

142. Λονδίνο: Routledge.
- Στασινοπούλου, Ο., 1997, *Ελληνικές Εθελοντικές Οργανώσεις: Μια πρώτη προσέγγιση μέσα από το ερευνητικό πρόγραμμα VOLMED-HELLAS*, Δημοσίευτο κείμενο. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών – Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής.
- Stirrat, R.L. και H. Heiko, 1997, «The development gift: The problem of reciprocity in the NGO world». *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 554: 66-80.
- Σωτηρόπουλος, Δ.Α., 2004, «Τρέχουσες αντιλήψεις και ερωτήματα για την κοινωνία πολιτών». Στο Δ.Α. Σωτηρόπουλος (επιμ.), *Η Άγνωστη κοινωνία πολιτών*, 17-34. Αθήνα: Ποταμός.
- Wantsea, S.I., 2004, *Μία αποτίμηση της ιρακινής κοινότητας στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ύπατη Αρμοστεία του Ο.Η.Ε. για τους Πρόσφυγες.
- Zinovieff, S., 1991, «Inside out and outside in: Gossip, hospitality and the Greek character». *Journal of Mediterranean Studies* 1: 120-134.

– 11 –

BENETIA KANTSA

## ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΕΣ ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ

### Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις

Εμένα οι δικοί μου το ξέρουν. Δεν είναι ευχαριστημένοι, αλλά το ξέρουν. Η μάνα μου δε με ρωτάει, όπως παλιά, τα προσωπικά μου, ούτε θέλει να της τα λέω. Ενώ όταν ήμουν παιδάκι, της τα εκμυστηρεύομουν όλα. Ξέρεις τι σημαίνει το μόνο στήριγμά σου, το μόνο στάνταρ της ζωής σου να θέλει να σε αγνοεί; Αυτή μπορεί να μου πει οτιδήποτε την απασχολεί, εγώ δεν έχω το δικαίωμα. Την καταλαβαίνω αυτή τη νοοτροπία, γιατί έχω μεγαλώσει μέσα σ' αυτήν. Δε δέχομαι, όμως, να εφαρμόζεται πάνω μου. Έχει μεγάλη διαφορά. Όταν αγαπάς κάποιον, σ' ενδιαφέρει αυτός ο άνθρωπος να είναι ευτυχισμένος όπως θέλει. Όταν εγώ μπορώ να είμαι ευτυχισμένη με έναν τρόπο που δεν τον εγκρίνει, ας τον σεβαστεί. Πιστεύουν ότι η ευτυχία υπάρχει μόνο με τα δικά τους πρότυπα. Αφού βλέπει η ίδια ότι δεν είναι ευτυχισμένη με τη ζωή που διάλεξε να ζήσει, δίπλα στον πατέρα μου, γιατί να το επαναλάβει και στην κόρη της;

Απόσπασμα συνέντευξης στη Σταυρούλα Παναγιωτάκη,  
«Τα κορίτσια της Σαπφώς», *Γυναίκα* (Νοέμβριος 1993)

### 1. Εισαγωγή

Πριν από μερικά χρόνια, το Πρωτοδικείο μιας επαρχιακής πόλης αναθέτει την άσκηση επιμέλειας ενός ανήλικου τέκνου στην αιτούσα διαζευγμένη μητέρα του αναγνωρίζοντας ότι «η ενδεχόμενη διαφορετικότητα

της αιτούσας ως προς τις σεξουαλικές της προτιμήσεις δεν έχουν μέχρι τώρα καμιά επίπτωση στην επιτέλεση των καθηκόντων της ως μητέρας». Λίγο αργότερα, το 2002, στα πλαίσια σύντομης επιτόπιας έρευνας συναντιέμαι με δύο γυναίκες οι οποίες μεγαλώνουν από κοινού ένα παιδί το οποίο έχει συλλάβει η μία από τις δύο με τη μέθοδο της τεχνητής γονιμοποίησης χρησιμοποιώντας σπέρμα άγνωστου δότη. Η τηλεοπτική σεζόν του 2005-2006 περιελάμβανε μεταξύ άλλων την προβολή από ιδιωτικό σταθμό εβδομαδιαίας σειράς γνωστού σκηνοθέτη σε ώρα ιδιαίτερα αυξημένης θεαματικότητας, που είχε ως δευτερεύον θέμα τη ζωή δύο γυναικών με ομοερωτικές επιλογές στη σύγχρονη Αθήνα, οι οποίες μεγαλώνουν μαζί το παιδί της μίας, το οποίο έχει συλληφθεί μετά από περιστασιακή ερωτική συνεύρεση με άγνωστο άνδρα.<sup>1</sup>

Η μητρότητα, προνομιούχο πεδίο διερεύνησης στην ελληνική κοινωνία, έχει μελετηθεί καταρχήν στα πλαίσια του γάμου και της οικιακότητας, και με αναφορά σε «κυρίαρχες» πολιτισμικές εννοιολογήσεις του φύλου, της σεξουαλικότητας και της οικογένειας. Στα παραπάνω πλαίσια η μητρότητα γυναικών με ομοερωτικές επιλογές συνιστά πράξη αδιανόητη –με την έννοια της πολιτισμικά μη νοητής, κατανοητής–, και παραπέμπει σε μια ασυμβατότητα εννοιών που αμφισβητείται ωστόσο από τα ίδια τα εθνογραφικά δεδομένα τα οποία εγκαλούν στη διατύπωση της ερώτησης «τι είδους πολιτισμικά σενάρια επιτρέπουν την ανάδυση παρόμοιων αφηγήσεων;». Μπορούν οι πρόσφατες εθνογραφικές καταγραφές να ερμηνευτούν στη βάση «κυρίαρχων» πολιτισμικών εννοιολογήσεων για το

1. Τα πραγματολογικά δεδομένα του κειμένου προέρχονται εν μέρει από επιτόπια έρευνα που πραγματοποίησα στα πλαίσια εκπόνησης της διδακτορικής μου διατριβής με θέμα ερωτικές σχέσεις ανάμεσα σε γυναίκες στη σύγχρονη Ελλάδα (Kantsa 2001), ενώ πιο πρόσφατη έρευνα το καλοκαίρι και το φθινόπωρο του 2002 και πραγματοποίηση συνεντεύξεων με μητέρες που έχουν ομόφυλες ερωτικές σχέσεις μού επέτρεψε να μελετήσω διεξοδικότερα το θέμα της μη ετερόφυλης μητρότητας που με απασχολεί εδώ. Και τα δύο ερευνητικά εγχειρήματα εγγράφονται σε μια προσπάθεια που επιχειρεί να αναγνώσει τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους γυναίκες με ομόφυλες ερωτικές πρακτικές στην Ελλάδα ορίζουν τον εαυτό τους και διαπραγματεύονται τις σχέσεις με τους οικείους τους, μέσα από την καταγραφή των χώρων που χρησιμοποιούν, την ανάλυση των σχέσεων με τις οικογένειές τους, και τις δικές τους διηγήσεις γύρω από την επιθυμία. Ευχαριστώ θερμά τις συνομιλήτριές μου σε αυτή την έρευνα, που μοιράστηκαν μαζί μου τις ιστορίες τους, καθώς και τους συναδέλφους Άκη Παπαταξιάρχη και Αθηνά Αθανασίου για τα σχόλια και τις παρατηρήσεις τους σε προγενέστερη μορφή του κειμένου.

φύλο και τη μητρότητα ή είναι ενδείξεις, αποδείξεις ή και φορείς αλλαγών και διαφοροποιήσεων;

Στο παρόν κείμενο επιχειρώ αναγνώσεις της μητρότητας στην ελληνική κοινωνία υιοθετώντας ως ερευνητικό πεδίο διαφορετικές εκδοχές της από εκείνες που προκρίνονται και αναγνωρίζονται από έναν «κυρίαρχο» λόγο. Η πρόθεση διερεύνησης της μητρότητας με φόντο ομόφυλες ερωτικές επιλογές δεν αποσκοπεί στην ανάλυση ενός «εξωτικού» θέματος και τη δημιουργία μιας «χωριστής» και άμεσα «διακριτής» κατηγορίας υποκειμένων, αλλά αφορά κατ' ουσία στους τρόπους διαπλοκής των πολιτισμικών κατηγοριών του φύλου, της σεξουαλικότητας και της μητρότητας στα πλαίσια της ελληνικής κοινωνίας. Αντλεί δε από σύγχρονες ανθρωπολογικές θεωρητικές προσεγγίσεις της μητρότητας και συμπορεύεται με πρόσφατες ερευνητικές προσπάθειες στην Ελλάδα οι οποίες –και οι μεν και οι δε– αναδεικνύουν τη μητρότητα σε προνομιούχο πεδίο διερεύνησης της κατασκευής της «διαφοράς» και διαπραγμάτευσης σχέσεων εξουσίας.

## 2. Η μητρότητα από ανθρωπολογική οπτική

Το ζήτημα της γέννησης, της αναπαραγωγής και της σύλληψης με αναφορά στις πρακτικές, τις τελετουργίες, τις δοξασίες και τις πεποιθήσεις γύρω από αυτά ήταν ένα θέμα που από πολύ νωρίς απασχόλησε την ανθρωπολογία (Loizos και Heady 1999: 1-2).<sup>2</sup> Ωστόσο, δεν ήταν παρά αρκετά χρόνια αργότερα όταν οι ανθρωπολόγοι άρχισαν να αναρωτιούνται σχετικά με τους λόγους για τους οποίους ο ορισμός ενός υποκειμένου ως θηλυκού αναφέρεται καταρχήν στην ταύτισή του με τη βιολογική

2. Στην εισαγωγή του συλλογικού τους τόμου *Conceiving Persons. Ethnographies of Procreation, Fertility and Growth* (1999) οι Loizos και Heady ισχυρίζονται ότι η πρώτη σημαντική εθνογραφία για τη σύλληψη είναι το έργο του Malinowski *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia* (1932) στο βαθμό που θέτει και τα τρία θέματα που απασχολούν έκτοτε την ανθρωπολογία της αναπαραγωγής, ότι δηλαδή: α) υπάρχει μια παράλληλη σχέση ανάμεσα στις κοινωνικές σχέσεις και τις αντιλήψεις για την αναπαραγωγική φυσιολογία, β) η διαδικασία της ανθρώπινης αναπαραγωγής σχετίζεται με και αποδίδεται σε πνευματική παρεμβολή, και γ) τα κοινωνικά συστήματα ευνοούν «επίσημες εκδοχές» για τις διαδικασίες της ανθρώπινης αναπαραγωγής οι οποίες δεν υιοθετούνται αναγκαστικά από το σύνολο των υποκειμένων που καταβάλλουν αυτόνομες προσπάθειες να κατανοήσουν και να χειριστούν τον κόσμο ανάλογα με τα ενδιαφέροντά τους.

αναπαραγωγή (Callaway 1978: 164) και αμφισβητήθηκε ο οικουμενικός χαρακτήρας της «πιο σημαντικής γυναικείας λειτουργίας», δηλαδή, της γέννας.<sup>3</sup> Ιστορικές και διαπολιτισμικές αναλύσεις έδειξαν μια στενή διαπλοκή των γηγενών αντιλήψεων σχετικά με την ανθρώπινη βιολογία και των κοινωνικο-πολιτισμικών και ιστορικών πλαισίων όπου αυτές αναδύονται, και κατέδειξαν όχι μόνο την ποικιλότητα αλλά και τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους οι γυναίκες ιδιοποιούνται ορισμούς της μητρότητας για να πετύχουν προσωπικούς και συλλογικούς στόχους (Ginsburg και Rapp 1991).<sup>4</sup> Στα πλαίσια αυτά το ενδιαφέρον δεν επικε-

3. Ειδικά από τη δεκαετία του '70 και μετά η επίδραση του λεγόμενου δεύτερου κύματος του φεμινισμού στην ανθρωπολογία είχε σημαντικές επιπτώσεις στις αναλύσεις για τη μητρότητα, η οποία προσεγγίστηκε ως πηγή δύναμης αλλά και καταπίεσης. Και ενώ στα πλαίσια της ανθρωπολογίας των γυναικών, τόσο το θεωρητικό ρεύμα που υποστηρίζει την οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας και την αποδίδει στις συμβολικές αξίες και σημασίες που συνδέονται με τις γυναίκες (Rosaldo και Lamphere 1974), όσο και εκείνο που προσβέβει την ιστορικότητα της υποτέλειας και τη συσχετίζει με τη σχέση των γυναικών με τα μέσα παραγωγής (Rapp Reiter 1975), τόνισαν ιδιαίτερα την καταπίεση που συνδέεται με το ρόλο των γυναικών ως μητέρων, στα πλαίσια της ανθρωπολογίας των φύλων αμφισβητήθηκε έντονα η δυτικο-κεντρική αντίληψη ότι η μητρότητα αποτελεί μια βιολογικά σταθερή κατηγορία και κατά συνέπεια μπορεί να ταυτιστεί αποκλειστικά και μόνο με συνθήκες υποτέλειας των γυναικών. Για μια εμπεριστατωμένη επισκόπηση της μετάβασης από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων στην ελληνική γλώσσα, βλ. την εισαγωγή της Αλεξάνδρας Μπακαλάκη στο *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο* (1994), ενώ, για μια κριτική προσέγγιση, βλ. το άρθρο της ίδιας «Είναι η ανθρωπολογία των γυναικών για την ανθρωπολογία των φύλων ό,τι η παιδική ηλικία για την ωριμότητα;» (1997).

4. Για μια ανάλυση του τρόπου με τον οποίο η ιατρική επηρεάζει και διαμορφώνει τις αντιλήψεις μας για τη γέννηση στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η εθνογραφία της Emily Martin *The Woman in the Body* (1987). Εδώ η Martin εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους ο επίσημος ιατρικός λόγος γύρω από την εμμηνορροσία, την εμμηνόπαυση και τη σύλληψη υιοθετείται από τις ίδιες τις γυναίκες για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι κοινωνικο-οικονομικές και φυλετικές διαφορές ανάμεσα στις γυναίκες οδηγούν σε διαφορετικές ενσώματες εμπειρίες με αποτέλεσμα το μηχανιστικό μοντέλο της ιατρικής επιστήμης να προσλαμβάνεται και να αξιολογείται με διαφορετικούς τρόπους. Για την Martin οι εμπειρίες των ίδιων των γυναικών είναι εκείνες που μπορούν να οδηγήσουν σε νέους τρόπους παρουσίασης των διαδικασιών του σώματος και να αποδειχτούν ιδιαίτερα σημαντικές στην προσπάθεια σύλληψης ενός νέου ερμηνευτικού μοντέλου σχετικά με τον αναπαραγωγικό κύκλο των γυναικών. Για μια ιστορική επισκόπηση, βλ. το άρθρο της L.J. Jordanova (1980) που επικεντρώνεται στις μεταφορές και τα σύμβολα που χρησιμοποιούσαν οι βιο-ιατρικές επιστήμες του 18ου και 19ου αι. στη Γαλλία και Βρετανία στην προσπάθειά τους να ταυτίσουν τη γυναίκα με τη φύση, καθώς και το έργο του Thomas Laqueur *Making Sex: Body and gender from the*

ντρώθηκε μόνο στο θέμα της πολιτισμικής διαφοροποίησης, των τρόπων, δηλαδή, με τους οποίους οι γυναίκες επιτελούν το ρόλο τους ως μητέρες σε συγκεκριμένους πολιτισμούς, αλλά εστίασε στη διερεύνηση της σχέσης ανάμεσα στις κατηγορίες «γυναίκα» και «μητέρα», πώς οι «γυναίκες» σε κάθε πολιτισμό συνδέονται με συμπεριφορές που σχετίζονται με τη μητρότητα, όπως είναι η γονιμότητα, η μητρική αγάπη, η φροντίδα και η αναπαραγωγή (Moore 1988: 25).<sup>5</sup>

Σήμερα οι αναλύσεις για τη μητρότητα δεν εστιάζονται μόνο στις έμφυλες διαστάσεις της ή/και στη σημασία της για τη μελέτη των συγγενικών σχέσεων,<sup>6</sup> αλλά ενδιαφέρονται ανάμεσα σε άλλα για την έντονα πολιτική φύση της αναπαραγωγής και της σχετικής έρευνας, τον έλεγχο και την κατανομή της γνώσης και των πρακτικών που την αφορούν, την εμπλοκή και συνδιαπλοκή των τεχνολογιών με ευρύτερα κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά συστήματα (Rapp 1991, Stolcke 1994, Ginsburg και Rapp 1995), τις κατηγοριοποιήσεις των γονιών ως κατάλληλων για την γονική ιδιότητα ή όχι, ανάλογα με την ηλικία, τη φυλή, την τάξη, την εθνικότητα, το φύλο και τη σεξουαλική προτίμηση (Ragone & Twine 2000). Τα σχετικά κείμενα τονίζουν την ιεραρχική οργάνωση της

*Greeks to Freud* (1990) το οποίο αναφέρεται στις ιστορικά διαφοροποιημένες αντιλήψεις για το γυναικείο σώμα και τις διαδικασίες της σύλληψης.

5. Συμβάλλοντας σε ανάλογες συζητήσεις σχετικά με την πατρότητα, η Carol Delaney ισχυρίζεται ότι δεν είναι μια φυσική σχέση, αλλά μια έννοια «το νόημα της οποίας προκύπτει από τον αλληλο-συσχετισμό της με άλλες έννοιες και δοξασίες» (1986: 495). Για το λόγο αυτό η πατρότητα θα πρέπει να ερμηνεύεται κάθε φορά σε σχέση με τα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενά της αντί να αναρωτιούνται οι ανθρωπολόγοι σχετικά με το αν και κατά πόσο ορισμένοι λαοί γνωρίζουν ή όχι τα βιολογικά δεδομένα που αφορούν στο ρόλο του πατέρα στην αναπαραγωγική διαδικασία.

6. Η αποδόμηση της συγγένειας ως «φυσικής», γενεαλογικής σχέσης που αναφέρεται σε συγκεκριμένα «βιολογικά» δεδομένα και η απόδοση της σημασίας του αίματος και του μητρικού δεσμού σε εθνοκεντρικές μάλλον παραδοχές των ίδιων των ανθρωπολόγων αναλύθηκε διεξοδικά στο έργο του David Schneider (1968, 1984), ο οποίος πρότεινε μια πολιτισμική ανάλυση της συγγένειας. Τις θέσεις του Schneider υιοθέτησαν, μεταξύ άλλων, και οι Collier και Yanagisako (1987) για να υποστηρίξουν περαιτέρω πως από τη στιγμή που δεν είναι δυνατό να υπάρχει ένα σύστημα συγγένειας εδραιωμένο σε ένα γενεαλογικό δίκτυο, έτσι δεν είναι δυνατή και μια οργάνωση του φύλου βασισμένη στις «φυσικές διαφορές» της σεξουαλικής αναπαραγωγής. Η σεξουαλική πράξη και η εγκυμοσύνη αποτελούν κοινωνικές κατασκευές όπως ακριβώς η μητρότητα, η πατρότητα, η ηγεμονία, η διακυβέρνηση ή η επικοινωνία με τους θεούς και οφείλουν να μελετηθούν στα πλαίσια των κοινωνικών και συμβολικών διαδικασιών στη βάση των οποίων οι ανθρώπινες ενέργειες αποκτούν νόημα και συνέπειες.

αναπαραγωγικής υγείας, της αναπαραγωγής, των εμπειριών της γέννησης, των παιδιών και της ανατροφής, περιγράφουν σχέσεις εξουσίας με τις οποίες επιτρέπεται σε ορισμένες κατηγορίες υποκειμένων να παράγουν και να αναθρέφουν παιδιά, ενώ αποκλείονται άλλες, και εστιάζουν στην «προσεκτική περιγραφή των διαδικασιών εκείνων με τις οποίες διαπλέκονται ο συμβιβασμός με την αντίθεση απέναντι στους κυρίαρχους λόγους» (Ginsburg και Rapp 1995: 11).

### 3. Η μητρότητα από τη σκοπιά της ελληνικής εθνογραφίας

Οι έρευνες σχετικά με τη μη ετερόφυλη μητρότητα δεν έχουν απασχολήσει την ελληνική εθνογραφία, γεγονός που έχει αποδοθεί σε συγκεκριμένους τρόπους εννοιολόγησης του φύλου, της σεξουαλικότητας και της μητρότητας, οι οποίοι και καθιστούν τις ομόφυλες ερωτικές πρακτικές ασύμβατες με τη γονεϊκή ιδιότητα (Loizos και Papataxiarchis 1991: 229). Από τις πρώτες εθνογραφικές μελέτες (Campbell 1964, Friedl 1962) η ελληνική κοινωνία παρουσιάστηκε ως μια κοινωνία όπου άνδρες και γυναίκες ανήκουν σε διαφορετικές, αλλά, συμπληρωματικές και ιδεατά ισότιμες σφαίρες δράσης, ενώ, η έμφυλη τους ταυτότητα ορίζεται διαμέσου της οικογένειας και της συγγένειας.<sup>7</sup> Σύμφωνα με αυτές τις καταγραφές η συγγένεια παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση έμφυλων ταυτοτήτων, τη στιγμή που άνδρες και γυναίκες αναγνωρίζονται ως ολοκληρωμένα ενήλικα υποκείμενα ύστερα από το γάμο και την απόκτηση παιδιών. Αναφορικά με τη σεξουαλικότητα των γυναικών αυτή φαίνεται να υπόκειται στον συγγενειακό τους ρόλο ως μητέρες και φύλακες της οικιακής τάξης, ενώ, η μητρότητα θεωρείται πρωταρχική υποχρέωση των γυναικών και μέσω αυτής νομιμοποιείται η ερωτική τους δράση (Du Boulay 1974, Hirschon 1978, Dubisch 1983 και 1986, Rushton 1992).<sup>8</sup>

7. Η Jane Cowan (1990) σχολιάζει ότι το φύλο υπήρξε σημαντικό πεδίο ανάλυσης για την ελληνική εθνογραφία κυρίως γιατί σχετίζεται με το μοντέλο «της τιμής και της ντροπής» το οποίο απασχόλησε τους πρώτους εθνογράφους που ασχολήθηκαν με την Ελλάδα. Για μια διεξοδική συζήτηση για την «τιμή» και την επανεννοιολόγησή της ως «φιλότιμου» – μια πιο εξατομικευμένη και λιγότερο οικογενειοκεντρικά διαμεσολαβημένη κοινωνική αξία –, στα πλαίσια μετασχηματισμών της περιόδου 1950-1960, βλ. Αβδελά 2003, ιδιαίτερα σ. 200-234.

8. Η έμφαση στο γάμο και τη μητρότητα δεν σημαίνει ότι όλοι οι ανθρωπολόγοι που

Θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς ότι από την εποχή που γράφτηκαν τα πρώτα εθνογραφικά κείμενα η ελληνική κοινωνία αλλάζει με γοργούς ρυθμούς και δέχεται ποικίλες εξωτερικές επιδράσεις σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο (Cowan 1990). Ειδικά σε θέματα που αφορούν στην κατάσταση των γυναικών, οι αλλαγές που έχουν συντελεστεί τις τελευταίες δεκαετίες είναι εντυπωσιακές, με σημαντικότερες ανάμεσά τους την αλλαγή στο Οικογενειακό Δίκαιο το 1983, τη νομοθεσία που υπαγορεύει την πλήρη ισονομία και ισοπολιτεία γυναικών και ανδρών σε θέματα νομικής κάλυψης, για παράδειγμα, ή μισθοδοσίας, τον ολοένα αυξανόμενο αριθμό γυναικών που εργάζονται εκτός οικιακού χώρου. Η ερώτηση είναι αν οι αλλαγές αυτές έχουν ανατρέψει και σε ποιο βαθμό το πολιτισμικό ιδεώδες σύμφωνα με το οποίο ένας από τους κυριότερους, αν όχι ο κυριότερος, προορισμός της γυναίκας θεωρείται η γέννηση παιδιών στα πλαίσια της έγγαμης ετερόφυλης σχέσης.

Η απάντηση φαίνεται να είναι καταρχήν αρνητική. Σε κείμενό του που αναφέρεται στη σύγχρονη ελληνική οικογένεια, ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης (1994) ισχυρίζεται ότι σε αντίθεση με άλλες ευρωπαϊκές κοινωνίες όπου η συμβίωση και οι μονογονεϊκές οικιακές ομάδες αναγνωρίζονται ως ισχυρές εναλλακτικές λύσεις, στην Ελλάδα το μοντέλο της συζυγικής ετερόφυλης οικογένειας δείχνει εντυπωσιακή επιμονή και μια ικανότητα να αναπαράγεται μέσα σε συνθήκες που αλλάζουν.<sup>9</sup> Αν και από

ασχολήθηκαν με την Ελλάδα ερμήνευσαν τη γυναικεία σεξουαλικότητα σύμφωνα με το ίδιο μοντέλο. Η Renée Hirschon (1978) παρατηρεί ότι όταν οι γυναίκες μιλούν για τη σεξουαλικότητά τους τονίζουν περισσότερο τους πιθανούς κινδύνους και λιγότερο την ευκολία με την οποία μπορούν να «παρασυρθούν», και ο Michael Herzfeld (1986) υπογραμμίζει τη ρητορική σημασία των ηθικών υπαγορεύσεων τονίζοντας ότι συχνά τα ιδεατά μοντέλα σεξουαλικής συμπεριφοράς προσφέρουν ένα μέτρο κριτικής αποτίμησης αυτής της συμπεριφοράς και δεν περιγράφουν αληθινές καταστάσεις. Ταυτόχρονα, δεν λείπουν και οι εθνογραφικές καταγραφές που μελετούν τη γυναικεία σεξουαλικότητα σε χώρους εξω-οικιακούς, όπως η αναφορά σε περιπτώσεις μοιχείας ανάμεσα σε παντρεμένες γυναίκες και ανύπανδρους άνδρες (Παπαταξιάρχης 1988), ή η ανάλυση της καφετέριας (Cowan 1991) ως ενός, εν δυνάμει, χώρου έκφρασης και αναγνώρισης της γυναικείας σεξουαλικότητας με τη μορφή ανεξάρτητης μεταβλητής, απαλλαγμένης από τις υποχρεώσεις που επιβάλλει η οικιακότητα.

9. Κοινωνιολογικές έρευνες διαπιστώνουν ότι οι πρόσφατες αλλαγές στις οικογενειακές και αναπαραγωγικές συμπεριφορές στη Νότια Ευρώπη που επηρέασαν το «παραδοσιακό» μοντέλο οικογένειας – παρουσία δύο παντρεμένων γονιών και των παιδιών τους – και είχαν ως αποτέλεσμα την αύξηση των διαζυγίων, την εμφάνιση νέων μορφών συμβιώσεων και την αυξανόμενη ασάφεια ως προς τα όρια του θεσμού της οικογένειας, δεν

μια διαφορετική οπτική, που δίνει έμφαση στη μελέτη της σεξουαλικότητας ο Κώστας Γιαννακόπουλος (1998) κάνει παρόμοιες παρατηρήσεις όταν στα πλαίσια έρευνας στον Πειραιά διαπιστώνει πως οι ερωτικές σχέσεις γυναικών εκτός γάμου νομιμοποιούνται συχνά στο πλαίσιο μιας μακροχρόνιας σχέσης και διαμέσου ενός λόγου περί συναισθήματος, δέσμευσης και έρωτα. Μια γυναίκα η οποία αποζητά τη σεξουαλική της ικανοποίηση μέσα από εφήμερους δεσμούς θεωρείται «ανώμαλη», γιατί υιοθετεί εκφράσεις της σεξουαλικότητας που «κανονικά» ανήκουν σε άνδρες.

Σε μία από τις πλέον πρόσφατες μελέτες που εξετάζουν το θέμα της μητρότητας στη σύγχρονη Ελλάδα σε συνθήκες διαρκών πολιτισμικών αλλαγών, η Heather Paxson (2004) επιβεβαιώνει μεν τη σημασία της μητρότητας για την έμφυλη ολοκλήρωση,<sup>10</sup> αλλά διαπιστώνει επίσης το πέρασμα –εξαιτίας ακριβώς των αλλαγών– από μια ηθική της προσφοράς

εμφανίζονται στην Ελλάδα παρά μόνο σε πολύ περιορισμένη έκταση (Κάρλος και Μαράτου-Αλιμπράντη 2002). Αναφέρουν χαρακτηριστικά ότι, αν ο μέσος όρος για τις γεννήσεις εκτός γάμου στις χώρες της Ε.Ε. βρίσκεται το 1995 στα επίπεδα του 23%, στην Ελλάδα παραμένει στο πολύ χαμηλό επίπεδο του 3% (στο ίδιο: 141). Ταυτόχρονα, η αναλογία μονογονεϊκών οικογενειών με παρουσία ανήλικων παιδιών αποτελεί μόλις το 5,7% του συνόλου των οικογενειών με παιδιά (στο ίδιο: 142). Τα ποσοστά αυτά, παρόλο που έχουν αυξηθεί τις τελευταίες δεκαετίες –η Λουκία Μουσουρού (1981), για παράδειγμα, αναφέρει ότι μόνο το 0,99% των νεογέννητων γεννήθηκαν εκτός γάμου το 1967, ενώ το ποσοστό αυτό αυξάνεται σε 1,33% το 1977–, εξακολουθούν να διατηρούν μεγάλη απόσταση από τον μέσο όρο των χωρών της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Πρόσφατη έρευνα της Eurostat (2004) παρουσιάζει το ποσοστό γεννήσεων εκτός γάμου στην Ελλάδα να βρίσκεται στο 4%, και την Ελλάδα να κατέχει την πέμπτη θέση ανάμεσα στις χώρες της Ε.Ε. με αναφορά στο ποσοστό γάμων. Στην έρευνά τους για ανύπανδρες μητέρες στην Ελλάδα οι Αναστασία Ρίγα κ.ά. (1991) συμπεραίνουν ότι, σε αντίθεση με την αρχική τους υπόθεση, η μητρότητα εκτός γάμου δεν αποτελεί το επόμενο βήμα σε μια διαδικασία ανάπτυξης: οι ανύπανδρες μητέρες «μεγαλώνουν τα παιδιά τους κάτω από δύσκολες οικονομικές, κοινωνικές και οικογενειακές συνθήκες» (στο ίδιο: 82). Για μια αναλυτική έρευνα με θέμα τις μονογονεϊκές οικογένειες, βλ. Κογκίδου (1994, 1995). Τέλος, προς την κατεύθυνση μιας πρότασης μεθοδολογικής αναθεώρησης που θα δίνει έμφαση στους μικρούς αριθμούς των στατιστικών δεδομένων και δεν θα αναλύει τα δεδομένα της με όρους «διαφοράς» και «απόκλισης», βλ. Καντσα (2005).

10. Παρόμοια, η Χρυσή Ιγγλέση ισχυρίζεται ότι «η μοίρα κάθε γυναίκας διαπλέκεται με απαιτήσεις και περιορισμούς που υπαγορεύονται από το φύλο. Αυτές οι απαιτήσεις δεν έχουν αλλάξει σημαντικά στη μεταπολεμική Ελλάδα παρά τους κοινωνικούς και πολιτικούς ανασχηματισμούς. Οι γυναίκες στην έρευνά μου μεγάλωσαν με το ιδεώδες ότι ο κυριότερος προορισμός τους είναι η ολοκλήρωση του έμφυλου ρόλου τους. Παραδοσιακές αξίες για τη θηλυκότητα, τη μητρότητα και την ταυτότητα της γυναίκας καθόρισαν την κοινωνικοποίησή τους σε δομικό επίπεδο» (1990: 250-51). Το αποτέλε-

(ethic of service) σε μια ηθική της επιλογής (ethic of choice). Η επιτυχής εκπλήρωση της μητρότητας στην Ελλάδα σήμερα δεν στηρίζεται μόνο, υποστηρίζει η Paxson, στην ανατροφή παιδιών τα οποία θα κληρονομήσουν το όνομα και την περιουσία αλλά εξαρτάται από το βαθμό επιτυχίας στην ανατροφή «σωστών» παιδιών τα οποία θα πετύχουν. Αυτό συνεπάγεται την ανάγκη για «σωστές επιλογές» που περιλαμβάνουν όλες εκείνες τις μικρές και μεγάλες αποφάσεις που θα πρέπει να πάρει μια γυναίκα με γνώμονα το να είναι «καλή μητέρα», και να μεγαλώσει «σωστά τα παιδιά της». Στα πλαίσια αυτά η μητρότητα θεωρείται «φυσική» στο βαθμό που ολοκληρώνει μια γυναίκα όχι με όρους βιολογίας αλλά ηθικής τελείωσης και επιτρέπει ακόμα και τη μη μητρότητα αναγνωρίζοντάς την ως «φυσική» σε περιπτώσεις που κρίνεται ότι οι συνθήκες δεν ευνοούν τη μελλοντική ανατροφή «σωστών παιδιών».<sup>11</sup>

Αν ωστόσο για την Paxson η επιλογή της μη μητρότητας μπορεί να εγγραφεί σε υφιστάμενες εννοιολογήσεις της μητρότητας που την αντιμετωπίζουν ως «φυσική» έμφυλη ολοκλήρωση, για την Αθηνά Αθανασίου παραμένει ανοικτό το ερώτημα του αν και κατά πόσο η «άρνηση συζήτησης», η πολιτική αποποίησης του δημογραφικού προτάγματος για τεκνοποίηση, «μπορεί να επιφέρει αλλαγές στο τοπίο του πολιτισμικά θεσπισμένου βιοπολιτικού “επιτρεπτού”» (Paxson 2003: 49). Η πολιτική αποποίησης δεν αφορά μόνο όσους αποφασίζουν να μην τεκνοποιήσουν αλλά και όσους «τολμούν να πραγματοποιούν ή να οραματίζονται –δημόσια ή ιδιωτικά– οικογενειακές διευθετήσεις πέρα από το κοινωνικά καθιερωμένο μοντέλο, εκείνες/ους που τεκνοποιούν και μεγαλώνουν παιδιά σε κάθε λογής “ακατάλληλα” περιβάλλοντα – πέρα, δηλαδή, από τον

σμα είναι μια μητέρα να εξαρτάται από τα παιδιά της για την προσωπική της ολοκλήρωση, και στο βαθμό που δεν έχει μάθει να έχει τις δικές της φιλοδοξίες και δραστηριότητες, να αισθάνεται ένοχη και ανάξια σε περίπτωση που αποτύχει στον μητρικό της ρόλο ή τα παιδιά της την απογοητεύσουν (Κατάκη 1984).

11. Αυτό δεν σημαίνει ότι η μητρότητα, ακόμα και αν νοείται ως ηθικό καθήκον και όχι ως βιολογικός προορισμός, δεν είναι εργαλείο άσκησης ελέγχου και εξουσίας. Συχνά οι γυναίκες που δεν έχουν παιδιά στην Ελλάδα μπορεί να αντιμετωπιστούν ως πολίτες δεύτερης κατηγορίας γιατί δεν εκπλήρωσαν το κοινωνικό τους καθήκον (Paxson 2004: 18). Στα πλαίσια του λεγόμενου «δημογραφικού» οι Ελληνίδες «εμφανίζονται ανυπάκουες, διότι είναι επιρρεπείς σε έναν “ατομικισμό” που κάποιες φορές παρουσιάζεται ως ένας από τους κινδύνους του εκσυγχρονισμού» (Χαλκιά 2005: 82). Σχετικά με την ενοχοποίηση των γυναικών για το «δημογραφικό πρόβλημα» στην Ελλάδα, βλ. Κονδύλη 1994, Halkias 1998, 2004, Αθανασίου 2003.

ορίζοντα του πυρηνικού έγγαμου και ετεροφυλοφιλικού προτύπου» (Paxson 2003: 50). Με αναφορά στα παραπάνω η ερώτηση που θα με απασχολήσει στη συνέχεια είναι αν η σχέση μητρότητας και ομόφυλης ερωτικής επιλογής εγγράφεται σε ήδη υπάρχουσες πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μητρότητας στην Ελλάδα ή αν τις επαναδιαπραγματεύεται, τις σημασιοδοτεί εκ νέου και τις διαφοροποιεί. Η ανάλυση θα κινηθεί σε δύο επίπεδα, όπου το πρώτο αναφέρεται σε σχέσεις ανάμεσα σε μητέρες και τις κόρες τους οι οποίες έχουν ομόφυλες ερωτικές επιλογές, ενώ το δεύτερο αφορά μητέρες με ομόφυλες ερωτικές επιλογές.

#### 4. Οικογενειακές σιωπές: Μητέρες και κόρες

Αναφερόμενη στην ανάδυση της διαδικασίας του coming-out<sup>12</sup> σε συγγενείς ως μια ιστορική πρακτική και δυνατότητα, η Kath Weston υπογραμμίζει ότι είναι μια σχετικά πρόσφατη επινόηση, αφού, πριν από το 1960 δεν τίθεται θέμα αποκάλυψης της ομόφυλης ταυτότητας. Μόνο από τις αρχές του 1970 και μετά «οι ακτιβιστές άρχισαν να εκτιμούν τη διαδικασία του coming-out σε ετερόφυλους ως μια στρατηγική πολιτικής ενδυνάμωσης και αυτοσεβασμού» (Weston 1991: 7). Η σκέψη ότι «αν δεν αποκαλυφθώ, τότε πώς θα γίνουν καλύτερα τα πράγματα;» οδήγησε πολλούς στην απόφαση να μιλήσουν ανοιχτά σε γονείς και συγγενείς. Μέσα από αυτή τη διαδικασία άτομα με ομοερωτικές επιλογές αμφισβητούσαν εικόνες της ομοφυλοφιλίας ως αμαρτίας, αρρώστιας ή μιας «φάσης που θα περάσει», ενώ «ο στόχος ήταν να πετύχουν ένα μέτρο αυτοκαθορισμού διαμέσου του αυτο-ορισμού» (Weston 1991: 67). Πέρα από ζήτημα αυτο-αποδοχής και σεβασμού, το coming-out χρησιμοποιήθηκε για να ελεγχθούν οι σχέσεις συγγένειας ως προς την αντοχή και την «αυθεντικότητά» τους αφού τις θέτει απέναντι στο στοιχείο της επιλογής στο βαθμό που καλούνται να επιλέξουν ανάμεσα στην αποδοχή ή την άρνηση.

Στην Ελλάδα, όπου «η έκφραση “είσαι καλό κορίτσι” επαναλαμβάνεται συχνά από την παιδική ηλικία μέχρι την ενηλικίωση σε εκείνους που

12. Η ολοκληρωμένη μορφή της έκφρασης «coming out» είναι «coming out of the closet» που σημαίνει βγαίνω έξω από την ντουλάπα και παραπέμπει στη λήξη μιας περιόδου μυστικότητας και την ανακοίνωση/αποκάλυψη της ομοφυλόφιλης ταυτότητας σε συγγενείς, φίλους και το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον.

υπάκουα εκπληρώνουν τις προσδοκίες του ρόλου τους» (Fygetakis 1997: 162), παρόμοια περιθώρια επιλογής αναφορικά με τη διαχείριση των οικογενειακών και συγγενικών σχέσεων είναι μάλλον περιορισμένα. Με δεδομένη –μέσα από εθνογραφικές καταγραφές και θεωρητικές αναλύσεις– τη σημασία της οικογένειας στην κοινωνικοποίηση και στη συναισθηματική και οικονομική στήριξη, τα «καλά κορίτσια», οι «σωστές κόρες» δεν θέλουν να απογοητεύσουν τους γονείς τους και παραμένουν συχνά σιωπηλά όσον αφορά τις ερωτικές τους επιθυμίες και πρακτικές με σκοπό να μη διαταραχθούν οι οικογενειακές σχέσεις. Η Ειρήνη Πετροπούλου, αντιπρόεδρος της Ελληνικής Ομοφυλόφιλης Κοινότητας (EOK), σχολιάζει σε δημοσίευσμά της στην *Ελευθεροτυπία* –το οποίο φέρει τον τίτλο «Τα κορίτσια της σιωπηλής... πόρτας» (2002), παράφραση του τίτλου της γνωστής ταινίας του Φρανσουά Τρυφώ *Η γυναίκα της διπλανής πόρτας* και έμμεσος σχολιασμός της αθέατης πλευράς της ύπαρξης μη ετεροφυλόφιλων γυναικών στην Ελλάδα–, ότι «Αυτό που προσδοκά η οικογένεια από τις κόρες είναι να τελειώσουν το σχολείο, να πάρουν κάποιο πτυχίο, να βρουν μια δουλειά και μετά να παντρευτούν και να κάνουν οικογένεια, διατηρώντας παράλληλα και τη δουλειά τους... Η γυναικεία ομοφυλοφιλία, σε αντίθεση με την αντρική, είναι εννοιολογικά μη αναγνωρίσιμη και αυτό γιατί η γυναικεία σεξουαλικότητα είναι πολύ στενά συνδεδεμένη με τη μητρότητα». Ακόμα, όμως και στις περιπτώσεις εκείνες που οι κόρες νιώθουν αρκετά «γενναίες» ώστε να μιλήσουν με τρόπο υπαινικτικό ή ακόμη και άμεσο, οι γονείς, και ιδιαίτερα οι μητέρες, είναι εκείνοι που, υιοθετώντας το ρόλο του θεματοφύλακα της οικιακής τάξης, παραμένουν σιωπηλοί, αποφεύγουν να σχολιάσουν το θέμα και εξακολουθούν να υπενθυμίζουν στις κόρες τους ότι δεν έχουν εκπληρώσει ακόμα τις υποχρεώσεις που επιβάλλει ο έμφυλος ρόλος τους (Kantsa 2001).

Η Ιφιγένεια Ξενάκη, 35 ετών την εποχή της έρευνας, γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Αθήνα όπου και είχε επιστρέψει μόλις ένα χρόνο πριν από τη συνάντησή μας, ύστερα από μακροχρόνια παραμονή σε πόλη της επαρχίας. Η Ιφιγένεια Ξενάκη έμενε μόνη της ενώ βρισκόταν συχνά με τη μητέρα της η οποία είχε χωρίσει την εποχή που η Ιφιγένεια πήγαινε ακόμα σχολείο και ζούσε μόνη της σε άλλη περιοχή της Αθήνας. Όταν ήταν δεκαοκτώ χρονών μια ερωτική σχέση της Ιφιγένειας με μια συμμαθήτριά της στάθηκε η αφορμή για να πληροφορηθεί η μητέρα της τις ερωτικές επιλογές της κόρης της για τις οποίες όμως ποτέ δεν θέλησε να μιλήσει,

αποδεχόμενη την τότε εξήγηση της Ιφιγένειας ότι ήταν κάτι παροδικό, μολονότι μεσολάβησαν δεκαεφτά χρόνια στη διάρκεια των οποίων η Ιφιγένεια είχε σχεδόν αποκλειστικά ερωτικές σχέσεις με γυναίκες.

B.K. Από τότε έχουν περάσει όμως δεκαέξι-δεκαεφτά χρόνια. Δεν αισθάνθηκες να θέλεις να το συζητήσεις αυτό με τη μαμά σου;

I.E. Εντάξει, αυτό είναι μια καλή ερώτηση. Ποτέ. Ζω πάλι την ίδια αίσθηση του παράνομου φόβου που έζησα τότε. Την ιδέα ότι θα αποκαλυφθεί. Και τώρα πια συνειδητά.

B.K. Επειδή γύρισες τώρα;

I.E. Όχι τώρα που γύρισα μόνο. Και στ... [αναφέρει την πόλη που ήταν] ζώντας. Απλώς εκεί ήταν πιο δύσκολο να συμβεί...

B.K. Ούτε εκεί δεν την ένιωσες την ανάγκη;

I.E. Κοίταξε να δεις. Νομίζω ότι ρητά δεν το θέτει. Τα τελευταία χρόνια στις φάσεις της έντασης μεταξύ μας ξέρουμε και οι δύο ότι ο λόγος της έντασης είναι αυτό που υφέρπει... αποδίδει μια ευθύνη στον εαυτό της... Ποιος ξέρει; Πιθανόν να νιώθει ότι φταίει αυτή για κάτι. Ότι κάτι έκανε αυτή λάθος. Δεν το έθεσε ποτέ. Υπάρχουν δύο κομμάτια. Το ένα είναι η ευγένεια και η διακριτικότητα με την οποία κατά διαστήματα μου λέει «Εύχομαι να γίνεις μητέρα για να δεις πόσο συγκλονιστικό είναι αυτό και να αποκτήσεις ένα παιδί», χωρίς όμως να λέει να παντρευτείς. Ε, σε αυτό καμιά φορά προστίθεται και το ότι «Κοίτα να δεις, καλό πράγμα είναι ένας μόνιμος σύντροφος, η ζωή είναι δύσκολη για να τη βγάλουμε πέρα μόνοι μας, η μοναξιά είναι δύσκολο πράγμα».

Σε άλλες περιπτώσεις η ομόφυλη ερωτική επιλογή και η άρνηση του γάμου και της μητρότητας παρουσιάζεται με πιο ρητό τρόπο. Η Ελένη Χριστάκου ήταν 36 ετών την εποχή της έρευνας και μόλις είχε επιστρέψει στην Αθήνα από τη Γερμανία όπου είχε ζήσει τα τελευταία οκτώ χρόνια. Υπήρξε ενεργό μέλος σε φεμινιστικές και λεσβιακές ομάδες της Αθήνας και τακτική επισκέπτρια της λεσβιακής κοινότητας της Ερεσού στο νησί της Λέσβου, όπου και είχαμε γνωριστεί. Όταν τη συνάντησα στην Αθήνα δεν είχε βρει ακόμα μόνιμη δουλειά και μοιραζόταν ένα δωάρι με μια φίλη της, ενώ επισκεπτόταν τους γονείς της σε τακτά χρονικά διαστήματα, προσπαθώντας κάθε φορά να αντισταθεί στα τάπερ με φαγητό που της προμήθευε η μητέρα της. Η Ελένη Χριστάκου δεν είχε ποτέ

ερωτική σχέση με άνδρα παρά μόνο με γυναίκες και σε ερωτήσεις μου αν έχει συζητήσει με τους γονείς της το θέμα των ερωτικών της επιλογών απάντησε ως εξής:

E.X. Ωωωχ! Αυτό είναι μια δύσκολη ιστορία. Στη μητέρα μου το έχω πει ανοιχτά αλλά δεν θέλουν να το...

B.K. Δηλαδή, πώς το έχεις πει ανοιχτά; Μαμά, έχω σχέσεις με γυναίκες;

E.X. Ναι, ανοιχτότερα δεν γινότανε. Δεν θα μπορούσα να της έχω πει πιο ανοιχτά.

B.K. Από χρόνια τώρα αυτό ή από μια ηλικία και μετά;

E.X. Από μια ηλικία και μετά. Αφού έφυγα για τη Γερμανία και μπόρεσα να πάρω μια απόσταση από αυτό που λέγεται οικογένεια και μας κάνει άνω-κάτω, μετά μπορούσα να της το πω. [...] Αλλά κάθε φορά κάνει σαν να μην το ξέρει, σαν να... Το απωθεί, το σβήνει από τη μνήμη της μάλλον. Δεν ξέρω πώς λειτουργεί. Αφού της το είπα καθαρά. Σε κάποια φάση μού είπε «Πότε θα παντρευτείς εσύ»; Και της λέω, «Βρε, μητέρα», πότε ήταν; Όταν ήμουν τριάντα; «Είμαι τριάντα χρονών. Όλα αυτά τα χρόνια δεν με έχει πάρει ένας άνδρας τηλέφωνο. Ή και να έχει πάρει θα ήταν σποραδικά, ένας φίλος. Τι μου λες τώρα; Αφού έχω σχέσεις εδώ και χρόνια με γυναίκες. Τι να σου πω τώρα; Τι να παντρευτώ;». Με κοίταξε βαθιά μέσα στα μάτια και μου μίλησε για τον καιρό. Κάπως έτσι. Και ύστερα, ίσως σε κάποιο επόμενο γύρισμα, κάποια άλλη χρονιά, με ξαναρώτησε, «Πότε θα παντρευτείς εσύ, παιδί μου;».

Τα παραπάνω παραδείγματα είναι δύο μόνο από τις πολλές περιπτώσεις επιλογής της σιωπής ως τρόπου διαχείρισης των οικογενειακών σχέσεων σε συνθήκες ομόφυλων ερωτικών επιλογών. Οι κόρες δεν είναι οι μόνες που επιλέγουν να είναι σιωπηλές. Σε περιπτώσεις που οι ίδιες αισθάνονται αρκετά «γενναίες» για να το πουν στους γονείς τους, και ειδικά στη μητέρα τους, είναι συνήθως οι μητέρες εκείνες που επιμένουν να αγνοούν αυτή την «αποκάλυψη».<sup>13</sup> Τη στιγμή που οι κόρες τους προ-

13. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν περιπτώσεις όπου οι γονείς αρνήθηκαν την επαφή με τα παιδιά τους εξαιτίας αυτής της «αποκάλυψης». Κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες νέες γυναίκες έχουν εκδιωχθεί από το σπίτι τους, ενώ υπάρχουν πολλές γυναίκες που ζουν υπό τον διαρκή φόβο της «ανακάλυψης».

σπαθούν να αρθρώσουν διαφορετικούς λόγους για την έμφυλη υποκειμενικότητα που θα την αποσυνδέουν από το γάμο και την υποχρεωτική μητρότητα, να αρθρώσουν νέες ιστορίες για τις σχέσεις τους, τα συναισθήματά τους, τις επιθυμίες τους, οι μητέρες τους διαχειρίζονται το καινούργιο στοιχείο της «αποκάλυψης» αγνοώντας το και με αυτή την έννοια ακυρώνοντάς το. Προσπαθούν να αντεπεξέλθουν στη μητρική τους ιδιότητα μέσα στα πλαίσια μιας «ηθικής της επιλογής» και επιλέγουν τη σιωπή ως τρόπο διατήρησης των οικογενειακών τους σχέσεων. Σιωπούν για τις επιλογές των θυγατέρων τους απέναντι σε άλλους, απέναντι στις κόρες τους, συχνά απέναντι σε αυτές τις ίδιες, και συνεχίζουν να πιέζουν προς την κατεύθυνση της μητρότητας εντός ή εκτός γάμου με επιτακτικές ερωτήσεις, «Πότε θα παντρευτείς εσύ, παιδί μου;» ή συναισθηματικές παροτρύνσεις του τύπου «Εύχομαι να γίνεις μητέρα για να δεις πόσο συγκλονιστικό είναι αυτό».

##### 5. Οικογενειακές υποθέσεις: Κόρες που έγιναν μητέρες

Σε αντίθεση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες όπου «η πρόσβαση στη σπερματέγχυση, την κηδεμονία, και η νομική αναγνώριση της σχέσης ανάμεσα σε λεσβίες και gay γονείς και στα παιδιά τους είναι θέματα τα οποία βρίσκονται σε θέσεις προτεραιότητας των λεσβιακών και gay κινημάτων» (Griffin 1998: 25),<sup>14</sup> οι Ελληνίδες με ομόφυλες επιθυμίες και πρακτικές που είναι μητέρες «προτιμούν να αποφεύγουν τις δημόσιες εμ-

14. Στη δεκαετία του '70, και στο πλαίσιο των λεσβιακών-φεμινιστικών κοινοτήτων στις αγγλοσαξονικές χώρες, η μητρότητα γινόταν αντιληπτή ως ένας συμβιβασμός απέναντι στην πατριαρχία. Όπως αναφέρει μια γυναίκα στην έρευνα της Arlene Stein, «Για τον ορισμό του να είσαι λεσβία ήταν καθοριστικό να μην έχεις παιδιά, εκτός αν είχες παιδί από προηγούμενο ετεροφυλόφιλο γάμο» (1997: 133). Η εικόνα αυτή άλλαξε στις αρχές της δεκαετίας του '80. Η κριτική που δέχτηκε ο λεσβιακός φεμινισμός από έγχρωμες λεσβίες και λεσβίες που τάσσονταν «υπέρ του σεξ», «τόνιζε μια κατανόηση του λεσβιασμού ως τοποθετημένου σε ένα δίκτυο πολλαπλής καταπίεσης και ταυτοτήτων» και «έστρεψε την πολιτική του λεσβιακού κινήματος μακριά από την "ανδρική απειλή" προς μια περισσότερο διάχυτη εννοιολόγηση της εξουσίας και της αντίστασης» (1997: 125). Το αποτέλεσμα ήταν ότι η μητρότητα έπαψε να θεωρείται συναίνεση στην ανδρική κυριαρχία, και άρχισε να αντιμετωπίζεται ως εν δυνάμει πηγή δύναμης. Σήμερα το ζήτημα του να κάνουν παιδιά αντιμετωπίζεται από πολλές γυναίκες με ομοερωτικές επιλογές στην Ευρώπη και την Αμερική.

φανίσσεις από το φόβο ότι μπορεί να συρθούν στα δικαστήρια και να χάσουν την κηδεμονία των παιδιών τους».<sup>15</sup> Παράλληλα, η τεχνητή γονιμοποίηση είναι ένας πολύ ακριβός τρόπος αναπαραγωγής που δεν στέφεται πάντοτε με επιτυχία, την ίδια στιγμή που υπάρχουν πολύ λίγες πιθανότητες για έναν μόνο γονέα –για να μην αναφερθούμε σε κάποιον με ομοερωτικές επιλογές– να μπορέσει να υιοθετήσει ένα παιδί, εξαιτίας του περιορισμένου αριθμού παιδιών που προσφέρονται για υιοθεσία (Παπαζήση 1996).<sup>16</sup> Μοιάζει σαν η στενή σύνδεση της σεξουαλικότητας με τη μητρότητα, πάντα στα πλαίσια της οικιακότητας και της γαμήλιας σχέσης, να καθιστά τη μη ετερόφυλη σεξουαλικότητα και τη μητρική ιδιότητα έννοιες ασύμβατες. Ωστόσο, και σε αντίθεση με «κυρίαρχες» πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μητρότητας, τα σχετικά παραδείγματα δεν λείπουν. Οι περιπτώσεις μητέρων με ομόφυλες ερωτικές επιλογές που μεγαλώνουν μόνες ή μαζί με τη σύντροφό τους το παιδί ή τα παιδιά που έχουν αποκτήσει είτε από προηγούμενο γάμο –και έχουν αναλάβει την επιμέλεια– είτε με τη μέθοδο της τεχνητής γονιμοποίησης με σπέρμα δότη ή φίλου, πολλαπλασιάζονται και αποκτούν κοινωνική αναγνωρισιμότητα.

Πολύ πρόσφατα, στη σχετική συζήτηση η οποία προηγήθηκε της ψήφισης του νόμου για ιατρική υποβοήθηση στην ανθρώπινη αναπαραγωγή (νόμος 3089/2002) ασκήθηκε μεγάλη πίεση από την Εκκλησία να αποκλειστούν από τις δυνατότητες τεχνητής γονιμοποίησης μη ετεροφυλόφιλα ζευγάρια και άγαμες γυναίκες. Ο νόμος ο οποίος τελικά υπεγράφη παρέχει το δικαίωμα προσφυγής σε Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής σε έγγαμα ζευγάρια (η γονική τους ιδιότητα επικυρώνεται με την υπογραφή τους), μη παντρεμένα ζευγάρια (στην περίπτωση αυτή η γονική ιδιότητα αναγνωρίζεται μέσω συμβολαιογραφικής πράξης) καθώς και ανύπανδρες γυναίκες, ενώ εξαιρεί τα μη ετερόφυλα ζευγάρια μέσω της μη νομικής δυνατότητας αναγνώρισης μιας κοινής γονεϊκότητας. Αλλά και με αναφορά στις ανύπανδρες γυναίκες, τα επιχειρήματα των εισηγητών

15. Δεν υπάρχει καμιά νομοθεσία η οποία να εμποδίζει μια λεσβία μητέρα να έχει την κηδεμονία των παιδιών της. Ωστόσο, σε υποθέσεις κηδεμονίας που φτάνουν στο δικαστήριο, αν μια μητέρα κατηγορηθεί από τον αντίδικο σύζυγο για «λεσβιασμό», αυτό δίνει στον τελευταίο ένα αδιαμφισβήτητο πλεονέκτημα.

16. Με την έννοια αυτή «η πρόσβαση σε τεχνικές τεχνητής γονιμοποίησης, η υιοθεσία και η κηδεμονία είναι δικαιώματα τα οποία παραχωρούνται μόνο σε ετεροφυλόφιλα ζευγάρια [και όχι σε λεσβίες]» (Πετροπούλου 1997: 227).



του νομοσχεδίου που τάχτηκαν υπέρ της δυνατότητας πρόσβασής τους σε ΝΤΑ και των βουλευτών που το υπερψήφισαν επικεντρώνονται κυρίως στην «επιτακτική ανάγκη» της γυναίκας να γεννήσει «δεδομένου ότι η γυναίκα γεννιέται μάνα, σαν να έχει αυτή την πληροφορία του γενετικού κώδικα από το DNA της» (Θάνος Ασκητής, βουλευτής, εισηγητής), ενώ «δεν υπάρχει τίποτα πιο δυνατό, πιο ηθικό και πιο ωραίο από την ανάγκη της γυναίκας να γίνει μητέρα, από την ανάγκη της αναπαραγωγής» (Δημήτρης Λιντζέρης, βουλευτής). Τα επιχειρήματά τους αναπαράγουν κυρίαρχες απόψεις περί μητρικού ενστίκτου, ψυχολογικής ανάγκης και γενετικής πληροφορίας και με την έννοια αυτή «επιστρατεύτηκαν οι πλέον ουσιοκρατικές αντιλήψεις για τη μητρότητα (και όχι για την πατρότητα), αλλά και οι πλέον πατροπαράδοτες αντιλήψεις για την οικογένεια, προκειμένου να στηριχτούν ιδεολογικά ρυθμίσεις που έρχονται να θεσμοθετήσουν οικογενειακές σχέσεις που, θεωρητικά τουλάχιστον, θα όφειλαν να θέσουν σε αμφισβήτηση την παντοδυναμία των βιολογικά ή γενετικά καθορισμένων “δεσμών αίματος”» (Κωστόπουλος, Τρίμης, Ψαυρά, Ψαυράς 2002). Αντλούν από τις «επίσημες» πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μητρότητας και της οικογένειας την ίδια στιγμή που δίνουν τη δυνατότητα σε άγαμες γυναίκες να γίνουν μητέρες και επανακαθορίζουν τη συγγένεια ως κοινωνικο-συναισθηματική και όχι βιολογική σχέση καθιστώντας έτσι τη σχέση ανάμεσα στο φύλο, τη μητρότητα και τη συγγένεια πεδίο συγκρούσεων, διαπραγματεύσεων και πολλαπλών τρόπων του σχετίζεσθαι.

Με παρόμοιο τρόπο, η σύνδεση ανάμεσα στη σεξουαλικότητα, το φύλο και τη μητρότητα δεν επιδέχεται μονοσήμαντες αναγνώσεις που θα επέβαλαν την αδιαμφισβήτητη ασυμβατότητα των εννοιών μη ετερόφυλη σεξουαλικότητα και μητρότητα. Χρησιμοποιώντας δύο παραδείγματα θα υποστηρίξω ότι δεν εμφανίζονται πάντοτε ως αμοιβαία αλληλοαποκλειόμενες έννοιες, αλλά, ανάλογα με τα συμφραζόμενα, υιοθετούνται διαφορετικές στρατηγικές, οι οποίες, χωρίς να εξομοιώνουν τις μη ετερόφυλες μητέρες με τις ετερόφυλες, χρησιμοποιούνται κάθε φορά για να αποδείξουν την καταλληλότητα μιας γυναίκας ως μητέρας ή για να υπογραμμίσουν την εκπλήρωση του γυναικείου ρόλου μέσω της μητρότητας στη βάση κοινών πολιτισμικών εννοιολογήσεων.

Πριν από μερικά χρόνια το Πρωτοδικείο μιας επαρχιακής πόλης εκδίκασε την προσωρινή επιμέλεια ενός ανήλικου ανάμεσα στους δύο αντιδικούντες γονείς. Στην περιγραφή των περιστατικών η δικαστική απόφαση

αναφέρει ότι η μητέρα δεν εργάζεται, έχει όμως μισθώματα από ενοικίαση ακινήτων, με αποτέλεσμα να μπορεί να προσφέρει στο παιδί της απεριόριστη στοργή και αγάπη αποβλέποντας στο συμφέρον του και στις συυφασμένες με την ηλικία του ανάγκες. Αντίθετα, περιγράφοντας τον πατέρα του παιδιού, αναφέρει απλώς ότι εργάζεται κάποιους μήνες το χρόνο με αποτέλεσμα η οικογένεια να αντιμετωπίζει σοβαρό οικονομικό πρόβλημα. Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω το δικαστήριο αποφασίζει να αναθέσει την επιμέλεια του παιδιού στη μητέρα του με το σκεπτικό ότι,

η ενδεχόμενη διαφορετικότητα της αιτούσας, ως προς τις σεξουαλικές της προτιμήσεις, δεν έχει μέχρι τώρα καμία επίπτωση στην εκτέλεση των καθηκόντων της ως μητέρας και συνεπώς δεν επηρέασε με οποιοδήποτε τρόπο την ψυχοσωματική ανάπτυξη του ανήλικου. Η αιτούσα έχει ήδη δημιουργήσει ένα ήρεμο και οικογενειακό περιβάλλον στο σπίτι των γονιών της.

Στην παραπάνω απόφαση δεν γίνεται λόγος για το χρόνο που περνάει ο πατέρας μαζί με το παιδί και τη συναισθηματική σχέση που έχει μαζί του, ούτε αιτιολογείται με πειστικό τρόπο η οικονομική δυσχέρεια της οικογένειας τη στιγμή που η μητέρα φαίνεται να έχει εισοδήματα ικανά να συντηρήσουν εκείνη και το παιδί της. Στο κείμενο η αιτούσα παρουσιάζεται να εκπληρώνει στην εντέλεια το ρόλο της ως μητέρας μέσα από την αποκλειστική ενασχόλησή της με τα οικιακά και τη διαπαιδαγώγηση του παιδιού της, ενώ ο αιτών, αντίθετα, παρουσιάζεται ανίκανος να εκπληρώσει τον βασικό του ρόλο ως συζύγου και πατέρα, δηλαδή την οικονομική υποστήριξη της οικογένειάς του. Αφού όρισε τον μητρικό ρόλο με όρους οικιακών καθηκόντων και αμέριστης φροντίδας για το παιδί, λίγες σειρές πιο κάτω το δικαστήριο κρίνει ότι δεν επηρεάστηκε η ψυχοσωματική ανάπτυξη του ανήλικου και με τον τρόπο αυτό φαίνεται να αποσυνδέει την ικανοποιητική επιτέλεση του μητρικού ρόλου από τη σεξουαλικότητα. Κι αυτό παρά το γεγονός ότι αρχικά το κατηγορητήριο του αντιδικούντος συζύγου προέβαλε ανοιχτά το ζήτημα της ομοφυλοφιλίας της πρώην συζύγου του ως τον κατεξοχήν λόγο που την καθιστά ανεπαρκή μητέρα και για τον οποίο πρέπει να της αφαιρεθεί η επιμέλεια του παιδιού της. Στην επόμενη ακριβώς φράση, συνδέεται περαιτέρω η επιτυχής εκπλήρωση των μητρικών καθηκόντων με την ύπαρ-

ξη ενός δικτύου στενών συγγενικών σχέσεων και τη συνύπαρξη μητέρας, παιδιού και παππούδων στο ίδιο νοικοκυριό. Η συγκεκριμένη γυναίκα εκπληρώνει έτσι τον έμφυλο ρόλο της με διττό τρόπο, αφενός μέσω της μητρότητας και αφετέρου μέσω της άμεσης σύνδεσης με τους γονείς της και την εκπλήρωση του ρόλου της «καλής» κόρης. Είναι μέσα από την εκπλήρωση του έμφυλου ρόλου της ως μητέρας και κόρης που το ζήτημα της σεξουαλικής συμπεριφοράς απομονώνεται και η ίδια κρίνεται ως η πλέον αρμόδια να αναλάβει την επιμέλεια του παιδιού. Στην παραπάνω περίπτωση είναι μέσα από «παραδοσιακές» και «συμβατικές» εννοιολογήσεις της οικογένειας, των έμφυλων ρόλων και της μητρότητας που προκρίνεται μια «αντισυμβατική» και καθόλου «παραδοσιακή» απόφαση δικαστηρίου.

Το δεύτερο παράδειγμα<sup>17</sup> αφορά στην περίπτωση δύο γυναικών στην Αθήνα οι οποίες μεγαλώνουν από κοινού ένα παιδί το οποίο αποκτήσανε με δωρεά σπέρματος. Οι γυναίκες αυτές, τις οποίες θα ονομάσω Χαρά Δημητρίου, τη βιολογική μητέρα του παιδιού, και Χριστίνα Παρίση, την άλλη του μητέρα –το παιδί φωνάζει και τις δυο μαμά, ή εναλλακτικά μαμά-Χαρά και μαμά-Χριστίνα–, ζούνε μαζί με το παιδί τους σε μια πολυκατοικία που ανήκει στην οικογένεια της Χριστίνας, της μη βιολογικής μητέρας. Στον έναν όροφο μένει η μητέρα της Χριστίνας και στον άλλο η διαζευγμένη αδελφή της με το δικό της παιδί. Οι σχέσεις των μελών αυτής της διευρυμένης οικιακής ομάδας περιγράφονται ως αρμονικές, ενώ η μητέρα της Χριστίνας, η οποία είναι επιπλέον και νουνά του παιδιού, παρέχει αμέριστη συμπαράσταση και βοήθεια στην ανατροφή του παιδιού. Αρμονικές είναι επίσης οι σχέσεις με την ευρύτερη γειτονιά, γεγονός που αποδίδεται από τις ίδιες τις γυναίκες στις προσπάθειες της μητέρας της Χριστίνας, αλλά και στην ύπαρξη του παιδιού, το οποίο, όπως λένε, τις κάνει να είναι ή να φαίνονται «καλύτερες».<sup>18</sup> Παρόλο που και οι δυο

17. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα έχω αναφερθεί επίσης σε πρόσφατο κείμενο όπου προτείνω τη μεγαλύτερη ενασχόληση σε μεθοδολογικό επίπεδο με τον «σχετικά μικρό αριθμό» μονογονεϊκών νοικοκυριών ή γεννήσεων εκτός γάμου στο βαθμό που θα μας επιτρέψει να αναγνωρίσουμε και να αναλύσουμε νέους τρόπους σύνδεσης και σύναψης σχέσεων, να αναρωτηθούμε για τις πολιτισμικές συνθήκες που επιτρέπουν την ανάδυση «διαφορετικών» οικογενειών, και να εξετάσουμε τις διευρύνσεις και επανασηματοδοτήσεις της έννοιας της οικογένειας στη σύγχρονη Ελλάδα (Καντσα, υπό δημοσίευση).

18. Παρόμοια παρατήρηση είχε γίνει από την Ellen Lewin (1993) στην έρευνά της για λεσβίες μητέρες στις Η.Π.Α. η οποία σχολιάζει ότι, παρά τις αρχικές της προβλέ-

εμφανίζονται να ασχολούνται με την ανατροφή και τη φροντίδα του παιδιού, στο λόγο των δύο γυναικών η Χριστίνα παρουσιάζεται ως περισσότερο «συνειδητοποιημένη», στοργική, υπομονετική και αποτελεσματική μητέρα, ενώ η Χαρά έχει περισσότερο αμφιθυμική στάση απέναντι στον μητρικό της ρόλο τόσο κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης όσο και στη συνέχεια.

Εκείνοι οι οποίοι είναι απόντες από αυτό το οικογενειακό σχήμα είναι οι γονείς της Χαράς, της βιολογικής μητέρας του παιδιού, οι οποίοι έχουν αποκλειστεί από τη Χριστίνα εξαιτίας της άρνησής τους να την αποδεχτούν ως μητέρα του παιδιού, με ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις με εκείνα της κόρης τους. Εμμένοντας σε ένα βιολογικό λόγο περί συγγένειας που εμφανίζει το αίμα ως τον κύριο και πιο σημαντικό τρόπο δημιουργίας σχέσεων, οι γονείς της Χαράς επιμένουν ότι αυτοί, μέσω της βιολογικής τους σχέσης με τη βιολογική μητέρα του παιδιού, είναι οι «πραγματικοί» παππούδες του παιδιού και κατά συνέπεια συνδέονται μαζί του με άμεσο και αναπόφευκτο τρόπο. Από την άλλη πλευρά, η Χριστίνα διατυπώνει ένα λόγο περί συγγένειας που δίνει έμφαση στην κοινωνικο-συναισθηματική εγγύτητα ως τον κατεξοχήν τρόπο δημιουργίας συγγενικών δεσμών και προβάλλει το δικαίωμά της στη μητρότητα σαν να προκύπτει άμεσα από την ίδια την ενασχόληση και αφοσίωσή της στο παιδί. Ένα οικογενειακό σχήμα, το οποίο καταρχήν φαντάζει πολύ «αλλιώτικο», πολύ «ξένο», πολύ «εξωτικό», χρησιμοποιεί στρατηγικές για την επιβίωσή του, οι οποίες αφενός αντλούν από κοινές –μαζί με άλλες περισσότερο «παραδοσιακές» μορφές οικογένειας– πολιτισμικές εννοιολογήσεις της οικογένειας και της μητρότητας, την ίδια στιγμή που τις επαναδιαπραγματεύεται και τις συνδυάζει με τρόπους διαφορετικούς.

Η σημασία της μητρότητας για την ολοκλήρωση της έμφυλης υποκειμενικότητας και η παρουσία των γονιών στο πρώτο παράδειγμα, κα-

φεις σύμφωνα με τις οποίες οι λεσβίες θα αντικαθιστούσαν με φιλικούς δεσμούς τους συγγενικούς στη δημιουργία δικτύων υποστήριξης, οι λεσβίες μητέρες –όχι λιγότερο από τους ετερόφυλους– θεωρούν τα μέλη της οικογένειάς τους ως την πλέον έμπιστη πηγή υποστήριξης. Και η Gillian Dunne (2000) στην έρευνά της σχετικά με τη λεσβιακή μητρότητα στη Μεγάλη Βρετανία καταλήγει σε παρόμοια συμπεράσματα και υπογραμμίζει τη σημασία των συγγενικών σχέσεων στις αφηγήσεις των υποκειμένων της έρευνας σχετικά με την κοινωνικοποίησή τους. Ωστόσο, η Dunne παρατηρεί ότι «συχνά έντονες ή δύσκολες σχέσεις ανάμεσα στα υποκείμενα και τους γονείς τους μετασχηματίζονται όταν οι κόρες γίνονται μητέρες και οι γονείς τους γίνονται παππούδες» (Dunne, 2000: 31).

θώς και η ύπαρξη μιας διευρυμένης οικογένειας που συμπεριλαμβάνει στον κοινό χώρο της ίδιας πολυκατοικίας, εκτός από τις δύο γυναίκες και το παιδί τους, τη μητέρα και την αδελφή της μιας μαζί με το δικό της παιδί, η στενή σχέση με τη γιαγιά του παιδιού, η ταύτιση του μητρικού ρόλου με την αμέριστη φροντίδα και προσήλωση στο παιδί είναι πρακτικές, μορφές σχέσεων και αντιλήψεις οι οποίες παρουσιάζουν μεγάλη ομοιότητα με θέσεις, στάσεις και συμπεριφορές που παρατηρούνται σε πιο συμβατικές οικογενειακές μορφές. Υπό αυτή την έννοια καθιστούν τις παραπάνω οικογενειακές μορφές εν μέρει συμβατές με «κυρίαρχες» πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μητρότητας.<sup>19</sup>

Από την άλλη, η μερική συμβατότητα δεν οδηγεί αναγκαστικά στην πλήρη ταύτιση. Η Αθηνά Αθανασίου, σχολιάζοντας το λόγο για το λεγόμενο «δημογραφικό πρόβλημα» στην Ελλάδα διατυπώνει την άποψη ότι τα υποκείμενα, ακόμα και αν ανταποκρίνονται στο «κείμενο του Νόμου» (δηλ. στις επικλήσεις συμμόρφωσης στο πολιτισμικό αυτονόητο), αυτό δεν σημαίνει ότι το κάνουν επικυρωτικά, υποκύπτοντας στους πειθαρχικούς του όρους – «οι τεχνολογίες αυτής της επιτέλεσης είναι ανοιχτές σε αναπλαισιώσεις και ετερονομίες, ευάλωτες στην πιθανότητα της ατελούς υλοποίησής τους, αλλά και της απειθαρχίας από πλευράς των κοινωνικών υποκειμένων» (Αθανασίου 2003: 45). Και στα δύο παραδείγματα η μητρότητα από τη μια πλευρά ορίζεται με αναφορά στην οικιακότητα, την παρουσία ενός ευρύτερου οικογενειακού πλαισίου που συμπεριλαμβάνει και άλλα μέλη της οικογένειας –γιαγιά, αδελφή– και υπογραμμίζει τη σημασία της ανιδιοτελούς προσφοράς στην ορθή επιτέλεση του μητρικού ρόλου, από την άλλη, όμως, οι επιτελέσεις αυτές δραματίζονται σε συνθήκες διαφορετικές που προτείνουν και επιβάλλουν διαφορετικούς τρόπους σύνδεσης του φύλου, της σεξουαλικότητας, της μητρότητας και της συγγένειας. Η απουσία του πατέρα, η μη ετε-

19. Οι John Gagnon και William Simon παρατηρούν ότι «παρά την κατανοητή τάση να αντιληφθούμε μεγάλο μέρος της “παρεκκλίνουσας” συμπεριφοράς ως εξωτικής και ξένης, είναι ωστόσο σημαντικό να δούμε την παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, συμπεριλαμβανομένης και της σεξουαλικής παρέκκλισης, με αναφορά στην ουσιαστική σχέση που έχει με τις συμβατικές δομές και διαδικασίες της συλλογικής ζωής» (1967: 1). Στις αντίστοιχες μελέτες τους για τη λεσβιακή μητρότητα η Gillian Dunne αντιτίθεται στην κυρίαρχη εικόνα της λεσβιακής εμπειρίας ως «εξωτικής» και «άλλης» (1998: 7), ενώ η Ellen Lewin υποστηρίζει ότι η μητρότητα στην αμερικάνικη κουλτούρα αποτελεί τόσο ισχυρά καθοριστικό χαρακτηριστικό της γυναικείας ταυτότητας, ώστε παραμερίζει και αυτή ακόμα τη διαφορά που προκαλεί η λεσβιακή ταυτότητα (1996: 108).

ρόφυλη σεξουαλικότητα της μητέρας, η διάθεση πρόκρισης της κοινωνικο-συναισθηματικής έναντι της βιολογικής μητρότητας, και η επιθυμία αναγνώρισης και αποδοχής από το άμεσο οικογενειακό περιβάλλον μιας μητρότητας που δεν θα εξαρτάται από τη βιολογία, την ετερόφυλη σεξουαλικότητα και την ύπαρξη του πατέρα διαφοροποιούν τα παραπάνω οικογενειακά σχήματα και αποτρέπουν από μονοσήμαντες αναγνώσεις ένταξης, ενσωμάτωσης και υιοθέτησης κυρίαρχων προτύπων.

Στην έρευνά της για τις οικογένειες επιλογής –οικογένειες που σχηματίζονται από μη ετερόφυλα άτομα και μπορούν να συμπεριλάβουν φίλους, πρώην εραστές και παιδιά– η Kath Weston επισημαίνει ότι αυτές οι οικογένειες μοιάζουν «να φτιάχνουν την τάξη» με την έννοια ότι «ο τρόπος οργάνωσής τους απαντάει μόνο στην αναστοχαστική ερώτηση “Ποιος είναι οικογένεια για μένα;”». Από την άλλη, φαίνεται «να υπακούν στην τάξη», στο βαθμό «που προσαρμόζονται και περιορίζονται από τον πολιτισμό, τις οικονομικές εξελίξεις, την ιστορική στιγμή, το κράτος» (1998: 84). Οι οικογένειες επιλογής δεν είναι το αποτέλεσμα της δικής τους ελεύθερης βούλησης και επιθυμίας ούτε όμως ενσωματώνονται πλήρως στον κυρίαρχο λόγο στο βαθμό που «ακόμα και αν οι ομοφυλόφιλες ιδεολογίες της συγγένειας σχηματίζονται πάνω σε υπάρχουσες αντιλήψεις σχετικά με το τι κάνει μια οικογένεια, μετασχηματίζουν ωστόσο αυτές τις αντιλήψεις αντικαθιστώντας το “για πάντα” με το “όσο διαρκέσει” και τη μονιμότητα με τη συνέχεια» (1998: 76).<sup>20</sup> Παρόμοια, η Corinne Hayden στη «διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους πολλές λεσβίες μητέρες χρησιμοποιούν εννοιολογήσεις της βιολογίας, στα πλαίσια της δωρεάς σπέρματος, για να σχηματίσουν τη δική τους αίσθηση μιας μοναδικής λεσβιακής συγγένειας» (1995: 42), καταλήγει ότι η βιολογία δεν μπορεί από μόνη της να θεωρηθεί ως το καθοριστικό χα-

20. Η Marilyn Strathern ισχυρίζεται ότι το κλίμα της επιλογής και της δυνατότητας, που φαίνεται να χαρακτηρίζει τα τέλη του 20ού αι., μπορεί να οδηγήσει ταυτόχρονα σε μια έμφαση στην «παράδοση» της οικογενειακής ζωής ή, σε άλλα πλαίσια, σε μια απομάκρυνση από τον παραδοσιακό χαρακτήρα, όπου η επιθυμία θα αποτελεί το νόμιμο και καθοριστικό χαρακτηριστικό για τη σύναψη σχέσεων. Ωστόσο, και σύμφωνα πάντα με τη Strathern, η συγκεκριμένη απομάκρυνση είναι ταυτόχρονα και μια επανα-οικειοποίηση της «παράδοσης», αυτή τη φορά με άλλο ένδυμα, αφού «πάντα υπήρχε ένα ισχυρό συστατικό επιλογής στη δραματοποίηση των οικογενειακών σχέσεων, και εκείνες οι οικογένειες οι οποίες βασιζόνταν στην επιλογή (η οποία συμβολίζεται ως “φιλία”) διεκδικούν παραδοσιακές αξίες όταν αναφέρονται στην ποιότητα των διαπροσωπικών σχέσεων» (1996: 48).

ρακτηριστικό της συγγένειας. Το αίμα και η αγάπη συνεχίζουν να θεωρούνται σημαντικά σύμβολα της συγγένειας, ωστόσο συμβολικά επαναδιατυπώνονται, και τα νοήματά τους γίνονται ενδεχόμενα, μάλλον, και όχι αυταπόδεικτα.

Ανεξάρτητα από το αν κανείς εστιάσει στις οικογένειες καταγωγής, τις οικογένειες επιλογής, τις μη ετεροφυλόφιλες μητέρες ή τις δυνατότητες που προσφέρουν οι νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής, οι μελέτες που αναφέρονται στη μη ετερόφυλη σεξουαλικότητα και συγγένεια παρουσιάζουν ενδιαφέρον όχι μόνο για τις ζωές εκείνων που έχουν ομόφυλες ερωτικές σχέσεις αλλά και για τις εννοιολογήσεις της ίδιας της συγγένειας. Ή, όπως το θέτει η Corinne Hayden, «οι τρόποι με τους οποίους οι λεσβίες και οι gay άνδρες διαχειρίζονται τέτοιους επαναπροσδιορισμούς των ορίων [του σχετίζεσθαι] καθιστούν σαφή όχι μόνο την ενδεχομενικότητα αυτών των συμβόλων [του αίματος και της αγάπης] αλλά επίσης –πράγμα εξίσου σημαντικό– [σε μια θεωρητική προσέγγιση της συγγένειας] τη δυναμική, αμοιβαία κατασκευή του φύλου, της γενιάς, της συγγένειας, και της σεξουαλικότητας» (1995: 57).

Ακολουθώντας τις Weston (1991, 1998) και Hayden (1995) θεωρώ ότι πολλές από τις παραπάνω πρακτικές σχετικά με τις επιτελέσεις της μητρότητας δεν αναφέρονται μόνο σε τακτικές ενσωμάτωσης, συμβιβασμού ή προσαρμογής σε ένα «κυρίαρχο» μοντέλο, αλλά αντλούν από κοινές πολιτισμικές κατηγοριοποιήσεις της μητρότητας, της οικιακότητας και της συγγένειας, την ίδια στιγμή που επαναδιαπραγματεύονται τους τρόπους με τους οποίους διαπλέκονται και αλληλοκαθορίζονται το φύλο, η σεξουαλικότητα και η μητρότητα. Η προσπάθεια διαπραγματεύσεως φαίνεται να περιορίζεται προς το παρόν μόνο στο λόγο των ίδιων των γυναικών που έχουν ομόφυλες ερωτικές επιλογές, είτε είναι, είτε δεν είναι μητέρες. Σε ένα πρώτο επίπεδο προσπαθούν να συνδέσουν την έμφυλη ολοκλήρωση με την εκπλήρωση προσωπικών στόχων που θα αναγνωρίζουν την αυτόνομη επιθυμία και δεν θα τη συνδέουν αναγκαστικά με το γάμο και την ύπαρξη παιδιών. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, στην περίπτωση που γίνουν μητέρες, διεκδικούν το δικαίωμα να μεγαλώσουν τα παιδιά τους έξω από μια γαμήλια σχέση και με την/τον/τους σύντροφο/ους που εκείνες θα επιλέξουν. Την ίδια στιγμή ωστόσο οι μητέρες τους, οι οποίες σε ένα πρώτο επίπεδο έχουν λειτουργήσει ως θεματοφύλακες της οικιακής τάξης αρνούμενες να συζητήσουν και κατ' αυτό τον τρόπο να επικυρώσουν τις ερωτικές επιλογές των θυγατέρων τους, τις συνδράμουν όταν

γίνουν μητέρες και αναλαμβάνουν οι ίδιες να «νομιμοποιήσουν» τις οικογένειές τους εγγράφοντας για άλλη μια φορά τη μητρότητα σε «κυρίαρχες» πολιτισμικές εννοιολογήσεις της. Πάλι θα πράξουν «σωστά», με γνώμονα «το καλό των παιδιών τους και των εγγονιών τους» και θα προστατεύσουν τις κόρες τους προτάσσοντας τη δική τους μητρική ιδιότητα, γιατί «είμαι μάνα και, όπως και να 'ναι, το παιδί μου είναι παιδί μου», θα πει η κυρία Μαρία από την Κρήτη στη συνέντευξη που έδωσε το Σεπτέμβριο του 2004 στην Ερμεία της ηλεκτρονικής λίστας των Σαπφίδων για να συνεχίσει, «Ό,τι είναι μες στο σπίτι μου είναι μες στη σέπη μου. Εμένα δεν μου λένε τίποτα γιατί δεν το επιτρέπω σε κανέναν».<sup>21</sup>

21. Η συνέντευξη αποτελεί μέρος του προγράμματος «Περήφανοι γονείς μη ετεροφυλόφιλων» και βρίσκεται στην ιστοσελίδα: <http://www.sapphogr.net/support/pgoneis>.

## Βιβλιογραφία

- Αβδελά, Ε., 2002, «Δια λόγους τιμής». *Βία, συναισθήματα και αξίες στη μετεμφυλιακή Ελλάδα*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Αθανασίου, Α., 2003, «Η πειθαρχία της συνέχειας: Σώμα, χρόνος, και βιοπολιτική στην Ελλάδα σήμερα». *Σύγχρονα Θέματα* 82: 45-52.
- Γιαννακόπουλος, Κ., 1998, «Πολιτικές σεξουαλικότητας και υγείας την εποχή του AIDS». *Σύγχρονα Θέματα* 66: 76-86.
- Callaway, H., 1978, «“The most essentially female function of all”: Giving birth». Στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females*. Νέα Υόρκη: John Wiley and Sons: 163-185.
- Campbell, J., 1964, *Honour, Family, and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Cowan, J.K., 1990, *Dance and the Body Politic in Northern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- 1991, «Going out for coffee? Contesting the grounds of gendered pleasures in everyday sociability». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, 180-202. Princeton: Princeton University Press.
- Delaney, C., 1986, «The meaning of paternity and the virgin birth debate». *Man* 21: 494-513.
- du Boulay, J., 1974, *Portrait of a Greek Mountain Village*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Dubisch, J., 1983, «Greek women: Sacred or profane?». *Journal of Modern Greek Studies* 1: 185-202.
- 1986, «Introduction». Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 3-41. Princeton: Princeton University Press: 3-41.
- Dunne, G.A., 1998, «Introduction: Add sexuality and stir: Towards a broader understanding of the gender dynamics of work and family life». Στο G.A. Dunne (επιμ.), *Living “Difference”. Lesbian Perspectives on Work and Family Life*, 1-8. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Harrington Park Press.
- Dunne, G.A., 2000, «Opting into motherhood. Lesbians blurring the boundaries and transforming the meaning of parenthood and kinship». *Gender and Society* 14: 11-35.
- Eurostat, 2004, Theme 3. *Population and Social Conditions*. <http://europa.eu.int>
- Friedl, E., 1962, *Vasilika. A Village in Modern Greece*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart, and Winston.
- Fygetakis, L.M., 1997, «Greek American lesbians. Identity odysseys of honorable good girls». Στο B. Green (επιμ.), *Ethnic and Cultural Diversity Among Lesbians and Gay Men*, 152-190. Thousand Oaks California: Sage Publications.
- Gagnon, J.H. και W. Simon, 1967, «Introduction: Deviant behavior and sexual deviance». Στο J.H. Gagnon και W. Simon (επιμ.), *Sexual Deviance*, 1-12. Νέα Υόρκη: Harper Row Publishers.
- Ginsburg F.D. και Rapp Rayna, 1991, «The politics of reproduction». *Annual Review of Anthropology* 20: 311-343.

- Ginsburg, F.D. και R. Rayna (επιμ.), 1995, *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Berkeley και Λος Άντζελες, Καλιφόρνια: University of California Press.
- Griffin K., 1998, «Getting kids and keeping them: Lesbian motherhood in Europe». Στο G.A. Dunne (επιμ.), *Living “Difference”. Lesbian Perspectives on Work and Family Life*, 23-34. Νέα Υόρκη και Λονδίνο. Harrington Park Press.
- Halkias, A., 1998, «Give birth for Greece! Abortion and nation in letters to the editor of the mainstream Greek Press». *Journal of Modern Greek Studies* 16: 111-138.
- 2004, *The Empty Cradle of Democracy. Sex, Abortion, and Nationalism in Modern Greece*. Durham και Λονδίνο: Duke University Press.
- Hayden, C.P., 1995, «Gender, genetics, and generation: Reformulating biology in lesbian kinship». *Cultural Anthropology* 10: 41-63.
- Herzfeld, M., 1986, «Within and without: The category of “female” in the ethnography of modern Greece». Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 215-33. Princeton: Princeton University Press.
- Hirschon, R., 1978, «Open body/closed space: The transformation of female sexuality». Στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females*, 66-88. Νέα Υόρκη: John Wiley and Sons.
- Ιγγλέση, Χ., 1990, *Πρόσωπα γυναικών, προσωπεία της συνείδησης. Συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στην ελληνική κοινωνία*. Αθήνα: Εκδ. Οδυσσεύς.
- Jordanova, L.J., 1980, «Natural facts: A historical perspective on science and sexuality». Στο C. MacCornack και M. Strathern (επιμ.), *Nature, Culture and Gender*. Κάμπριτζ: Cambridge University Press.
- Καντσά, Β., 2005, «Μοιάζοντας στο διαφορετικό/Διαφοροποιώντας το όμοιο: Διαδικασίες πολιτισμικών αναπαραστάσεων της οικογένειας». Ανακοίνωση σε διημερίδα με θέμα «Οικογένεια και εξαρτήσεις: Παραβιάσεις και υπερβάσεις». Ερευνητικό Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο Ψυχικής Υγιεινής. Αθήνα, 15-16 Απριλίου 2005.
- (υπό δημοσίευση), «Σχέσεις οικογενειακές, σχέσεις ομόφυλες: Διευρύνσεις και επανασηματοδοτήσεις της οικογένειας». Στο *Το φύλο και η συμπεριφορά του. Οικογένειες από ζευγάρια ίδιου φύλου*. Πρακτικά 2ου Διεπιστημονικού Συνεδρίου «Το φύλο και η συμπεριφορά του. Οικογένειες από ζευγάρια ίδιου φύλου». Θεσσαλονίκη, 13-14 Μαΐου 2005.
- Kantsa, V., 2001, *Daughters Who Do not Speak, Mothers Who Do not Listen. Erotic Relationships among Women in Contemporary Greece*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Λονδίνο: London School of Economics and Political Science.
- Κάρλος, Μ. και Α. Μαράτου-Αλιμπράντη, 2002, «Νέες μορφές οικογένειας και κοινωνική πολιτική: Η περίπτωση της Ελλάδας και της Πορτογαλίας». Στο Α. Μαράτου-Αλιμπράντη (επιμ.), *Οικογένειες και Κράτος Πρόνοιας στην Ευρώπη. Τάσεις και προκλήσεις στον εικοστό πρώτο αιώνα*, 131-159. Αθήνα: Gutenberg.
- Κατάκη, Χ.Δ., 1984, *Οι τρεις ταυτότητες της ελληνικής οικογένειας*. Αθήνα: Κέδρος.
- Κογκίδου, Δ., 1994, «Μονογονεϊκές οικογένειες και αναπαραστάσεις της μονογονεϊκότητας από μόνες μητέρες». *Δίνη* 7: 131-143.
- Κογκίδου, Δ., 1995, *Μονογονεϊκές οικογένειες. Πραγματικότητα – προοπτικές – κοινωνική πολιτική*. Αθήνα: Λιβάνης.

- Κονδύλη, Μ., 1994, «Σχόλιο για το “δημογραφικό πρόβλημα”». *Δίλη* 7: 144-148.
- Κωστόπουλος, Τ., Δ. Τρίμης, Α. Ψαρρά, Δ. Ψαρράς, 2002, «Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής. Τα γονιδιακά μας στη Βουλή». *Ελευθεροτυπία*, 22/12/2002.
- Laqueur, T., 1990, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Χάρβαρντ: Harvard University Press.
- Lewin, E., 1993, *Lesbian Mothers. Accounts of Gender in American Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1996, «“Why in the world would you want to do that?” Claiming community in lesbian commitment ceremonies». Στο E. Lewin (επιμ.), *Inventing Lesbian Cultures in America*, 105-130. Βοστόνη: Beacon Press.
- Loizos, P., και P. Heady, 1999, «Introduction». Στο P. Loizos και P. Heady (επιμ.), *Conceiving Persons. Ethnographies of Procreation, Fertility and Growth*, 1-17. Λονδίνο και New Brunswick: The Athlone Press.
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis, 1991, «Gender, sexuality and the person in Greek culture». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, 221-234. Princeton: Princeton University Press.
- Martin, E., 1987, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Βοστώνη: Beacon Press.
- Moore, H.L., 1988, *Feminism and Anthropology*. Καίμπριτζ: Polity Press.
- Μουσουρού, Α., 1981, «Παράρτημα. Η ελληνική οικογένεια: Βασικά στοιχεία». Στο A. Michel (επιμ.), *Κοινωνιολογία της οικογένειας και του γάμου*, 281-293. Αθήνα: Gutenberg.
- Μπακαλάκη, Α., 1994, «Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων». Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο. Κείμενα των S. Ortner, M. Strathern, M. Rosaldo*, 13-74. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- 1997, «Είναι η ανθρωπολογία των γυναικών για την ανθρωπολογία του φύλου ό,τι η παιδική ηλικία για την ωριμότητα;». *Μνήμων* 19: 211-233.
- Παπαζήση, Θ., 1996, «Ομοφυλόφιλος γάμος». Ανακοίνωση στο συνέδριο με θέμα «Ομοφυλόφιλος γάμος» που οργανώθηκε από τη Σύμπραξη κατά της Ομοφυλοφιλίας. Θεσσαλονίκη, 7 Μαρτίου 1996.
- Papataxiarchis, E., 1988, *Kinship, Friendship and Gender Relations in Two East Aegean Village Communities*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Λονδίνο: London School of Economics and Political Science.
- 1994, «Shaping modern times in the Greek family: Gender and kinship transformations from 1974 to 1994». Αδημοσίευτη ανακοίνωση στο συνέδριο *Greece: Prospects for Modernization* που οργανώθηκε από το Ευρωπαϊκό Ινστιτούτο, London School of Economics and Political Science.
- Paxson, H., 2004, *Making Modern Mothers. Ethics and Family Planning in Urban Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Πετροπούλου, Ερ., 2002, «Τα κορίτσια της διπλανής πόρτας». *Ελευθεροτυπία*, 05/02/2002.
- Petropoulou, I., 1997, «Greece». Στο K. Griffin και L.A. Mulholland (επιμ.), *Lesbian Motherhood in Europe*, 126-128. Λονδίνο και Ουάσινγκτον: Cassell.

- Ragoné, H. και F.W. Twine, (επιμ.), 2000, *Ideologies and Technologies of Motherhood. Race, Class, Sexuality, Nationalism*. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Rapp, R., 1991, «Moral pioneers. Women, men, and fetuses on a frontier of reproductive technology». Στο M. di Leonardo (επιμ.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, 383-395. Berkeley: University of California Press.
- Reiter, R., 1975, *Towards an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Rosaldo, M.Z. και L. Lamphere, (επιμ.), 1974, *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Ρίγα, Α.Β., Η. Δασκαλάκη, Α. Λάμπρου και Γ. Παπαπέτρου, 1991, «Ανύπανδρη μητέρα: Προβλήματα – συγκρούσεις – προοπτικές». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 82: 70-84.
- Rushton, L., 1992, «Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 151-170. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Schneider, D., 1968 (2η έκδ. 1980), *American Kinship. A Cultural Account*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- 1984, *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stein, A., 1997, *Sex and Sensibility. Stories of a Lesbian Generation*. Berkeley: California University Press.
- Stolcke, V., 1994, «Νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής: Η παλιά αναζήτηση της πατρότητας». *Δίλη* 7: 162-172.
- Strathern, M., 1996, «Enabling identity? Biology, choice, and the new reproductive technologies». Στο S. Hall και P. du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*, 37-52. Λονδίνο: Sage Publication Ltd.
- Weston, K., 1991, *Families We Choose. Lesbians, Gay, Kinship*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- 1998, «Forever is a long time. Romancing the real in gay kinship ideologies». Στο K. Weston (επιμ.), *Longslowburn: Sexuality and social science*, 57-82. Νέα Υόρκη: Routledge.
- 1998, «Made to order: Family formation and the rhetoric of choice». Στο K. Weston (επιμ.), *Longslowburn: Sexuality and social science*, 84-93. Νέα Υόρκη: Routledge.
- Χαλκιά, Α., 2005, «Αναθεωρήσεις του έμφυλου έθνους: “Δημογραφικά” διλήμματα, επιστήμη και λόγος». Στο Μ. Μιχαηλίδου και Α. Χαλκιά (επιμ.), *Η Παραγωγή του Κοινωνικού Σώματος*, 56-85. Αθήνα: Κατάρτι και Δίλη.
- Yanagisako, S.J. και C.J. Fishburne, 1987, «Toward a unified analysis of kinship». Στο S.J. Yanagisako και J. Fishburne Collier (επιμ.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, 14-50. Stanford: Stanford University Press.