

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας

ΠΜΣ Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας

Διπλωματική εργασία

***Ομοφυλοφιλία και γονεϊκότητα:
«νέες» μορφές συγγένειας***

Φοιτήτρια: Ουσαντζοπούλου Καλλιόπη-Φανή

A.M. 5210 M 012

Τριμελής επιτροπή: Ειρήνη Τουνταςάκη (επιβλέπουσα)

Αθηνά Αθανασίου

Ελένη Παπαγαρουφάλη

Αθήνα / 2012

*Ευχαριστώ θερμά τις καθηγήτριές μου,
Ειρήνη Τουνταςάκη, Αθηνά Αθανασίου και Ελένη Παπαγαρουφάλη,
για την πολύτιμη καθοδήγηση και βοήθειά τους.*

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	7
Το «ασυμβίβαστο» ομοφυλοφιλίας και γονεϊκότητας: μια ιστορική αναδρομή.....	7
20ός αιώνας	9
Ο ρόλος των κινημάτων	10
Η επαναδιεκδίκηση της οικογένειας	11
Η μεταμόρφωση της οικειότητας	11
Η συμβολή των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής.....	13
Η στροφή των κινημάτων	14
Το ελληνικό πλαίσιο	15
Η μητρότητα και η οικογένεια στην Ελλάδα	17
Οι εννοιολογήσεις της συγγένειας από ομοφυλόφιλες μητέρες	19
(Βιολογική) μητρότητα και οικογενειακότητα.....	19
Νέες μορφές οικογενειακότητας	27
Ο διάλογος με την «παράδοση».....	30
Ο βιολογικός πατέρας-δότης	31
Η κοινωνική μητρότητα.....	36
Συμπεράσματα - Επίλογος.....	46
Παράρτημα: Το μεθοδολογικό πλαίσιο	48
Βιβλιογραφία	49

Εισαγωγή

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να μελετηθεί πώς νοηματοδοτούν τη μητρότητα και τη συγγένεια ομοφυλόφιλες μητέρες στην Ελλάδα. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στις διαδικασίες μέσω των οποίων διαπλέκονται παραδοσιακές εννοιολογήσεις και πρακτικές με άλλες, λιγότερο αναγνωρίσιμες, με αποτέλεσμα να ανασημαίνεται το περιεχόμενο της οικογενειακότητας, αποτρέποντας μονοσήμαντες αναγνώσεις συμμόρφωσης ή απόκλισης σε σχέση με το πολιτισμικά καθιερωμένο.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας σκιαγραφούνται οι ιστορικές και κοινωνικοπολιτικές διεργασίες που συνέβαλαν στην κατασκευή των ομοφυλόφιλων ως κατεχοχήν μη αναπαραγωγικών υποκειμένων, καθώς και οι εξελίξεις που άνοιξαν τον δρόμο σε αυτό που πολλοί αποκαλούν «έκρηξη λεσβιακής μητρότητας» (lesbian baby boom) στην Ευρώπη και τις Ηνωμένες Πολιτείες από τη δεκαετία του '80 και μετά. Στη συνέχεια, εξετάζεται ο αντίκτυπος αυτών των εξελίξεων στο ελληνικό πολιτισμικό πλαίσιο, καθώς επίσης οι ιδιαίτερες παράμετροι που ενδέχεται να καθιστούν διανοητή τη λεσβιακή μητρότητα στην Ελλάδα. Τέλος, αναλύεται ο λόγος ομοφυλόφιλων μητέρων, όπως προέκυψε μέσω μιας σειράς συνεντεύξεων¹. Πρόκειται για ομοφυλόφιλες γυναίκες που αποφάσισαν να γίνουν μητέρες, είτε μόνες τους είτε στο πλαίσιο μιας σχέσης, επιλέγοντας κάποιον γνωστό ή κάποιον άγνωστο δότη. Η ανάλυση του λόγου των γυναικών αυτών στηρίζεται στην κριτική ανάγνωση της σχετικής βιβλιογραφίας.

Το «ασυμβίβαστο» ομοφυλοφιλίας και γονεϊκότητας: μια ιστορική αναδρομή

Η ομοφυλοφιλία και η γονεϊκότητα θεωρούνταν παραδοσιακά αμοιβαία αποκλειόμενες κατηγορίες και ο ομοφυλόφιλος το κατεχοχήν μη αναπαραγωγικό υποκείμενο. Σε αυτό συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό η διαχρονικά στενή σύνδεση της σεξουαλικότητας με την αναπαραγωγή. Όπως το έχει θέσει ο Jeffrey Weeks: «Στη

¹ Αναλυτικότερα στοιχεία για τις πληροφορήτριες και για το μεθοδολογικό πλαίσιο που υιοθετήθηκε εκτίθενται στο Παράρτημα, στο τέλος της εργασίας (σελ. 48).

Δύση προσεγγίζουμε το σεξ και διαμορφώνουμε τους κανόνες που το διέπουν με βάση μία μόνο από τις πτυχές του, την αναπαραγωγή» (Weeks 1986:19).

Ήδη στην παράδοση του Χριστιανισμού –κατά τον Weeks ήδη από πρώτους αιώνες εδραίωσής του– η σεξουαλικότητα θεωρούνταν αποδεκτή μόνο με τελικό στόχο την αναπαραγωγή, ενώ οποιαδήποτε άλλη εκδοχή της ενέπιπτε στην κατηγορία της αμαρτίας (ό.π.:25).

Από τα μέσα του δεκάτου ένατου αιώνα περίπου, η στενή σύνδεση σεξουαλικότητας και αναπαραγωγής άρχισε να θεμελιώνεται πλέον και σε επιστημονική βάση, καθώς τότε τοποθετείται η ανάδυση του βιολογικού μοντέλου της σεξουαλικότητας, που κυριάρχησε την εποχή εκείνη. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, η σεξουαλικότητα εδραζόταν στη σφαίρα της φύσης και της βιολογίας και, πιο συγκεκριμένα, γινόταν αντιληπτή ως αποτέλεσμα φυσικών, βιολογικών ορμών, αδιαπραγμάτευτη βάση των οποίων αποτελούσε το θεωρούμενο ως «φυσικό» ένστικτο της αναπαραγωγής (Mottier 2008:32). Στην υιοθέτηση αυτής της εννοιολόγησης συνέβαλε τόσο η θεωρία του Δαρβίνου, που αντιμετώπιζε τη γενετήσια (σεξουαλική) επιλογή ως κεντρικό στοιχείο της εξέλιξης του είδους, όσο και η ανάδυση της σεξολογίας ως επιστήμης, που σε μεγάλο βαθμό ενθαρρύνθηκε από τις θέσεις του Δαρβίνου (ό.π.:31).

Αυτή η έμφαση στην αναπαραγωγική βάση της σεξουαλικότητας αποτέλεσε τη λυδία λίθο για τη διάκριση μεταξύ σεξουαλικής ομαλότητας και απόκλισης. Και παρότι δεν είναι αναπαραγωγική κάθε ετερόφυλη σεξουαλική επαφή, η «φυσική» σεξουαλική συμπεριφορά περιλάμβανε μόνο ετεροφυλοφιλικές (δηλαδή δυνάμει αναπαραγωγικές) πρακτικές και επιθυμίες (Mottier 2008:36). Έτσι, η σεξουαλικότητα έξω από τα όρια της αναπαραγωγής από αμαρτία αντιμετωπίστηκε ως παθολογική κατάσταση, που έχρηζε επιστημονικής μελέτης και θεραπείας (ό.π.:39).

Στο πλαίσιο αυτό αναδύθηκαν τυπολογίες για ποικίλες μορφές εκφυλισμού και διαστροφών (Weeks 1986:25), μία από τις οποίες ήταν και η ομοφυλοφιλία –σε

μεγάλο βαθμό ιδωμένη τότε μέσα από το φίλτρο του φύλου.² Μάλιστα, ως άμεση απόρροια των παραπάνω, εκείνη την εποχή τοποθετείται και η ανάδυση του ομοφυλόφιλου ως διακριτού υποκειμένου. Μόλις δηλαδή τον δέκατο ένατο αιώνα όσοι εμπλέκονταν σε «πράξεις σοδομισμού» άρχισαν να γίνονται αντιληπτοί ως άνθρωποι με συγκεκριμένη ταυτότητα και ροπές που απέρρεαν από «ανώμαλα» βιολογικά ένστικτα (Mottier 2008:37). Όπως το έθεσε ο Foucault: «[Το] κυνηγητό ενάντια στις περιφερειακές σεξουαλικότητες οδηγεί... σ' ένα νέο προσδιορισμό των ατόμων. Ο ομοφυλόφιλος του 19ου αιώνα γίνεται μια φυσιогνωμία: ένα παρελθόν, μια ιστορία και μια παιδική ηλικία, ένας χαρακτήρας, ένας τρόπος ζωής... Τίποτα απ' ό,τι είναι, στην ολότητά του, δεν ξεφεύγει από τη σεξουαλικότητά του. [Η] κατηγορία της ομοφυλοφιλίας συγκροτήθηκε από τότε που χαρακτηρίστηκε... Ο σοδομιστής ήταν ένας καθ' υποτροπήν αιρετικός, ο ομοφυλόφιλος είναι τώρα ένα είδος» (Foucault 1978:58-59).

20ός αιώνας

Η μη αναπαραγωγική φύση της σεξουαλικότητας των ομοφυλόφιλων εξακολούθησε να θεωρείται παθολογική και μέχρι τα μέσα του εικοστού αιώνα. Σύμφωνα με την Calhoon, κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60 οι ομοφυλόφιλοι θεωρούνται ελλειμματικές συναισθηματικά προσωπικότητες, ανίκανοι να βιώσουν συναισθήματα «αληθινής ρομαντικής αγάπης» και να διατηρήσουν μακροχρόνιες σχέσεις, καθώς κυριεύονται από σεξουαλικά ένστικτα (Calhoon 2000:139). Στο πλαίσιο αυτό θεωρούνταν όχι μόνο ανίκανοι για γνήσια γονεϊκά αισθήματα, αλλά και επικίνδυνοι για τα παιδιά λόγω της «ανεξέλεγκτης και ακόρεστης σεξουαλικότητάς τους» (ό.π.). Καθώς η ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα τοποθετείται έξω από το πλαίσιο της αναπαραγωγής, γίνεται ουσιαστικά αντιληπτή ως αχαλίνωτη λαγνεία και άκρατος ατομικισμός (Weston 1991:22). «Όταν η αναπαραγωγή δεν αποτελεί με κάποιον τρόπο τον τελικό στόχο της σεξουαλικής δραστηριότητας, τότε αυτή η δραστηριότητα θεωρείται εγωιστική, καθώς δεν

² Ειρωνεία αποτελεί το γεγονός ότι εκείνη την εποχή (1892) χρησιμοποιείται για πρώτη φορά ο όρος «ετεροφυλόφιλος» για να περιγράψει τη σεξουαλική διαστροφή όσων επιδίδονται σε σεξουαλικές πρακτικές για απόλαυση, και όχι για αναπαραγωγή, μέσω ανώμαλων πρακτικών ικανοποίησης (Mottier 2008: 36).

πηγάζει από την ανάγκη να συμβάλει κανείς στην αναπαραγωγή της κοινωνίας, αλλά από προσωπικές επιθυμίες που δεν έχουν καμία άλλη αξία πέρα από την παροδική απόλαυση» (Lewin 1995:106). Για κάποιους μάλιστα έτσι εξηγείται και η διαδεδομένη σύνδεση του ομοφυλόφιλου άνδρα με την παιδοφιλία (Weeks 2001:168) και της ομοφυλόφιλης γυναίκας με την ανικανότητα να βιώσει τα αλτρουιστικά αισθήματα που απαιτούνται από μια μητέρα (Lewin 1993:199).

Ιδωμένη όμως μέσα από αυτό το πρίσμα η ομοφυλοφιλία ανάγεται αποκλειστικά στη σεξουαλική ταυτότητα και η σεξουαλική ταυτότητα στο σεξ (Weston 1991:22). Ουσιαστικά, δηλαδή, η ομοφυλοφιλία ταυτίζεται και εξισώνεται με σεξουαλικές πρακτικές με έναν τρόπο που δεν συνέβη στην περίπτωση της ετεροφυλοφιλίας (Calhoon 2000). Ωστόσο, όταν περιορίζεται στο σεξ, η ομοφυλοφιλική συμπεριφορά αυτόματα αποκλείει την προοπτική γάμου, γονεϊκότητας και αναπαραγωγικών επιλογών (ό.π.). Μάλιστα, κατά την Calhoon, μια περαιτέρω προέκταση της αναγωγής της ομοφυλοφιλίας στη σεξουαλικότητα, και μάλιστα σε μια σεξουαλικότητα που θεωρείται αφύσικη και άρα «ανώμαλη», ήταν η εύκολη εξίσωση του ομοφυλόφιλου με την ανηθικότητα (ό.π.).

Ο ρόλος των κινημάτων

Μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '70 περίπου, η ομοφυλοφιλία και η οικογένεια εξακολουθούσαν να θεωρούνται αμοιβαία αποκλειόμενες κατηγορίες (Weston 1991, Calhoon 2000, Sullivan 2004). Σε αυτόν τον συμβολικό εξοστρακισμό των ομοφυλόφιλων ανδρών και γυναικών από την οικογένεια και τη γονεϊκότητα συνέβαλαν σε έναν βαθμό και τα ίδια τα ακτιβιστικά κινήματα της δεκαετίας του '70, τόσο τα αμιγώς φεμινιστικά όσο και τα λεσβιακά, καθώς θεωρούσαν πως η οικογένεια, η μητρότητα και ο γάμος εκπροσωπούσαν κάποιες από τις πιο καταπιεστικές αξίες, τις οποίες προσπαθούσαν να ανατρέψουν (Sullivan 2004).

Στον φεμινιστικό λόγο, ήδη από τη δεκαετία του '60, η οικογένεια σε συνδυασμό με τη μητρότητα αντιμετωπιζόνταν ως βασικοί άξονες νομιμοποίησης και διαιώνισης της γυναικείας υποτέλειας (Sullivan 2004) και είχε αναλυθεί εκτενώς πως ο μύθος της αγαπημένης οικογένειας αποσιωπούσε συχνά τη θεσμοθετημένη έμφυλη ανισότητα (Calhoon 2000).

Τα ριζοσπαστικά λεσβιακά φεμινιστικά κινήματα των αρχών της δεκαετίας του '70 επίσης ασκούσαν δριμύτατη κριτική στην οικογένεια, την οποία αντιμετώπιζαν σαν «'εργοστάσιο' της ετεροφυλοφιλίας που εξυπηρετούσε τις ανάγκες του 'κεφαλαίου' για ανθρώπινο δυναμικό και τις ανάγκες του κράτους για υποταγή» (Connell 1987). Όπως το έθετε μια θεωρητικός του λεσβιακού φεμινισμού: «η κατηγορία οικογένεια θα έπρεπε να καταργηθεί» (Calhoon 2000).

Κατ' επέκταση τα κινήματα αυτά προέτρεπαν σε αποχή από τον γάμο, την οικογένεια και τη μητρότητα, που αποτελούσαν, κατά την άποψή τους, τα κατεξοχήν πεδία εκδήλωσης και αναπαραγωγής της πατριαρχικής κυριαρχίας και της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας (Sullivan 2004). Παράλληλα, από τη σκοπιά των κινήματων οι ομοφυλόφιλες γυναίκες «βρίσκονταν σε προνομιακή θέση να αποφύγουν τα δεινά της ετεροφυλοφιλικής, ανδροκρατούμενης οικογένειας και να παραβιάσουν τη συμβατική έμφυλη προσδοκία ότι ως γυναίκες θα εξαρτώνται από τους άνδρες, θα εκπληρώσουν την επιταγή της μητρότητας, θα υπηρετήσουν τον άνδρα και τα παιδιά τους και θα αποδεχτούν τον περιορισμό τους στην οικιακή σφαίρα» (Calhoon 2000).

Μάλιστα η εναντίωση στην οικογένεια και τη μητρότητα ήταν τόσο έντονη στο πλαίσιο της των λεσβιακών φεμινιστικών κινήματων της εποχής ώστε «για τον ορισμό του να είσαι λεσβία ήταν καθοριστικό να μην έχεις παιδιά, εκτός αν είχες παιδί από προηγούμενο γάμο», ενώ σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση η απόκτηση παιδιών γινόταν αντιληπτή ως συμβιβασμός στην πατριαρχία (Καντσά 2006). Αυτό μάλιστα ίσχυε σε τέτοιο βαθμό που η Lewin, στην έρευνά της το 1993, αναφέρει ότι πολλές λεσβίες μητέρες ένιωθαν διχασμένες ανάμεσα στην επιθυμία τους για μητρότητα και τη φεμινιστική τους συνείδηση, καθώς η ομοφυλοφιλία και η μητρότητα είχαν κατασκευαστεί ως ασυμβίβαστες κατηγορίες από τα φεμινιστικά λεσβιακά κινήματα (Lewin 1993).

Η επαναδιεκδίκηση της οικογένειας

Η μεταμόρφωση της οικειότητας

Από τα παραπάνω μέχρι την εμφάνιση όλο και περισσότερων ομοφυλόφιλων που επιλέγουν να γίνουν γονείς μεσολάβησε μια σειρά από ιδεολογικές μετατοπίσεις και κοινωνικοπολιτισμικές εξελίξεις (Weston 1991). Τις τελευταίες τρεις δεκαετίες

του εικοστού αιώνα υπήρξε ένας γενικότερος αναστοχασμός σχετικά με τον θεσμό της οικογένειας, αλλά και τη σεξουαλικότητα, καθώς και την οργάνωση της προσωπικής ζωής εν γένει (Giddens 2005). Ο αναστοχασμός αυτός αντικατοπτρίζεται και στις δημογραφικές μεταβολές της οικογενειακής οργάνωσης στην Ευρώπη και τις ΗΠΑ τις τελευταίες δεκαετίες. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η σημαντική αύξηση των διαζυγίων και των μονογονεϊκών οικογενειών, καθώς επίσης η άνοδος στα ποσοστά εκείνων που επιλέγουν τη συμβίωση αντί του γάμου. Παράλληλα εμφανίζονται ολοένα και πιο συχνά σύνθετοι οικογενειακοί σχηματισμοί που απομακρύνονται από το πρότυπο της πυρηνικής οικογένειας με το ετερόφυλο ζευγάρι και τα παιδιά του (Sullivan 2004, Weeks 2001, Κογκίδου 2007).

Τα παραπάνω, που για πολλούς συνιστούν μια απειλητική πραγματικότητα και μεταφράζονται ως «κρίση του θεσμού της οικογένειας», από κάποιους άλλους αντιμετωπίζονται ως μια τάση αναθεώρησης του περιεχομένου εννοιών όπως η οικειότητα, η προσωπική ζωή και η οικογένεια (Weeks 2001).

Σύμφωνα με τον Giddens, τις τελευταίες δεκαετίες έχει συντελεστεί αυτό που αποκαλεί «μεταμόρφωση της οικειότητας». Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί πως το άτομο σήμερα είναι λιγότερο περιορισμένο από παραδοσιακές κοινωνικές επιταγές και μορφές εξουσίας και είναι πιο ελεύθερο να επιλέγει την ταυτότητα που θα υιοθετήσει και τον τρόπο που θα ζει. Έτσι, καλείται να παίρνει καθημερινές αποφάσεις, μεταξύ άλλων και για τη μορφή που θα έχουν οι σχέσεις του, ερωτικές ή μη, και αυτό οδηγεί σε «καθημερινά πειράματα» ζωής. Ουσιαστικά, κατά τον Giddens, στην ύστερη νεωτερικότητα η ερώτηση «Πώς θα ζήσω;» μπορεί να απαντηθεί μόνο με καθημερινές αποφάσεις, καθώς ο παραδοσιακός τρόπος ζωής και οι αξίες στις οποίες στηριζόταν έχουν εν πολλοίς χάσει τη νομιμοποίησή τους (Giddens 2005).

Αντίστοιχα, ο Jeffrey Weeks υποστηρίζει πως υπάρχει μια αυξανόμενη πλαστικότητα στις σχέσεις οικειότητας τόσο των ομοφυλόφιλων όσο και των ετεροφυλόφιλων, καθώς πολλοί άνθρωποι απομακρύνονται από τις παλιές αυθεντίες που εκπροσωπούσε η παράδοση και επινοούν νέους τρόπους ζωής και σύναψης σχέσεων. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, η μόνη επιλογή που έχουμε είναι να επιλέξουμε (Weeks 2001:19). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο άνοιξε ο δρόμος για την

είσοδο στην οικογένεια εκείνων που παραδοσιακά είχαν εξοριστεί από τους κόλπους της στο μεγαλύτερο μέρος του δυτικού πολιτισμού (ό.π.).

Η συμβολή των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής

Οι διαρκείς εξελίξεις στον τομέα των νέων τεχνολογιών αναπαραγωγής (ΝΤΑ) επίσης συνέβαλαν στην αύξηση των ομοφυλόφιλων γυναικών που γίνονται μητέρες. Οι τεχνολογίες αυτές εμφανίστηκαν ήδη από τα τέλη του δεκάτου ογδόου αιώνα, με την πρώτη πετυχημένη απόπειρα σπερματέγχυσης (με σπέρμα συζύγου) να συντελείται το 1799 στην Αγγλία (Stolke 1994) και η ανάπτυξή τους συνεχίστηκε με αλματώδεις ρυθμούς, με αποτέλεσμα σήμερα να υπάρχει η δυνατότητα, μεταξύ άλλων, για εξωσωματική γονιμοποίηση, κρυοσυντήρηση εμβρύων, δωρεά ωαρίων και παρένθετη μητρότητα.

Σε ένα συμβολικό επίπεδο εννοιολόγησης, οι τεχνολογίες αυτές –σε συνδυασμό με τις ευρύτερες κοινωνικοπολιτισμικές εξελίξεις– συνέβαλαν στην περαιτέρω αποσύνδεση της σεξουαλικότητας από την αναπαραγωγή, επιφέροντας έτσι σημαντικές αλλαγές στις υπάρχουσες εννοιολογήσεις τόσο της αναπαραγωγής όσο και της συγγένειας γενικότερα, κλονίζοντας τις «φυσικές» της βάσεις (Strathern 1992:43). Όπως δηλώνει η Βρετανίδα θεωρητικός Marylin Strathern, η «αναπαραγωγή θεωρούνταν στο παρελθόν ένα “φυσικό γεγονός” της ζωής. Ωστόσο αυτή η “φυσική” εικόνα έχει χάσει τον αυταπόδεικτο χαρακτήρα της σε έναν κόσμο όπου τα ζευγάρια μπορούν να αναζητήσουν βοήθεια για να αποκτήσουν απογόνους χωρίς σεξουαλική επαφή» (ό.π.).

Παράλληλα, σε ένα πρακτικό επίπεδο, οι τεχνολογίες αυτές άνοιξαν τον δρόμο για την επίτευξη σύλληψης χωρίς να έχει προηγηθεί ετεροφυλοφιλική συνουσία, επιτρέποντας στους ομοφυλόφιλους να εισέλθουν στον στίβο της αναπαραγωγής. Και μολονότι μια ομοφυλόφιλη γυναίκα μπορούσε και πριν να γίνει μητέρα, η δυνατότητα σπερματέγχυσης και η ύπαρξη τραπεζών σπέρματος κατέστησαν όχι μόνο πιο εύκολη και ασφαλή τη διαδικασία, αλλά μείωσαν και την εξάρτηση από την αντρική συμβολή στο ελάχιστο (Sullivan 2004). Μάλιστα, μια ιδιαίτερα σημαντική διάσταση που εισάγεται με την ύπαρξη τραπεζών σπέρματος είναι η ανωνυμία του δότη και οι σχετικές νομοθετικές ρυθμίσεις, καθώς

εξασφαλίζουν απόλυτη προστασία από πιθανές διεκδικήσεις πατρότητας (Hayden 1995:57).

Η στροφή των κινημάτων

Στην αμφισβήτηση της οικογενείας ως σφαίρας απ' όπου αποκλείονται οι ομοφυλόφιλοι συνέβαλαν και τα ακτιβιστικά ομοφυλοφιλικά κινήματα. Πιο συγκεκριμένα, από τη δεκαετία του '80 και μετά συντελέστηκε μια στροφή στις προτεραιότητες, τα προτάγματα και τις διεκδικήσεις των κινημάτων αυτών. Ουσιαστικά, παρατηρήθηκε η μετατόπιση από μια λογική ανατροπής και κατάλυσης κατεστημένων θεσμών σε μια λογική διεκδίκησης ίσων δικαιωμάτων (Weeks 2001) στο πλαίσιο μιας πιο «διάχυτης εννοιολόγησης της εξουσίας και της αντίστασης» (Καντσά 2006).

Σε αυτή τη διεκδίκηση συμπερίληψης στην οικογένεια συνέβαλε και η δημιουργία της έννοιας της ομοφυλοφιλικής κοινότητας, που επιτεύχθηκε στο πλαίσιο της δράσης των κινημάτων, καθώς έτσι άνοιξε ο δρόμος για μια ανοιχτά ομοφυλοφιλική ζωή. Η ομοφυλοφιλία έτσι απέκτησε τον χαρακτήρα μιας κοινωνικής και πολιτικής ταυτότητας και απελευθερώθηκε από την περιχαράκωση στη σφαίρα της σεξουαλικότητας. Αυτή η ένταξη της ομοφυλοφιλίας σε ένα ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο ευνόησε περαιτέρω τη διεκδίκηση κοινωνικών και νομικών δικαιωμάτων, μεταξύ αυτών και της οικογένειας (Weeks 2001).

Έτσι, τα κινήματα που αρχικά απέρριπταν συλλήβδην τον θεσμό της οικογένειας ως επιστέγασμα «της ετεροφυλοφιλικής ηγεμονίας», και αναζητούσαν *εναλλακτικές στην οικογένεια* άρχισαν να μιλούν στις αρχές της δεκαετίας του '80 για «εναλλακτικές μορφές της», διεκδικώντας έτσι μια θέση στον θεσμό και προτείνοντας μια διαφορετική, λιγότερο κανονιστική εννοιολόγησή του (Weeks 2001).

Μάλιστα, έχει υποστηριχθεί πως ακριβώς το γεγονός πως οι ομοφυλόφιλοι ήταν «αποκλεισμένοι» αρχικά από την οικογένεια αποτέλεσε το εφελτήριο για την αναζήτηση νέων προσεγγίσεων της συγγένειας. Έτσι, αναπτύχθηκε στους κόλπους της ομοφυλοφιλικής κοινότητας σε Ευρώπη και ΗΠΑ μια νέα «ηθική των σχέσεων» (Weeks 2001), που σε μεγάλο βαθμό περιστρεφόταν γύρω από την έννοια της φιλίας σε αντιδιαστολή με την οικογένεια. Στο πλαίσιο αυτό άρχισε να γίνεται λόγος

για «οικογένειες επιλογής» που μπορούσαν να συμπεριλαμβάνουν όχι μόνο βιολογικούς συγγενείς, αλλά και εραστές ή φίλους (Weston 1991).

Κατά ανάλογο τρόπο, η Kath Weston έχει υποστηρίξει πως η διαδικασία αποκάλυψης της σεξουαλικής ταυτότητας (coming out) –που είχε λάβει έντονα πολιτικές διαστάσεις στις ΗΠΑ και την Ευρώπη τη δεκαετία του '80– και η ενδεχόμενη απόρριψη ενός ομοφυλόφιλου από τους εξ αίματος συγγενείς του, συνέβαλε καταλυτικά στην αμφισβήτηση του μόνιμου και απρόσβλητου χαρακτήρα αυτών των σχέσεων. Ως αποτέλεσμα, η συγγένεια άρχισε να γίνεται αντιληπτή «περισσότερο ως μια διαρκής προσπάθεια και αποτέλεσμα επιλογής παρά ως μόνιμος και αδιατάρακτος δεσμός ή κληρονομικό δικαίωμα» (Weston 1991:χv). Κατά τη Weston, αυτό οδήγησε στην αμφισβήτηση της βιολογίας ως *μοναδικής* βάσης εξασφάλισης συγγενικών δεσμών και άνοιξε σε συμβολικό επίπεδο ο δρόμος για τη δημιουργία οικογενειών επιλογής. Οι σχηματισμοί αυτοί μπορούσαν να συμπεριλαμβάνουν όχι μόνο βιολογικούς συγγενείς αλλά και φίλους, και το σχήμα «η ετεροφυλοφιλία αντιστοιχεί σε οικογένεια, ενώ η ομοφυλοφιλία αντιστοιχεί σε απουσία οικογένειας» μετατράπηκε στο σχήμα «η ετεροφυλοφιλία αντιστοιχεί σε βιολογική οικογένεια, ενώ η ομοφυλοφιλία αντιστοιχεί σε οικογένεια επιλογής» (ό.π.).

Το ελληνικό πλαίσιο

Στην Ελλάδα, οι εξελίξεις που συντελέστηκαν στις Ηνωμένες Πολιτείες και την Ευρώπη δεν είχαν τον ίδιο αντίκτυπο, ενώ στην όποια επιρροή τους διαμεσολαβούν οι υφιστάμενες στη χώρα μας πολιτισμικές παραδοχές για το φύλο, την αναπαραγωγή, τη μητρότητα και τη σεξουαλικότητα, όπως έχουν διαμορφωθεί μέσα από ένα σύνθετο ιστορικό πλαίσιο.

Έτσι, η εδραίωση του δικτατορικού καθεστώτος, την ίδια ακριβώς εποχή που τα λεσβιακά φεμινιστικά κινήματα στις αγγλοσαξονικές χώρες εισέρχονταν στην πλέον μαχητική τους φάση, είχε ως αποτέλεσμα την απουσία αντίστοιχης οργανωμένης δράσης στην Ελλάδα, ενώ και η φεμινιστική κινητοποίηση που είχε ξεκινήσει νωρίτερα στη χώρα μας περιορίστηκε κατά τη διάρκεια της επταετίας (Καντσά 2010b)

Μετά την πτώση της δικτατορίας άρχισαν να εμφανίζονται κάποιες αμιγώς λεσβιακές οργανώσεις στην Ελλάδα, αλλά η δυναμική τους ήταν σχετικά περιορισμένη. Επρόκειτο ως επί το πλείστον για ολιγομελείς ομάδες, που συγκροτούνταν και διαλύονταν με μεγάλη συχνότητα, ενώ και η κοινωνική τους απήχηση δεν ήταν ευρεία. Ουσιαστικά, οι σιωπηρές ζυμώσεις που είχαν προηγηθεί κατά τις δεκαετίες του '80 και του '90 μετουσιώθηκαν σε μια πιο ηχηρή παρουσία λεσβιακής κινηματικής δράσης μόλις στις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα (Καντσά 2010b). Ως αποτέλεσμα, το δικαίωμα των ομοφυλόφιλων στη γονεϊκότητα άργησε να ενταχθεί στο πλαίσιο οργανωμένης διεκδίκησης και μόλις την τελευταία δεκαετία διατυπώθηκε δημόσια στη χώρα μας το αίτημα «για κατοχύρωση της ομόφυλης συμβίωσης και της αναγνώρισής της ως οικογένειας» (Κογκίδου 2007).

Ως απόρροια των παραπάνω, ο απόηχος των διεκδικήσεων των κινημάτων των αγγλοσαξονικών χωρών έφτασε στη χώρα μας σε μεγάλο βαθμό έμμεσα και με καθυστέρηση. Ουσιαστικά, στην Ελλάδα, η έννοια της διεκδίκησης μιας λεσβιακής ταυτότητας δεν έλαβε τις διαστάσεις και ένα πολιτικοποιημένο περιεχόμενο στον ίδιο βαθμό με την Ευρώπη και τις ΗΠΑ. Ως αποτέλεσμα, η σεξουαλικότητα στην Ελλάδα προσλαμβάνει σε μεγάλο βαθμό ακόμα και σήμερα έναν έντονα ιδιωτικό χαρακτήρα με ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται για την ορατότητα ή μη της ομοφυλοφιλίας και τη διεκδίκηση δικαιωμάτων (Καντσά 2009).

Παράλληλα, βέβαια, από την Ελλάδα απουσίασε και ο λόγος περί οικογενειών επιλογής –που όπως αναφέρθηκε παραπάνω ενθαρρύνθηκε σε μεγάλο βαθμό από τη διαδικασία του μαζικού coming out– και η συνακόλουθη αμφισβήτηση της οικογένειας καταγωγής με τον τρόπο που συντελέστηκε στις ΗΠΑ και την Ευρώπη.

Επίσης, στην Ελλάδα ακόμα και σήμερα δεν υπάρχουν αμιγώς λεσβιακά δίκτυα παροχής υποστήριξης και ενημέρωσης ή εξειδικευμένες κλινικές για ομοφυλόφιλες γυναίκες που επιθυμούν να γίνουν μητέρες. Αντιθέτως, σε άλλες χώρες όχι απλώς υφίστανται τέτοια δίκτυα αλλά θεωρούνται και μια από τις

παραμέτρους που ευνόησαν την αύξηση των λεσβιών μητέρων (Sullivan 2004, Calhoon 2000)³.

Άλλωστε, στη χώρα μας απουσιάζει και το νομικό πλαίσιο που θα κατοχύρωνε θεσμικά και θα νομιμοποιούσε σε έναν βαθμό συμβολικά τις οικογένειες αυτές, καθώς το σύμφωνο συμβίωσης περιορίζεται στην «αναγνώριση» ετερόφυλων σχέσεων.

Πώς λοιπόν θα μπορούσε να ερμηνευθεί η παρουσία ομοφυλόφιλων γυναικών που επιλέγουν τη μητρότητα στην Ελλάδα; Σε έναν βαθμό το γενικότερο κλίμα της μεταμόρφωσης της οικειότητας έχει επηρεάσει και τις πολιτισμικές αντιλήψεις στην Ελλάδα. Αυτό άλλωστε καταδεικνύουν και οι στατιστικές. Παρότι σε διαφορετικό βαθμό και με βραδύτερους ρυθμούς σε σχέση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες, τα δημογραφικά στοιχεία φανερώνουν και στην Ελλάδα μια τάση αποσύνδεσης της αναπαραγωγής από τον γάμο και την πυρηνική οικογένεια (Κογκίδου 2007:120).

Παράλληλα, η ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή είναι νομικά προσβάσιμη στην Ελλάδα και σε «άγαμες» μητέρες από το 2002, διευκολύνοντας τις ομοφυλόφιλες γυναίκες που επιθυμούν να αποκτήσουν παιδί κάνοντας χρήση των νέων τεχνολογιών αναπαραγωγής (ΝΤΑ). Κατ' αυτόν τον τρόπο, βέβαια, –όπως έχει εύστοχα παρατηρήσει η Sullivan αναφερόμενη στις ΗΠΑ– διευκολύνεται η δημιουργία νέων οικογενειακών σχηματισμών μέσω της τεχνολογίας, την ίδια στιγμή που θεσμικά αμφισβητείται το δικαίωμα ύπαρξής τους (Sullivan 2004:11).

Η μητρότητα και η οικογένεια στην Ελλάδα

Στην Ελλάδα η μητρότητα⁴ κατέχει παραδοσιακά εξέχουσα πολιτισμική αξία, η οποία μάλιστα αντικατοπτρίζεται και στη μεταφυσική, θεία διάσταση που της είχε

³ Μάλιστα, στο πλαίσιο της έρευνας για την παρούσα εργασία, η μόνη σχετική πηγή εξειδικευμένης πληροφόρησης που εντοπίστηκε ήταν ένα μπλογκ (blog) δημιουργημένο από μια ομοφυλόφιλη μητέρα για τον σκοπό ακριβώς αυτόν (<http://lesbianmothersgreece.blogspot.gr/>). Πάντως, οι δυσκολίες που προκύπτουν από την απουσία ύπαρξης κάποιων πιο οργανωμένων δικτύων ενημέρωσης επισημάνθηκαν από τις περισσότερες γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα. Παράλληλα, σε κάποια από τις συνεντεύξεις υπήρξε αναφορά και σε μια γυναικολόγο που έχει βοηθήσει πολλές ομοφυλόφιλες γυναίκες να αποκτήσουν παιδί γνωρίζοντας τη σεξουαλικότητά τους.

προσδώσει η έμφαση στο πρόσωπο της Παναγίας ως μητέρας του Χριστού (Loizos & Παπαταξιάρχης 1991, Paxson 2003).

Μάλιστα, μέχρι και τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες η μητρότητα θεωρούνταν βασική, αν όχι αποκλειστική, πηγή νοηματοδότησης της ζωής μιας γυναίκας, στο πλαίσιο βέβαια του έγγαμου βίου, ενώ και ο γάμος κατείχε ιδιαίτερη συμβολική αξία, καθώς θεωρούνταν η απαραίτητη προϋπόθεση της αναπαραγωγής, και άρα της συνέχισης της ζωής με μια πιο μεταφυσική έννοια (Loizos & Papataxiarchis 1991).

Το γεγονός αυτό είχε ως αποτέλεσμα να κυριαρχήσει ένα οικιακό μοντέλο του φύλου, να προσδιορίζεται δηλαδή η έμφυλη ταυτότητα σύμφωνα με τη θέση που άνδρες και γυναίκες καταλάμβαναν στο πλαίσιο της πυρηνικής οικογένειας.⁵ Ως εκ τούτου, «οι γυναίκες γίνονταν αντιληπτές ως ‘μητέρες’, ‘σύζυγοι’ και ‘νοικοκυρές’» και μάλιστα σε μια βάση υπαγορευμένη από τη «φύση» τους, ενώ η γυναικεία σεξουαλικότητα, λόγω της ισχυρής σύνδεσής της με τη γονιμότητα, γινόταν κατανοητή αποκλειστικά στο πλαίσιο της έγγαμης σχέσης και της μητρότητας (ό.π.).

Από τη μεταπολίτευση βέβαια και μετά σημειώθηκαν αλματώδεις εξελίξεις στην ελληνική κοινωνία σε πολλά επίπεδα, οι οποίες δεν θα μπορούσαν να αφήσουν ανεπηρέαστες τις πολιτισμικές αντιλήψεις σχετικά με τη μητρότητα. Μεταξύ αυτών των εξελίξεων συγκαταλέγεται η εκτεταμένη αστικοποίηση, η μαζική

⁴ Παρότι, βέβαια, στην ελληνική κοινωνία δεν υπάρχει μία μεμονωμένη εννοιολόγηση της μητρότητας (όπως άλλωστε ούτε της θηλυκότητας ή του ανδρισμού) αλλά στους διάφορους θεσμούς, πεδία ή λόγους μπορεί να εμφανίζονται αρκετά διαφορετικά μεταξύ τους πρότυπα (Loizos 2005).

⁵ Άλλωστε η συγγένεια και το φύλο αλληλοδιαπλέκονται στη συγκρότησή τους, καθώς και τα δύο στηρίζονται στη δημιουργία μιας σεξουαλικής διάκρισης (μεταξύ ανδρών και γυναικών) και στην απόδοση σημασίας στην αναπαραγωγική βιολογία (Connell 1987). Όπως έχουν επισημάνει οι Yanagisako και Collier, οι αναπαραγωγικές αντιλήψεις σχετικά με το φύλο διατρέχουν τις αντιλήψεις για τη συγγένεια, όπως η αναπαραγωγή αποτελεί κεντρικό άξονα ορισμού του φύλου (Collier & Yanagisako 1987), ενώ υφίσταται και ένας κρίσιμος συσχετισμός μεταξύ φύλου και σεξουαλικότητας (Dunne 2000).

είσοδος των γυναικών στον εργασιακό στίβο, οι αλλαγές στο οικογενειακό δίκαιο και η ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση.

Παρόλα αυτά, η οικογένεια εξακολουθεί να κατέχει κεντρική πολιτισμική θέση στην Ελλάδα και να αποτελεί έναν ισχυρό θεσμό τόσο ως προς την πρακτική στήριξη των μελών της όσο και ως προς τη συμβολική σημασία που της αποδίδεται. Σε αυτό μάλιστα σε έναν βαθμό έχει συμβάλει τόσο η ελλειμματικότητα του κράτους πρόνοιας όσο και η στήριξη του θεσμού της οικογένειας από τη χριστιανική ιδεολογία (Στρατηγάκη 2005).

Παράλληλα, παρά τις όποιες μετατοπίσεις σε σχέση με προγενέστερες αντιλήψεις, από εθνογραφικές μελέτες προκύπτει πως η μητρότητα εξακολουθεί να γίνεται αντιληπτή ως πηγή «ολοκλήρωσης» μιας γυναίκας και ως «φυσική» έκφανση του φύλου της (Paxson 2003)⁶ κάτι που άλλωστε έχει κατά καιρούς αποτυπωθεί με ενάργεια και στον κοινοβουλευτικό λόγο αναφορικά με τη θεσμοθέτηση των νέων τεχνολογιών αναπαραγωγής (Τουνταςάκη, υπό έκδοση, α). Ωστόσο, όπως θα φανεί στη συνέχεια, ενδεχομένως η «παραδοσιακή» αξία που αποδίδεται στη μητρότητα και την οικογένεια να αποτελεί τον παράγοντα που ευνοεί την εμφάνιση των ομοφυλόφιλων μητέρων στην Ελλάδα.

Οι εννοιολογήσεις της συγγένειας από ομοφυλόφιλες μητέρες

(Βιολογική) μητρότητα και οικογενειακότητα

Σε ευθυγράμμιση με τις κυρίαρχες πολιτισμικές αντιλήψεις του ελληνικού πλαισίου, ένα στοιχείο που προέκυψε πολύ έντονα από το εθνογραφικό υλικό ήταν η ιδιαίτερη έμφαση στη συμβολική αξία της μητρότητας ειδικότερα και της οικογένειας γενικότερα. Η δήλωση της Παναγιώτας πως «πάντα, από μικρή ήθελα να γίνω μητέρα» και της Άννας, της βιολογικής μητέρας ενός παιδιού που μεγαλώνει με τη σύντροφό της, πως δεν ήθελε να στερηθεί «το αγαθό της μητρότητας» αντικατοπτρίζουν αντιπροσωπευτικά τις απόψεις και των υπόλοιπων γυναικών για το θέμα. Μάλιστα, οι τοποθετήσεις των περισσότερων γυναικών είναι

⁶ Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν μετατοπίσεις στο περιεχόμενο του μητρικού ρόλου. Σύμφωνα με τη Heather Paxson, η μητρότητα σήμερα γίνεται αντιληπτή περισσότερο σε ένα πλαίσιο ηθικής της επιλογής σε αντίθεση με μια προγενέστερη ηθική της προσφοράς (Paxson 2003).

ενταγμένες σε ένα αρκετά παραδοσιακό πλαίσιο και ως προς τη «φυσική», βιολογική διάσταση της μητρότητας. Μια γυναίκα μιλά emphatically για «ένστικτο»:

Μια βιολογική ανάγκη μου ήρθε γύρω στα τριάντα μου. Μου χτύπησε το καμπανάκι.... Στα τριάντα τρία. Νομίζω ότι σε πάρα πολλές γυναίκες χτυπάει τότε. Το ένστικτο του είδους, έτσι;

Σε άλλες περιπτώσεις, η εννοιολόγηση της μητρότητας ως φυσικής αναδεικνύεται από την έμφαση που αποδίδεται στον θηλασμό ως πηγή ισχυρού δεσμού μεταξύ μητέρας και παιδιού. Όπως αναφέρει η Ζωή, που μάλιστα είναι η μη βιολογική μητέρα:

Τώρα, το παιδί, ας πούμε, σίγουρα κάνει φόκους περισσότερο, εκατό τοις εκατό, στη βιολογική μητέρα, σκέψου ότι αυτό το παιδί θηλάζει ακόμα, οπότε είναι λογικό και επόμενο με τη μαμά να έχει ένα περισσότερο δέσιμο.

Ενώ αντίστοιχη άποψη εκφράζει και η Παναγιώτα:

Αλλά ακόμα είναι πολύ μικρή [η κόρη μου] και είναι σε φάση που είναι αποκλειστικά από τη μαμά. Δηλαδή και σε παντρεμένα παιδιά που ξέρω, φίλους μου, είναι η μαμά αντίστοιχη. Επειδή θηλάζω κιόλας, δεν γίνεται χωρίς εμένα.

Μάλιστα η Άννα, που είναι η βιολογική μητέρα ενός παιδιού το οποίο μεγαλώνει με τη σύντροφό της, στην ερώτηση αν θα την πείραζε να μην είχε κυοφορήσει εκείνη, δήλωσε πως:

Μετά την εγκυμοσύνη... Δηλαδή, μετά τη Χρυσάνθη [την κόρη μου], θα ήμουν ανειλικρινής να πω ότι δεν θα με πείραζε και να είμαι εκατό τοις εκατό σίγουρη. Επειδή έχω ζήσει αυτό το συναίσθημα. Το έχω βιώσει. Τι να πω; Κάτι που δεν ισχύει;... Και ο θηλασμός. Δεν μπορώ να αφαιρέσω αυτό το κομμάτι απ' τη ζωή μου με τη Χρυσάνθη.

Αντίστοιχα, μιλώντας για την κύηση, μια άλλη γυναίκα το έθεσε ως εξής:

Και σίγουρα εκεί [στην εγκυμοσύνη] δένεσαι εσύ με το παιδί και το παιδί μαζί σου. Νομίζω έχει σημασία να το έχεις εννιά μήνες στην κοιλιά σου. Δεν το ξεχνάς αυτό το πράγμα.

Οι παραπάνω τοποθετήσεις, μάλιστα, συνάδουν με τις πολιτισμικές αντιλήψεις στην Ελλάδα που ανάγουν κυρίως την κύηση και τον τοκετό και όχι τη σύλληψη σε καθοριστικά στοιχεία της μητρότητας (Paxson 2004).

Μια άλλη γυναίκα, η Κατερίνα, που απέκτησε τα παιδιά με χρήση σπέρματος άγνωστου δότη ενώ βρισκόταν σε μια μακροχρόνια σχέση, στην ερώτηση αν θεωρούσε τη σύντροφό της δεύτερη μητέρα, επεσήμανε πως:

Κοίτα, σε ό,τι αφορά τη σύντροφό μου, δεύτερη μαμά σίγουρα δεν είναι. Γιατί ο ρόλος της μαμάς είμαι αρκετά πεπεισμένη ότι ανήκει σε έναν άνθρωπο και είναι καλό και για τα παιδιά να ανήκει σε έναν άνθρωπο. (έμφαση δική μου)

Και εδώ η μητρότητα προσεγγίζεται υπό ένα πρίσμα που τείνει προς το πολιτισμικά καθιερωμένο, καθώς δεν μπορεί να «διχοτομηθεί» και να «διαιρεθεί» ανάμεσα σε δύο γυναίκες. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί πως στους λόγους των γυναικών η έμφαση δεν εστιάζεται μόνο στη μητρότητα καθεαυτή, αλλά και στην τεκνοποιία, καταδεικνύοντας και την αξία που αποδίδεται στην απόκτηση οικογένειας. Έτσι το παιδί εξασφαλίζει «θαλπωρή», «σου δίνει χαρά που δεν την βρίσκεις εύκολα με άλλα, απλά πράγματα», είναι «επένδυση» και είναι ένας τρόπος «να μην είσαι μόνη σου».

Η Χριστίνα ήταν η μόνη από τις συμμετέχουσες στις συνεντεύξεις που δήλωσε ότι δεν ήθελε ανέκαθεν να κάνει παιδί. Ωστόσο, και στη δική της περίπτωση η επιθυμία για μητρότητα είναι ενταγμένη σε ένα σχετικά παραδοσιακό πλαίσιο, καθώς θεωρεί ότι η στιγμή να γίνει μητέρα ήρθε όταν ωρίμασε και ήταν έτοιμη πλέον να αναλάβει τις δεσμεύσεις που ένα παιδί συνεπάγεται. Αλλά και οι αντιλήψεις των υπόλοιπων γυναικών για το περιεχόμενο του μητρικού ρόλου και τον ορισμό της «σωστής» μητέρας εντάσσονται σε ένα αναγνωρίσιμο πολιτισμικό πλαίσιο. Η μητρότητα συνεπάγεται «δέσμευση», καθώς επίσης επέδειξε αλτρουισμού και αφοσίωσης, εφόσον σημαίνει ότι δεν μπορείς «να κάνεις πια πράγματα που αφορούν και ευχαριστούν αποκλειστικά εσένα», απαιτεί να γίνεις «πιο ενάρετος» και «να χαλιναγωγήσεις το εγώ σου». Μάλιστα οι παραπάνω θέσεις, που διατυπώθηκαν στις συνεντεύξεις, συνομιλούν με την παράδοση της αυτοθυσίας με την οποία είναι έντονα συσχετισμένος ο μητρικός ρόλος στην Ελλάδα (Loizos & Papataxiarchis 1991).

Ενταγμένος σε ένα αναγνωρίσιμο πλαίσιο φαίνεται να είναι και ο τρόπος που αντιμετωπίζεται η οικογένεια καταγωγής, καθώς όλες οι γυναίκες δήλωσαν ότι στην οικογένεια «με τη στενή έννοια» –ή «στον πρώτο κύκλο της οικογένειας»–

τοποθετούν τους γονείς τους και τα αδέλφια τους, ενώ δεν υπήρξε και καμία αναφορά σε «οικογένειες επιλογής» μέσω της συμπερίληψης φίλων στον οικογενειακό σχηματισμό με την έννοια που έχει περιγράψει η Weston (Weston 1991).

Παράλληλα, καταδεικνύοντας περαιτέρω την αξία που αποδίδεται στην οικογένεια, για όλες οι γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα οι οικογένειες καταγωγής παραμένουν η πιο σημαντική πηγή στήριξης, τόσο υλικής όσο και συναισθηματικής. Έτσι, η Παναγιώτα αποφάσισε να επιστρέψει στην επαρχιακή πόλη καταγωγής της για τον τοκετό και τους πρώτους μήνες της εγκυμοσύνης, ώστε να έχει βοήθεια από τη μητέρα της· η Κατερίνα, που ζούσε στο εξωτερικό με τη σύντροφό της, επίσης επέστρεψε στην Ελλάδα για την εγκυμοσύνη, γιατί όπως ανέφερε θα ήταν με την οικογένειά της και θα είχε περισσότερους ανθρώπους να τη βοηθήσουν, ενώ, για τη Χριστίνα, η αδελφή της και οι γονείς της είναι αυτοί που θα πάρει πρώτους τηλέφωνο σε μια ανάγκη, καθώς και αυτοί στους οποίους στρέφεται όταν χρειάζεται οικονομική βοήθεια.

Η συμβολική αξία που αποδίδεται στη μητρότητα και στην ύπαρξη νέου μέλους στην οικογένεια φαίνεται να είναι και ο παράγοντας που οι οικογένειες καταγωγής δέχονται με ενθουσιασμό την προοπτική του παιδιού, παραβλέποντας μάλιστα τους ενδοιασμούς ή τις αντιρρήσεις ως προς το «αποκλίνον» οικογενειακό πλαίσιο και τον σεξουαλικό προσανατολισμό των εμπλεκόμενων γυναικών. Ιδιαίτερα αντιπροσωπευτικές της στάσης και των υπόλοιπων οικογενειών είναι οι δηλώσεις που ακολουθούν:

Όχι, για το παιδί, εντάξει, δεν είχαν πρόβλημα [οι γονείς μου και η αδελφή μου]. Χάρηκαν... Κοίτα, από τη στιγμή που επέλεξα αυτόν τον δρόμο [τη σχέση μου με μια γυναίκα] είπαν, οκεί, επέλεξες αυτόν τον δρόμο, τουλάχιστον μη χάσεις το αγαθό [της μητρότητας]... Το θέμα της μητρότητας ήταν ένα άλλο θέμα. Δηλαδή ο πατέρας μου ήταν *πάρα πολύ υπέρ* του να κάνω παιδί. Δεν ήθελε να το χάσω σαν εμπειρία από τη ζωή μου. Οπότε αφού είδε ότι δεν υπάρχει άλλος τρόπος (γέλιο), μου το πρότεινε και μέσα σε αυτή τη σχέση. Και η αδελφή μου επίσης· δεν είχε πρόβλημα με το παιδί. Περισσότερο πρόβλημα είχαν να καταπιούν την επιλογή μου [τη σχέση μου με μια γυναίκα] αρχικά, παρά μετά με το παιδί.

Ή όπως αναφέρει μια άλλη γυναίκα:

Δηλαδή δεν μου θέσανε προβλήματα [η οικογένειά μου] ή οτιδήποτε. Και μετά, αφού ήρθαν και τα παιδιά έχουν χαζέψει οικογενειακά.

Παράλληλα, σε καμία από τις συνεντεύξεις της παρούσας εργασίας δεν εκφράστηκε φόβος για μόνιμη ρήξη με την οικογένεια καταγωγής κατά την αποκάλυψη της σεξουαλικότητας. Παρότι υπήρξαν εντάσεις, εντάσεις και συγκρούσεις, και σε κάποιες περιπτώσεις μια μικρή απομάκρυνση, απουσίασε εντελώς η αίσθηση ότι κάτι τέτοιο θα μπορούσε να κλονίσει ανεπανόρθωτα τις υπάρχουσες σχέσεις. Μιλώντας για την αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς της στη μητέρα της, η Παναγιώτα δήλωσε τα εξής:

Κοίταξε, η μητέρα μου αντιδρά σπασμωδικά και τα λοιπά, αλλά γενικώς, δεν θα άφηνε ποτέ... δηλαδή *ό,τι και να κάνουμε, πάντα, δεν μπορεί να μη μας μιλήσει*. Με τον τρόπο της προσπαθεί να το αποδεχτεί. Να το αποδεχτεί; Τέλος πάντων, να φτιάξει τη δική της ιστορία.

Ενώ και η Κατερίνα αναφέρει πως:

Με την οικογένειά μου, δηλαδή τουλάχιστον με τη στενή μου οικογένεια, έχουμε μια σχέση που έχει κάνει ξεκάθαρο μέσα στα χρόνια ότι τέτοιου είδους επιλογές [η σεξουαλικότητα] δεν επηρεάζουν την αγάπη που υπάρχει μεταξύ μας. Δηλαδή ανεξάρτητα από το τι γίνεται, το τι αποφασίζουμε, το κουβεντιάζουμε, το συζητάμε, και ξέρουμε ότι η αποδοχή είναι δεδομένη.

Βλέπουμε λοιπόν ένα ευρύτερο πλαίσιο –τόσο από την πλευρά των γυναικών όσο και των οικογενειών τους– όπου υπάρχει μια τάση ευθυγράμμισης με κυρίαρχες αντιλήψεις του ελληνικού πολιτισμικού πλαισίου που αποδίδουν μεγάλη συμβολική αξία στη μητρότητα και την απόκτηση οικογένειας. Μάλιστα, ως κατεξοχήν «φυσική» θεωρείται η βιολογική μητρότητα, ενώ και το περιεχόμενο του μητρικού ρόλου περιλαμβάνει τις αναγνωρίσιμες προϋποθέσεις της προσφοράς, του αλτρουισμού και της αυτοθυσίας. Παράλληλα, οι γυναίκες αυτές εντάσσουν τον εαυτό τους και τα παιδιά τους στον στενό κύκλο της οικογένειας καταγωγής τους (όπως άλλωστε τις αντιμετωπίζουν και οι γονείς τους) και υπό αυτήν την έννοια η απόκτηση παιδιού συνιστά και συνέχεια της οικογένειας αυτής.

Όσον αφορά την ενδεχόμενη ασυμβατότητα ομοφυλοφιλίας-γονεϊκότητας, αξίζει να σημειωθεί πως δεν εκφράστηκε από καμία γυναίκα κάποιος σχετικός προβληματισμός. Μάλιστα, στην ερώτηση αν θεώρησαν ποτέ ασυμβίβαστη τη

μητρότητα με τη σεξουαλικότητά τους, οι απαντήσεις ήταν όλες κατηγορηματικά αρνητικές⁷. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρθηκε σε μια από τις συνεντεύξεις:

Παιδιά πάντα ήθελα. *Ανεξάρτητα από σχέση, γυναίκα, άντρας, γάμος, συμβίωση και τα λοιπά ήταν κάτι που ανεξάρτητα εγώ πάντα το ήθελα.* (έμφαση δική μου)

Ενώ από μια άλλη γυναίκα τέθηκε ως εξής:

Όχι, δεν θεωρούσα ότι [η ομοφυλοφιλία] σημαίνει «όχι παιδί». Όχι, εγώ το είχα στο μυαλό μου πάντα [να αποκτήσω παιδί].

Παράλληλα, από τον λόγο των γυναικών δεν προέκυψε κάποια ταύτιση της σεξουαλικότητας με μια ταυτότητα. Κάτι τέτοιο υποδεικνύει και το γεγονός ότι καμία από τις γυναίκες αυτές δεν ήταν ανοιχτή για την ομοφυλοφιλία της στον ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο (είτε στον επαγγελματικό χώρο είτε στο ευρύτερο συγγενικό πλαίσιο) πέραν επιλεγμένων φίλων και της στενής οικογένειας. Μάλιστα, δύο από τις γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα δεν είχαν αποκαλύψει τη σεξουαλικότητά τους ούτε στους γονείς τους.

Εξάλλου, στην Ελλάδα, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, απουσίασε τόσο η πεποίθηση περί ασυμβατότητας μητρότητας-ομοφυλοφιλίας από τη σκοπιά των κινημάτων (σε ένα πλαίσιο αντίστασης απέναντι στην πατριαρχία), όσο και η πολιτικοποίηση ως προς τη σεξουαλική ταυτότητα, με αποτέλεσμα η σεξουαλικότητα να παραμένει σε μεγάλο βαθμό ένα «ζήτημα της κρεβατοκάμαρας» (Καντσά 2009). Μάλιστα, μια τέτοια αντιμετώπιση της σεξουαλικότητας ως «ιδιωτικού ζητήματος» και όχι ως «ταυτότητας», σε συνδυασμό με τη διατήρηση της συμβολικής ανωτερότητας της οικογένειας και της μητρότητας στο ελληνικό πολιτισμικό πλαίσιο, ίσως να συντελούν ώστε να γίνονται αντιληπτές η μητρότητα και η ομοφυλοφιλία ως δυο διακριτές σφαίρες που μπορούν να συνυπάρχουν χωρίς να θεωρούνται αμοιβαία αποκλειόμενες.

Ωστόσο, μια τέτοια προσέγγιση αποκλίνει σημαντικά σε σχέση τόσο με αγγλοσαξονικές εθνογραφίες (Lewin 1993), όσο και με κάποιες νοτιοευρωπαϊκές, όπως της Bonaccorso (2009). Στις προαναφερθείσες περιπτώσεις ήταν συνήθεις οι

⁷ Προβληματισμοί υπήρξαν μόνο όσον αφορά την πιθανότητα μελλοντικού κοινωνικού στιγματισμού του παιδιού.

ενδοιασμοί των ομοφυλόφιλων γυναικών για τη μητρότητα ως προς μια πιθανή αναπαραγωγή πατριαρχικών δομών, ενώ δεν απουσίαζε και η αμφισβήτηση της «φυσικής» βάσης της μητρότητας.

Παράλληλα, στις εθνογραφίες του αγγλοσαξονικού πλαισίου, αλλά και στην περίπτωση της Ιταλίας, εκφράζεται συχνά από τις ομοφυλόφιλες γυναίκες μια πεποίθηση ότι οι οικογένειες που δημιουργούν αποτελούν «νέους» σχηματισμούς, για τους οποίους δεν υπάρχουν «καθιερωμένα» κοινωνικά σενάρια (Sullivan 2004, Bonaccorso 2009, Weston 1991). Όπως αναφέρει η Bonaccorso «Τα ζευγάρια ομοφυλόφιλων υποστηρίζουν ότι ελάχιστα πράγματα μπορούν να θεωρούνται δεδομένα, πόσο μάλλον η σκέψη να δημιουργήσουν οικογένεια». Στις περιπτώσεις αυτές η δημιουργία οικογένειας και η απόκτηση παιδιού από έναν ομοφυλόφιλο δεν θεωρούνται εξίσου φυσικά, κοινά ή συνηθισμένα και υπάρχει συχνά η αντίληψη ότι δεν πρόκειται για οικογένειες όπως όλες οι άλλες, αλλά για «μια πολύ ξεχωριστή μορφή οικογένειας» (ό.π.).

Αντίθετα, στην περίπτωση των γυναικών με τις οποίες συνομίλησα δεν υπήρξε πουθενά κάποια ένδειξη ότι αντιμετωπίζουν τις οικογένειες που δημιουργούν ως διαφορετικές, ενώ, όπως φάνηκε, οι εννοιολογήσεις τους μαρτυρούν μια αίσθηση ένταξης και όχι απόκλισης σε σχέση με το κυρίαρχο πολιτισμικό πλαίσιο. Μάλιστα, από κάποιες γυναίκες η αίσθηση αυτή δηλώθηκε και ρητά. Έτσι, στην ερώτηση πώς βλέπει την οικογένεια που δημιούργησε σε σχέση με την οικογένεια καταγωγής της, μια γυναίκα αναφέρει πως:

Είναι το ίδιο. Ο καθένας έχει τα δικά του... αλλά στην ουσία, όλες οικογένειες είναι. Απλά, η κάθε οικογένεια έχει τα δικά της... (έμφαση δική μου)

Ενώ και μια άλλη γυναίκα, αναφερόμενη στην απόφασή της να αποκτήσει παιδί με τη σύντροφό της, αναφέρει:

Ναι, [ήμασταν] σε μια σχέση τετράχρονη, η οποία πήγαινε πάρα πολύ καλά και είπαμε ότι αν ήμασταν ετερόφυλο ζευγάρι θα κάναμε ακριβώς το ίδιο, οπότε γιατί να στερηθούμε αυτή την ευλογία. (έμφαση δική μου)

Ενώ, δηλαδή, σε άλλες δυτικές κοινωνίες έχει υποστηριχθεί πως η διεκδίκηση της οικογένειας από ομοφυλόφιλους προέκυψε σε μεγάλο βαθμό ως απόρροια της πολιτικοποιημένης διάστασης της ομοφυλοφιλίας και της

αμφισβήτησης της «παραδοσιακής» οικογένειας (Weston 1991), οι γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα φαίνεται πως αποφάσισαν να αποκτήσουν παιδί έχοντας ως σημείο εκκίνησης ακριβώς την «παραδοσιακή» αξία που αποδίδουν στη μητρότητα και την οικογένεια. Παρότι, όμως, η αφετηρία για τους οικογενειακούς σχηματισμούς των γυναικών αυτών είναι η έμφαση στην «παράδοση», αυτή ακριβώς η εννοιολόγηση συμβάλλει στο να καταστεί διανοητή η μητρότητα σε ένα εντελώς νέο πλαίσιο, αυτό της λεσβιακής μητρότητας. Ωστόσο, όπως θα φανεί στη συνέχεια, οι κυρίαρχες πολιτισμικές αντιλήψεις δεν γίνονται δεκτές στατικά: οι οικογενειακοί σχηματισμοί που προκύπτουν με αφετηρία μια «παραδοσιακή» λογική, καθώς και οι εννοιολογήσεις που τους στηρίζουν, απομακρύνονται σε πολλά επίπεδα από τα καθιερωμένα. Ενώ συνήθως η μητρότητα συνοδεύεται από μια έγγαμη σχέση και συντελείται στο πλαίσιο της πυρηνικής οικογένειας, στην περίπτωση των ομοφυλόφιλων μητέρων με τις οποίες συνομίλησα παραμένει ισχυρή η συμβολική αξία της μητρότητας και της οικογένειας, αλλά πολλές άλλες εκφάνσεις της οικογενειακότητας προσεγγίζονται με έναν ρηξικέλευθο τρόπο. Ουσιαστικά, η έμφαση στην παράδοση σε ένα *επίπεδο* ανοίγει τον δρόμο για απομάκρυνση από αυτήν σε πολλά άλλα. Η συγγένεια δεν γίνεται αποδεκτή ως ένα στατικό πεδίο με προδιαγεγραμμένους κανόνες, αλλά ως μια σφαίρα που αφήνει πολλά περιθώρια δυναμικής συναρμογής του «ανατρεπτικού» με το περισσότερο καθιερωμένο.

Άλλωστε μια ομοφυλόφιλη μητέρα καταλαμβάνει εξ ορισμού μια αμφίσημη θέση στο πολιτισμικό στερέωμα. Εφόσον ο τρόπος που γίνεται αντιληπτή η συμβολή των ανδρών και των γυναικών στην αναπαραγωγή αποτέλεσε κυρίαρχο στοιχείο προσδιορισμού της έμφυλης ταυτότητάς τους (Yanagisako & Denlaney 1995:6), από μια άποψη μια ομοφυλόφιλη μητέρα συμμορφώνεται με το *par excellence* έμφυλο πρόταγμα για μια γυναίκα. Μάλιστα, σύμφωνα με την Ellen Lewin, η μητρότητα καθορίζει τη γυναικεία ταυτότητα μιας ομοφυλόφιλης περισσότερο από τη σεξουαλικότητά της ουσιαστικά

επισκιάζοντας τη λεσβιακότητα⁸ (Lewin 1993), ενώ μια παρόμοια τοποθέτηση υιοθετεί και η Nancy Polikoff, που έχει υποστηρίξει πως η μητρότητα είναι υπερβολικά φορτισμένη με το πατριαρχικό παρελθόν της για να αλλάξει ριζικά μόνο και μόνο επειδή είναι κάτι που κάνουν και οι λεσβίες (Polikoff 1987). Από αυτήν τη σκοπιά, η ομοφυλόφιλη μητέρα δεν φαίνεται να ανατρέπει τις εμπεδωμένες πολιτισμικές αντιλήψεις και υπό μία έννοια υπακούει στη βιοπολιτική πειθαρχία που κατασκευάζει την αναπαραγωγή ως αυθόρμητη και αυτονόητη επιλογή (Αθανασίου 2003:47), ενώ ενδέχεται να διαιωνίσει την ιεραρχική διάκριση των γυναικών σε μητέρες και μη μητέρες (Lewin 1993:3).

Ωστόσο, την ίδια στιγμή, η ομοφυλόφιλη μητέρα απομακρύνεται από «βιοπολιτικό ιδεώδες», καθώς κινείται «πέρα από το ορθόδοξο μοντέλο συγγένειας» (Αθανασίου 2003:51). Ακόμα και αν δεν επιφέρει αλλαγές στην εικόνα της γυναίκας ως μητέρας, η λεσβιακή μητρότητα ανατρέπει πλήθος συσχετισμών για το φύλο και τη σεξουαλικότητα, ανοίγει τον δρόμο για τη δημιουργία οικογενειακών σχηματισμών που αποκλίνουν σε πολλά επίπεδα από τις καθιερωμένες πολιτισμικές συμβάσεις και αποφυσικοποιεί τη γονεϊκότητα ως ένα σχήμα βασισμένο στην ετεροφυλοφιλική αναπαραγωγή.

Νέες μορφές οικογενειακότητας

Σύμφωνα με τις κυρίαρχες «δυτικές» εννοιολογήσεις της συγγένειας, το πολιτισμικό ιδεώδες είναι η πυρηνική οικογένεια, που συγκροτείται από δύο ετερόφυλους γονείς που αποκτούν μέσω της σεξουαλικής πράξης τα βιολογικά τους παιδιά. Πιο συγκεκριμένα: «η σεξουαλική πράξη (η πράξη της αναπαραγωγής) είναι το σύμβολο που καθορίζει τα διακριτά χαρακτηριστικά βάσει των οποίων τόσο τα μέλη της οικογένειας ως συγγενείς όσο και η οικογένεια ως πολιτισμική μονάδα ορίζονται και διαφοροποιούνται... Ο πατέρας και η μητέρα είναι οι γεννήτορες του παιδιού, που είναι απόγονός τους. Οι δύο [ετερόφυλοι] σύζυγοι συνάπτουν μια σεξουαλική

⁸ Κάτι τέτοιο αποτυπώθηκε ιδιαίτερα παραστατικά σε μια από τις συνεντεύξεις. Η Παναγιώτα, μιλώντας για τον τρόπο που η μητέρα της προσεγγίζει τη σχέση ομοφυλοφιλίας-μητρότητας, ανέφερε πως: «γι' αυτήν [τη μητέρα μου] το θέμα [η ομοφυλοφιλία μου] έχει τελειώσει... [θεωρεί πως] εφόσον έχεις παιδί, τελείωσε [δεν τίθεται θέμα ομοφυλοφιλίας]». Στη συγκεκριμένη προσέγγιση η μητρότητα όχι απλώς υπερισχύει της σεξουαλικότητας, αλλά την ακυρώνει εντελώς.

σχέση, που θεωρείται η μόνη δόκιμη και αποδεκτή σεξουαλική σχέση» (Schneider 1980:43).

Αντίστοιχα, οι συγγενικές σχέσεις θεωρείται ότι προκύπτουν *είτε* εξ αίματος *είτε* εξ αγχιστείας (μέσω του γάμου) (Schneider 1980:37). Μάλιστα οι δεσμοί αίματος γίνονται αντιληπτοί ως δεσμοί που ισχύουν για πάντα και δεν υπεισέρχεται σε αυτούς η έννοια της επιλογής. Όπως αναφέρει ο Schneider: «Τις σχέσεις εξ αίματος δεν τις επιλέγουμε γιατί δεν διαλέγει κανείς ποιοι θα είναι οι εξ αίματος συγγενείς του. Γεννιέται με αυτούς και τους αποκτά κατά τη γέννησή του. Καθώς πρόκειται για μόνιμες σχέσεις δεν μπορεί να κάνει τίποτα γι' αυτές» (ό.π.). Μάλιστα, ο Schneider επεσήμανε ότι αυτή η έμφαση στη βιολογία αποτελεί έναν λαϊκό μύθο της αναπαραγωγής (Collier & Yanagisako 1987:31) και πως στην πραγματικότητα πάντα υπάρχει ένας βαθμός επιλογής στις σχέσεις εξ αίματος (ό.π.).

Στην περίπτωση των οικογενειών που συγκροτούνται από ομοφυλόφιλες μητέρες διασαλεύονται σε πολλά επίπεδα οι κυρίαρχες αντιλήψεις. Αυτό συμβαίνει τόσο ως προς την καθιερωμένη ετερόφυλη δομή της πυρηνικής οικογένειας, όσο και ως προς τη βιολογία ως αυταπόδεικτη πηγή εξασφάλισης συγγένειας. Μάλιστα στις οικογένειες αυτές προκύπτει ιδιαίτερα γλαφυρά η διάσταση της κοινωνικής κατασκευής των συγγενικών σχέσεων, καθώς στην αντιμετώπιση του δότη υπάρχει το ενδεχόμενο ακύρωσης μιας σχέσης που στηρίζεται στη βιολογία, ενώ όταν υπάρχει μια δεύτερη (μη βιολογική) μητέρα επικυρώνεται μια γονεϊκή σχέση όπου όχι απλώς απουσιάζει η βιολογική σύνδεση, αλλά υφίσταται ένας «διπλασιασμός» του θεωρούμενου ως κατεξοχήν «αδιαίρετου» γονεϊκού ρόλου, της μητέρας.

Ουσιαστικά, οι ομοφυλόφιλες μητέρες πρέπει να πάρουν σημαντικές αποφάσεις που ισοδυναμούν με τον προσδιορισμό των ορίων της οικογένειας (αυτό που η Sullivan αποκαλεί «ορισμό της οικογενειακής μονάδας» –Sullivan 2004): μεταξύ αυτών η θέση που θα έχει στην οικογένεια η δεύτερη μητέρα (καθώς και αν θα θεωρείται δεύτερη μητέρα) και η σχέση που θα έχει ο δότης-βιολογικός πατέρας με το παιδί. Κάτι ανάλογο, βέβαια, ισχύει και σε περιπτώσεις ετερόφυλων ζευγαριών που καταφεύγουν στη χρήση των ΝΤΑ. Ωστόσο, όπως αναφέρει και πάλι η Sullivan:

Ενώ ένα ετερόφυλο ζευγάρι με πρόβλημα γονιμότητας μπορεί να επιλέξει έναν δότη σπέρματος γνωρίζοντας πως η κοινωνική πατρότητα του συζύγου θα αντισταθμίσει την έλλειψη βιολογικής πατρότητας, με αποτέλεσμα να υπάρχουν μικρά περιθώρια να «οριστεί η οικογενειακή μονάδα», οι ομοφυλόφιλες γυναίκες που πρόκειται να αποκτήσουν παιδιά δεν μπορούν να αποφύγουν τη λήψη τέτοιων αποφάσεων: Σε κάθε τους βήμα πρέπει να προβούν σε ορισμούς που σχετίζονται με βιολογικά στοιχεία τα οποία πρέπει να διαχειριστούν (ό.π.).

Οι επιλογές που θα γίνουν αποκαλύπτουν, άμεσα ή έμμεσα, τον τρόπο που οι εμπλεκόμενες γυναίκες βλέπουν την οικογένεια και τα κριτήρια βάσει των οποίων ορίζουν τα μέλη της. Σημαντικό ρόλο στις αποφάσεις που θα ληφθούν διαδραματίζει η αξία και βαρύτητα που αποδίδουν στη συγγένεια ως βιολογικό δεσμό και ως κοινωνική σχέση αντίστοιχα:

Οι λεσβιακές οικογένειες που δημιουργούνται με χρήση δότη σπέρματος συμβάλλουν με μοναδικό τρόπο στην αναδιαμόρφωση των μεταβιομηχανικών συστημάτων συγγένειας... Σε κοινωνικό, δομικό επίπεδο, δημιουργούν ένα δίκτυο με *λανθάνουσες συγγενικές σχέσεις που μπορεί ή μπορεί να μην ενεργοποιηθούν*, ανάλογα με τον βαθμό στον οποίο η βιολογική συγγένεια συνιστά για εκείνες έναν θεμελιώδη, αμετάκλητο δεσμό (ό.π.).

Ίσως μάλιστα θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως, κατά παρόμοιο τρόπο με την επιτέλεση του φύλου, οι οικογένειες που συγκροτούνται από ομοφυλόφιλες μητέρες μπορούν λειτουργήσουν ως «ακατάπαυστος σχολιασμός» της φυσικοποιημένης ετεροφυλοφιλικής πυρηνικής οικογένειας: τοποθετώντας την σε μη ετεροφυλοφιλικά πλαίσια, ενδέχεται να την επανασηματοδοτήσουν και να αναδείξουν τον κατασκευασμένο χαρακτήρα της (Butler 2006:236).

Μάλιστα, η Raewyn Connell έχει υποστηρίξει πως με την ενδεχόμενη διάδοση εναλλακτικών συλλογικών προσεγγίσεων ως προς την αναπαραγωγική βιολογία, όπως είναι οι οικογένειες ομόφυλων γονέων, θα χανόταν ο συσχετισμός των έμφυλων σχέσεων με τη θεσμοθετημένη ανισότητα αφενός, και αφετέρου με τη βιολογική διαφορά. Μάλιστα επισημαίνει τη σπουδαιότητα μιας τέτοιας αλλαγής, καθώς θα ανέτρεπε την εννοιολόγηση του φύλου ως αναπόδραστο, που για την Connell συνιστά καθοριστική συνθήκη των ευρωπαϊκών πολιτισμικών αντιλήψεων (Connell 1987:290 στο Sullivan 2004:10).

Παράλληλα, καθώς η συγγένεια θεωρείται η κατεξοχήν φυσική κατηγορία που δεν επιδέχεται ανθρώπινες παρεμβάσεις, ό,τι αφορά τη συγγένεια –καθώς επίσης το φύλο και τη σεξουαλικότητα– έχει να κάνει και με την ευρύτερη εννοιολόγηση του φυσικού. Κατά συνέπεια, αλλαγές σε αυτή τη σφαίρα θα μπορούσαν να επηρεάσουν τις υπάρχουσες πολιτισμικές αντιλήψεις σε ένα ευρύτερο πλαίσιο (Strathern 2008).

Όπως, άλλωστε, έχουν επισημάνει οι Yanagisako και Collier, η αναπαραγωγή δεν αφορά μόνο το φυσικό, αλλά «ενέχει και μια κοσμολογική διάσταση: αυτός είναι ο λόγος που ζητήματα που άπτονται του φύλου και της αναπαραγωγής (γάμος, οικογένεια, αντισύλληψη, έκτρωση, σεξουαλικότητα, ομοφυλοφιλία, ΝΤΑ) προκαλούν τόσες συζητήσεις στη σύγχρονη κοινωνία. Οι νέες αντιλήψεις και πρακτικές δεν αφορούν μόνο την ιδιωτική, οικιακή σφαίρα, αλλά απειλούν το σύνολο της κοσμολογικής τάξης» (Yanagisako & Delaney 1995:6).

Ο διάλογος με την «παράδοση»

Την ίδια στιγμή, ωστόσο, οι οικογένειες των ομοφυλόφιλων μητέρων γεννιούνται σε ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο (Weston 1991, Paxson 2003) και ο διάλογος με οικείες κατηγορίες είναι αναπόφευκτα αδιάκοπος. Όπως έχει εύστοχα παρατηρήσει η Kath Weston –αναφερόμενη στις οικογένειες επιλογής– αυτοί οι σχηματισμοί δεν γεννιούνται σε πολιτισμικό κενό και, το γεγονός ότι προϋποθέτουν μια σειρά επιλογών που σε άλλες περιπτώσεις δεν τίθενται, δεν σημαίνει ότι οι επιλογές αυτές είναι ανεξάρτητες από το πολιτισμικό οικοδόμημα μέσα στο οποίο γεννιούνται. Σε αντίθετη περίπτωση, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Weston, θα βλέπαμε πολύ μεγαλύτερη ποικιλομορφία στις οικογενειακές σχέσεις. Κατά συνέπεια, οι όποιες εννοιολογήσεις και οι συνακόλουθες επιλογές είναι διαποτισμένες με τις πολιτισμικές αξίες του κοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο συντελούνται (Weston 1991:xvi).

Παράλληλα, συχνά η «παράδοση» είναι και το μέσο για να νομιμοποιηθούν συμβολικά οι οικογένειες αυτές σε ένα πλαίσιο σχέσεων εξουσίας, όπου αναδύεται πληθώρα δομικών περιορισμών, είτε πρόκειται για περισσότερο «πρακτικά» ζητήματα που καλούνται να διευθετήσουν, είτε για πολιτισμικές αντιλήψεις που

καθιστούν τις οικογένειες αυτές αδιανόητες⁹. Κάτι τέτοιο προέκυψε ιδιαίτερα έντονα και στις συνεντεύξεις της παρούσας εργασίας. Παρότι οι ομοφυλόφιλες μητέρες μπορεί να απομακρύνονται από τις καθιερωμένες αντιλήψεις για την οικογένεια και τη συγγένεια, στις εννοιολογήσεις τους για τους «διαφορετικούς» οικογενειακούς σχηματισμούς που δημιουργούν εξακολουθούν να αντλούν από το οπλοστάσιο περισσότερο αναγνωρίσιμων κατηγοριών και να συνομιλούν διαρκώς με καθιερωμένες αντιλήψεις.

Ο βιολογικός πατέρας-δότης

Ενώ σε ό,τι αφορά τη μητρότητα, όπως είδαμε παραπάνω, υπήρξε στις εννοιολογήσεις των γυναικών μια εγγύτητα με γνώριμες αντιλήψεις και μια έμφαση στη βιολογική σχέση μητέρας-παιδιού, στην αντιμετώπιση του δότη υπάρχει μια απομάκρυνση από τα κυρίαρχα πρότυπα, τόσο ως προς την ανάγκη ύπαρξης πατέρα στον οικογενειακό σχηματισμό όσο και ως προς την προσέγγιση του βιολογικού δεσμού που συνδέει το παιδί με τον πάροχο του γενετικού υλικού.

Ουσιαστικά, στον λόγο όλων των γυναικών με τις οποίες συνομίλησα εμφανίζεται μια ελαστικότητα σε σχέση με την αναγκαιότητα ή μη ύπαρξης πατέρα στην οικογένεια. Η Κατερίνα, που επέλεξε να αποκτήσει παιδιά με χρήση σπέρματος άγνωστου δότη και τα μεγαλώνει μόνη της, δήλωσε πως θεωρεί τον ρόλο της μητέρας αναντικατάστατο. Όσον αφορά, ωστόσο, την αναγκαιότητα ύπαρξης πατέρα σε μια οικογένεια, ανέφερε τα εξής:

[Ξ]έρω ότι το ανδρικό το πρότυπο δεν είναι ανάγκη να είναι ο πατέρας. Είναι καλό λένε να υπάρχουνε στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο της οικογένειας άνθρωποι και των δύο φύλων, έτσι ώστε να μπορούν τα παιδιά να μάθουν ρόλους και των δύο φύλων. Από αυτή την άποψη είμαι καλυμμένη... Από εκεί και έπειτα για δεύτερο γονέα... Δεν είναι απαραίτητο. Ο δεύτερος γονέας έχει να κάνει κυρίως με την πρακτική στήριξη του πρώτου γονέα,

⁹ Μάλιστα, δεν θα πρέπει να παραγνωρίζεται η βαρύτητα που συνεπάγεται αυτό το «αδιανόητο». Σύμφωνα με την Judith Butler αφορά μια μορφή «συγκαλυμμένης καταπίεσης» και «βίας του πολιτικού λόγου». Πρόκειται για την καταπίεση που λειτουργεί μέσω του αποκλεισμού από τον λόγο: «Το να σε απαγορεύουν ρητά σημαίνει να καταλαμβάνεις ένα πεδίο λόγου από το οποίο κάποιος αντί-λογος μπορεί να αρθρωθεί· το να προγράφεσαι σιωπηρά, όμως, σημαίνει ότι ούτε καν δικαιούσαι το χαρακτηρισμό του αντικειμένου απαγόρευσης» (Butler 2006:230).

οικονομική κοινωνική και τα λοιπά, και τα λοιπά, παρά οτιδήποτε άλλο. Και στο κάτω κάτω, ας πούμε, η μητέρα μου, για παράδειγμα, αν έμενα μαζί της και με τις αδελφές μου, θα ήταν ένας δεύτερος άνθρωπος ή τρίτος, τέταρτος, τέλος πάντων, στη ζωή των παιδιών. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι απαραίτητα γονείς. Είναι άνθρωποι που τα αγαπάνε, τα στηρίζουν, είναι εκεί για εκείνα και στην ουσία νομίζω ότι αυτό έχει σημασία για τα παιδιά, δηλαδή να ξέρουν ότι έχουν δυο, τρεις ανθρώπους που μπορούν να στηριχθούν και ότι ανά πάσα στιγμή και ώρα είναι διαθέσιμοι για εκείνα να τα στηρίξουν, είτε σε ανάγκες φυσιολογικές, είτε συναισθηματικά. (έμφαση δική μου)

Εδώ ο δεύτερος γονέας δεν είναι απαραίτητος, αρκεί να υπάρχουν επιρροές και από τα δύο φύλα και άνθρωποι που θα αγαπούν και θα στηρίζουν τα παιδιά. Ουσιαστικά προκρίνεται ο μητρικός ρόλος σε σχέση με οποιονδήποτε άλλον, ενώ ταυτόχρονα περιγράφεται ένας οικογενειακός σχηματισμός που απομακρύνεται από το διγονεϊκό πρότυπο της πυρηνικής οικογένειας και παρουσιάζει μια ευελιξία ως προς τον αριθμό των μελών που περιλαμβάνονται σε αυτόν.

Η Χριστίνα υιοθετεί μια παρόμοια προσέγγιση σύμφωνα με την οποία μια μητέρα μπορεί να σταθεί ως μόνος γονέας. Παράλληλα, ωστόσο, η τοποθέτησή της απέχει ακόμα περισσότερο από το πολιτισμικά καθιερωμένο, καθώς θεωρεί ότι δεν χρειάζεται καθόλου το ανδρικό πρότυπο. Στην ερώτηση αν την είχε προβληματίσει το ζήτημα της απουσίας του ανδρικού προτύπου για το παιδί, απάντησε τα εξής:

Καθόλου. Και με έχουν ρωτήσει επανειλημμένως, και μου το χουν πει και ως επιχείρημα, και μου φαίνεται τελείως αστείο. Άμα, λέω, μεγαλώσουνε και τα ανίψια μου, θα το φορτώνω [το παιδί μου] στο γαμπρό μου να το πηγαίνει στο γήπεδο, αν είναι αγοράκι, δηλαδή. *Καθόλου όμως.* Δεν πιστεύω ότι χρειάζονται αντρικά πρότυπα.

Στην παραπάνω τοποθέτηση φαίνεται πολύ παραστατικά πώς το καινούργιο συνυπάρχει με το περισσότερο παραδοσιακό. Η Χριστίνα αφενός απορρίπτει το πατρικό πρότυπο, ενώ ταυτόχρονα αναφέρεται στην πλέον παραδοσιακή λογική για το τι συνιστά μια ενδεδειγμένη ασχολία για ένα αγόρι.

Η Παναγιώτα, που αποφάσισε να αποκτήσει παιδί με έναν ομοφυλόφιλο φίλο της, εκ πρώτης όψεως τείνει προς μια πιο παραδοσιακή προσέγγιση της οικογένειας που επιβάλλει την ύπαρξη πατέρα. Όπως ανέφερε, για εκείνη η χρήση σπέρματος άγνωστου δότη θα ήταν «η τελευταία λύση», καθώς ήθελε «έστω και κατ' όνομα να υπάρχει, σαν πρόσωπο, να υπάρχει πατέρας». Ωστόσο, αυτή η

περισσότερο αναγνωρίσιμη κοινωνικά επιλογή δεν επιδέχεται μονοσήμαντες προσεγγίσεις «συμμόρφωσης» με το πολιτισμικά καθιερωμένο. Έτσι, εξηγώντας το σκεπτικό της, αναφέρει:

Και ακόμα και να μην υπάρχει [ο πατέρας] στη ζωή [του παιδιού], τουλάχιστον να υπάρχει μια φωτογραφία, να μην είναι ανώνυμο, να υπάρχει ένα όνομα... είτε [ο πατέρας] θα ενδιαφερόταν λίγο είτε καθόλου... Για το παιδί πρώτα. Γιατί αυτό θα χτυπηθεί σίγουρα ή θα χτυπιότανε από τον περίγυρο. Κυρίως για εκείνο. Δεν θέλουμε να βρεθούμε στο [Πάμε] Πακέτο¹⁰. (έμφαση δική μου)

Σύμφωνα με την παραπάνω τοποθέτηση, η μέριμνα είναι κυρίως για τον κοινωνικό στιγματισμό στην περίπτωση απουσίας του πατέρα και όχι τόσο για την ίδια τη γονεϊκή σχέση που θα μπορούσε να αναπτυχθεί, όπως φαίνεται και από την ευελιξία με την οποία αντιμετωπίζει την προοπτική ενεργού συμμετοχής του πατέρα στη ζωή του παιδιού. Ο βιολογικός πατέρας, παρότι είναι επιθυμητό να υπάρχει «σαν μορφή», δεν θεωρείται σημαντικός ούτε λόγω της βιολογικής σχέσης που τον συνδέει με το παιδί ούτε όμως για την κοινωνική σχέση που μπορεί να έχει μαζί του, αλλά χάρη στη συμβολική μορφή που θα ενσαρκώνει «σαν όνομα», ως «συμβολικός πατέρας» (Sullivan 2004) –μάλιστα, αξίζει να σημειωθεί πως στην πράξη δεν θα προσφέρει ούτε το όνομα γιατί το παιδί το έχει αναγνωρίσει μόνο η Παναγιώτα.

Στον τρόπο αντιμετώπισης της βιολογικής σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στο παιδί και τον δότη υιοθετείται από όλες τις γυναίκες μια ανάλογη προσέγγιση απομάκρυνσης από τα καθιερωμένα κοινωνικά σενάρια, καθώς καμία από τις γυναίκες με τις οποίες συνομίλησα δεν θεώρησε τον δότη μέλος της οικογένειας. Μάλιστα, σε πολλές περιπτώσεις, ο δότης όχι απλώς δεν θεωρείται αυτόματα γονέας λόγω της βιολογικής του σύνδεσης με το παιδί, αλλά και το ίδιο το γενετικό υλικό φαίνεται να είναι αποσυσχετισμένο από τον φορέα του (Hayden 1995:52). Έτσι, στην ερώτηση πώς αισθάνθηκε με τη χρήση σπέρματος κάποιου αγνώστου, μια γυναίκα ανέφερε τα εξής:

¹⁰ Τηλεοπτική εκπομπή του Alpha, στην οποία συναντιούνται βιολογικοί (συνήθως) συγγενείς που έχουν χαθεί για χρόνια ή που δεν έχουν γνωριστεί ποτέ.

Δεν ένιωσα περίεργα γιατί δεν είχα κάποιο πρόσωπο μπροστά μου, δεν υπήρχε πρόσωπο. Αν ήταν γνωστός μου θα ένιωθα περίεργα. Τώρα ήταν σαν να μου βάζουν ένα φάρμακο.

Μια άλλη γυναίκα αναφέρει κάτι αντίστοιχο για έναν φίλο της που αρχικά υπήρξε η σκέψη να είναι ο δότης:

Αυτός ο άνθρωπος δεν θα 'ταν δίπλα μου από επιλογή μου, αλλά *θα 'ταν απλώς μια μορφή, τέλος πάντων, που θα τον είχα χρησιμοποιήσει κατά κάποιον τρόπο για να κάνω τα παιδιά.* (έμφαση δική μου)

Η προσέγγιση αυτή παραπέμπει σε αυτό που η Weston αναφέρει:

Οι ομοφυλόφιλες γυναίκες που είχαν επιλέξει ανώνυμο δότη μπορεί να αισθάνονταν το παιδί τους σαν φυσικό απόγονο ενός και μόνο ατόμου, της βιολογικής του μητέρας... Επειδή η σπερματέγχυση παρακάμπτει την επαφή σώμα με σώμα, οι συμμετέχουσες μπορούσαν να μειώσουν στο ελάχιστο την ανδρική συμβολή σχετικά εύκολα. Αντί να επικεντρώνονται στους δότες, κάποιες από τις ομοφυλόφιλες γυναίκες αναφέρονταν απλώς στο «σπέρμα», μετατρέποντας το αναπαραγωγικό ζευγάρι (αν μπορεί να θεωρηθεί ως τέτοιο) σε γυναίκα συν σπέρμα, δηλαδή σε έμφυλο άτομο συν έμφυλο σημαίνον... (Weston 1991:171).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η τοποθέτηση της Χριστίνας ως προς τα κριτήρια βάσει των οποίων επιλέγει τον δότη:

Να, ας πούμε, εγώ έχω ανοιχτόχρωμα μάτια, άρα εάν πάρεις.... Εάν έχεις το δικό σου ωάριο και αν το σπέρμα είναι από έναν άνδρα ο οποίος θα έχει επίσης ανοιχτόχρωμα μάτια, έχεις πολύ περισσότερες πιθανότητες το παιδί σου να έχει αυτό το χαρακτηριστικό, να το κληρονομήσεις. Οπότε, καταλαβαίνεις, *αυτό σου δημιουργεί μια ασφάλεια ότι το παιδί θα μοιάζει πιο πολύ σε σένα, γιατί δεν με ενδιαφέρει να μοιάζει σε κάποιον άγνωστο, ας πούμε. Θα ήταν καλό να μοιάζει σε μένα, θα 'λεγα οκ είναι δικό μου.* (έμφαση δική μου)

Εδώ βλέπουμε μια ενδιαφέρουσα «διασπορά της βιολογίας» (Hayden 1995). Αφενός είναι εμφανής η σημασία που αποδίδεται στη βιολογία, καθώς η ομοιότητα δεν θεωρείται αμελητέα. Ωστόσο, ταυτόχρονα, η Χριστίνα επιδιώκει –μέσω της χρήσης ενός γενετικού υλικού που θα εξασφαλίσει σε εκείνη ομοιότητα με το παιδί– να ακυρώσει ουσιαστικά την αίσθηση ότι έχει χρησιμοποιηθεί αυτό το πενήντα τοις εκατό της «ξένης» βιολογικής συμβολής. Ουσιαστικά δηλαδή υπάρχει

ένας χειρισμός του γενετικού υλικού για να εξασφαλιστεί η μεταφορική ακύρωσή του.

Οι παραπάνω εννοιολογήσεις, που εκ πρώτης όψεως απομακρύνονται από τα καθιερωμένα πρότυπα, φαίνεται να αντλούν από ένα οικείο πολιτισμικά σχήμα, τη συμβολική ασυμμετρία που υφίσταται ανάμεσα στη μητρότητα και την πατρότητα. Άλλωστε, σύμφωνα με το οικιακό μοντέλο του φύλου, παρότι θεωρείται ότι τα δύο φύλα αλληλοσυμπληρώνονται και είναι εξίσου απαραίτητα, η σύνδεση του άνδρα με την οικιακή σφαίρα και τον ρόλο του «πατέρα» ήταν παραδοσιακά πιο ευέλικτη, καθώς η δική του δράση γινόταν αντιληπτή και σε εξω-οικιακά πλαίσια (Loizos & Papataxiarchis 1991:4). Παράλληλα, ενώ στην Ελλάδα σύμφωνα με τις κυρίαρχες αντιλήψεις θεωρείται ότι και ο άνδρας και η γυναίκα συνδέονται σε επίπεδο βιολογίας εξίσου με το παιδί τους, καθώς «είναι αίμα» και των δύο, η κύηση θεωρείται ότι εξασφαλίζει στη μητέρα μεγαλύτερο δέσιμο (Loizos & Papataxiarchis 1991, Georges 2008).

Μάλιστα, σε αντίθεση με τη βιολογική μητρότητα, που στη Δύση (κυρίως πριν από την εμφάνιση της παρένθετης μητρότητας) λογιζόταν ως φυσική και αδιαίρετη (Hayden 1995:55), η πατρότητα έπρεπε ανέκαθεν να κατασκευαστεί συμβολικά ή κοινωνικά (Strathern 1992:52). Στο ελληνικό πλαίσιο αυτό αποτυπώνεται ιδιαίτερα παραστατικά και στις νομοθετικές ρυθμίσεις που αφορούν την ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, καθώς ακόμα και σε περιπτώσεις ετερόλογης εξωσωματικής γονιμοποίησης με δωρεά ωαρίου, όπου μόνο ο πατέρας είναι βιολογικά συνδεδεμένος με το παιδί, αυτή η βιολογική σχέση εξακολουθεί να ορίζεται μέσα από την αναγωγή της στην αγχιστεία (Τουντασάκη, υπό έκδοση, α).

Στον λόγο της Ζωής, που είναι μη βιολογική μητέρα, τέθηκε ιδιαίτερα γλαφυρά αυτή η ασυμμετρία στη συμβολική αξία της βιολογικής μητρότητας σε σχέση με τη βιολογική πατρότητα. Όταν ρωτήθηκε πώς νιώθει που έχει τη θέση της μη βιολογικής μητέρας, απάντησε πως:

[Υ]ιοθετώ πιο πολύ το ρόλο του μπαμπά σε κάποιες φάσεις... και νιώθω ότι είμαι ο παραμελημένος στην οικογένεια. (έμφαση δική μου)

Εδώ, η μη βιολογική μητέρα παραλληλίζει τη θέση της στον οικογενειακό σχηματισμό με τον (βιολογικό) πατέρα. Ενώ δηλαδή στην περίπτωση της

μητρότητας δίνεται ιδιαίτερη έμφαση, όπως είδαμε παραπάνω, στη διάσταση της βιολογικής σύνδεσης με το παιδί, στην περίπτωση της πατρότητας ο βιολογικός αυτός δεσμός εμφανίζεται υποβαθμισμένος και παύει να αποτελεί παράγοντα εξασφάλισης μιας ισότιμης συναισθηματικά θέσης.

Οι παραπάνω εννοιολογήσεις φαίνεται να στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στην αναγνωρίσιμη πολιτισμικά κατηγορία που δίνει στη μητρότητα ένα προβάδισμα σε σχέση με την πατρότητα και καθιστά τη μορφή μιας μητέρας που μεγαλώνει μόνη της ένα παιδί αναγνωρίσιμη. Ωστόσο, αυτή η αναγνωρίσιμη πολιτισμική κατηγορία δεν γίνεται δεκτή στατικά, αλλά ανοίγει τον δρόμο σε διάφορες εναλλακτικές προσεγγίσεις, οι οποίες απομακρύνονται λιγότερο ή περισσότερο από τα καθιερωμένα. Έτσι, σε επίπεδο οικογενειακού σχηματισμού, μπορεί να επιλέγεται ένα σχήμα με μια μητέρα που μεγαλώνει εντελώς μόνη της το παιδί της, άλλοτε προκρίνεται ένα ευρύτερο πλαίσιο «ανθρώπων που είναι εκεί για τα παιδιά», ενώ μπορεί να προτιμηθεί ένα σχήμα με μια «ευέλικτη» μορφή πατέρα. Αντίστοιχα η βιολογική σχέση που έχει ο δότης με το παιδί μπορεί να παραγνωρίζεται εντελώς.

Η κοινωνική μητρότητα

Η ύπαρξη μιας δεύτερης, μη βιολογικής, μητέρας σε έναν οικογενειακό σχηματισμό συνιστά ίσως τη μέγιστη ανατροπή σε σχέση με τα γνώριμα πολιτισμικά μοτίβα. Όπως έχει επισημάνει η Hayden, αν στο «δυτικό» πολιτισμικό πλαίσιο είναι αδιανόητη η σκέψη να γεννηθεί κανείς χωρίς μητέρα, εξίσου αδιανόητη είναι η σκέψη να γεννηθεί με δύο μητέρες (Hayden 1995:55). Ωστόσο, όπως θα φανεί στη συνέχεια, στις εννοιολογήσεις των εμπλεκόμενων γυναικών εξακολουθεί να υφίσταται ένας δυναμικός διάλογος με αναγνωρίσιμα σχήματα. Μάλιστα, ο βαθμός ανατροπής που εισάγεται με την ύπαρξη μιας δεύτερης μητέρας συχνά συνδυάζεται με μια έμφαση σε «παραδοσιακές αντιλήψεις» όσον αφορά κάποιες άλλες πτυχές της συγγένειας, της αναπαραγωγής και της οικογενειακότητας.

Ως προς τον ενδεδειγμένο οικογενειακό σχηματισμό, η Άννα και η Ζωή, που μεγαλώνουν ένα παιδί ως οι δύο μαμάδες του, σε ερώτηση σχετικά με το ενδεχόμενο επιλογής κάποιου γνωστού τους για δότη ώστε να υπάρχει πατέρας, απάντησαν τα εξής:

Τελικά καταλήξαμε στο ότι δεν πρέπει να είναι κάποιος γνωστός (ο δότης/βιολογικός πατέρας), γιατί ρωτήσαμε ψυχολόγο και μας είπε ότι το παιδί θα μπερδευτεί με τους ρόλους. Δηλαδή μετά, *αντί να υπάρχει μια οικογένεια με δύο γονείς, γίνεται μια οικογένεια με τρεις γονείς...* Εμάς θα μας βόλευε, αλλά για την μπέμπα είπαμε να μην το κάνουμε... Επίσης η ψυχολόγος μάς είπε ότι το παιδί πρέπει να έχει δύο διαφορετικά πρότυπα, *δεν έχει σημασία το φύλο, μέσα στο σπίτι...* Ούτε έχουν πρόβλημα αντρικού πρότυπου [τα παιδιά που μεγαλώνουν με δύο μαμάδες] ή αντίστοιχα, αν τα μεγαλώνουν δύο άντρες, γυναικείου πρότυπου. Αυτό που θέλουν τα παιδιά είναι να έχουν *δύο ανθρώπους* μες στο σπίτι για να μη γίνεται παθολογική η σχέση με τη μαμά. Δηλαδή *πιο υγιής είναι μια οικογένεια που έχει δύο γονείς του ίδιου φύλου, παρά μια μονογονεϊκή οικογένεια για το παιδί.* (έμφαση δική μου)

Αντίστοιχα, η Ζωή, όταν ρωτήθηκε αν είχε σκεφτεί στο παρελθόν να αποκτήσει παιδί εκτός κάποιας σχέσης, απάντησε:

Πάλι λειψό, κουτσό μου φαινότανε. *Θα χάλαγα την οικογένεια, δηλαδή θα χάλαγα το συνολικό κομμάτι.* Πάλι θα το έκανα κομματάκια οπότε δεν είχε νόημα. (έμφαση δική μου)

Βλέπουμε, δηλαδή, ότι την ίδια στιγμή που ανατρέπεται ριζικά το καθιερωμένο σχήμα της πυρηνικής οικογένειας, καθώς ακυρώνεται η καθιερωμένη έμφυλη σύστασή του αλλά και η βιολογική σχέση που ιδανικά έχουν οι δύο γονείς με παιδί, παράλληλα προκρίνεται το αναγνωρίσιμο διγονεϊκό σχήμα ως ιδανικό.

Η πολυπλοκότητα της κατηγορίας της δεύτερης μητέρας αντικατοπτρίζεται και στην απουσία κάποιου καθιερωμένου όρου για τον προσδιορισμό της (Hayden 1995:49). Αυτό επιβάλλει μια σύνθετη διαδικασία αναζήτησης κάποιου όρου. Η Άννα και η Ζωή επέλεξαν να αποκαλεί το παιδί τη βιολογική μητέρα «μαμά» και τη μη βιολογική μητέρα «νονά» για να «καλύψουν το κοινωνικό» όπως αναφέρουν:

Άννα: Απλά το καλύψαμε και κοινωνικά γιατί η Ζωή τη βάφτισε. Δηλαδή, καλύψαμε το κοινωνικό έτσι ώστε να πηγαίνει στο σχολείο το παιδί και να λέει η μαμά μου και η νονά μου. Ότι ζω με τη μαμά μου και τη νονά μου. Όχι με τις μαμάδες μου. Και να υπάρξει έτσι μπερδεμα και να την μπερδέψουνε, και να της λένε, α, πώς γίνεται αυτό...

Ζωή: Δηλαδή φροντίσαμε να είμαι και νονά της. Για να υπάρχει *ένας αληθινός ρόλος* στο πώς μεγαλώνει το παιδί. Να ξέρει ότι μεγαλώνει με τη μαμά του και τη νονά του δηλαδή δεν είναι κάτι ψεύτικο δεν είμαι η θεια, δεν είμαι φίλη, δεν είμαι κάτι τυχαίο υπάρχει ένας ρόλος. (έμφαση δική μου)

Όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα, η προσφώνηση που θα επιλεγεί υπόκειται σε μια σειρά περιορισμών· δεν πρέπει να είναι «κάτι ψεύτικο» ή κάτι που μπορεί να μπερδέψει το παιδί, ενώ παράλληλα πρέπει να είναι και μια κατηγορία όχι απλώς αναγνωρίσιμη, αλλά ένας όρος που σε έναν βαθμό θα προσφέρει και κοινωνική «κάλυψη». Τελικά επιστρατεύεται η υπαρκτή και αναγνωρίσιμη κατηγορία της πνευματικής μητέρας, ενταγμένη όμως σε ένα εντελώς νέο πλαίσιο. Μάλιστα, στην προκειμένη περίπτωση η μεταφορική έννοια της πνευματικής μητρότητας χρησιμοποιείται με έναν πιο κυριολεκτικό τρόπο, εφόσον αποδίδεται στον άνθρωπο που όντως έχει τον ρόλο του δεύτερου γονέα του παιδιού, διευρύνοντας έτσι το περιεχόμενο του όρου.

Στη διαχείριση της απουσίας βιολογικής σχέσης της «δεύτερης» μητέρας/νονάς με το παιδί υφίσταται μια διαρκής και αγωνιώδης διαπραγμάτευση μεταξύ της βιολογικής και της κοινωνικής συγγένειας. Όπως είδαμε παραπάνω, στην περίπτωση του δότη αποτυπώθηκε στους λόγους των γυναικών μια προσέγγισή του ως του «καταλύτη που διευκολύνει τη σύλληψη» (Weston 1991:189) και μια σχετικά απροβλημάτιστη «ακύρωση» της βιολογικής σύνδεσης που έχει με το παιδί. Ωστόσο, στην περίπτωση που στον οικογενειακό σχηματισμό υπάρχει μια μητέρα, η οποία δεν συνδέεται βιολογικά με το παιδί, αποδεικνύεται πιο σύνθετη η προσπάθεια «επικύρωσης» μιας μη βιολογικής σχέσης ως ισότιμα γονεϊκής. Η αμηχανία που προκύπτει από την ύπαρξη μιας «κοινωνικής» μητέρας διαφαίνεται στα λόγια της Άννας (της βιολογικής μητέρας), που αναφερόμενη στη σύντροφό της αναφέρει τα εξής:

Υπήρχε μια ανασφάλεια δική μου πριν, ότι, μήπως, ναι, το λέμε στα λόγια, αλλά όταν έρθει [το μωρό] θα είναι το ίδιο [για τη σύντροφό μου]; *Είναι περισσότερο, όχι απλά το ίδιο.* Με ποια έννοια είναι περισσότερο; Περισσότερο από αυτό που είχα εγώ στο μυαλό μου. Δηλαδή, είναι παιδί της. Το μεγαλώνουμε μαζί. Είναι παιδί της. Και τελεία, δεν έχει κάτι άλλο να πει εκεί.

Ο προβληματισμός μήπως η σχέση της Ζωής με το παιδί δεν είναι αρκετά ισχυρή λόγω της έλλειψης βιολογικού δεσμού δεν απουσίασε, αλλά τελικά δίνεται προβάδισμα στην κοινωνική σχέση που υπάρχει μεταξύ τους. Ακόμα πιο παραστατικά το έθεσε η ίδια η Ζωή εξηγώντας πώς νιώθει ως μη βιολογική μητέρα:

Περνάς από διάφορες φάσεις... όταν είσαι πολύ καλά με τον εαυτό σου, νιώθεις ότι είσαι εκατό τοις εκατό [μητέρα], είτε είσαι βιολογική είτε δεν είσαι είναι το ίδιο πράγμα. Όταν δεν τα έχεις καλά με σένα, αυτό το εκατό τοις εκατό καμιά φορά το χάνεις και νιώθεις ότι είσαι... νιώθεις ότι είσαι λιγότερο. Δηλαδή είσαι ένα ογδόντα, ένα ενενήντα τοις εκατό. Γονιός είναι αυτός που μεγαλώνει ένα παιδί και όχι αυτός που κάνει ένα παιδί, οπότε είναι το ίδιο πράγμα, αλλά επειδή είμαστε άνθρωποι, και έχουμε αδυναμίες, δεν το νιώθεις κάθε φορά αυτό, αλλά και αυτό είναι ένα εκπληκτικό μάθημα... δηλαδή να είσαι εκατό τοις εκατό γονιός κι ας μην είσαι βιολογικός.

Τη στιγμή που η Ζωή έχει κοινωνική σχέση με τη Χρυσάνθη, αλλά δεν συνδέεται βιολογικά με αυτήν, αισθάνεται πως υστερεί κατά ένα ποσοστό, που μάλιστα προσδιορίζεται επακριβώς. Αποτυπώνεται ουσιαστικά ιδιαίτερα εύγλωττα η ασυμμετρία μεταξύ βιολογικής και κοινωνικής συγγενείας. Ωστόσο, με συνειδητή προσπάθεια, «όταν τα έχεις καλά με τον εαυτό σου», αυτή η έλλειψη αναπληρώνεται. Αναδεικνύεται έτσι πολύ γλαφυρά στον λόγο της Ζωής η έννοια της κοινωνικής κατασκευής που διέπει τις σχέσεις εξ αίματος ούτως ή άλλως, παρότι στη Δύση υπάρχει η τάση να αντιμετωπίζεται η βιολογική σχέση ως φυσική και αναπόδραστη, και ως κάτι που υφίσταται πέρα από κοινωνικές παρεμβάσεις (Weston 1991, Schneider 1980).

Ο σύνθετος τρόπος που συγχέονται τα όρια μεταξύ βιολογικής και κοινωνικής συγγενείας στους οικογενειακούς σχηματισμούς ομοφυλόφιλων μητέρων προκύπτει παραστατικά και από το παρακάτω απόσπασμα. Όταν η Ζωή ρωτήθηκε για τον τρόπο που την αντιμετωπίζει ο οικογενειακός της περίγυρος ως μη βιολογική μητέρα, ανέφερε πως ο πατέρας και η αδελφή της Άννας –της βιολογικής μητέρας– δεν την αντιμετωπίζουν ισότιμα. Ωστόσο:

Η δική μου αδελφή... μας αντιμετωπίζει και τις δύο [τη βιολογική και τη μη βιολογική μητέρα] το ίδιο, εξίσου. Προφανώς και γιατί είναι και δική μου αδελφή... *είναι και το συγγενικό κομμάτι όποτε παίρνει και τη δική μου την πλευρά.* Είναι πιο εύκολο να το κατανοήσει.

Και πάλι βλέπουμε να επανέρχεται η συμβολική ανωτερότητα των σχέσεων εξ αίματος. Η αδελφή της Ζωής, εφόσον είναι δική της βιολογική συγγενής, μπορεί πιο εύκολα να την αποδεχτεί ως μη βιολογική μητέρα της Χρυσάνθης. Μια βιολογική σχέση επιτρέπει να γίνει πιο εύκολα αποδεκτή και κατανοητή μια μη

βιολογική σύνδεση, θολώνοντας έτσι τα ευδιάκριτα όρια μεταξύ κοινωνικών και βιολογικών σχέσεων.

Από τα παραπάνω φαίνεται πως, ενώ η αξία που αποδίδεται στη βιολογική συγγένεια επανέρχεται διαρκώς και σε ένα επίπεδο οι παραπάνω εννοιολογήσεις επιβεβαιώνουν τη δυναμική της, ταυτόχρονα, ωστόσο, στο πλαίσιο των σύνθετων σχέσεων που προκύπτουν, η έννοια του βιολογικού δεσμού «διασπείρεται και διαχέεται χάνοντας έτσι την αδιαίρετη και αυταπόδεικτη διάστασή της» (Hayden 1995:56). Όπως επισημαίνει η Corinne Hayden, η βιολογία σε αυτό το πλαίσιο δεν μπορεί να σταθεί αυτόνομα ως καθοριστικό στοιχείο της συγγένειας, ούτε διατηρεί η βιολογική συγγένεια μια ξεκάθαρη, διαυγή σημασία. Μάλιστα, σύμφωνα με τη Hayden, «καθώς το σύμβολο των δεσμών εξ αίματος ταυτόχρονα επικυρώνεται και διασπείρεται, παράλληλα καθίσταται και λιγότερο σαφής η διάκριση μεταξύ των οικογενειών ομοφυλόφιλων και ετεροφυλόφιλων γονέων» (ό.π.). Αντίστοιχα βέβαια θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως καθίστανται ασαφή και τα όρια μεταξύ παραδοσιακών προσεγγίσεων και πολιτισμικών ανατροπών.

Ένας ανάλογος μετεωρισμός μεταξύ κυρίαρχων αντιλήψεων και απομάκρυνσης από αυτές υφίσταται και στον τρόπο που η Άννα και η Ζωή αξιολογούν τις διαθέσιμες τεχνολογίες αναπαραγωγής. Οι δύο γυναίκες εξέφρασαν ρητά μια έντονη μέριμνα για την αποφυγή «μη φυσικών» μεθόδων. Στην περίπτωση δηλαδή που ο οικογενειακός σχηματισμός απομακρύνεται από το αναγνωρίσιμο σχήμα της (μιας) μητέρας με το (βιολογικό) παιδί της, υπάρχει μεγάλη επιθυμία να μη συγκρούονται οι όποιες επιλογές με τη «φυσική» διαδικασία. Μάλιστα, επειδή στο ευρωπαϊκό πλαίσιο η οικογένεια ορίζεται ως φυσική μονάδα που εδράζεται στα γεγονότα της φύσης (Schneider 1980), υπάρχει η αίσθηση πως θα πρέπει κανείς να αναπαράγεται προσεγγίζοντας όσο το δυνατόν περισσότερο τη φυσική διαδικασία (Strathern 1992:179). Υπό αυτό το πρίσμα, η χρήση μιας φυσικής/φυσιολογικής μεθόδου αναπαραγωγής γίνεται αντιληπτή ως το ιδεατό.

Όπως το έθεσε η Άννα:

Εμείς πλησιάσαμε όσο το δυνατόν, σε εισαγωγικά, σε έναν φυσιολογικό τρόπο σύλληψης. Η σπερματέγχυση είναι ένας φυσιολογικός τρόπος σύλληψης, με την έννοια ότι δεν υπάρχει ο άνθρωπος, αλλά υπάρχει το σπέρμα. Δεν είναι τεχνητή γονιμοποίηση. Έχει τις ίδιες πιθανότητες με τη φυσιολογική σύλληψη. Δηλαδή, είχα δεκαπέντε τοις εκατό πιθανότητες

κάθε φορά που μου 'καναν τη σπερματέγχυση να μείνω έγκυος. Επειδή ήμουν πάνω από τριάντα, αλλιώς θα είχα γύρω στα είκοσι με είκοσι πέντε. Και για αυτό είπαμε ότι δεν θα προχωρήσουμε σε τεχνητό μέσο, γιατί αν πρέπει να μείνω έγκυος θα μείνω έγκυος και με αυτόν τον τρόπο. Δεν θέλαμε να το πάμε τεχνητά. (έμφαση δική μου)

Ή αλλού η Άννα αναφέρει πως:

Απλά σε μας [τους ομοφυλόφιλους] το πιο κοντινό στο φυσικό, στη φυσική σύλληψη είναι η σπερματέγχυση. Και σαν ετερόφυλη δεν θα προχωρούσα στην εξωσωματική. Γίνεται και η γονιμοποίηση έξω απ το σώμα σου. Ο ρόλος της γυναίκας είναι να γονιμοποιεί μέσα το σώμα της.

Βλέπουμε στον λόγο της Άννας ότι υπάρχει έντονη επιθυμία όσο το δυνατόν μικρότερης σύγκρουσης της διαδικασίας με το φυσικό, που αντιπροσωπεύει και το ιδανικό. Βέβαια ο τρόπος που εννοιολογείται το φυσικό δεν είναι αυτονόητος, καθώς στην προκειμένη περίπτωση αντιμετωπίζεται ως φυσικός ο τρόπος σύλληψης που συντελείται μέσα στο γυναικείο σώμα και που προσεγγίζει μεταφορικά τη μέθοδο της ετεροφυλοφιλικής συνουσίας εξ αιτίας των ίδιων πιθανοτήτων επιτυχίας, καθώς έτσι θεωρείται ότι δεν υπάρχει παρέμβαση στη φύση, ενώ άλλες πτυχές της ιατρικής παρέμβασης –παραδείγματος χάριν η χρήση «ξένου» γενετικού υλικού– δεν θεωρούνται σημαντικές ή «τεχνητές».

Παράλληλα, η Άννα, αναφερόμενη στο γεγονός πως η σύντροφός της, παρότι δεν συνδέεται βιολογικά με το παιδί, είναι ισότιμος γονέας, το αιτιολογεί ως εξής:

Γιατί και ενεργειακά αν δεν υπήρχαν αυτοί οι δύο άνθρωποι μαζί, αυτό το παιδί δεν θα ήταν αυτή τη στιγμή εδώ, οπότε αυτοί είναι οι γονείς του.

Αυτή η δήλωση παραπέμπει στην εμπρόθετη επιθυμία για το παιδί ως καθοριστικό στοιχείο της γονεϊκής σχέσης. Είναι κάτι αντίστοιχο με τη «μυθική σύλληψη» ή τη «σύλληψη στην καρδιά» στην οποία αναφέρεται η Ragoné στις περιπτώσεις παρένθετης μητρότητας. Και εκεί η έλλειψη βιολογικού δεσμού της θετής μητέρας με το παιδί αντισταθμίζεται συμβολικά από τη βαρύτητα της επιθυμίας της να το αποκτήσει (Ragoné 1996:359). Σε αυτήν την περίπτωση η φυσική διάσταση της διαδικασίας μετατοπίζεται στην «επιθυμία». Όπως το έθεσε η Strathern, «όταν η παραδοσιακή επιθυμία για την απόκτηση παιδιού μπορεί να

εκπληρωθεί μέσω τεχνητών μεθόδων, είναι η ίδια η επιθυμία που θεωρείται φυσική» (Strathern 1992:177).

Ωστόσο, σε πλήρη αντιδιαστολή με τις παραπάνω τοποθετήσεις της, στην ερώτηση αν θα την ενδιέφερε η δυνατότητα να χρησιμοποιηθούν ωάρια και απ' τις δυο συντρόφους ή αν μπορούσε να κυοφορήσει η μία σύντροφος με ωάριο της άλλης, η Άννα δήλωσε τα εξής:

Άννα: Βεβαίως, *θα μας ενδιέφερε πάρα πολύ*. Και κάπου έχω ακούσει ότι στην Ολλανδία γίνεται αυτός ο πειραματισμός και γονιμοποιούν δυο ωάρια με ένα σπερματοζωάριο και στην ουσία το παιδί έχει τρεις γονείς. Εννοείται ότι αν αυτό ήταν σε τελευταίο στάδιο πιστεύω ότι όλοι οι ομοφυλόφιλοι θα ήθελαν να το κάνουν.

Ερώτηση: Κάτι τέτοιο όμως θα είχε και τεχνολογική παρέμβαση.

Άννα: Ε, εκεί μετά διαλέγεις τι έχει προτεραιότητα για σένα.

Στο παραπάνω απόσπασμα και πάλι επανέρχεται η σημασία της βιολογικής συγγένειας, η οποία μάλιστα βαραίνει τόσο πολύ που αυτόματα επισκιάζει τους ενδοιασμούς που εκφράστηκαν παραπάνω για την επιλογή μιας φυσικής μεθόδου και την αποφυγή ορμονών. Μάλιστα, μέσα από αυτή τη διαφοροποίηση στη στάση της Άννας διαφαίνεται η δυσκολία αποδοχής της κατηγορίας μιας «μη βιολογικής» μητέρας και αναδεικνύεται η κατανοητή ανάγκη να καταστεί αναγνωρίσιμος ένας οικογενειακός σχηματισμός που αποκλίνει σε πολλά επίπεδα από το πολιτισμικά καθιερωμένο. Έτσι, όταν δεν υπάρχει η προοπτική βιολογικής σχέσης της δεύτερης μητέρας με το παιδί, τονίζεται η φυσικότητα της επιθυμίας και η μέριμνα για αποφυγή τεχνητών μεθόδων –όπως κι αν ορίζονται αυτές– προκειμένου να υπάρξει ευθυγράμμιση με τις πολιτισμικές συμβάσεις. Στην προοπτική ωστόσο μιας βιολογικής σύνδεσης και των δύο γυναικών με το παιδί, οι παραπάνω ενδοιασμοί υποχωρούν. Μάλιστα η δυναμική διάσταση των χειρισμών, φαίνεται από την τελευταία φράση της Άννας: «Ε, εκεί μετά διαλέγεις τι έχει προτεραιότητα για σένα». Άλλωστε, όπως έχει επισημάνει και η Ειρήνη Τουνταςάκη για την περίπτωση ετερόφυλων ζευγαριών που καταφεύγουν στις νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής, «οι βιοτεχνολογικές καινοτομίες δεν προσλαμβάνονται και δεν αποτιμώνται όλες με τον ίδιο τρόπο», αλλά υφίσταται «μια ιεραρχική κατηγοριοποίηση των δυνητικών

επιλογών» ανάλογα με τις απειλητικές συνδηλώσεις που περιβάλλουν κάθε δυνατότητα (Τουνταςάκη, υπό έκδοση, b).

Ουσιαστικά, υφίσταται μια παρόμοια διαδικασία με τα ετερόφυλα ζευγάρια που καταφεύγουν στη χρήση της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, τα οποία ξεκινούν από μια «παραδοσιακή» αφετηρία, την απόκτηση παιδιού. Ωστόσο, ο τρόπος που επιλέγουν να υλοποιήσουν αυτήν την επιθυμία διασαλεύει επιμέρους παραδοχές για την αναπαραγωγή, τη μητρότητα και την συγγένεια. Προκειμένου λοιπόν οι εμπλεκόμενοι να συμβιβάσουν τις εννοιολογικές αυτές συγκρούσεις, υπάρχει η τάση να τονίζουν τις πτυχές εκείνες της διαδικασίας που ευθυγραμμίζονται με τις ευρύτερες πολιτισμικές αντιλήψεις (Ragoné 1996, Teman 2003). Μία από τις αντιλήψεις αυτές είναι η «φυσική» διάσταση της αναπαραγωγής. Ο τρόπος ωστόσο που εννοιολογείται το φυσικό στις εκάστοτε περιστάσεις παρουσιάζει σημαντικές διακυμάνσεις και προκύπτει μέσα από έναν σύνθετο «χειρισμό» αναγνωρίσιμων νοηματοδοτήσεων που τοποθετούνται σε εντελώς νέα πλαίσια. Σε αυτή τη διαδικασία, το εκάστοτε πολιτισμικό πλαίσιο διαδραματίζει καταλυτικό ρόλο τόσο ως προς τις τεχνολογικές μεθόδους που θεωρούνται θεμιτές όσο και ως προς τις εννοιολογήσεις του φυσικού. Άλλωστε, όπως έχει αποτυπωθεί εκτεταμένα σε ανθρωπολογικές μελέτες, η αντιμετώπιση των ΝΤΑ παρουσιάζει μεγάλες διαπολιτισμικές αποκλίσεις παγκοσμίως (Levine 2008), ενώ ο βαθμός αποδοχής και υιοθέτησής τους δεν μπορεί να αποτιμηθεί αποκλειστικά στη βάση της αποτελεσματικότητάς τους (Georges 2008).

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι η Άννα και η Ζωή ήταν οι μόνες γυναίκες στην παρούσα εργασία που προβληματίστηκαν για τη φυσική ή μη διάσταση της διαδικασίας. Στην περίπτωση των πληροφορητριών που επέλεξαν να αποκτήσουν παιδί εκτός σχέσης υπήρξε μια διαφορετική προσέγγιση, που είναι πιο κοντά στην τάση που έχει καταγραφεί και στην περίπτωση ετεροφυλόφιλων γυναικών στην Ελλάδα.

Όπως έχει προκύψει από εθνογραφικές μελέτες (Paxson 2003, Georges 2008), στην Ελλάδα έχει παρατηρηθεί μια ιδιαίτερα ένθερμη αποδοχή των τεχνολογιών που υποβοηθούν τη γονιμότητα και μια απουσία αίσθησης ότι οι παρεμβάσεις αυτές συγκρούονται με τη φύση. Απόλυτα ευθυγραμμισμένη με τα παραπάνω είναι η δήλωση της Κατερίνας, που αναφερόμενη στη διαδικασία της

σπερματέγχυσης ανέφερε: «Απλά το προγραμματίσα και το έκανα». Αντιπροσωπευτικές είναι και οι επιλογές της Χριστίνας. Όπως ανέφερε, επειδή ξεκίνησε τις προσπάθειες να μείνει έγκυος όταν ήταν ήδη τριάντα οκτώ ετών, κατέφυγε πρώτα σε εξωσωματική γονιμοποίηση με κατάψυξη ωαρίων διότι θεώρησε ότι έτσι θα είχε πιο πολλές πιθανότητες επιτυχίας.

Ερώτηση: Είχες σκεφτεί το ενδεχόμενο της σπερματέγχυσης πριν καταφύγεις στην εξωσωματική;

Χριστίνα: Είπα μια και καλή [να καταφύγω στην εξωσωματική] γιατί δεν ξεκίνησα και μικρή. Ξεκίνησα στα τριάντα οκτώ μου. Οπότε, λέω, δεν έχει νόημα να κάνω σπερματέγχυση, πάμε κατευθείαν σε εξωσωματική. Αυτή η εξωσωματική δεν είχε αποτέλεσμα, οπότε [είπα μετά] ας το πάμε ανάποδα, να δούμε να κάνουμε κάτι πιο απλό, μήπως είχε κάποια ελπίδα. Από τότε έχω κάνει τρεις φορές σπερματέγχυση.

Ερώτηση: Σε είχε προβληματίσει το θέμα των ορμονών όταν επέλεξες εξ αρχής να κάνεις εξωσωματική;

Χριστίνα: Όχι. Ούτε και μου φάνηκε και κάτι δύσκολο, να σου πω την αλήθεια. Εντάξει, πήρα ορμόνες δεκαπέντε μέρες. Δεν το σκέφτηκα αυτό, πόσο κακό είναι, και τα λοιπά. Άλλωστε, σκέφτηκα, μία φορά θα το κάνεις. Γιατί έχοντας τόσα ωάρια stand by δεν το ξανακάνεις κιόλας.

Ενώ αλλού αναφέρει:

Μακάρι όντως η ιατρική να προοδεύει σε τέτοιο βαθμό που να μπορείς στα τριάντα σου, να είναι μια στάνταρ δουλειά, να πηγαίνεις, ας πούμε, σε ένα κέντρο εξωσωματικής, να κάνεις μια κατάψυξη ωαρίων, και στα σαράντα πέντε σου το ξανασκέφτεσαι.

Η Χριστίνα δεν εκφράζει ενδιασμούς ως προς τη χρήση των τεχνολογικών εναλλακτικών για τη διευκόλυνση της σύλληψης, ενώ απουσιάζει και οποιαδήποτε μέριμνα για τη φυσική ή τεχνητή διάσταση της διαδικασίας. Η στάση της μάλιστα προσεγγίζει πολύ αυτά που έχει καταγράψει η Georges στην περίπτωση της ένθερμης αποδοχής της ιατρικοποίησης του τοκετού και της μαιευτικής στην Ελλάδα (Georges 2008), καθώς η πολιτισμική αξία της μητρότητας σε συνδυασμό με τη συμβολική ανωτερότητα που περιβάλλει τη βιοτεχνολογία ως «δυτική» και «σύγχρονη» επιτρέπει μια ενθουσιώδη υιοθέτησή της.

Εφόσον η βιολογική μητρότητα δεν απομακρύνεται από τα καθιερωμένα, υπάρχει ευελιξία ως προς την υιοθέτηση «νέων» μεθόδων για την επίτευξή της. Όταν όμως η απόκλιση είναι μεγάλη, όπως συμβαίνει με τη δεύτερη μητέρα, υπάρχει η τάση ευθυγράμμισης με πολιτισμικές κατηγορίες σε άλλα επίπεδα, είτε πρόκειται με την επιθυμία βιολογικής σύνδεσης γονέα-παιδιού είτε πρόκειται για τη χρήση «φυσικών» μεθόδων αναπαραγωγής. Ουσιαστικά, το αναγνωρίσιμο πολιτισμικό σχήμα μιας μητέρας που μεγαλώνει μόνη της ένα παιδί «επιτρέπει» την επιλεκτική αντιμετώπιση επιμέρους παραδοχών για τη συγγένεια, ενώ, στην περίπτωση της «αποκλίνουσας» κοινωνικής μητρότητας, η έμφαση σε πτυχές της συγγένειας που ευθυγραμμίζονται με τις κυρίαρχες αντιλήψεις χρησιμοποιείται για να καταστήσει διανοητό τον «διαφορετικό» οικογενειακό σχηματισμό που προκύπτει. Και ενώ στην πρώτη περίπτωση η «παραδοσιακή» επιθυμία για μητρότητα ανοίγει τον δρόμο σε ανατροπές της καθιερωμένης οικογενειακότητας, στην περίπτωση της κοινωνικής μητρότητας επιστρατεύονται «παραδοσιακά» σχήματα για να νομιμοποιήσουν τη «νέα» αυτή μορφή συγγένειας.

Συμπεράσματα - Επίλογος

Όπως ίσως διαφάνηκε από τα παραπάνω, οι ομοφυλόφιλες μητέρες κινούνται εξ ορισμού σε ένα μεταίχμιο συμμόρφωσης και απόκλισης. Αφενός προσεγγίζουν το πολιτισμικό πρόταγμα της αναπαραγωγής και της μητρότητας, ενώ ταυτόχρονα απομακρύνονται από την ενδεδειγμένη μορφή οικογενειακότητας που επιβάλλει την ύπαρξη ετερόφυλου ζευγαριού που αποκτά βιολογικούς απογόνους μέσω σεξουαλικής επαφής.

Η συμβολική αξία της οικογένειας και της μητρότητας διατρέχει τους λόγους των γυναικών και επηρεάζει τις εννοιολογήσεις και τις επιλογές τους. Άλλωστε η επιθυμία για μητρότητα αποτελεί και το σημείο εκκίνησης για τη δημιουργία των οικογενειακών τους σχηματισμών. Ωστόσο, καθώς δημιουργούν και εννοιολογούν τις οικογένειές τους, οι ομοφυλόφιλες γυναίκες διασαλεύουν πλήθος συσχετισμών περί συγγένειας, φύλου και σεξουαλικότητας, ακόμα και όταν δεν προσεγγίζουν τους σχηματισμούς που προκύπτουν ως διαφορετικούς. Υπό αυτήν την έννοια, οι οικογένειες φαίνεται ότι μπορούν να ανατρέψουν τις φυσικοποιημένες αντιλήψεις για τη συγγένεια και φύλο και να τις αναδείξουν ως πολιτισμικές κατασκευές, αποκαλύπτοντας ταυτόχρονα τις υφιστάμενες σχέσεις εξουσίας που συσκοτίζονται μέσω αυτής της φυσικοποίησης. Κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί τόσο μέσω του τρόπου που η έννοια της συγγένειας ως βιολογικής σχέσης στηριζόμενης στην ετερόφυλη αναπαραγωγή χάνει την αυταπόδεικτη διάστασή της όσο και μέσω της ασυνήθιστης έμφυλης σύστασης των οικογενειακών σχηματισμών.

Ωστόσο, την ίδια στιγμή που ενδέχεται να επιφέρουν τις παραπάνω ανατροπές, οι οικογένειες αυτές συνδιαλέγονται με αναγνωρίσιμες πολιτισμικές παραδοχές για την εννοιολόγηση και τη νομιμοποίηση των σχηματισμών που προκύπτουν. Άλλωστε η «οικογένεια», τόσο στην «κυρίαρχη» εκδοχή της όσο και στις όποιες άλλες εκφάνσεις της, δεν αποτελεί μια στατική και τυποποιημένη δομή (κι ως αντιμετωπίζεται συχνά κανονιστικά από θεσμικούς φορείς και νομοθετικές ρυθμίσεις –Κογκίδου 2007:128), αλλά μια «υπό διαπραγμάτευση κατηγορία» στην οποία εμπεριέχονται και σχέσεις εξουσίας (Weston 1995). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο όμως απαιτούνται σύνθετες στρατηγικές, τόσο για τη βιωσιμότητα των οικογενειακών σχηματισμών σε ένα πρακτικό επίπεδο όσο και για τη συμβολική

νομιμοποίησή τους, και προκύπτει ένας σύνθετος, δυναμικός διάλογος «παραδοσιακών» και «νέων» κατηγοριών. Μάλιστα, στο πλαίσιο αυτής της συμβολικής νομιμοποίησης εντάσσεται και η ίδια η ανάγκη να καταστούν οι οικογένειες αυτές «διανοήσιμες» και του «φαντασιώσιμες» (Butler 2006).

Υπό αυτήν την έννοια δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός πως, όσο πιο απομακρυσμένος από τα καθιερωμένα πολιτισμικά σχήματα είναι ο οικογενειακός σχηματισμός που προκύπτει, τόσο πιο επιτακτική φαίνεται να είναι και η ανάγκη σύνθετων χειρισμών επιμέρους κατηγοριών για να υπάρξει έτσι μια συμβολική ευθυγράμμιση με αναγνωρίσιμα σχήματα. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας, οι «οικείες» κατηγορίες εντάσσονται σε εντελώς νέα συμφραζόμενα και καθώς αναπλαισιώνονται αποκτούν νέο περιεχόμενο. Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως προκύπτει ένα σύνθετο μωσαϊκό όπου το παραδοσιακό και το νέο διαπλέκονται σε βαθμό που καθίστανται αξεδιάλυτα τα όριά τους. Ουσιαστικά, οι σχηματισμοί αυτοί απομακρύνονται σε πολλά επίπεδα από τις κυρίαρχες αντιλήψεις, ενώ την ίδια στιγμή επιστρατεύουν αναγνωρίσιμα σχήματα και τα τοποθετούν σε νέα πλαίσια «φωτίζοντας» έτσι «παλιές βεβαιότητες με νέους τρόπους» (Carsten 2004). Όπως, άλλωστε, έχει αναφέρει και η Marilyn Strathern, υπάρχουσες εικόνες που τοποθετούνται σε νέα συμφραζόμενα αποκτούν νέες σημασίες (Strathern 2008).

Παράρτημα: Το μεθοδολογικό πλαίσιο

Οι γυναίκες που συμμετείχαν στις συνεντεύξεις ζουν στην Αθήνα και αυτοπροσδιορίζονται ως «γκέι» ή «ομοφυλόφιλες». Οι ηλικίες τους κυμαίνονται μεταξύ των 35 και των 45 ετών και έχουν όλες ολοκληρώσει σπουδές τριτοβάθμιας εκπαίδευσης και εργάζονται.

Η Άννα και η Ζωή, ηλικίας 35 και 45 χρόνων αντίστοιχα, είναι σε μια εξάχρονη σχέση και απέκτησαν παιδί με χρήση άγνωστου δότη το οποίο μεγαλώνουν μαζί. Βιολογική μητέρα του παιδιού είναι η Άννα και επέλεξαν ποια θα κυοφορήσει με ηλικιακά κριτήρια. Το παιδί τους, που σήμερα είναι δυόμισι ετών, τις φωνάζει «μαμά» και «νονά».

Η Παναγιώτα, 36 ετών, απέκτησε παιδί με έναν ομοφυλόφιλο φίλο της μέσω συνουσίας. Το παιδί είναι τριών μηνών.

Η Χριστίνα είναι 42 ετών και απέκτησε παιδί με χρήση σπέρματος άγνωστου δότη μετά από πέντε χρόνια προσπαθειών.

Η Κατερίνα είναι 36 ετών και απέκτησε δίδυμα μέσω σπερματέγχυσης με χρήση σπέρματος άγνωστου δότη. Την εποχή που έμεινε έγκυος συγκατοικούσε με τη σχέση που είχε για δέκα χρόνια, με την οποία όμως σήμερα έχει χωρίσει. Από την αρχή ωστόσο το ζευγάρι θεωρούσε ότι μητέρα των παιδιών είναι μόνο η Κατερίνα.

Παράλληλα, πραγματοποιήθηκαν συνεντεύξεις με πέντε ομοφυλόφιλες γυναίκες που εξετάζουν το ενδεχόμενο να αποκτήσουν παιδί στο άμεσο μέλλον.

Η μέθοδος που υιοθετήθηκε για την εξεύρεση των πληροφορητριών ήταν αυτή της δειγματοληψίας της χιονοστιβάδας (snowball sampling) και πραγματοποιήθηκαν μη δομημένες συνεντεύξεις είτε στον τόπο κατοικίας τους είτε σε εξωτερικούς χώρους.

Τα ονόματα που χρησιμοποιούνται είναι ψευδώνυμα προκειμένου να διατηρηθεί η ανωνυμία των πληροφορητριών.

Βιβλιογραφία

Αθανασίου, Α., «Η πειθαρχία της συνέχειας: σώμα, χρόνος, και βιοπολιτική στην Ελλάδα σήμερα», *Σύγχρονα θέματα*, 82: 45-52, Ιούνιος 2003

Bonaccorso, M., *Conceiving Kinship: Assisted Conception, Procreation and Family in Southern Europe*, Berghahn Books, 2009

Butler, J., "Is Kinship Always Already Heterosexual", στο *differences* (2002) 13(1): 14-44

_____. «Απο-μίμηση και Έμφυλη Ανυπακοή» στο Γιαννακόπουλος, Κ. (επιμ.), *Σεξουαλικότητα : θεωρίες και πολιτικές*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006

Carsten, J., *After Kinship*, Cambridge University Press, 2004

Calhoun, Ch., *Feminism, Family, and the Politics of the Closet*, Oxford University Press, Oxford, 2000

Castells, Manuel, *The Power of Identity*, Boston, Blackwell, 1997

Collier, J., Yanagisako, S., (επιμ.), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1987

Connell, R. W., *Gender and Power*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1987

_____. 'Bodies and Genders', *Agenda*, No. 23, Body Politics, pp. 7-18, 1994

_____. *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995

Cornwall, A., Lindisfarne, N., (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative ethnographies*, Routledge, 2005

Γιαννακόπουλος, Κ. (επιμ.), *Σεξουαλικότητα : θεωρίες και πολιτικές*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006

Dunne, G., 'Opting into Motherhood: Lesbians Blurring the Boundaries and Transforming the Meaning of Parenthood and Kinship', *Gender and Society*, Vol. 14, No. 1, Special Issue: Emergent and Reconfigured Forms of Family Life, Feb, pp. 11-35., 2000

Foucault, M., *Ιστορία της σεξουαλικότητας: η δίψα της γνώσης*, Ράππα, Αθήνα, 1978

Georges, E., *Bodies of Knowledge: The Medicalization of Reproduction in Greece*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2008

Giddens, A., *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, California, 1992

_____. *Η μεταμόρφωση της οικειότητας: Σεξουαλικότητα, αγάπη και ερωτισμός στις μοντέρνες κοινωνίες*, Πολύτροπον, Αθήνα, 2005

Ginsburg, F., Rapp, R. (επιμ.), *Conceiving the new world order*, University of California Press, California, 1995

Hayden, C., 'Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship', *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No. 1 (Feb., 1995), pp. 41-63

Kahn, S.M., *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*, Durham, NC: Duke University Press, 2000

Καντσά, Β., «Οικογενειακές υποθέσεις» στο Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006

_____. «Σχέσεις οικογενειακές, σχέσεις ομόφυλες. Διερευνήσεις και επανασηματοδοτήσεις της οικογένειας» στο Χατζητρύφων, Νίκος, Παπαζήση, Θεοφανώ (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του: οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια*, Επίκεντρο, 2007

_____. «Οι 'αόρατες' ερωτικές σχέσεις μεταξύ γυναικών», *10%*, Τεύχος 26, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2009

_____. *Δυνάμει φίλες, δυνάμει ερωμένες*, Πολύχρωμος Πλανήτης, Αθήνα, 2010a

_____. «Ορατά αόρατες/Αόρατα ορατές. Δύο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στη σύγχρονη Ελλάδα», στο Φιλίππα Διαμάντη, Άννα Κωνσταντινίδου, Αλεξάνδρα Χαλκιά (επιμ.), *Σεξουαλικότητες και Φύλα: Λεσβιακές, Γκέι, Αμφί, Τρανς και Queer Κοινότητες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2010b

Κογκίδου, Δ., «'Νέοι' Τρόποι Οργάνωσης της Οικογενειακής Ζωής. 'Νέες' Πολιτικές», στο Χατζητρύφων, Νίκος, Παπαζήση, Θεοφανώ (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του: οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια*, Επίκεντρο, 2007

Levy, Anita, "Blood, Kinship and Gender", *Genders*, 5:70-85, 1989

Levine, N., "Alternative Kinship, Marriage, and Reproduction, *Annual Review of Anthropology*, 2008. 37:375-89

Lewin, Ellen, *Lesbian mothers: Accounts of gender in American culture*, Cornell University Press, USA, 1993

_____. "On the outside looking in" στο Ginsburg, F., Rapp, R. (επιμ.) *Conceiving the new world order*, University of California Press, California, 1995

Loizos, P., Papataxiarchis, E. (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1991

Loizos, P., 'A broken mirror' στο Cornwall, Andrea, Lindisfarne, Nancy (επιμ.), *Dislocating Masculinity: Comparative ethnographies*, Routledge, 2005

Mottier, V., *Sexuality: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2008

Μουσούρου Λ., Στρατηγάκη, Μ. (επιμ.), *Ζητήματα οικογενειακής πολιτικής*, Gutenberg, Αθήνα, 2004

Papataxiarchis, E., 'Shaping modern times in the Greek family. Gender and kinship transformations from 1974 to 1994'. Unpublished Paper presented in the Conference Greece: Prospects for Modernization, organized by the European Institute, London School of Economics and Political Science, 1994

Paxson, H., "With or against nature? IVF, gender and reproductive agency in Athens, Greece", *Social Science & Medicine*, 56 (2003) 1853-1866

_____. *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*, University of California Press, 2004

Polikoff, N., "Lesbians Choosing Children: The Personal Is Political", στο Sandra Pollack & Jeanne Vaughn (επιμ.), *Politics of the Heart: A Lesbian Parenting Anthology*, 47–65. Ithaca, N.Y.: Firebrand Books, 1987

_____. *Beyond Straight and Gay Marriage: Valuing All Families under the Law*, Beacon Press, Boston, 2008

Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006

Ragoné H., 'Chasing the Blood Tie: Surrogate Mothers, Adoptive Mothers and Fathers', *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 2 (May, 1996), σελ. 352-365

Schneider, D., 'What Is Kinship All About?' στο *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Priscilla Reining (επιμ.), σελ. 32-63. Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 1972

_____. *American Kinship, A Cultural Account*, 2η έκδοση, University of Chicago Press, Chicago, 1980 (1968)

Stolcke, V., «Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής: Η παλιά αναζήτηση της πατρότητας», *Δίνη*, τεύχος 7, 1994

Strathern, M., *After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992

_____. *Αναπαράγοντας το Μέλλον: Ανθρωπολογία, συγγένεια και νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2008

Sullivan, M., *The Family of Woman, Their Children, and the Undoing of Gender*, University of California Press, California, 2004

Teman, Elly, «The Medicalization of "Nature" in the "Artificial Body": Surrogate Motherhood in Israel», *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, τομ. 17, αρ. 1 (Μάρτιος, 2003), σελ. 78-98

Τουνταςάκη, Ε., *Ανθρωπολογικές θεωρίες της συγγένειας κατά τον 20ό αιώνα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2008

_____ a. «'Βιολογική', 'γενετική' και 'κοινωνικοσυναισθηματική' μητέρα: εννοιολογήσεις της μητρότητας και της οικογενειακότητας στον κοινοβουλευτικό λόγο αναφορικά με την Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή» στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο προσκήνιο: Σύγχρονες Έρευνες στην ελληνική εθνογραφία*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια (υπό έκδοση)

_____ b. «Συγγένεια χωρίς "ουσία": το μετα-αφήγημα της μητρότητας» (υπό έκδοση)

Weeks, J., *Sexuality*, Routledge, USA & Canada, 1986

_____. Heaphy, B., Donovan, C., *Same Sex Intimacies, Families of choice and other life experiments*, Routledge, London, 2001

Weston, K., *Families we choose*, Columbia University Press, 1991

_____. 'Forever is a long time: romancing the real in gay kinship ideologies' στο Yanagisako, Sylvia, Delaney, Carol (επιμ.), *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*, New York, Routledge, 1995

Χατζητρύφων, Νίκος, Παπαζήση, Θεοφανώ (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του: οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια*, Επίκεντρο, 2007