, ταυτοχρόνως εναντιώνονται στην αστυνομική δύναμη και αρνούνται να παραβιαστούν (Athanasίου, 2018), επιτελώντας μορφές αλληλεξάρτησης, επιμονής, αντίστασης και ισότητας οι οποίες τους επιτρέπουν να δημιουργούν μια εναλλακτική κοινωνική συσσωμάτωση εν μέσω ιεραρχικών και ρυθμιστικών καθεστώτων εξουσίας (Μπάτλερ και Αθανασίου, 2016: 248).

¹⁰ Η κατοίκηση στην παρούσα εργασία δεν χρησιμοποιείται εντός ενός καρτεσιανά αυστηρού υλικού οικοδομοτεχνικού πλαισίου, αλλά ως ενσώματη πρακτική που παράγει το χώρο κατοικώντας τον, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια.

Στο επόμενο κεφάλαιο επιχειρείται μία ανάλυση των κεντρικών εννοιών της εργασίας, ως βιβλιογραφική επισκόπηση των βασικών θεωρητικών εργαλείων πάνω στα οποία δομείται η διπλωματική. Αναλύοντας όρους όπως το ανοίκειο, το φάντασμα, το στοίχειωμα και η ντουλάπα, εστιάζω και στον τρόπο με τον οποίον αυτοί συμπλέκονται μεταξύ τους, προκειμένου να παραχθεί ένας εννοιολογικός καμβάς, ένα θεωρητικό πλέγμα πάνω στο οποίο στηρίζεται και η ανάλυση των συνεντεύξεων.

Το τρίτο κεφάλαιο αφορά το επεξεργασμένο υλικό των συνομιλιών μου με τα συνεντευξιζόμενα άτομα. Σε αυτήν την ενότητα, επιδιώκεται η «ανάγνωση», η κατανόηση και ερμηνεία των αφηγήσεών τους, υπό το πρίσμα της συλλογιστικής και των θεωρητικών συζητήσεων που «προέκυψαν» στα προηγούμενα κεφάλαια.

Στην κατακλείδα της εργασίας, συνοψίζονται τα βασικά ζητούμενα της έρευνας, και καταγράφονται συμπεράσματα, όχι εν είδει ενός οριστικού κλεισίματος, αλλά αντιθέτως ως ένα άνοιγμα σε έναν *αλλόκοτο, φαντασματικό και στοιχειωμένο* τρόπο σκέψης.

Μεθοδολογία

Θεωρητικό πλαίσιο και έννοιες

Ο μεταδομισμός, συνιστώντας ένα σύνθετο και ανομοιογενές θεωρητικό πλαίσιο αμφισβήτησης ισχυρών παραδόσεων του οικουμενικού ορθού λόγου του Διαφωτισμού, από τη σκοπιά της φεμινιστικής προσέγγισης ανέδειξε το φύλο και τη σεξουαλικότητα ως κοινωνικά παραγμένες και διαρκώς αναπαραγόμενες έννοιες μέσα από ηγεμονικές συνθήκες ανισότητας και αποκλεισμού (Χαλκιά, 2011: 12). Με τη μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία η έμφυλη ταυτότητα αποδομήθηκε και έπαψε να εκλαμβάνεται ως φυσική, ενώ ταυτόχρονα τέθηκε ως ρευστή και ενδεχομενική (Αθανασίου, 2006: 86). Στο πλαίσιο της κουίρ θεωρίας, τόσο η σεξουαλικότητα όσο και η έμφυλη ιδιότητα επαναξιολογήθηκαν ως διαδικασίες που δεν προϋπάρχουν του υποκειμένου, αλλά που διαμορφώνονται διαρκώς μέσα από την τελετουργική επανάληψη έξεων, στάσεων και πρακτικών, οι οποίες, με τη σειρά τους, μπορεί να παραβαίνουν ή να συμμορφώνονται με τους κοινωνικά διαμορφωμένους ιδεοτύπους έμφυλης ταύτισης (Αποστολίδου, 2012: 57). Η θεωρητική μετατόπιση από την ταυτότητα στην επιτελεστικότητα, έθεσε τις ταυτότητες ως αμφίλογες και θραυσματικές επιτελέσεις ενός υποκειμένου, που εγκαθιδρύεται κοινωνικά, χωρίς, ωστόσο, να καθορίζεται πλήρως από τις ρυθμιστικές τεχνολογίες υποκειμενοποίησης, καθώς αναδύεται ως συνεχής δυνατότητα ανάσχεσης των μηχανισμών και των λόγων της εξουσίας (Αθανασίου, 2006: 95). Η κουίρ θεωρία εστιάζει στις πολλές διαφορετικότητες και τη μεταβλητότητα των σεξουαλικοτήτων, αποφεύγοντας να τις τοποθετήσει σε κατηγορίες κανονικότητας ή παρέκκλισης (Λαχανιώτη, 2012: 102). Απορρίπτοντας, μάλιστα, την απλή ανοχή στις μειονότητες και καταδεικνύοντας τη φυσικοποίηση, όχι απλώς ως μη ανεκτικότητα, αλλά ως βία προς τα κουίρ υποκείμενα, αντιτίθεται στην ιδέα του φυσικού ως προς το καθεστώς της ετεροφυλοφιλίας, αλλά και της κοινωνικής εξιδανίκευσής της (Λαχανιώτη, 2012: 104). Εξάλλου, το νεοφιλελεύθερο πρόταγμα περί «ανοχής» απέναντι στη σεξουαλική διαφορά ως ένδειξη προοδευτικότητας, στοχεύει να ουδετεροποιήσει το κρίσιμο επιστημολογικό διακύβευμα της αναγνώρισης της διαφοράς ως πεδίου ρήξης και να αποσιωπήσει συγκεκριμένες σεξουαλικές πρακτικές στις σπουδές σεξουαλικότητας (Αβραμοπούλου και Χαλκίδης, 2022: 25). Σ' αυτό το πνεύμα, η

παρούσα διπλωματική, μελετώντας την κοινωνική νοηματοδότηση της ντουλάπας, καταπιάνεται με το θέμα της (επιβεβλημένης) σιωπής και αποσιώπησης κουίρ σεξουαλικότητων. Έχοντας ως βασικό πλαίσιο αυτής της εργασίας τη μεταδομιστική φεμινιστική και κουίρ θεωρία, από τις οποίες αντλώ θεωρητικά εφόδια, θα επιδιώξω να κατανοήσω τις οικείες και ανοίκειες «λειτουργίες» της ντουλάπας.

Σημαντικές έννοιες της διπλωματικής συνιστούν αυτές του ανοίκειου και του φαντάσματος, οι οποίες αμφότερες διαπλέκονται τόσο μεταξύ τους, αλλά και με την κουίρ θεωρία (Γκουγκούσης, 2020 · Royle, 2003). Η εργασία θα προσεγγίσει το φάντασμα ως κουίρ αναλυτική κατηγορία, προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι σιωπές του ανοίκειου χώρου της ντουλάπας, εξετάζοντας τις συμπλεκόμενες δυνάμεις και εξουσίες του σεξισμού και της ετεροκανονικότητας, που κρύβονται εντός της. Με όλες τούτες τις έννοιες στην ερευνητική μου φαρέτρα, εκείνο που φιλοδοξώ να κάνω είναι να γίνω κατά κάποιο τρόπο *πολυτεχνίτρια*, που ασχολείται με μικροκατασκευές (Λυδάκη, 2012 [2003]: 59), συνδυάζοντας θεωρητικές έννοιες και όρους, προκειμένου να «σφυρηλατήσω» την «όρασή» μου. Εκκινώντας από τη θέση της Haraway, σύμφωνα με την οποία η θεώρηση και η ίδια η όραση εμπλέκουν πάντοτε τις σχέσεις εξουσίας, αλλά και μία ορισμένη υλικότητα, η εργασία αυτή, που παράγεται μέσω αυτής της «όρασης», επεξεργάζεται συγκεκριμένα *καθεστώτα αλήθειας*, τα οποία, μάλιστα ακολουθούν ποικιλοτρόπως τις πειθαρχίες εκείνες που διαμορφώνουν το τι νοείται ως γνώση, ενώ ταυτόχρονα συνιστούν γνώση (Haraway, 1988 · Χαλκιά, 2011: 13).

Μέθοδος και ερευνητική διαδικασία

Η μέθοδος έρευνας που επιλέχθηκε για την εκπόνηση της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι η ποιοτική και βασίστηκε σε ημιδομημένες συνεντεύξεις, με τα συνεντευξιαζόμενα άτομα να μοιράζονται την εμπειρία τους για το coming out τους και τον τρόπο που τα ίδια ερμήνευσαν όλο το πλαίσιο (βλ. Maynard, 1994). Για τη διευκόλυνση της συζήτησης, έθετα κάποιες ερωτήσεις, ειδικά όταν «κολλούσε» η ροή της συζήτησης. Ωστόσο, οι συνεντεύξεις κινήθηκαν περισσότερο σε ένα πλαίσιο αφήγησης της βιωματικής εμπειρίας σχετικά με το coming out τους, οπότε οι/η συνεντευξιαζόμενοι/-η είχαν/-ε ελευθερία στον τρόπο έκφρασης των σκέψεών τους/-ης (Bryman, 2016 [2017]: 235), παρέχοντάς μου δικές τους/-ης προτεινόμενες

θεματικές (Ιωσηφίδης, 2003), και ως εκ τούτου και την ευκαιρία να ακολουθήσω την πορεία της δικής τους/-ης αφήγησης. Άλλωστε, ακόμα και ο καθημερινός προφορικός λόγος των ανθρώπων θεωρείται αξιόπιστη και σημαντική πηγή άντλησης στοιχείων (Λυδάκη, 2012 [2003]: 59), καθώς φανερώνουν και ένα άλλο επίπεδο επικοινωνίας και νοημάτων, που έχουν αξία να αναδυθούν και να ερευνηθούν. Όπως επισημαίνει η Άννα Λυδάκη, συμβολικές λειτουργίες, όπως υπονοούμενα, τροπές του λόγου, φανταστικές αφηγήσεις, επιφωνήματα, φωνήματα άναρθρα που αρθρώνουν λόγο, είναι στοιχεία που λανθάνουν των πρώτων αναγνώσεων, και απαιτούν ερμηνεία, την οποία πολλές φορές δεν μπορεί να δώσει η ποσοτικοποίηση λέξεων και φράσεων (Λυδάκη, 2012 [2003]: 62), και όλες αυτές οι άρρητες διατυπώσεις της αλληλεπίδρασης με τους/ην συνομιλητές/-τρια μου εμπλούτισαν τις συνεντεύξεις με ενδιαφέρουσες νοηματοδοτήσεις.

Ως προς τα κριτήρια επιλογής των συνεντευξαζόμενων ατόμων, οι βασικές προϋποθέσεις ήταν καταρχάς να κατανοούν τους εαυτούς τους και να αυτοπροσδιορίζονται ως κουίρ, και σε δεύτερο επίπεδο να έχουν κάνει καθ' οιονδήποτε τρόπο, σε κάποια στιγμή της ζωής τους και σε οποιονδήποτε/οποιαδήποτε αυτό που εκείνα αντιλαμβάνονται ως coming out. Σε κάθε περίπτωση, η συγκεκριμένη προϋπόθεση απείχε από μία θεώρηση δυτικοκεντρικής απαίτησης ή υποχρέωσης, δυνάμει της οποίας το coming out υποστασιοποιείται ως εμβληματική στιγμή και πρακτική μιας κουίρ επιτελεστικότητας, θεωρώντας το μοναδικό «όχημα» για την αφήγηση της ομοφυλοφιλίας, και μάλιστα εν είδει προόδου από τη σκοτεινή μυστικότητα στην ανοιχτή συνείδηση (Ross, 2005: 162). Δεδομένου ότι τα άτομα, τα οποία δέχθηκαν να μου μιλήσουν, θα έκαναν ένα δευτερογενές αφηγηματικό coming out σε εμένα (Κεφαλά, 2011: 296), στόχος της συζήτησής μας δεν ήταν μία τύπου αλτουσεριανή έγκληση, όπως έχει τεθεί το «*come out of the closet*» ως γενικό σύνθημα του ΛΟΑΤΚΙ+ δυτικού κινήματος, με το οποίο το άτομο εγκαλείται να εισέλθει στο πολιτικό πεδίο που ορίζεται από τις ταυτότητες, ιδιοποιούμενο μία από αυτές, και συγκεκριμένα μία σεξουαλική ταυτότητα ή ταυτότητα φύλου, που μέσα στην ετεροκανονική συνθήκη είναι στιγματισμένη ως ανώμαλη παρέκκλιση (Αποστολέλλη, 2012: 201). Εκείνο που αναζητούσα μέσα από τις αφηγηματικές τους/ης περιγραφές ήταν να κατανοήσω την

παραγωγή κουίρ σεξουαλικοτήτων μέσα από το βίωμα της ντουλάπας του/-ης του/-ης καθενός/καθεμίας.

Επειδή δεν επεδίωκα κάποιου είδους στατιστικής γενίκευσης, θεώρησα πως έπρεπε να μελετήσω έναν σχετικά περιορισμένο αριθμό περιπτώσεων, στοχεύοντας σε εκείνη την μερική και τοποθετημένη «όραση», όπως προανέφερα, ως προς ένα συγκεκριμένο καθεστώς αλήθειας. Αυτός ο τύπος «σκόπιμης δειγματοληψίας», όπως τον χαρακτηρίζει ο Robson (Robson, 2007 [1993]: 228), σκόπιμος προφανώς όχι υπό καιροσκοπική έννοια, στην προκείμενη περίπτωση ορίστηκε σε τρία άτομα. Το ίδιο το ζήτημα της ντουλάπας παρουσιάζει τεράστιο εύρος βιωματικής αφήγησης, νοηματοδότησης, και ανάλυσης, το οποίο υπερβαίνει τα όρια και το πλαίσιο της παρούσας διπλωματικής, και αν και προφανώς δεν ήταν εφικτό από την εκκίνηση της έρευνας να αποφασίσω τον αριθμό των συνεντευξιαζόμενων ατόμων (Bryman, 2016 [2017]: 470), εν τέλει η ίδια η εξέλιξή της με καθοδήγηση στο να μην αναζητήσω κι άλλα άτομα, πέραν των τριών που συνομίλησα.

Πρώτα προσέγγισα τον Παύλο, έναν οικογενειακό φίλο που είχαμε να βρεθούμε πολλά χρόνια. Είναι ο μοναδικός από τους/-ην συνομιλητές/-τριά μου με τον οποίον είχα από πριν μία σχετική οικειότητα, λόγω της παλιάς μας γνωριμίας. Η συνάντησή μας έγινε σε μία ήσυχη καφετέρια στο Γκάζι, που ο ίδιος επέλεξε (gay-friendly, όπως μου τόνισε). Το πρώτο μισάωρο αυτής της επανένωσής μας «καταναλώθηκε» με ανταλλαγή προσωπικών και γενικών πληροφοριών για την εξέλιξη των ζωών μας, προσπαθώντας να καλύψουμε το κενό όλων αυτών των ετών που είχαμε να ιδωθούμε. Ευφραδής και με χιούμορ, όπως ακριβώς τον θυμόμουν, μου μίλησε με άνεση για την ομοεξουαλικότητά του, και κατά τρόπο emphatic, που μου έδινε την εντύπωση πως περιμένει κάτι από εμένα: να μεταφέρω σε κάποια «επίσημη αρχή» τη συζήτησή μας, ώστε να ακουστεί η φωνή του (ως ομοφυλόφιλου) πέρα από τα δικά μου αυτιά.

Ο Παύλος ήταν και ο «συνδετικός μου κρίκος» με το Νικόλα, καθώς τυγχάνουν φίλοι. Επικοινωνήσε μαζί του κατά τη διάρκεια της συνέντευξής μας, και μας έφερε επιτόπου σε επαφή. Ο Νικόλας, λείποντας σε ταξίδια στο εξωτερικό και όντας κάτοικος εκτός Αθηνών, ήταν εκείνος με τον οποίον δυσκολευτήκαμε περισσότερο να καταφέρουμε να συντονίσουμε το ραντεβού μας. Δεδομένων των συνθηκών, η συνέντευξη έγινε διαδικτυακά, και τουλάχιστον από τη δική μου πλευρά, βιώθηκε ως

μία συνθήκη σωματικότητας ατροφική, λειψή. Οι τηλεδιασκέψεις, που μάς «κληροδοτήθηκαν» ως κατάλοιπο της εξ αποστάσεως επικοινωνίας από την περίοδο της καραντίνας του κορονοϊού, σίγουρα αποτελούν χρήσιμο εργαλείο, καθώς σε περιπτώσεις, όπως η συγκεκριμένη, χωρίς αυτή την τεχνολογική δυνατότητα δεν θα ήταν εφικτή η συνομιλία μας. Ωστόσο, ο κόσμος των επιβεβλημένων αποστάσεων στερείται των αισθήσεων, και αυτός ο ακρωτηριασμός τους επιφέρει τη συρρίκνωση της εμπειρίας, και, δη, της σωματικής (Κουζέλης, 2020). Η απόσταση αυτή του συγκεκριμένου τρόπου επικοινωνίας έδινε έναν διεκπεραιωτικό χαρακτήρα στη συνομιλία μας, με το Νικόλα να είναι εκείνος στον οποίον χρειάστηκε να θέσω τα περισσότερα ερωτήματα, προκειμένου να κυλήσει η κουβέντα. Ωστόσο, ακόμα και υπό αυτές τις συνθήκες, μέσα από τα πίζελ της οθόνης μου και τα ακουστικά μου προσέλαβα έναν άνθρωπο πρόθυμο να μου δώσει πληροφορίες, και μάλιστα με πολλές λεπτομέρειες και περιγραφές συγκεκριμένων γεγονότων και βιωμάτων του.

Τη Ζωή, φίλη ενός φίλου μου, στον οποίον απευθύνθηκα για να με βοηθήσει στην ανεύρεση ατόμου προς συνέντευξη, μου την παρουσίασε ο ίδιος ως «κατάλληλη», με πολλές θεωρητικές γνώσεις για τα φύλα και τη σεξουαλικότητα, καθώς αρθρογραφεί για σχετικά ζητήματα. Βρεθήκαμε ένα ηλιόλουστο φθινοπωρινό πρωινό σε μία καφετέρια λίγο πιο έξω από το κέντρο της Αθήνας, που πρότεινε η ίδια. Το πλούσιο γνωστικό της υπόβαθρο σε θέματα φύλου και σεξουαλικότητας έκανε τη συζήτησή μας να ρέει άνετα, συμπλέκοντας τα βιώματά της με θεωρητικές έννοιες. Η συνομιλία μας, μάλιστα, σε πολλά σημεία «ξέφευγε» του πλαισίου της θεματολογίας της εργασίας και εκτεινόταν σε μία γενικότερη συζήτηση γύρω από τη φεμινιστική και την κουίρ θεωρία. Με τη Ζωή αναπτύχθηκε μία οικειότητα, και κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μας τής γνωστοποίησα τη σεξουαλικότητά μου, τροφοδοτώντας με περισσότερο υλικό τη συζήτησή μας. Παραδεχόμενη ότι χρειάστηκε πολλές φορές να υπενθυμίσω στον εαυτό μου «πως είμαι εκεί περισσότερο για να ακούω και όχι να μιλάω», η συζήτησή μας έκλεισε με πολλούς προβληματισμούς γύρω από την κουίρ σεξουαλικότητα εν γένει, που εκτείνονται πέρα από το πλαίσιο της παρούσας διπλωματικής.

Αποδεχόμενη την σημασιολογική αβεβαιότητα, τα ερωτηματικά και τις εκκρεμότητες, καθώς και τον προσδιορισμό της γλώσσας ως κινούμενης εμπειρίας, σαν αναπόσπαστες διαστάσεις της έρευνάς μου (Παπαγαρουφάλη, 2002: 39),

προτίμησα να ηχογραφήσω τις συζητήσεις μας, υπό την ψευδαίσθηση ότι δεν θα χάσω καθόλου από το πολύτιμο υλικό κατά την απομαγνητοφωνική διαδικασία. Ωστόσο, η ίδια η ιστορικότητα, η ρευστότητα, η παροδικότητα και η μερικότητα της διαλογικής εμπειρίας και κατ' επέκταση της συνέντευξης (ηχογραφημένης ή μη), υπό την έννοια ότι συμβαίνει ανεπιστρεπτί, όπως επισημαίνει η Παπαγαρουφάλη, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αναβιωθεί πλήρως, καθώς η όποια περιγραφή ενός βιώματος δεν το αναπαριστά ακριβώς (Παπαγαρουφάλη, 2002: 39). Ωστόσο, ακόμα και υπό αυτήν την παραδοχή, η μαγνητοσκόπηση συνέβαλε στο να επικεντρωθώ στην ίδια τη συνέντευξη κατά τη διάρκεια διεξαγωγής της, και όχι στην επιτόπου καταγραφή των λεγομένων, η οποία ενδεχομένως θα δημιουργούσε προβλήματα στην αδιατάρακτη ροή της συζήτησης.

Με δεδομένο ότι υπήρχε ο κίνδυνος να εκλαμβάνονταν η θεματολογία μου από τους/-ην συνομιλητές/-τρια μου ως παραβίαση της ιδιωτικότητάς τους/-ης, δεν ήταν βέβαιο αν θα ήθελαν να δημοσιοποιήσω επώνυμα μέσω της εργασίας μου όσα θα μοιράζονταν μαζί μου για τα βιώματα της ντουλάπας τους και της εξόδου από αυτήν. Έτσι, πρότεινα εκ των προτέρων να διατηρήσω την ανωνυμία τους/-ης κατά τη συγγραφή της διπλωματικής, χρησιμοποιώντας ψευδώνυμα. Σκέψη με την οποία συμφώνησαν και τα τρία άτομα. Αφού έλαβα, λοιπόν, την εν επιγνώσει έγγραφη συγκατάθεσή τους για τους όρους τις συνομιλίας μας και την ηχογράφηση της συνέντευξής μας, και έδωσα τη δική μου διαβεβαίωση για τήρηση αυτών, έγιναν οι συναντήσεις μας και εν συνεχεία γράφτηκε το παρόν κείμενο.

Όταν το αλλόκοτο είναι αλλόκοτο

Έχοντας εισαγάγει στα προηγούμενα κεφάλαια τις αναλυτικές κατηγορίες (ανοίκειο, φάντασμα, ντουλάπα), που χρησιμοποιούνται για την κατανόηση και την ανάλυση των κούρ σωμάτων εν σχέσει με τη ντουλάπα, στο παρόν κεφάλαιο επιχειρώ μια σε βάθος συζήτησή τους, προσπαθώντας παράλληλα να συνδέσω και να συμπλέξω (ως πολυτεχνίτρια, όπως προαναφέρθηκε) τις έννοιες εκείνες πάνω στις οποίες «οικοδομείται» η εργασία.

Αν-οικειότητα

Αν και η έννοια του *ανοίκειου*¹¹ χρησιμοποιήθηκε από το Γερμανό ψυχίατρο Ernst Jentsch, ο οποίος εισήγαγε τον όρο σε κείμενό του το 1906, έπρεπε να περάσουν πάνω από 10 χρόνια, για να καταπιαστεί με αυτήν ο Sigmund Freud, ώστε να στραφεί επάνω της η ερευνητική και ακαδημαϊκή προσοχή¹². Η λέξη *ανοίκειο* αφορά την ελληνική απόδοση του γερμανικού *unheimlich*, και συνιστά το *μη οικείο*. Η καθηγήτρια πολιτισμικών και λογοτεχνικών σπουδών Anneleen Masschelein επισημαίνει ότι το ανοίκειο είναι μία ιδιαίτερη περίπτωση, καθώς, αν και πρόκειται για μία σχετικά πρόσφατη έννοια, είναι δύσκολο να γίνει μία απτή και μεθοδευμένη ταξινόμηση των στοιχείων που τη συνθέτουν, κι ως εκ τούτου καθίσταται σχεδόν αδύνατος ένας ξεκάθαρος ορισμός της (Masschelein, 2003). Αυτήν την προσέγγιση ως το αταξινόμητο, το αδιερεύνητο, το «στο περιθώριο» μοιάζει να υποστηρίζει και ο ίδιος ο Jentsch, καθώς μας αποθαρρύνει, κατά κάποιο τρόπο, να ερευνήσουμε την έννοια του ανοίκειου, υποστηρίζοντας πως είναι προτιμότερο να μην αναζητάμε τι σημαίνει ακριβώς, αλλά να κατευθυνόμαστε προς μία διερεύνηση του τρόπου με τον οποίον αναδύεται η συναισθηματική φόρτιση του ανοίκειου και των συνθηκών που συγκροτούν αυτού του είδους την «παράξενη» αίσθηση που το χαρακτηρίζει (Jentsch, 1997 [1906]).

¹¹ Όπως αναφέρει η μεταφράστρια του ομώνυμου βιβλίου του Freud, Έμη Βαϊκούση, κατέληξε έπειτα από ιδιαίτερο προβληματισμό στην ελληνική μετάφραση του όρου *unheimlich* ως *ανοίκειο*. Ωστόσο, σε κάποιες μεταφραστικές επιλογές θα το συναντήσουμε ως *αλλόκοτο* (Βαϊκούση, 2009: 10).

¹² Βέβαια, για αρκετά χρόνια μετά και το δοκίμιο του Freud, το *ανοίκειο* παρέμεινε στο περιθώριο, χωρίς να συγκεντρώνει ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον, πλην κάποιων διάσπαρτων μελετών, όπως π.χ. το *Σεμινάριο Χ* του Jacques Lacan περί «άγχους» (Masschelein, 2003).

Αναγνωρίζοντας την καταβολή της έννοιας από το κείμενο του Jentsch, ο Freud φαίνεται να συμφωνεί μαζί του, ως προς το ότι δεν μπορεί πάντοτε να προσδιοριστεί με ακρίβεια (Freud, 2009 [1919]: 13), υφαίνοντας με ιδιαίτερη προσοχή το νήμα που ξεδιπλώνει το νόημά της στη δική του προσέγγιση. Όπως συχνά κάνει στα κείμενά του, ο Freud ξεκινά με μία γλωσσολογική ανάλυση, την οποία στη συνέχεια προσαρμόζει στα ψυχαναλυτικά πλαίσια των θεωριών του (Δοξιάδης, 2009), καταφεύγοντας, εν προκειμένω, για το ανοίκειο σε λεξικά πολλών γλωσσών. Το γλωσσολογικό ενδιαφέρον εδώ έγκειται στις επισημάνσεις που κάνει σχετικά με την ετυμολογία της γερμανικής λέξης *unheimlich*, ως το αντίθετο του *Heimlich*, το οποίο με τη σειρά του έχει τις ρίζες του στο *Heim*, που, ως πλησιέστερο όρο στα ελληνικά, θα λέγαμε ότι περιγράφει αυτό που ανήκει στο σπίτι ή στην οικογένεια: το μη ξένο ή το οικείο (Freud, 2009 [1919]).

Το πιο ενδιαφέρον, ωστόσο, σε αυτό το λήμμα, κατά τον Freud, είναι ότι μία από τις πολλές «αποχρώσεις» του επιθέτου *Heimlich* συμπίπτει με το αντίθετό του, το *unheimlich*. Επομένως, η λέξη *οικείος* φαίνεται να έχει μία αμφισημία, η οποία διευρύνει τη σημασία της, τόσο ώστε τελικά ταυτίζεται με την αντίθετή της. Υπό αυτό το πρίσμα, το ανοίκειο καθίσταται οικείο (Freud, 2009 [1919]: 23, 25), και αντιστρόφως. Αν και μέσα από όλες αυτές τις αντιπαραβολές και τις διφορούμενες σημασίες της, μοιάζει ο Freud να είναι πρόθυμος να προσποιηθεί πως το ανοίκειο μπορεί να συγκριθεί και να ταξινομηθεί, ωστόσο η εκάστοτε ερμηνεία διαρκώς οδηγεί σε άλλη. Κάθε απόπειρα απομόνωσης και ανάλυσης μίας συγκεκριμένης εκδοχής του μοιάζει να πυροδοτεί μία μικρή επιδημία (Royle, 2003: 13).

Με το ανοίκειο να μην θεωρείται κάτι νέο ή ξένο, αλλά παλαιόθεν γνωστό, το οποίο υπέστη μία απώθηση που αναδύεται εκ νέου (Freud, 2009 [1919]: 48, 55), ο Freud επεδίωξε να το διαπλέξει με το στοιχείο της συγκάλυψης και της κρυφότητας, μέσα από πράγματα, αισθήματα και βιώματα που παράγουν αυτήν την αίσθηση. Έτσι, το ανοίκειο, πέρα από όλα τα άλλα, σημαίνει και κρυφό, μυστικό, για το οποίο δεν πρέπει κανείς να μάθει (Freud, 2009 [1919]: 17) και το οποίο μολαταύτα αναδύεται στην επιφάνεια (Freud, 2009 [1919]: 22). Όμως, αυτό που θα έπρεπε να είχε μείνει κρυμμένο, αλλά ήρθε στο φως, δεν είναι απλά τοποθετημένο κάπου, αλλά διαταράσσει κάθε αίσθηση ως προς το σκοτάδι και το φως, το μέσα και το έξω.

Ερμηνεύοντας τον Freud, ο Κύρκος Δοξιάδης υποστηρίζει ότι εν τέλει το μύχιο μπορεί να είναι και ανοίκειο όχι μόνο για τους/-ες άλλους/-ες, αλλά και για εμάς τους/-ες ίδιους/-ες, καθώς κάποιο δικό μας μυστικό μπορεί να μας προξενεί αμηχανία ή και να μας φοβίζει, ειδικά αν το μυστικό αυτό είναι μυστικό ακόμα και για εμάς (βρίσκεται στο ασυνείδητο) (Δοξιάδης, 2009: 69). Μάλιστα, θα μπορούσε και να ερμηνευθεί ως ξένο σώμα μέσα στον εαυτό¹³, ή ακόμα και η εμπειρία του εαυτού του ως ξένου σώματος (Royle, 2003: 2). Σε αυτό το σημείο αναδύεται μία πρώτη θεωρητική σύνδεση των εννοιών οικείο/ανοίκειο με την κουίρ σεξουαλικότητα, που εδράζεται στη συνειδητοποίηση και την αποδοχή της μη ετεροσεξουαλικότητας (ως στοιχείο ανοικειότητας) του υποκειμένου από τον ίδιο τον εαυτό (οικειότητα)¹⁴. Με την Héléne Cixous να περιγράφει το ανοίκειο ως κάτι που εμφανίζεται μόνο στο περιθώριο ενός άλλου, η Rosemary Jackson συνεχίζει επάνω σε αυτή τη συλλογιστική υποστηρίζοντας ότι το ανοίκειο ορίζεται σε σχέση με το οικείο, το φυσιολογικό, το κανονικό (Palmer, 2012). Υπό αυτό το πρίσμα, η συνειδητοποίηση κάποιου/-ας ότι διαφέρει από το κυρίαρχο μοντέλο μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο ετεροκανονικότητας, το οποίο θεωρείται φυσιολογικό/οικείο, τον/-ην κατατάσσει ως κουίρ σε μία συνθήκη ανοικειότητας.

Ένα επιπρόσθετο στοιχείο με το οποίο καταπιάνονται αμφότεροι οι Jentsch και Freud είναι η προσέγγιση του ανοίκειου με όρους προσανατολισμού, με ορισμένα καταστατικά στοιχεία του να λαμβάνουν χωρικές εκφάνσεις. Ο Jentsch κάνει λόγο για έλλειψη προσανατολισμού μέσα σε καθημερινές συνθήκες, κατά τις οποίες το άτομο μπορεί να νιώσει αποπροσανατολισμένο (Jentsch, 1997 [1906]), ενώ κι ο Freud συμφωνεί με αυτό, περιγράφοντας μία συνθήκη ανοικειότητας, μέσω ενός παραδείγματος προσωπικού του βιώματος, κατά το οποίο χάθηκε σε μία άγνωστη πόλη, και όπου, παρά την προσπάθειά του να προσανατολιστεί, κατέληγε σε μία «κακόφημη» περιοχή, κάνοντας συνεχώς κύκλους (κρυφή ενοχική γοητεία μίας

¹³ Η Julia Kristeva στο βιβλίο της *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας* διαπραγματεύεται την έννοια της ξενότητας, εστιάζοντας στον ξένο μέσα στον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Περιγράφοντάς τον ως εκείνον ο οποίος *δεν είναι εκ των έσω*, αναφέρει ότι ο ξένος είναι μέσα μας, και υπό αυτήν την έννοια όλοι είμαστε ξένοι. Όμως, αν είμαι εγώ ξένος, τότε δεν υπάρχουν ξένοι, όπως υποστηρίζει (Kristeva, 2004 [1988]: 123, 254-255).

¹⁴ Μέσα από αυτήν την οπτική μπορεί να αναγνωστεί το αίσθημα της «ξενότητας» (ανοικειότητα) που πολλές φορές περιγράφεται πως νιώθει το τρανς άτομο για το ίδιο του το σώμα (υποτιθέμενη οικειότητα) (Palmer, 2012).

κοινωνικής απαγόρευσης). Το ανοίκειο, επομένως, συνδέεται και με την απώλεια προσανατολισμού, όπου κάτι το γενικώς ακίνδυνο δύναται να μετατραπεί σε ανοίκειο (Freud, 2009 [1919]).

Σε μια θεώρηση που αφορά στενά την παρούσα εργασία, η Sara Ahmed συνδέει τον αποπροσανατολισμό με το κουίρ, υπό την έννοια ότι όταν κάποιος/-α είναι straight σημαίνει πως η επιθυμία του/-ης ακολουθεί μια ευθεία γραμμή, η οποία θεωρείται ότι προσανατολίζεται προς το «άλλο φύλο». Ο κουίρ προσανατολισμός, βέβαια, μπορεί να μην κατευθύνεται απαραίτητα προς το «ίδιο φύλο», αλλά θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι εν γένει δεν ακολουθεί την ευθεία (straight) γραμμή (Ahmed, 2006: 70). Περαιτέρω, δεδομένου ότι η διαστροφή/ανωμαλία συνιστά επίσης έναν χωρικό όρο, ο οποίος ενδέχεται να αναφέρεται στην εκούσια εναντίωση σε αυτό που θεωρείται σωστό και κατάλληλο, για ορισμένους/-ες κουίρ θεωρητικούς το «διστραμμένο» κατέστη χρήσιμο σημείο εκκίνησης για σκέψη, ως «αποπροσανατολισμός» του κουίρ (Ahmed, 2006: 78). Υπό αυτό το πρίσμα, η όποια «διστραμμένη» αδυναμία ετεροφυλόφιλης ευθυγράμμισης καθιστά τον αποπροσανατολισμό κρίσιμο εργαλείο κατανόησης του κουίρ, και κατ' επέκταση αυτή η απώλεια του προσανατολισμού οδηγεί σε κουίρ μονοπάτια ανοικειότητας.

Σε ορισμένες άλλες αναλύσεις, η αίσθηση του ανοίκειου μπορεί να συνδέεται με τη νοσταλγία για επιστροφή σε μια ανόργανη κατάσταση, μια επιθυμία (ίσως ασυνείδητη) να πεθάνεις, μια ορμή θανάτου (Royle, 2003: 2). Κατά τον Freud, μέσα στη θεωρητική του περιπλάνηση γύρω από την έννοια του ανοίκειου, οι άνθρωποι συνηθίζουν να θεωρούν κατεξοχήν ανοίκειο και ό,τι συσχετίζεται με το θάνατο εν γένει, την επάνοδο εκείνων που πέθαναν, τα φαντάσματα (Freud, 2009 [1919]: 48). Το ανοίκειο, σε αυτήν την περίπτωση, απέναντι σε τούτο το απόκοσμο σαν φάντασμα, προκαλεί δυσφορία και ανησυχία, ανάμεικτη με φόβο (Freud, 2009 [1919]: 221), κι αυτό συμβαίνει γιατί το φάντασμα μάς τρομάζει, μάς ξενίζει επειδή ακριβώς είναι οικείο, ένα κομμάτι του παρελθόντος (εαυτού μας), που μας προκύπτει ακάλεστο (Δοξιάδης, 2009: 85).

Τα μονοπάτια του ανοίκειου παρεκκλίνουν από την ορθολογική γραμμικότητα του χρόνου, που συνάδει με συμβατικές προσεγγίσεις μίας αιτιακής σχέσης συνέχειας μεταξύ παρελθόντος και παρόντος (Gordon, 2007β [1997]: 66). Και

αν υπάρχει κάτι εδώ είναι η ελπίδα, όπως το θέτει η Ann Cvetkovich, ότι κάνοντας την ιστορία του παρόντος πιο παράξενη θα δημιουργηθεί ένας άλλος τρόπος προσέγγισης της ιστορίας του παρελθόντος (Cvetkovich, 2003: 10). Για παράδειγμα η επιμονή στο παρελθόν, ως ακτιβιστική ανάμνηση, μπορεί να μετατρέψει το χώρο απροσδόκητα σε τόπο συλλογικής δυνατότητας για εναλλακτική δράση, όπου καθίστανται ορατοί/-ες όλοι/-ες εκείνοι/-ες που είναι καταδικασμένοι/-ες να ζουν ως ζωντανοί/-ες νεκροί/-ές (Athanasίου και Efthymiou, 2019). Τούτη η επιτελεστικότητα της επανεμφάνισης όσων δεν βρίσκονται εδώ (χωρικά και χρονικά) συνιστά μια αγωνιστική πρακτική: η στοιχειωμένη αυτή εκδήλωση του πολιτικού αναδύεται ως ρωγμή στην ιστορία, ως στιγμιαίο τώρα, που δεν είναι αναγώγιμο στη συνεχή και συνηθισμένη ροή από το παρελθόν στο παρόν (Athanasίου, 2017).

Η επιτελεστικότητα των φαντασματικών εξιστορήσεων έγκειται στο ότι καθιστά ορατό αυτό που είναι πολιτισμικά αόρατο, εκείνο που η ετεροκανονική κοινωνία προτιμά να μείνει αφάνερωτο και ανείπωτο. Η ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα συνιστά ένα τέτοιο θέμα, που, φέροντας ασυνήθιστες φασματικές συνδηλώσεις στο πλαίσιο ενός κουίρ θεωρητικού λόγου (Palmer, 2012), συνδέει κατά άμεσο τρόπο το στοίχειωμα με την κουιροσύνη, υπό την έννοια ότι μέσω της φαντασματικότητας καθίστανται ορατά κουίρ υποκείμενα, που αρθρώνουν πολιτικό λόγο μέσω της ανοικειότητάς τους. Εδώ ακριβώς αναδύεται η δυναμική σχέση μεταξύ ανοίκειου φα(ντά)σματος και κουίρ, που θα αναλυθεί ακολούθως.

Φά(ντα)σμα

Όπως επισημαίνει ο Freud, σύμφωνα με ορισμένα λεξικά και ανάμεσα στις πολλαπλές ερμηνείες το όρου, το οικείο είναι και ο τρόπος όπου δεν υπάρχουν φαντάσματα (Freud, 2009 [1919]: 23), με το ανοίκειο αντίθετα να συνδέεται με αυτά. Ο Royle, αναγινώσκοντας το φροϋδικό ανοίκειο, υποστηρίζει πως είναι φαντασματικό, το οποίο σημαίνει ότι προϋποθέτει έναν αλλιώτικο τρόπο σκέψης ως εκκίνηση, μία αρχή που είναι ήδη στοιχειωμένη (Royle, 2003). Το φάντασμα συνιστά μια μορφή με την οποία κάτι που θεωρείται χαμένο ή ελάχιστα ορατό, ή που φαινομενικά δεν υπάρχει στα υποτιθέμενα «καλά εκπαιδευμένα μας μάτια»¹⁵ μάς

¹⁵ Ας θυμηθούμε εδώ τα λεγόμενα της Haraway περί μερικής όρασης (Haraway, 2014 [1986]).

γίνεται γνωστό ή φανερό, με τον δικό του τρόπο, το στοίχειωμα. Και το στοίχειωμα είναι ένας πολύ ιδιαίτερος τρόπος να γνωρίζει κάποιος/-α τι συμβαίνει, όχι ως ψυχρή γνώση, αλλά ως μετασχηματιστική αναγνώριση (Gordon, 2007β [1997]: 8). Το φά(ντα)σμα¹⁶, έννοια που «έφερε στην επιφάνεια» μέσω του Karl Marx¹⁷ ο Jacques Derrida, συνιστά μία παράδοξη ενσωμάτωση, μία σωματο-ποίηση, μία ορισμένη ενσάρκωση πνεύματος. Είναι αυτό που δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε ούτε ψυχή ούτε σώμα, καθώς η σάρκα και η φαινομενικότητα είναι εκείνα που προσδίδουν στο πνεύμα τη φασματική του εμφάνιση, η οποία χάνεται στον ερχομό του φαντάσματος. Μέσα στην εμφάνιση του φαντάσματος ενυπάρχει κάτι χαμένο, για την ακρίβεια μία επανεμφάνισή του (Ντεριντά, 2000 [1993]), φανερώνοντας κάτι το οποίο είναι παλαιόθεν γνωστό (όπως το ανοίκειο).

Το φάσμα, όπως το ορίζει και το όνομά του, είναι η συχνότητα μιας κάποιας ορατότητας: της ορατότητας του αόρατου. Το φά(ντα)σμα, όμως, είναι κι εκείνο που φανταζόμαστε, που πιστεύουμε ότι βλέπουμε εκεί όπου δεν υπάρχει τίποτα ορατό (Ντεριντά, 2000 [1993]: 130), και το οποίο, ωστόσο, δεν γνωρίζουμε τι είναι, όχι από άγνοια, αλλά επειδή αυτό το *μη αντικείμενο*, αυτό το *παρόν απόν*, αυτή η *παρουσία ενός απόντος* δεν προκύπτει από τη γνώση (Ντεριντά, 2000 [1993]: 18), εξού και, όπως προαναφέρθηκε, προϋποθέτει έναν διαφορετικό τρόπο σκέψης.

Καταλύοντας κατηγορικά όρια, αφού δεν είναι ούτε ζωντανό, ούτε νεκρό (Cixous, 1976: 543), το φάντασμα παραπαίει μεταξύ πράγματος και προσώπου, αψηφώντας την οντολογία, την ψυχανάλυση, τη φιλοσοφία (Ντεριντά, 2000 [1993]: 18). Και ταυτοχρόνως έρχεται για να μας υπενθυμίσει το αναπόδραστο του θανάτου, ο οποίος συνδέεται με έναν φόβο πρωτόγονο, καθώς υποφώσκει μαζί με την ανησυχία πως οι νεκροί/-ες έχουν την ανησυχητική ικανότητα να επανέρχονται στη ζωή σαν φαντάσματα, με μορφές αλλόκοτες. Αυτήν ακριβώς τη συνθήκη μέσω της οποίας βιώνεται κάτι, που συσχετίζεται με το θάνατο με την επάνοδο των τεθνεώτων/-ωσών και τα φαντάσματα, οι άνθρωποι συνηθίζουν να θεωρούν κατεξοχήν ανοίκεια (Freud, 2009 [1919]: 48).

¹⁶ Specter, που ερμηνεύεται τόσο ως φάσμα, όσο και ως φάντασμα

¹⁷ από την πρώτη φράση του «Μανιφέστου»: «ένα φάντασμα κατατράχει την Ευρώπη, το φάντασμα του κομμουνισμού» (Ντεριντά, 2000 [1993]: 16).

Από τη στιγμή που μέσα στο φάντασμα ενυπάρχει η έννοια του θανάτου και της επανόδου, «αναγκαζόμαστε» να αλλάξουμε τη γραμμικότητα του χρόνου, τον τρόπο που διαχωρίζουμε το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον (Gordon, 2007α [1997]: xvi · Γκουγκούσης, 2020: 132). Αυτό που εμφανίζεται μπροστά (το μέλλον) έρχεται από τα πριν (από το παρελθόν)¹⁸ (Ντεριντά, 2000 [1993]: 22), και υπό τη θεώρηση ότι ένα φάντασμα ποτέ δεν πεθαίνει, παραμένει πάντα επικείμενο και επιστρέψιμο (Ντεριντά, 2000 [1993]: 128). Αυτό το στοιχειωμένο, το απόκοσμο, το φα(ντα)σματικό μάς υπενθυμίζει ότι το παρελθόν και το παρόν δεν είναι διακριτά, αλλά ούτε και διαδοχικά.

Το φάντασμα, όπως επισημαίνει ο Derrida, αρχίζει επιστρέφοντας και δεν γίνεται να ελέγξουμε τα πήγαινε-έλα του (Ντεριντά, 2000 [1993]: 23). Εφόσον το φάντασμα ορίζεται κατ' αρχήν με την επάνοδό του, σημαίνει ότι το παρελθόν επιστρέφει, παρεισδύοντας στα σώματα του παρόντος, διεκδικώντας μία παροντικότητα και μία ορατότητα, ενώ ανήκει σε έναν παρελθόντα και αόρατο κόσμο. Ως εκ τούτου, με το φάντασμα τα όρια ανάμεσα στο τότε και στο τώρα θρυμματίζονται, ταλαντεύονται και δεν μένουν σταθερά (Freccero, 2007: 196).

Ωστόσο, το φάντασμα δεν συνιστά απλώς κάτι το αόρατο, κάποια άφατη υπέρβαση, αλλά έχει παρουσία και απαιτεί την προσοχή μας. Το στοίχειωμα και η εμφάνιση φαντασμάτων είναι ένας τρόπος με τον οποίον ειδοποιούμαστε ότι εκείνο που έχει κρυφτεί είναι εν τέλει ζωντανό και παρόν, παρεμβαίνοντας ακριβώς σε εκείνες τις πάντα ημιτελείς μορφές περιορισμού και καταστολής, που στρέφονται αδιάκοπα προς εμάς (Gordon, 2007α [1997]: xvi). Η Avery Gordon, στη φαντασματική της ανάλυση, χρησιμοποιεί ιδιαιτέρως τον όρο *haunting* (στοίχειωμα) για να περιγράψει εκείνες τις μοναδικές, αλλά επαναλαμβανόμενες περιπτώσεις, όπως όταν το σπίτι γίνεται άγνωστο, όταν χάνουμε τον προσανατολισμό μας στον κόσμο, όταν εκείνο που ήταν κρυφό καθίσταται προβαλλόμενο (Gordon, 2007α [1997]: xvi). Έχοντας εμφανέστερες ομοιότητες με το ανοίκειο, το στοίχειωμα, όπως το θέτει η Gordon, αναδύει φαντάσματα, συνιστώντας μία γλώσσα, μία βιωματική μέθοδο με την οποία μπορούμε να κατανοήσουμε τη σύνδεση μεταξύ δύναμης και νοήματος,

¹⁸ Αναδύεται, μάλιστα, ως μορφή του τρομακτικού (ανοίκειο), το οποίο, ωστόσο, ανάγεται σε κάτι που το γνωρίζουμε από παλιά (οικείο) (βλ. Freud, 2009 [1919]: 15).

μεταξύ καταχρηστικών και κακοποιητικών συστημάτων εξουσίας και των επιπτώσεών τους στην καθημερινή ζωή (Gordon, 2007α [1997]: xvi).

Βέβαια, υπό το πρίσμα που το θέτει η Gordon, το στοίχειωμα είναι μια τρομακτική εμπειρία, καθώς καταγράφει το κακό ή την απώλεια η οποία προκλήθηκε λόγω κοινωνικής βίας, που συντελέστηκε στο παρελθόν ή συμβαίνει στο παρόν. Ωστόσο, το στοίχειωμα δεν είναι απλώς τραύμα, αλλά παράγει ένα «κάτι» που πρέπει να γίνει, και υπό αυτήν την έννοια μετατρέπεται σε μία αναταραχή, μία αναστάτωση που συμβαίνει όταν τα πράγματα δεν είναι στις καθορισμένες θέσεις τους, όταν οι ρωγμές εκτίθενται, όταν οι άνθρωποι που προορίζονται να είναι αόρατοι εμφανίζονται, όταν κάτι άλλο, κάτι διαφορετικό από πριν, φαίνεται πως πρέπει να συμβεί (Gordon, 2007α [1997]: xvi). Και αν το στοίχειωμα περιγράφει το πώς αυτό το οποίο φαίνεται να μην υπάρχει εν τέλει είναι μια βουβή παρουσία, που ενεργεί και συχνά αναμιγνύεται με λησμονημένες πραγματικότητες, το φάντασμα είναι το σημάδι, το ίχνος, η εμπειρική απόδειξη, που τεκμαίρει ότι ένα στοίχειωμα συμβαίνει (Gordon, 2007β [1997]: 8).

Η επιτελεστικότητα¹⁹ τού να γίνεις φάντασμα φέρνει στο νου την πιθανότητα ανατρεπτικών επαναλειτουργιών και επανεμφάνισεων στο τώρα, μιας άπειρης απαίτησης για ένα ενσώματο παρόν και μία πολιτική υπενθύμιση. Η Athanasiou, περιγράφοντας την αντιεθνικιστική, αντιφασιστική και αντιπατριαρχική δράση των *Γυναικών με τα μαύρα*, που λειτουργούν φαντασματικά διασχίζοντας την πόλη, ανακτώντας το δημόσιο χώρο, όλες μαζί, παρούσες, απέναντι σε μία κοινωνία που προσπαθεί να απαλλαχθεί από αυτές, παρατηρεί ότι μετατρέπουν την κεντρική πλατεία του Βελιγραδίου σε έναν ανήσυχο χώρο εμφάνισης, καθιστώντας τον ταυτόχρονα συνηθισμένο και ασυνήθιστο. Καθώς γίνονται φαντάσματα, τα σώματα των ακτιβιστριών διεκδικούν επίμονα μία πολιτική εμφάνισης στην πόλη, εκτιθέμενα κατά αλληλέγγυο τρόπο σε όλους/-ες εκείνους/-ες που δεν αποτελούν μέρος της κατεστημένης αστικής τάξης. Η φαντασματικότητα των σωμάτων τους αναδύεται ως μία διάμεση αλληγορία, που δεν αφορά απλώς έναν αγώνα για εμφάνιση, αλλά και

¹⁹ Μέσω της έννοιας της επιτελεστικότητας, και με δεδομένο ότι το φύλο είναι ένα είδος από-μίμησης για την οποία δεν υπάρχει πρωτότυπο, η Butler υποστηρίζει ότι εκείνο που απομιμούνται τα νατουραλιστικά αποτελέσματα των ετεροφυλοποιημένων κοινωνικών φύλων είναι ένα φαντασματικό ιδεώδες ετεροφυλοφιλικής ταυτότητας (Butler, 2006 [1991]: 232-233).

για διαφορετικές χαρτογραφήσεις της εμφάνισης, πέρα από σωματικές και χωρικές κανονικοποιητικές νόρμες (Athanasίου, 2017).

Με τα φαντάσματα καθίστανται ορατά όλα όσα πριν την εμφάνισή τους βλέπονταν μόνο από εκείνους/-ες που έκαναν τον κόπο να κοιτάξουν (Gordon, 2007β [1997]: 22). Και αν, με τα λόγια του Leo Bersani, η ορατότητα αποτελεί προϋπόθεση της επιτήρησης και της πειθαρχικής παρέμβασης (που ακουμπά το όριό της στην έμφυλη εκκαθάριση) (Bersani, 1996 [1995]: 10), η φαντασματική παρουσία επιδιώκει μία ορατότητα ως ευθαρσή κριτική απέναντι στα αποτελέσματα αυτής της πειθαρχικής επιτήρησης.

Στη «λειτουργία» του φαντάσματος είναι κρίσιμη η επιτελεστικότητα ενός σώματος, όπως επιμένει και ο Derrida. Δεν δύναται να υπάρξει φάντασμα, χωρίς μία φαινομενική σάρκα, μέσα σε έναν χώρο αόρατης ορατότητας, ως εξ-αφάνιση μίας εμφάνισης (Ντεριντά, 2000 [1993]: 160). Το άυλο της ύπαρξής του έχει ανάγκη από το υλικό συμπλήρωμά του, ένα ίχνος του παρελθόντος με σάρκα και οστά, που συνιστά προϋπόθεση της φασματικής ζωής (Χατζηστεργίου, 2020: 46). Επομένως, το φάντασμα φέρει μία, κατά κάποιο τρόπο, συμπληρωματική διάσταση, ένα είδωλο, μία επιπλέον ιδιοποίηση, δηλαδή ένα σώμα, και απαραίτητη προϋπόθεση για να υπάρξει είναι η επιστροφή σε αυτό. Μόνο που τούτο το σώμα είναι πιο αφηρημένο από ποτέ. Η φασματογενής διαδικασία ανταποκρίνεται σε μία παράδοση ενσωμάτωση: γεννιούνται φαντάσματα χορηγώντας τους σώματα (Μπάτλερ και Αθανασίου, 2016 [2013]: 35 · Ντεριντά, 2000 [1993]: 160).

Κουιροποιώντας το φάντασμα

Η κριτικός λογοτεχνίας της Αναγέννησης Carla Freccero προτείνει, αντλώντας από το έργο του Derrida «Φαντάσματα του Μαρξ», μια κουίρ φασματικότητα, σαν ένα είδος ανοιχτότητας στο ενδεχόμενο να στοιχειωθούμε, ή ακόμη και να κατοικηθούμε από φαντάσματα (Γιαννακόπουλος, 2019: 152 · Freccero, 2007: 194). Η έννοια του φαντάσματος είναι κατ' αρχήν διασπορική και ασταθής, και γι' αυτόν το λόγο θεωρητικοί της κουίρ θεωρίας, όπως ο Bennett, η Freccero, ο Muñoz, κ.ά., εντοπίζουν άμεσες συνάφειες με εκείνη του κουίρ. Πέραν των ιδεών περί αβεβαιότητας και αμφιθυμίας, που διατρέχουν και τους δύο όρους (Palmer, 2012: 16), τόσο το φάντασμα όσο και το κουίρ διανοίγουν αμφότερα το πεδίο της ενδεχομενικότητας

και κινούνται σε όλους εκείνους τους ενδιάμεσους χώρους,²⁰ οι οποίοι περιορίζονται ή δεν περιλαμβάνονται στα κυρίαρχα αφηγήματα περί καθαρότητας, ως προς το φύλο, τη φυλή, την ταυτότητα (Γκουγκούσης, 2020: 132). Το στοιχείωμα, βέβαια, δεν είναι απαραίτητα ενδιαφέρον απλά και μόνο επειδή συνομιλεί με το υπερφυσικό, αλλά μάλλον γιατί δίνει μία αίσθηση ως προς το τι σημαίνει να ζεις ενδιάμεσα στα πράγματα, στις κουλτούρες, στους χρόνους και τους χώρους (Bennett, 2014: 3-4). Έχοντας, μάλιστα, κατά νου τον ορισμό του κουίρ από την Eve Kosofsky Sedgwick, ως ανοιχτό πλέγμα των ενδεχομενικοτήτων, των κενών, των επικαλύψεων, των παραφωνιών, των εννοιολογικών υπερβολών, των έμφυλων χαρακτηριστικών κάποιου/-ας και της σεξουαλικότητάς του/-ης, που αδυνατούν να νοηματοδοτηθούν μονολιθικά (Sedgwick, 1994: 8), είμαστε σε θέση να ιχνηλατήσουμε τα νήματα που συνδέουν την κουίρ θεωρία με τις σπουδές των φαντασμάτων και του στοιχειώματος (Bennett, 2014: 3-4).²¹

²⁰ Η έννοια του *ενδιάμεσου*, σε συνέχεια των ανθρωπολογικών και κοινωνιολογικών της «καταβολών» (Van Gennep, 1960 [1909] · Thomassen, 2014), εισερχόμενη στην προβληματική του χώρου άνοιξε νέα ερευνητικά πεδία. Εστιάζοντας, μεταξύ άλλων, στο εννοιολογικό φάσμα των πολυάριθμων και ποικίλων θέσεων ανάμεσα στα άκρα του «διάσημου» χωρικού διπόλου δημόσιο/ιδιωτικό ανέδειξε καινούριες και ιδιαιτέρως ενδιαφέρουσες χωρικές προσεγγίσεις (Σταυρίδης, Κουτρολίκου, κ.α., 2009), με γεωγραφίες που δεν είναι αμιγώς δημόσιες ή αμιγώς ιδιωτικές. Οι ενδιάμεσοι αυτοί χώροι θεωρούνται ζωντανοί, δυναμικοί, που στην επικράτειά τους διαρρηγνύεται τόσο η δομή όσο και οι σχέσεις των επιμέρους στοιχείων που τους ορίζουν. Μάλιστα, η Elizabeth Grosz, φεμινίστρια φιλόσοφος που έχει τη μεγαλύτερη επίδραση στους αρχιτεκτονικούς κύκλους (Λαδά, 2009), αναγινώσκει με χωρικούς όρους διπολικά αντιθετικά ζεύγη, υποστηρίζοντας ότι σε μία δομή τύπου A / -A, ενυπάρχει ένας χώρος, ο οποίος βρίσκεται στην κάθετη παύλα «/», που χωρίζει το A από το -A. Εκεί ακριβώς βρίσκεται ο τόπος του ενδιάμεσου (Grosz, 2001), ο οποίος ευνοεί την ανάπτυξη πρακτικών ανατροπής των σταθερών εκείνων που τον συνθέτουν.

²¹ Όπως επισημαίνει η Diana Fuss στο κείμενό της «Inside/Out», η ετεροφυλοφιλία δεν μπορεί ποτέ να αγνοήσει πλήρως τη στενή εγγύτητα με το τρομακτικό (ομο)σεξουαλικό της Άλλο, όπως και η ομοφυλοφιλία δεν μπορεί να ξεφύγει από τις αντίστοιχες επίμονες κοινωνικές πιέσεις περί (ετερο)σεξουαλικού κομφορμισμού. Η κάθε μία είναι στοιχειωμένη από την άλλη (Fuss, 1991: 3). Η ομοφυλοφιλία αναδύεται σαν ένα είδος φαντάσματος, το οποίο ταυτόχρονα αναγνωρίζει και αρνείται την πολιτισμική αναπαράσταση του «ομοφυλόφιλου» ως φαντασματικού Άλλου (Fuss, 1991: 4).

Πέραν αυτού, το φάντασμα, βασικό σημαίνον του παράξενου, φέρει συνειρμούς περί πλεονάσματος, αφού η εμφάνισή του ξεπερνά την υλικότητα. Σε αυτό το σημείο εμφανίζεται μία ακόμα τομή μεταξύ των εννοιών του φαντάσματος και του κουίρ. Με το φαντασματικό παράξενο να περιλαμβάνει ό,τι βρίσκεται έξω από την επικράτεια του διανοητού, υπερβαίνοντάς την, και την ομοφυλοφιλία να τίθεται ως προκλητική συνδήλωση μίας πλεονασματικής υπερβολής, που υπερβαίνει τις νόρμες της ετεροκανονικότητας (Palmer, 2012), οι δύο έννοιες συμπλέκονται.

Η Butler προσεγγίζοντας το φύλο, είχε εισάγει την έννοια του φαντάσματος από το 1990 στο βιβλίο της «Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας». Εκεί είχε κάνει λόγο για κανόνες του φύλου που είναι φαντασματικοί, και οι οποίοι, μάλιστα, δεν επιδέχονται ενσωμάτωση. Η παρωδιακή επανάληψη του φύλου, ως εντυπώσεις μίας έντεχνης και πολιτικά επιβεβλημένης επιτελεστικότητας, το καθιστούν ανοιχτό σε ρήξεις, αποκαλύπτοντας έτσι το θεμελιωδώς φαντασματικό καθεστώς του (Butler, 2009α [1990]: 183, 190).

Η στοιχειολογία (hauntology) του Derrida θέτει το φάντασμα ως κεντρικό στοιχείο σκέψης και θεώρησης του κόσμου, και ειδικότερα υπό το πρίσμα της παρουσίας/απουσίας. Είναι, λοιπόν, κατά κάποιο τρόπο, σχεδόν αναμενόμενο ότι πολλοί/-ές μελετητές/-τριες έχουν *κουιροποιήσει το φάντασμα*, και ότι η κουιροποίηση αυτή μοιάζει με φαντασματοποίηση. Για παράδειγμα, είναι τόσο δύσκολο να δούμε τη λεσβία, ενώ είναι εκεί, ξεκάθαρα, μπροστά μας. Μοιάζει σαν να έχει «ατμοποιηθεί», σαν να έχει φαντασματοποιηθεί (Bennett, 2014: 4 · Freccero, 2006: 77), κατά κάποιο τρόπο. Είναι μόνιμα ορατά αόρατα / αόρατα ορατά (Καντσά, 2012).

Ο Juda Bennett, αναλύοντας τις κουίρ νουβέλες της Toni Morrison, της οποίας αγαπημένο θέμα είναι το φάντασμα, παρατηρεί ότι τα φαντάσματα που περιλαμβάνουν οι σελίδες τους συνιστούν συναρπαστικές παρουσίες, ενοχλητικές απουσίες, αλλά κυρίως προκλητικές ενσωματώσεις και των δύο, ως πρωταρχικές φιγούρες που προβληματοποιούν δυαδικά μοντέλα (τα οποία και η κουίρ θεωρία επιδιώκει να αποδομήσει). Η φαντασματική σφαίρα, όπως υποστηρίζει, είναι πάντα ήδη κουίρ, σαν μια πρόκληση απέναντι στην ετεροκανονικότητα (Bennett, 2014: 2).

Στο «Cruising Utopia», ο José Esteban Muñoz μάς εξηγεί ότι η διπλή οντολογία των φαντασμάτων και της φαντασματοποίησης, ο τρόπος, δηλαδή, με τον οποίο τα φαντάσματα υπάρχουν εντός και εκτός²² διασχίζοντας τις κατηγοριοποιήσεις, είναι ιδιαίτερα χρήσιμη στην κουίρ κριτική, που επιχειρεί να κατανοήσει το συλλογικό πένθος και την ανάγκη για μια πολιτική που «κουβαλάει» τους/-ις νεκρούς/-ές μαζί στη μάχη για το παρόν και το μέλλον (Bennett, 2014: 4 · Γκουγκούσης, 2020: 132 · Muñoz, 2009: 46). Υπό μία τέτοια θεώρηση, η εμφάνιση των φαντασμάτων δημιουργεί μια ορισμένη ευθύνη, καθώς μάς επιτρέπουν να θρηνούμε, οπότε θεωρούνται σημάδια κουίρ τραύματος και πένθους. Κατά την Freccero, αυτό το πένθος είναι πραγματικό και ατέρμονο, χωρίς σαφές όριο και τέλος, κάτι μεταξύ εισβολής και ενσωμάτωσης. Επομένως, στόχος του φαντασματικού τρόπου σκέψης δεν είναι να δεσμεύσει, να φυλακίσει, ή να εμποδίσει, αλλά να επιτρέψει την επιστροφή, βάσει μιας απαίτησης του ατόμου να θρηνήσει και να οργανωθεί (Freccero, 2007: 196).

²² Η Diana Fuss επισημαίνει ότι το διπολικό ζεύγος εντός/εκτός υπήρξε καταστατικό στοιχείο της φιλοσοφικής αντίθεσης μεταξύ ετερόφυλου/ομοφυλόφιλου (Fuss, 1991: 1).

Εφόσον το παρελθόν βρίσκεται μέσα στο παρόν στοιχειώνοντάς το, εκείνο που συμβαίνει στη συνύπαρξη αυτού του στοιχειωμένου παρελθόντος με το παρόν σχετίζεται με την επιβίωση και με τις «απολαύσεις θνητών πλασμάτων», που δεν συμπλέουν με την κανονιστικότητα της βιολογικής αναπαραγωγής (Freccero, 2006: 80, 194) και την ετεροκανονικότητα. Το κουίρ τραύμα, το κουίρ πένθος και η κουίρ χρονικότητα συνιστούν κατηγορίες κριτικής απόκρισης στην απώλεια και στον αποκλεισμό, ειδικά όταν συμπλέκονται. Είναι πολιτικές παρεμβάσεις, οι οποίες δεν περιορίζονται μόνο στην προβληματοποίηση της γραμμικότητας του χρόνου, αλλά αναδεικνύουν την πολλαπλότητα του τραύματος και τη σημασία της διεκδίκησης της δημόσιας παρουσίας διά του πένθους. Για τα κουίρ άτομα αυτός είναι ένας τρόπος επιβίωσης (Αθανασίου και Παπανικολάου, 2020: 14). Για εκείνους/-ες, λοιπόν, που είναι ήδη φαντάσματα, για τους/-ις οποίους/-ες το φάντασμα δεν συνιστά τρομακτική συνθήκη, επειδή απλά είναι ήδη «εκεί» και «έτσι», πολλές φορές, μάλιστα, ανάμεσα σε άλλα φαντάσματα, σημαίνει να κατανοούν τον εαυτό τους ως στοιχειωμένο, να μαθαίνουν να υπάρχουν παραπαίοντας μεταξύ ζωής και θανάτου, σε μία κατάσταση α-συγχρονικότητας με το παρόν, σε μία συνθήκη ημιτελούς πένθους (Freccero, 2006: 77-78) (υπό την έννοια ότι οι νεκροί/-ές δεν ξεχνιούνται, αλλά ούτε θρηνούνται επαρκώς).

Βέβαια, στο εγχείρημα κουιροποίησης του φαντάσματος ελλοχεύει ο κίνδυνος της ταυτολογίας. Όπως δηλώνει ο Nicholas Royle, το στοιχειωμένο είναι κουίρ και το κουίρ είναι στοιχειωμένο (Royle, 2003: 43), και αν το στοιχειωμένο ιδωθεί ως ανοίκειο και χρησιμοποιήσουμε συνώνυμες έννοιες των δύο αυτών όρων, τότε αυτή η παραδοχή γίνεται αλλόκοτα «*το αλλόκοτο είναι αλλόκοτο*»(!), και αντιστρόφως. Σε κάθε περίπτωση, όμως, μέσα σε αυτό το διττό ταυτοτικό πλαίσιο εμπεριέχονται τα πολλά, διακριτά, αλλά και πολλές φορές συμπλεκόμενα θέματα των φαντασμάτων και των κουίρ ταυτοτήτων, ως προς τις πολιτισμικές επενδύσεις στην αφήγηση στοιχειωμένων ιστοριών και κουίρ παραβάσεων, τις ιστορίες που αφορούν τη ζωή και τον θάνατο, ατομικά και συλλογικά, την ταυτότητα και την ετερότητα (Bennett, 2014: 3).

Ένα άλλο σημαντικό κομμάτι στις θεωρητικές αναλύσεις της ντουλάπας συνιστά η έννοια της ταυτότητας, υπό το πρίσμα ότι η ντουλάπα αλλά και η έξοδος από αυτήν νοηματοδοτούνται ως τόπος απόκρυψης και διαδικασία αποκάλυψης

(αντίστοιχα) συγκεκριμένων ταυτοτήτων. Ωστόσο, η θεωρητική μετατόπιση, που σημειώθηκε με την ανάδυση της κουίρ θεωρίας, από την ταυτότητα στην επιτελεστικότητα ενέχει σημαντικές πολιτικές επιπτώσεις, καθώς η επιτελεστική εκφορά είναι μία δυναμική και διαφοροποιητική διαδικασία υλοποίησης, η οποία παραμένει επίμονα και ατελεύτητα επιρρεπής στο φα(ντα)σματικό συμβάν. Το φασματικό υπερβαίνει τη διαζευκτική σχέση μεταξύ παρουσίας και απουσίας, ζωής και θανάτου. Συνιστώντας το ίχνος που απομένει από την παρουσία του/-ης άλλου/-ης ως απουσία (την παρουσία της απουσίας του/-ης), είναι η συμβαντική στιγμή της απρόβλεπτης έλευσής του/-ης, η οποία αναδύεται από την επιτελεστική ισχύ, ενώ συνάμα της διαφεύγει (Αθανασίου, 2008: 22).

Όπως επισημαίνει ο Muñoz, τα φαντάσματα έχουν χρησιμοποιηθεί από κουίρ μελετητές/-τριες για να εξηγήσουν τη σχέση μεταξύ ομοφυλοφιλίας και ετεροκανονικότητας. Το (ομοφυλόφιλο) φάντασμα, που στοιχειώνει την ετεροφυλοφιλία, είναι το ανοίκειο δίδυμό της, η παράνομη επιθυμία την οποία «χρειάζεται» για να ορίσει τη νομιμότητά της. Η οριακότητα αυτού του μοντέλου, αντανακλά την ασάφειά του ως όρου αποκλεισμού, που παρ' όλα αυτά παρέχει εσωτερικότητα. Αν πάμε σε άλλου τύπου διαιρέσεις, ένα βήμα πέρα από τη διάκριση ομο/ετερο, σε διαχωρισμούς που έχουν οριστεί ακόμα και μέσα σε κουίρ κουλτούρες (π.χ. σε ορισμένους κλάδους της κουίρ γραφής και σε ανδρικές ομοφυλοφιλικές κοινότητες), θα μπορούσαμε να αρχίσουμε να αποκρυπτογραφούμε τρόπους με τους οποίους το φάντασμα του δημόσιου σεξ²³ (που είναι εξοστρακισμένο από πολλές «νόμιμες» ομάδες ακόμα και εντός της κουίρ κοινότητας) εξακολουθεί να είναι μια θεμελιώδης παρουσία/αντιπαρουσία, η οποία ορίζει το παράνομο και βοηθά αυτές τις συντηρητικές ομάδες να διατυπώσουν μία «νομιμότητα», ώστε να εξυγιανθεί ο γκέι κόσμος (Muñoz, 2009: 46).²⁴

²³ Κατά τους Lauren Berlant και Michael Warner, στο ρηξικέλευθο για την εποχή του κείμενό τους «Sex in public», η σεξουαλικότητα είθισται να ανάγεται στις προσωπικές σχέσεις της ιδιωτικής ζωής, οπότε διακρίνεται και αποκλείεται από τη δημόσια σφαίρα. Αν το σεξ τεθεί στο δημόσιο, τότε φαντάζει ως *ενέργεια εκτός τόπου* (Berlant και Warner, 2022 [1998]), συνιστώντας μία εξ ορισμού σκανδαλώδη αντίφαση, επειδή μεταθέτει τη σεξουαλική πράξη σε δημόσιο χώρο, κι εκτός της μοναδικής επικράτειας, στην οποία είναι κοινώς αποδεκτό να συμβαίνει (το υπνοδωμάτιο). Ο Γιώργος Μαρνελάκης υποστηρίζει ότι το σεξ στο δημόσιο χώρο, ως δραστηριότητα, παραβιάζει τα όρια μεταξύ των δύο επικρατειών (δημόσιο/ιδιωτικό), θέτοντας σε διαρκή κρίση την υπόσταση αυτών των διακριτών χωρικότητων (Μαρνελάκης, 2014α [2008]).

²⁴ Κυρίως μέσω της ομοκανονικότητας, η οποία αποτελεί το κατοπτρικό είδωλο της ετεροκανονικότητας, καθώς συμπλέει με τους θεσμούς και τις πολιτισμικές υποθέσεις της τελευταίας,

Η φαντασματικότητα και η ομοφυλοφιλία, άλλωστε, έχουν μακρά ιστορία συσχέτισης, που εμπερικλείεται στην κλισέ και ομοφοβική φράση «το φάντασμα της ομοφυλοφιλίας»²⁵. Στην πιο «επιθετική» του εννοιολόγηση αυτό περιλαμβάνει ένα φάντασμα, που κρύβεται σε ένα δρομάκι ή πίσω από έναν θάμνο, περιμένοντας να επιτεθεί σε ανυποψίαστους αθώους ανθρώπους, ενώ σε προσεγγίσεις με περισσότερη «συμπάθεια», αιωρείται κρυφά και στο περιθώριο μίας αλλιώτικης, πλην όμως τελείως «straight» σκηνής. Πράγματι, ο Derrida ορίζει το φάντασμα με όρους που θυμίζουν τον «ομοφυλοφιλικό πανικό», την αίσθηση μιας όχι αρκετά ορατής μόλυνσης, η οποία, ωστόσο, είναι παρούσα, και συχνά ανήσυχη και ανησυχητική, μία άυλη υλικότητα του κουίρ (Freccero, 2006: 77).

Το φάντασμα, επομένως, εμφανίζεται ως ενεργό συμμετέχον σε απειλές και «αναταραχές» της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας, ως ασώματη εκπόρευση που αντισταθμίζει την ομοφοβία, και ως φιγούρα η οποία ενσαρκώνει τις επιθυμίες της ντουλάπας (Bennett, 2014: 2). Αυτό το χωρικό σημαίνον το οποίο διαδραματίζει τόσο σημαντικό ρόλο στη ζωή ατόμων με μη ετεροφυλοφιλική σεξουαλικότητα θα αναλυθεί ακολούθως.

Η υλική υπόσταση της ντουλάπας

Κατά τον Φινλανδό αρχιτέκτονα Juhani Pallasmaa, ο Γάλλος φιλόσοφος Gaston Bachelard εστιάζει σε όλα εκείνα τα αντικείμενα, τα οποία σπάνια θεωρούμε πως έχουν κάποια αρχιτεκτονική αξία (Pallasmaa, 2021 [2020]). Όντως, ο Bachelard, ο οποίος δεν έχει καμία σχέση με την κουίρ θεωρία, προσφέροντάς μας έναν αλλιώτικο τρόπο θέασης μάς περιγράφει με ευλαβικό ρομαντισμό τα ντουλάπια, τα σεντούκια, τα ερμάρια (όλα τους έπιπλα με κρυφούς αποθηκευτικούς χώρους) ως ανθρώπινες

υποσχόμενη μία απολιτικοποιημένη και συντηρητική γκέι κουλτούρα, που στηρίζεται στην οικιακότητα και την κατανάλωση (Duggan, 2003). Εντός αυτού του πλαισίου καθίσταται σημαντικό ένα είδος προβολής μίας «θετικής εικόνας» της ομοφυλοφιλίας, ανεκτής από την ετεροφυλοφιλική κοινωνία και σύμφωνης με το ετεροφυλοφιλικό έγγαμο πυρηνικό πρότυπο (Γιαννακόπουλος, 2012: 189).

²⁵ Η ομοφυλοφιλία συχνά θεωρείται ότι στερείται υλικότητας, λόγω της ενδεχόμενης αορατότητάς της (σε σχέση με άλλα κοινωνικά ή πολιτισμικά χαρακτηριστικά του υποκειμένου). Η συγκεκριμένη θεώρηση δεν τίθεται υπό την έννοια ενός εκούσιου κρυψίματος του κουίρ υποκειμένου (π.χ. στη ντουλάπα), αλλά υπό το πρίσμα ότι η κουίρ σεξουαλικότητα μπορεί και να μην φαίνεται. Δεν είναι «πάντα εκεί», πρόδηλα εμφανής. Και αυτό είναι από μόνο του κάτι το περίεργο (queer), μία ανοικειότητα, που εκφράζεται με τη φράση «τα φαντάσματα της ομοφυλοφιλίας» (Freccero, 2006: 15-16).

κρυψώνες. Το ενδιαφέρον στην προσέγγισή του, που αποτελεί συνδυαστικό κρίκο με την παρούσα εργασία, είναι ότι μέσα σε αυτά ο Bachelard διαβλέπει έναν χώρο οικειότητας και μυστικών, που δεν ανοίγεται στον/-ην πρώτο/-η τυχόντα/-ούσα. Οι εικόνες εκείνες του οικείου, όπως μας περιγράφει, που είναι συνυφασμένες με ντουλάπια, όπου ο άνθρωπος, μέγας ονειρευτής κλειδαριών, κλειδαμπαρώνει ή καταχωνιάζει τα μυστικά του (Bachelard, 2014 [1957]: 101, 106), είναι πραγματικά όργανα της μυστικής ζωής, καθώς χωρίς αυτά τα αντικείμενα η ενδόμυχη ζωή μας δεν θα είχε πρότυπο οικειότητας. Πρόκειται για μικτά αντικείμενα, αντικείμενα-υποκείμενα, που έχουν σαν εμάς, από εμάς, για εμάς μία οικειότητα (Bachelard, 2014 [1957]: 105). Σε αυτά τα «συμπαγή έπιπλα» όλα μένουν στερεά, πιστά. Βλέπεις αυτό που βλέπεις, αγγίζεις αυτό που αγγίζεις. Και ούτε αοριστίες, ούτε διαρροές μέσα σε αυτούς τους κύβους με τον άψογο σκελετό. Αυτό που βάζεις μέσα μία φορά, δέκα φορές, χίλες φορές, το ξανάβρισκες στη στιγμή (Bachelard, 2014 [1957]: 104). Το απόκρυφο αυτό μέρος, το εσωτερικό της ντουλάπας, όμως, υπόσχεται κάτι παραπάνω από μία ιστορία, καθώς συνιστά έναν χώρο προσωπικό, έναν τόπο απόκρυψης μυστικών, και ως τέτοιος είναι σημαντικός για τη φαντασία μας, καθώς συμπληρώνει τα μέρη των δωματίων με αναμνήσεις, μετατρέποντάς τα σε δικές μας προσωπικές επικράτειες (Bachelard, 2014 [1957] · Pallasmaa, 2021 [2020]).

Εστιάζοντας στην ίδια τη λέξη *ντουλάπα (closet)*, και στο πλαίσιο μίας σύντομης ιστορικής αναδρομής, αναφέρεται ότι περί τον 12ο αιώνα έκανε την εμφάνισή του στην αρχιτεκτονική ως μικρός χώρος, ο οποίος αποτελούσε ένα μυστικό μέρος, που κατά τη χωρική και ιστορική του εξέλιξη, λειτούργησε από αποθήκη τιμαλφών, αντικειμένων, προμηθειών, έως μικρό δωμάτιο ιδιωτικότητας και απομόνωσης για προσευχή, μελέτη, γράψιμο ή ξεκούραση (συνήθως των ανδρών) (Sedgwick, 1990 · Wigley, 1992). Με το πέρασμα των αιώνων, και κυρίως μετά τη μαζική παραγωγή, με την ταυτόχρονη υπερπληθώρα υλικών και αγαθών, αναδείχθηκε ως νέα χωρική ανάγκη, καθώς προέκυψε η απαίτηση για επιπλέον χώρο αποθήκευσης, προκειμένου να κρατηθούν, να φυλαχθούν και να τακτοποιηθούν όλα εκείνα τα καταναλωτικά αγαθά και προϊόντα, που συσσωρεύονταν στα σπίτια. Έτσι, σταδιακά, η ντουλάπα, αυτό το μικρό δωμάτιο, το ντουλάπι ή η εσοχή (στον τοίχο) έγινε συστατικό στοιχείο της οικιακής αρχιτεκτονικής (Brown, 2000), το οποίο τοποθετημένο «στην καρδιά» του σπιτιού, ως ένας επιμέρους τόπος εντός του

υπνοδωματίου, ταυτίστηκε με την απόλυτη ιδιωτικότητα. Ταυτοχρόνως, δεν θεωρείται μέρος όπου διαμένει κάποιο άτομο, καθώς πολλές φορές δεν χωρά καν άνθρωπος εντός της, ενώ αποτελεί έναν μικρό, σκοτεινό και οριοθετημένο τόπο, στον οποίον ανήκουν τα πράγματα και όχι οι άνθρωποι, όπως π.χ. τα ρούχα με τα οποία εκείνοι εμφανίζονται (Brown, 2000) ²⁶.

Στην αγγλική γλώσσα (το *closet*), χρησιμοποιούμενο ως ρήμα, σημαίνει απομονώνω, αποκρύπτω, περιορίζω, ενώ ως επίθετο υποδηλώνει μυστικότητα, συγκάλυψη (συνήθης χρήση στην αργκό). Μεταφορικά, χρησιμοποιείται η φράση «σκελετός στη ντουλάπα», προκειμένου να περιγραφεί ένα ιδιωτικό ή κρυφό πρόβλημα μέσα το σπίτι ή τη ζωή κάποιου/-ας, ως ένα καλά φυλαγμένο μυστικό, για το οποίο, ωστόσο, ο φόβος της αποκάλυψης είναι πανταχού παρών. Αν και υπήρξε μία από τις πρώτες μορφές ιδιωτικού χώρου, χωρίς σεξουαλικές αναφορές (για μελέτη, προσευχή, κλπ. όπως προαναφέρθηκε) (Wigley, 1992: 347), γύρω στα μέσα του 20ου αιώνα άρχισε να χρησιμοποιείται κατά τέτοιο τρόπο, συνδέοντας τη ντουλάπα με την ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα (in the closet/closeted), περιγράφοντας την απόκρυψη της σεξουαλικότητας κάποιου/-ας, ο/η οποίος/-α είναι ομοφυλόφιλος/-η (αφορώντας κυρίως άνδρες ομοφυλόφιλους) (Brown, 2000 · Sedgwick, 1990).

Χρονικά και τοπικά δεν έχει προσδιοριστεί ακριβώς πότε και πού πρωτοχρησιμοποιήθηκε ως φράση που σημαίνει την κρυφή ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα,²⁷ ωστόσο άρχισε να γίνεται γνωστή μέσα στη δεκαετία του 1960. Ούτε εννοιολογικά, όμως, είναι σαφές από πού έχει προκύψει η μεταφορική χρήση της έκφρασης: εάν έχει καταβολές από το βρετανικό WC (water closet), λόγω του ανώνυμου σεξ μεταξύ ομοφυλόφιλων ανδρών σε δημόσια λουτρά, ή από την προαναφερθείσα έκφραση «σκελετοί στην ντουλάπα», λόγω του μυστικού μίας σεξουαλικότητας που πρέπει να παραμένει κρυφή (Brown, 2000: 5). Πάντως, έκτοτε,

²⁶ Η Butler ειδικά επί του θέματος των ρούχων και την επιτελεστικότητα του φύλου, στο βιβλίο της «Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο», επεξηγώντας περαιτέρω την έννοια της επιτελεστικότητας, που εισήγαγε στο προηγούμενο βιβλίο της «Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας», επισημαίνει ότι ορισμένοι/-ες παρερμήνευσαν πως εννοούσε ότι κάποιος ή κάποια ξυπνάει το πρωί, επιθεωρεί τη ντουλάπα ή κάποιο χώρο πιο ανοιχτό αναζητώντας το φύλο της επιλογής του/της, ενδύεται το φύλο της ημέρας, και έπειτα, το βράδυ, επιστρέφει το ένδυμα αυτό στη θέση του (Butler, 2008 [1993]: 37).

²⁷ Υπάρχουν αναφορές που υποστηρίζουν τη χρήση του όρου υπό αυτήν την έννοια στον Καναδά κατά τη δεκαετία του 1950 (Brown, 2000: 5).

και κυρίως μέσα στη δεκαετία του 1970, η χρήση του όρου για να περιγράψει την απόκρυψη των γκέι και των λεσβιών (ειδικά στις ΗΠΑ εκείνη την περίοδο) έγινε τόσο ευρεία, που κατέστη πλέον μία «νεκρή μεταφορά», καθώς η καταβολή ή η καινοτομία της έχει σε μεγάλο βαθμό ξεχαστεί (Barnhart, 1995).

Συμπλέκοντας το μεταφορικό με το υλικό, ο γεωγράφος Michael Brown εστιάζει στη χωρική αλληγορική προσέγγιση της ντουλάπας, επισημαίνοντας πως αν και συνιστά έναν χώρο μικρό, σκοτεινό και οριοθετημένο, προορισμένο για αντικείμενα, εντούτοις υπονοεί ότι φιλοξενεί (ή ορθότερα κρύβει) ένα ανθρώπινο σώμα (εκείνο του/-ης μη ετεροφυλόφιλου/-ης). Αν και είναι σαφώς περίεργο, αν όχι ακατάλληλο, να βρίσκεται κυριολεκτικά κάποιος/-α μέσα σε ένα τόσο μικρό μέρος, εστιάζοντας κανείς/-μία στη χωρικότητά του ανακαλύπτει τη δυναμική των σχέσεων που περικλείει, τόσο ως προς τον χώρο αυτόν καθαυτόν, όσο και ως προς τη σχέση του με το σώμα το οποίο περιλαμβάνει. Η κλειστότητα και η εσωστρέφεια που χαρακτηρίζει τη ντουλάπα περιορίζει την ανεμπόδιστη προσβασιμότητά της, τεκμαίροντας την περιγραφή του Bachelard, που έκανε λόγο για αυτήν την περιοριστική ιδιότητά της: είναι ένας χώρος που δεν είναι ανοιχτός σε κανέναν/-μία (Bachelard, 2014 [1957]: 106).

Όπως προαναφέρθηκε, πρόκειται για μία επικράτεια της ιδιωτικής σφαίρας. Χωρίς αυτό, βέβαια, να σημαίνει απαραίτητα ότι η ντουλάπα είναι αποκλεισμένη, σίγουρα πρέπει κάποιος/-α να ψάξει για να την βρει, και στη συνέχεια αυτός/-ή ο/η κάποιος/-α πρέπει να ανοίξει την πόρτα της για να δει το περιεχόμενό της, να μπει μέσα και να βγει έξω από αυτήν. Προϋποθέτει, δηλαδή, μία σειρά ενεργημάτων διερεύνησης και αποκάλυψης. Επομένως, η θέση της ντουλάπας στο χώρο, ούσα εντός ενός ευρύτερου, σημαντικότερου και πιο κεντρικού δωματίου, την καθιστά υποδεέστερη εν σχέσει με αυτό. Ο Brown, μάλιστα, αναγιγνώσκοντας άλλους/-ες ερευνητές/-τριες, επισημαίνει μία αλληλένδετη χωρική σχέση μεταξύ δωματίου/ντουλάπας και ετεροφυλοφιλίας/ομοφυλοφιλίας, υπό τη θεώρηση ότι η σημαντικότητα της κεντρικής θέσης του δωματίου βασίζεται στην αρχιτεκτονική περιθωριοποίηση της ντουλάπας, όπως η κανονικότητα της ετεροφυλοφιλίας ορίζεται από την κοινωνική περιθωριοποίηση της ομοφυλοφιλίας (Brown, 2000: 8), συμπλέκοντας και μέσω χωρικών αναγωγών και παραλληλισμών την ντουλάπα με την κουίρ κουλτούρα και ζωή.

Η Sara Ahmed, από την άλλη, υποστηρίζει ότι θα μπορούσαμε να δούμε τη ντουλάπα ως ένα κουίρ έπιπλο. Μέσα από φαινομενολογικές αναλύσεις την προσεγγίζει ως συσκευή προσανατολισμού (κυρίως «παίζοντας» με το μέσα και το έξω), ως μέσο κατοίκησης του κόσμου, αλλά και ως τρόπο τού να βρίσκεται κάποιος/-α σπίτι (δηλαδή κάπου οικεία μέσα στον κόσμο). Άλλωστε, όπως επισημαίνει, αν μη τι άλλο, η ντουλάπα ακόμα «κάνει χώρο» (make space), ο οποίος αφήνεται για και στα σώματα, ώστε να κάνουν πράγματα (Ahmed, 2006). Η ντουλάπα είναι ένας τ(ρ)όπος διαμονής και κατοίκησης.

Η έννοια της κατοίκησης

Η ντουλάπα, ως αρχιτεκτονικό στοιχείο, συμπλέκει ευθέως το κουίρ με τον οικιακό εξοπλισμό, τη σεξουαλικότητα με το χώρο. Αν και ο χώρος διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στους μηχανισμούς «διαγραφής» και αποσιώπησης της σεξουαλικότητας, η πολιτική του είναι πάντα σεξουαλική (Colomina, 1992:vii) και σεξουαλικοποιημένη²⁸. Το κουίρ είναι ένας χωρικός όρος, που περιγράφει μια σεξουαλικότητα η οποία είναι «στραβή» (Ahmed, 2006: 70), ωστόσο, πέρα από αυτήν την χωρική αναγωγή της κουίρ σεξουαλικότητας, και η ίδια η σεξουαλικότητα συνιστά χωρικό σχηματισμό, υπό την έννοια ότι τα σώματα κατοικούν σε (ήδη) σεξουαλικοποιημένους χώρους, σεξουαλικοποιούνται μέσω του τρόπου με τον οποίο κατοικούν στο χώρο, και παράγουν επικράτειες, χωρικότητες και τρόπους κατοίκησης μέσω των σεξουαλικών τους πρακτικών (Ahmed, 2006 · Βαΐου, 2021 · Βαΐου, 2022 · Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης, 2010 · Μαρνελάκης, 2014 α [2008]).

Πώς, όμως, ο χώρος, ως μέσο και προϋπόθεση της κοινωνικής εμπειρίας της κατοίκησης αρθρώνει τις έμφυλες (αλλά και τις σεξουαλικές) πρακτικές, καθώς

²⁸ Αυτή η όχι και τόσο αυτονόητη σχέση μεταξύ χώρου και σεξουαλικότητας έχει αναδειχθεί μέσω προβληματισμών για το φύλο και τον έμφυλο χαρακτήρα του τόπου, που διασταυρώνονται με μελέτες, οι οποίες έχουν ως άξονα τη σεξουαλικότητα, αναδεικνύοντας τη σημασία της στη συγκρότηση του αστικού χώρου, στη διαμόρφωση της χωρικής σχέσης ιδιωτικού και δημόσιου, αλλά και στους τρόπους με τους οποίους σε διάφορα χωροχρονικά συμφραζόμενα, παράγει σχέσεις εξουσίας, που διασχίζουν όρια και οριοθετήσεις συναρτώμενες με αυτήν (Βαΐου, 2022). Ο χώρος μπορεί να αποτελεί τόπο ελευθερίας για κάποια σώματα (και σεξουαλικές πρακτικές), να αποκλείει ορισμένα άλλα ή να επιτρέπει υπό όρους την παρουσία τους σε αυτόν. Όταν η διαλεκτική αυτή διασταυρώνεται με και εστιάζει στην ενσώματη επιτέλεση του φύλου και την έκφραση της σεξουαλικότητας, τότε αναδεικνύονται ιεραρχήσεις και οριοθετήσεις χώρων, συνδεδεμένων με την έμφυλη ταυτότητα και τις σεξουαλικές πρακτικές (Βαΐου, 2021).

αρθρώνεται από αυτές κατά την τέλεσή τους; Και περαιτέρω, μπορούμε να εξερευνήσουμε τις έμφυλες ταυτότητες ως ταυτότητες κατοίκησης; (Σταυρίδης, 2010: 197-198), ή ακόμα και τις σεξουαλικές ταυτότητες ως ταυτότητες κατοίκησης; Για να απαντηθούν τέτοιου είδους ερωτήματα, σαν αυτά που θέτει εύστοχα ο Σταύρος Σταυρίδης, πρέπει καταρχάς να προσεγγίσουμε την έννοια της κατοίκησης, όχι απαραίτητα ταυτίζοντάς την με τη χρήση της αρχιτεκτονικής (Σταυρίδης, 2002α: 42), αλλά βλέποντάς την ως πρακτική, η οποία είναι, έμμεσα ή άμεσα, γενεσιουργός χώρου (Σταυρίδης, 2002β: 144).

Σε αυτού του είδους την προσέγγιση της έννοιας της κατοίκησης παρεισφρέει εκείνη του σώματος. Αυτή η πιο κοντινή μας γεωγραφία (Simonsen, 2003), το σώμα μας, μεταβάλλεται συνεχώς από τις κοινωνικές πρακτικές, και όντας βιωμένο και έμφυλο είναι πάντα χωρικό και εν-τοπισμένο (Simonsen και Koefoed, 2020). Από την άλλη, ο χώρος δεν θεωρείται ένα δοχείο για το σώμα, με το τελευταίο να βρίσκεται απλώς μέσα στον πρώτο (Ahmed, 2006: 53). Το σώμα μας δεν είναι στο χώρο όπως τα πράγματα, αλλά κατοικεί, *στοιχειώνει* το χώρο (Merleau Ponty, 2002 [1945]). Τα άτομα βρίσκουν τη θέση τους στο χώρο κατοικώντας τον, και επιβεβαιώνουν, αρθρώνουν και τροποποιούν ταυτότητες, οι οποίες ορίζουν τα άτομα ως υποκείμενα μίας πρακτικής της κατοίκησης (Σταυρίδης, 2010: 197-198). Τα σώματα γίνονται ο χώρος που κατοικούν (Ahmed, 2006: 53), οπότε, υπό αυτή τη θεώρηση ο χώρος δεν προϋπάρχει της κοινωνικής εμπειρίας, αλλά παράγεται κατά την κατοίκησή του (Σταυρίδης, 2010: 201).

Μάλιστα, για να επιστρέψουμε σε έναν από τους όρους στους οποίους εστιάζει η παρούσα διπλωματική, εκείνον της οικειότητας, η έννοια της κατοίκησης αφορά το υποκείμενο που οικειοποιείται (κατά τον Bachelard), και ταυτόχρονα περιγράφει ένα θεμελιώδες γνώρισμα της ανθρώπινης ύπαρξης, το οποίο εκβάλλει στο ανοίκειο και την ανεστιότητα²⁹ (Μπαρκούτα, 2019). Η κατοίκηση συνιστά μια διαδικασία οικειότητας που αναπτύσσει με το μέρος όπου βρίσκεται κάποιος/-α (Ahmed, 2006: 11), ο/η οποίος/-α υπόκειται σε μία αναπόφευκτη σχέση με την

²⁹ Ο Martin Heidegger αναλύει την έννοια της *ανεστιότητας* σαν νοσταλγία για την πατρίδα. Αν και είμαστε θνητοί/-ες ξένοι/-ες επάνω στη γη και η ανεστιότητα αυτή συνιστά ένα επώδυνο συναίσθημα, ο Heidegger δεν αποβλέπει στην εξάλειψή της, αλλά στη στοχαστική προσέγγισή της, καθώς αυτή η αινιγματική ξενότητα μάς ωθεί να κατοικούμε σκεπτόμενοι/-ες (Heidegger, 2008 [1982]).

κατοίκηση, καθώς «παθαίνει» από το κατοικείν (Λέφας, 2016 [2008]: 45). Με αυτή την έννοια, η κατοίκηση συνιστά μία ενσώματη και τελούμενη κριτική του χώρου, όπως επισημαίνει ο Σταυρίδης (Σταυρίδης, 2002β: 144).

Μάλιστα, στηριζόμενη στον Edmund Husserl και τη θεωρία του ότι η κατοίκηση του οικείου (familiar) μετατρέπει τα «πράγματα» σε φόντο για δράση, η Ahmed υποστηρίζει ότι αυτή προσέγγιση είναι εξαιρετικά χρήσιμη, καθώς επιτρέπει να εξετάσουμε πώς το οικείο παίρνει μορφή ουσιαστικά με το να είμαστε απαραίτητοι/-ες (Ahmed, 2006: 37). Περαιτέρω, επισημαίνει ότι το οικείο δεν αποκαλύπτεται σε όσους μπορούν να το κατοικήσουν, καθώς για τα κουίρ και τους Άλλους το οικείο αποκαλύπτεται επειδή ακριβώς δεν το κατοικούν (Ahmed, 2021 [2010]: 52). Πάντως, ακόμα και σε ένα περίεργο ή άγνωστο περιβάλλον, ακόμα κι όταν δεν φτάνουμε στον προορισμό μας, μπορεί να βρούμε (ένα) δρόμο, γιατί και το να χαθούμε εν τέλει οδηγεί κάπου. Είναι και αυτό ένας τρόπος κατοίκησης του χώρου. Καταγράφοντας αυτό που δεν είναι οικείο, το να χαθείς μπορεί με τη σειρά του να γίνει ένα οικείο συναίσθημα³⁰. Η εξοικείωση, η οικειοποίηση, επομένως, δεν διαμορφώνεται απαραίτητα από την «αίσθηση» του κόσμου όπως μας δίνεται, αλλά συνιστά το αποτέλεσμα της κατοίκησης. Όπως το θέτει εύστοχα η Ahmed, δεν βρισκόμαστε απλώς στο οικείο, αλλά μάλλον το οικείο διαμορφώνεται από πράξεις που εκτελούμε σε σχέση με το χώρο, ακόμα κι όταν εκείνος είναι ανοίκειος. Επομένως, η κατοίκηση περιλαμβάνει μια δυναμική διαπραγμάτευση ανάμεσα σε αυτό που είναι οικείο και στο ανοίκειο (Ahmed, 2006: 7).

Κουίρ σώματα στη ντουλάπα

Όπως ήδη προαναφέρθηκε, υπό το φως του μεταδομισμού και με την ανάδυση της κουίρ θεωρίας, αποσταθεροποιήθηκαν διχοτομίες, όπως ετεροφυλοφιλία-ομοφυλοφιλία. Οι ταυτότητες δεν αντιμετωπίζονται πλέον ως προδιαγεγραμμένες, σταθερές και αμετάκλητες ιδιότητες των υποκειμένων, αλλά ως θραυσματικές και ενδεχομενικές επιτελέσεις (Αθανασίου, 2006: 95). Ωστόσο, αυτή η θεώρηση έγειρε ποικίλους προβληματισμούς, όπως για παράδειγμα άπαξ και αποδομηθεί η

³⁰ Ας θυμηθούμε εδώ τον ίδιο τον Freud που χάθηκε και επέστρεφε διαρκώς σε μία περιοχή με οίκους ανοχής, όπου το μοιραίο ανοίκειο συνδέθηκε με εμπειρίες ακούσιας επιστροφής μέσα στο χώρο (Freud, 2009 [1919]).

ταυτότητα πάνω σε τι θα μπορούσε να στηριχθεί μία πολιτική; (Fuss, 2006 [1989]: 549). Εκείνο που πρέπει να φωτιστεί εδώ είναι ότι η προβληματοποίηση και η αποδόμηση των ταυτοτήτων δεν σημαίνει αυτομάτως αποκήρυξή τους, αλλά άνοιγμα για να ιδωθούν και να προσεγγιστούν με διαφορετικό τρόπο. Όπως το θέτει η Fuss, η αντίληψη της ταυτότητας ως ασταθούς και δυνητικά ανατρεπτικής, ως αλλότριας και μη συνεκτικής, θα μπορούσε να παράξει μία πιο ώριμη πολιτική της ταυτότητας, αφού θα καταπολεμούσε την τάση να διαγράφουμε τις διαφορές και τις αντιφάσεις, προκειμένου να δημιουργήσουμε σταθερά πολιτικά υποκείμενα (Fuss, 2006 [1989]: 551). Το ζητούμενο με τις διπολικού τύπου κατηγορίες της έμφυλης ταυτότητας δεν είναι η άκριτη απόρριψή τους, αλλά η κριτική τους αντιμετώπιση, η προσέγγισή τους ως πεδίο κατανόησης των σχέσεων εξουσίας και αντικείμενο πολιτικής διαπραγμάτευσης και αντιδικίας. Εξάλλου, η ίδια η κατηγορία της έμφυλης ταυτότητας αναπλαισιώνεται επιστημολογικά, όχι ως φυσική ουσία ή θεμελιωτική οντολογική προϋπόθεση της δράσης, αλλά ως θεσπισμένη επιτελεστική περίσταση (Αθανασίου, 2006: 96).

Ωστόσο, αν και σε θεωρητικό, ιστορικό και πολιτικό επίπεδο συνειδητοποιούμε όλο και περισσότερο τη ρευστότητα και τη μεταβλητότητα της ταυτότητας, παρ' όλα αυτά πασχίζουμε διαρκώς να παγιώσουμε τη σεξουαλικότητα, να τη σταθεροποιήσουμε, να δηλώσουμε ποιοι/-ες είμαστε, μιλώντας για το φύλο μας (Weeks, 2006 [1987]: 140). Βέβαια, ελάχιστοι/-ες προβαίνουν στη δήλωση «είμαι ετεροφυλόφιλος/-η», επειδή αυτό συνιστά έναν υποτιθέμενα δεδομένο κανόνα: τη σπουδαιότερη, ίσως, άρρητη παραδοχή της σεξουαλικής μας κουλτούρας (Weeks, 2006 [1987]: 139). Και από την άλλη, κανείς/-μία δεν θέλει να τον/-ην αποκαλούν ομοφυλόφιλο/-η (Bersani, 1996 [1995]: 1), καθώς τέτοιου τύπου δηλώσεις συνιστούν μία ιδιαίτερη στάση ως προς τους κυρίαρχους σεξουαλικούς κώδικες (Weeks, 2006 [1987]: 139). Εξάλλου, η ιδιοποίηση μιας ταυτότητας εμπεριέχει μία πράξη αποδοχής της εξουσίας του έμφυλου διπόλου και της κυριαρχίας του (Αποστολέλλη, 2012: 206), και κατά τον τρόπο που θέτει ο Foucault την εξουσία, το τι (και το πώς) ξέρει κάποιος/-α κάτι είναι πάντα ήδη άσκηση εξουσίας (Halperin 1995). Μάλιστα, η συνειδητοποίηση κάποιου/-ας ότι διαφέρει από το κυρίαρχο μοντέλο μέσα σε ένα κοινωνικό συμφραζόμενο ετεροκανονικότητας είναι εκείνη που ουσιαστικά δημιουργεί αυτό που (βιβλιογραφικά) ορίζεται ως «ντουλάπα» (Κεφαλά, 2011: 278).

Δεδομένου ότι δεν υπάρχει τόπος του υποκειμένου ο οποίος βρίσκεται έξω από τα πεδία σχέσεων εξουσίας (Χαλκιά και Μιχαηλίδου, 2006: 12), η ντουλάπα συνιστά μία χωρικότητα που υποδηλώνει την εξουσία, και μάλιστα υλικοποιώντας την (Brown, 2000: 3). Η ντουλάπα αποτελεί μια χωρική μεταφορά, καθώς είναι ένας τρόπος να μιλάμε για εξουσία μέσω μιας γεωγραφικής επιστημολογίας. Όπως επισημαίνει ο Brown, δεν είναι δύσκολο να καταλήξουμε σε χωρικές πτυχές της ντουλάπας, που συνδέουν το μεταφορικό με το υλικό, καθώς μία ντουλάπα είναι κυριολεκτικά ένα μέρος, μικρό και περιορισμένο, ένας τόπος κρυψώνας. Επομένως, τι σημαίνει να τοποθετούνται, έστω και μεταφορικά, μέσα στο εσωτερικό της οι γκέι και οι λεσβίες, αν όχι ότι περιθωριοποιούνται; (Brown, 2000: 1).

Στο εμβληματικό έργο της *Epistemology of the closet*, η Sedgwick γράφει λιτά και περιεκτικά ότι «η ντουλάπα αποτέλεσε καθοριστική κατασκευή για την καταπίεση των ομοφυλοφίλων στον εικοστό αιώνα» (Sedgwick, 1990: 71). Αυτή η προβοκατόρικη δήλωση εσωκλείει όλη εκείνη την άρνηση, την απόκρυψη, τη διαγραφή και την επιτηδευμένη άγνοια για την ύπαρξη των λεσβιών και των ομοφυλόφιλων. Ως ένα από τα θεμελιώδη κείμενα της κούιρ θεωρίας, το βιβλίο της Sedgwick σηματοδοτεί την εκκίνηση μίας σημαντικής διερεύνησης σχετικά με τη ζωή των ομοφυλοφίλων και των λεσβιών. Εξερευνώντας αμερικανική και αγγλική λογοτεχνία του δέκατου ένατου αιώνα, προκειμένου να κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίον η ντουλάπα «μηχανορραφεί», η Sedgwick καταλήγει πως αποτελεί ένα ιδιαίτερο είδος επιστημολογίας για μία συγκεκριμένη κατηγορία καταπίεσης (Brown, 2000: 13 · Sedgwick, 1990).

Το νόημα της ντουλάπας είναι η άρνηση της ομοφυλοφιλίας σε ένα ευρύτερο τιμωρητικό ετεροκανονικό πλαίσιο. Η ντουλάπα ουσιαστικά περιγράφει και περικλείει την απουσία των ομοφυλοφίλων και των λεσβιών, παραπέμποντας, ωστόσο, στην ειρωνική παρουσία τους (κατά τρόπο φαντασματικό³¹), στο πλαίσιο μίας κοινωνίας, που με αμέτρητους αλληλοσυνδεόμενους τρόπους υπαγορεύει διακριτικά και κραυγαλέα ότι η ετεροφυλοφιλία είναι ο μόνος τρόπος ύπαρξης. Οι

³¹ Για παράδειγμα ο Brown αναφέρει: «αν ήσασταν κυριολεκτικά σε μια ντουλάπα, πιθανότατα δεν θα νιώθατε άνετα. Και οι άνθρωποι απ' έξω, στο δωμάτιο, μάλλον δεν θα ήξεραν ότι είστε εκεί μέσα, παρά το γεγονός ότι θα βρισκόσασταν πολύ κοντά τους. Δεδομένου, μάλιστα, ότι η ντουλάπα είναι ένας χώρος στον οποίον δεν ανήκουν οι άνθρωποι, βρίσκεστε εκεί τόσο ειρωνικά» (Brown, 2000: 10).

οντολογικές απαιτήσεις της ντουλάπας είναι σαφείς και εξαντλητικές, όπως το γράφει ρητά ο Brown για τους/-ις ομοφυλόφιλους/-ες «δεν μπορούμε να είμαστε στον κόσμο αν δεν είμαστε κάτι το οποίο ουσιαστικά δεν είμαστε» (Brown, 2000: 1).

Οι μεταδομιστικές συζητήσεις, πάντως, διεύρυναν το πεδίο προσέγγισης της ντουλάπας, καθώς μέσα από ποικίλες βιωματικές αφηγήσεις η ντουλάπα μπορεί να λειτουργεί όχι μόνο αρνητικά, αλλά και θετικά για τις κουίρ ζωές, υπό την έννοια ότι δεν συνιστά μόνο τόπο καταπίεσης, αλλά και ασφάλειας, ή ακόμα και ενθουσιασμού ή υπεροχής, νοώντας την όχι ως σταθερό και περιοριστικό χώρο, αλλά ως μία μυστική επικράτεια «διάχυτης» δράσης, υπό την έννοια μιας αντωναυμικής λειτουργίας (Brown, 2000: 14). Η κουίρ θεωρία έχει αναδείξει τις παράδοξες εννοιολογήσεις της ντουλάπας, οι οποίες εκφράζουν ακριβώς την αστάθεια γύρω από τη σημασία του όρου, επειδή στηρίζεται στην καταγραφή και την ερμηνεία τού, ούτως ή άλλως, πολύπλοκου τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η ομοφοβία και η ετεροκανονικότητα (Brown, 2000: 13).

Η μεγάλη έξοδος

Η Αθανασίου, στο κείμενο της Butler «Από-μίμηση και έμφυλη ανυπακοή», σημειώνει ότι στην καθομιλουμένη της ελληνικής γλώσσας το «coming out» αποδίδεται ως εκδήλωση της ομοφυλοφιλίας και το «closet» ως μη φανέρωσή της (προσπαθώντας να διατηρήσει το σημασιολογικό και πολιτισμικό βάρος της αγγλικής φράσης). Ωστόσο, επισημαίνει πως μπορεί να συναντήσουμε το «come out» και ως «βγαίνω» και το «in the closet» ως «κλειστός/-ή» και «κρυφός/-ή» (στο Butler, 2006 [1991]: 247-248). Όμως, ήδη οι φράσεις «*in the closet*» και «*coming out*» θέτουν το ζήτημα διπολικά (Sedgwick, 1990: 72) και χωρικά (εντός/εκτός), καθώς η ίδια η οντολογία της ντουλάπας παράγει μία διαιρεμένη τοπογραφία, εκείνη μεταξύ του εσωτερικού και του εξωτερικού της (Mulvey, 1992: 58).

Ο Bachelard μάς εισάγει σε χώρους καταφυγής εντός των οποίων ο άνθρωπος αναπαύεται και κρύβεται από τις αντιξοότητες της ζωής, πλέκοντας ένα αφήγημα περί ονειροπολικής κατοίκησης μέσα στις ντουλάπες (Bachelard, 2014 [1957]). Ωστόσο, δεν γίνεται να μην επισημανθεί στη συλλογιστική του η εσωστρέφεια με την οποία ορίζει τη ντουλάπα, ταυτίζοντάς την με την αυστηρή ιδιωτικότητα και συνδέοντάς την κατά αυτονόητο τρόπο με την οικειότητα. Το αυταπόδεικτο αυτής

της σχέσης, όμως, έχει αμφισβητηθεί, καθώς και οι Berlant και Warner ομοίως εστιάζουν στην έννοια της ιδιωτικότητας και της οικειότητας, αλλά υπό ένα εντελώς διαφορετικό πρίσμα. Επισημαίνοντας ότι οι ιδιωτικές σχέσεις ορίζουν την επικράτεια της σεξουαλικότητας, καυτηριάζουν τη δομική διάκριση αυτού που χαρακτηρίζεται ως «ιδιωτική σφαίρα», δηλαδή τη λεγόμενη «προσωπική ζωή» (που συνάδει με την οικειότητα και συνιστά καταφύγιο), από εκείνη της εργασίας, της πολιτικής, της «δημόσιας σφαίρας», και κάνουν λόγο για το «σεξ στο δημόσιο», ως συνθήκη που κλονίζει και απειλεί τα άκρα του διπόλου ιδιωτικό/δημόσιο και την αυστηρότητα της κατηγοριοποίησής τους (Berlant και Warner, 1998).

Στην περίπτωση της ομοφυλοφιλικής σεξουαλικότητας, που υποτίθεται ότι αφορά την προσωπική ζωή του ατόμου, και που ως τέτοια (στο πλαίσιο της ετεροκανονικότητας) πρέπει να μένει κρυφή (Butler, 2002), η ντουλάπα δύναται να καθίσταται ο αυστηρά ιδιωτικός χώρος που θα φιλοξενήσει και θα φυλάξει αυτό το μυστικό. Υπό αυτό το πρίσμα, εάν ο εσωτερικός χώρος της ντουλάπας συνιστά την επικράτεια του γνωστού, του οικείου, τότε το έξω, το οποίο αποκρύπτεται από την πόρτα, αποτελεί κάτι το άγνωστο, το ανοίκειο. Τέτοια ψήγματα εννοιολόγησης της λειτουργίας της ντουλάπας μέσω αλληλεπίδρασης μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας συναντήσαμε ήδη στις προσεγγίσεις του Brown (Brown, 2000), με αυτά τα επιστημολογικά φορτισμένα ζεύγη, συμπυκνωμένα στα σχήματα της ντουλάπας και της εξόδου να έχουν συνυφανθεί μεταξύ τους σημαδεύοντας τον ορισμό της.

Το όλο ζήτημα, όπως το επισημαίνει και η Sedgwick, ξεκινά από το εάν η ομοφυλοφιλία αφορά το δημόσιο, ή εάν θα έπρεπε να «καλύπτεται» από το μανδύα της ιδιωτικότητας (Sedgwick, 1990: 70). Ωστόσο, όταν το ομοφυλόφιλο άτομο κάνει coming out, όταν δηλαδή, βγαίνει από το χώρο της υποτιθέμενης οικειότητας της ιδιωτικής ζωής, και προβαίνει σε δημόσια εκδήλωση της σεξουαλικότητάς του (η οποία μέχρι εκείνη τη στιγμή ήταν κρυμμένη στον ιδιωτικό χώρο της ντουλάπας) σε μία ανοίκεια χωρικότητα (που θεωρείται πως είναι το έξω από τη ντουλάπα), τότε προκαλείται παραβίαση καταρχάς του διπόλου ιδιωτικό/δημόσιο (Γιαννακόπουλος, 2012: 180), και κατ' επέκταση συμβαίνει μία περαιτέρω εξάρθρωση του ήδη αμφίσημου ζεύγους της οικειότητας/ανοικειότητας. Υπό αυτό το πρίσμα, το coming out, εμπλέκοντας τις δύο υποτιθέμενες αντιθετικές επικράτειες, τις διαρρηγνύει συνιστώντας μία εξ ορισμού παράδοξη αντίφαση. Μόνο που στην περίπτωση του

ζεύγους οικειότητας/ανοικειότητας, όπου το ανοίκειο συμφύρεται με το παράξενο σε ένα αμφίσημο πλαίσιο, αναδύονται αισθήματα αβεβαιότητας, ιδιαίτερα ως προς το τι είναι κάποιο άτομο και τι βιώνει, καθώς ακόμα και η αίσθηση του ίδιου του εαυτού μπορεί να φαντάζει παράξενα αμφισβητήσιμη. Ωστόσο, το ανοίκειο δεν είναι απλώς μια εμπειρία του παράξενου, του ιδιαίτερου, αφού συνιστά μια ιδιόμορφη ανάμειξη που παραπαίει μεταξύ ενός οικείου και άγνωστου πλαισίου. Μάλιστα, δύναται να πάρει τη μορφή κάποιου οικείου απροσδόκητα, που προκύπτει σε ένα παράξενο και άγνωστο πλαίσιο, ή και κάποιου άγνωστου που προκύπτει απροσδόκητα σε ένα οικείο πλαίσιο (Royle, 2003). Υπό αυτή τη θεώρηση, αφενός η ίδια η αίσθηση του εαυτού δεν είναι βέβαιο ότι συνιστά μία θέση οικειότητας, αφετέρου η κατοίκηση στη ντουλάπα και η έξοδος από αυτήν δεν συνιστούν σαφείς χωρικές στις οποίες εμπλέκεται το υποκείμενο.

Η ίδια η εκδήλωση του coming out αναφέρεται στο ομιλιακό γλωσσικό ενέργημα της εθελοντικής δημόσιας αποκάλυψης της ομοσεξουαλικής ταυτότητας (Κεφαλά, 2011). Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της ταυτότητας βρίσκεται παρούσα στον ίδιον τον ορισμό του coming out, καθώς, όπως επισημαίνει η Αποστολίδου, για να το πεις πρέπει πρώτα να είσαι, και ταυτοχρόνως για να ανήκεις πρέπει πρώτα να το πεις. Σε μία τέτοια θεώρηση, η έξοδος συμπλέκεται και με μία αγωνιώδη μετάβαση από την ερωτική επιθυμία στην ομαδική κοινωνικότητα (Αποστολίδου, 2012: 59), ως παρακίνηση σε πολιτική δράση, επιχειρώντας το χτίσιμο μίας συνεκτικής και ορατής κοινότητας (Fuss, 2006 [1989]: 544).

Ωστόσο, μία τέτοιου είδους μετακίνηση από τη σιωπή στο λόγο μπορεί να εμφανίζεται πως εμπεριέχει το στοιχείο της απελευθέρωσης, όμως μέσα εκεί ελλοχεύει και ο κίνδυνος (Bacon, 1998: 251). Το σύνθημα/παρότρυνση του δυτικού ΛΟΑΤΚΙ+ κινήματος «come out of the closet» αφήνει να αιωρείται μία υπόσχεση ότι αποκαλύπτοντας κάποιο άτομο την ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητά του στην οικογένειά του, ακόμα και αν η τελευταία το απορρίψει, εκατό εκατομμύρια (Αμερικανοί/-ές) θα σταθούν στο πλευρό του (Sedgwick, 1990: 71). Η πράξη της αποκάλυψης, όμως, δεν οδηγεί πάντα σε αγκαλιές ανακούφισης και αποδοχής. Για κάποιους/-ες η έξοδος από τη ντουλάπα ισοδυναμεί κυριολεκτικά με μετακόμιση, με μετανάστευση σε άλλο μέρος (Brown, 2000: 48, 50), καθώς αποκαλύπτοντας την ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα στην οικογένεια καταγωγής αναγκάζονται να

αλλάζουν σπίτι (Γιαννακόπουλος, 2012: 182). Δεν είναι λίγες οι φορές, μάλιστα, που τέτοιου τύπου ανακοινώσεις μπορεί να καταλήξουν στη βία ή ακόμα και το θάνατο (Αποστολέλλη, 2012: 210), ενώ η υποτιθέμενη απελευθερωτική έξοδος από τη ντουλάπα είναι ολοφάνερα πολύ επικίνδυνη στην περίπτωση της τρανς ταυτότητας (Αποστολέλλη, 2012: 211).

Η Diana Fuss κάνει λόγο για φαντασματικότητα της ομοφυλοφιλίας, μέσα από το πρίσμα της ντουλάπας, υποστηρίζοντας ότι συμπίπτει με την ίδια τη «γέννησή» της. Αναφερόμενη στην ιστορική στιγμή της πρώτης εμφάνισης του ομοφυλόφιλου ως «είδους»³², υποστηρίζει πως σημάδεψε και τη στιγμή της ταυτόχρονης εξαφάνισής του μέσα στην ντουλάπα. Αυτή η πρώτη έξοδος ήταν τελικά ένα κλείσιμο στην ντουλάπα, υπό την έννοια ότι το ντεμπούτο του ομοφυλόφιλου στη σκηνή των ταυτοτήτων ήταν μια έξοδος ως είσοδος, αναδεικνύοντας τη διφορούμενη και αντιφατική λειτουργία της ντουλάπας. Η εκδήλωση από τη μια αφορά την εξωτερίκευση μίας αρνητικής, υποτιμημένης ταυτότητας, και από την άλλη αυτή η ίδια η εξωτερίκευση ως διαδικασία εξόδου συνιστά ενέργημα προς μια μεταφυσική της παρουσίας, του λόγου και της πολιτισμικής προβολής. Η λέξη *έξω (out)* (στο coming out) ενέχει αυτή τη διπλή αίσθηση αορατότητας (να κρύψει) και ορατότητας (να αποκαλύψει) (Fuss, 1991: 4).

Όμως τόσο το πλαίσιο της ίδιας της ντουλάπας όσο και της γλωσσικής επιτελεστικότητας του coming out είναι εξαιρετικά μεταβλητό. Μπορεί κάποιος/-α να κατοικεί στη ντουλάπα σιωπώντας (Brown, 2000: 40), λέγοντας ψέματα (Brown, 2000: 42), ακόμα και αφού έχει κάνει coming out (Brown, 2000: 41 · Fuss, 1991: 4). Ενώ και το ίδιο το coming out μπορεί να είναι λεκτικό (Αποστολίδου, 2012 · Κεφαλά, 2011), αλλά ενδέχεται και να μην είναι, να γίνεται π.χ. μέσα από την εμφάνιση της βιολογίας,³³ ή ακόμα και γραπτώς³⁴. Προφανώς δεν είναι όλες οι ντουλάπες και οι έξοδοι ίδιες, ούτε νοηματοδοτούνται κατά παρόμοιο ή οικουμενικό τρόπο, αλλά σε

³² βλ. Foucault, 2003 [1978]: 59.

³³ Η πράξη της αποκάλυψης του Μπράντον Τίνα, όπως αποδόθηκε μέσα από την ταινία «Boys don't cry», δεν είναι λεκτική, αλλά γίνεται μέσα από την (εξαναγκαστική) εμφάνιση της βιολογίας, που κρύβεται κάτω από τα ρούχα και τα αξεσουάρ και τα οποία μας κάνουν να «έχουμε» το φύλο που επιτελούμε (Αποστολέλλη, 2012: 210).

³⁴ Ο Wood περιγράφει coming out κωφών λεσβιών, που γίνεται γραπτώς μέσω email (Wood, 1999).

κάθε περίπτωση όλες εκφράζουν τη δύναμη/γνώση της απόκρυψης, της άρνησης και της άγνοιας της μη ετεροφυλόφιλης σεξουαλικότητας (Brown, 2000: 44-45).

Ωστόσο, στην ίδια την πράξη του coming out, που υποτίθεται πως αποκαλύπτει το αληθές και πλήρες περιεχόμενο του εγώ, παράγεται μια ριζική συγκάλυψη. Όπως υποστηρίζει η Butler, είναι πάντα ασαφές το τι μπορεί κάποιο άτομο να εννοεί με την επίκληση του σημαίνοντος *λεσβία*, αφού η σημασιοδότησή του είναι πάντα σε κάποιο βαθμό εκτός του ελέγχου αυτού που το επικαλείται. Εξάλλου, η ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου σημαίνοντος μπορεί να οροθετηθεί μόνο μέσω διάφορων αποκλεισμών, οι οποίοι επιστρέφουν για να αποδιαρθρώσουν την επίφαση της συνοχής του (Butler, 2006 [1991]: 223). Με την παραδοχή ότι αμφισβητείται η ομοιογένεια της ομοφυλοφιλίας, καθώς δεν υπάρχει κάτι που όλες οι λεσβίες να έχουν από κοινού, και ζουμάροντας στο ρόλο του ατόμου που ακούει την ανακοίνωση, η Butler επισημαίνει ότι το «εσύ» στο οποίο φανερώνομαι αποκτά πρόσβαση σε μία διαφορετική περιοχή αδιαφάνειας, καθώς αν πριν δεν ήξερες μήπως είμαι, και σου φανερώθηκα, τώρα δεν ξέρεις τι σημαίνει αυτό το οποίο είμαι (Butler, 2006 [1991]: 223). Αντίστοιχα και η Diana Fuss θέτει το ερώτημα: πώς ξέρει κανείς/-μία πότε είναι όντως μέσα στη ντουλάπα και πότε όχι; Πώς γνωρίζει αν είναι ομοφυλόφιλος/-η, όταν η ίδια η σεξουαλική ταυτότητα δεν θεωρείται συνάρτηση γνώσης ή κάποια τελική ανακάλυψη, αφού είναι θέμα διαρκούς επανεφεύρεσης (Fuss, 1991: 6-7). Και αν, εν τέλει, με το μέσα και το έξω σκεφτόμαστε το είναι και το μη είναι, τότε σε αυτήν την άρρητη γεωμετρία της ντουλάπας συναντάμε την πιο βαθιά μεταφυσική, που έχει ριζώσει εκεί, και είτε το θέλουμε είτε όχι χωροποιεί τη σκέψη μας (Bachelard, 2014 [1957]: 236).

Κατοικώντας (σ)το ανοίκειο

Αν και ο Bachelard μάς μιλά για την ντουλάπα ως τόπο οικειότητας (Bachelard, 2014 [1957]), ο Freud έρχεται να κλυδωνίσει την έννοια του οικείου, όταν το ταυτίζει με το ανοίκειο (Freud, 2009 [1919]), προβληματοποιώντας αλυσιδωτά την οικειότητα της ντουλάπας, καθιστώντας την ταυτοχρόνως τόπο ανοίκειο. Εν τω μεταξύ, η σύνδεση της με το σκοτάδι, το θάνατο και κατ' επέκταση τα φαντάσματα, την διαπλέκει εκ των πραγμάτων με την ανοικειότητα. Και τούτη η καταστατική ανοίκεια οικειότητα και οικεία ανοικειότητα της ντουλάπας, ως συνθήκη καίριας σημασίας για το κουίρ βίωμα, συμβάλλει στην περαιτέρω διερεύνηση της έννοιας του στοιχειώματος, ως τρόπου με τον οποίο καταγράφεται η ζωή των κουίρ ατόμων, δια της ωσμωτικής αμοιβαιότητας τού να στοιχειώνονται, αλλά και να στοιχειώνουν (Freccero, 2006: 78). Η περιγραφή της ντουλάπας ως χώρου στον οποίον παραπαίουν οι φαντασματικές παρουσίες των συνεντευξιαζόμενων ατόμων αναλύεται στο παρόν κεφάλαιο, το οποίο αποτελεί το απόσταγμα των συζητήσεών μου μαζί τους. Στο κείμενο που ακολουθεί ξετυλίγεται η συλλογιστική τους γύρω από το θέμα της ντουλάπας τους, αλλά και της εξόδου τους από αυτήν.

Υπενθύμιση μιας παρουσίας

Ο Παύλος δηλώνει γκέι άνδρας, και βρίσκεται στην Αθήνα για περισσότερα από 10 χρόνια. Διανύει την πέμπτη δεκαετία της ζωής του και εργάζεται ως καθηγητής στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Μεγαλωμένος ως παιδί στην επαρχία, μετακόμισε στη Θεσσαλονίκη κατά την εφηβεία του (μαζί με την οικογένειά του), όπου έζησε αρκετά χρόνια. Κατοικώντας πλέον μόνος σε διαμέρισμα, και έχοντας χάσει και τους δύο γονείς του, ξετύλιξε εντελώς άνετα την ιστορία της δικής του ντουλάπας. Με αρκετά μεγάλη χρονική απόσταση από τα εφηβικά και τα πρώτα νεανικά του χρόνια, στα οποία έπρεπε να ανακαλύψει και να διαχειριστεί τη σεξουαλικότητά του, μπορεί να περιγράψει όλη του την πορεία, με την συναισθηματική εκείνη αποσύνδεση που δίνει την αίσθηση πως σχεδόν περιγράφει τη ζωή κάποιου άλλου.

Όντας μοναχοπαίδι, με γονείς που τον απέκτησαν σε μεγάλη ηλικία, μιλάει για το άκαμπτο σκληροπυρηνικό περιβάλλον των παραθρησκευτικών οργανώσεων,

στο οποίο ήταν βυθισμένος ο ευρύτερος οικογενειακός του κύκλος, και, εκ των πραγμάτων, είχε και ο ίδιος εγκλωβιστεί. Όπως χαρακτηριστικά ανέφερε «υπάρχουν πολλών ειδών ντουλάπες, και η θρησκεία, και ειδικά ο χριστιανισμός, είναι μία εξ αυτών. Εμένα με είχε βάλει το σόι του πατέρα μου σε μία τέτοια ντουλάπα, η οποία ήταν καταπιεστική, όχι μόνο ως προς τη σεξουαλικότητά μου, αλλά και ως προς όλη μου τη ζωή». Η ντουλάπα, για τον Παύλο, παρουσιάζεται σε μια πρώτη προσέγγιση ως ένας τόπος καταπίεσης, όπου τον τοποθέτησαν άλλοι/-ες, και δεν αφορούσε μόνο την ομοφυλοφιλική του σεξουαλικότητα, αλλά κάτι ευρύτερο, αφού για τον ίδιον υπήρξε μία συνθήκη επιβολής ενοχών για όλους τους τομείς της ζωής του, με σχεδόν τα πάντα να θεωρούνται «αμαρτία».

Ο Παύλος, όσο κατοικούσε μέσα σε αυτή τη ντουλάπα, «ζούσε στο σκοτάδι, μέσα στην καταπίεση». Όπως περιγράφει «δεν μπορούσα να εκφραστώ, να φλερτάρω. Πήγαινα σε ένα πάρτι π.χ. και δεν μπορούσα να δείξω ότι γουστάρω ένα αγόρι. Αν και είμαι γενικά κωλοπετσωμένος δεν μπορούσα να λειτουργήσω ελεύθερα, να διοχετεύσω κάπου, σε κάποιον τον ερωτισμό μου όπως ήθελα. Ένιωθα πως υπήρχε πάντα ένα “μη” κι ένα “όχι”». Το σκοτάδι ήταν από τις πρώτες λέξεις, που χρησιμοποίησε ο Παύλος για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίον βίωσε τον εγκλωβισμό του στη ντουλάπα, ως συνθήκη καταπίεσης και αποσιώπησης. Με δεδομένο ότι μόλις κλείνει το σεντούκι, εκείνος/-η που βρίσκεται μέσα του βλέπει νύχτα για μία ζωή (Bachelard, 2014 [1957]: 115), όταν κάποιο άτομο είναι «κλειστό» (εντός της ντουλάπας) σημαίνει να σωπαίνει, να είναι αόρατο, κρυμμένο στο σκοτάδι (Ross, 2005). Όμως, όπως επισημαίνει ο Bachelard, μέσα στα ερέβη, στις κάσες τις σκοτεινές και τις βαθιές, εκεί όπου κάποιος/-α κρύβεται και θάβει ένα μυστικό, ουσιαστικά θάβεται μαζί του, γιατί το μυστικό είναι ένας τάφος (Bachelard, 2014 [1957]: 116). Η σιωπή και το σκοτάδι, που υπάρχουν μέσα σε αυτήν την ταφική γεωγραφία, είναι παράγοντες που παραπέμπουν στη σημασία του κινδύνου εκείνου, ο οποίος συμβάλλει στη γένεση του ανοίκειου (Freud, 2009 [1919]: 57). Προσφέροντας η ντουλάπα έναν τέτοιο «τάφο», όπου οι ομοφυλόφιλοι/-ες κλείνονται ζωντανοί/-ές, εντείνει τον πρωτόγονο φόβο, που ενυπάρχει για τους/-ις νεκρούς/-ες, ο οποίος ελλοχεύει να εκδηλωθεί ανά πάσα στιγμή, και συντηρείται από την πεποίθηση ότι οι νεκροί/-ες έγιναν εχθροί των ζωντανών και σκοπεύουν να τους/-

ις πάρουν μαζί τους, συντρόφους/-ισσες στη νέα τους ύπαρξη (Freud, 2009 [1919]: 50).

Αυτό το τοποθετημένο στη ντουλάπα φάντασμα, όμως, τεκμαίρει τη σύνδεση μεταξύ δύναμης και νοήματος, μεταξύ καταχρηστικών και κακοποιητικών συστημάτων εξουσίας και των συνεπειών τους στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων (Gordon, 2007α [1997]). Η φαντασματική ύπαρξη που βρίσκεται μέσα στη ντουλάπα εξακολουθεί επίμονα να στοιχειώνει, και, όπως επισημαίνει η Freccero, εκείνο που επιστρέφει για να στοιχειώσει είναι σαν μια λαχτάρα, που σηματοδοτεί την απώλεια και έρχεται να αναδυθεί στο πλαίσιο μιας άρθρωσης πολιτικών επιδιώξεων (Freccero, 2007). *«Δεν προτίθεμαι σε καμία περίπτωση να δεχθώ αυτός ο νεοσυντηρητισμός που αναδύεται τα τελευταία χρόνια, να με ξαναβάλει στη ντουλάπα»*, δηλώνει κατά τη συζήτησή μας με έντονο ύφος ο Παύλος, υπό την έννοια ότι έχει προσπαθήσει πολύ για να καταφέρει να είναι στο σημείο που βρίσκεται σήμερα, φέρνοντας στο μυαλό μου εκείνα τα λόγια του Muñoz για την ανάγκη μιας φαντασματοποιημένης κουίρ πολιτικής, που δεν ξεχνάει τις απώλειές της στις μάχες που δίνει (Muñoz, 2009: 46). Γράφοντας για τις *Γυναίκες με τα μαύρα*, η Αθανασίου αναφέρει ότι η συνθήκη του σωματικού εγκλεισμού δεν έχει ως αποτέλεσμα μόνο την καταπίεση, αλλά και την απαντοχή, τον αγώνα. Η διαλεκτική παρουσίας-απουσίας υπάρχει ως κάτι που στοιχειώνεται διαρκώς από τις φασματικές απουσίες. Το φάντασμα αφορά όλα εκείνα τα επίμονα εμφιλοχωρούντα αντι-οντολογικά κατάλοιπα της κανονιστικής οριοθέτησης της ανθρώπινης αυτο-παρουσίας, τα οποία αν και εξοβελίζονται, καταφέρνουν να επιβιώσουν. Το φάντασμα, επομένως, είναι το ίχνος που υπολείπεται από τις ανοίκειες παρουσίες των άλλων ως απουσιών, από τις παρούσες απουσίες τους (Μπάτλερ και Αθανασίου, 2016: 34).

Βέβαια, ο τρόπος με τον οποίον ο Παύλος χρησιμοποίησε τη ντουλάπα στα λεγόμενά του, διευρύνει το νοηματοδοτικό της πλαίσιο εκτός του πεδίου της σεξουαλικότητας³⁵. Όπως επισημαίνει ο Devon Carbado, μία τέτοια είδους χρήση του όρου, που αποκόπτει την αλληγορική σύνδεση της ντουλάπας από τη ζωή των κουίρ ατόμων, αλλά και η συσχέτιση του coming out με το οτιδήποτε, από το να παραδεχτεί

³⁵ Η Sedgwick αναφέρει τη δεκαετία του 1960 ως περίοδο που οι μαύροι/-ες βγήκαν από τη ντουλάπα, ενώ η ίδια περιγράφει ότι είχε δώσει μία ομιλία για το πώς βγήκε από αυτήν ως χοντρή γυναίκα (Sedgwick, 1990: 72).

κάποιος/-α ότι είναι εξαρτημένος/-η στη σοκολάτα, έως το ότι βλέπει σαπουνόπερες, συνιστά μία ιδιοποίηση και αναδιάταξη της έννοιας, που έχει κριθεί προβληματική, στο βαθμό που συγκαλύπτει τις οικονομικές, ψυχολογικές και σωματικές βλάβες, οι οποίες δυνητικά εμπεριέχονται στη διαδικασία εξόδου των γκέι και των λεσβιών. Ειδικότερα, αν λάβουμε υπόψιν ότι δεν υπάρχει έξοδος για τον/-ην ετεροφυλόφιλο/-η, αφού μία τέτοια «αποκάλυψη» μοιάζει απλώς να επαναπροσδιορίζει και να επικυρώνει την ετεροφυλοφιλική κανονικότητα (Carbado, 2005), αυτού του είδους χρήσεις της ντουλάπας θεωρούνται πως αποδυναμώνουν τη σημασία της, καθώς για κάποια κουίρ άτομα η ντουλάπα είναι ένας τρόπος για να μιλήσουν για τον θυμό και τον πόνο, για το ψέμα, την απόκρυψη, τη σιωπή, την παραμονή στην αορατότητα (Brown, 2000: 1), για το πώς η συγκεκριμένη «γεωγραφία» στοιχειώνει τη ζωή τους.

Μολαταύτα, στην θεώρηση του Παύλου το άνοιγμα της (όποιας) ντουλάπας είναι σημαντικό, όπως ο ίδιος επισημαίνει. *«Πιστεύω πολύ σε ένα άνοιγμα της ντουλάπας, που λέει ανάλογα με τις περιστάσεις και με οποιοδήποτε τρόπο τι εννοεί ο καθένας. Είναι ένα μέσο για να πω “είμαι κι εγώ εδώ”. Δεν το έχω παντιέρα, αλλά δεν είναι ότι κρύβομαι. Για παράδειγμα στο σχολείο δεν λέω “καλημέρα, είμαι ο γκέι καθηγητής/συνάδελφός σας”, ωστόσο εάν υποπέσει κάτι σχετικό με την ομοφυλοφιλία στην αντίληψή μου θα πάρω ξεκάθαρα θέση, δεν θα το προσπεράσω, προτάσσοντας, μάλιστα, το βίωμα της σεξουαλικότητάς μου ως δημόσια ή κατά περίπτωση τοποθέτηση».*

Κάπως επίμονα και περίεργα, στα δικά μου μάτια ο Παύλος «περνιόταν» για ετεροφυλόφιλος άνδρας, υπό την έννοια ότι η επιτέλεση του φύλου του ευθυγραμμιζόταν με τις νόρμες, και αυτό ωθούσε το ασυνείδητό μου σε αυθαίρετους, ουσιοκρατικούς και ανυπόστατους συνειρμούς. Αν και γνώριζα εκ των προτέρων την ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητά του, τούτος ο επίμονος συλλογισμός μου καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησής μας με έκανε να σκέφτομαι ότι αυτό το να περνιέται για ετεροφυλόφιλος είναι κάπως σαν τέχνασμα, το οποίο μπορεί να «λειτουργεί ως φίλντισι που επικαλύπτει την ομοφυλοφιλία του, και αυτή η “κάλυψη” σηματοδοτεί μία ορισμένη ελευθερία, μία κινητικότητα, που μόνο η

ετεροφυλοφιλία έχει την πολυτέλεια να προσφέρει»³⁶ (βλ. Butler, 2008 [1993]: 324). Χωρίς όλη αυτή η ερμηνεία να είναι κάτι το οποίο ο ίδιος επιδίωξε ή δήλωσε, καθώς πρόκειται προφανώς για δική μου σκέψη, ο Παύλος με το να θεωρείται στρέιτ μοιάζει σαν να μην χρειάζεται να κάνει δημόσιο coming out, και όπως ανέφερε το κάνει όταν και όπου χρειαστεί, με όποιον τρόπο ο ίδιος κρίνει. Για παράδειγμα, όπως τόνισε, «πλέον μιλάω απευθείας και ξεκάθαρα για τη σεξουαλικότητά μου μόνο σε άτομα που από γνωστοί/-ες περνούν στο στάδιο της φιλίας, ώστε να έχω μία πιο διαυγή, αληθινή και ουσιαστική σχέση με τους ανθρώπους που με ενδιαφέρουν». Ωστόσο, θυμάται και περιπτώσεις που έκρινε πως ήταν απαραίτητο να «βγει», όπως όταν κάποια χρονιά «ήταν φανερό ότι δύο κορίτσια της Α' λυκείου μάλλον είχαν μία σχέση ερωτική. Τέθηκε ως άτυπο θέμα στο σύλλογο καθηγητών η διαχείριση του ζητήματος, λόγω “κλυδωνισμού των χρηστών ηθών”. Χωρίς να πω “εγώ ο Παύλος που είμαι ομοφυλόφιλος δεν καταλαβαίνω γιατί απαγορεύεται”, διέκοψα και βγήκα μπροστά διερωτώμενος για ποιο λόγο πρέπει να είναι θέμα της σήμερον ημέρα ότι δύο κορίτσια ενδέχεται να έλκονται σεξουαλικά. Εκεί θεωρώ ότι το κατάλαβαν ακόμα και όσοι δεν το ήξεραν».

Στην περίπτωση του Παύλου, ο οποίος αν και ομοφυλόφιλος, περνιέται για ετεροφυλόφιλος³⁷, που όμως δεν θα διστάσει να κάνει το όποιο coming out, υπό όποιους όρους και τρόπους το εννοεί και το αντιλαμβάνεται ο ίδιος, ο χώρος της ντουλάπας μοιάζει να είναι παντού, στον βαθμό που δεν είναι πουθενά. Η μεταφορά της ντουλάπας εδώ ερμηνεύεται εκ νέου και πέρα από τις χωρικές διπολικές της υποδηλώσεις (μέσα/έξω, αόρατο/ορατό) (Brown, 2000: 14), καθώς η ίδια η σημασία της, αλλά και τα όριά της επαναπροσδιορίζονται διαρκώς. Άλλωστε, όπως το επισημαίνει και η Fuss, το πρόβλημα με τη ρητορική του μέσα/έξω, είναι ότι τέτοιες

³⁶ Εδώ παραφράζω την Butler, όπως περιγράφει αναλύοντας στη νουβέλα της Νήλα Νάρσεν «Περνώντας» την πρωταγωνίστρια Κλαιρ που περνιέται για λευκή, αποκρύπτοντας τη μαυρότητά της (Butler, 2008 [1993]).

³⁷ Πέρα από τα «παραστρατήματα» της δικής μου σκέψης, που επέμενε σε μία προσλαμβάνουσα ετεροφυλοφιλική σεξουαλικότητα, δεδομένου ότι η ετεροφυλοφιλία έχει καθιερωθεί να θεωρείται ως ο μόνος τρόπος ύπαρξης (Brown, 2000: 1), και ότι συνιστά τη σπουδαιότερη άρρητη παραδοχή της σεξουαλικής μας κουλτούρας, προβαλλόμενη ως υποτιθέμενος κανόνας (Weeks, 2006 [1987]: 139), εάν κάποιο άτομο «δεν δηλώσει κάτι άλλο», τότε θεωρείται αυτόματα και αυτονόητα ετεροφυλόφιλο. Όπως είπε μία συνομιλήτριά της στη Μαρία Κεφαλά: «θεωρούμαστε όλοι/-ες straight μέχρι αποδείξεως του εναντίου» (Κεφαλά, 2011: 287).

πολεμικές κρύβουν το γεγονός ότι οι περισσότεροι/-ες από εμάς είμαστε και μέσα και έξω ταυτόχρονα (Fuss, 1991: 3).

Προσεγγίζοντας τη ντουλάπα υπό αυτό το πρίσμα, και όπως το έθεσε ο Παύλος, που δεν δηλώνει καθημερινά και διαρκώς τη σεξουαλικότητά του, αλλά με την κάθε ευκαιρία αφήνει (τουλάχιστον) να εννοηθεί (αν δεν το πει ξεκάθαρα), η ντουλάπα μπορεί να ιδωθεί ως μία χωρική επικράτεια που υφίσταται και ταυτοχρόνως δεν υπάρχει. Υπενθυμίζοντας την παρουσία του, στο *«είμαι κι εγώ εδώ»*, αυτό το *εδώ* είναι μία ντουλάπα η οποία δεν είναι ερμητικά κλειστή, ωστόσο ούτε και ορθάνοιχτη. Ο Παύλος δεν θεωρεί ότι κρύβεται, όμως δεν είναι πάντα ρητά σαφές αν είναι ομοφυλόφιλος στα άτομα με τα οποία συνδιαλέγεται. Τούτο το *εδώ*, λοιπόν, είναι και δεν είναι ντουλάπα. Πρόκειται κατά κάποιο τρόπο για μία *αδύνατη χωρικότητα*, με λόγια της Sue Golding · αδύνατη όχι επειδή δεν υπάρχει, αλλά επειδή υπάρχει και δεν υπάρχει ακριβώς την ίδια στιγμή (Brown, 2000: 14 · Golding, 2005 [1993]: 203 · Μαρνελάκης, 2014β [2008]: 100). Και αυτή η προσέγγιση προϋποθέτει ένα άνοιγμα σε διαφορετικού τύπου αναζητήσεις, οι οποίες εκτείνονται πέρα από το αυστηρό όριο, που διαχωρίζει τα συνήθη δίπολα, χωρίς να γίνονται ολισθήσεις σε επιφορτισμένες διακρίσεις της μίας ή της άλλης πλευράς με όρους καλού/κακού, αλήθειας/ψέματος, κλπ. (Golding, 2005 [1993]: 206). Αφορά ένα είδος οιονεί έννοιας, εν δυνάμει οντότητας, ένα περίεργο είδος «υπερβολής» (περίεργο επειδή δεν υπάρχει ούτε εντός, αλλά ούτε κι εκτός πραγματικότητας), καθώς η αδύνατη χωρικότητα συνιστά μια ριζοσπαστική γεωγραφία, υπάρχουσα και μη ακριβώς την ίδια στιγμή (Golding, 2005 [1993]: 207).

Όμως, μέσα σε έναν τέτοιο χώρο αόρατης ορατότητας, όπου μία εμφάνιση εξαφανίζεται, συμβαίνει μία φασματογενής διαδικασία, με τα λόγια του Derrida, ο οποίος μας υπενθυμίζει πως τα φαντάσματα επιστρέφουν για να σημάνουν το ανολοκλήρωτο μιας αδικίας, στο όνομα μιας δικαιοσύνης που δεν είναι ακόμα *εκεί* (Γκουγκούσης, 2020: 137 · Ντεριντά, 2000 [1993]). Ο Παύλος το τόνισε πολλές φορές: *«λόγω και του επαγγέλματός μου, που έχω να κάνω με εφήβους, προτάσσω τη σεξουαλικότητά μου, όταν πρόκειται να υπερασπιστώ κάποιο παιδί, ή έστω να το βοηθήσω αυτόν τον τρόπο»*. Υπό το πρίσμα μίας τέτοιας θεωρητικής και αγωνιστικής προσοχής στραμμένο στα φαντάσματα, ουσιαστικά το βλέμμα πέφτει σε εκείνες τις επιβεβλημένες απουσίες, τις παραναγνωρισμένες υπάρξεις, οι οποίες τραυματικά,

αλλά και διεκδικητικά, στοιχειώνουν τον δημόσιο χώρο³⁸ (Athanasίου, 2017 · Γκουγκούσης, 2020: 138). Τα φαντάσματα, άλλωστε, είναι εκεί και μας επισκέπτονται, φέροντας μαζί τους μια προτροπή και κάποιο αίτημα, «να κάνουμε κάτι» (Bennett, 2014 · Γκουγκούσης, 2020 · Freccero, 2007 · Ντεριντά, 2000 [1993]). Στην περίπτωση του Παύλου, που είναι *εκεί*, και έρχεται κατά τρόπο φαντασματικό για να κάνει κάτι, να υπερασπιστεί, δηλαδή, όταν αυτό το αίτημα συναντά και διαπλάθει το αίσθημα της προσωπικής (και συλλογικής) ευθύνης απέναντι στην ίδια την απόκρισή του, τότε γίνεται απαίτηση που στοιχειώνει, συν-κινεί, κινητοποιεί (Γκουγκούσης, 2020: 139).

Το κοινό μυστικό

Η Ζωή, 29 ετών, μεγαλωμένη σε μικρή επαρχιακή πόλη μαζί με τους γονείς και τη μικρότερη αδερφή της, έφυγε στα 18 της για σπουδές στο εξωτερικό, πριν καταλήξει στην Αθήνα, όπου ζει μόνη και εργάζεται τα τελευταία χρόνια. Έχοντας, όπως προαναφέρθηκε, θεωρητικές γνώσεις επί έμφυλων θεμάτων και σεξουαλικότητας, δήλωσε από την πρώτη κιόλας επαφή μας ιδιαίτερα πρόθυμη να συμμετάσχει στην έρευνά μου. Ντυμένη με «ανδρικά» ρούχα και κοντοκουρεμένη με τον τρόπο μιας μπουτς³⁹ επιτέλεσης, η Ζωή αυτοπροσδιορίστηκε ως γυναίκα. Μόλις η συνέντευξη έφτασε στη σεξουαλικότητά της σχολίασε με ένα ελαφρύ χαμόγελο να διαγράφεται στο πρόσωπό της: *«χμ, είναι λίγο σύνθετο αυτό...»*. Ζητώντας της να ξεδιπλώσει τη συλλογιστική της πάνω σε αυτό, απάντησε *«είμαι μπάι, αλλά είναι τόσο εμφανές το μπουτς, που προσπαθώ να πείσω κόσμο, για την ακρίβεια έχω τσακωθεί με κόσμο, σχετικά με το ότι δεν είμαι λεσβία. Λέω ότι είμαι μπάι και δεν με πιστεύουν λόγω της εμφάνισής μου, το καταλαβαίνεις; Και δεν λέω ότι είμαι λεσβία, επειδή δεν θέλω να*

³⁸ Ασυνήθιστες εμφανίσεις, όπως εκείνες των ακτιβιστριών *Γυναικών με τα μαύρα*, εκφράζοντας ένα πένθος που σηματοδοτεί μια απαίτηση για ένα ενσώματο παρόν και μία πολιτική υπενθύμιση, υπερβαίνουν τις επιτρεπόμενες συνθήκες της παρουσίας και θέτουν τα σώματά τους, δρώντας διασαλευτικά στο δημόσιο χώρο (Athanasίου, 2017), σε αυτήν την υποτιθέμενη σταθερή και αμετάβλητη επικράτεια των καθιερωμένων και ηγεμονικών ιεραρχιών. Η επίμονη και φαντασματική παραμονή τους εκεί, που αρθρώνεται ως στοιχειωμένο απόκοσμο ίχνος μίας απώλειας, διεκδικεί την ορατότητα, η οποία με τη σειρά της μοιάζει να είναι η πρώτη συνθήκη για τη συμμετοχή στην πολιτική, προκαλώντας τις καθιερωμένες ιεραρχίες και τους «δικαιωματικούς ιδιοκτήτες» του δημόσιου χώρου (Βαΐου και Καλαντίδης, 2009: 26, 31).

³⁹ Λέξη που ή ίδια χρησιμοποίησε περιγράφοντας τον εαυτό της.

κάνω κατάχρηση του όρου, καθώς δεν έχω αποκλείσει ακόμα τους άνδρες, αν και το τελευταίο διάστημα πάω μόνο με γυναίκες».

Σύμφωνα με την Butler, η επανάληψη της νόρμας κατά την επιτέλεση της ταυτότητας του φύλου και της σεξουαλικότητας επιτελείται με (λογοθετικές πρακτικές αλλά και με) τη θεατρικότητα που συντελείται μέσω της ενσώματης πρακτικής (στυλιζαρισμένη επανάληψη) (Butler, 2006 [1991] · Butler, 2008 [1993] · Butler, 2009α [1990]), όπως το ντύσιμο, ο τρόπος βαδίσματος και ομιλίας, η κόμμωση, κλπ. Μάλιστα, μέρος του τι συγκροτεί τη σεξουαλικότητα είναι ακριβώς εκείνο το οποίο δεν φαίνεται και, που σε κάποιο βαθμό, δεν μπορεί ποτέ να φανεί. Ίσως, όπως μας λέει η ίδια, αυτός είναι ο πιο θεμελιώδης λόγος τού γιατί η σεξουαλικότητα είναι κατά κάποιο τρόπο πάντοτε «κρυφή» (closeted), ιδιαίτερα σε αυτόν/-ην που θα επιχειρούσε να την εκφράσει μέσα από γλωσσικά ενεργήματα αυτό-αποκάλυψης (όπως το coming out) (Butler, 2006 [1991]: 239).

Επιπλέον, όπως επισημαίνει ο Γιώργος Μαρνελάκης, είναι αδύνατο να αναλυθεί η σεξουαλικότητα ανεξάρτητα από την έννοια του φύλου (Μαρνελάκης, 2014γ [2001]: 53), καθώς αυτό επηρεάζει το σύστημα της σεξουαλικότητας, το οποίο με τη σειρά του έχει τα δικά του ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, που ορίζονται από το φύλο (Rubin, 2006 [1984]). Δίχως το φύλο δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν οι έννοιες της ομοφυλοφιλίας και της ετεροφυλοφιλίας (Sedgwick, 1990: 31), στο βαθμό που πολλές φορές η σεξουαλικότητα γίνεται κατανοητή σε σχέση με ένα συγκεκριμένο φύλο (Μαρνελάκης, 2014γ [2001]: 53), όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Ζωής, που μία «αρρενωπή» έμφυλη επιτέλεση, παραπέμπει σε λεσβιακότητα. «Είναι λίγο σύνθετο αυτό» μου ανέφερε, επειδή ακριβώς η συγκεκριμένη, η δική της σεξουαλικότητα *δεν φαίνεται*, με λόγια της Butler (Butler, 2006 [1991]: 239), και μάλιστα, όχι απλώς δεν φαίνεται, αλλά μπερδεύει, παραπλανεί. Περνιέται για λεσβία, ενώ είναι αμφιφυλόφιλη (ακολουθώντας τη συλλογιστική, που αναλύθηκε προηγουμένως για τον Παύλο).

Η Ζωή, αναφέροντας ότι δεν την πιστεύουν, περιγράφει το πώς η ιδιοποίηση μιας ταυτότητας (της μπουτς λεσβίας, εν προκειμένω) παραπέμπει ποικιλοτρόπως σε μία δεδομένη, και ως εκ τούτου εκ των προτέρων νοηματοδοτημένη σεξουαλική ταυτότητα. Όμως, αυτή η κουίρ ιδιοποίηση της λεσβίας, για την οποία έχει κατηγορηθεί «επειδή δεν είναι ξεκάθαρη», απαιτεί από τους/-ις άλλους/-ες όχι έναν

ορισμό (όπως επιμένουν μέχρι στιγμής στις διαπροσωπικές της σχέσεις τα άτομα με τα οποία συναναστρέφεται), αλλά τη δημιουργία χώρων, όπου τέτοιου είδους κατηγοριοποιητικοί ορισμοί, τόσο εξαρτώμενοι από το φύλο και την επιθυμία, μπορεί να αποδειχθούν περίτρανα αδύνατοι. Η αναγνώριση, η εμπλοκή και η αποσύνδεση, που διατρέχουν την ταυτότητα της Ζωής, υποδηλώνουν μια περίπλοκη σχέση μεταξύ διαφοράς και ομοιότητας, ετερότητας και ταυτότητας, από ό,τι «επιτρέπουν» συνήθως οι ετεροκανονιστικοί λόγοι ταυτότητας (Freccero, 2007). Η πρόσληψη της σεξουαλικότητας της Ζωής ως ήδη γνωστής δεν μπορεί να την απαλλάξει από αυτό το επίμονο στοίχειωμα που αποσταθεροποιεί τις βεβαιότητες περί ταυτότητας. Εξάλλου, όπως εξηγεί ο Jack Halberstam, αν το στοιχειωμένο είναι ένας αρθρωμένος λόγος και ένας τρόπος μέσω του οποίου το φάντασμα απαιτεί κάτι σαν λογοδοσία, τότε το να πεις μια ιστορία φαντασμάτων σημαίνει να είσαι πρόθυμος/-η να σε στοιχειώσουν (Halberstam, 2002).

Κατά την Gordon, η στοιχειωμένη αναγνώριση είναι ένας ιδιαίτερος τρόπος γνώσης που ορίζει το φάντασμα μέσω μίας τριπλής παραδοχής. Καταρχάς εισάγει μια φορτισμένη παραξενιά στη σφαίρα την οποία στοιχειώνει, αναστατώνοντας την ευπρέπεια και τις οριοθετικές γραμμές που καθορίζουν μια γνώση. Δεύτερον, το φάντασμα είναι σύμπτωμα αυτού που λείπει, ενώ εννοιολογεί όχι μόνο τον εαυτό του αλλά και εκείνο που αντιπροσωπεύει. Τέλος, το φάντασμα μάς γίνεται γνωστό μέσω του στοιχειώματος και μας προσελκύει στην αίσθηση μιας πραγματικότητας στην οποία βιώνουμε την εμπειρία ως αναγνώριση (Gordon, 2007β [1997]: 63). Εδώ ακριβώς παρεισφρέει απρόσκλητα και απροκάλυπτα η φα(ντα)σματικότητα, εν προκειμένω της αμφισεξουαλικότητας, η οποία μας επιτρέπει στην περίπτωση της Ζωής να αναρωτηθούμε τι μπορούμε να δούμε εάν αντισταθούμε στους αποκλεισμούς της ταυτότητας, παραμένοντας, δηλαδή, ανοιχτοί/-ές σε φα(ντα)σματικές καταστάσεις. Και το στοίχειωμα είναι ακριβώς αυτό που προκαλεί δηλωτικές αποκηρύξεις και οικειοθελείς ταυτοποιήσεις, επειδή το να λογαριαστούμε με τα φαντάσματα δεν είναι όπως όταν αποφασίζουμε να διαβάσουμε ένα βιβλίο, δεν μπορούμε απλά να επιλέξουμε τα φαντάσματα με τα οποία είμαστε διατεθειμένοι/-ες να ασχοληθούμε. Το να σε στοιχειώνουν, άλλωστε, σημαίνει να κάνεις επιλογές μέσα σε αυτούς τους σπειροειδείς προσδιορισμούς που καθιστούν το βέβαιο αμφιταλαντευόμενο (Gordon, 2007β [1997]: 190).

«Αν και με τα μπουτς ρούχα αισθάνομαι πιο άνετα, ωστόσο απέφευγα για καιρό να υιοθετήσω αυτήν την εμφάνιση, ακριβώς λόγω του καταναγκαστικού outing που κάνω με αυτά⁴⁰. Σε κάθε περίπτωση αυτή τη στιγμή δεν μπορώ να πω ότι ζω σε ντουλάπα. Και μόνο η εμφάνιση μου σαν σημαίνον δεν αφήνει πολλά περιθώρια». Πριν από αυτή τη συνθήκη του πρόδηλου (αν και «παραπλανητικού») coming out, η Ζωή περιέγραψε ότι βίωσε ένα διάστημα διαρκούς αναβολής του, καθώς ανέφερε μία αργά εξελισσόμενη κατάσταση, που το ελαφρύ μακιγιάζ καταργήθηκε με τον καιρό, και τα ρούχα που αναδείκνυαν κατά συγκεκριμένο τρόπο κάποιες καμπύλες του σώματός της αντικαταστάθηκαν σταδιακά με πιο φαρδιά. Ουσιαστικά, όλα αυτά ήταν πράξεις καθυστέρησης έκφρασης του φύλου της, που για τη Ζωή ήταν ένα είδος αντίστασης σε μία επαχθή έγκληση «ευθυγράμμισης» σε κανονιστικές ανασηματοδοτήσεις σχετικά με το τι μετρά και τι λογίζεται ως παρουσία (Μπάτλερ και Αθανασίου, 2016: 32), που διεκδικεί μία θέση στην επικράτεια του διανοητού.

Στη συνέχεια της συζήτησής μας για το coming out, πήγε πίσω στα εφηβικά της χρόνια, όταν η εμφάνισή της δεν ήταν (τόσο) μπουτς, και θυμήθηκε διάφορα περιστατικά, που ουσιαστικά οι άλλοι/-ες την πέταξαν έξω από τη ντουλάπα. Στο λύκειο, έχοντας σχέση με μία συμμαθήτριά της, έχασε ένα διαγώνισμα επειδή «έκανε κοπάνα» μαζί της. Τότε από το σχολείο ενημέρωσαν τους γονείς της, τόσο για την απουσία κατά την εξέταση όσο και για τη σχέση της. Όμως αυτό δεν ήταν το πρώτο coming out της. *«Το πρώτο έγινε σε φίλη και δεν πήγε καθόλου καλά, οπότε καταλαβαίνεις οι πρώτες έξοδοί μου από τη ντουλάπα δεν έγιναν πολύ ειρηνικά και ούτε με τους δικούς μου όρους. Η φίλη, ενώ της είπα να μην το πει, το διέδωσε σε όλον τον κόσμο, και επειδή μεγάλωσα σε επαρχία καταλαβαίνεις τι σημαίνει αυτό...».* Η Ζωή περιγράφει αυτή την συνθήκη του εξαναγκαστικού coming out, του λεγόμενου outing, με όρους βεβιασμένης αποκάλυψης μυστικών, που η σεξουαλικότητά της στην μικρή πόλη όπου ζούσε εκείνο το διάστημα, κατέληξε να γίνει κοινό μυστικό (Avramopoulou, 2022 · Taussig, 1999).

⁴⁰ Όπως επισημαίνει η Sara Ahmed, δεν έχουν όλα τα κουίρ άτομα την επιλογή να μείνουν «μέσα», καθώς για ορισμένα εξ αυτών το ίδιο τους το σώμα είναι αρκετό για να τα κρατήσει «έξω». Για κάποιες μπουτς λεσβίες, για παράδειγμα, αρκεί να ανοίξουν την εξώπορτα του σπιτιού τους για να «βγουν έξω» (Ahmed, 2006: 175).

Όρος που προσεγγίστηκε από τον Taussig, το κοινό μυστικό περιγράφει εκείνο το οποίο είναι γενικά γνωστό, αλλά δεν μπορεί να διατυπωθεί εύκολα. Είναι το προφανές, το οποίο, ωστόσο, χρειάζεται δήλωση για να καταστεί προφανές, και που δεν τολμάται να ειπωθεί, σκιαγραφώντας τη φασματική ακτινοβολία του ανείπωτου. Πρόκειται για κάτι που το ξέρουν όλοι/-ες, και μάλιστα από καιρό, αλλά αυτή η «μακροχρόνια γνώση» είναι εγγενές συστατικό τού να ξέρεις τι δεν πρέπει να ξέρεις, στο βαθμό που ακόμα και όταν προσπαθείς να απεγκλωβιστείς από την κολλώδη αγκαλιά του, πέφτεις σε χειρότερες παγίδες της ίδιας του της κατασκευής (Taussig, 1999: 5-6).

Κατά τον Elias Canetti, η μυστικότητα είναι ο πυρήνας της εξουσίας, υπό την έννοια ότι όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει μυστικότητα. Ωστόσο, δεν είναι απλώς το απόρρητο που βρίσκεται στον πυρήνα της εξουσίας, αλλά το δημόσιο απόρρητο (Canetti, 1984 [1960]). Όπως ανέφερε και η Ζωή *«στην επαρχία ο κύκλος σου ξέρει διάφορα πράγματα για σένα, αλλά δεν σου κάνουν τη χάρη να σου πουν ότι ξέρουν. Μένεις και βασανίζεσαι “ξέρουν; δεν ξέρουν;”. Σταματάνε να σου μιλάνε σε απομονώνουν, και σε βάζουν σε άλλου είδους ντουλάπα»*. Η Sedgwick έχει υποστηρίξει ότι η ντουλάπα είναι ένα ιδιαίτερα αντιφατικό μέρος, καθώς, όπως αναφέρει, δεν μπορείς να είσαι μέσα σε αυτήν, και ταυτόχρονα δεν μπορείς να είσαι ούτε έξω από αυτήν. Και δεν γίνεται να είσαι μέσα, υπό την έννοια ότι όσο είσαι εκεί δεν μπορείς να είσαι σίγουρος/-η για το αν έχεις όντως καταφέρει να κρατήσεις μυστική την ομοφυλοφιλία σου. Δηλαδή, με το να είσαι στη ντουλάπα δεν μπορείς να ξέρεις αν οι άνθρωποι σε αντιμετωπίζουν ως ετεροφυλόφιλο/-η, επειδή έχεις καταφέρει να τους «παραπλανήσεις» και δεν υποπτεύονται ότι είσαι γκέι ή λεσβία, ή αν σε αντιμετωπίζουν σαν στρέιτ, επειδή παίζουν μαζί σου και απολαμβάνουν το γνωσιολογικό προνόμιο, που τους παρέχει η δική σου άγνοια ως προς τις γνώσεις τους. Όμως, από την άλλη, αν δεν μπορείς να είσαι ποτέ στην ντουλάπα, τότε δεν μπορείς να είσαι ούτε και έξω από αυτήν, καθώς όσοι/-ες έχουν έστω μία φορά απολαύσει τη γνωσιολογική υπεροχή ως προς τη γνώση της δικής σου άγνοιας, συνήθως αρνούνται να εγκαταλείψουν αυτό το προνόμιο και επιμένουν στην κατασκευή της σεξουαλικότητας ως υποτιθέμενο μυστικό, στο οποίο έχουν ειδική πρόσβαση, σαν ένα ανώτερο γνωσιολογικό βλέμμα (Halperin, 1995: 34-35 · Sedgwick, 1990).

Η βιωματική αντιφατική συνθήκη που περιέγραψε η Ζωή, σαν ένα μυστικό το οποίο τελικά δεν ήταν μυστικό, αφού οι άλλοι/-ες το ήξεραν, αλλά δεν της έκαναν τη χάρη να της το πουν ότι το γνώριζαν, αυτό το αδέξιο υβρίδιο δύναμης/γνώσης (Taussig, 1999: 6) κατέστησε τη ντουλάπα κατά την εφηβική της ηλικία έναν τόπο αφόρητο και ανοίκειο. Η κατάσταση αυτής της αβεβαιότητας έγκειτο στον έλεγχο της πόρτας της ντουλάπας της, καθώς δεν όριζε ποιος/-α την ανοίγει. Για την ακρίβεια δεν γνώριζε καν εάν υπήρχε πόρτα, οπότε δεν έλεγχε την ίδια της την παρουσία, υπό την έννοια ενός γίνεσθαι παρούσας στους/-ις άλλους/-ες, και της απόκρισης που έχει αυτή η πράξη. Κατά τη συζήτησή της με την Butler, η Αθανασίου επισημαίνει ότι «καθώς γινόμαστε παρούσες η μία στην άλλη μπορούμε να τεθούμε εκτός εαυτού, από την ίδια ακριβώς την παρουσία μας, καθώς η συνθήκη αμοιβαίας παρουσίας μπορεί να αποτελέσει προϋπόθεση για λήψη μιας θέσης μέσα και ενάντια στην εξουσιαστική τάξη της παρουσίας». Αγνοώντας η Ζωή ποιοι/-ες τη βλέπουν, και σε ποιους/-ες παρουσιάζεται, υπόκειται σε μία καταναγκαστική έκθεση του σώματός της, σε έναν τόπο *εντατικοποιημένης επιτήρησης* (βλ. Μπάτλερ και Αθανασίου, 2016: 31, 33).

Η εξαναγκαστική έκπτωση της Ζωής στην ανεσιτότητα έγινε εξαιτίας του μυστικού που δεν κρατήθηκε κρυφό, με αποτέλεσμα να μην ελέγχει την απολυτότητα τού εντός και τού εκτός της ντουλάπας της. Βέβαια, η Fuss καυτηριάζοντας αυτήν την ειρωνική γεωγραφία της ντουλάπας, επισημαίνει ότι το άτομο που βγαίνει ουσιαστικά κλείνεται στη ντουλάπα, καθώς όταν κάνει έξοδο, πρέπει να φτιάξει ακόμα μια ντουλάπα (Fuss, 1991: 4) ⁴¹. Πρόκειται γι' αυτό που ανέφερε η Ζωή, «σε

⁴¹ Το να βγαίνεις από τη ντουλάπα σημαίνει ακριβώς ότι εκτίθεσαι σε ένα διαφορετικό σύνολο κινδύνων και περιορισμών, καθώς ουσιαστικά μετατρέπεις τον εαυτό σου σε μια βολική οθόνη επάνω στην οποία οι άλλοι/-ες μπορούν να αποθέσουν όλες τις φαντασιώσεις τους, με τις οποίες διασκεδάζουν, συνήθως, εις βάρος των ομοφυλόφιλων. Η έξοδος δεν σημαίνει πως δραπετεύεις από την εμβέλεια της εξουσίας σε ένα μέρος εκτός εξουσίας, αλλά, μάλλον, ότι υπόκεισαι σε ένα διαφορετικό σύνολο σχέσεων εξουσίας (Halperin, 1995: 29-30).

Αντίστοιχα, και η Butler, επισημαίνει ότι, υποστηρίζοντας μία κατηγορία ταυτότητας η οποία μπορεί να διατηρεί την ιδιαιτερότητα και τη συνοχή της μόνο επιτελώντας μία σειρά αποποιήσεων, το γλωσσικό ενέργημα της ομοσεξουαλικής αυτό-αποκάλυψης (coming out) μετατρέπεται σε μία υποστήριξη της αποποίησης, που σημαίνει επιστροφή στη ντουλάπα υπό τη μεταμφίεση της απόδρασης από αυτήν (Butler, 2006 [1991]: 225).

Ακόμα και σε περιπτώσεις που το κουίρ άτομο κάνει coming out, η άρνηση αναγνώρισης από εκείνον/-η στον/-ην οποίον/-α το έκανε, ενδέχεται να οδηγήσει και πάλι σε ένα κλείσιμο μιας ντουλάπας αποσιώπησης, που δεν οφείλεται σε έναν εσωτερικευμένο φόβο του υποκειμένου να εκφράσει την ταυτότητά του, αλλά επιβάλλεται από την άρνηση του περιβάλλοντός του να την αποδεχθεί (Κεφαλά, 2011)

απομονώνουν, και σε βάζουν σε άλλου είδους ντουλάπα. Και αυτό δεν το αντέχω, γιατί όσο υπήρξα στη ντουλάπα είχα την αίσθηση ότι όλοι οι υπόλοιποι άνθρωποι είχαν μία εξουσία επάνω μου, ότι η αποδοχή τους ή η μη έφερε μία συγκεκριμένη βαρύτητα. Και λόγω του εξομολογητικού χαρακτήρα του *coming out* είναι σαν ο άλλος να κάνει τον παπά σου».

Το *coming out* κουίρ ατόμων έχει θεωρηθεί σε πολλές προσεγγίσεις πως δίνει προβάδισμα στον εξομολογητικό λόγο ως στοιχείο κοινωνικής δράσης, και αυτό είναι ιστορικά εδραιωμένο σε ισχυρούς μηχανισμούς εξουσιαστικού ελέγχου των δρώντων υποκειμένων, όπως η εξομολόγηση στο Καθολικό δόγμα (Αποστολίδου, 2012: 56 · Foucault, 2011 [1999]). Όπως επισημαίνει ο Foucault, εάν χρειάζεται να αποσπάσεις την αλήθεια του σεξ με την τεχνική της ομολογίας, δεν είναι απλά επειδή αυτή εκφράζεται δύσκολα ή της έχουν επιβληθεί απαγορεύσεις ευπρέπειας, αλλά επειδή η ίδια η λειτουργία του σεξ είναι σκοτεινή και ξεγλιστρά. Δεν πρόκειται μόνο για αυτό που το υποκείμενο θα ήθελε να κρύψει, αλλά για εκείνο που κρύβεται ακόμα και από το ίδιο και που δεν μπορεί να έρθει στο φως, παρά μέσα από ωδίνες μίας ομολογίας, στην οποία συμμετέχουν τόσο ο ανακριτής όσο και ο ανακρινόμενος (Foucault, 2003 [1978]: 85). Η ομολογία ή εξομολόγηση που γίνεται στον ιερέα είναι πράγματι κάτι δύσκολο και οδυνηρό, το οποίο προκαλεί αίσθημα ντροπής. Υπό αυτήν την έννοια, η ίδια η ομολογία συνιστά ένα είδος ποινής, ως απαρχή της εξιλέωσης (Foucault, 2011 [1999]: 333), και η υποχρεωτική εξομολόγηση ως λόγος ταυτίζεται με μία λύτρωση (Τζανάκη, 2016: 219). Κλείνοντας τη συνομιλία μας, η Ζωή μου δήλωσε: «Δεν βλέπω πια το *coming out* με καλό μάτι, γιατί νιώθω πως από αυτόν που το λες ζητάς μία άφεση, και το χειρότερο είναι ότι ελπίζεις πως θα την πάρεις, μέσα από την αποδοχή του. Για αυτό και δεν το κάνω πια. Δεν έχω τέτοιες προσδοκίες».

Ανολοκλήρωτη εκκρεμότητα

Ο Νικόλας είναι 47 ετών, αυτοπροσδιορίζεται ως άνδρας και είναι ομοφυλόφιλος. Εργάζεται ως εκπαιδευτικός, και έχοντας μεγαλώσει σε μικρή επαρχιακή πόλη με τους γονείς και τον αδερφό του, σήμερα κατοικεί μόνος σε προάστιο της Θεσσαλονίκης. Η συνέντευξή μας έγινε διαδικτυακά, όπως προαναφέρθηκε, μέσω τηλεδιάσκεψης. Αναφέροντας ότι ένιωθε σαν να τον έβαλα σε μία χρονοκάψουλα που τον μετέφερε πίσω στην προεφηβική, εφηβική και νεαρή του ηλικία, ξεκίνησε

λέγοντας: «η δική μας η γενιά έκανε coming out σε πολλά level. Δεν ήταν ένα και μοναδικό, αλλά σε επίπεδα, σε στάδια. Το πρώτο μου coming out έγινε στην εφηβεία στους κολλητούς. Το δεύτερο στάδιο έγινε, όντας φοιτητής, όταν τόλμησα να πάω σε γκέι μαγαζί. Και το τρίτο, θα έλεγα πως ήταν αυτό προς τους γονείς. Από τότε, πάντως, που άρχισα σιγά σιγά να το λέω σε λίγα άτομα, κατάλαβα ότι αν δεν το ξέρουν όλοι θα πρέπει να σκέφτομαι πώς θα μιλήσω, αν είναι να βγω με παρέα πρέπει να προσέξω ποια άτομα θα συνδυάσω, οι μισοί θα το ξέρουν οι άλλοι μισοί δεν θα το ξέρουν, κλπ. Μέχρι που κάποια στιγμή συνειδητοποίησα ότι θα έχανα πράγματα και ότι δεν γινόταν πια να το κρύβω. Βέβαια, αυτό μου πήρε χρόνια».

Ο Νικόλας μου περιέγραψε διάφορες φάσεις της ζωής του, που προσπαθούσε να προσδιορίσει τον εαυτό του, μέσα από παραπαίουσες και παλινδρομικές μεταβάσεις κατανόησης και αποδοχής της ομοσεξουαλικότητάς του, καταρχάς από τον ίδιον, και περαιτέρω εντός μίας ομαδικής κοινωνικότητας. Πρόκειται για ένα κοινωνικό πλαίσιο γνώσης, το οποίο διευρύνεται, καθώς το coming out του «κορυφώνεται», εκκινώντας από το φιλικό περιβάλλον, έπειτα στην «ομάδα του»⁴², για να καταλήξει στην οικογένεια καταγωγής, και ειδικά στους γονείς, στους οποίους τα ομοφυλόφιλα άτομα δυσκολεύονται περισσότερο, ούτως ή άλλως, να κάνουν coming out (Κεφαλά, 2011: 281)

Κατά την Αποστολίδου, η δήλωση της ομοφυλόφιλης ταυτότητας δεν συνιστά οριακή κατάσταση του υποκειμένου, που διαχωρίζει τη συνθήκη της μυστικότητας, από εκείνη της απελευθερωμένης δράσης, αλλά νοείται ως πλήθος από διαδοχικές, ή ακόμη και παλινδρομικές οριακές στιγμές, οι οποίες, μάλιστα, καθιστούν το ομοφυλόφιλο υποκείμενο υπαρκτό και μεταβαλλόμενο (Αποστολίδου, 2012: 58-59). Η συνθήκη διαφορετικών πλαισίων στα οποία τα άτομα έχουν γνωστοποιήσει τη σεξουαλική τους ταυτότητα (πού, πότε, πώς σε ποιους/-ες επιλέγουν ή όχι να την αποκαλύψουν) δεν προσεγγίζεται με όρους διπολικότητας (έχω/δεν έχω κάνει coming out) γι' αυτό και θεωρείται εξελικτική διαδικασία, που τελείται κατά στάδια, κι ως εκ τούτου χαρακτηρίζεται από επαναληπτικότητα (Κεφαλά, 2011: 286). Το coming out, επομένως, δεν αποτελεί μία πράξη άπαξ. Καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του, και κάθε φορά που έρχεται σε επαφή με νέους ανθρώπους, το άτομο καλείται

⁴² Δικά του λόγια, εννοώντας τους άλλους ομοφυλόφιλους σε γκέι μαγαζί.

να αποφασίσει αν θα αποκαλύψει την ομοφυλόφιλη ταυτότητά του και σε ποιο βαθμό (Harry, 2010 · Morris, 2008 · Pease, 2001: 60). Ακόμα και ένας/μία υποτιθέμενα «ανοιχτά» ομοφυλόφιλος/-η δεν σημαίνει ότι σε όλα τα απλά, κοινά, καθημερινά πράγματα (όπως διεκδίκηση δουλειάς, κοινωνικές συναναστροφές, κλπ.) δεν θα χρειαστεί να ξαναμπεί στη ντουλάπα ή ακόμα και να παραμείνει εντός της (Sedgwick, 1990: 67-68).

Ωστόσο, αυτή η ατέρμονη συνθήκη αναποφασιστικότητας, που παραπαίει διαρκώς μεταξύ κρυψίματος και αποκάλυψης, συνιστά μία φαντασματικότητα, έναν τρόπο υλ(ικ)οποίησης και ύπαρξης που δεν είναι πλέον ή δεν είναι ακόμη παρών (Freccero, 2007: 195). Όπως επισημαίνει η Freccero, η χωρική επικράτεια του κουίρ θα έπρεπε να είναι χωροχρονική, και η τοποθέτησή της θα έπρεπε να αναβάλλεται επ' αόριστον, σαν ένα είδος νομαδισμού⁴³ (Freccero, 2006: 19). Ωστόσο, κάθε «διαφάνεια», κάθε αποκάλυψη, τίθεται σε σχέση με το μυστικό που φέρνει στην επιφάνεια, με τον Jean Baudrillard να υποστηρίζει ότι όταν τείνουν να περάσουν στην πλευρά του ορατού τα πράγματα εκείνα που άλλοτε ήταν μυστικά, γίνονται σκοτεινά, παράνομα, δυσοίωνα. Ότι ήταν απλώς μυστικό, μετατρέπεται στο κακό, που οφείλει να καταργηθεί, να εξοντωθεί. Ωστόσο, δεν μπορούμε να τα καταστρέψουμε όλα, καθώς κατά έναν ορισμένο τρόπο το μυστικό δεν καταστρέφεται και περνά δια μέσου των ίδιων των οργάνων που χρησιμοποιήθηκαν για να το εξαλείψουν (Baudrillard, 2002 [2000]: 29). Η ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα του Νικόλα, το μυστικό αυτό που θα έπρεπε να έχει καταστραφεί και να φυλαχθεί μέσα στη ντουλάπα, όχι μόνο δεν εξοντώθηκε, αλλά επανερχόταν διαρκώς, στοιχειώνοντας τις διαπροσωπικές του σχέσεις, μέσα από όλα εκείνα τα επίμονα και σταδιακά ανοίγματα και κλεισίματα της ντουλάπας του, σε όλες εκείνες τις μικρές και συνεχείς αποφάσεις γνωστοποίησης ή μη, που έπρεπε να παίρνει σε διάφορες φάσεις της ζωής του σε καθημερινή βάση⁴⁴.

«Ωστόσο, πρέπει να σου πω πως η αποκάλυψη στους γονείς μου ουσιαστικά δεν έγινε ακριβώς ποτέ. Τη μητέρα μου την έχασα σχετικά νωρίς, οπότε δεν πρόλαβα

⁴³ Η Rosi Braidotti προτείνει μία νομαδική συνείδηση ως ένα είδος εξέγερσης και αντίστασης στους κυρίαρχους τρόπους αναπαράστασης του εαυτού, στεκόμενη κριτικά απέναντι σε κυρίαρχα μορφώματα εξουσίας (όπως η σεξουαλικότητα και το φύλο) (Braidotti, 1994).

⁴⁴ Ας θυμηθούμε εδώ τα λόγια του Σταυρίδη ότι ο χώρος δεν προϋπάρχει της κοινωνικής εμπειρίας, αλλά παράγεται κατά την κατοίκησή του (Σταυρίδης, 2010: 201), ως προς το πώς η ντουλάπα ορίζεται και νοηματοδοτείται μέσα από αυτά τα συνεχή ενεργήματα εξόδου-εισόδου του Νικόλα, ως πράξεις κατοίκησής της.

να της πω κάτι. Στον πατέρα μου, όταν έφτασε αυτό που λέμε “οριακό σημείο” να μιλήσουμε γι’ αυτό, μου έδωσε ξεκάθαρα την εντύπωση ότι δεν ήθελε να το συζητήσουμε. Αφού έμαθε για έναν φίλο μου ότι ήταν γκέι, και έχοντας υποψίες για εμένα, έφερε την κουβέντα πλαγίως, ότι τάχα σοκαρίστηκε, και ήρθε να το σχολιάσει μαζί μου. Εγώ τότε του απάντησα ότι έχουμε πολλά να πούμε, όχι μόνο για τον φίλο μου. Το βρήκα σαν ευκαιρία να ανοίξω το θέμα, γιατί ήθελα από καιρό να με ρωτήσει. Και τότε είπε “καλά, καλά, θα τα πούμε άλλη ώρα”, και δεν ήρθε ποτέ αυτή η ώρα». Ο Νικόλας, κρυμμένος από τους γονείς του για καιρό στη ντουλάπα, έψαχνε την κατάλληλη αφορμή για να αποκαλύψει την ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητά του στον πατέρα του, η οποία αν και του δόθηκε μέσω της ομοσεξουαλικότητας ενός φίλου του, εν τέλει δεν του επιτράπηκε να το κάνει.

Εστιάζοντας στην υλικότητα της ντουλάπας, η πόρτα είναι εκείνη η οποία εν γένει κλείνει, σφραγίζει, ως σημαντικό διαχωριστικό σημαίνον, εξασφαλίζοντας (ή μη) την απόκρυψη. Σε αντίθεση με την περίπτωση του closet της Ζωής, που αλληγορικά δεν είχε καν πόρτα, καθώς την είχαν αφαιρέσει οι άλλοι/-ες, στη ντουλάπα του Νικόλα η πόρτα ανοιγοκλείνει, αφήνοντας μικρές χαραμάδες θέασης. Δεδομένου ότι μία πόρτα διαιρεί το χώρο, τον διχοτομεί, επιβάλλοντας το διαχωρισμό, δεν μπορείς απλώς να αφηθείς να γλιστρήσεις από τη μία μεριά στην άλλη. Περνώντας αυτό το κατώφλι «πρέπει να δείξεις τα χαρτιά σου» (Perec, 2000 [1974]: 53), που στην περίπτωση της πόρτας της ντουλάπας κουίρ ατόμων αυτή η διάσχιση σημαίνει να δηλώσεις τη σεξουαλικότητά σου.

Με τα λόγια του Bachelard, οι πόρτες είναι κατώφλια του δισταγμού (Bachelard, 2014 [1957]: 247), γιατί εκείνο που βρίσκεται πίσω από την πόρτα, που διστάζει, κλεισμένο για τόσο καιρό, γίνεται όλο και πιο μεγάλο και ζωηρό, επειδή η κλειδαρότρυπα αναδύει δυσάρεστες οσμές και εκκρίσεις (Bloomer, 1992: 164). Η «δυσάρεστη συνθήκη της ομοφυλοφιλίας» που «αναδυόταν» πίσω από την κλειστή πόρτα της ντουλάπας του Νικόλα, είχε προφανώς γίνει αντιληπτή από τον πατέρα του. Εκείνος, ωστόσο, προτίμησε να αποφύγει την οποιαδήποτε συνάντηση με το φάντασμα που βρισκόταν πίσω από το κλειδαμπαρωμένο φύλλο της. Άλλωστε, χρειάζεται προσπάθεια να αναγνωρίσει και να ακολουθήσει κανείς/-μία το φάντασμα, να ανακατασκευάσει τον κόσμο που δημιουργεί, υπό την έννοια ότι πρέπει να βαδίζει στο ανακατεμένο μονοπάτι που εκείνο αφήνει, οδηγώντας σε μια

διαφορετική πόρτα: εκείνη του ασυνήθιστου, του θραύσματος, του συγκλονιστικού παραλλήλου (Gordon, 2007β [1997]: 66). Το φάντασμα, άλλωστε, αντιπροσωπεύει μια απώλεια ενός μονοπατιού που δεν ακολουθήθηκε (Gordon, 2007β [1997]: 64), εν προκειμένω αυτού της ετεροκανονικότητας.

Παρά το γεγονός ότι ο Νικόλας άνοιξε την πόρτα για να αποκαλυφθεί στον πατέρα του, εκείνος την έκλεισε, και μάλιστα οριστικά. Βέβαια, ορισμένοι χώροι και χωρικές σχέσεις αποκρύπτουν, διαγράφουν και αρνούνται, με τρόπους πιο πολύπλοκους από ό,τι υπονοεί το κλείσιμο μιας πόρτας ντουλάπας (Brown, 2000: 3). Όπως το θέτει ο Perec, δεν πρόκειται απλώς για το ανοίγω ή δεν ανοίγω την πόρτα μου, δεν πρόκειται μόνο για το αφήνω το κλειδί μου πάνω σε αυτή την πόρτα, καθώς το πρόβλημα δεν είναι αν πρέπει να υπάρχουν κλειδιά ή όχι · το ζήτημα είναι ότι αν δεν υπήρχαν πόρτες δεν θα υπήρχαν κλειδιά (Perec, 2000 [1974]: 53), και αν δεν υπήρχαν ντουλάπες, δεν θα υπήρχαν πόρτες που θα γύρευαν να ανοιχτούν. Και ο Νικόλας βρισκόταν εκεί, κατοικούσε πίσω από το φύλλο της ντουλάπας, ως μία φαντασματική ύπαρξη, σε μία εν δυνάμει ανοιχτή στοιχειωμένη κατάσταση (Freccero, 2007), επειδή ακριβώς υπήρχε αυτή η πόρτα της δικής του ντουλάπας, που την έκλεινε ο πατέρας του, τη στιγμή που εκείνος προσπαθούσε να την ανοίξει.

Ωστόσο, παρά τις εκούσιες παρωπίδες του πατέρα στο ζήτημα της ομοφυλοφιλίας του, ο Νικόλας *«έφερνε σε οικογενειακά τραπέζια το σύντροφό του, χωρίς ποτέ ο πατέρας του να του πει κάτι γι' αυτό»*. Παρά την άρρητη άρνηση από τη μεριά του πατέρα, η αέναα κολλημένη στο κατώφλι της ντουλάπας επίμονη φαντασματική παρουσία του Νικόλα μαζί με τον (εκάστοτε) σύντροφό του στοίχειωνε τέτοιου είδους ετεροκανονικές συγκεντρώσεις. Τα φαντάσματα, άλλωστε, αναδιαμορφώνουν την οικογενειακή, πυρηνική ετεροκανονικότητα (Freccero, 2007), καθώς αναδύονται στο επίκεντρο της κούρ υπεκφυγής, αναστάτωσης και πρόκλησης, σαν φευγαλέες σκιές, σαν παράξενες εκρήξεις στο ανεξήγητο και το ανοίκειο (Bennett, 2014: 2). Και αν το ανοίκειο συνιστά μία κρίση, έναν κλυδωνισμό εκείνου που θεωρείται κανονικό και πρόπον (Royle, 2003: 1), η φαντασματικότητα έρχεται να κλονίσει την φαντασίωση ενός αναπαραγωγικού μέλλοντος. Χωρίς να υιοθετεί αναγκαστικά την υπόσταση του θανάτου ως τη μόνη εναλλακτική (χωρίς να παραπαίει, δηλαδή ανάμεσα σε επιλογές του τύπου αναπαραγωγικό μέλλον ή θάνατος), η φαντασματικότητα αντικρούει την τελεολογική

ορμή του ετεροκανονιστικού μέλλοντος, προτάσσοντας έναν εναλλακτικό μη γραμμικό τρόπο ύπαρξης, ο οποίος αμφισβητεί τις μελαγχολικές προσκολλήσεις ορισμένων αντιαφηγήσεων για το κουίρ (Freccero, 2007: 195), που περιορίζονται σε μία φυσικοποιημένη σχέση γραμμικής συνέχειας μεταξύ σεξουαλικότητας και αναπαραγωγής. Όπως το περιέγραψε ο Νικόλας «το βασικό ήταν ότι ο πατέρας μου άλλαξε συμπεριφορά. Σταμάτησε να ρωτάει “πότε θα φέρεις κοπέλα;” “πότε θα παντρευτείς;” κλπ. Και αυτό για μένα έλυσε το πρόβλημα, σημαίνει ότι ακόμα κι έτσι συνεννοηθήκαμε».

Με μία ανολοκλήρωτη εκκρεμότητα να υφίσταται ανάμεσά τους, δεν μίλησαν ποτέ ξεκάθαρα μεταξύ τους ο Νικόλας με τον πατέρα του, διατηρώντας ένα είδος σιωπής επί του θέματος. Όμως, αυτή η «σιωπηρή ανοχή» εκ μέρους του πατέρα για την ομοφυλοφιλία του Νικόλα ουσιαστικά δεν ήταν παρά μία άρνηση της ύπαρξης της ομοφυλοφιλίας του. Στα σύγχρονα ελληνικά συμφραζόμενα, η σχέση ανάμεσα στα κουίρ άτομα και τις οικογένειές τους προσδιορίζεται συχνά από αυτήν την απουσία ρητής έκφρασης της ομοφυλοφιλίας, σαν ένας τύπος υπόρρητης συμφωνίας σιωπής (Γιαννακόπουλος, 2012: 180-181). Όμως, μέσα σε τόση σιωπή μπορεί να καλλιεργείται η αίσθηση ότι υποφώσκει κάτι ανοίκειο. Η παραξενότητα, ο φόβος, η φρίκη με την οποία είναι προσμεμιγμένο το ανοίκειο (Freud, 2009 [1919]: 49) συμπυκνώνεται στα λεγόμενα του Νικόλα, ο οποίος ανέφερε «η συμπεριφορά του πατέρα μου μού έδωσε την εντύπωση ότι υπονοούσε κάτι τύπου “ξέρω τι κάνεις, να είσαι καλά, αλλά αν το μάθω φοβάμαι μην το παρακάνεις”». Στην τελευταία αυτή φράση εμπεριέχεται η αγωνία του πατέρα απέναντι στην ανοικειότητα της κατάστασης του γιού, σε μία κατάσταση που μπορεί να «ξεφύγει από τον έλεγχο».

Ο πατέρας υποψιαζόταν ότι ο Νικόλας είναι ομοφυλόφιλος, με το υποθετικό, φανταστικό αυτό σενάριο να του δίνει την ψευδαίσθηση της ηρεμίας εκείνης που ενυπάρχει στην επιτηδευμένη άγνοια. Η ορμητική και επίμονη, ωστόσο, πρόθεση του Νικόλα να αποκαλύψει λεκτικά τη σεξουαλικότητά του απειλούσε με διατάραξη αυτήν τη γαλήνη της πατρικής εκούσιας άγνοιας. Καταλύοντας το όριο μεταξύ φαντασίας και πραγματικότητας, καταρρίπτοντας, δηλαδή, εκείνο που για τον πατέρα ήταν φανταστικό και εμφανίζοντάς το σαν πραγματικό, το ανοίκειο ερχόταν απρόσκλητο και παρεισέφρεε στο πατρικό σπίτι (οίκο), εν προκειμένω, κατοικώντας το, χωρίς να ανήκει εκεί (Freud, 2009 [1919]). Ωστόσο, ο Νικόλας δεν το αποκάλυψε

ποτέ λεκτικά στον πατέρα, ακολουθώντας μία διαδρομή ανήσυχου ενταφιασμού μέσα στην κρύπτη της ιστορίας (Freccero, 2007: 205).

Επίλογος

Εάν στην θεώρηση της ντουλάπας ως τόπου οικειότητας, όπως μάς προτείνει ο Bachelard (Bachelard, 2014 [1957]), εισάγουμε το «αλλόκοτο συνώνυμο» της οικειότητας - την ανοικειότητα - τότε ο χώρος της ντουλάπας μετατρέπεται σε ένα μέρος ανοίκειο. Η κατηγοριοποίηση της ντουλάπας σε κάτι «καλό» ή «κακό» για τη ζωή των κουίρ ατόμων πλαισίωσε πολλές συζητήσεις μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1980, που σε κάποιες προσεγγίσεις η ντουλάπα εμφανίστηκε ως ένας οικείος και ιδιωτικός τόπος ασφάλειας για μη ετεροφυλόφιλα άτομα, ενώ σε άλλες παρουσιάστηκε ως σκοτεινό μέρος καταπίεσης γι' αυτά (Brown, 2000: 14), ως ανοίκεια χωρικότητα. Χωρίς να είναι απαραίτητη, ή ακόμα και εφικτή, η επιλογή μιας μονοδιάστατης περιγραφής της ντουλάπας σαν γεωγραφία του οικείου ή του ανοίκειου (άλλωστε το βίωμά της δεν είναι οικουμενικά ή μόνιμα ίδιο για όλα τα άτομα), η διαπλοκή των δύο αυτών όρων, καθιστά αμφισβητούμενη την ιδιωματική της προσέγγιση, και τη θέτει ανοιχτή σε περαιτέρω διερευνήσεις.

Η παράλληλα αλληλοτροφοδοτούμενη πορεία της θεωρίας των φαντασμάτων και της κουίρ θεωρίας παρέχει ένα δυναμικό ερμηνευτικό ανάγλυφο κατανόησης του φαντασματικού τρόπου, με τον οποίον ορίζουν την παρουσία τους τα κουίρ άτομα, παραπαίοντας και γλιστρώντας πέρα-δώθε σε ασαφείς ταλαντευόμενες γραμμές (Palmer, 2012). Με τη συμβολή της στοιχειολογίας του Derrida και την ανάδειξη του ζητήματος παρουσίας/απουσίας, δεν πρέπει να εκπλήσσει το γεγονός ότι οι πολλοί/-ές μελετητές/-τριες έχουν κουιροποιήσει την έννοια του φαντάσματος, και από την άλλη ότι αυτή η κουιροσύνη, στους πολυάριθμους ορισμούς της, συνδέεται καταστατικά με το φάντασμα και το στοίχειωμα (Bennett, 2014: 4). Με δεδομένο ότι το φάντασμα ενσαρκώνει μια απωθημένη ιστορία, το να κουιροποιήσεις το φάντασμα σημαίνει να κουιροποιήσεις την ίδια την ιστορία (Bennett, 2014: 21), και οι ιστορίες της ντουλάπας των/-ης συνομιλητών/-τριών μου ανέδειξαν όλη εκείνη την ενδεχομενική αβεβαιότητα της κουίρ κατάστασης. Κατοικώντας στο μέσα και στο έξω, στο οικείο και το ανοίκειο, στοίχειωσαν περαιτέρω τα υποκείμενα που τις αφηγήθηκαν. Και αν για την H       Cixous οι λέξεις οικείο και ανοίκειο έρχονται στη ζωή ως ανδρόγυνο (Cixous, 1976), ο τρόπος με τον οποίον διαπλέκονται αυτές οι έννοιες με τη ντουλάπα των

πληροφορητών/-τριών μου διαρρηγνύει την ετεροκανονική εκείνη σχέση, με την οποία η Cixous «καταχρηστικά» τις παραλληλίζει.

Μιλώντας μου το κάθε άτομο ξεχωριστά για το πώς βίωσε την ντουλάπα του, αλλά και για τον τρόπο με τον οποίον μπήκε/βγήκε, είτε εξαναγκάστηκε να βγει ή εν τέλει να παραμείνει εκεί μέσα, ανέδειξε τη σημασία της κοινωνικής χωρικότητας της ντουλάπας, αλλά και της κατοίκησης και της πολυδιάστατης κινητικότητας των ιδίων των υποκειμένων μεταξύ των γεωγραφικών επικρατειών που αυτή ορίζει. Ενέχοντας το ίδιο το ενέργημα της εξόδου από τη ντουλάπα την αγωνία του άγνωστου προορισμού πολλές φορές προκαλεί στα υποκείμενα διερωτήσεις τύπου «να βγω από τη ντουλάπα, και να βρεθώ πού;» (Αποστολίδου, 2012: 67), *μέσα σε τι; σε ποια καινούρια απεριόριστη χωρικότητα;* (Butler, 2006 [1991]: 223). Ακόμα και ο Bachelard, αναμφισβήτητα μέγας θαυμαστής των ντουλαπιών, απορεί με τη σειρά του «πού να διαφύγει κανείς; πού να προσφύγει; Σε ποιο έξω θα μπορούσε να δραπετεύσει;» (Bachelard, 2014 [1957]: 243), που ειδικά στην περίπτωση του coming out τέτοιου τύπου απορίες εκφράζουν την αγωνία εύρεσης ασφαλών γεωγραφιών και τόπων ανήκειν, και σηματοδοτούν την εμπειρία του σεξουαλικού εαυτού μέσω της τοποθέτησής του σε μία κοινότητα κοινών διεκδικήσεων (Αποστολίδου, 2012: 67).

Με τη χωρικότητα της ντουλάπας να παραμένει σε μεγάλο βαθμό ανεξερεύνητη (Brown, 2000: 3), η κινητικότητα των σωμάτων που ενέχει η ίδια η ύπαρξή της παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την κουίρ κοινωνικότητα και την κουίρ θεωρία. Τα σώματα κινούμενα μέσα στο και μέσω του χώρου επηρεάζονται από το «πού» αυτής της κίνησης (Ahmed, 2006: 53), και αν υπάρχει κάτι στο διάβα, στις παλινδρομήσεις του κατωφλιού, στο πέρασμα από τη μία πλευρά της ντουλάπας στην άλλη είναι σίγουρα κάτι πολύ πιο περίπλοκο από μία μονοσήμαντη πορεία νοούμενης ως εξόδου. Μέσα σε όλες αυτές τις διελεύσεις και τις μεθοριακές κατοικήσεις ενυπάρχει η πρακτική επιβίωσης έξω από τα σύνορα της ζωής εκείνης που θεωρείται πως αξίζει να βιωθεί, που απολαμβάνει την αναγνώριση της πολυτιμότητάς της, και εξορίζεται σε μία παραμεθόριο του «παράταιρου» έως και του επικίνδυνα τερατώδους, με τα λόγια των Αποστολέλλη και Χαλκιά. Ωστόσο, αυτή η ζωή στην παραμεθόριο δεν αξίζει «επίσης», αλλά αξίζει «αλλιώς» (Αποστολέλλη και Χαλκιά, 2012: 15). Και το «αλλιώς» εν προκειμένω συνιστά αυτό το *διαφορετικό*

στη σκέψη που προτείνει ο Derrida μέσω του στοιχειώματος και των φαντασμάτων, ως δράσης που μπορεί να διανοίξει ρωγμές στη θεσμοθετημένη ετεροκανονικότητα.

Ο Παύλος εμφανίστηκε να έχει μία σχέση με τη ντουλάπα του, η οποία στηρίζεται σε διαρκείς δικές του διελεύσεις και περάσματα. Με αμφισβητούμενη την οντολογία της ντουλάπας του, υπό την έννοια ότι υφίσταται ενώ ταυτοχρόνως είναι ανύπαρκτη, διαβαίνει από τη μία πλευρά στην άλλη ως υπενθύμιση της απύσχα παρουσίας του. Έχοντας, μάλιστα, έντονη τη σκέψη περί μιας ευθύνης (και λόγω του επαγγέλματός του) να κάνει κάτι, όπως επισήμανε και ο ίδιος, βγαίνει από τη ντουλάπα στο όνομα ενός σκοπού υπεράσπισης, ως μια πράξη επικουρική στη συνύφανση μίας κοινότητας, που αντιτίθεται στις ετεροκανονικές επιταγές. Η ευκολία με την οποία δίνει ο Παύλος την εντύπωση ότι περιδιαβαίνει τις επικράτειες της ντουλάπας αποκαλύπτει μία ανεπίσημη βιωματική τελετουργία της καθημερινότητας, που συμβαίνει μεταξύ προσωρινών και εύθραυστων χωρικών συνθηκών, αναλόγως με τις επιταγές αυτής της καθημερινότητας, ως γοητευτικές και πολύτροπες μεταβάσεις, και μάλιστα «αποκρύπτοντας» το ενδεχόμενο του οδυνηρού του χαρακτήρα τους, επειδή ακριβώς επίκειται αυτό το «κάτι» να γίνει, που υπερισχύει της οδύνης. Ο εντοπισμός μίας τέτοιου είδους φαντασματικής ύπαρξης και στοιχειωματικής δράσης, όπως αυτής του Παύλου, όμως, θα μπορούσε να ιδωθεί ως το αδύναμο σημείο σε αυτό το συνθλιπτικό σύστημα της ντουλάπας, καθώς συνιστά μία ρωγή μετατόπισης πέρα από τις αυστηρές επικράτειες των ιδιαιτέρως φορτισμένων και αντιθετικών δυϊσμών που η ίδια θέτει, αλλά και αντίστασης σε έναν επίσημο καταναγκαστικό εξομολογητικό λόγο, με τον οποίον είναι συνυφασμένη η ντουλάπα (De Villiers, 2012: 163).

Η πόρτα της ντουλάπας της Ζωής, εξαρθρωμένη σχεδόν από τότε που η ίδια προσπαθούσε να στήσει τη δική της ντουλάπα, επειδή θεωρούσε πως εκεί μέσα θα προστατευόταν, με την ίδια την ουσιαστική απουσία της κατέλυσε τις διπολικές διαιρέσεις της συγκεκριμένης γεωγραφίας. Η ανυπαρξία του ορίου της πόρτας, ως διαχωριστικού σημείου/επιφάνειας που ελέγχει επικράτειες τύπου εντός/εκτός, με όλο το τραύμα που ενείχε για τη Ζωή αυτή η απουσία (της πόρτας), επέτρεψε δυναμικές διεργασίες οι οποίες εξελίσσονται στη διάρκεια του χρόνου, ώστε να αναδείξουν τη ζωή ως συνεχή παραγωγή νέων ποιοτήτων, μέσα από αυτή την κατάλυση των υπαρχόντων ορίων. Φτάνοντας στην ηλικία και τη φάση που βρίσκεται

πλέον η Ζωή, φέροντας και κουβαλώντας, όπως μας λέει και ο Μυΐοζ, επίμονα στοιχειωμένα μαζί της τις μάχες που έχει δώσει (Μυΐοζ, 2009), η απώλεια της πόρτας της ντουλάπας της, ως άυλη υλικότητα, ως ένα δυναμικό διαπερατό κατώφλι, πλέον λειτουργεί εν τέλει για την ίδια ως μέσο για να διεκδικήσει χώρο και κατ' επέκταση το ίδιο της το δικαίωμα στην παρουσία⁴⁵. «Η κρυψώνα της δεν είναι αρκετά αδιαπέραστη, η ζωή ξεχειλίζει σε αυτήν από κάθε μεριά»⁴⁶, και η κατάλυση αυτής της οριοθέτησης λειτουργεί για την ίδια ως ένας μηχανισμός καθημερινής παραγωγής ανατρεπτικών ενεργειών, που πλέον τις επιτυγχάνει ακόμα και με την ίδια την ενσώματη μπουτς παρουσία της.

Ο Νικόλας, εγκλωβισμένος σε μία σισύφεια προσπάθεια να βγει έξω από τη ντουλάπα του, κατά τρόπο αλλόκοτο εν τέλει ήταν έξω, αν και ο πατέρας του κρατούσε επίμονα κλειστή την πόρτα της. Αυτή η «γυάλινη» φυλακή⁴⁷ εντός της οποίας κλείστηκε ο Νικόλας, όχι υπό τη συλλογιστική του θεάματος, αλλά μίας επιτήρησης,⁴⁸ που θα εξασφαλίσει τη σιωπή της επίπλαστης ηρεμίας μεταξύ των δύο ανδρών, μοιάζει σαν να αφορούσε και να περιοριζόταν αποκλειστικά στο λεκτικό ενέργημα της παραδοχής/εκδήλωσης της ομοφυλοφιλίας του. Ωστόσο, οι ίδιες πράξεις του μοιάζουν να μην εγκλωβίζονταν στη σταθερή χωρικότητα της μεριάς του εσωτερικού της ντουλάπας. Η συνύπαρξη του πατέρα με τον ίδιο και τους συντρόφους του στις οικογενειακές συγκεντρώσεις καταδεικνύει το ότι ο Νικόλας βρισκόταν ταυτοχρόνως εντός και εκτός των ορίων που του υπαγόρευε η γεωμετρία μίας ντουλάπας, και κατοικούσε σε ενδιάμεση χωρικότητα, παρόλο που θεωρητικά ήταν δεσμευμένος εντός της. Αυτή η καταστατικά φαντασματική ύπαρξή του ήταν μία κουίρ κριτική τόσο στην επίμονη σφράγιση της πόρτας από τον πατέρα, όσο και στην ίδια την ετεροκανονικότητα, στα θεμέλια της οποία παρεισέφρεε ευθαρσώς διαβρωτικά και διασαλευτικά όταν βρισκόταν στα Κυριακάτικα γεύματα μαζί με τους συγγενείς και τον σύντροφό του. Το στοίχειωμα των οικογενειακών μαζώξεων από τη

⁴⁵ Άλλωστε το τραύμα δεν παράγεται μόνο όταν κάποιος στερείται δικαιώματα, αλλά και όταν εγκλωβίζεται σε μία ταυτότητα, που ανάγεται σε απαραίτητη προϋπόθεση διεκδίκησης δικαιωμάτων (Αβραμοπούλου, 2019: 188).

⁴⁶ Πρόκειται για λόγια που βγαίνουν από το στόμα της Margaretha Krook, η οποία υποδύεται τη γιατρό στην ταινία του Ingmar Bergman «*Persona*».

⁴⁷ Γυάλινη τόσο για τη διαφάνεια του υλικού, καθώς δεν έκρυβε εντελώς την ομοφυλοφιλία του Νικόλα, όσο και για την ευθραυστότητά του, υπό την έννοια ότι ήταν ένα ευαίσθητο και ευπαθές όριο, που συντηρούσε τις λεπτές ισορροπίες στις σχέσεις πατέρα και γιού.

⁴⁸ βλ. Foucault, 2005 [1976].

φαντασματική επίσκεψη του Νικόλα και των συντρόφων του ήταν ουσιαστικά μια πολιτική⁴⁹ σαν άρρητη δήλωση και επιδίωξη να πάψει να αντιμετωπίζεται ως ο Άλλος εναντίον του οποίου συγκροτείται το ανθρώπινο, με τα λόγια της Butler (βλ. Butler, 2004: 218).

Ένα σημείο στο οποίο συνέκλιναν και τα τρία άτομα με τα οποία συνομίλησα ήταν ότι μετάνιωσαν που δεν έκαναν νωρίτερα coming out (όπως το εννοεί το καθένα εξ αυτών), σε νεαρότερη ηλικία, εκφράζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο μία πίκρα για απολεσμένες εμπειρίες και σχέσεις, καθώς κι ένα τραύμα για όσα βιώθηκαν, αλλά και για εκείνα τα οποία δεν βιώθηκαν. Οι φαντασματικές επίμονες παρουσίες τους είναι ένα σημάδι του τραύματος και του πένθους τους. Και αυτό το πένθος δεν είναι μια μορφή παθητικής απόγνωσης, νοσταλγίας, μια λαχτάρα γι' αυτό που έχει χαθεί, αλλά πρόκειται για μία πολιτική υπενθύμισης εκείνων που έχουν απολεσθεί (Freccero, 2006: 76), διεκδικώντας την ορατότητα ως κριτική δράση και τρόπο πολιτικής ενσάρκωσης, όπου η ευαλωτότητα, ως διαφοροποιητικό αποτέλεσμα της εξουσίας, δεν αποκηρύσσεται και η θλίψη κινητοποιείται σχεσιακά (Athanasίου, 2018) μέσω της φαντασματικής αμφιθυμίας.

Αντίστοιχα, και οι τρεις συνομιλητές/-τριά μου ανέφεραν πως πλέον δεν κάνουν coming out υπό τη μορφή δήλωσης, με τη Ζωή, μάλιστα, να λέει χαριτολογώντας «δεν είμαι αεροδρόμιο για να κάνω ανακοινώσεις». Η ίδια η φαντασματική αόρατή/ορατή απουσία/παρουσία τους/-ης εντός, εκτός της ντουλάπας και στο κατώφλι μίας πόρτας, η οποία μάλιστα μπορεί και να μην υφίσταται, συνιστά μία συνθήκη που τίθεται ειρωνικά απέναντι στις χωρικές επικράτειες της ντουλάπας, και ειδικότερα στην αυστηρότητα των ορίων τους. Η δε άρνηση όλων τους απέναντι σε ενεργήματα τύπου εξόδου εκδήλωσης, σαν στάση απομυθοποίησης της ντουλάπας και της νοηματοδότησής της, είναι μία κριτική αντιμετώπιση της υποτιθέμενης «απόδρασης» από την εμβέλεια της εξουσίας (που ορίζει η γεωγραφία της ντουλάπας), συνιστώντας κατά κάποιο τρόπο μία πράξη αντίστασης απέναντι σε αυτό το χωρικό σημαίνον⁵⁰.

⁴⁹ Η Butler επισημαίνει πως για να λάβει χώρα η πολιτική, πρέπει να εμφανιστεί το σώμα (Butler, 2011), εν προκειμένω τα σώματα του Νικόλα και των συντρόφων του.

⁵⁰ Ο Roderick Ferguson, στο βιβλίο του *Μονοδιάστατο κουίρ*, κάνοντας μια αναδρομή στην εποχή αμέσως μετά το Stonewall (1969), επισημαίνει ότι το coming out τη δεκαετία του 1970 αποτελούσε μίας κρίσιμης σημασίας πράξη, που δεν είχε σκοπό τη συμφιλίωση με την υπάρχουσα

Η ντουλάπα συνιστά μία γεωγραφία, που υφίσταται ακόμα, επίμονα και επίπονα, στη ζωή των μη ετεροφυλόφιλων ατόμων. Ωστόσο, όπως αναδείχθηκε και μέσα από την παρούσα εργασία, λειτουργεί κατά τρόπο μη οικουμενικό για τα υποκείμενα αυτά, και πέρα από απλοϊκές χωρικές διακρίσεις, τύπου εντός/εκτός. Από οικεία χωρικότητα αποδείχθηκε γεωγραφία του ανοίκειου, στοιχειωμένη από φαντασματικές παρουσίες κουίρ υποκειμένων, οι οποίες με τη σειρά τους άλλοτε εμφανίζονται ως ενεργά συμμετέχουσες σε αναταραχές της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας, και άλλοτε ως επίμονες φιγούρες που «ξεχειλίζουν» πέρα από την επικράτειά της. Και αυτού του είδους η φαντασματικότητα, αυτή η καταστατική ανοικειότητα του κουίρ υποκειμένου, πυροδοτεί εκείνη τη μικρή επιδημία (Royle, 2003: 13), όπου κάθε κίνηση του ατόμου (εντός, εκτός, παλινδρομικά, ενδιάμεσα, κλπ.) στη ντουλάπα διανοίγει τα στοιχειωμένα μονοπάτια κουίρ κριτικής ύπαρξης, τα οποία μετασχηματίζουν τέτοιες μορφές αντίστασης και αναταραχής σε διεκδικήσεις στην επικράτεια του πολιτικά διανοητού.

τάξη πραγμάτων, αλλά αντίθετα ήταν ένα βήμα ολοκληρωτικής αναθεώρησής της (Ferguson, 2021 [2018]: 68-69).

Πηγές – Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αβραμοπούλου, Ε. (2018), Εισαγωγή, Πολιτικές εγγραφές του συν-αισθήματος, στο Αβραμοπούλου Ε. (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό, Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στον σύγχρονο κόσμο*, (σσ. 11-70), Νήσος.
- Αβραμοπούλου Ε. (2019), Επίμετρο, στο DeGooyer S., Hunt A., Maxwell L., Moyn S., *Το δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα*, (μτφρ.: Πούλιος Β.), (σσ. 173-199), Εκδόσεις του εικοστού πρώτου.
- Αβραμοπούλου, Ε. (2020), Διαφυγές, στο Αθανασίου Α., Γκουγκούσης Γ., Παπανικολάου Δ., *Κουήρ πολιτική / δημόσια μνήμη, 30 κείμενα για τον Ζακ*, (σσ: 211-218), Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ.
- Αβραμοπούλου, Ε., Χαλκίδης, Π. (2022), Εισαγωγή, Κριτική θεωρία και σεξουαλικότητα, στο Αβραμοπούλου, Ε., Χαλκίδης, Π. (επιμ.), *Αντι-κείμενα σεξουαλικότητας, Κριτικές θεωρίες, διεπιστημονικές αναγνώσεις*, (μτφρ: Τσιακάλου Ο.), (σσ: 11-50), Τόπος.
- Ahmed S. (2021), Ξενέρωτες φεμινίστριες, και άλλα θεληματικά υποκείμενα, στο Λυκουριώτη Ι., Καραμπά Ε. (επιμ.), *Φεμινιστικές θεωρίες, αισθητικές πρακτικές και παγκοσμιοποιημένες τεχνολογίες*, (μτφρ: Στασινόπουλος Κ.), (σσ: 47-62), Εκδόσεις Πανεπιστημίου Θεσσαλίας & Κέντρο Νέων Μέσων και Φεμινιστικών Πρακτικών στον Δημόσιο Χώρο, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2010).
- Αθανασίου, Α. (2006), Εισαγωγή, Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το “δεύτερο κύμα”, στο Αθανασίου Α. (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (σσ: 13-138), Νήσος.
- Αθανασίου, Α. (2008), Εισαγωγή, στο Butler J., *Σώματα με σημασία, οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο*, (μτφρ: Μαρκέτου Π), (σσ: 7-26), Εκκρεμές, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Αθανασίου, Α., Παπανικολάου Δ. (2020), «Πες το όνομά της»: Η κουήρ μνήμη ως κριτική του παρόντος, στο Αθανασίου Α., Γκουγκούσης Γ., Παπανικολάου Δ., *Κουήρ πολιτική / δημόσια μνήμη, 30 κείμενα για τον Ζακ*, (σσ: 9-27), Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ.

- Αποστολέλλη, Α. (2012), Αναπαραστήσιμες ορατότητες και η πολιτική της ντουλάπας, στο Αποστολέλλη Α., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Σώμα, φύλο, σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*, (σσ: 197-214), Πλέθρον.
- Αποστολέλλη, Α., Χαλκιά, Α. (2012), Εισαγωγή, στο Αποστολέλλη Α., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα, ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*, (σσ: 13-28), Πλέθρον.
- Αποστολίδου, Α. (2011), Queer: στα ίχνη της πολιτισμικής διαδρομής ενός «αλλόκοτου» όρου, στο Κανάκης Κ. (επιμ.), *Γλώσσα και σεξουαλικότητα, γλωσσολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, (σσ: 135-160), Εκδόσεις του εικοστού πρώτου.
- Αποστολίδου, Α. (2012), Σωματικές συνάφειες: αγωνιστικά σώματα και αναδυόμενες συλλογικότητες στην ελληνική γκέι/ομοφυλοφιλική κοινότητα, στο Αποστολέλλη Α., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα, ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*, (σσ: 53-78), Πλέθρον.
- Bachelard, G. (2014), *Η ποιητική του χώρου*, (μτφρ: Βέλτσου Ε., Χατζηνικολή Ι.), Χατζηνικολή, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1957).
- Βαϊκούση, Ε. (2009), Σημείωμα της μεταφράστριας, στο Freud S., *Το ανοίκειο*, (μτφρ: Βαϊκούση Ε.), (σσ: 9-12), Πλέθρον, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1919).
- Βαΐου, Ν. (2007), Φεμινιστικές προσεγγίσεις στην Ανθρωπογεωγραφία, στο Τερκενλή Θ., Ιωσηφίδης Θ., Χωριαννόπουλος Ι. (επιμ.), *Ανθρωπογεωγραφία: Άνθρωπος, κοινωνία και χώρος*, (σσ: 178-199), Κριτική.
- Βαΐου, Ν. (2021), *Η αθέατη εργασία των γυναικών στη συγκρότηση της πόλης, όψεις της Αθήνας μετά τη μεταπολίτευση*, Αλεξάνδρεια.
- Βαΐου, Ν. (2022), Ιχνηλατώντας φεμινιστικές προσεγγίσεις στη γεωγραφία, στο Πετράκη Μ., Στρατηγάκη Μ. (επιμ.), *Εισαγωγή στις σπουδές φύλου, Θεωρία και έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες*, (σσ: 135-150), Αλεξάνδρεια.
- Βαΐου, Ν., Καλαντίδης, Α. (2009), Πόλεις των “άλλων”, Καθημερινές πρακτικές και συγκρότηση του δημόσιου χώρου, στο Σπυριδάκης Μ. (επιμ.), *Μετασχηματισμοί του χώρου, Κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις*, (σσ: 23-48), Νήσος.
- Baudrillard, J. (2002), *Συνθήματα*, (μτφρ: Τομανάς Β.), Νησίδες, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2000).

- Berlant L., Warner., M. (2022), Το σεξ στο δημόσιο χώρο, στο Αβραμοπούλου, Ε., Χαλκίδης, Α. (επιμ.), *Αντι-κείμενα σεξουαλικότητας, Κριτικές θεωρίες, διεπιστημονικές αναγνώσεις*, (μτφρ: Τσιακάλου Ο.), (σσ: 273-296), Τόπος, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1998).
- Bryman, A. (2017), *Μέθοδοι κοινωνικής έρευνας*, (μτφρ: Σακελλαρίου Π.), Gutenberg (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2016).
- Butler, J. (2006), Από-μίμηση και έμφυλη ανυπακοή, στο Γιαννακόπουλος Κ. (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*, (μτφρ: Αθανασίου Α.), (σσ: 219-258), Αλεξάνδρεια, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).
- Butler, J. (2008), *Σώματα με σημασία, οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο*, (μτφρ: Μαρκέτου Π), Εκκρεμές, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Butler, J. (2009α), *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, (μτφρ: Καράμπελας Γ.), Αλεξάνδρεια, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).
- Butler, J. (2009β), Πρόλογος, στο Butler, J., *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, (μτφρ: Καράμπελας Γ.), (σσ: 1-18), Αλεξάνδρεια, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1999).
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2006), Ιστορίες σεξουαλικότητας, στο Γιαννακόπουλος Κ. (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*, (σσ: 17-102), Αλεξάνδρεια.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2012), Πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μοναξιάς: συγγένεια, κοινότητα και πολιτικές του ΛΟΑΤ κινήματος, στο Αποστολέλλη Α., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Σώμα, φύλο, σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*, (σσ: 173-196), Πλέθρον.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2019), Φαντάσματα από το παρελθόν στο παρόν: Ανδρικές ομοερωτικές επιθυμίες και πολιτικές στη μεταπολεμική και σύγχρονη Ελλάδα, στο Βασιλειάδου Δ., Γιαννιτσιώτης Γ., Διαλέτη Α, Πλακωτός Γ. (επιμ.), *Ανδρισμοί. Αναπαραστάσεις, υποκείμενα και πρακτικές από τη μεσαιωνική μέχρι τη σύγχρονη περίοδο* (σσ. 152-169), Gutenberg.
- Γιαννακόπουλος, Κ., Γιαννιτσιώτης, Γ. (2010), Εισαγωγή: Εξουσία, αντίσταση και χωρικές υλικότητες, στο Γιαννακόπουλος Κ., Γιαννιτσιώτης Γ. (επιμ.),

Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη, χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού, (σσ: 11-58), Αλεξάνδρεια.

Γιαννακόπουλος Κ., Καντσά Β., (2020), *Εισαγωγή, η ακαδημαϊκή εμπειρία του φύλου, μια αναστοχαστική προσέγγιση με αφορμή ένα Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου*, <https://feministika.net/i-akadimaiki-empeiria-tou-fylou/#sdfootnote4sym>, ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης 02-12-2023

Γκουγκούσης, Γ. (2020), Τα φαντάσματα της Zackie: φασματική τεχνοσωματικότητα και το στοίχειωμα της δικαιοσύνης, στο Αθανασίου Α., Γκουγκούσης Γ., Παπανικολάου Δ. (επιμ.), *Κουήρ Πολιτική, Δημόσια Μνήμη, 30 κείμενα για τον Ζακ*, (σσ: 131-142), Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ.

Δοξιάδης, Κ. (2009), Επίμετρο, στο Freud S., *Το ανοίκειο*, (μτφρ: Βαϊκούση Ε.), (σσ: 67-93), Πλέθρον, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1919).

Ferguson, R. (2021), Το μονοδιάστατο κουίρ, (μτφρ: Λέκκα Β.) (επιστ. επιμ. Χαλκιά Α.), ΕΑΠ, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2018).

Foucault, M. (2003), *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: η δίψα της γνώσης*, (μτφρ: Ροζάκη Γ.), Ράππα, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1978).

Foucault M. (2005), *Επιτήρηση και τιμωρία, Η γέννηση της φυλακής*, (μτφρ: Χατζηδήμου Κ., Ράλλη Ι.), Ράππα, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1976).

Foucault, M. (2011), *Οι μη κανονικοί: Παραδόσεις στο Κολέγιο της Γαλλίας*, (μτφρ: Σιαμανδούρας Σ.), Βιβλιοπωλείο της εστίας, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1999).

Freud, S. (2009), *Το ανοίκειο*, (μτφρ: Βαϊκούση Ε.), Πλέθρον, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1919).

Fuss, D. (2006), Λεσβιακές και γκέι θεωρίες: το πρόβλημα της πολιτικής της ταυτότητας, στο Αθανασίου Α. (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, (μτφρ: Μηλιώρη Μ.), (σσ: 543-570), Νήσος, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1989).

Heidegger, M. (2008), *Κτίζειν, κατοικείν, σκέπτεσθαι*, (μτφρ: Ξηροπαϊδης Γ.), Πλέθρον, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1952).

- Ιωσηφίδης, Θ. (2003), *Ανάλυση ποιοτικών δεδομένων στις κοινωνικές επιστήμες*, Κριτική.
- Καντσά, Β. (2012), Ορατά αόρατες/αόρατα ορατές: δύο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στην Ελλάδα, στο Αποστολέλλη Α., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα, ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*, (σσ: 29-52), Πλέθρον.
- Κεφαλά, Μ. (2011), Φτου και βγαίνω, coming out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας, στο Κανάκης Κ. (επιμ.), *Γλώσσα και σεξουαλικότητα, Γλωσσολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, (σσ: 265-303), Εκδόσεις του εικοστού πρώτου.
- Κουζέλης, Γ. (2020), Η διαχείριση της αναστολής, στο Καπόλα Π., Κουζέλης Γ., Κωνσταντάς Ο. (επιμ.), *Αποτυπώσεις σε στιγμές κινδύνου*, (σσ: 21-28), Νήσος.
- Kristeva, J. (2004), *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, (επιμ. Ροζάνης Σ.) (μτφρ: Πατσογιάννης Φ.), Scripta, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1988).
- Λαδά, Σ. (2009), Εισαγωγή, Φύλο και χώρος: αρχικές προσεγγίσεις και νέα ερωτήματα ή μεταξύ ορατών και αοράτων, στο Λαδά Σ. (επιμ.), *Μετα-τοπίσεις, φύλο, διαφορά και αστικός χώρος*, (σσ: 15-32), futura.
- Λαχανιώτη, Λ. (2012), Από τη λεσβιακή θεματική στο κουίρ: η διαδρομή μίας εμπειρικής έρευνας, στο Αποστολέλλη Α., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα, ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*, (σσ: 93-104), Πλέθρον.
- Λέφας, Π. (2016), *Αρχιτεκτονική και Κατοίκηση: Από τον Heidegger στον Kooshaas*, Πλέθρον, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2008).
- Λυδάκη, Α. (2012), *Ίσκιοι και αλαφροϊσκιωτοί, Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Παπαζήση (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2003).
- Λυδάκη, Α. (2016), *Αναζητώντας το χαμένο παράδειγμα, Επιτόπια έρευνα, κατανόηση, ερμηνεία*, Παπαζήση.
- Μαρνελάκης, Γ. (2014α), Το «δημόσιο σεξ» ως απορρύθμιση της τάξης της πόλης, στο Βαΐου, Ντ., Θεοφανίδου, Ρ., κ.α., (επιμ.), *Στενές επαφές φύλου, σεξουαλικότητας και χώρου, 7 κείμενα του Γιώργου Μαρνελάκη*, (σσ: 87-90), Futura, ΕΜΠ, (το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2008).
- Μαρνελάκης, Γ. (2014β), Η πόλη του AIDS, Προς μια ριζοσπαστική θεώρηση του “παγκόσμιου”, στο Βαΐου, Ντ., Θεοφανίδου, Ρ., κ.α., (επιμ.), *Στενές επαφές*

- φύλου, σεξουαλικότητας και χώρου, 7 κείμενα του Γιώργου Μαρνελάκη*, (σσ: 95-108), Futura, ΕΜΠ, (το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2003).
- Μαρνελάκης, Γ. (2014γ), Είναι η “σεξουαλικότητα” για τις “λεσβιακές/γκέι σπουδές” ό,τι το “φύλο” για τις “γυναικείες σπουδές”; Πεδία, “κατάλληλα αντικείμενα” και πολιτική της γνώσης, στο Βαΐου, Ντ., Θεοφανίδου, Ρ., κ.α., (επιμ.), *Στενές επαφές φύλου, σεξουαλικότητας και χώρου, 7 κείμενα του Γιώργου Μαρνελάκη*, (σσ: 35-64), Futura, ΕΜΠ, (το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2001).
- Μαρνελάκης, Γ. (2014δ), Γράφοντας από το περιθώριο και ποια η συνεισφορά τους στην ανθρωπολογία των φύλων, στο Βαΐου, Ντ., Θεοφανίδου, Ρ., κ.α., (επιμ.), *Στενές επαφές φύλου, σεξουαλικότητας και χώρου, 7 κείμενα του Γιώργου Μαρνελάκη*, (σσ: 15-22), Futura, ΕΜΠ, (το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2002).
- Μπαρκούτα, Γ. (2019), *Η κατοίκηση σε κρίση: το παράδειγμα της Αθήνας από την κατοικία στην κλίμακα της πόλης*, Εκκρεμές.
- Μπάτλερ, Τζ., Αθανασίου, Α. (2016), *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*, (μτφρ.: Κιουπκιολής Α.), Τόπος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2013).
- Ντεριντά, Ζ. (2000), *Φαντάσματα του Μαρξ: Το κράτος του χρέους, η διεργασία του πένθους και η νέα Διεθνής*, (μτφρ.: Κ. Παπαγιώργης), Εκκρεμές, (Το πρωτότυπο κείμενο εκδόθηκε το 1993).
- Pallasmaa, J. (2021), *Δώδεκα δοκίμια για τον Άνθρωπο, την Τέχνη και την Αρχιτεκτονική, 1980-2018*, (μτφρ. Λαδά Α., Ξανθόπουλος Κ.) (επιμ. Σουλτάνης Π.), Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2020).
- Παπαγαρουφάλη, Ε. (2002), Η συνέντευξη ως σωματική επικοινωνία των συνομιλητών και πολλών άλλων, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 107, σσ: 29-46.
- Perec, G. (2000), *Χορείες χώρων*, (μτφρ: Κυριακίδης Α.), Ύψιλον, (Το πρωτότυπο κείμενο εκδόθηκε το 1974).

- Πεφάνης, Γ. (2013), Ο χώρος και ο χρόνος του φαντάσματος. Μια φαινομενολογική προσέγγιση της ξενότητας στη σύγχρονη ελληνική δραματουργία, *Παράβασις*, 11, σσ: 189-204.
- Robson, C. (2007), *Η έρευνα του πραγματικού κόσμου. Ένα μέσον για κοινωνικούς επιστήμονες και επαγγελματίες ερευνητές*, (μτφρ: Νταλάκου Β., Βασιλικού Κ.), Gutenberg, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Rubin, G. (2006), Σκέψεις για τη σεξουαλικότητα, Σημειώσεις για μία ριζοσπαστική θεωρία των πολιτικών της σεξουαλικότητας, στο Γιαννακόπουλος Κ. (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*, (μτφρ: Αμπατζή Λ.), (σσ: 401-482), Αλεξάνδρεια, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1984).
- Σταυρίδης, Σ. (2002α), Κριτική της αρχιτεκτονικής και κριτική κατοίκηση, στο Σαβράμη Κ. (επιμ.), *Τεχνών κρίσεις*, (σσ: 37-53), Dian.
- Σταυρίδης, Σ. (2002β), Κατοίκηση και ετερότητα / πρόσφυγες και μετανάστες στην πόλη, στο Κουμπής Τ., Μουτσόπουλος Θ., Scoffier R. (επιμ.) (2002), *Αθήνα 2002: απόλυτος ρεαλισμός*, (σσ. 133-145), ΣΑΔΑΣ.
- Σταυρίδης, Σ. (2010), *Μετέωροι χώροι της ετερότητας*, Αλεξάνδρεια.
- Σταυρίδης, Σ., Κουτρολίκου, Π., κ.α. (επιμ.) (2009), *Ερευνητικό έργο: Μετασχηματισμοί της σχέσης δημόσιου – ιδιωτικού χώρου στα συγκροτήματα κοινωνικής κατοικίας των ελληνικών αστικών κέντρων*, Σχολή Αρχιτεκτόνων ΕΜΠ.
- Τζανάκη, Δ. (2016), *Η ιστορία της [μη] κανονικότητας: Η σφίγγα πρέπει ν' αυτοκτονήσει, Ο Οιδίποδας επικρατεί*, Αθήνη.
- Weeks, J. (2006), Ζητήματα ταυτότητας, στο Γιαννακόπουλος Κ. (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*, (μτφρ: Μαρκέτου Π.), (σσ: 139-168), Αλεξάνδρεια, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1987).
- Χαλκιά, Α. (2011), *Έμφυλες βιαιότητες, Εξουσία, λόγος, υποκειμενικότητες*, Αλεξάνδρεια.
- Χαλκιά, Α. (2021), Προλεγόμενα στην ελληνική έκδοση, στο Χαλκιά Α. (επιμ.), *Το μονοδιάστατο κουίρ*, (μτφρ: Λέκκα Β.), (επιστ. επιμ. Χαλκιά Α.), ΕΑΠ, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2018).

Χαλκιά, Α., Μιχαηλίδου, Μ. (2006), Το κοινωνικό σώμα, στο Μιχαηλίδου Μ., Χαλκιά Α. (επιμ.), *Η παραγωγή του κοινωνικού σώματος*, (σσ: 11-30), Κατάρτι & Δίνη, Φεμινιστικό περιοδικό.

Χατζηστεργίου, Γ. (2020), *Ο πολιτισμός των φαντασμάτων*, Αλεξάνδρεια.

Ξενόγλωσση

Ahmed, S. (1997), "It's a sun tan, isn't it?", Auto-biography as an identificatory Practice, στο Mirza H. (επιμ.), *Black british feminism: a reader*, (σσ: 153-167), Routledge.

Ahmed, S. (2006), *Queer phenomenology: orientations, objects, others*, Duke University Press.

Athanasiou, A. (2017), *Agonistic mourning: Political dissidence and the Women in Black*, Edinburgh University Press.

Athanasiou, A. (2018), On the politics of queer resistance and survival: Athena Athanasiou in conversation with Vassiliki Kolocotroni and Dimitris Papanikolaou, *Journal of Greek Media & Culture*, 4, 2, σσ: 269-280.

Athanasiou, A., Efthymiou, A (2019), Alkisti Efthymiou in Conversation with Athena Athanasiou: Spectral Publics and Antifascist Eventualities, *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 16(1-2), σσ: 102-113.

Avramopoulou, E. (2022), The surplus of death: Asylum management and the affective atmosphere of complicity, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East (CSSAAME)*, 42, 1, σσ: 206-220.

Bacon, J. (1998), Getting the story straight, coming out narratives and the possibility of a cultural rhetoric, *World Englishes*, 17, 2, σσ: 249-258.

Barnhart, R. (1995), *Dictionary of Etymology: The Origins of American English Words*, Harper Collins.

Bennett, J. (2014), *Toni Morrison and the Queer Pleasure of Ghosts*, State of New York University Press.

Bergman, I. (Σκηνοθέτης), (1966), *Persona* [Κινηματογραφική ταινία], Sweden: AB Svensk Filmindustri.

Bersani, L. (1996), *Homos*, Harvard University Press, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1995).

- Bloomer, J. (1992), D'or, στο Colomina B. (επιμ.), *Sexuality and space*, (σσ: 163-184), Princeton Architectural Press.
- Braidotti, R. (1994), *Nomadic subjects, embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press.
- Brown, M. (2000), *Closet space, Geographies of metaphor from the body to the globe*, Routledge.
- Butler, J. (2002), Is kinship always already heterosexual?, στο Brown W., Halley J. (επιμ.), *Left Legalism / Left Critique*, Duke University Press.
- Butler, J. (2004), *Undoing gender*, Routledge.
- Butler, J. (2011), Bodies in alliance and the politics of the street, <https://transversal.at/pdf/journal-text/1616/>, ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης 27-11-2023.
- Canetti, E. (1984), *Crowds and Power*, (μτφρ: Stewart C), Farrar, Straus and Giroux, (Το πρωτότυπο έργο δημοσιεύθηκε το 1960).
- Carbado, D. (2005), Privilege, στο Johnson E.P., Henderson M.G. (επιμ.), *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, (σσ: 190-212), Duke University Press.
- Cixous, H. (1976), Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud's Das Unheimliche (The "uncanny"), https://www.jstor.org/stable/pdf/468561.pdf?refreqid=excelsior%3Afb8e61670a4135c8c90a354a42577e8f&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1, ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης 27-07-2023.
- Colomina, B. (1992), Introduction, στο Colomina B. (επιμ.), *Sexuality and Space*, (σσ:vii-ix), Princeton Architectural Press.
- Crenshaw, K. 1989, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), σσ: 139-167.
- Cvetkovich, A. (2003), *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press.
- De Villiers, N. (2012), *Opacity and the closet, queer Tactics in Foucault, Barthes, and Warhol*, University of Minnesota Press.
- Dolar, M. (1991), I Shall Be with You on Your Wedding-Night: Lacan and the Uncanny, <https://www.jstor.org/stable/pdf/778795.pdf?refreqid=excelsior%3Aa935992>

ba391e0bfdb687e4f95947b38&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1, ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης 25-07-2023.

- Duggan, L. (2003), *The Twilight of Equality?, Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*, Beacon Press.
- Freccero, C. (2006), *Queer/Early/Modern*, Duke University Press.
- Freccero, C. (2007), Queer Spectrality: Haunting the past, στο Haggerty G.E., McGarry M. (επιμ.), *A companion to lesbian, gay, bisexual, transgender and queer studies*, (σσ: 194-213), Blackwell Publishing.
- Fuss, D. (1991), Inside/out, στο Fuss D. (επιμ.), *Inside/out, lesbian theories, gay theories*, (σσ:1-10), Routledge.
- Golding, S. (2005), Quantum philosophy, impossible geographies and a few small points about life, liberty and the pursuit of sex (all in the name of democracy), στο Keith M., Pile S. (επιμ.), *Place and the politics of identity*, (σσ: 203-216), (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Gordon, A. (2007α), Introduction to the New Edition, στο Gordon A., *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination Minneapolis* (σσ: xv-xx), University of Minnesota Press, (Το πρωτότυπο κείμενο εκδόθηκε το 1997).
- Gordon, A. (2007β), *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination Minneapolis*, University of Minnesota Press, (Το πρωτότυπο κείμενο εκδόθηκε το 1997).
- Grosz, E. (2001), *Architecture from the Outside, Essays on Virtual and Real Space*, MIT Press.
- Halberstam, J. (2002), Telling Tales: Brandon Teena, Billy Tipton, and Transgender Biography, (σσ: 62-81), *Auto/Biography Studies*, 15.
- Halperin, D. (1995), *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press.
- Haraway, D. (1988), Situated knowledges, the science question in feminism and the privilege of partial perspective, *Feminist Studies*, 14 (3), σσ. 575-599.
- Harry, J. (2010), Being Out, *Journal of Homosexuality*, 26(1), σσ: 25-40.
- Jabiri, A. (2023), The continuity of Othering in feminist methodology: activist-scholar and the insider/outsider dynamics, *Third World Quarterly*, 45 (1), σσ: 79-94.

- Jackman, M. C. (2016), The trouble with fieldwork, Queering methodologies, στο Browne K., Nash C. (επιμ.), *Queer methods and methodologies, Intersecting queer theories and social science research intersecting queer theory and social science research*, (σσ. 113–128), Ashgate.
- Jentsch, E. (1997), On the psychology of the uncanny, (μτφρ: Sellars R.), https://theuncannything.files.wordpress.com/2012/09/jentsch_uncanny.pdf, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1906), ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης 20-07-2023.
- Kulick, D., Wilson, M. (1995), *Taboo: Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, Routledge.
- Masschelein, A. (2003), A homeless concept shapes of the uncanny in twentieth century Theory and Culture, <https://www.imageandnarrative.be/inarchive/uncanny/anneleenmasschelein.htm>, ημερομηνία τελευταίας ανάκτησης 20-10-2023.
- Maynard, M. (1994), Methods, practice and epistemology, The debate about feminism and research, *Researching women's lives from a feminist perspective*, 10 (26), σσ: 10-26.
- Merleau Ponty, M. (2002), *Phenomenology of Perception*, (μτφρ: Smith C), Routledge, (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1945).
- Merphy, A. (2011), Corporeal vulnerability and the New Humanism, *Hypatia*, 26 (3), σσ: 575-590.
- Morris, J.F. (2008), Lesbian Coming Out as a Multidimensional Process, *Journal of Homosexuality*, 33(2), σσ: 1-22.
- Mulvey L. (1992), Pandora: topographies of the Mask and Curiosity, στο Colomina B. (επιμ.), *Sexuality and space*, (σσ: 53-72), Princeton Architectural Press.
- Muñoz, J.E. (2009), *Cruising utopia: The then and there of queer futurity*, NYU Press.
- Palmer P. (2012), *The Queer Uncanny, New Perspectives on the Gothic*, University of Wales Press.
- Peace, R. (2001), Producing Lesbians: Canonical Proprieties, στο Bell D., Binnie J., Holliday R., Longhurst R., Peace R., *Pleasure zones, Bodies, Cities, Spaces*, (σσ: 29-54), Syracuse University Press.

- Ross, M.B. (2005), *Beyond the Closet as Raceless Paradigm*, στο Johnson E.P., Henderson M.G. (επιμ.), *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, (σσ: 161–189), Duke University Press.
- Royle, N. (2003), *The Uncanny*, Routledge.
- Sedgwick, K. E. (1990), *Epistemology of the closet*, University of California Press.
- Sedgwick, K. E. (1994), *Tendencies*, Routledge.
- Simonsen, K. (2003), *The embodied city: From bodily practice to urban life*, στο Öhman J., Simonsen K. (επιμ.), *Voices from the North, new trends in nordic human geography*, (σσ:157-172), Ashgate.
- Simonsen, K., Koefoed, L. (2020), *Geographies of embodiment*, Sage.
- Taussig, M. (1999), *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press.
- Thomassen, B. (2014), *Liminality and the modern: living through the in-between*, Ashgate.
- Van Gennep, A. (1960), *Rites of passage*, (μτφρ: Vizedom M., Caffee G.), University of Chicago Press, (Το πρωτότυπο κείμενο εκδόθηκε το 1909).
- Weeks, J. (1977), *Coming out: homosexual politics in Britain, from the nineteenth century to the present*, Quartet.
- Weiss, M. (2020), *Intimate Encounters: Queer entanglements in ethnographic fieldwork* anthropological quarterly, *Anthropological Quarterly*, George Washington University Institute for Ethnographic Research, 93 (1), σσ: 1355-1386.
- Wigley, M. (1992), *Untitled: The Housing of Gender*, στο Colomina B. (επιμ.), *Sexuality and space*, (σσ: 327-389), Princeton Architectural Press.
- Wood, K.M. (1999), *Coherent identities amid heterosexist ideologies: deaf and lesbian coming-out stories*, στο Bucholtz M., Liang A.C., Sutton A.L. (επιμ.), *Reinventing Identities: The Gendered Self in Discourse*, (σσ: 46–63), Oxford University Press.

Παράρτημα

Έντυπο πληροφορημένης συγκατάθεσης για αποθήκευση και επεξεργασία προσωπικών πληροφοριών.

Θέμα έρευνας: Κατοικώντας (σ)το ανοίκειο: φαντασματικά σώματα στη ντουλάπα

Η έρευνα αυτή μελετά τη «ντουλάπα» ως τόπο μυστικότητας ή/και αποκάλυψης κουίρ σωμάτων, καθώς και τη νοηματοδότηση της «εξόδου» (ή μη) από αυτήν.

Εγώ,, συμφωνώ να λάβω μέρος ως συνεντευξιαζόμεν..... στην έρευνα για εκπόνηση διπλωματικής εργασίας, που διεξάγεται από τη Νικολία-Χαραλαμπία Σορβανή, υπό την επίβλεψη της Καθηγήτριας Αθηνάς Αθανασίου, στο πλαίσιο του Διατμηματικού Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών «Φύλο, Κοινωνία, Πολιτική» του Παντείου Πανεπιστημίου.

Δηλώνω ότι, αφού διάβασα το Έντυπο Ενημέρωσης, που προμηθεύτηκα από την ερευνήτρια:

1. Έχω ενημερωθεί για τους σκοπούς, τη διαδικασία και τη διάρκεια της συγκεκριμένης έρευνας.

2. Είχα την ευκαιρία να κάνω ερωτήσεις στην ερευνήτρια και να λάβω απαιτούμενες πληροφορίες, πριν πάρω την απόφαση να συμμετέχω.

3. Καταλαβαίνω ότι η συμμετοχή μου είναι εθελοντική, και ότι διατηρώ το δικαίωμα να τη διακόψω ανά πάσα στιγμή, και να αποσυρθώ.

4. Κατανοώ ότι το υλικό και τα δεδομένα, που θα συλλεχθούν κατά τη συνέντευξη, θα χρησιμοποιηθούν για τους σκοπούς της συγκεκριμένης έρευνας και σε δημοσιεύσεις της ερευνήτριας με αποκλειστικά ερευνητικό ή μορφωτικό σκοπό.

5. Αντιλαμβάνομαι ότι ενδέχεται να αναπαραχθούν σε κείμενο δημοσιεύσεων της συγκεκριμένη έρευνας αυτολεξεί τα λεγόμενά μου κατά τη συνέντευξη.

6. Καταλαβαίνω ότι η συνέντευξη θα ηχογραφηθεί.

7. Κατανοώ ότι τα προσωπικά μου στοιχεία και λεπτομέρειες δεν θα αποκαλυφθούν στην έρευνα.

8. Συμφωνώ να συμμετάσχω στην εν λόγω έρευνα.

Ημερομηνία:.....

Υπογραφή ερευνήτριας

Υπογραφή συμμετέχο.....

.....

.....