

The Greek Review of Social Research

Vol 140 (2013)

Special Issue 140-141, B-C: Migration, gender and precarious subjectivities in the era of crisis. Editors: Athina Athansiou, Giorgos Tsimouris



**Towards a creative critique of the “human”:
Precarity, resistance and subversion experiences by
a Kurdish feminist transvestite performer in Istanbul**

Φωτεινή Τσιμπριδου

doi: [10.12681/grsr.61](https://doi.org/10.12681/grsr.61)

Copyright © 2013, Φωτεινή Τσιμπριδου



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Τσιμπριδου Φ. (2013). Towards a creative critique of the “human”: Precarity, resistance and subversion experiences by a Kurdish feminist transvestite performer in Istanbul. *The Greek Review of Social Research*, 140, 133–151. <https://doi.org/10.12681/grsr.61>

Φωτεινή Τσιμπιρίδου*

ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ «ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ»: ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑΣ, ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΚΑΙ ΥΠΟΝΟΜΕΥΣΗΣ ΑΠΟ ΜΙΑ ΤΡΑΒΕΣΤΙ ΚΟΥΡΔΙΣΣΑ ΦΕΜΙΝΙΣΤΡΙΑ ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΔΑ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα μελέτη ασχολείται με την περίπτωση της *Esmeray*, μιας κούρδισσας τραβεστί από το Καρς που ζει στην Πόλη από τα μέσα της δεκαετίας του 1980. Εξετάζεται τόσο το αυτοβιογραφικό της φιλμ και οι συνεντεύξεις της, όσο και η ακτιβιστικές της δράσεις ως αριστερής φεμινίστριας τραβεστί, μεταξύ των οποίων και οι θεατρικές παραστάσεις που επιτελεί τα τελευταία χρόνια. Σχολιάζεται η έμφυλη μειονοτική και μεταναστευτική της εμπειρία που, λόγω οικονομικής και πολιτικής παγκοσμιοτοπικής συνθήκης του νεοφιλελευθερισμού, βιώνεται μέσα από πολλαπλές μετατοπίσεις στο χώρο της megacity Istanbul. Η *Esmeray* μετουσιώνει τις πολλαπλές εξαιρέσεις στις οποίες περιέρχεται σε πολιτισμική κριτική για τις πλειοψηφίες της τουρκικής κοινωνίας και προκαλεί αναταραχή για επαναπροσδιορισμό του «ανθρώπινου» με πλουραλιστικούς όρους.

Λέξεις κλειδιά: φεμινισμός, πολιτισμική κριτική, ενδεχομενικότητα, βιωμένος χώρος, Istanbul

«Είσαι αρκετά γενναίος να αφήσεις μία τραβεστί να σπάσει τις προκαταλήψεις σου;»

Η ιστορία τού να είσαι γυναίκα, να είσαι άντρας, η ιστορία μιας διεμφυλικής ζωής – ένα ταξίδι από την Ανατολή στην Πόλη... Άντρες,

* Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών.



γυναίκες, queer, δρόμοι, μπαρ, πολιτικοποιημένοι, α-πολιτικοί, και αντιπολιτικοί, οι ατραποί της σεξουαλικότητας.

- Οι όψεις που οι άνδρες κρύβουν από τις γυναίκες.
- Πράγματα που οι γυναίκες δεν συνειδητοποιούν στον καθρέφτη.
- Μυστικά που οι γυναίκες και οι άνδρες κρύβουν ο ένας από τον άλλο ... «Ο μοχτσάς [ο σάκος] της μάγισσας: ένα πολυπληθές σώου».

Cadinin Bohçasi
Esmeray

Στην παρούσα μελέτη θα ασχοληθώ με την περίπτωση της Esmeray, μιας Κούρδισσας «τραβεστί»¹ από το Καρς που μετανάστευσε στην Πόλη στα μέσα της δεκαετίας του 1980. Εξετάζοντας το αυτοβιογραφικό της φιλμ,² παραπέμποντας στις συνεντεύξεις της, δημόσιες και ιδιωτικές, παρακολουθώντας τις θεατρικές παραστάσεις που επιτελεί τα τελευταία χρόνια,³ αλλά και την ακτιβιστική της δράση ως αριστερής φεμινίστριας τραβεστί, θα επιχειρήσω να σχολιάσω το ζήτημα της έμφυλης μειονοτικής και μεταναστευτικής της εμπειρίας, από τα ανατολικά της Τουρκίας στη σύγχρονη mega-Πόλη, Istanbul.⁴

Πρόκειται για μια υποκειμενικότητα που υπάγεται σε πολλαπλές εξαιρέσεις (Βαρίκα, 2000) από την εποχή της εσωτερικής της μετανάστευσης στην Πόλη, η οποία συμπίπτει και με την εφαρμογή εντατικού προγράμματος νεοφιλελευθερισμού, μετά το τελευταίο στρατιωτικό πραξικόπημα το 1980 (Öktem, 2011). Πρόκειται, δηλαδή, για την εξαίρεση της μεταιχμακής κατάστασης του φύλου που

1. Ο όρος χρησιμοποιείται στην αρχή σε εισαγωγικά επειδή αποτελεί ετεροπροσδιοριστικό που η ίδια η Esmeray δεν επιθυμεί για λόγους πολιτικής ορθότητας, χρησιμοποιεί, ωστόσο, συμβατικά για επικοινωνιακούς σκοπούς (βλ. παραπάνω κείμενο διαφημιστικής αφίσας).

2. *Me and Nuri Bala*, by Melissa Önel, 2010.

3. Έχει ανεβάσει δύο έργα αυτοβιογραφικού χαρακτήρα. Το πρώτο με τίτλο *Cadinin Bohçasi*, ανέβηκε πρώτη φορά στο Πανεπιστήμιο Bilgi (2007) και ακολούθησε η συνέχεια του, *Cadinin Korçasi* (2009). Τα δύο κείμενα επιτελούνται προφορικά στο είδος της stand up comedy σε πανεπιστημιακούς χώρους και σε καφέ θέατρα της Τουρκίας.

4. Η έρευνα για την ακτιβιστική δράση φεμινιστικών οργάνωσης στην Πόλη ξεκίνησε προκαταρκτικά το 2008 και χρηματοδοτήθηκε για 2 χρόνια (2009-2010) από το πρόγραμμα Βασικής Έρευνας της Επιτροπής Ερευνών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας. Το πρόγραμμα συνεχίζεται με νέα χρηματοδότηση για το 2012-2013 από την ίδια πηγή.

βιώνει κοινωνικά και πολιτισμικά ένα διεμφυλικό άτομο,⁵ εν μέσω κυρίαρχων πολιτισμικών παραδοχών που απαιτούν αυστηρούς διαχωρισμούς των δύο φύλων, αλλά και υποκριτικών αντιλήψεων και αντικρουόμενων διακρίσεων που παρήγαγε το τουρκικό νεωτερικό κράτος με τους νόμους, τις γραφειοκρατικές πρακτικές και τις αναπτυξιακές του πολιτικές (Öktem, 2011). Η Esmeray βιώνει ανέκαθεν τις νεοφιλελεύθερες συνθήκες της επισφάλειας, αφού ως Κούρδισσα, ως φτωχοποιημένη μετανάστρια και ως τραβεστί είχε πολλαπλά αποκλεισθεί από τις αξίες της ιδιότητας του πολίτη, αλλά και από το δικαίωμα σε αξιοπρεπή εργασία (πλην της πορνείας), στην κατοικία, στη μητρική γλώσσα.

Η ζωή της Esmeray σημαδεύτηκε από τη μετακίνησή της στην Πόλη στα 13 της χρόνια. Η μετακίνησή της συνιστά μια εμπειρία μετανάστευσης που, όμως, μας προτρέπει να μην την υποστασιοποιήσουμε ετεροπροσδιοριστικά (π.χ. εσωτερική μετανάστευση). Θα προσπαθήσουμε να την αξιολογήσουμε ως προς τη σημασία που απέκτησε αυτή η μετατόπιση στη ζωή της πληροφορητριάς μας, αυτή η σχεδόν τελετουργική τελετή μετάβασης και αναγκαστικού αποχωρισμού, την οποία πραγματοποιούσαν όλα τα αγόρια του χωριού της και της ανατολικής επαρχίας στην αρχή της εφηβείας τους, με το ταξίδι χωρίς επιστροφή προς την Πόλη. Η Πόλη, η συγκεκριμένη γειτονιά του Beyoğlu, όπου ζει κατά τα τελευταία 25 χρόνια, φαίνεται να κυριαρχεί στη συγκρότηση με όρους χωρικότητας των πολλαπλών ενσώματων εμπειριών επισφάλειας (Low, 2003). Εδώ η νεοφιλελεύθερη αντζέντα από το πραξικόπημα του 1980 και μετά περιλαμβάνει την περαιτέρω φτωχοποίηση των εσωτερικών μεταναστών οι οποίοι, χάριν του τουρισμού και των προγραμμάτων «εξευγενισμού», γκετοποιούνται και φτωχοποιούνται σε περιφερειακά συγκροτήματα ή εξωθούνται στις παρυφές του Beyoğlu, κάτω από τη λεωφόρο Tarlabasi. Η ψαλίδα μεταξύ πλούσιων και φτωχών ανοίγει ακόμη περισσότερο, ενώ ο καταναλωτισμός γίνεται συνήθεια όλων, μέσα από την κατάλληλη προώθηση και χρήση των αντίστοιχων προϊόντων και συνηθειών (Navaro-Yashin, 2006· Atasoy, 2009). Οι εξαθλιωμένοι είναι συχνά κουρδικής καταγωγής ή Ρομά. Για τους τραβεστί του Beyoğlu

5. Η παρούσα προσέγγιση δεν ενδιαφέρεται να διερευνήσει τις πολιτικές κατηγοριοποιήσεις μεταξύ διεμφυλικών και διαφυλικών ατόμων και να προσδιορίσει τους μετασηματισμούς τους. Χρησιμοποιείται γενικώς το θηλυκό γένος προκειμένου να περιγράψουμε και να κατανοήσουμε την εμπειρία θηλυκοποίησης της συνομητριάς μας.

η συνθήκη του νεοφιλελευθερισμού συνεπάγεται μεταξύ άλλων περιαιτέρω περιορισμούς και αποκλεισμούς από τη συνοικία στην οποία από το 1975 και μετά (Altinay, 2008) ζούσαν και εργάζονταν υπό καθυστάτως ανοχής,⁶ αλλά για την οποία σταδιακά θα πρέπει να γίνουν αφανή υποκείμενα. Η λογική του «εξευγενισμού» (gentrification) (Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης, 2010) περιλαμβάνει, εκτός από το οριστικό κλείσιμο των επίσημων πορνείων το 1986 (Altinay, 2008), πρακτικές ανάπλασης του χώρου και εντατικής εμπορευματοποίησης του για ιδιοκτησίες, αγορές και τουριστική ανάπτυξη.

Σε όλες τις παραπάνω εξαιρέσεις, η Esmeray έρχεται να προσθέσει άλλη μία, με τη δική της εμπρόθετη δράση: αυτήν που προκύπτει από την ακτιβιστική της αντίσταση στο τουρκικό μιλιταριστικό κράτος το οποίο βρίσκεται σε συνεχή αλληλοτροφοδότηση με τις υποκριτικές πατριαρχικές συνήθειες της πλειονότητας της τουρκικής κοινωνίας (Altinay, 2004· Kandiyoti, 2006· Kaplan, 2006). Οι παραπάνω συνθήκες ρευστότητας την καθιστούν οριακό υποκείμενο που επιλέγει να μετατρέψει τις μειονεξίες της διαφοράς σε προτερήματα ενδυνάμωσης. Η Esmeray μεταμορφώνεται σε ένα κριτικά σκεπτόμενο υποκείμενο με καλλιτεχνικές ανησυχίες, επιθυμία και επιδόσεις στην κοινωνική ποιητική για άσκηση *πολιτισμικής κριτικής* (Marcus και Fischer, 1986), δημιουργική για την πλειονότητα.⁷ Χαρακτηριστική η διεισδυτικότητα και ο σαρκασμός της ως προς έμφυλες πρακτικές και στερεότυπα:

6. Με την αποχώρηση των Ρωμών χαμήλωσαν τα εκθαμβωτικά φώτα της δυτικού μοντερνισμού στις συνοικίες του Πέραν. Στην περιοχή εγκαταστάθηκαν παράνομοι περιθωριακοί και τρύπωσαν πορνεία με τραβεστί μετά το 1973. Από την περίοδο της δικτατορίας του 1980 και τη σύμπραξη των κυβερνήσεων με τους επιχειρηματίες του νεοφιλελευθερισμού, η νυχτερινή διασκέδαση αλά δυτικά επιστρέφει σταδιακά στην Πόλη, μετατρέποντας καταστήματα και κατοικίες στις γειτονίες του Beyoğlu σε εμπορεύσιμα αγαθά, ιδιαίτερα στους χώρους – βιτρίνα της περιοχής, κυρίως για τουριστική ατράξιόν και για διασκέδαση (Navaro-Yashin, 2006· Öncü, 2006· Mills, 2006· Aytar and Keskin, 2003). Στη συνοικία εξακολουθούν να δραστηριοποιούνται ομάδες ακτιβιστών και αυτονομοστών, αλλά υπό το άγρυπνο βλέμμα της αστυνομίας οι κεντρικοί δρόμοι εκκαθαρίζονται από τους τραβεστί, οι οποίοι ωθούνται στους γύρω σκοτεινούς δρόμους (Robert and Kandiyoti, 1988· Kandiyoti, 2006).

7. Η οπική της Esmeray εντάσσεται στην ίδια κατηγορία μιας νέας πιο τολμηρής κριτικής όπως η ταινία «Πλειοψηφία» (*çoğunluk*, 2010) του νεοανερχόμενου Τούρκου σκηνοθέτη Seren Yüce. Ο τελευταίος κριτικάρει την κοινωνία του επικεντρώνοντας επίτελους στον πατριαρχικό δεσμό πατέρα/γιού, αποφεύγοντας τους μονοδιάστατους στερεότυπους οριενταλισμούς που συνήθιζαν να χρησιμοποιούν επλεκτικά μόνο το γυναικείο φύλο για να τεκμηριώσουν τη διαφορά των Ευρωπαίων με την Ανατολή και τα πάθη της.

«- Κατάγομαι από ένα κεντρικό χωριό του Καρς. Εκεί πέρα τα κορίτσια επτά χρονών πρέπει να μάθουν κάποια πράγματα πριν ακόμη μπουν στην εφηβεία.

-Τι μαθαίνουν τα νεαρά κορίτσια; -Να υφαινούν χαλιά, να πλέκουν και βελονάκι. Ε λοιπόν, είμαι κι εγώ κορίτσι [στη συνέχεια επιτελεί νοητά επί σκηνης χρησιμοποιώντας αυτά τα κοριτσίστικα εξαρτήματα]. Έτσι πήρα την μαντίλα της αδελφής μου, έκλεψα το βελονάκι της ξαδέρφης μου, πήρα και λίγο από το νήμα της μαμάς μου και ξεκίνησα κι εγώ να πλέκω παραβγαίνοντας τις αδελφές μου για την πρωτιά! Μπάμ! Κάτι με χτύπησε στο κεφάλι! Τι; Ο αδελφός μου! Αλλά δεν χτύπησε τις αδελφές μου, μόνον εμένα! Ύστερα η μητέρα μου ήρθε και μου τράβηξε το κεφαλομάντηλο. Άλλο ένα χαστούκι στο πρόσωπό μου! Τώρα με χτύπησε ο πατέρας μου! Μα τι έτρεχε; Έτρεξα στην αποθήκη ... πλέκω και πλέκω και πλέκω... Από εκεί τρέχω στην σάλα, τρέχω για να τις προφτάσω, αλλά ξάφνου κοκάλωσα! Γιατί με χτύπησαν; Ο πατέρας μου δεν χτυπούσε την μαμά μου, αλλά πάντα της φώναζε. Ο αδελφός μου και τα ξαδέλφια μου χτυπούσαν τις αδελφές μου. Τότε σκέφτηκα: άρα είμαι κι εγώ κορίτσι. Μπορούν να με χτυπήσουν. Είναι OK. Ηρέμησα». (Απόσπασμα από την παράσταση «Ο Μποχτσάς της μάγισσας»).

Η Esmeray όχι μόνο υπονομεύει τις κυρίαρχες ηγεμονίες και αμφισβητεί τις θεμελιώδεις παραδοχές, που θέλουν τους άνδρες μόνο βίαιους και τις γυναίκες παθητικές, αλλά, το κυριότερο ίσως όλων, αναδεικνύει το συνεχές της παραστασιακής επιτελεστικότητας του φύλου που κατασκευάζεται κοινωνικά και πολιτισμικά, μέσα από σχέσεις εξουσίας. Η αυτοβιογραφική της διήγηση περιλαμβάνει εμπειρίες επισφαλούς ζωής σε ένα συνεχές παραδοσιακό, καπιταλιστικό και μετανεωτερικό γίγνεσθαι⁸ επιθετικού τύπου, που περιχαράκωνει το χώρο και τα σώματα.⁹ Το γεγονός αυτό υπονοεί το εν δυνάμει συνεχές των διαδικασιών εντατικής «μειονοτικοποίησης»,¹⁰

8. Με δυο λόγια, η Esmeray, στα δικά μου μάτια τουλάχιστον, ενσαρκώνει τις θεωρητικές θέσεις της Butler, τόσο για την παραστασιακή επιτέλεση του φύλου και τα βιώματα επισφάλειας υποκειμένων που υπάγονται σε πολλαπλές εξαιρέσεις, όσο και γιατί η ίδια ως υποκείμενο προκαλεί αναταραχή (1990, 2008, 2004).

9. Για το συνεχές της πρωταρχικής συσσώρευσης και την περιχαράκωση της περιουσίας και των γυναικείων σωμάτων, βλέπε Federici, 2011.

10. Η διαδικασία του «devenir minoritaire» διατρέχει σχεδόν το σύνολο των ερευνητικών ενδιαφερόντων μου (βλ., ενδεικτικά, στο Τσιμπιρίδου, 2009 και Tsibiridou, 2011). Οι σύγχρονες τάσεις της πολιτικής ανθρωπολογίας (Mukherjee, 2011) και της κοινωνικής

πέρα από τη φτωχοποίηση των υποκειμένων, στη φάση του ύστερου καπιταλισμού με τα νεοφιλελεύθερα χαρακτηριστικά. Διαδικασίες μειονοτικοποίησης οι οποίες παράγονται εν μέσω κυρίαρχων πολιτικών και ηγεμονικών παραδοχών καθώς και αποκλεισμών ταξικού, εθνοτικού ή θρησκευτικού περιεχομένου, τις οποίες επιτείνει η νεοφιλελεύθερη κυβερνητικότητα που προωθεί την επισφάλεια σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης ζωής και στις οποίες/προς τις οποίες το υποκείμενο συμμορφώνεται, κάποτε, όμως, αντιστέκεται συνειδητά ενώ συνήθως υπονομεύει.

Έχει ενδιαφέρον, επομένως, να αναζητηθούν οι συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας, οι τεχνολογίες που ασκούνται αλλά και οι τρόποι που όλα αυτά βιώνονται από τα μειονεκτούντα υποκείμενα που διάγουν βίον επισφάλειας εν μέσω πολλαπλών διακρίσεων λόγω φύλου, γλώσσας, φτώχειας, πολιτικής ιδεολογίας και αγωνιστικής συστράτευσης ως αντίστασης. Πρόκειται για μακρο- και μικρο-σχέσεις εξουσίας τόσο στο επίπεδο της οικογένειας, του χωριού του κράτους και της αγοράς, όσο και στο επίπεδο της παρέας, της φιλίας και της δικτύωσης της εργασίας και της συμμετοχής στα κοινά (Cinar, 2011). Η Esmeray αναστοχαστικά και αυτοαναφορικά επιτελεί παραστασιακά επί σκηνής τη ζωή της, όχι για να μας σοκάρει εξωτικοποιώντας την, όσο για να αποδομήσει τις ηγεμονικές παραδοχές, την αδράνεια της ρουτίνας και τις τετριμμένες συνήθειες της πλειονότητας.¹¹

θεωρίας περί διάκρισης μεταξύ παγκοσμιοποιητικής διακυβέρνησης των ελίτ, από τη μια, και βιωμάτων μειονοτικοποίησης των υπεξοσίων υποκειμένων που ζουν σε συνθήκες επισφάλειας, από την άλλη, με ωθούν στην επανεξέταση της σημασίας των διαδικασιών και βιωμάτων μειονοτικοποίησης, καθώς και την αξιοποίηση αναλυτικά του όρου για περαιτέρω νοηματοδοτήσεις. Αναφέρομαι ενδεικτικά στις ελκυστικές υποθέσεις της Saskia Sassen, η οποία φαίνεται να τον προτείνει ως αναλυτική διέξοδο προκειμένου να υπερβεί προβληματικούς δυϊσμούς και παρωχημένα εννοιολογικά εργαλεία της νεωτερικότητας, όπως «ο κόσμος της εργασίας», το «προλεταριάτο», το «κράτος», η «αστική και εργατική τάξη» κ.ά. (βλ. στο ντοκυμαντέρ του Γιώργου Κεραμιδιώτη, 2011).

11. Βλέποντας το[α] έργο[α] της και συζητώντας το με διαφορετικές συνομιλήτριες από την Τουρκία, σχηματίσαμε την άποψη ότι η παράσταση δεν λειτουργεί τόσο ως «γροθιά στο στομάχι» γύρω από τις άγνωστες και μυστηριώδεις ατραπούς της ζωής των διεμφυλικών ατόμων, όσο υπονομεύει με μιμηλιστικό τρόπο τη ρουτίνα και την καθημερινότητα των απλών ανθρώπων στην Τουρκία, είτε στο πλαίσιο της οικογενειακής ζωής στη επαρχία, είτε στο πλαίσιο του δημόσιου χώρου και δρόμου στη μεγαλούπολη. Εδώ θα ήθελα να ευχαριστήσω για τη βοήθειά τους τις φίλες, συνεργάτριες και συνομιλήτριες που με βοήθησαν πρακτικά και με ενέπνευσαν για την παρούσα ανάλυση: στις Selma Sevski, Hilal Esmer, Yasemin Öz, Meric Özgünez, Pinar Gedikozer και Κάρια Μαρινάκη χρωστώ πολλά, αλλά στην Esmeray τα πάντα! Περιττό να αναφέρω ότι για το τελικό αποτέλεσμα ευθύνομαι αποκλειστικά ως γράφουσα.

Με εθνογραφικούς όρους, αξίζει να επιμείνουμε στις επί μέρους τεχνολογίες γύρω από το πώς μετασχηματίζεται ως υποκείμενο και στη συνέχεια μετουσιώνει τις μειονεξίες της σε συγκριτικό πλεονέκτημα, είτε γιατί σταματά τον κύκλο της βίας,¹² είτε γιατί επεξεργάζεται τα τραυματικά βιώματα που απορρέουν από αυτήν,¹³ όπως τις «παραδοσιακές» παραδοξότητες της πατριαρχίας¹⁴ αλλά και τις συνέχειές της στην κουλτούρα του νεωτερικού τουρκικού έθνους/κράτους. Ενώ για το τελευταίο η περίπτωση των τραβεστί συνιστά, όπως φαίνεται, μετωνυμικά, ένα σημαντικό συμβολικό κεφάλαιο, κρατική πατριαρχία, μιλιταριστικό έθος και νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση μετατρέπουν μεγάλο μέρος των πολιτών σε υπεξούσιες ζωές με χωρικούς, ταξικούς, έμφυλους, εθνοτικούς κ.λπ. όρους. Για την Τουρκία, η περίπτωση της Esmeyay πραγματώνει ένα υποκείμενο υπονόμευσης και αντίστασης. Σε αντίθεση με την περίπτωση Ersoy,¹⁵ δεν επιβεβαιώνει το σύστημα, αλλά επιδιώκει να ανατρέψει πεπατη-

12. Ο κύκλος της βίας από τις πρώτες ερωτικές εμπειρίες και την περίοδο της πορνείας κορυφώνεται τη στιγμή που τα όργανα της τάξης της απαγορεύουν να μετακινηθεί μέσα από τα ασφαλή σημεία της συνοικίας της στο Beyoğlu, χτυπώντας και προηλακίζοντάς την. Αυτή είναι μια καθοριστική στιγμή για το τέλος στη σιωπή απέναντι στην κρατική και ανδρική βία, ιδιαίτερα προς τους τραβεστί. Ξεκινά δικαστικό αγώνα και πετυχαίνει την καταδίκη των δύο αστυνομικών. Δεν έχει αυταπάτες ότι έχει πετύχει το μέγιστο αλλά έκτοτε περνά αποφασιστικά από την υπονόμευση στον καταγγελτικό λόγο, από το θέατρο και τη δουλειά του δρόμου στις εμφανίσεις στην τηλεόραση, στο διαδίκτυο και τη διατήρηση στήλης στον Τύπο (βλ. εφημερίδα *Taraf*).

13. Ανάμεσα στα δύο αυτοβιογραφικά θεατρικά αποφασίζει να ανεβάσει τον *Βιασμό* του Ντάριο Φο σε επιλεγμένο κοινό από φεμινίστριες. Στη σκηνή εμφανίζεται ως άνδρας και σταδιακά μεταμορφώνεται σε γυναίκα. Επιτελώντας αυτοβιογραφικά τα βιώματα του βιασμένου κορμού κατόρθωσε, όπως λέει, να κάνει το κοινό να κλαίει με τις ώρες.

14. Όπως οι συνήθειες των Τούρκων ανδρών να συχνάζουν στα μπορντέλα με τις τραβεστί και παράλληλα να τις σκοτώνουν χτυπώντας τις με τα αυτοκίνητα στο δρόμο (Kandiyoti, 2006· Altınay, 2008· Öktem, 2011· Akin, 2009). Ο κύκλος της βίας-πατριαρχίας που περιγράφει περιλαμβάνει τους άνδρες να χτυπούν τις γυναίκες, τα αγόρια τις αδελφές και τις μανάδες να χτυπούν τις κόρες, ενώ οι πεθερές επιχαιρούν ματαιόδοξα για τις διακρίσεις σε βάρος της νύφης τους.

15. Ο Bülent Ersoy ήταν ο μόνος που συνέχισε να δίνει παραστάσεις μετά το πογκρόμ που εξαπέλυσε η νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση του Οζάλ κατά των τραβεστί της Πόλης. Παίνοντας τη ροζ γυναικεία ταυτότητα το 1988 μετουσίωσε το σύμβολο της νεοφιλελεύθερης διακυβέρνησης, ως μουσουλμάνα, εθνικίστρια, γυναίκα ανώτερης τάξης. Η περίπτωση αυτή υποδεικνύει παράλληλα και μετωνυμικά την εμμονή της νεωτερικής τουρκικής κοινωνίας σε καθαρές ομοφοβικές λύσεις στις επιλογές της σεξουαλικότητας προδίδοντας, ωστόσο, το γενικευμένο συλλογικό απωθημένο για ομόφυλες επιθυμίες (Altınay, 2008: 211-213).

μένες πρακτικές και παγιωμένες νοοτροπίες, προκαλώντας αναταραχή με προσδοκίες αντίστασης στο κατεστημένο.¹⁶

Εντάσσοντας την παρούσα ανάλυση στη σχετική συζήτηση της κοινωνικής θεωρίας τόσο για τη σημασία της χωρικής διάστασης στις διαδικασίες υποκειμενοποίησης (Γιαννακόπουλος και Γιαννιτσιώτης, 2010· Low, 2003), όσο και για τις τροπικότητες της αντίστασης και των κοινωνικών κινήματων μέσα από βιώματα μεταιχμμιακών εμπειριών, ενδεχομενικότητας και ουτοπίας (Αθανασίου, 2010· Soja, 2010), στη συνέχεια θα σταθούμε σε δύο σημεία κλειδιά για την κατανόηση του πώς συγκροτείται η εμπρόθετη δράση της συγκεκριμένης συνομιλήτριάς μας. Το πρώτο σημείο αφορά τη διττή μετατόπιση στο χώρο και το φύλο, που την οδηγούν με τη χρήση της κοινωνικής ποιητικής στην πολιτισμική κριτική. Το δεύτερο σχετίζεται με την τροπικότητα της μετατόπισης, δηλαδή τη μεταιχμμιακή κατάσταση, το μετεωρισμό και τη ρευστότητα που δημιουργούν, όπως φαίνεται, τις προϋποθέσεις της ενδεχομενικότητας και της πραγμάτωσης της ετεροτοπίας (Γιαννακόπουλος, 2010· Αθανασίου, 2010), προκαλώντας αναταραχή για πλουραλιστικό επαναπροσδιορισμό του «ανθρώπινου».

Η τεκμηρίωση με εθνογραφικά δεδομένα θα είναι, αναγκαστικά, περιορισμένης έκτασης εδώ, παρά τον πλούτο των πρακτικών και την πυκνότητα του λόγου της συνομιλήτριάς μας.

Η ΧΩΡΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΝΣΩΜΑΤΗΣ ΒΙΩΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ

Όλη η συνειδητότητα της Esmeray και η μεταφορά επί σκηνής της ζωής της¹⁷ προκειμένου να αποκαλύψει τις υποκρισίες της πλειονότητας στην κοινωνία της Τουρκίας γύρω από θέματα ενδοοικογενειακής και κρατικής βίας απέναντι στις γυναίκες, τις μειονότητες και

16. Το γαλλικό *telerama* την εντάσσει στην κατηγορία των ανυπότακτων γυναικών της Πόλης (*stambouliotes insoumises*) βλ. www.telerama.fr/critiques/imprimer.php?chemin=http://www.telerama.fr/mondebouge29/7/2010.

17. Το αυτοβιογραφικό ντοκυμαντέρ είναι γυρισμένο στο Beyoğlu. Στο Beyoğlu τη συνάντησα όλες τις φορές που βρεθήκαμε, είτε στο φεμινιστικό βιβλιοπωλείο της Amargi είτε σε άλλα καφέ, στο Tünel την είδα να επιτελεί, να περπατά, να διαδηλώνει με τις άλλες φεμινίστριες, να πουλά μύδια αλλά και να συμμετέχει στην προεκλογική εκστρατεία της φεμινιστικής παράταξης για τη διεκδίκηση του τοποτηρητή στις δημοτικές εκλογές του 2009, με υποψήφια μια φίλη της, ένα άλλο διεμφυλικό άτομο.

τα μειονεκτούντα υποκείμενα, φαίνεται να αναδύεται από τη στιγμή που μετατοπίζεται χωρικά, έμφυλα, λογοθετικά και ουτοπικά στη συγκεκριμένη πόλη.

Οι μετακινήσεις της, ως εσωτερικής μετανάστευσης, από την επαρχία στην Πόλη και ειδικότερα στη συνοικία-τόπο του Beyoğlu υπήρξαν καθοριστικές για τη μετάλλαξη των αρνητικών προσωπικών εμπειριών μειονοτικοποίησης σε θετικές νοηματοδοτήσεις για την ίδια αλλά και για την πλειονότητα. Από το 1986 και μέχρι το 2000 εκεί ζούσε και δούλευε. Στην ίδια όμως περίοδο, η συνοικία αυτή, κάτω από τις αυταρχικές πρακτικές της πολιτικο-οικονομικής διακυβέρνησης μετατρέπεται σε τόπο διαμαρτυριών και αντίστασης απέναντι στο κεμαλικό, μιλιταριστικό με ανδρικό πρόσωπο κράτος (Kandiyoti, 2006· Altınay, 2008). Εκεί συνειδητοποιεί και ξεκινά τη φεμινιστική ακτιβιστική της δράση, εκεί μετατρέπει τις κοινωνικές μειονεξίες σε δημόσια κοινωνική ποιητική με τη μορφή της τέχνης του θεάτρου. Στη συνοικία του Beyoğlu, και συγκεκριμένα στους δρόμους του, κερδίζει τα προς το ζην στην αρχή «ως εργάτρια του σεξ», στη συνέχεια πουλώντας μύδια και παίζοντας επί σκηνής την ιστορία της ζωής της. Εκεί της δείχνει το πρόσωπό της η κρατική ομοφοβική πατριαρχία, με μιλιταριστικές, κατασταλτικές τεχνολογίες, αφού υφίσταται τις διώξεις από το αστυνομικό κράτος και τους κυρίαρχους άνδρες και εκεί αποφασίζει να ξεκινήσει το δικαστικό της αγώνα εναντίον των δύο αστυνομικών, για συμβολικούς περισσότερους λόγους. Στην ίδια περιοχή αναπτύσσει και την αριστερή φεμινιστική της δράση. Οι δρόμοι του Beyoğlu γίνονται οι κατεξοχήν τόποι απόκτησης ενδεχομενικών εμπειριών και εξαιτίας της δυνατότητας του μεταιχμακού χαρακτήρα αυτής της συνοικίας.¹⁸ Η περιδιάβαση στους δρόμους του Beyoğlu, με το συνεχές εναλλασσόμενο τοπίο αποκλεισμών και διακρίσεων, καθώς και οι συστηματικές παραβιάσεις των απαγορεύσεων τη συγκροτούν ως υποκείμενο που όχι μόνο «ζει τη στιγμή» (Day, Papataxiarchis and Stewart, 1991), αλλά μετατρέπει στο τέλος τις μειονεξίες σε θετικές εμπειρίες νοηματοδότησης.

Η Esmeray ξεκινά την παράστασή της κουβαλώντας ένα καλάθι με μύδια και διασχίζοντας τη λεωφόρο του Tarlabasi, τη λεωφόρο

18. Τόσο η πλατεία Taksim όσο και η Istiklar kaddesi συνιστούν επισήμως τα σημεία συνάντησης των διαδηλωτών, ενώ στους γύρω δρόμους στεγάζονται καλλιτέχνες και ακτιβιστές. Ακόμη και το πλήθος κόσμου που διασχίζει την Istiklar σαν ποτάμι, σου δίνει την αίσθηση της διαρκούς ροής και κίνησης. Αυτά και άλλα πολλά καθιστούν τον τόπο αυτό εν δυνάμει οριακό, όπως τεκμηριώνεται από αντίστοιχες μελέτες αλλά και από τα δεδομένα της δικής μου έρευνας πεδίου στην περιοχή.

που χωρίζει τους φτωχούς, συνήθως κουρδικής ή τσιγγάνικης καταγωγής εσωτερικούς μετανάστες της Τουρκίας από το σύγχρονο πρόσωπο της megacity στην περιοχή Tünel στο Beyoğlu, την πρώην κοσμοπολίτικη, δυτικοευρωπαϊκή συνοικία του rum millet της Τουρκίας (Navaro-Yashin, 2002· 2006). Αυτό το καθημερινό πέρασμα τη συγκροτεί ως υποκείμενο με πολλαπλές διαφοροτικότητες, λόγω σεξουαλικής επιλογής, λόγω γλώσσας, λόγω φτώχειας και καταγωγής, αλλά και λόγω ακτιβιστικής δράσης.

Η μετακίνηση στην Πόλη και η προσαρμογή στις συνθήκες επισφάλειας για τους μετακινούμενους πληθυσμούς έρχεται να συμπληρωθεί από το διεμφυλικό πέρασμα και τη θηλυκοποίηση της εμπειρίας της. Ένα διεμφυλικό πέρασμα συναισθηματικά επώδυνο, αλλά και γεμάτο σωματική και λεκτική βία, που στο τέλος οδήγησε στην απελευθέρωση και την ενδυνάμωση της υποκειμενικότητας της. Ένα υποκείμενο που, με όρους δυτικής ατομικότητας, διεκδικεί το δικαίωμα στη διαφορά της σεξουαλικής επιλογής, που καταγγέλλει δημοσίως, ξεπερνώντας το φόβο και τη γενικευμένη βία κατά των γυναικών, την οικογενειακή και κρατική πατριαρχία, αλλά και την υποκρισία της τουρκικής κοινωνίας. Ένα υποκείμενο που, από την άλλη μεριά, είναι σαφές ότι χρησιμοποιεί τους τοπικούς ιδιοματισμούς κοινωνικής ποιητικής, οι οποίοι στην τουρκική εκδοχή περιλαμβάνουν, μεταξύ άλλων, τη θηλυκοποίηση ως πεπατημένη (path dependence). Πρόκειται για «επιλογές» των διεμφυλικών υποκειμένων (Kandiyoti, 2006· Altınay, 2008) μέσα σε μια κοινωνία που αναπαράγει διεμφυλικά άτομα, μεταξύ άλλων επειδή προ- αλλά και μετα-νεωτερικά ευνοεί τον αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ των δύο φύλων σε επίπεδο οικογένειας και κράτους, ευνοώντας το αρσενικό σε βάρος του θηλυκού.

«Από τότε που άρχισα να φορώ φούστα και να αποκαλύπτω την ταυτότητά μου, οι στενοί άνδρες φίλοι μου άρχισαν να μου λένε: “Μην κουβαλάς αυτό το τραπέζι, θα πιαστεί η μέση σου”. Επίσης τα αγόρια των φιλενάδων μου άρχισαν να με αποκαλούν “yenge” [όρος για τη γυναίκα συγγενούς, δηλαδή κάτι σαν «νύφη μας»]. Η συμπεριφορά των ανδρών με αναστάτωνε και καταλάβαινα ότι αυτό είναι το πρόβλημα στην κοινωνία μας. Οι άνδρες μεταχειρίζονται τις γυναίκες σαν αυτές να ήταν ανίκανες να κάνουν πράγματα στη ζωή. Δυστυχώς κάποιες γυναίκες εσωτερικεύουν επιπλέον αυτή την αντίληψη».

Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει δεν φαίνεται να είναι περισσότερες από αυτές των γυναικών, αλλά έχουν άλλες αποχρώσεις, όπως υποστηρίζει σε σχετική συνέντευξη στην εφημερίδα *Hurriet Daily News*:

«Σαν τρανς εάν προχωρώ το βράδυ στο Beyoğlu ένας άνδρας μπορεί εύκολα να με πλησιάσει και με ρωτήσει “Πόσα;”, γιατί όλα τα διεφθυλικά άτομα είναι πόρνες στα μάτια της κοινωνίας. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι είναι μόνο δικό μας πρόβλημα. Δυστυχώς αυτό που αντιλαμβάνονται οι άνδρες είναι ότι μια γυναίκα μετά τα μεσάνυχτα στο Beyoğlu είναι χαμένη, εν δυνάμει πόρνη. Βιώνουμε δυσκολίες σε διαφορετικά επίπεδα, αλλά όλα είναι ζητήματα κοινωνικού φύλου».

Η θηλυκοποίηση της εμπειρίας συνοδεύεται από διαδοχικές αλλαγές ονομάτων με τις οποίες μάλλον ήταν η ίδια εξοικειωμένη από μικρή, αφού μαζί με τον δίδυμο αδελφό της που πέθανε μικρός τους ονόμαζαν Mehmet και στα κουρδικά Mihemet Nuri και Zeki αντίστοιχα, ενώ η μητέρα της πρόσθετε τρυφερά τον αζέρικο προσδιορισμό Bala (παιδί). Όταν άρχισε να βγαίνει με γκέι παρέες, ένας φίλος, λέγοντάς της ότι έχει μια αλλιώτικη αύρα, την ονόμασε Esmeralda. Μερικοί φίλοι δεν μπορούσαν να το προφέρουν, και έτσι τη φώναζαν απλώς Esmeray.

«Μετά από κείνη την μέρα ήμουν ένα αγόρι που το φώναζαν Esmeray...»¹⁹

Η τροπικότητα των μετατοπίσεων περιλαμβάνει διαδοχικά περάσματα από την καθημερινότητα σε εικονικούς τόπους και χρόνους του κινηματογράφου, του ονείρου, του θεάτρου, αλλά και σε διαφορετικές γλώσσες και κώδικες. Με άλλα λόγια, τόπους οικειότητας, εξιδανίκευσης και υπεραναπλήρωσης, δηλαδή τόπους-ουτοπίες.

Η Esmeray βιώνει αμφίσημα την εμπειρία της Πόλης εξού και η συχνή προσφυγή στην ετεροτοπία του ονείρου:

«Από τότε που ξέκοψα από την οικογένειά μου ονειρεύομαι το χωριό μου κάθε βράδυ...τα μέρη που περπατούσα, τη γη, το έμπα του

19. «Μετά έκανα τα πρώτα βήματα στο γυναικείο τρόπο να υπάρχουν: Την πρώτη φορά φόρεσα φούστα, άλλαξα το όνομά μου σε Sigdem... τηλεφωνώ στη μητέρα μου, ποτέ δεν προφέρει το όνομα Mehmet, Mihemet Nuri και ποτέ Esmeray. Λέει μόνο “εσύ είσαι;” Πέρασαν είκοσι χρόνια που δεν είδα τον πατέρα μου. Εύχομαι μόνο να μια μέρα να ακούσω τον πατέρα μου να με φωνάζει Mihemet Nuri ξανά. Έτσι συνήθισε να με φωνάζει για να μου δείξει την αγάπη του».

χωριού ...τα μέρη που έβροσκα τα πρόβατα, τα βράχια, το ρυάκι... Η μυρωδιά των πολύχρωμων λουλουδιών, απίστευτη! Όταν θυμάμαι εκείνη την ευωδιά, εκείνα τα λουλούδια θέλω να θαφτώ εκεί».

«Πήγα στο λιβάδι και γύρισα πίσω χθες το βράδυ! Τόσο ζωντανό ήταν αυτό το όνειρο! Ήταν φθινόπωρο. Όλα ήταν κίτρινα, το χορτάρι μαραμένο. Περπάτησα γύρω από το λιβάδι, τα άδεια σπίτια, άκουγα τα τρεχούμενα νερά. Ξαφνικά ξύπνησα! Ήταν μόνο ένα όνειρο! ... Για δύο χρόνια ονειρευόμουν ότι γύριζα πίσω στο χωριό σαν τραβε-στί. Μερικές φορές με αποδεχόντουσαν, μερικές όχι. Όταν τόλμησα να ντυθώ σαν γυναίκα με πήραν στο κνηγί. Όταν αποφάσισα να “βγω από την ντουλάπα”, συνειδητοποίησα ότι δεν θα μπορούσα ποτέ να επιστρέψω στο χωριό» (από το ντοκυματέζ *Me and Nuri Bala*).

Η Esmeray μεγάλωσε με ήρωες του σινεμά του 1970. Όταν θέλει να βγάλει από μέσα της τη γυναίκα, μιμείται τα φιλήδονα χείλη της Türikan Şoray, πάντα έτοιμα για φίλημα, όπως λέει, ενώ ο μοναδικός της όπως φαίνεται έρωτας ήταν ο τριχωτός κοντός με χωριάτικη προφορά, που ήταν ο βοηθός του μάγειρα στον οποίο δούλευε όταν πρωτοήρθε στην Πόλη. Ο τελευταίος της θύμιζε κάπως τον Kadir Inanir, σταρ του σινεμά του 1970.

Τέλος, όταν όλες αυτές οι εμπειρίες της μαζεύονται μέσα της σαν ποτάμι, έτοιμο να ξεχειλίσει, ανεβαίνει και τα βγάζει όλα στη σκηνή και παίζει θέατρο, προκειμένου να μην την πνίξουν. Αντλεί κουράγιο γι' αυτήν την έκθεση, τόσο από τις αλήθειες της ζωής της, τα βιώματά τους που έρχονται και ξεχειλίζουν από μέσα της, όσο και αυτή την ψευδαίσθηση, την ουτοπία²⁰ ίσως, της σκηνής:

« – Είσαι σίγουρη ότι θέλεις να μιλήσεις για αυτό; – Είμαι σίγουρη. Τα 'χω καταπεί για καιρό. Ένα θεατρικό έργο είναι στο κάτω-κάτω, δεν θα καταλάβουν όλοι ότι ήμουν εγώ αυτή που τα έζησε όλα αυτά...»

20. Ίσως όπως όλα δείχνουν να βιώνει την ουτοπία με όρους «ευτοπία-ευτοπίας». Ευχαριστώ τον Ντάνη Στυλίδη για την υπόδειξη της έννοιας, έτσι όπως την επινόησε αρχικά ο ουμανιστής της Αναγέννησης, Saint Thomas More και την προσδιόρισε στη συνέχεια ως προς τη ζωή μετά το τέλος των μητροπόλεων ο μοντερνιστής αρχιτέκτονας Lewis Mumford (1928). Ο όρος «ευτοπία» στη σύγχρονη megacity και με καλλιτεχνικές οριζούσες ενδέχεται να σηματοδοτεί την πραγμάτωση του ονείρου για αυτά τα μη ομογενοποιημένα υποκείμενα, για τα οποία μιλάει στο βιβλίο του, *The story of Utopias* (1928: 185-187). Σε αντίθεση με την ουτοπία, η ευτοπία πραγματοποιείται αποσπασματικά, σε μικρή κλίμακα και σε στιγμές του ενεστώτα χρόνου. Συνοδεύεται από αισθήματα έστω προσωρινής εκπλήρωσης και ευφορίας, σίγουρα πάντως όχι μόνο μελλοντικής προσδοκίας.

Καταφύγιο οικειότητας γίνεται η μητρική της γλώσσα, η κουρδική. Συνήθως τραγουδά στα κούρδικα αναπολώντας νοσταλγικά ή ομολογώντας χιουμοριστικά και ειρωνικά απόλυτες αλήθειες:

[τραγουδά στα κούρδικα] *Χρωστάς τη ζωή σου στην πούδρα σου!*

Ενώ για να επιβιώσει στο δρόμο ομολογεί την ουτοπία της πολιτικής ορθότητας του φεμινιστικού λόγου:

[πουλώντας μύδια στο Beyoğlu, σκηνή από το αυτοβιογραφικό της ντοκυμαντέρ]

– *Τι κοιτάς ηλίθιε; [προς την κάμερα] – Είτε σου αρέσει είτε όχι, χρησιμοποιούμε τη γλώσσα του δρόμου εδώ έξω. Ξέρεις προσπαθούμε να δημιουργήσουμε μια φεμινιστική γλώσσα, να αλλάξουμε τη γλώσσα της πατριαρχίας. Αλλά στους δρόμους, δεν μπορείς να συγκαταθής. Μόλις αποκάλεσα αυτόν τον άνδρα «ηλίθιο»! Επειδή ήταν ηλίθιος!* [τραγουδά στο κούρδικα, παρομοιάζοντας τα μύδια με τα κορίτσια]

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ, ΕΤΕΡΟΤΟΠΙΕΣ ΚΑΙ ΕΥΤΟΠΙΕΣ

Είναι σαφές ότι όλα τα παραπάνω προκύπτουν, εν μέρει τουλάχιστον, από την ιδιοσυστασία και τα βιώματα μιας μεταιχμιακής κατάστασης (liminality). Από παιδί η Esmeray αφουγκράζονταν τις εσωτερικές φωνές της, αυτές του σώματος και της κοινότητας καταγωγής της, φωνές που την ενθάρρυναν στη συνέχεια για το διεφυλικό της πέρασμα.²¹ Αργότερα, οι δυσκολίες υλικής, κοινωνικής και συμβολικής διαβίωσης στο Beyoğlu –οι οποίες εν μέσω νεοφιλελεύθερης συνθήκης εξαθλιώνουν περαιτέρω τις περιθωριακές μειονότητες της Πόλης²²– την οδηγούν σε διάχυτες πρακτικές αντί-

21. Όταν ήταν παιδί την προσομοίωσαν με τον Avrat Metin, τον συγχωριανό της που έλβε ρούχα από τις γυναίκες. Το επίθετο «avrat» σημαίνει την τραχιά, ανδροπρεπή γυναίκα. Η ίδια ως παιδί απείχε από τα αγορίστικα παιχνίδια, αφού επιδόθηκε με ζήλο στις κοριτσιότικες ασχολίες. Όταν βρέθηκε στην Πόλη με παρέες γκέυ, ενθαρρύνθηκε να εκδηλώσει τον καταπιεσμένο θηλυκό της εαυτό, αλλά βίωσε την εμπειρία της θηλυκοποίησης μέσα από αλληπάλληλους βιασμούς.

22. Ενδεικτικό το γεγονός των μαζικών εξώσεων που υφίστανται όσοι φτωχοί και εσωτερικοί μετανάστες ζουν στις γειτονιές της κάτω μεριάς του Ταρλάμπασι. Όπως δείχνουν τα τελευταία στοιχεία από την επιτόπια έρευνά μου στην Πόλη, για την εφαρμογή των μεγαλεπίβολων οικιστικών σχεδίων εξευγενισμού της περιοχής συμπράττει η μητροπολιτική δημαρχία με μεγαλοεπιχειρηματίες της αγοράς ακινήτων. Οι τελευταίοι είναι

στασης στο αυταρχικό μιλιταριστικό ήθος της πολιτικής εξουσίας. Η Esmeray αποφασίζει να δραστηριοποιηθεί ακτιβιστικά μετά τους σεισμούς του 1998, όταν με γρήγορους ρυθμούς επιχειρείται η αλλαγή του τοπίου στη γειτονιά της, η οποία προβλέπει την εξαφάνιση των φτωχών υπέρ της ορατότητας των πλουσίων. Αυτές οι συνολικές εμπειρίες επισφάλειας και αυταρχισμού φαίνεται να την ωθούν στο να συγκροτήσει μια υποκειμενικότητα που βιώνεται γύρω από τη δυναμική κατάσταση του «μεταίχμιου/ορίου», το οποίο κάθε φορά, με όρους υλικής και συμβολικής χωρικότητας,²³ έπρεπε να διασχίσει.

Η δυνατότητα υπέρβασης των ορίων από ανθρώπους που ζουν στο μεταίχμιο, δημιουργεί τις προϋποθέσεις ενδεχομενικότητας και πραγμάτωσης ετεροτοπίας, είτε ως πολιτικές ουτοπίες ή/και καλλιτεχνικές ευτοπίες. Ίσως όχι τυχαία, η προσδοκία της μετάβασής της σε έναν άλλο τύπο καθημερινότητας πραγματοποιείται υπό συνθήκες ακραίας ρευστότητας, τη χρονιά του μεγάλου σεισμού (1998). Είναι αυτή τη χρονιά που αποφασίζει να σταματήσει να είναι ως διεμφυλικό άτομο μόνο «εργάτρια του σεξ» και να περάσει στον εφήμερο, ακόμη μεγαλύτερης επισφάλειας, βιοπορισμό στους δρόμους, ως μικροπωλήτρια και καλλιτέχνις του δρόμου, πουλώντας μύδια και κάνοντας θέατρο στο Beyoğlu.²⁴ Σαν επακόλουθο όλης της πορείας της έρχεται να προστεθεί ο φεμινιστικός ακτιβισμός, η καλλι-

γνωστό ότι διατηρούν το προνόμιο αναδοχής λόγω στενών συγγενικών σχέσεων με την κυβέρνηση, η οποία κινείται μεθοδικά στη σύμπραξη ισλαμισμού και νεοφιλελευθερισμού (Atasoy, 2009). Ίσως όχι τυχαία ο εξευγενισμός της γειτονιάς περιλαμβάνει την ανάπτυξη ξενοδοχειακών μονάδων στη λογική των «Hotel particulier» τα οποία προορίζονται για Άραβες τουρίστες που καταφτάνουν μαζικά και οικογενειακά στην Πόλη.

23. Εδώ δεν επικαλούμαι τίποτε άλλο από την κλασική στην ανθρωπολογία έννοια του «υλικού περάσματος» στην οποία πρωτοαναφέρθηκε ο Van Gennep, αναλύοντας τα διαβατήρια έθιμα, τις τελετουργίες και τους μύθους, και την οποία στη συνέχεια συστηματικά επεξεργάστηκαν οι μελετητές των εθίμων και της προφορικής λογοτεχνίας. Οι τελευταίες καθίστανται εξαιρετικά παραγωγικές στις σύγχρονες ανθρωπολογικές μας αναλύσεις (βλ., ενδεικτικά, στο Tsibiridou, 2000).

24. Η εφήμερη απασχόληση σε δουλειές του ποδαριού από εσωτερικούς μετανάστες γίνεται κυρίως σε χώρους-περάσματα (βλ. μεταγωγικούς σταθμούς στα λιμάνια, στους σταθμούς λεωφορείων, παζάρια κ.λπ.). Η τουριστική ανάπτυξη, όπως και ο υπερπληθυσμός στην Πόλη τις πολλαπλασίασε (βλ. σουβενίρ και γαστρονομικές λιχουδιές). Χαμηλής εκτίμησης με πολύ ταπεινό εισόδημα είναι το να πουλάς μύδια με το κομμάτι, κάτι που γίνεται κυρίως από νεαρά αγόρια κουρδικής καταγωγής. Σε αυτή τη δουλειά κατέληξε η Esmeray, όχι τυχαία, αλλά από την απελπισία της ανεργίας, όταν ακολούθησε την παρότρυνση της σπιτονοικοκυράς της στο Ταρλάμπασι. Με αυτήν την αναπαράσταση ως θεατρική σεκάνς ξεκινά την αφήγησή της επί σκηνής.

τεχνική δράση και η δημοσιογραφία. Η ίδια, μέσα από τη δέσμευση του φεμινιστικού ακτιβισμού τον οποίο αντιλαμβάνεται ως έμφυτο, αλλά και το χιούμορ και τον αυτοσαρκασμό ως έθος, φαίνεται να επιτυγχάνει την υπέρβαση του ατομικού χάριν του συλλογικού συμφέροντος. Όπως μου εξομολογείται:

«Κουβαλάω τον φεμινισμό μέσα μου από τότε που γεννήθηκα, ενώ από πάντα θυμάμαι τον εαυτό μου να προσπαθεί να κάνει τους άλλους να γελούν».

Όπως μου επισημαίνει στην πρώτη μας συνάντηση, ο τίτλος του έργου της δεν είναι καθόλου τυχαίος: *cadinin bohçasi*, δηλαδή ο Μποχτσάς, ο σάκος της γριάς-μάγισσας, της γριάς που τα ξέρει όλα, της «πολύξερης», που, ως σημειωθεί, είναι και ο όρος που χρησιμοποιείται στην Τουρκία για να περιγράψει σκωπικά τις λαλίστατες φεμινίστριες. Το κλειδί για να ανοίξει ο μποχτσάς είναι να βρεθεί το «κουμπί» δηλαδή η «κόπτσα» –όρος δάνειο από την τουρκική που χρησιμοποιούμε στην πατρίδα μου τη Θράκη. *Cadinin korçasi* είναι ο τίτλος που επινοεί για το δεύτερο μέρος της αφήγησης, δηλαδή τη συνέχεια του έργου της. Η Esmeray φαίνεται με τη μεταφορά της γριάς μάγισσας²⁵ να αποδέχεται τον σκωπτικό ετεροπροσδιορισμό της φεμινίστριας, μετουσιώνοντας την «παραδοσιακή» κοινωνική ποιητική σε «μοντέρνα» καλλιτεχνική άποψη. Προκειμένου να παντρέψει επί σκηνής τον νέο φεμινιστικό παγκοσμιοτοπικό εγχείρημα επιτελεί κριτικό σχόλιο για τα φύλα, την πατριαρχία, τις διακρίσεις σε βάρος των γυναικών, τους εγκλωβισμούς του μάτσο ανδρισμού στο ιδίωμα της βίας και της επιθετικότητας απέναντι στα αδύναμα μέλη της οικογένειας και της τουρκικής κοινωνίας όχι με θεωρίες αλλά διηγούμενη την προσωπική της ιστορία με χιούμορ και αυτοσαρκασμό.

Η μεταιχμακότητα ως κατάσταση ευτοπίας τεκμαίρεται, όμως, και από τη θεατρικότητα, το εφήμερο και την «αβάσταχτη ελαφρότητα του είναι», θα λέγαμε, που την διακρίνουν στην καθημερινότητά της. Συνεχώς αυτοσαρκάζεται προκαλώντας το γέλιο είτε γιατί πάχυνε, γιατί ήταν αφελής, γιατί έκανε λάθος τα μαλλιά της και, όπως λέει, το να κάνει τους άλλους να γελούν ήταν κάτι που έκανε από παιδί και την ευχαριστούσε.

25. Για τον μεταιχμακό χαρακτήρα της γριάς γυναίκας στα Βαλκάνια και στη Μεσόγειο, με θετικές, αρνητικές και άρα ανατρεπτικές δυνατότητες και συνδηλώσεις, βλ., ενδεικτικά, Tsibiridou, 2000.

Όταν λοιπόν πέρασε από το θέατρο του δρόμου (άλλη μια μεταίχμακή και εξαιρετικά εφήμερη συνθήκη) και ενσωμάτωσε την τεχνική της δραματοουργίας, δεν δίστασε να ανέβει στη σκηνή και, με τους όρους του Bakhtin, να επιτελέσει σε καρναβαλική παρουσίαση τη ζωή της. Ήταν αυτή η μεταίχμακή τροπικότητα της καρναβαλικής παρουσίας που της επέτρεψε να μετασχηματίσει τα αρνητικά προσωπικά βιώματα σε θετική προσδοκία ενδυνάμωσης, δηλαδή σε ετεροτοπία, τόσο γι' αυτήν όσο και για τις άλλες τραινς. Όπως αμφίθυμα εκφράζεται από τα παρασκήνια, είναι και γι' αυτές που το κάνει, και προτείνει να τις τιμωρήσει κρατώντας τες απέξω αν αργήσουν στην παράσταση, αλλά και αμέσως μετά το μετανιώνει και θέλει να παίξει μια παράσταση μόνο γι' αυτές. Ωστόσο, αυτή η παράσταση δόθηκε μπροστά σε κοινό και απευθύνεται στην πλειονότητα, σε όλους αυτούς που πρέπει να δουν στον καθρέφτη της σκηνής τον εαυτό τους με την προσδοκία να ευαισθητοποιηθούν και να σταματήσουν να αναπαράγουν τα αρνητικά στερεότυπα των διακρίσεων σε βάρος των γυναικών αλλά και κάθε διαφορετικότητας που αποκλίνει από την ετεροσεξουαλική κανονικότητα.

Η Esmeray όμως μιλάει παράλληλα και άμεσα για κάτι άλλο. Μιλάει για τις συνθήκες συνεχούς επισφάλειας στις οποίες ζει. Η ζωή της αποτελεί παράδειγμα «γυμνής ζωής» ως πολλαπλά μειονοτικοποιημένου υποκειμένου.²⁶ Όμως, όπως είναι ήδη γνωστό στους κύκλους των τραβεστί,

«καμά μας δεν έχει τη δύναμη της Esmeray» (Akin, 2009).

Το παράδειγμα της Esmeray σ' εμένα τουλάχιστον φαίνεται ότι ανοίγει καινούργιους δρόμους κατανόησης για εννοιολογήσεις και βιώματα υπεξούσιων υποκειμένων που είναι ευάλωτα επειδή υπάγονται σε πολλαπλές μειονοτικοποιήσεις, εξαιρέσεις και αποκλεισμούς. Η ζωή της γίνεται πρισματικό κάτοπτρο όχι μόνο για να κατανοήσουμε τις τεχνολογίες τις εξουσίας (Abu-Lughod, 2006), αλλά και για να ανοίξουμε το δρόμο για πλουραλιστικούς προσδιορισμούς του «ανθρώπινου». Το τελευταίο δεν μπορεί σήμερα να επικαθορίζεται μόνο μέσα από τις δυτικότερες αξίες και θεωρίες αντίστασης που ωστόσο μας εμπνέουν, αλλά θα πρέπει να φιλτράρεται και μέσα από

26. Για την έννοια της «γυμνής ζωής» σύμφωνα με τον Αγκάμπεν και τις συνθήκες επισφαλοποίησης και τρωτότητας σύμφωνα με την Μπάτλερ, παραπέμπω ενδεικτικά σε δύο μελέτες της Αθηνάς Αθανασίου (2007: 9-38 και 2011).

τις καθημερινές επί τόπου εμπειρίες και ιστορίες ενδεχομενικότητας των διαφορετικών και των εξαιρέσεων (Βαρίκα, 2000· Cowan, 2006· Mukherjee, 2011). Αυτές τις εμπειρίες και ιστορίες που μας αγγίζουν και μας συγκινούν για να αποδομήσουμε, να υπονομεύσουμε αλλά και να σταθούμε αλληλέγγυοι απέναντι στις διάχυτες εξουσίες.

Η Esmeray σήμερα συνεχίζει καθημερινά να περνά από τον ένα κόσμο στον άλλο, από την κάτω μεριά του Tarlabasi μέχρι πάνω στο Beyoğlu, την πλατεία Taksim. Βγάζει λιγότερα χρήματα αλλά διαθέτει περισσότερο χρόνο για τον εαυτό της και, ομολογουμένως, δείχνει πιο νέα και πιο όμορφη από ποτέ. Μένοντας πολλές φορές στο σπίτι, την βλέπουμε σε μια σκηνή του ντοκυμαντέρ να πλέκει κάτι για το γιο ενός παλιού συμμαθητή της, σχολιάζοντας μπροστά στην κάμερα ότι:

«...ίσως να μην υπάρχει καλύτερη εκπαίδευση για το σεβασμό στη διαφορετικότητα από το να βάλεις στη ζωή σου μια “θεία” τραβεστί».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Abu-Lughod L., 2006, [1990] «Ο ρομαντισμός της αντίστασης. Εξιχνιάζοντας τους μετασηματομοσμούς της εξουσίας μέσα από το παράδειγμα των βεδουίνων γυναικών», στο Φ. Τοιμπρίδου (επιμ.), «*Μουσουλμάνες της Ανατολής*». *Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές*, Αθήνα, Κριτική, σ. 219-250.
- Αθανασίου Α., 2007, «Η πολιτική της ζωής και το οριακό συμβάν της ετερότητας», στο *Ζωή στο όριο: Δοκίμια για το σώμα, το φύλο και τη βιοπολιτική*, Αθήνα, Εκκρεμές, σ. 9-38.
- Αθανασίου Α., 2010, «Το μαύρο στην πλατεία: Χαρτογραφώντας την απαγορευμένη μνήμη», στο Γιαννακόπουλος Κ. και Γιαννιτσιώτης Γ. (επιμ.) *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, Παν. Αιγαίου, σ. 227-266.
- Αθανασίου Α. (επιμ. και εισαγωγή), 2011, *Επιτελεστικότητα και επισφάλεια: Η Τζούντιθ Μπάτλερ στην Αθήνα*, Αθήνα, Νήσος.
- Butler J., 2008 [1993], *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*. Αθήνα, Εκκρεμές.
- Butler J., 2008 [2004], *Ενάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*. Αθήνα, Νήσος.
- Butler J., 2009, [1990], *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Βαρίκα Ε., 2000, *Με διαφορετικό πρόσωπο. Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*. Αθήνα, Κατάρτι.
- Γιαννακόπουλος Κ., Γιαννιτσιώτης Γ., 2010 «Εισαγωγή: Εξουσία, αντίσταση και χωρικές υλικότητες», στο Γιαννακόπουλος, Κ. και Γιαννιτσιώτης Γ. (επιμ.), *Αμφισβη-*

- τούμενοι χώροι στην πόλη. *Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια, Παν. Αιγαίου, σ. 11-58.
- Γιαννακόπουλος Κ., 2010, «Ένα κενό μέσα στην πόλη: Χώρος, διαφορά και ουτοπία στον Κεραμικό και το Γκάτζ», στο Γιαννακόπουλος, Κ. και Γιαννιτσιώτης Γ. (επιμ.) *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*. Αθήνα Αλεξάνδρεια, Παν. Αιγαίου, σ. 117-138.
- Federici S., 2011 [2004], *Ο Καλιμπάν και η μάγισσα. Γυναίκες, σώμα και πρωταρχική συσσώρευση*. Αθήνα, εκδόσεις των ξένων.
- Κεραμιδιώτης Γ., 2011, «Περί κράτους», Σειρά Ντοκιμαντέρ, *Τόποι ζωής, τόποι ιδεών*, Παραγωγή ΕΤ3.
- Τσιμπιρίδου Φ., 2009, «Συσχετίζοντας τη μειονοτική με τη μεταναστευτική εμπειρία: ανάμεσα στις κυβερνοτροπίες και τις επιστημονικές κατηγορίες», στο Φ. Τσιμπιρίδου (επιμ.), *Μειονοτικές και μεταναστευτικές εμπειρίες. Βιώνοντας την «κουλτούρα του κράτους»*, Αθήνα, Κριτική.

Ξενόγλωσση

- Akin D., 2009, *Bargaining with heteronormativity. Elaborations of Transsexual Experiences in Turkey*. MA Thesis University of Bergen.
- Altınay A.G., 2004, *The myth of the military-nation: Militarism, gender and education in Turkey*. New York, Palgrave MacMillan.
- Altınay R.E., 2008, «Reconstructing the transgender self as a Muslim, Nationalist, Upper-Class Woman: The case of Bulent Esroy», *Women's Studies Quarterly*, 36 (3-4), pp. 210-229.
- Atasoy Y., 2009, *Islam's Marriage with neoliberalism. State transformation in Turkey*, New York, Palgrave Macmillan.
- Aytar V., Keskin A., 2003, «Constructions of spaces of music in Istanbul: Scuffling and intermingling sounds in a fragmented Metropolis», *Géocarrefour*, 78 (2), pp. 147-157.
- Cowan J., 2006, «Culture and rights after culture and rights», *American Anthropologist*, 108 (1), pp. 9-24.
- Çinar M., 2011, «They make your life like shit». Masculinity and violence against transgender people in Istanbul. From <http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/MelikeCinar/MelikeCinar.pdf>.
- Day S., Papataxiarchis E., Stewart M., 1991, *Lilies of the field. Marginal people who live for the moment*. Poulder and Ixford, West view Press.
- Kandiyoti D., 2006, «Pink Card Blues: Trouble and strife at the crossroads of gender», in D. Kandiyoti and A. Saktanber (eds), *Fragments of culture. The everyday of modern Turkey*, London, I.B. Tauris, pp. 277-293.
- Kaplan S., 2006, *The pedagogical state. Education and the politics of national culture in post-1980 Turkey*. Stanford, Stanford University Press.
- Low S., 2003, «Embodied space(s). Anthropological theories of body, space, and culture». *Space and Culture*, 6 (1), pp. 9-18.
- Mukherjee R. S., 2011, «Fragments and fissures: Towards a political anthropology of the global», *UNESCO*.
- Navaro-Yashin Y., 2002, *Faces of the state. Secularism and public life in Turkey*. Princeton, Princeton U.P.
- Navaro-Yashin Y., 2006, «The market for identities: Secularism, Islamism, commodities», in D. Kandiyoti and A. Saktanber (eds), *Fragments of culture. The everyday of modern Turkey*. London, I.B. Tauris, pp. 221-253.

- Mumford L., 1928, *The story of Utopias*. Forgotten Books.
- Marcus G., Fischer M., 1986, *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mills A., 2006, «Boundaries of the nation in the space of the urban: landscape and social memory in Istanbul», *Cultural Geographies*, 13, pp. 367-394.
- Öktem K., 2008, «Another struggle: Sexual identity politics in unsettled Turkey», *Middle East Report*, 15/9. Ανάρτηση από: <http://www.merip.org/mero/mero091508>
- Öktem K., 2011, *Angry nation. Turkey since 1989*. London, Zed Books.
- Öncü A., 2006, «Global consumerism, sexuality as public spectacle, and the cultural remapping of Istanbul in the 1990s», in D. Kandiyoti and A. Saktanber (eds), *Fragments of culture. The everyday of modern Turkey*. London, I.B. Tauris, pp. 171-190.
- Robert M., Kandiyoti D., 1988 «Photo essay: Transexuals and the urban landscape in Istanbul», *Middle East Report*, 206, pp. 20-25.
- Soja E., 1999, «In different spaces: The cultural turn in urban and regional political economy», *European Planning Studies*, 7 (1), pp. 65-75.
- Soja E., 2005, «Borders Unbound. Globalization, Regionalism, and the Postmetropolitan Transition», in H. van Houtum, O. Kramsch, V. Zierhofer (eds), *Bordering Space*. Burlington, Ashgate.
- Soja E., 2010, «Spacializing the urban, Part I», *City*, 14(6), pp. 629-635.
- Tsibiridou F., 2000, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socio-culturelles*, Paris, L'Harmattan.
- Tsibiridou F., 2011, «Multiplying minoritization processes for new migrants. From the legal positivism to creative hermeneutics», in «*Immigration en Europe et droits de l'homme*», *Annuaire International des Droits de l'Homme* VI, pp. 293-313.