

ΖΩΕΣ ΧΩΡΙΣ ΜΑΡΤΥΡΙΑ: AIDS, ΜΝΗΜΗ ΚΑΙ ΣΥΓΓΕΝΕΙΑ

Κώστας Γιαννακόπουλος

Προλεγόμενα

Μια αύρα αναπόφευκτου και μοιραίου θανάτου περιβάλλει την ιστορία των πολιτισμικών κατασκευών της ομοφυλοφιλίας ως «αγάπης που δεν τολμά να πει το όνομά της». Το πρόσφατο κεφάλαιο αυτής της ιστορίας, η κρίση του AIDS και η ομοφυλοφιλοποίησή της μέσω του λόγου περί «ομάδων υψηλού κινδύνου», φέρει έντονα τα χαρακτηριστικά της νεκρολογίας: μιας νεκρολογίας, όμως, που γίνεται κοινωνικά αναγνώσιμη και ευπρεπής μέσα από την επιλεκτική, τελετουργική αποσιώπηση της ανοίκειας οικειότητας (Bersani 1988, Nunokawa 1991). Αυτή τη βίαιη υπαγωγή των γκέι ζώων σε «ζωές χωρίς μαρτυρία» αποτυπώνει με ενάργεια το κείμενο του Κώστα Γιαννακόπουλου.

Μέσω στερεότυπων αναπαραστάσεων που συσχετίζουν στο πολιτισμικό φαντασιακό τη μη-κανονιστική σεξουαλικότητα με την αρρώστια, όπως είναι η εικονοπλασία της μολυσματικότητας, αλλά και ο μύθος του βαμπιρισμού και της νεκροφιλίας που διαπερνά τον πρωκτικό ερωτισμό, η ομοφυλοφιλία εισέρχεται στην ιστορία ως νοσηρή, μη-ανθρώπινη ορμή θανάτου. Θα λέγαμε ότι ο θάνατος είναι η τροπικότητα ιστορικής ύπαρξης της ομοφυλοφιλίας. Η ομοφυλοφιλική επιθυμία βρίσκει «τη θέση της» εκεί, αφού καμιά άλλη εγκόσμια οικογένεια –ούτε άλλωστε και οικογενειακό μνήμα (οίκος)- δεν την αντέχει. Η κρύπτη του μνήματος, ως μεταφορά της κρύπτης της εσωτερικευμένης ομοφοβίας [closet], είναι ο μόνος τόπος από όπου μπορεί να αναπαρασταθεί η ομοφυλοφιλική επιθυμία –ως άρρητη και ταυτόχρονα ακατανόμαστη, μη-πραγματική και ταυτόχρονα αβίωτη. Έτσι, ο «εκ φύσεως» θνησιγενής χαρακτήρας της «παρά φύσιν», μη-αναπαραγωγικής queer σεξουαλικότητας φυσικοποιεί και νομιμοποιεί τον κοινωνικό θάνατο που είναι η ομοφοβία.

Στα συμφραζόμενα της κρίσης του AIDS, διαδραματίζεται με ιδιαίτερη ένταση αυτή η πεζή, φυσικοποιημένη, κοινότοπη πολιτισμική συσχέτιση της ομοφυλοφιλίας με το θάνατο. Πρόκειται, ωστόσο, για μια κοινοτοπία που είναι και απέραντα αντιφατική: Από τη μια πλευρά, αναφέρεται στην εδραιωμένη πολιτισμική αντίληψη για τον θανάσιμο, θνησιγενή και θανατηφόρο χαρακτήρα της ομοφυλοφιλίας, και, από την άλλη, υποδηλώνει την απάρνηση του δικαιώματος σε έναν αξιομνημόνευτο θάνατο και στην αναγνωρίσιμη οδύνη των αγαπημένων που πενθούν.

Η θανάσιμη πολιτισμική αποστροφή απέναντι στη σεσημασμένη γκέι υποκειμενικότητα βρίσκει μια από τις πιο σκληρές ιστορικές της εκφορές στο λογοκριμένο, εκτοπισμένο, απαγορευμένο γκέι πένθος. Η γκέι σχέση πριν από το θάνατο ή το AIDS ως αιτία θανάτου εξαλείφονται, με την παρέμβαση οικογενειακών κύκλων, από νεκρολογίες και επικηδείους. Το «ξένο σώμα» είναι πια «νεκρό και

πειθήνιο», και με τον όρο αυτό μπορεί να γίνει ανεκτό, όπως αναφέρει ο συνομιλητής του Γιαννακόπουλου. Οι εραστές και οι αγαπημένοι σύντροφοι γίνονται –στην καλύτερη περίπτωση– απλοί φίλοι, εξοβελισμένοι στη σκιά της επιβεβλημένης «διακριτικότητας», αναγκασμένοι να κρύβουν ή να μετριάζουν τις δημόσιες εκδηλώσεις της αγάπης και του πόνου τους. Η «απόσυρση» αυτή απηχεί ακριβώς την ψυχική απόσυρση του ανομολόγητου ερωτικού αντικειμένου και τη μετατροπή του σε διαρκές υπόλειμμα ανεπίλυτου πένθους.

Αυτή η αρχαιολογία της σιωπής –που ξενίζει το λόγο [discourse] και τη σχέση του με το πένθος– παραμένει καταστατικά αναγκαία για την υλοποίηση του λόγου. Αν λόγος είναι η σχέση ανάμεσα σε αυτό που μπορεί και σε αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί, η νεκρολογία μαρτυρεί τις συνθήκες δυνατότητας αυτού του λόγου και θέσπισης των ορίων του. Ως εθνικιστικός και ετεροκανονικός βιο-πολιτικός λόγος μνημόνευσης, η νεκρολογία ορίζει και ταυτόχρονα απαλείφει το αξιομνημόνευτο σώμα, παράγει και ταυτόχρονα εξορίζει τα ξένα σώματα, ρυθμίζοντας τα όρια μέσω των οποίων ο συγκινησιακός λόγος εισέρχεται στη δημόσια σφαίρα.

Το εκτοπισμένο γκέι πένθος αποδομεί την «κανονικότητα» του πένθους, το οποίο ο Φρόιντ διακρίνει από την «παθολογική» μελαγχολία, στο βαθμό που το «κανονικό πένθος» δεν σηματοδοτεί μόνο το απαραίτητο κλείσιμο της υπόθεσης της απώλειας εκ μέρους του πενθούντος υποκειμένου, όπως εισηγήθηκε ο Φρόιντ, αλλά και τον επιβεβλημένο εγκλεισμό στην ετεροκανονική τάξη. Η ψυχαναλυτική φεμινιστική και queer θεωρία έχει αντισταθεί στο «κλείσιμο» του πένθους και με τις δύο αυτές έννοιες, ανοίγοντάς το κριτικά στην κοινωνική χρονικότητα που ορίζει αυτό που είναι δυνατό και διανοητό να ακουστεί ως δημόσια μαρτυρία πένθους, και επιμένοντας στην ανάγκη αναγνώρισης, αποφυσικοποίησης και αποδιάρθρωσης της βίας που ενέχεται στην εξάλειψη του άλλου ή της άλλης (Butler 2009[2006], Ziarek 1993). Αυτή η προσέγγιση δίνει έμφαση στην πρωταρχική διασύνδεση της queer υποκειμενικότητας με την ψυχική-πολιτική οικονομία της καταστατικής απώλειας. Η εκ των προτέρων αποκλήρυξη της ομοφυλοφιλικής επιθυμίας, ο ορισμός της ως εξαρχής χαμένης και αβίωτης, είναι η προϋπόθεση της εισόδου του υποκειμένου στην ετεροκανονική και φαλλογοκεντρική τάξη του συμβολικού.

Συνομιλώντας με αυτή τη θεωρητική παράδοση, ο Γιαννακόπουλος στρέφει την προσοχή μας στο πώς η δημόσια σφαίρα του κανονικού και αναγνωρισμένου πένθους συγκροτείται μέσα ακριβώς από τον εξοβελισμό ονομάτων, αισθημάτων, αφηγήσεων και μαρτυριών, από την απόθεση και την αποκλήρυξη «αρχείων αποκλεισμένων συναισθημάτων». Έτσι, με αυτό το βίαιο τρόπο, η εργασία του πένθους και της μνήμης γίνεται πολιτική –ταυτόχρονα βιοπολιτική και θανατοπολιτική. Με αυτή την έννοια, ο Ian Hacking προτείνει την εννοιολογική διεύρυνση της «βιοπολιτικής» εισάγοντας μια ακόμη μεταβλητή της ιστορικής υποκειμενικότητας, αυτήν που αποκαλεί «μνημο-πολιτική»: «μια πολιτική του μυστικού [...], ένα λησμονημένο συμβάν, το οποίο, όταν έρχεται στο φως, μπορεί να μνημειωθεί σε μια αφήγηση πόνου» (1995: 214).

Η εθνογραφία του Γιαννακόπουλου δείχνει πώς από αυτή τη σύνδεση πένθους και πολιτικής προκύπτει όχι η αδράνεια –ή η μνημειώση– της ναρκισσιστικής μελαγχολίας, αλλά η επίμοχθη εργασία της αντι-μνήμης και της μαρτυρίας. (Ας αναλογιστούμε τα αντι-μνημεία Names Project και AIDS Memorial Quilt). Ας μην υπάρχει, όμως, καμία παρανόηση: Ζητούμενο της εργασίας της αντι-μνήμης δεν είναι να χωρέσει, όπως-όπως, η γκέι απώλεια στις επίσημες νεκρολογίες της ετεροκανονικής οικογένειας και στην «υπό όρους στοργή της», όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο συνομιλητής του Γιαννακόπουλου. Η «ανοχή», άλλωστε, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να ρυθμίζει τα όρια του ανεκτού, παράγοντας και επιτρέποντας υπό όρους το μη ανεκτό (Brown 2006). Αντίθετα, ζητούμενο είναι να παραμένει σημείο αντίστασης που

δοκιμάζει τους όρους της τελετουργικής παραγωγής του αξιομνημόνευτου, αμφισβητώντας τις μνημειακές νόρμες του πένθους που ορίζουν τα όρια του πολιτικού. Αυτή η αντι-μνήμη, ως εξεγερσιακή στιγμή στην οντολογία της βιοπολιτικής, αποδομεί την ηγεμονική κοινοτοπία της δημόσιας σφαίρας που καθιστά κάποιες φωνές ανήκουστες και κάποιες ζωές αόρατες –«ζωές χωρίς μαρτυρία».

- Bersani, Leo. 1988 [1987]. Is the rectum a grave? Στο D. Crimp (επιμ.), *AIDS, Cultural Analysis, Cultural Activism*. Κέμπριτζ, MA: MIT Press, 197-222.
- Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Butler, Judith. 2009 [2006]. *Ενάλωτη Ζωή: Οι Δυνάμεις του Πένθους και της Βίας*. Μτφρ. Μ. Λαλιώτης και Κ. Αθανασίου, εισαγωγή Α. Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος.
- Hacking, Ian. 1995. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- Nunokawa, Jeff. 1991. "All the sad young men": AIDS and the work of mourning. Στο D. Fuss (επιμ.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Νέα Υόρκη: Routledge, 311-323.
- Ziarek, Ewa. 1993. Kristeva and Levinas: Mourning, ethics and the feminine. Στο K. Oliver (επιμ.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writings: A Collection of Essays*. Νέα Υόρκη: Routledge, 62-78.

Αθηνά Αθανασίου

1. Εισαγωγή

Το παρόν άρθρο έχει, καταρχήν, ως αντικείμενο την κοινωνική συγκρότηση της μνήμης για το πρόσωπο και τη ζωή ομοφυλόφιλων ανδρών που πέθαναν από επιπλοκές που οφείλονται στον ιό HIV. Η μνήμη αυτή συγκροτείται μέσω λόγων οι οποίοι αποσιωπούν ή δημοσιοποιούν την ομοφυλόφιλη ταυτότητα ή πλευρές της ομοφυλόφιλης ζωής των νεκρών. Επιπλέον, στο βαθμό που το Aids ταυτίζεται στην ελληνική αλλά και γενικότερα στις δυτικές κοινωνίες με την ομοφυλοφιλία (Plexoussaki-Yannacopoulos 1996, Γιαννακόπουλος 1998), οι λόγοι αυτοί δεν επιχειρούν μόνο την ανασυγκρότηση της ζωής των νεκρών αλλά και του ίδιου του θανάτου τους, αποσιωπώντας ή δημοσιοποιώντας τις συνθήκες και κυρίως την αιτία του. Συνακόλουθα, η διερεύνηση της κοινωνικής συγκρότησης αυτής της μνήμης συνδέεται με την ανάλυση του ζητήματος της συγκάλυψης και δημοσιοποίησης της ομοφυλοφιλίας δηλαδή των πολιτικών για την ομοφυλοφιλία αλλά και, γενικότερα, της σχέσης μεταξύ σεξουαλικότητας και εννοιολόγησης του πολιτικού στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Προς την κατεύθυνση αυτή, επιχειρείται μια «αποδόμηση της απόκρυψης» (Μακρυνιώτη 2008:35) σε σχέση με τον δημόσιο στιγματισμό της ομοφυλοφιλίας υπό το πρίσμα της διερεύνησης της συγκρότησης της ομοφοβίας στις σύγχρονες φιλελεύθερες δυτικές δημοκρατίες. Η ομοφοβία συνδέεται με τις έννοιες της βιοπολιτικής αλλά και της θανατοπολιτικής όπως τις έθεσαν και επεξεργάστηκαν οι Μισέλ Foucault και Giorgio Agamben. Η ανάλυση ενός λόγου ο οποίος δεν αποσιωπεί την ομοφυλοφιλία ή ενός «απελευθερωτικού» ομοφυλοφιλικού λόγου δεν διακρίνεται αυστηρά από την αποσιώπηση και την ομοφοβία. Όπως θα φανεί παρακάτω, ο λόγος αυτός μπορεί να εμπεριέχει αποσιωπήσεις πλευρών της ομοφυλόφιλης ζωής των νεκρών και γενικότερα να ενσωματώνει ασκητικές, αντι-ηδονιστικές και γενικότερα κυρίαρχες εννοιολογήσεις της ομοφυλόφιλης υποκειμενικότητας (βλ. Edelman 1994). Όπως παρατηρεί ο Foucault (1978: 39):

δεν χρειάζεται να κάνουμε έναν δυαδικό χωρισμό ανάμεσα σε αυτά που λένε και δεν λένε, αλλά να προσπαθήσουμε μάλλον να προσδιορίσουμε τους διάφορους τρόπους με τους οποίους δεν τα λένε, πώς κατανέμονται εκείνοι που μπορούν κι εκείνοι που δεν μπορούν να μιλούν, ποιο είδος λόγου επιτρέπεται ή δεν επιτρέπεται ή ποια μορφή μυστικότητας απαιτείται για τους μεν και για τους δε.

Οι λόγοι-δημόσιες μαρτυρίες για την ομοφυλόφιλη ζωή των νεκρών από Aids, αμφισβητούν την κυρίαρχη αντίληψη για θάνατο ως φυσικού, ουδέτερου γεγονότος και αποκαλύπτουν την σημασία του ως πολιτικού φαινομένου, διακυβεύματος της εξουσίας. Επιπλέον, δείχνουν ότι η ασθένεια και ο θάνατος από Aids ενέχουν μια «παραγωγική δυναμική» (Μακρυνιώτη 2008: 35), μια πολιτική ζωής. Πιο συγκεκριμένα, αποτελούν τον τόπο, την στιγμή αμφισβήτησης των κυρίαρχων μορφών συγγένειας, αναζήτησης νέων μορφών συσχέτισης και τελικά, (επαν)επινοήσης του πολιτικού. Όπως το θέτει η Αθηνά Αθανασίου (2007: 239) για το πένθος των «Γυναικών στα Μαύρα», και γενικότερα, το πένθος των γυναικών που επιτελείται σε δημόσιο χώρο, όπως αυτό αναλύθηκε από τη Nicole Loraux, οι μετά θάνατον δημόσιες μαρτυρίες για τις εξοστρακισμένες ζωές των ασθενών του Aids μπορεί να αποτελέσουν αφετηρία για μια άλλη πολιτική, μια πολιτική που αντιτίθεται ενεργά στα ίδια τα όρια που καθιστούν το πολιτικό κανονιστικά διανοητό. Η ανάδειξη της πολιτικής διάστασης της ασθένειας και του θανάτου από Aids αποτελεί την βάση της δραστηριότητας της ακτιβιστικής νεοϋορκέζικης αλλά και διεθνούς οργάνωσης Act-Up και ιδιαίτερα τις νέες πολιτικές τελετουργίες πένθους που η οργάνωση αυτή έχει επινοήσει (βλ. Broqua 1998, Crimp 2002).

Τέλος, το άρθρο αυτό αποκαλύπτοντας την αποσιώπηση μιας ομοφυλόφιλης ζωής, όπως θα δούμε παρακάτω, αποτελεί πέρα από μια ανθρωπολογική ανάλυση και μια δημόσια μαρτυρία για ζωές χωρίς μαρτυρία στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Όπως επισημαίνουν και οι ανθρωπολόγοι Christophe Broqua, Françoise Loux και Patrick Prado (1998: 8) για μια αντίστοιχη περίπτωση,¹ η διαπλοκή αυτή αφενός, ανθρωπολογικής ανάλυσης και αφετέρου, συγκινησιακά και πολιτικά φορτισμένης μαρτυρίας, θέτει σε άμεση αμφισβήτηση την «ουδετερότητα», «αντικειμενικότητα» της επιστημονικής γνώσης και αναδεικνύει την πολιτική της εμπλοκή. Επίσης, δείχνει ότι οι «ιστορίες» των ανθρωπολόγων και των ιστορικών όπως και οι μαρτυρίες των μη επιστημόνων, διαμεσολαβούνται από την κοινωνική συγκρότηση της μνήμης (Favret-Saada 1991). Ετσι, η συγγραφή αυτής της ανθρωπολογικής μελέτης-μαρτυρίας για την αποσιωπημένη ομοφυλόφιλη ζωή οφείλει την ύπαρξή της στην παρούσα κοινωνική και ιστορική συγκυρία μιας ολοένα αυξανόμενης κοινωνικής ορατότητας των ομοφυλόφιλων ανδρών και γυναικών στην Ελλάδα. Ωστόσο, το όνομα του άνδρα του οποίου η ομοφυλόφιλη πολιτική διάσταση της ζωής και του θανάτου του έχει αποσιωπηθεί από τους συγγενείς και συναδέλφους του, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, είναι ψευδώνυμο. Η εκ μέρους μου αποσιώπηση αυτή, δεν οφείλεται σε μια διάθεση προστασίας του νεκρού «πληροφορητή» μου, όπως αυτή επιβάλλεται από την γνωστή ανθρωπολογική δεοντολογία, αλλά στην προστασία του ίδιου του ανθρωπολόγου από την ομοφοβία η οποία εξακολουθεί, παρά την gay ορατότητα, να κυριαρχεί. Πόσω μάλλον που, όπως μας δείχνει και η περίπτωση της

¹ Οι Broqua, Loux και Prado παρατηρούν ότι η οργάνωση της κατασκευής και ξετυλίγματος -και όχι απλώς μιας έκθεσης-, ενός Patchwork με ονόματα νεκρών από AIDS (*Names Project Quilt*), στο Musée national des Arts et des Traditions populaires στο Παρίσι, σήμαινε την θέληση των ανθρωπολόγων να συμβάλλουν στον αγώνα κατά του στιγματισμού που υφίστανται οι νεκροί από AIDS και τη μετατροπή του εθνογραφικού μουσείου σε τόπο μνήμης για τους αποκλεισμένους, τους ανθρώπους χωρίς φωνή.

συγκρότησης της μνήμης για διάφορες κοινωνικές ομάδες θυμάτων του ναζιστικού Ολοκαυτώματος, υπήρξαν και υπάρχουν ακόμη ζωές χωρίς μαρτυρία.²

Το κείμενο που ακολουθεί βασίζεται κυρίως σε δύο βιβλία τα οποία δημοσιεύτηκαν στη μνήμη δύο νέων ομοφυλόφιλων ανδρών μετά το θάνατο τους από Aids.

2. Μορφές ομοφοβίας και άσκηση βιοπολιτικής

Την δεκαετία του 1990 κυκλοφορεί στην Αθήνα ένα βιβλίο με θέμα τα ανθρώπινα δικαιώματα. Το βιβλίο αποτελεί μια συλλογή κειμένων ενός νεαρού πανεπιστημιακού ερευνητή. Η πλειοψηφία των κειμένων αφορά την κοινωνική ανάλυση της σεξουαλικότητας και πιο συγκεκριμένα της ομοφυλοφιλίας. Το βιβλίο εκδίδεται με πρωτοβουλία της μητέρας του στη μνήμη του Κυριάκου, αφού ο συγγραφέας του πέθανε πρόωρα σε ηλικία τριάντα χρονών. Ωστόσο, στον πρόλογο ενός γνωστού ακαδημαϊκού, στα μικρά σημειώματα της μητέρας και του πατέρα του και στο βιογραφικό του σημείωμα αποσιωπάται ο λόγος του θανάτου του: το AIDS.³ Επίσης, αποσιωπάται το ότι ο Κυριάκος συμμετείχε ενεργά από πολύ νεαρή ηλικία- όταν ήταν ακόμη μαθητής λυκείου- στο Απελευθερωτικό Κίνημα Ομοφυλόφιλων Ελλάδας (ΑΚΟΕ). Η πολιτική του αυτή δράση αποτέλεσε τη βάση της ενασχόλησής του με το νόμο και τη σεξουαλικότητα. Θεωρώντας ότι η gay πολιτική δράση και η επιστημονική μελέτη της σεξουαλικότητας διαπλέκονται, ο Κυριάκος μοίραζε και συζητούσε τα κείμενα του με τους συντρόφους του του ΑΚΟΕ. Επιπλέον, ο Κυριάκος δεν δίστασε να στείλει επώνυμα γράμματα σε εφημερίδες διαμαρτυρούμενος για ομοφοβικά δημοσιεύματα.

Ετσι, σε αυτό το *in memoriam* βιβλίο, η ζωή του Κυριάκου ως γκέι διανοούμενου-ακτιβιστή θεωρείται ανύπαρκτη, μη πραγματική και άρα, στερείται μνήμης επειδή αντιτίθεται στην κανονιστική (normative) δηλαδή ετεροκανονική (heteronormative) εννοιολόγηση της ζωής. Για να το πω διαφορετικά, ο Κυριάκος καταδικάζεται σε ένα δεύτερο θάνατο αυτή τη φορά όχι από Aids αλλά από έλλειψη αναγνώρισης, όπως θάλεγε η Judith Butler (2000: 81), ο οποίος απλώς επιβεβαιώνει τον ήδη προϋπάρχοντα θάνατό του. Όπως το θέτει πολύ ωραία η Αμερικανίδα φιλόσοφος: «Δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο πένθους, διότι υπήρξαν ανέκαθεν χαμένες ή, μάλλον, ποτέ δεν ‘υπήρξαν’, και πρέπει να εξαλειφθούν, μια και φαίνεται πως συνεχίζουν να ζουν, πεισματικά, σε αυτή την κατάσταση της απο-νέκρωσης» (Μπάτλερ 2009: 84-85). Πρόσφατα, μητέρα τριών παιδιών υποψιαζόμενη ότι ο ένας

² Η συγκρότηση της μνήμης για τα διάφορα θύματα του Ολοκαυτώματος μας δείχνει ότι η απουσία μαρτυρίας οφείλεται σε δύο κυρίως λόγους. Στην απουσία ορατότητας και νομιμοποίησης της κοινωνικής ομάδας, όπως η περίπτωση του αυστριακού ομοφυλόφιλου κρατούμενου στα στρατόπεδα συγκέντρωσης Γιόζεφ Κ. του οποίου η μαρτυρία δημοσιεύτηκε το 1972 δηλαδή ένα χρόνο μετά την κατάργηση της ποινικοποίησης της ομοφυλοφιλίας στην Αυστρία (Χέγκερ 2000). Επιπλέον, ο Γιόζεφ Κ. διεκδίκησε την αποζημίωση και το ποσό της σύνταξης που δικαιούταν ως θύμα του ναζισμού με την στήριξη του αυστριακού gay κινήματος την δεκαετία του '80, περίοδο ανάπτυξης του κινήματος αυτού. Επίσης, στην περίπτωση των Τσιγγάνων, των «διανοητικά άρρωστων» των «αντικοινωνικών» η απουσία μαρτυρίας από κυρίως από τα ίδια τα μέλη των παραπάνω ομάδων οφείλεται στο γεγονός ότι οι ομάδες αυτές δεν διαθέτουν τα πολιτισμικά μέσα δηλαδή την δυνατότητα συγγραφής και συγκρότησης αρχείων, προκειμένου να παράγουν την δική τους εκδοχή της ιστορίας (Favret-Saada 1991: 5).

³ Η απόκρυψη αυτή της αιτίας του θανάτου από Aids γίνεται ακόμη και στα πιστοποιητικά του θανάτου στα οποία οι συγγενείς του νεκρού ζητούν να μην αναφέρεται η λέξη “AIDS”. Όπως παρατηρεί η Εφη Πλεξουσάκη (2000: 118), η μη αναγνώριση της αρρώστιας φαίνεται ότι είναι κοινωνικά σημαντική και μετά το θάνατο.

γυιός της είναι ομοφυλόφιλος, δήλωσε απερίφραστα στο παιδί της: εγώ δεν έχω τρία παιδιά αλλά δύο. Και πιο εύγλωττα ακόμη, την δεκαετία του 1970, ο πατέρας ενός τραβεστί φώναζε στην αίθουσα των δικαστηρίων: «θα τον σκοτώσω, δεν τον θέλω για γυιό μου». Με άλλα λόγια, όπως το θέτει η Butler (2009:84), αναλύοντας αυτή την βία της αποπομπής από την πραγματικότητα (violence of derealization) όπως την ονομάζει, η αποπομπή – στην περίπτωση μας εκείνη της μη ετεροκανονικής ζωής – είναι εκείνη που επιτρέπει, που καθιστά φυσική, αυτονόητη την άσκηση της θανατηφόρου αυτής βίας.

Ομως, η βία που οδηγεί στον θάνατο δεν ασκείται μόνο με την συγκάλυψη της ομοφυλοφιλίας αλλά και με μια αποκάλυψη της η οποία παίρνει τη μορφή στιγματισμού, της δημόσιας διαπόμπευσης. Τα ξημερώματα της 21^{ης} Φεβρουαρίου του 2003 αστυνομικοί εισέβαλλαν και συνέλαβαν 11 άνδρες στο gay club “Spices” που βρίσκεται κοντά στην Πειραιώς. Οι συλληφθέντες οδηγήθηκαν στην ασφάλεια όπου τους αποδόθηκαν οι κατηγορίες της χρήσης ναρκωτικών, της πορνείας και της παιδεραστίας. Οι κατηγορίες αυτές και ιδιαίτερα εκείνη της παιδεραστίας χρησιμοποιήθηκαν ως μετωνυμία της ομοφυλοφιλίας και γενικότερα της σεξουαλικότητας που παραβιάζει τον κανόνα της μονογαμικής, αναπαραγωγικής ετεροφυλοφιλίας. Η χρήση αυτή οφείλεται στο ότι η παιδεραστία απαξιώνεται ως η πλέον «κακή», «ανώμαλη» «αφύσικη», «άρρωστη» σεξουαλικότητα σύμφωνα με το σύστημα σεξουαλικής διαστρωμάτωσης (sexual stratification) που ισχύει στις δυτικές κυρίως κοινωνίες (βλ. Rubin 2006). Η αστυνομία παραβιάζοντας την απόφαση της Αρχής προστασίας δεδομένων προσωπικού χαρακτήρα, εξέδωσε δελτίο τύπου με το ονοματεπώνυμο και το επάγγελμα των κατηγορουμένων. Η διαπόμπευση αυτή οδήγησε στην αυτοκτονία τον ένα από τους συλληφθέντες κατά τη διάρκεια της κράτησης του στην Ασφάλεια. Στην διαπόμπευση συνετέλεσαν κυρίως τα MME – και συγκεκριμένα ορισμένες τηλεοπτικές εκπομπές και εφημερίδες – τα οποία δημοσιοποίησαν με τη μορφή σκανδάλου την υπόθεση του “Spices”. Αντίστοιχα, πριν μερικά χρόνια ο συνθέτης και ερμηνευτής Στέφανος Κορκολής κατηγορήθηκε από συγκεκριμένη τηλεοπτική εκπομπή ότι είχε σεξουαλικές σχέσεις με μια δεκατετράχρονη και δυσφημίστηκε ως παιδεραστής. Παρόλη την αθώωση λίγα χρόνια, μετά τόσο του Στέφανου Κορκολή όσο και των συλληφθέντων στο “Spices” από τα δικαστήρια, η διαπόμπευση τους από το δικαστικό σύστημα⁴ των MME τους οδήγησε στο φυσικό θάνατο ή στην καταστροφή της επαγγελματικής σταδιοδρομίας και γενικότερα της ζωής τους.

Η αυτοκτονία του θαμώνα του “Spices” και η καταστροφή της επαγγελματικής, τουλάχιστον, ζωής του Κορκολή επιβεβαιώνουν τη θέση του Giorgio Agamben (2003), σύμφωνα με την οποία η νεωτερική βιο-εξουσία του να κάνεις να ζουν – η βιοπολιτική, συνυφάνεται με την εξουσία, τον παλιό κανόνα του να κάνεις να πεθαίνουν – τη θανατοπολιτική. Ο Agamben, στηριζόμενος σε μια διάλεξη του Foucault στο Collège de France το 1976 (Foucault 2002), δείχνει ότι η διάκριση μεταξύ βιοπολιτικής και θανατοπολιτικής, μεταξύ λαού και πληθυσμού παύει να υπάρχει στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης. Η ταύτιση αυτή βιοπολιτικής και θανατοπολιτικής ενσαρκώνεται στη φιγούρα του «Μουσουλμάνου» (*Muselmann*), όρος ο οποίος χρησιμοποιήθηκε στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης για να περιγράψει εκείνους τους κρατούμενους όχι μόνο εβραίους αλλά κυρίως εβραίους, οι οποίοι όντας σε μια κατάσταση κοινωνικού θανάτου, απόλυτης υποταγής αντιπροσώπευαν το ύστατο στάδιο, την ουσία της ναζιστικής βιοπολιτικής, μιας βιοεξουσίας του να κάνεις να επιβιώνουν. Σύμφωνα με τον

⁴ Δανείζομαι τον όρο αυτό από την ανάλυση της Jeanne Favret-Saada (1994) για την βλασφημία.

Agamben, η βιοπολιτική αυτή δεν αποτελεί χαρακτηριστικό μόνον του ναζισμού αλλά και των σύγχρονων κοινωνιών. Έτσι, ο ομοφυλόφιλος άνδρας που συνελήφθηκε στο “Spices”, ο Στέφανος Κορκολής και γενικότερα οι σεξουαλικά «διστραμμένοι» δηλαδή όσων η σεξουαλικότητα θεωρείται ότι βρίσκεται στον αντίποδα της ετεροκανονικότητας, «ζουν» στα όρια του ανθρώπινου και του απ-άνθρωπου σε μια κατάσταση επιβίωσης, σε μια κατάσταση εν δυνάμει θανάτου. Πέρα από την κατάσταση αυτή, η εξόντωση ή ο «φυσικός» θάνατος που προκλήθηκαν με την δημόσια έκθεση, στιγματισμό της σεξουαλικότητας τους δεν αποτελούν παρά επιφαναινόμενα, όπως θάλεγε ο Agamben.

Επίσης, σύμφωνα με τον ιταλό πολιτικό φιλόσοφο, εκείνο που χαρακτηρίζει την επιβίωση του «Μουσουλμάνου» είναι ότι πρόκειται για μια «γυμνή» ζωή η οποία στερείται κάθε δυνατότητας μαρτυρίας. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη της ελάχιστης μαρτυρίας για την επιβίωσή του θα αποτελούσε άρνηση του βιοπολιτικού διαχωρισμού μεταξύ ζωής και επιβίωσης, αντίστασης στη μυστικότητα, τη συγκάλυψη (*Arcanum imperii*) που αποτελεί την κρυφή διάσταση της σύγχρονης βιοεξουσίας. Έτσι, σε αντίθεση με άλλες πολιτισμικές και εθνικές μειονότητες, η εξόντωση των σεξουαλικά περιθωριοποιημένων δεν έτυχε καμιάς δια-μαρτυρίας εκ μέρους των ευαισθητοποιημένων στα θέματα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, πολιτικών οργανώσεων και ομάδων. Αυτή η απουσία μαρτυρίας οφείλεται στη θεώρηση αυτών των υποθέσεων ως μη πολιτικών, ιδιωτικών, σεξουαλικών. Δεν είναι τυχαίο ότι με τις υποθέσεις αυτές ασχολήθηκαν μόνον εφημερίδες και τηλεοπτικές εκπομπές οι οποίες θεωρούνται σκανδαλοθηρικές, «κίτρινες» ή και σχεδόν πορνογραφικές. Η αποπολιτικοποίηση και ιδιωτικοποίηση των υποθέσεων αυτών συμβάλλουν στην αντίληψη και διαμόρφωση ενός πολιτικού κακού ως κοινοτοπίας, όπως θα έλεγε η Hannah Arendt (Αρεντ 1995), στην υποβάθμιση και τον εκχυδαϊσμό του. Οι μόνες πολιτικές οργανώσεις που διαμαρτυρήθηκαν/διεκδίκησαν το δικαίωμα στην ήταν οι LGBT ομάδες. Ενδεικτικός είναι ο τίτλος της σχετικής προκήρυξης που κυκλοφόρησαν: «οι ομοφυλόφιλοι/ες έχουν φωνή». Ωστόσο, οι ομάδες αυτές δεν κατέχουν μια αναγνωρισμένη θέση στην θεωρούμενη ως πολιτική, σκηνή της χώρας. Η αποπολιτικοποίηση αυτή συνδέεται με την θεώρηση της σεξουαλικότητας ως ιδιωτικού ζητήματος το οποίο θεωρείται ότι βρίσκεται σε αντίθεση με το «δημόσιο/πολιτικό». Ωστόσο, όπως έχω δείξει αλλού (Yannakopoulos 2008), η διχοτομία δημόσιο-ιδιωτικό ισχύει υποχρεωτικά μόνο στην περίπτωση της ομοφυλοφιλίας και γενικότερα της μη ετεροκανονικής σεξουαλικότητας αφού η μονογαμική, αναπαραγωγική ετεροφυλοφιλία αποτελεί το αόρατο, άρρητο αλλά θεμελιώδες και αυτονόητο συστατικό του κοινωνικού ανήκειν (Berlant–Warner 2000: 319). Έτσι, η ιδεολογία του φιλελεύθερου οικουμενισμού σύμφωνα με την οποία όλοι/ες έχουν πρόσβαση στην ιδιότητα του πολίτη υπό τον όρο να κρατούν στον ιδιωτικό χώρο την σεξουαλική έκφραση τους δεν είναι παρά ένας μυθικός λόγος, όπως θάλεγε ο Ρολάν Μπάρτ (1979), ο οποίος συσκοτίζει το γεγονός ότι η ιδιότητα του πολίτη είναι ήδη μια σεξουαλική, ετεροκανονική ιδιότητα⁵.

Η παραβίαση αυτής της εξαναγκαστικής/υποχρεωτικής ιδιωτικότητας (*compulsory privacy*) της ομοφυλοφιλίας (Bunzl 2005) αποτέλεσε τον λόγο της σύλληψης των 11 ανδρών στο “Spices” και του θανάτου του ενός από αυτούς. «Ομοφυλόφιλοι έκαναν σεξ μπροστά στον κόσμο» ήταν ο εύγλωττος τίτλος γνωστής σκανδαλοθηρικής εφημερίδας τη μεθεπομένη της σύλληψης.⁶

⁵ Βλ. Bell-Binnie 2000.

⁶ *Espresso*, 24 Φεβρουαρίου 2003.

3. Aids και ανασυγκρότηση της συγγένειας

Όπως δείχνει και η περίπτωση του Κυριάκου, στην ελληνική κοινωνία τουλάχιστον, η οικογένεια αποτελεί τον κυριότερο και εσωτερικευμένο θεματοφύλακα αυτής της εξαναγκαστικής ιδιωτικότητας και του περιορισμού της ζωής αλλά και του θανάτου στα όρια της ετεροκανονικότητας. Ωστόσο, η ασθένεια και ο θάνατος από Aids μπορούν να αποτελέσουν το έναυσμα, την αφετηρία για την αποδιάρθρωση και αναδιάρθρωση των «θεμελιωδών δομών συγγένειας», για να χρησιμοποιήσω την φράση αυτή της Αθανασίου (2007:233). Ετσι, οροθετικοί μαρτυρώντας για τις ζωές νεκρών φίλων τους από AIDS, αμφισβητούν τον «φυσικό», «αυτονόητο» και «αναλλοίωτο» χαρακτήρα της γονεϊκής αγάπης, ο οποίος θεωρείται ότι ανάγεται στην «βιολογική», εξ αίματος συγγένεια και καταδεικνύουν την «οικογένεια» ως μηχανισμό ελέγχου και πειθάρχησης της, πριν και μετά τον θάνατο, ζωής. Επιπλέον, διεκδικούν έναν επαναπροσδιορισμό της ζωής όπως λέει και η Butler (2000:82) για τη διεκδίκηση της Αντιγόνης. Στα τέλη της δεκαετίας του '90, δημοσιεύεται στο *PositHIV* το περιοδικό του Κέντρου Ζωής Εμπνευσης, μιας οργάνωσης υποστήριξης ασθενών του AIDS, το κείμενο ενός οροθετικού με τον εύγλωττο τίτλο «Ποιος καθορίζει τη ζωή μας;» Ο συγγραφέας διαμαρτυρόμενος για τη σιωπή που επέβαλλε η οικογένεια ενός οροθετικού, του Αντώνη κατά τη διάρκεια της κηδείας του σχετικά με τις «επιλογές του στη ζωή», γράφει ανάμεσα στα άλλα: «Ο Αντώνης, όπως και πολλοί Αντώνηδες, απαρνήθηκαν την υπό όρους στοργή της οικογένειάς τους προκειμένου να είναι ελεύθεροι, προκειμένου να σταματήσουν να ντρέπονται, να κρύβονται, να θεωρούνται πάντα ένοχοι γι' αυτό που είναι. Απαίτησε αγάπη όπως την είχε ανάγκη. οι δικοί του την αρνήθηκαν, πράγμα που είναι δικαίωμά τους. Εχουμε δικαίωμα να δηλώσουμε τις ανάγκες μας αλλά έχουν δικαίωμα κι οι δικοί μας να αρνηθούν να μας αποδεχτούν. Ωστόσο, έχουν υποχρέωση να μας σεβαστούν κι εσείς μην μας στέργουν, όπως θα σέβονταν τον οποιοδήποτε ξένο. Γι' αυτό λοιπόν αυτό που πονάει είναι η προδοσία στο τέλος, ο εξευτελισμός της ζωής του Αντώνη από μία οικογένεια που ποτέ δεν τον αποδέχτηκε παρά μόνο τώρα που είναι νεκρός και πειθήνιος. Αυτό μας αφορά όλους.» Ο συγγραφέας διεκδικεί να είναι ελεύθερο υποκείμενο, υποκείμενο της ζωής του: «Εγώ στη ζωή μου για ένα πράγμα προσπαθώ: να είμαι ελεύθερος να είμαι αυτό που είμαι-στο βαθμό που δεν κάνω κακό σε κανέναν. Γι' αυτήν την προσωπική ελευθερία έχω παλέψει πολύ, παλεύω συνέχεια, όχι απαραίτητα ενάντια στη οικογένειά μου, στην καθεστηκυία τάξη ή στο συντηρητισμό της κοινωνίας, αλλά ενάντια στο συντηρητισμό που έχω ενσωματώσει, στους δικούς μου φόβους και αυτοπεριορισμούς. Παραδέχομαι πως φοβάμαι το τίμημα της ελευθερίας.»

Η αναδιάρθρωση της συγγένειας, και πιο συγκεκριμένα των σχέσεων φροντίδας και στοργής μεταξύ γονιών και παιδιού, αποτυπώνεται με ένα διαφορετικό τρόπο σε μια άλλη μαρτυρία για τη ζωή ενός νεκρού από Aids. Το 1990 κυκλοφορεί στην Αθήνα από τις εκδόσεις «Εξάντας», το βιβλίο της δημοσιογράφου Φρίντας Μπιούμπι με τίτλο *Και το όνειρο πάγωσε: Ένα χρονικό του AIDS*. Το βιβλίο αυτό αποτελεί την «επεξεργασμένη από τη δημοσιογράφο αφήγηση γύρω από τον αγώνα με το AIDS» του Βασίλη Κουρκουμέλη γνωστού ως σχεδιαστή μόδας Billy Bo, από το Μάκη Τσέλιο. Ο Μάκης Τσέλιος υπήρξε ο άνθρωπος ο οποίος, όπως σημειώνεται στην αρχή του βιβλίου, στάθηκε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον κοντά στον Billy Bo ως το θάνατο του. Οι δύο άνδρες γνωρίστηκαν σε πολύ νεαρή ηλικία ο Βασίλης ήταν δεκαέξι χρονών και ο Μάκης εικοσιπέντε. Σε αντίθεση με τον Κυριάκο που προέρχεται από μια μεσοαστική οικογένεια που ζει στα βόρεια προάστια, οι δύο

άνδρες προέρχονται από εργατικές-μικροαστικές οικογένειες του Πειραιά. Η ταξική αυτή διαφορά συνεπάγεται διαφοροποιήσεις στις σχέσεις συγγένειας όπως αυτές διαμορφώνονται κυρίως σε σχέση με την ομοφυλοφιλία και την ασθένεια του Aids. Οι γονείς του Κυριάκου και κυρίως η μητέρα του συμμετείχαν ενεργά στην εκπαίδευση και την επαγγελματική ζωή του γιού τους ενώ οι σχέσεις του Βασίλη με την οικογένεια του περιγράφονται ως σχέσεις απόστασης και αμοιβαίας αδιαφορίας λόγω κυρίως της κοινωνικής ανόδου του Βασίλη. Όπως αφηγείται ο Μάκης την πρώτη γνωριμία τους:

ο Βασίλης ένωθε ξένος σε αυτό το μικροαστικό περιβάλλον που δεν είχε την ικανότητα να τον καθοδηγήσει. Ήταν φοβισμένος μπροστά στη ζωή και ανασφαλής. Ήθελε να κάνει κάτι, φιλοδοξούσε να κάνει κάτι μεγάλο, αλλά δεν ήξερε τι. Δεν είχε τα φόντα, δεν είχε τα μέσα, δεν είχε τα οικονομικά, δεν είχε κάποιον να τον ενθαρρύνει λέγοντας του: 'Γιέ μου, κάνε ότι μπορείς κι αν τα πράγματα έρθουν ανάποδα, μη σε νοιάζει, εγώ είμ' εδώ'.... Ο Βασίλης δεν είχε δυνατούς δεσμούς με την οικογένεια τουγι' αυτούς ο μοναχογιός τους ήταν ένας ξένος που τυχαία είχαν γεννήσει και μεγαλώσει, κάποιος που προσωρινά ζούσε στο σπίτι τους. Απ' τη μεριά του Βασίλη η έλλειψη δεσμών και η αποξένωση ήταν επίσης αισθητή: Ήταν γεννημένος από κάποιο σφάλμα της φύσης, από λάθος σπέρμα σε λάθος κοιλιά, σε άσχετο σπιτικό, σε αταίριαχτη γειτονιά.» (σελ. 16-17)

Ο Μάκης, ως μεγαλύτερος ηλικιακά, πιο έμπειρος και «δυνατότερος» άνδρας, αναλαμβάνει στην αρχή να μορφώσει, να συντηρήσει και αργότερα να καθοδηγήσει και να υποστηρίξει τον Βασίλη αναλαμβάνοντας τις «πρακτικές», «αντρικές» δουλειές της επιχείρησής τους. Οι δύο άνδρες δουλεύουν, κάνουν διακοπές μαζί και συζούν:

Κερδίζαμε μαζί και ξοδεύαμε μαζί -- δεν υπήρχε δικό σου και δικό μου. Όλα ήταν κοινά, σαν να είχαμε γεννηθεί μαζί κι επρόκειτο να πεθάνουμε μαζί. Είμαστε ένας άνθρωπος -- δεν υπήρχε γι' αυτό καμία αμφισβήτηση. (σελ. 36)

Η σχέση τους περιγράφεται από το Μάκη ως ερωτική φιλική, και κυρίως ως σχέση μεταξύ πατέρα-γιού. Επιπλέον, ο Μάκης θα συνάψει μετά τον θάνατο του Βασίλη, μια παρόμοια σχέση «πατέρα-γιού» με τον επίσης νεότερό του Αρη ο οποίος υπήρξε εραστής του Βασίλη λίγο πριν και κατά την περίοδο της αρρώστιας του. Ο Μάκης περιγράφει με τον ακόλουθο τρόπο την σχέση του με τον Αρη:

Βέβαια, δεν είχα καμιά απολύτως αντίρρηση --και ποια αντίρρηση θα μπορούσα να έχω;-- γι' αυτή τη σχέση. Αντίθετα, χαίρομαι με την ευχαρίστηση του. Η στάση μου ήταν σαν του πατέρα που χαίρεται να είναι το παιδί του ευτυχισμένο και να περνάει καλά με τους φίλους του. Αλλωστε, ο Αρης ήταν ένα πολύ καλό παιδί και συμπαθητικό παιδί που κέρδιζε τον άλλο με την ηρεμία του και την ευγένειά του. Δεν μπορούσα παρά να τον αποδεχτώ σαν φίλο του Βασίλη και να τον κάνω και δικό μου φίλο. Εξάλλου, θύμιζε πολύ τον Βασίλη των δεκαεπτά χρόνων. Ήταν κι αυτός όμορφος, λιγομίλητος και συνεσταλμένος, τόσο που δεν μπορώ να πω εντελώς έντιμα ούτε και στον εαυτό μου, για ποιόν απ' τους τρεις λόγους τον έχω πάρει κατά κάποιο τρόπο, 'υπό την προστασία μου' τώρα που έφυγε ο Βασίλης. Επειδή μου τον θυμίζει τόσο, επειδή ο Βασίλης μου άφησε παραγγελία να τον προσέχω ή επειδή τα 'πατρικά' μου ένστικτα έχουν βρει και πάλι διέξοδο;

Οι σχέσεις αυτές αντιστοιχούν κυρίως στις αμύσημες ερωτικοφιλικές σχέσεις της ελληνικής «παραδοσιακής», προ-γκέι ομοφυλοφιλίας μεταξύ μεγαλύτερου και μικρότερου άνδρα (Yannakopoulos 1996, Γιαννακόπουλος 2001) αλλά και στην ρητά ερωτική σχέση μεταξύ "daddy" και "son" της δυτικής, σύγχρονης ομοφυλοφιλίας. Έτσι, ο Μάκης οικειοποιείται και επανεγγράφει την «απούσα» σχέση εξ αίματος



συγγένειας του Βασίλη στην «ερωτικοφιλική» σχέση τους.⁷ Με άλλα λόγια, η «απουσία» της «βιολογικής» οικογένειας του Βασίλη χρησιμοποιείται από το Μάκη ως νομιμοποίηση της συγκρότησης της συγγενικής-ερωτικής σχέσης μεταξύ των δύο ανδρών.

Η οικογένεια την οποία επανεπινοεί ο Μάκης περιλαμβάνει, και μερικές φίλες και φίλους των δύο ανδρών. Η συμμετοχή των φίλων στη μορφή αυτή οικογένειας δεν θεωρείται ως αυτονόητη, προδιαγραμμένη από τους δεσμούς αίματος όπως στην περίπτωση της βιολογικής οικογένειας, αλλά «παράγεται», όπως θάλεγε η Kath Weston (1998), μέσα από καθημερινές σχέσεις αλληλεγγύης και, ειδικότερα, την υποστήριξη των φίλων στον Βασίλη, κατά την περίοδο της αρρώστιας του. Αντίθετα, οι γονείς και τα αδέρφια του Βασίλη εμφανίζονται σχεδόν να αδιαφορούν, να είναι απόντες ακόμη και στην κρίσιμη αυτή στιγμή, ενώ ο Αρης συμμετέχει στα γεγονότα ως συμπαθών μεν, αλλά αποστασιοποιημένος παρατηρητής. Με άλλα λόγια, η ασθένεια του Aids γίνεται αντιληπτή ως «μεταφορά, στήριγμα και αποκρυστάλλωση» (Augé και Herzlich 1984:27) αφενός της αμφισβήτησης των δεσμών συγγένειας που βασίζονται στο «αίμα» ή την σεξουαλική σχέση και αφετέρου της δημιουργίας μιας «εναλλακτικής» οικογένειας.

Παρόλη την ρητή αναφορά στην ομοφυλοφιλία, η αφήγηση του Μάκη Τσέλιου αποσεξουαλικοποιεί την (ομο) σεξουαλική ζωή και σχέσεις που περιγράφει. Έτσι, ενώ ο Μάκης δεν αρνείται την ερωτική διάσταση της σχέσης του με τον Βασίλη, εν τούτοις τονίζεται ο «συναισθηματικός» χαρακτήρας της ως σχέσης «αγάπης» και άρα «διαρκείας», η οποία αντιδιαστέλλεται από το «εφήμερο» ερωτικό, σεξουαλικό «πάθος»:

Ως το 1975 η σχέση μας ήταν απλά φιλική και συναδελφική, αν και υπήρχε ακόμα ένας ερωτισμός στη φιλία μας. Για την ακρίβεια, ποτέ δεν υπήρξε τρελός έρωτας μεταξύ μας, δεν υπήρξε πάθος. Η σχέση μας ήταν μια αγάπη διάρκειας, κάτι ερωτικό-φιλικό-προστατευτικό, γι' αυτό εξελίχθηκε τόσο ωραία. Το ερωτικό πάθος, συνήθως, καταλήγει σε άλλο πάθος, το μίσος. (σελ. 36-37)

Και γενικότερα, η ζωή του Βασίλη παρουσιάζεται ως «σχεδόν ανέραστη»:

Ο Αρης (ψευδώνυμο) που ήταν μαζί του τα δύο τελευταία χρόνια της ζωής του, ήταν η πρώτη και τελευταία δυνατή περίπτωση αγάπης του Βασίλη που μπορώ να θυμηθώ. Όλες οι άλλες ερωτικές του σχέσεις – και επαναλαμβάνω, δεν ήταν πολλές – ήταν περαστικές και επιπόλαιες, ασήμαντες για να γίνει αναφορά σ' αυτές. Θα έλεγα ότι ο Βασίλης ήταν σχεδόν ανέραστος. Περισσότερο μιλούσε για τον έρωτα παρά τον έκανε πράξη. (σελ. 23)

Η άρνηση αυτή της σεξουαλικής διάστασης της ομοφυλοφιλίας είναι χαρακτηριστική και του λόγου ελλήνων ασθενών του Aids και αποτελεί μια στρατηγική θεραπείας του Aids η οποία αποσκοπεί στον εξαγνισμό της (ομο)σεξουαλικότητας (Plexoussaki-Yannacopoulos 1996: 130). Επίσης, ενυπάρχει σε αρκετές, κυρίως αμερικανικές, αφηγήσεις για την ζωή ασθενών του Aids οι οποίες αντιμάχονται την αποσιώπηση και τον στιγματισμό της ομοφυλοφιλίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η γνωστή εμπορική ταινία του Jonathan Demme, *Philadelphia* (1993) όπου αποσεξουαλικοποιείται η σχέση του πρωταγωνιστή Andy (Tom Hanks) που είναι ασθενής του Aids, με τον ερωτικό του σύντροφο Miguel (Antonio Banderas) ενώ,

⁷ Όπως παρατηρεί η Lynda Hart (1998: 35) σχετικά με τις «daddy» φαντασιώσεις στην λεσβιακή, κυρίως S/M, ερωτική φιλολογία, η χρήση και επανεγγραφή του θεμελιώδους taboo της αιμομιξίας από τις ομοφυλόφιλες γυναίκες αποτελεί την ύστατη παραβατικότητα. Για τον «άνομο» αλλά όχι απαγορευμένο χαρακτήρα της «πατριαρχικής» αιμομιξίας μεταξύ πατέρας και κόρης βλ. Σκουτέρη-Διδασκάλου 1991.

ταυτόχρονα, τονίζεται η παρουσία των παιδιών ή της παιδικής ηλικίας του ίδιου του Andy και της μέσης αμερικανικής ετεροφυλόφιλης οικογένειας. (βλ. και Crimp 2002α, Seidman 2005). Όπως παρατηρεί πολύ εύστοχα ο Douglas Crimp (2002α: 256), στην ταινία αυτή υπάρχουν περισσότερα μωρά απ'ότι queers. Έτσι, η ερωτοφοβία, ο σεξουαλικός αυτός αρνητισμός (sex negativity) (Rubin 2006) αποσκοπεί στην ηθικοποίηση, την κανονικοποίηση του Aids και της ομοφυλοφιλίας και την περιθωριοποίηση της μη ετεροκανονικής (ομο)σεξουαλικής έκφρασης. Στην περίπτωση των ασθενών του Aids η περιθωριοποίηση αυτή εκδηλώνεται ως απέχθεια, αποστροφή απέναντι στη σεξουαλική δραστηριότητα των ασθενών του Aids, στην ιδέα ότι μπορεί να είναι «ακόμη» σεξουαλικά ενεργοί. Χαρακτηριστικά, κατά την διάρκεια της επιτόπιας έρευνας που πραγματοποίησα το 1993 σε συνεργασία με την Εφη Πλεξουσάκη στο νοσοκομείο «Συγγρού», εθελόντρια γιατρός στην πτέρυγα του Aids και μέλος οργάνωσης υπέρ των ασθενών, αναφερόταν με αποστροφή στην φήμη ότι οι εκεί νοσηλεύόμενοι ασθενείς «τα βράδια ένωσαν σέρνοντας τα κρεβάτια τους προκειμένου να κάνουν όργια μεταξύ τους». Σε αντίθεση με τις ηγεμονικές, ετεροκανονικές αυτές αντιλήψεις, στην ταινία *Danny* του Stashu Kybartas (1987), το μωδάς σώμα, το στήθος και τα μπράτσα, του Danny, gay ασθενούς από Aids, εμφανίζεται γυμνό. Αντί όμως να παρουσιάζεται ως αποκρουστικό, ερωτικοποιείται: ακόμη και τα σημάδια από το σάρκωμα Καπόζι μοιάζουν σαν ουλές ή τατουάζ που κάνουν το σώμα πιο ελκυστικό (Crimp 2002β: 105).

4. Επίλογος: Αρχεία αποκλεισμένων συναισθημάτων

Μα δεν μ' αρέσει, δεν μπορώ-και δεν μπορούσα ποτέ-να μιλάω για τα δικά μου αισθήματα ή τη ζωή μου. Στο κάτω, κάτω, τι είναι ζωή; Το ότι κάνω ορισμένα πράγματα που μου θυμίζουν πως ακόμα κτυπάει αίμα στις φλέβες μου, το ότι φεύγω κάθε πρωί απ' την οδό Σκουφά και πηγαίνω μερικά τετράγωνα πιο κάτω, στη Σόλωνος, το ότι κάθομαι σ' ένα γραφείο, μιλάω στο τηλέφωνο, οδηγώ ένα αμάξι, διεκπεραιώνω τις εμπορικές συναλλαγές μου και επιστρέφω στο τέλος της μέρας στους τέσσερις τοίχους του μοναχικού διαμερίσματος μου, δεν μπορεί να είναι ζωή-είναι επιβίωση. Και το ότι κάθε Σάββατο ή Κυριακή πρωί, ανελλιπώς σχεδόν, όλο το χρόνο, πηγαίνω και βάζω μερικά λουλούδια στον τάφο του και να κουβεντιάσω μαζί του, κι αυτό επιβίωση είναι.

Σύμφωνα με τις κυρίαρχες αντιλήψεις, η παραπάνω έντονα συγκινησιακά φορτισμένη δημόσια εκδήλωση ανολοκλήρωτου πένθους, μελαγχολίας (βλ. Φρόντ 2000/1915), η αφήγηση για το τραύμα που προκάλεσε η απώλεια ενός αγαπημένου προσώπου εκφέρονται συνήθως από τους γονείς, τον/την σύζυγο ή ερωτικό σύντροφο του εκλιπόντος. Αντίθετα, όπως επισημαίνει ο Crimp στο άρθρο του “Mourning and Militancy” (2002γ), η ψυχική διεργασία του πένθους δεν αναγνωρίζεται κοινωνικά στους gay φίλους ή ακόμη και στους ερωτικούς συντρόφους των ομοφυλόφιλων που πέθαναν από Aids. Διότι, ο θάνατος αυτός δεν «μετράει» ως «πραγματική» απώλεια για τους μη (ετερο) «κανονικούς» φίλους ή συντρόφους και άρα το τραύμα τους θεωρείται ασήμαντο, σχεδόν αδιανόητο.⁸ Συνακόλουθα, οι ετεροκανονικές αυτές

⁸ Η μορφή αυτή τραύματος έχει ονομαστεί “insidious trauma” («όπουλο τραύμα») και αναλυθεί από την Laura Brown (1995), η οποία αναφέρεται στο τραύμα το οποίο προκαλείται στις γυναίκες από βιασμό και γενικότερα σεξουαλική βία. Οι βίαιες αυτές πράξεις και οι τραυματικές τους συνέπειες γίνονται αντιληπτές από την σεξιστική ιδεολογία ως συνηθισμένες, φυσιολογικές. Απηχώντας την ανάλυση αυτή της Brown, ο Crimp (2002γ), στηριζόμενος στην φροϋδική ανάλυση για το πένθος, διευρύνει και, τελικά, επαναπροδιορίζει τις έννοιες του «τραύματος» και του «πένθους» υποστηρίζοντας ότι αυτές μπορεί να αφορούν και την απώλεια κατά την εποχή του Aids, ορισμένων,

αντιλήψεις εμποδίζουν την μορφή αυτή τραύματος να αντιμετωπιστεί με ιδιωτικές, και ακόμη περισσότερο, δημόσιες εκδηλώσεις πένθους.

Τα παραπάνω δείχνουν την πολιτική σημασία της δημόσιας αφήγησης του Μάκη Τσέλιου αλλά και του ανώνυμου αρθρογράφου του *PositHIV*. Αντλώντας από την ανάλυση της Ann Cvetkovitch (2003), θα λέγαμε ότι η μαρτυρία αυτή δείχνει τον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα που συνδέονται με το τραύμα μπορεί να αποτελέσουν την βάση για τον σχηματισμό δημόσιας, εναλλακτικής κουλτούρας, θέτοντας σε αμφισβήτηση τις κανονιστικές διακρίσεις μεταξύ συναισθηματικού και πολιτικού, δημόσιου και ιδιωτικού. Η με άλλα λόγια, η δημόσια αυτή αφήγηση αποτελεί ένα αρχείο απαξιωμένων, αποκλεισμένων συναισθημάτων. Εξάλλου, ο ίδιος ο Τσέλιος αντιτίθεται στην θεώρηση της αρρώστιας και του θανάτου από Aids ως «ασήμαντων», άρα αποσιωπήσιμων, και μας καλεί να σκεφτούμε τις σημασίες τους:

Η πρόθεσή μου είναι να μιλήσω εδώ για την αρρώστια και το θάνατό του, εκπληρώνοντας έτσι και μια δική του τελευταία επιθυμία: Να χρησιμεύσει η δική του φοβερή εμπειρία σε κάποιους άλλους. ...η άποψη του Βασίλη ήταν –και είναι και η δική μου –ότι ο κόσμος πρέπει να μάθει τι σημαίνει να πεθαίνεις από AIDS.⁹

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Μια πρώτη εκδοχή αυτού του άρθρου παρουσιάστηκε ως ανακοίνωση στο διεθνές συνέδριο «Πολιτικές ζωής. Ανθρωπολογικές Θεωρήσεις της Υγείας και της Βιοκοινωνικότητας» που πραγματοποιήθηκε στο Μουσείο Μπενάκη στις 16-18 Μαΐου του 2008 από το Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τις διοργανώτριες του συνεδρίου Αθηνά Αθανασίου και Ελένη Παπαγαρουφάλη καθώς και τον επιμελητή του παρόντος τόμου Κώστα Κανάκη που με την πρόσκληση τους με παρακίνησαν να γράψω το κείμενο αυτό. Επίσης, ευχαριστώ θερμά την Αθηνά Αθανασίου, τον Κώστα Κανάκη, την Δήμητρα Μακρυνιώτη και την Ποθητή Χαντζαρούλα για τα εξαιρετικά χρήσιμα σχόλιά τους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξενόγλωσσες

- Abriol, S. 1998. Art et mémoire : des mémoriaux pour les victimes du sida. Στο *Ethnologie française* 1998/1, Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels, 127-134.
- Agamben, G. 2003. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Παρίσι: Payot & Rivages.
- Augé, M. & Herzlich, C. 1984. «Introduction» Στο Augé, M. & Herzlich, C. (επιμ.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Παρίσι: éditions des archives contemporaines, 9-32.
- Bell, D. & Binnie J. 2000. *The Sexual Citizen. Queer Politics and Beyond*. Κέμπριτζ: Polity Press.
- Berlant, L. & Warner, M. 2000. Sex in Public. Στο Berlant, L. (επιμ.), *Intimacy*. Σικάγο: The University of Chicago Press, 311-330.

καθιερωμένων σε gay κοινότητες, σεξουαλικών πρακτικών. Η απώλεια αυτής της σεξουαλικής ζωής θεωρείται από την ετεροκανονική ιδεολογία ως ανάξια πένθους.

⁹ Επίσης, ο Μάκης Τσέλιος προσφέρει όλα τα ποσοστά από τα έσοδα του βιβλίου στην Ελληνική Εταιρεία Μελετών και Αντιμετώπισης του AIDS. Όπως επισημαίνει ο Stéphane Abriol (1998:128) σχετικά με τα έργα τέχνης στη μνήμη των θυμάτων του AIDS, η μνήμη, το πένθος δεν περιορίζεται, όπως σε άλλες περιπτώσεις, στο παρελθόν στην ανάμνηση της προσωπικής, ιδιωτικής ζωής των νεκρών αλλά λαμβάνει μια συλλογική διάσταση, γίνεται εργαλείο πρόληψης κι αγώνα κατά του Aids.

- Broqua, C. 1998. De quelques expressions collectives de la mémoire face au sida. Στο *Ethnologie française* 1998/1, Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels, 103-111.
- Broqua, C.- Loux, F. & Prado, P. 1998. Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels. *Ethnologie française* 1998/1, Sida : deuil, mémoire, nouveaux rituels, 5-9.
- Brown, L. 1995. Not outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma. Στο Caruth, C. (επιμ.), *Trauma: Explorations in Memory*. Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press. 55-73.
- Bunzl, M. 2005. Outing as Performance/Outing as Resistance: A Queer Reading of Austrian (Homo)Sexualities. Στο J. Robertson (επιμ.), *Same-Sex Cultures and Sexualities. An Anthropological Reader*. Οξφόρδη: Blackwell, 212-232
- Butler, J. 2000. *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Crimp, D. 2002. *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT.
- Crimp, D. 2002α. De-moralizing Representations of AIDS» Στο Crimp, D. *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press, 252-271.
- Crimp, D. 2002β. Portraits of People with AIDS. Στο D. Crimp, *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη, MIT Press, 82-107.
- Crimp, D. 2002γ. «Mourning and Militancy» Στο Crimp, D. *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη: MIT Press, 128-149.
- Cvetkovitch, A. 2003. *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*. Ντάραμ, Β. Καρόλινα: Duke University Press.
- Edelman, L. 1994. The Mirror and the Tank. 'AIDS', subjectivity and the Rhetoric of Activism. Στο Edelman, L. *Homographesis. Essays in gay literary and cultural theory*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge, 93-117.
- Hart, L. 1998. *Between the Body and the Flesh. Performing Sodomasochism*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- Favret-Saada, J. 1991. Sale Histoire. *Gradhiva* 10: 3-10.
- Favret-Saada, J. 1994. Le blasphème et sa mise en affaire. *Gradhiva* 15: 27- 33.
- Plexoussaki, E. & K. Yannacopoulos. 1996. Le mal purifié: Manipulation du sida en Grèce. *L'Homme* 139: 125-135.
- Seidman, S. 2005. From the Polluted Homosexual to the Normal Gay : Changing Patterns of Sexual Regulation in America. Στο C. Ingraham (επιμ.), *Thinking Straight. The Power, the Promise, and the Paradox of Heterosexuality*. Νέα Υόρκη & Λονδίνο: Routledge, 39-61.
- Weston, K. 1998. Forever is a Long Time. Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies. Στο K. Weston, *Longslowburn: Sexuality and Social Science*. Νέα Υόρκη & Λονδίνο: Routledge, 57-82.
- Yannakopoulos, K. 1996. Amis ou amants? Amours entre hommes et identités sexuelles au Pirée et à Athènes. *Terrain* 27 (L'amour): 59-70.
- Yannakopoulos, K. 2008. Notions du politique et altérité sexuelle. Στο G. de Rapper, & P. Sintès (επιμ.), *Nommer et classer dans les Balkans*. Αθήνα: Ecole Française d' Athènes, 123-132.

Ελληνόγλωσσες

- Αθανασίου, Α. 2007. Σκέψεις για την πολιτική του πένθους: Προς μια αντιεθνικιστική φεμινιστική πολιτική στην εποχή της αυτοκρατορίας. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*. Αθήνα: Εκκρεμές, 219-250.
- Άρεντ, Χ. 1995. *Ο Αϊχμάν στην Ιερουσαλήμ. Η κοινοτυπία του κακού*. Αθήνα: Θύρσος.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 1998. Πολιτικές σεξουαλικότητας και υγείας την εποχή του AIDS. *Σύγχρονα Θέματα* 66, 76-86.
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2001. Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις. Μία προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας» Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων*. Αθήνα: εκδόσεις Σαββάλας, 161-187.
- Μακρυγιάννη, Δ. 2008. Εισαγωγή: κοινωνικές και πολιτικές μορφές διαχείρισης της θνητότητας. Στο Μακρυγιάννη Δ. (επιμ.), *Περί θανάτου. Η πολιτική διαχείριση της θνητότητας*. Αθήνα: Νήσος, 13-73.
- Μπαρτ, Ρ. 1979. *Μυθολογίες. Μάθημα*. Αθήνα: Ράππα.
- Μπάτλερ, Τζ. 2009. *Ενάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*. Μτφρ. Μ.Λαλιώτης & Κ.Αθανασίου, Εισαγωγή: Α. Αθανασίου. Αθήνα: Νήσος.
- Μπιούμπι, Φ. 1990. *Και το όνειρο πάγωσε. Ένα χρονικό του AIDS*. Αθήνα: Εξάντας.
- Πλεξουσάκη, Ε. 2000. Η διαχείριση της ετερότητας: αφηγήσεις για το AIDS. Στο Ρ. Κανταντζόγλου & Μ. Πετρονότη (επιμ.), *Ορια και περιθώρια. Εντάξεις και αποκλεισμοί*. Αθήνα: ΕΚΚΕ, 109-129.

- Rubin, G. 2006. Σκέψεις για τη σεξουαλικότητα: Σημειώσεις για μια ριζοσπαστική θεωρία της σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 401-482.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. 1991. Προκαπιταλιστικές ιδεολογίες του άνομου και του νόμιμου έρωτα. Προτάσεις για μια ιστορικο-σημειωτική ανάλυση του λαϊκού έρωτα. Στο Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Πολίτης, 261-278.
- Foucault, M. 1978. *Ιστορία της σεξουαλικότητας. Ι. Η δίψα της γνώσης*. Αθήνα: Ράππα.
- Foucault, M. 2002. *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*. Αθήνα: Ψυχογιός.
- Φρόντ, Σ. Πένθος και μελαγχολία. Στο Σ. Φρόντ, *Δοκίμια Μεταψυχολογίας*. Μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα : Καστανιώτης, 110-130.
- Χέγκερ, Χ. 2000. *Οι άντρες με το ροζ τρίγωνο. Η μαρτυρία ενός ομοφυλόφιλου από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης 1939-1945*. Αθήνα: Μαύρη Λίστα.