

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

«Ιχνηλατώντας την ομόφυλη πατρότητα»: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις
της ανδρικής ομόφυλης συγγενειακότητας στην Ελλάδα

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Σάββας Τριανταφυλλίδης

Αθήνα, 2021

Τριμελής Επιτροπή

Ειρήνη Τουνταςάκη, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)
Κώστας Γιαννακόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου
Βασίλειος Δαλκαβούκης, Αναπληρωτής Καθηγητής Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου



Copyright © Σάββας Τριανταφυλλίδης, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στον πατέρα μου

Ευχαριστίες

Η εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής αποτελεί, στο μεγαλύτερο μέρος της, μία απαιτητική διαδικασία η οποία συχνά δοκιμάζει τα όρια και τις αντοχές του ερευνητή. Η διατήρηση της ίδιας ιδιότητας παρά το πέρασμα των ετών, σε συνδυασμό με τη διαρκή αναζήτηση για βελτίωση και τη μοναχικότητα που συνοδεύει τη διαδικασία, ακόμη κι όταν, όπως σε μία εθνογραφία, η επικοινωνία με άλλα πρόσωπα είναι δεδομένη, συντελούν, συχνά, στο αίσθημα της ματαιώσης, παρά την αγάπη γι' αυτό που κάνεις. Στη δική μου περίπτωση, ευτυχώς, υπήρξαν γύρω μου άτομα τα οποία μου έδιναν διαρκώς δύναμη και κουράγιο να συνεχίζω παρά τις όποιες δυσκολίες παρουσιάζονταν. Φτάνοντας, λοιπόν, στην ολοκλήρωση των διδακτορικών μου σπουδών, δεν μπορώ παρά να ευχαριστήσω όλους και όλες, εκείνους κι εκείνες, που η συμβολή τους ήταν καθοριστική στο να καταφέρω να φτάσω τη διατριβή σ' αυτό το σημείο.

Η επιβλέπουσα μου, κυρία Ειρήνη Τουντασάκη, υπήρξε, από την αρχή των μεταπτυχιακών μου σπουδών, σταθερά δίπλα μου σε όλες τις ανθρωπολογικές μου αναζητήσεις. Η μαθητεία δίπλα της ήταν μία ανεκτίμητη εμπειρία που με καθόρισε σε πολλαπλά επίπεδα. Η πίστη της σ' εμένα και τις δυνατότητές μου, όπως και στο επιτεύξιμο του εγχειρήματος, αποτέλεσε βασική πηγή ενθάρρυνσης και κινητοποίησης να συνεχίζω, ακόμη κι όταν η ορμή μου κάποιες φορές έφθινε. Η έμφαση της στη λεπτομέρεια, η σχολαστική της επιμέλεια στο κείμενο, η απροϋπόθετη διαθεσιμότητά της για συζήτηση, όσο και η ευρύτερη στάση της συνετέλεσαν καθοριστικά τόσο στην τελική μορφή του κειμένου, όσο και στην ευρύτερη επιστημονική μου «θωράκιση». Μέσα από τις συζητήσεις μας λάμβανα διαρκώς θεωρητική ανατροφοδότηση, η οποία επηρέασε βαθιά την αναλυτική μου οπτική σε μεγάλο μέρος του εθνογραφικού υλικού. Χωρίς εκείνη, τις καίριες παρεμβάσεις της, αλλά και την επιμονή και την υπομονή της, η διατριβή δεν θα είχε αυτή τη μορφή, κι ίσως ακόμη και να μην ολοκληρωνόταν ποτέ. Την ευχαριστώ πολύ για όλα!

Ο κύριος Κώστας Γιαννακόπουλος, με τη διορατικότητά του, αποτέλεσμα το δίχως άλλο της βαθιάς του γνώσης γύρω από το πεδίο, έδωσε από νωρίς μία μεθοδολογική στόχευση στην έρευνα την οποία στα αρχικά βήματα του σχεδιασμού της δεν είχα λάβει υπόψιν. Παράλληλα, οι επισημάνσεις του στο κείμενο της διατριβής,

σε συνδυασμό με την αμεσότητα ανταπόκρισής του στις ερωτήσεις μου, υπήρξαν εξαιρετικά σημαντικές ώστε να προσπεραστούν θεωρητικές αβελτηρίες και παρερμηνείες.

Ο κύριος Βασίλης Δαλκαβούκης, ο «Δάσκαλος» μου, έχει αποτελέσει από τα προπτυχιακά μου χρόνια μόνιμη παρουσία γύρω από κάθε ερευνητική μου απόπειρα. Καθόρισε από πολύ νωρίς τον τρόπο σκέψης μου και τη στάση μου απέναντι στην εθνογραφία, με κατηύθυνε προς την Ανθρωπολογία δίνοντας μου ανεκτίμητες βάσεις και αποτελεί μονίμως εκείνη τη «φωνή» που κάθε φορά μέσα μου με βοηθά να διακρίνω το «σωστό». Τον ευχαριστώ πολύ για όλα, αλλά κυρίως γιατί η ψυχραιμία του και το ακαδημαϊκό του ήθος αποτελούν διαρκή πηγή δύναμης και έμπνευσης.

Όλοι οι καθηγητές και όλες οι καθηγήτριες μου έχουν διαμορφώσει τον τρόπο σκέψης μου, και όσα πολύτιμα μού έχουν μάθει βρίσκονται στο παρόν κείμενο, ακόμη κι αν δεν διακρίνονται με την πρώτη ματιά. Ευχαριστώ τον καθένα και τη καθεμία ξεχωριστά και κρατώ τις συμβουλές τους μέσα στα χρόνια ως «φυλαχτό».

Συνεχίζοντας, οφείλω να ευχαριστήσω το Κοινωφελές Ίδρυμα «Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης» για την τιμή που μου έκανε να είμαι υπότροφος του για την ολοκλήρωση των διδακτορικών μου σπουδών από τον Οκτώβριο του 2016, καθώς και για την οικονομική ενίσχυση που έλαβα, η οποία υπήρξε καθοριστική στο να μπορέσω να εκπονήσω άνετα την ανά χειράς διατριβή μέσα στις οικονομικές συνθήκες που επικρατούσαν.

Τίποτα δεν θα ήταν εφικτό, βέβαια, χωρίς την ενεργή συμμετοχή των συνομιλητών και των συνομιλητριών μου. Ευχαριστώ τον καθένα και τη καθεμία ξεχωριστά γιατί μου εμπιστεύθηκαν τις σκέψεις, τις ανησυχίες και τους προβληματισμούς τους, μοιράστηκαν μαζί μου κομμάτια της ζωής τους, και πολλοί από αυτούς αντιμετώπιζαν τη διατριβή μου με ιδιαίτερη θερμότητα. Αν και στο τελικό κείμενο, για λόγους εγγύησης της ανωνυμίας τους, οι αναφορές στα λεγόμενα τους γίνονται με χρήση ψευδώνυμων, η συμβολή τους είναι ορατή από εμένα σε κάθε σημείο της διατριβής.

Με τη Φάλια Βαρελάκη μας συνδέει μία φιλική και συναδελφική σχέση η οποία μετρά πλέον κοντά μία δεκαετία και χαρακτηρίζεται από μία ιδιαίτερη αμοιβαιότητα. Με τις συμβουλές της και τη διαρκή θετική της διάθεση υπήρξε δίπλα μου σε όλα τα

στάδια της διατριβής, υπενθυμίζοντας μου διαρκώς όλα εκείνα που κάποιες φορές οι συνθήκες προσπαθούσαν να με κάνουν να ξεχνώ.

Ο Χρίστος αποδείχθηκε πολύτιμος συμπαραστάτης καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης της διατριβής, πρώτα απ' όλα με την παρουσία του, διακριτική όποτε χρειαζόταν να γράψω «λίγο ακόμα» και έντονη τις στιγμές που τη χρειαζόμουν. Παράλληλα, η αισιοδοξία του, όταν τα δικά μου αποθέματα στέρευαν, η ηρεμία του, όταν το άγχος με κατέκλυζε, και η υπομονή του «γιατί πάνω απ' όλα είναι η διατριβή» και για όλες εκείνες τις φορές που η δική μου εμμονή στη λεπτομέρεια υπερέβαινε κάθε προηγούμενο, υπήρξαν βασικές πηγές άντλησης δύναμης για να συνεχίζω.

Ο παππούς μου, Σάββας, και η γιαγιά μου, Έλλη, μέσα από τη διαρκή χαρά τους για κάθε επιτυχία μου, μικρή ή μεγάλη, μου έδιναν συνεχώς την ώθηση να προχωρώ, απαλύνοντας σε κάθε μας συνομιλία τον πόνο του ότι δεν μπορούσα να τους συναντώ όσο συχνά θα ήθελα.

Η αδελφή μου έχει αποτελέσει εδώ και πολλά χρόνια πηγή διαρκούς υποστήριξης. Την ευχαριστώ για όσα έχει κάνει και γιατί από πολύ νωρίς συνετέλεσε ώστε να δημιουργηθούν οι ευνοϊκότερες συνθήκες ώστε να ακολουθήσω τον δρόμο που ήθελα.

Η μητέρα μου έχει επιδείξει μέσα σ' αυτά τα χρόνια απερίγραπτη υπομονή στο να ματαιώνει τις ανησυχίες και τα άγχη μου. Παράλληλα, η διαρκής πίστη της σ' εμένα μου προσέφερε το κουράγιο να κυνηγώ τα όνειρα μου κάθε φορά. Την ευχαριστώ πολύ για όλα, με την υπόσχεση πως η ολοκλήρωση της διατριβής θα «ανοίξει» νέους κύκλους, με λιγότερο άγχος.

Τέλος, ο πατέρας μου υποστήριξε με αξιοθαύμαστη αποφασιστικότητα και συνέπεια τις σπουδές μου εκπληρώνοντας την υπόσχεση που μου έδωσε πριν πολλά χρόνια πως θα είναι εκεί για εμένα για να «κάνω αυτό που θέλω». Ακόμη κι αν οι δικές του, πατρικές, επιθυμίες ήταν άλλες, με στήριξε αδιάκοπα, πολλές φορές εκπλήσσοντας με θετικά. Η διατριβή αυτή είναι δικαιοματικά αφιερωμένη σ' αυτόν, τον οποίο -scripta manent- αγαπώ πολύ.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	4
Περίληψη	9
Abstract	11
1. Εισαγωγή	13
1.1 Αντικείμενο της έρευνας/ Ερευνητικά ερωτήματα	13
1.2 Η μεθοδολογία και το πεδίο της έρευνας.....	17
1.3 Θεωρητικές προσεγγίσεις της Συγγένειας και του Φύλου	26
1.3.1 Η «παρακμή» του πεδίου της Συγγένειας	27
1.3.2 Το Φύλο ως κεντρική αναλυτική κατηγορία.	32
1.3.3 Κριτικές προσεγγίσεις του Φύλου και η «αναγέννηση» της Συγγένειας.....	40
1.3.4 Ομοφυλοφιλία και πατρότητα στην ελληνική εθνογραφία.	45
1.4 Η δομή της διατριβής	49
2. Η διαδρομή του ομοφυλοφιλικού κινήματος στον διεθνή χώρο και στην ελληνική κοινωνία	52
3. «Είναι πολύ σημαντικό να γίνεσαι αποδεκτός γι' αυτό που είσαι»: «Coming out», οικογένειες καταγωγής, «οικογένειες επιλογής» και η διεκδίκηση της ορατότητας... 71	
4. «Σαν πολίτες β' κατηγορίας»: Η αναγνώριση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης και η διεκδίκηση για πολιτικό γάμο.....	94
4.1 «Κορόιδευαν όλους τους ομοφυλόφιλους μπροστά στα μούτρα τους»: Το πρώτο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης και η καταδίκη του Ελληνικού κράτους από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου	96
4.2 «Εδώ είναι Ελλάδα και τα πράγματα είναι αλλιώς»: Η προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια και ο ελληνικός οικογενειακός ιδεότυπος.....	106
4.3 «Και τι θα πει και Σύμφωνο στην τελική;»: Το αίτημα για πολιτικό γάμο από ομόφυλα ζευγάρια.....	137

5. « <i>Το δικό μου το παιδί</i> »: Η διεκδίκηση της «ιδιότητας του πολίτη» μέσα από την πατρότητα	147
5.1 « <i>Αρκετά ικανοί για να φροντίσουμε ένα παιδί, ανεπαρκείς για να γίνουμε γονείς του</i> »: Η «πρόκληση» της υιοθεσίας και της αναδοχής από ομόφυλα ζευγάρια στον ετεροκανονικό λόγο	148
5.2 « <i>Η φύση ξέρει...</i> »: Η ασυμμετρία μητρότητας-πατρότητας και η «φυσική αδυναμία» ως σημεία αποκλεισμού της ομόφυλης πατρότητας.....	161
5.3 « <i>Μη βγαίνουμε έξω με το παιδί και είναι σαν δανεικό!</i> »: Η σημασία της βιολογικής διασύνδεσης και οι φαινοτυπικές ομοιότητες ως διακύβευμα για την «ιδιότητα του πολίτη».....	184
5.4 « <i>Υπάρχουμε κι εμείς και οι οικογένειές μας</i> »: Σχέσεις κράτους-ομοφυλόφιλων μέσα από το παράδειγμα των ανασυσταμένων ομογονεικών οικογενειών	218
6. « <i>Ιχνηλατώντας την ομόφυλη πατρότητα</i> »: Συμπεράσματα και προοπτικές της έρευνας	226
7. Πηγές-Βιβλιογραφία	235

Περίληψη

Η παρούσα διδακτορική διατριβή μελετά την ομόφυλη πατρότητα και την ομόφυλη συγγενειακότητα στην Ελλάδα. Η ερευνητική διαδικασία, η οποία αποτελεί μία «πολύ-τοπική/πολύ-εστιακή εθνογραφία», στηρίχθηκε στη διενέργεια συνομιλιών σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη κυρίως με ομοφυλόφιλους άνδρες και -σε περιορισμένο αριθμό- με ομοφυλόφιλες γυναίκες, ετεροφυλόφιλους άνδρες και ετεροφυλόφιλες γυναίκες. Παράλληλα, μελετήθηκαν οι λόγοι των ελλήνων Βουλευτών κατά τη διάρκεια της ψήφισης της προέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια και τα σχόλια που κατατέθηκαν στη Δημόσια Διαβούλευση που προηγήθηκε της παραπάνω διαδικασίας και της αντίστοιχης που αφορούσε την αναδοχή. Τέλος, μέρος της ερευνητικής διαδικασίας αφορούσε και τη μελέτη δημοσιευμάτων του Τύπου σχετικών με αυτές τις θεματικές. Αντλώντας από τις σύγχρονες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της συγγένειας, σύμφωνα με τις οποίες η συγγένεια αποτελεί μία διαδικασία η οποία υπόκειται σε στρατηγικές σκοπιμότητας στις οποίες εμπλέκονται τα κοινωνικά υποκείμενα, προσεγγίζονται ερμηνευτικά οι τρόποι με τους οποίους εννοιολογείται η ομόφυλη συγγενειακότητα από τα ίδια τα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα αλλά και από την ελληνική κοινωνία, καθώς, και οι τρόποι με τους οποίους αυτές οι εννοιολογήσεις κατασκευάζουν και συντηρούν κοινωνικές ιεραρχήσεις και συνδέονται με την έννοια της «ιδιότητας του πολίτη». Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, από τη στιγμή που εν-σωματώνουν και ανακοινώνουν τη σεξουαλικότητά τους στις οικογένειες καταγωγής τους, διαπραγματεύονται την ανάγκη τους για ορατότητα και κοινωνική αποδοχή, ενώ, παράλληλα, θεωρούν εξαιρετικά απίθανο να δημιουργήσουν τις δικές τους οικογένειες καθώς οικογένεια και ομοφυλοφιλία θεωρούνται αμοιβαία αλληλοαποκλειόμενες έννοιες. Μία σειρά από νέες συνθήκες, όπως το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, αρχίζουν, όμως, να ανοίγουν τη συζήτηση γύρω από την ομογονεϊκότητα και να δίνουν ορατότητα στις ομόφυλες μορφές οικογενειακής οργάνωσης. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο φύλο και συγγένεια γίνονται αντιληπτά στην ελληνική κοινωνία, μέσα από τον ελληνικό οικογενειακό ιδεότυπο ο οποίος εκφράζεται από το τρίπτυχο «Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια», συντελεί στην αδυναμία πρόσβασης των ομοφυλόφιλων ανδρών στη γονεϊκότητα, στην «ετεροποίησή» τους και στη συνειδητοποίηση πως αποτελούν «πολίτες β' κατηγορίας». Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, όμως, επιθυμούν έντονα να γίνουν γονείς και, από τη στιγμή που δεν μπορούν

ως ζευγάρια να αποκτήσουν βιολογικούς απογόνους, ακολουθώντας την κυρίαρχη στο ετεροκανονικό παράδειγμα εννοιολόγηση περί συγγένειας στην οποία οι βιολογικοί δεσμοί θεωρούνται ανώτεροι όλων των άλλων, όπως, επίσης, και την αντίληψη πως μόνο η γονεϊκότητα μπορεί να οδηγήσει σε μία κοινωνική καταξίωση, τοποθετούν τις φαινοτυπικές ομοιότητες που θεωρούνται η ορατή απόδειξη μίας βιολογικής σχέσης ως το κεντρικό διακύβευμα για τις οικογένειες που θέλουν να αποκτήσουν. Επιδίωξη τους είναι, δημιουργώντας οικογένειες οι οποίες θα μοιάζουν να έχουν αποκτηθεί «φυσικά», όπως εκείνες των ετεροφυλόφιλων, να μπορέσουν να αποδείξουν πως δεν διαφέρουν από τους ετεροφυλόφιλους και να αποκτήσουν κοινωνική αναγνώριση και πλήρη πρόσβαση στην «ιδιότητα του πολίτη». Μολαταύτα, οι εμπειρίες των ομογονεϊκών οικογενειών που ήδη υπάρχουν στην Ελλάδα υποδεικνύουν πως, ακόμη κι ως γονείς, οι ομοφυλόφιλοι συνεχίζουν να μην αντιμετωπίζονται ισότιμα από το ελληνικό κράτος και να βρίσκονται σε μία διαρκή διαλεκτική σχέση με την έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» σε ό,τι αφορά τα δικαιώματα οικογενειακής ζωής.

Λέξεις-κλειδιά: πατρότητα, ομογονεϊκότητα, Ιατρικώς Υποβηθούμενη Αναπαραγωγή, υιοθεσία, ιδιότητα του πολίτη.

“ ‘Tracing homosexual fatherhood’: Anthropological Approaches on Male Homosexual Relatedness in Modern Greece”

Savvas Triantafyllidis

Abstract

This PhD thesis deals with homosexual fatherhood and homosexual kinship in Greece. The research process, which is a “multi-sited/multi-functional ethnography”, was based in discussions held mainly with homosexual men, and to a limited extend with homosexual women and heterosexuals in Athens and in Thessaloniki. In addition, there was a critical study on the speeches of the members of the Greek Parliament delivered during the voting for the inclusion of homosexuals in civil partnership, on the comments posted during the public consultation before the latter process and the one about the voting of fostering, and, finally, on the Press related to these matters. By drawing on the contemporary theories of kinship according to which kinship is a process subject to expediency in which the social subjects are involved, this thesis interpretatively approaches the ways in which homosexual kinship is perceived both by homosexual persons and the Greek society, and reflects on how these perceptions construct and preserve social prioritisations and are linked to the concept of “citizenship”. Gay men, from the very moment they embody and communicate their sexuality to their families of origin, negotiate their need for visibility and social acceptance, while they, simultaneously, understand their possibility of creating their own families as highly unlikely because of the common understanding of kinship and homosexuality as mutually exclusive terms. A series of new circumstances, though, like the inclusion of homosexual couples in civil partnership, start opening the discussion around homoparentality and giving visibility on homosexual family forms. However, the way in which gender and kinship are perceived in Greek society based on the heteronormative logic that governs the issues of family and gender in Greece through the Greek familial credo expressed by the slogan “Nation, Religion, Family”, contributes to the impossibility for homosexuals to attain parenthood, their “alteration” and for them to perceive themselves as “second-class citizens”. Gay men yet seek to become parents. By following the dominant in the heteronormative paradigm

conceptualization of kinship in which biological bonds are considered superior to all others, and the belief that it is only parenthood that can lead to social recognition, my interlocutors, since they cannot have children in couple, place phenotypic resemblance, perceived as the visual proof of a biological relationship, as the central stake for the families they want to make. By forming families that will seem to be “naturally” conceived, just like the heterosexual ones, gay men aspire to prove that they do not differ from heterosexuals, and, thus, to gain social recognition and full access to “citizenship”. It is the experience of existing homoparental families, however, that indicates that homosexuals, even as parents, continue not to be treated equally by the Greek state, a situation that leads them to a constant dialectic relationship with the concept of “citizenship” in regard to family rights.

Keywords: fatherhood, homoparentality, ARTs, adoption, citizenship.

1. Εισαγωγή

1.1 Αντικείμενο της έρευνας/ Ερευνητικά ερωτήματα

Στις 14 Ιουνίου 2014 πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα το δέκατο κατά σειρά «Athens Pride»¹. Το επίσημο σύνθημα της επετειακής διοργάνωσης, «Οικογενειακή υπόθεση», συνόψισε τη θεματική του εστίαση² στις οικογενειακές σχέσεις των ΛΟΑΤΚΙ³ υποκειμένων, οι οποίες αφορούν τόσο τις οικογένειες καταγωγής, εκείνες δηλαδή από τις οποίες προέρχονται, όσο κι εκείνες που κατασκευάζουν. Με συνθήματα όπως «Χτες στις ντουλάπες, σήμερα στους δρόμους, αύριο με τα παιδιά μας», οι ομοφυλόφιλοι τόνισαν την ανάγκη για τη θεσμική αναγνώριση των ομόφυλων οικογενειών. Παράλληλα, μέσα από διάφορα δρώμενα ενημέρωσης και ευαισθητοποίησης του κοινού ως προς την καθημερινότητα τους, με αποκορύφωμα ένα stand-up στο οποίο μία ηθοποιός ενσάρκωσε τη μητέρα ενός ομοφυλόφιλου νεαρού άνδρα, καυτηριάστηκαν και προβληματοποιήθηκαν τα ζητήματα της ομοφοβίας και των ενδο-οικογενειακών σχέσεων των ανδρών -κυρίως- ομοφυλοφίλων.

Ενάμιση χρόνο αργότερα, τα ξημερώματα της 23ης Δεκεμβρίου 2015, στο Ελληνικό Κοινοβούλιο υπερψηφίστηκε η θεσμοθέτηση της προέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια (ν. 4356/2015) κατοχυρώνοντας τις σχέσεις που δημιουργούν οι ομοφυλόφιλοι και ορίζουν ως συγγενικές, ενώ, παράλληλα, δόθηκε -για πρώτη φορά- ορατότητα, και μάλιστα θεσμική, σ' αυτές. Παρά το γεγονός, ωστόσο, πως η εν λόγω νομική διάταξη αφορούσε απλώς την κατοχύρωση της συνύπαρξης δύο ενήλικων προσώπων, τόσο κατά το χρονικό διάστημα πριν την ψήφιση του στο Ελληνικό Κοινοβούλιο, όταν τέθηκε σε δημόσια διαβούλευση, όσο και μετά από την υπερψήφιση του, η προέκταση του Συμφώνου Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια ταυτίστηκε έντονα στο επίπεδο του δημόσιου λόγου με την πιθανότητα της απόκτησης παιδιών κυρίως από ομοφυλόφιλους άνδρες. Για

¹ Για τις συνθήκες εμφάνισης του «Athens Pride», βλ. Κεφάλαιο 2.

² Αντίστοιχο θεματικό πυρήνα θα είχε, τρία χρόνια αργότερα, και το «Thessaloniki Pride» του 2018 με σύνθημα «Άκρως Οικογενειακόν» (<https://thessalonikipride.com/thessaloniki-pride-2018-akros-oikogeniakon/>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

³ Λεσβίες, Ομοφυλόφιλοι, Αμφισεξουαλικοί, Τρανς, Κούιρ, Ίντερσεξ (Σεργίδου, 2016, σ. 8).

διάστημα τουλάχιστον δύο μηνών κεντρικό θέμα συζήτησης στην Ελλάδα αποτελούσε η συνθήκη της θεσμικής αναγνώρισης της συμβίωσης των ομοφυλόφιλων υποκειμένων και το κατά πόσο θα πρέπει ή όχι να νομιμοποιηθεί το δικαίωμα τους στο να αποκτούν παιδιά⁴. Κατ' αυτόν τον τρόπο, φάνηκε πως κεντρικός άξονας αναφοράς στην κοινή γνώμη για την αναγνώριση ενός ομόφυλου οικογενειακού σχήματος, όπως αυτό θα ρυθμιζόταν με την υπογραφή ενός Συμφώνου Συμβίωσης, αποτέλεσε η πιθανή δυνατότητα που θα δινόταν στα ομόφυλα ζευγάρια για απόκτηση παιδιού, ήτοι η ομόφυλη γονεϊκότητα, παραγνωρίζοντας, έτσι, τις ήδη υφιστάμενες «ομογονεϊκές»⁵ οικογένειες («homoparental families»), οι οποίες, ωστόσο, δεν αναγνωρίζονται ως τέτοιες εξαιτίας της έλλειψης ενός νομικού πλαισίου που θα τις περιβάλει. Επιπλέον, η διαρκής έμφαση στην ανδρική ομοφυλοφιλία και την πιθανότητα εμφάνισης ομόφυλων μορφών γονεϊκότητας, ζήτημα που επανέκαμψε στο επίπεδο του δημόσιου λόγου το 2017, όταν σύμφωνα με μία νέα νομική ρύθμιση (ν. 4358/2018) θα επιτρεπόταν η αναδοχή τέκνου από ζευγάρια που έχουν συνάψει Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης - επομένως και ομόφυλων ζευγαριών-, τόνισε την αμηχανία, καθώς και την προβληματική -όπως τείνει να αντιμετωπίζεται- συνθήκη της ομόφυλης πατρότητας στο ελληνικό πλαίσιο.

Όπως φαίνεται, η γονεϊκότητα απασχολεί έντονα τους ομοφυλόφιλους οι οποίοι την προτάσσουν, τα τελευταία χρόνια, ως ένα πάγιο αίτημα τους⁶, ενώ νομικές ρυθμίσεις, όπως η προέκταση του Συμφώνου Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, φαίνεται να ανοίγουν έναν νέο, ίσως, κύκλο διεκδικήσεων εκ μέρους τους. Παράλληλα, όμως, η πιθανότητα της ομογονεϊκότητας -κι ιδιαίτερα της ομόφυλης πατρότητας- τείνει να αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα από μεγάλο μέρος της ελληνικής κοινωνίας. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, υπάρχουν ήδη οικογένειες ομοφυλόφιλων γονέων, οι οποίες, όμως, δεν αναγνωρίζονται σε θεσμικό επίπεδο ως τέτοιες, με αποτέλεσμα ταυτότητες όπως εκείνες της ομόφυλης μητρότητας και της ομόφυλης πατρότητας να μην είναι δημόσια ορατές.

⁴ Βλ. ενδεικτικά <https://www.lifo.gr/now/politics/thema-tis-teknothesias-apo-omofylofiloys-einai-anoihto-kai-tha-erthei-sti-boyli-dilose> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 25/04/2021).

⁵ Όπως σημειώνει η Anne Cadoret, ο όρος «ομογονεϊκές οικογένειες» αντί του «ομοφυλοφιλικές οικογένειες» υπογραμμίζει το γεγονός ότι είναι οι γονείς που είναι ομοφυλόφιλοι και όχι οι οικογένειες που δημιουργούν (Cadoret, 2009/2012, σ. 93, υποσημ. 1).

⁶ Βλ. Κεφάλαιο 2.

Ιδιαίτερη σημασία έχει, παράλληλα, και η συνθήκη η οποία έχει επικρατήσει - μέχρι πολύ πρόσφατα τουλάχιστον- στην ανθρωπολογική μελέτη των συστημάτων συγγένειας, καθώς, επίσης, και ευρύτερα στις κοινωνικές επιστήμες⁷, το να δίνεται δηλαδή έμφαση κυρίως στη μητρότητα, και να παραλείπεται ή να αφήνεται στο περιθώριο της ανάλυσης η πατρότητα, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις ομόφυλες μορφές συγγενειακότητας που μας απασχολούν στην παρούσα διατριβή. Χαρακτηριστικοί προς αυτή την κατεύθυνση είναι οι τίτλοι⁸ των πλέον δημοφιλών ανθρωπολογικών δημοσιεύσεων που έχουν ασχοληθεί με την ομόφυλη συγγενειακότητα. Η Monica Bonaccorso (2009) στον τόμο *Conceiving Kinship. Assisted Conception, Procreation and Family in Southern Europe* ενώ ασχολείται γενικά με τις μορφές ομόφυλης συγγενειακότητας μέσα από τη χρήση των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής στην Ιταλία του 1990, εστιάζει κυρίως στα ζευγάρια λεσβιών που έχουν αποκτήσει παιδιά, ενώ η ανδρική ομοφυλοφιλία αποτελεί αμελητέο τμήμα του έργου της. Αντίστοιχα, η Cadoret (2009/2012) στο άρθρο της «The contribution of homoparental families to the current debate on kinship», στη συζήτηση της εστιάζει σχεδόν αποκλειστικά σε ζευγάρια λεσβιών, αφήνοντας στο περιθώριο τους ομοφυλόφιλους άνδρες⁹. Η ανθρωπολογική εστίαση στη μητρότητα είναι, μάλιστα, χαρακτηριστική αν εξετάσουμε και τη δουλειά της Ellen Lewin, η οποία τόσο στη μονογραφία της *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture* (Lewin, 1993), όσο και στο μεταγενέστερο άρθρο της «On the outside looking in: The politics of lesbian motherhood» (Lewin, 1995), ασχολείται αποκλειστικά με τις πολιτικές της ομόφυλης μητρότητας παραλείποντας οποιαδήποτε αναφορά στην ανδρική ομοφυλοφιλία. Η ίδια θα εστιάσει τελικά και στην ομόφυλη πατρότητα με αρκετά χρόνια καθυστέρησης (Lewin, 2009α).

⁷ Βλ. ενδεικτικά Miller, 2011, σ. 41.

⁸ Η αναφορά σε άρθρα και μονογραφίες είναι ενδεικτική.

⁹ Εξάιρεση σ' αυτήν την πρακτική αποτελεί το έργο-σταθμός της Kath Weston (1991/1997) *Families we choose*, το οποίο, ωστόσο, ενώ ασχολείται εξίσου με την ανδρική και τη γυναικεία ομοφυλοφιλία, με το βάρος της ανάλυσης κάποιες φορές να βαρύνει, μάλιστα, υπέρ της πρώτης, δεν καταπιάνεται τόσο με τις οικογένειες που κατασκευάζουν οι ομοφυλόφιλοι μέσα από ερωτικές σχέσεις και την τεκνοποιία, όσο με τις σχέσεις τους με τις οικογένειες καταγωγής και τα (φιλικά) δίκτυα υποστήριξης που δημιουργούν και συντηρούν.

Την ίδια στιγμή, λοιπόν, που η ομόφυλη πατρότητα έχει υπάρξει, κι ειδικά στην Ελλάδα, όπως θα δούμε παρακάτω, μία, κατά κάποιον τρόπο, αχαρτογράφητη περιοχή στην ανθρωπολογική ανάλυση, η ομόφυλη γονεϊκότητα, ακόμη κι όταν δεν τίθεται με σαφήνεια, βρίσκεται συχνά στο επίκεντρο του δημόσιου λόγου. Παράλληλα, οι ίδιοι οι ομοφυλόφιλοι θέτουν την αναγνώριση δικαιωμάτων οικογενειακής ζωής ως ένα επιτακτικό ζητούμενο. Η μελέτη της ομόφυλης συγγενειακότητας, γενικά, και της ομόφυλης πατρότητας, ειδικά, προκαλούν, λοιπόν, το ερευνητικό ενδιαφέρον, καθώς μέσα από τις συνθήκες που τις αποκλείουν, και σε συνδυασμό με την έντονη επιθυμία των ατόμων γι' αυτές, θα μπορούσαμε να αποκτήσουμε μία νέα οπτική σε σχέση με τη συγγένεια και τους όρους της, καθώς, επίσης, και σε σχέση με τους τρόπους που το κράτος ορίζει τη συγγένεια και ορίζεται μέσα από αυτή.

Αντικείμενο της ανά χείρας διδακτορικής διατριβής αποτελεί η ομόφυλη πατρότητα, δηλαδή η γονεϊκότητα μέσα στο πλαίσιο των μορφών ανδρικής ομόφυλης συγγενειακότητας στην Ελλάδα. Ειδικότερα, τα κεντρικά ερωτήματα που κατευθύνουν την ερευνητική διαδικασία αφορούν τους τρόπους με τους οποίους οι ομοφυλόφιλοι άνδρες αντιλαμβάνονται τη συγγένεια και παράγουν νέες εννοιολογήσεις γι' αυτή μέσα από την εμπειρία της πατρότητας ή μέσω της επιθυμίας τους για γονεϊκότητα, ιδιαίτερα σε συνάρτηση με το νομικό καθεστώς που διέπει τη συγγένεια στο ελληνικό κράτος και τις κυρίαρχες πολιτισμικές εννοιολογήσεις που την αφορούν στην ελληνική κοινωνία. Ποια είναι η θέση της «βιολογίας», κεντρικής αναλυτικής κατηγορίας στη δυτική πρόσληψη της συγγένειας, σ' ένα εγχείρημα όπως αυτό της ομόφυλης πατρότητας που εξαιτίας της φυσιολογίας δεν μπορεί να στηριχθεί στην από κοινού βιολογική διασύνδεση δύο ομοφυλόφιλων ανδρών με το παιδί που έχουν ή θέλουν να αποκτήσουν; Με ποιους τρόπους οι ομοφυλόφιλοι άνδρες που επιθυμούν να γίνουν γονείς συνδιαλέγονται με τους όρους της «βιολογίας» μέσα από πρακτικές όπως η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή και η υιοθεσία, και ποιες εννοιολογικές κατηγορίες συντηρούνται ή/και επανανοηματοδοτούνται μέσα σ' αυτή τη διαδικασία; Πώς τα αιτήματα (κοινωνικά και πολιτικά) που εγείρουν σε σχέση με τις οικογένειες που έχουν κι επιθυμούν να δημιουργήσουν εμπλέκονται με τις πολιτικές που ασκεί το ελληνικό κράτος, και πώς αυτά αφορούν τη θέση που έχουν καθώς κι εκείνη που επιθυμούν να αποκτήσουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες στην ελληνική κοινωνία; Ποιες δυνατότητες για εννοιολόγηση μπορεί να έχει η πατρότητα όταν, στην περίπτωση των ομόφυλων μορφών συγγένειας, θα πρέπει να υπάρχει χωρίς τον ετεροκανονικό της

«Άλλο», τη μητρότητα; Τέλος, πώς μέσα από το παράδειγμα των ομόφυλων μορφών οικογενειακής οργάνωσης διαπλέκονται οι έννοιες της «ιδιότητας του πολίτη» και της συγγένειας, και με ποιους τρόπους αυτή η συσχέτιση των δύο όρων μας οδηγεί σε νέες προοπτικές σε σχέση με τη συγγένεια;

1.2 Η μεθοδολογία και το πεδίο της έρευνας

Το βασικό μεθοδολογικό εργαλείο της παρούσας διδακτορικής διατριβής αποτέλεσε η εθνογραφική έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση, η οποία έλαβε χώρα στην Αθήνα και στη Θεσσαλονίκη από το καλοκαίρι του 2017 έως το φθινόπωρο του 2018 με τη διενέργεια μικρού αριθμού συμπληρωματικών συνομιλιών κατά τη διάρκεια της συγγραφής του κειμένου. Πιο συγκεκριμένα, η έρευνα βασίστηκε στη διενέργεια μη δομημένων συνεντεύξεων κυρίως με ενήλικες άνδρες που αυτοπροσδιορίζονται ως ομοφυλόφιλοι, οι οποίοι είτε είχαν ήδη αποκτήσει παιδιά μέσα από μία προηγούμενη ετεροφυλοφιλική ερωτική σχέση είτε επιθυμούσαν να γίνουν γονείς στο μέλλον μέσω πρακτικών όπως η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή και η υιοθεσία. Παράλληλα, υπήρξαν -σε μικρό βαθμό- συνομιλίες και με ομοφυλόφιλες γυναίκες, οι οποίες ήταν φιλικά πρόσωπα των ανδρών συνομιλητών μου, καθώς, επίσης, και με άνδρες και γυναίκες ετεροφυλοφιλικού σεξουαλικού προσανατολισμού που εκδήλωσαν έντονο ενδιαφέρον για το αντικείμενο της διατριβής και το ενδεχόμενο της ομόφυλης πατρότητας έδειχνε να αποτελεί ένα ζήτημα που τους/τις απασχολεί.

Αρχικοί βασικοί τόποι της έρευνας υπήρξαν εκείνοι στους οποίους συγκεντρώνονταν οι ομάδες «Colour Youth» και «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο»¹⁰ στην Αθήνα, όπου παρακολούθησα και συμμετείχα σε συνομιλίες και δράσεις σχετικές με το αντικείμενο της έρευνας. Το γεγονός, ωστόσο, πως η πλειοψηφία των μελών στις «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο» ήταν γυναίκες περιόρισε σταδιακά το ερευνητικό

¹⁰ Η «Colour Youth» αποτελεί Μη Κυβερνητική Οργάνωση με στόχο τον προβληματισμό γύρω από ζητήματα που αφορούν τα ΛΟΑΤΚΙ πρόσωπα. Μέλη της είναι κυρίως ενήλικα άτομα νεαρής ηλικίας. (<http://www.colouryouth.gr>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020). Οι «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο», από την άλλη πλευρά, αποτελούν ομάδα ομοφυλόφιλων -κατά βάση- υποκειμένων που είτε έχουν οικογένειες είτε επιθυμούν να αποκτήσουν. Οι δράσεις της ομάδας περιστρέφονται γύρω από ζητήματα γονεϊκότητας και αναγνώρισης σχετικών δικαιωμάτων (<http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

ενδιαφέρον για τις συναντήσεις της ομάδας, ενώ, επίσης, στην «Colour Youth» το πεδίο εστίασης των δράσεων δεν αφορούσε παρά μόνο κάποιες φορές τη συγγένεια. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η παρουσία μου στις δύο ομάδες συνέβαλε καθοριστικά στην εύρεση συνομιλητών, μεταβάλλοντας τον βασικό χώρο της έρευνας από τις συναντήσεις των δύο ομάδων στους οικιακούς χώρους των συνομιλητών μου με στόχο να καταστεί δυνατή η σε μεγαλύτερο βάθος κατανόηση των νοηματοδοτήσεων που αποκτά η οικογένεια στην καθημερινή ζωή τους. Πέρα, βέβαια, από άτομα που ήταν μέλη σε οργανώσεις όπως οι παραπάνω, μεγάλο μέρος των συνομιλητών μου αποτελείται και από ομοφυλόφιλους άνδρες που δεν εντάσσονται σε συλλογικότητες, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη Θεσσαλονίκη, με τους οποίους ήρθα σε επαφή είτε μέσω φιλικών μου προσώπων είτε μέσα από προτάσεις άλλων συνομιλητών μου. Συνολικά, στο κείμενο καταγράφονται αποσπάσματα συνομιλιών¹¹ μου με 34 άτομα, 22 που ζουν στην Αθήνα και 12 στη Θεσσαλονίκη, εκ των οποίων 26 ήταν ομοφυλόφιλοι άνδρες, 1 ήταν ομοφυλόφιλη γυναίκα, 4 ήταν ετεροφυλόφιλες γυναίκες και, τέλος, 3 ήταν ετεροφυλόφιλοι άνδρες.

Εκκινώντας από τους ομοφυλόφιλους άνδρες συνομιλητές μου, κριτήριο για την επιλογή τους ήταν το εάν έχουν ήδη αποκτήσει παιδιά και τώρα ζουν στα πλαίσια «ανασυσταμένων οικογενειών»¹² με τους νέους συντρόφους τους, εάν επιθυμούν να γίνουν γονείς μέσω πρακτικών όπως η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή και η υιοθεσία, εάν έχουν ήδη συνάψει Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης ή επιθυμούν να το πράξουν στο μέλλον, καθώς και η εμπειρία τους γύρω από το «coming out»¹³.

¹¹ Σημαντική δεοντολογική μέριμνα έχει δοθεί στην εξασφάλιση της ανωνυμίας των συνομιλητών μου, χρησιμοποιώντας ψευδώνυμα τα οποία, κάποιες φορές, πρότειναν και οι ίδιοι. Παράλληλα, κρίνοντας πως ιδιαίτερα σημαντική πέρα από την ανωνυμία είναι και η προσπάθεια να εγγυηθώ πως -εκτός από τα ίδια τα υποκείμενα της έρευνας- ο αναγνώστης δεν θα μπορεί να αναγνωρίσει πίσω από τις «φωνές» των συνομιλητών μου τους ίδιους, στην παριουσίαση τους δίνονται μόνο εκείνες οι πληροφορίες που κρίνονται απαραίτητες.

¹² Οι «ανασυσταμένες οικογένειες» («familles recomposées») προκύπτουν από την απόφαση για συμβίωση προσώπων που είχαν προηγουμένως μία άλλη σχέση από την οποία έχει προκύψει τέκνο. Έτσι, οι μονογονεϊκές αυτές οικογένειες ενώνονται και ζουν -συνήθως- κάτω από κοινή στέγη κατασκευάζοντας μία νέα μορφή οικογένειας η οποία αποτελείται από ένα ζευγάρι και τα παιδιά που έχει είτε το ένα από τα δύο πρόσωπα είτε και τα δύο (Godelier, 2004, σ. 110).

¹³ Το «coming out», το οποίο αποτελεί τη σύντομη έκδοχή της αργκό έκφρασης των ομοφυλόφιλων σε Ευρώπη και Αμερική «coming out of the closet» -κυριολεκτικά «βγαίνω από την ντουλάπα»- αφορά την εμπρόθετη ρηματική έκφραση της σεξουαλικής αντίθεσης ενός ατόμου προς το κυρίαρχο ετεροκανονικό

Παράλληλα, κάποιοι από τους συνομιλητές μου επιλέχθηκαν με άξονα αναφοράς την άρνηση τους για δημιουργία οικογένειας, στάση η οποία ανιχνεύεται και σε εθνογραφικές έρευνες του εξωτερικού. Αν και αρχικός στόχος ήταν να συνομιλήσω κυρίως με ομοφυλόφιλους άνδρες οι οποίοι είναι ήδη γονείς, κατά βάση μέσα από κάποια τεχνική ιατρικής υποβοήθησης, αυτό δεν κατέστη δυνατό. Παρά τις επιμέρους αναφορές περί ομοφυλόφιλων ανδρών που έχουν γίνει γονείς μέσω αυτών των πρακτικών δεν κατάφερα να εντοπίσω κάποιον από αυτούς. Ωστόσο, ακόμη κι αν οι συνομιλητές μου δεν έχουν ήδη αποκτήσει παιδιά μέσω Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής ή υιοθεσίας, προβάλλουν, όπως θα δούμε μέσα στο κείμενο, αυτή τους την επιθυμία έντονα, ως έναν στόχο που σύντομα θα υλοποιήσουν¹⁴. Άλλωστε, βρισκόμαστε χρονικά σε μία αρκετά μεταβατική περίοδο που ολοένα και περισσότερο αυξάνεται η συζήτηση γύρω από τα δικαιώματα οικογενειακής ζωής των ομοφυλόφιλων και σημειώνονται, όπως θα δούμε, ευρύτεροι μετασχηματισμοί σε σχέση με τη συγγένεια, ενώ υπάρχουν ήδη και ομοφυλόφιλοι άνδρες που είναι γονείς από προηγούμενες ετεροφυλοφιλικές τους σχέσεις.

Σε αντίθεση με την επιλογή των ομοφυλόφιλων συνομιλητών μου η οποία στηρίχθηκε, όπως είδαμε, σε κάποια συγκεκριμένα κριτήρια που αφορούσαν την εμπλοκή τους στις θεματικές της έρευνας, η «επιλογή» ετεροφυλόφιλων συνομιλητών αποτέλεσε μία πιο περίπλοκη διαδικασία. Αρχικά, η συμπερίληψη ετεροφυλόφιλων συνομιλητών, κάποιοι εκ των οποίων διάκεινται θετικά και άλλοι αρνητικά απέναντι στην ομογονεϊκότητα, αποτέλεσε μία μεθοδολογική επιλογή η οποία προέκυψε κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας. Κατά τη διάρκεια της ανάλυσης των εθνογραφικών δεδομένων που προέρχονταν από τη Δημόσια Διαβούλευση για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, καθώς και από τη σχετική συζήτηση στη δημόσια σφαίρα, μου έγινε σαφές πως για να κατανοήσω σε μεγαλύτερο βάθος τις εννοιολογήσεις της ομογονεϊκότητας στην ελληνική κοινωνία θα έπρεπε να εξετάσω και πώς αναπαράγονται οι ετεροφυλόφιλοι λόγοι εστιάζοντας στους συνομιλητές αυτούς. Κατά συνέπεια, αποφάσισα να «ανοίξω» το πεδίο των συνομιλητών μου και σε έναν -πιο περιορισμένο- αριθμό ετεροφυλόφιλων συνομιλητών, τα λόγια των

σχήμα της σεξουαλικής ταυτότητας, την ετεροφυλοφιλία, σε άλλα πρόσωπα (Κεφαλά, 2011, σ. 270, υποσημ. 1).

¹⁴ Για μία αναστοχαστική συζήτηση γύρω από αυτό το ζήτημα, όσο κι ως προς τις δυσκολίες εύρεσης συνομιλητών που έχουν κάνει χρήση Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, βλ. Κεφάλαιο 6.

οποίων θα λειτουργούσαν επικουρικά με τα σχόλια που κατατέθηκαν στις δύο Δημόσιες Διαβουλεύσεις, για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης και την αναδοχή. Φυσικά, το εύρος των ετεροφυλόφιλων εν δυνάμει συνομιλητών μου θα ήταν αχανές. Εξαιρώντας την επιλογή μίας κοινωνικής λειτουργού για να κατανοήσω τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί το σύστημα των υιοθεσιών στην Ελλάδα, κάθε ετεροφυλόφιλο πρόσωπο που ζει στην Αθήνα και στη Θεσσαλονίκη και έχει λόγο υπέρ ή κατά της ομόφυλης γονεϊκότητας θα μπορούσε να συμπεριληφθεί στην έρευνα καθώς το ζήτημα προς διερεύνηση απασχολεί γενικά την ελληνική κοινωνία. Κάτι τέτοιο, βέβαια, θα συνιστούσε μία μεγάλη μεθοδολογική πρόκληση.

Κατά τη διάρκεια της έρευνας υπήρξαν αρκετά οικεία -σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό- άτομα τα οποία όταν μάθαιναν το θέμα της διατριβής μου ήθελαν να μου μιλήσουν ή προχωρούσαν σε σχόλια σε σχέση με τη διατριβή μου. Κάποια από αυτά έδειξαν μεγαλύτερη διάθεση για να συμμετέχουν ενεργά στη διαδικασία των συνομιλιών, ενώ, άλλα, αρκέστηκαν σε περιορισμένης έκτασης σχόλια τα οποία, ωστόσο, ήταν πολύ περιεκτικά και χρήσιμα στην ανάλυση μου. Τα πρόσωπα αυτά, τα οποία ήρθαν αυτοβούλως να μου μιλήσουν κι εγώ αποδέχτηκα τη συμμετοχή τους, έγιναν σύντομα ένα -περιορισμένο αριθμητικά όπως ήταν κι ο αρχικός μου στόχος- σώμα ετεροφυλόφιλων συνομιλητών.

Εκτός από την εθνογραφική συμμετοχική παρατήρηση και τη διενέργεια συνεντεύξεων, σημαντικό σημείο της ερευνητικής διαδικασίας αποτέλεσε και η μελέτη του νομικού πλαισίου της Ελλάδας σε σχέση με την ανδρική ομόφυλη συγγενειακότητα, καθώς και οι συζητήσεις που έγιναν στο Ελληνικό Κοινοβούλιο κατά τη διάρκεια ψήφισης νόμων που την αφορούν, όπως εκείνου για την προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης. Παράλληλα, ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε και στις Δημόσιες Διαβουλεύσεις που έγιναν σε σχέση με την προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια και τη συμπερίληψη των ζευγαριών που έχουν συνάψει Σύμφωνο στην κατηγορία των πολιτών που έχουν τη δυνατότητα να ασκήσουν αναδοχή τέκνου. Τέλος, παρακολούθησα τις συζητήσεις που έγιναν σε σχέση κυρίως με τα δύο αυτά ζητήματα στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, όπως λ.χ. σε άρθρα στον Τύπο, σε πολιτικές, ενημερωτικές και ψυχαγωγικές εκπομπές, και στο Διαδίκτυο.

Όπως γίνεται σαφές από τα παραπάνω, η έρευνα μπορεί να θεωρηθεί μία «ανθρωπολογία-οίκου»¹⁵, καθώς, σε πρώτο επίπεδο, πραγματοποιήθηκε, από τη μία πλευρά, στην πόλη όπου γεννήθηκα και μεγάλωσα, τη Θεσσαλονίκη, κι από την άλλη, στην Αθήνα, το μέρος που ζω -σχεδόν αδιάλειπτα- τα τελευταία οκτώ χρόνια, ενώ, σε δεύτερο επίπεδο, μέσα στην τελευταία δεκαετία έχω αναπτύξει μία παρουσία και ενεργή συμμετοχή σε συλλογικότητες και δράσεις που αφορούν τα δικαιώματα των ΛΟΑΤΚΙ υποκειμένων. Η συνθήκη αυτή τοποθετεί τον ερευνητή σε μία «κατάσταση οριακότητας» καθώς καλείται να επεξεργαστεί ερμηνευτικά με επιστημονικούς όρους φαινόμενα στα οποία μπορεί να εμπλέκεται ή να ζει και ο ίδιος, οδηγούμενος κατ' αυτόν τον τρόπο στη βίωση μίας θεσμικής οριακότητας μεταξύ κοινωνικού επιστήμονα και κοινωνού εντόπιων διαδικασιών, αλλά, παράλληλα, και στην απροϋπόθετη γραφή «ανάμεσα» στην πολλαπλότητα των παραπάνω πλαισίων και των ρόλων που κατά περίπτωση ενσαρκώνει. Παράλληλα, η εμπλοκή του ερευνητή στα τεκταινόμενα του πεδίου του αποτελεί μία ακόμη πιο προβληματική συνθήκη, καθώς το γεγονός πως το κοινό της εθνογραφίας του, συνήθως, αποτελείται από την «οικεία» κοινωνία, η οποία περιλαμβάνει και τα υποκείμενα της έρευνας, οδηγεί τον εθνογράφο να γίνεται συχνά αντιληπτός ως εκπρόσωπος της «κοινότητας»¹⁶, γεγονός που οδηγεί σε περαιτέρω προβληματισμούς και στην ανάγκη για διαρκή διαπραγμάτευση της «εντοπιότητας» του (Δαλκαβούκης, 2015, σ. 16-21).

Στο πλαίσιο μιας περαιτέρω κριτικής θεώρησης των μεθοδολογικών εργαλείων της έρευνας, η επιλογή των μη δομημένων συνεντεύξεων προσφέρει, γενικά, μεγαλύτερη ευελιξία τόσο στο είδος των ερωτήσεων που θέτει ο εθνογράφος, όσο και στην αλληλουχία τους. Το γεγονός πως αυτό το είδος συνέντευξης προσφέρει τη δυνατότητα της παραγωγής δεδομένων μέσω της αλληλεπίδρασης εθνογράφου και συνομιλητή, και σε συνάρτηση με το σχετικά ανεπίσημο ύφος του και τη δυνατότητα για εξατομικευμένες κάθε φορά ερωτήσεις ανά συνομιλητή (Σαραφίδου, 2011, σ. 56) μπορεί να αποτελέσει ένα γόνιμο έδαφος για να περιοριστεί στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό η «αντικειμενική απόσταση» (Σκουτέρη-Διδασκάλου, 2011, σ. 163) μεταξύ ερευνητή και πεδίου, καθώς και οι σχέσεις εξουσίας, επιτρέποντας να ακουστούν οι φωνές των «άλλων», των συνομιλητών, στον ίδιο βαθμό με εκείνη του εθνογράφου

¹⁵ Βλ. ενδεικτικά Γκέφου-Μαδιανού, 1999/2011β, σ. 389-390.

¹⁶ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της συνθήκης αποτελούν τα λόγια της συνομιλήτριας μου, Ελένης, η οποία υπογράμμισε πως «τέτοιες έρευνες μας βοηθούν».

(Γκέφου-Μαδιανού, 1998/2011α, σ. 398-399· Campbell & Lassiter, 2015, σ. 100). Το τελευταίο είναι, μάλιστα, ιδιαίτερα σημαντικό καθώς, μέχρι στιγμής, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες φαίνεται να έχουν στερηθεί τη φωνή τους όσον αφορά τουλάχιστον την έννοια της συγγένειας στα ανθρωπολογικά κείμενα στην Ελλάδα. Επιλέγοντας συνειδητά ως μεθοδολογική απόφαση, στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, να μην προχωρήσω σε πολλές και συγκεκριμένες ερωτήσεις στις πρώτες συζητήσεις με τους συνομιλητές μου, αλλά αντίθετα να αφήσω τους ίδιους να εκφραστούν με ελευθερία, μου δόθηκε, μεταξύ άλλων, η ευκαιρία να ακούσω τις σκέψεις τους όσον αφορά τις οικογένειες που έχουν ή θέλουν να δημιουργήσουν. Παράλληλα, οι συζητήσεις μας κυλούσαν γρήγορα, ενώ, επίσης, κατάφερα, σύμφωνα με τον Μηνά, έναν από τους ομοφυλόφιλους άνδρες με τους οποίους είχα και τη μεγαλύτερη επαφή στο πεδίο, να κερδίσω την εμπιστοσύνη του ίδιου και του συντρόφου του καθώς, όπως μου ανέφερε στην τελευταία μας συνομιλία, «[...] μας έδειξες πως πραγματικά ενδιαφέρεσαι και ότι δεν ήρθες απλώς για να ρωτήσεις αυτά που ήθελες, Εσύ ήθελες πραγματικά να μας ακούσεις...».

Μία ιδιαίτερη περίπτωση κατά τη διάρκεια της έρευνας, εξαιτίας και της διεξαγωγής της σε δύο πόλεις, αποτέλεσε η διενέργεια -κάποιες φορές- συζητήσεων από απόσταση με ορισμένους συνομιλητές μου από τη Θεσσαλονίκη. Αυτή η -πρωτόγνωρη για εμένα- μεθοδολογική συνθήκη¹⁷ αποτέλεσε ένα πεδίο έντονου προβληματισμού αρχικά, καθώς σε αντίθεση με την καθιερωμένη μεθοδολογική επιλογή των συνομιλιών «πρόσωπο με πρόσωπο», η οποία έχει καταστεί ένας οιονεί «χρυσός κανόνας» στην ερευνητική διαδικασία (Deakin & Wakefield, 2014, σ. 604), η χρήση του ηλεκτρονικού υπολογιστή και μιας εφαρμογής συνομιλίας σήμαινε πως η επικοινωνία με τους συνομιλητές δεν θα μπορούσε παρά να καθοριστεί από το μέσο που θα χρησιμοποιούνταν (Kozinets, 2010, σ. 111). Ενδεικτικό της ανησυχίας που μου προκάλεσε η διενέργεια των εθνογραφικών συνομιλιών μέσω Διαδικτύου είναι το παρακάτω απόσπασμα από το εθνογραφικό μου ημερολόγιο πριν και μετά την πρώτη -διαδικτυακή- συζήτηση με τον Μηνά και τον σύντροφό του, τον Βλάση:

«14 Ιανουαρίου 2018. Ανοίγω το skype και τα συναισθήματά μου για την πρώτη μας συζήτηση με τον Μηνά και τον Βλάση είναι ανάμεικτα. Από τη μία νιώθω ανυπομονησία, αλλά από την άλλη δεν ξέρω πώς θα κυλήσει η συζήτηση. Κάθε πρώτη συνάντηση με κάποιον συνομιλητή είναι αγχωτική και παρουσιάζει μια πρόκληση, σ' αυτήν τη περίπτωση όμως, η μεθοδολογική πρόκληση του skype κάνει τη συζήτηση αυτή μια πρωτόγνωρη εμπειρία. Πατώντας το κουμπί για τη βίντεοκλήση ξεροκαταπίνω και περιμένω να δω τι θα αντικρίσω. Κυρίως με

¹⁷ Για μία κριτική επισκόπηση της Ψηφιακής Εθνογραφίας, βλ. ενδεικτικά Παπαηλία & Πέτρου, 2015.

αγχώνει το γεγονός πως δε θα μπορώ να βρεθώ με τους δύο άντρες από κοντά, αλλά όλη η συζήτηση θα γίνει με τη μεσολάβηση του υπολογιστή και του Ίντερνετ. [...] Η συζήτηση κύλησε ομαλά, και το αρχικό απόμακρο κλίμα αναστράφηκε σύντομα, κυρίως γιατί με εμπιστεύτηκαν, όπως οι ίδιοι ομολόγησαν, εξαιτίας της φιλικής μου σχέσης με την Άννα η οποία είναι κοντινή φίλη του ζευγαριού. Ένιωθα σαν να ήμουν εκεί, στο σπίτι τους, μαζί τους, και η συζήτηση αυτή να είναι όπως οι άλλες που έχω κάνει αυτά τα χρόνια σε εθνογραφικές μου έρευνες. [...]».

Οι διαδικτυακές συνομιλίες αποτελούν ένα νέο δυναμικό ως προς τις προοπτικές που μπορεί να έχει στη συλλογή δεδομένων «μεθοδολογικό σύνορο» (Deakin & Wakefield, ό.π., σ. 605), μολονότι παρουσιάζουν μια σειρά προκλήσεων για τον ερευνητή. Παρά το γεγονός πως εφαρμογές όπως το Skype, το οποίο χρησιμοποίησα, παρέχουν τη δυνατότητα για μία προσωποποιημένη επαφή με τους συνομιλητές, δίνοντας ακόμη και την ευκαιρία για την καταγραφή μεταγλωσσικών στοιχείων, λ.χ. τις εκφράσεις ή την κινησιολογία του συνομιλητή, οι δυνατότητες αυτές εξαρτώνται πλήρως από το μέσο, καθιστώντας τον ερευνητή εξαρτώμενο από εξωτερικούς παράγοντες. Σε αντίθεση με τις καθιερωμένες συνομιλίες «πρόσωπο με πρόσωπο», η χρήση του Διαδικτύου και των εφαρμογών για εξ αποστάσεως συνομιλία στερούν από τον εθνογράφο τον έλεγχο των τεχνικών μέσων ή της άμεσης επιδιόρθωσης προβλημάτων που οφείλονται, για παράδειγμα, στην ταχύτητα ή/και την ποιότητα της σύνδεσης με το Διαδίκτυο, συνθήκες που μπορούν να λειτουργήσουν διαβρωτικά στη ροή της συζήτησης. Παράλληλα, ακόμη και η δυνατότητα για παρατήρηση μεταγλωσσικών στοιχείων είναι σχετική δεδομένου ότι αυτή μπορεί να επηρεαστεί από τη θέση στην οποία βρίσκεται ο συνομιλητής απέναντι από την κάμερα του ηλεκτρονικού υπολογιστή, ενώ, επίσης, το γεγονός ότι και οι ίδιοι οι συνομιλητές μπορούν να βλέπουν τον εαυτό τους στην οθόνη τους κατά τη διάρκεια της συνομιλίας μπορεί να επηρεάσει τις αντιδράσεις τους ή ακόμη και τα όσα θα μοιραστούν με τον ερευνητή. Τέλος, εξαιτίας της απόστασης ο εθνογράφος δεν μπορεί να γνωρίζει για το ακριβές πλαίσιο γύρω από το οποίο εκτυλίσσεται η συζήτηση, κυρίως σε σχέση με την παρουσία ή μη τρίτων προσώπων, στο παρασκήνιο, οι οποίοι δύνανται να επιδρούν, εξαιτίας της -κρυφής για τον εθνογράφο- παρουσίας τους, τόσο στα όσα λέγονται όσο και στον βαθμό ιδιωτικότητας της συνομιλίας (Deakin & Wakefield, ό.π., σ. 605, 611· Kozinets, ό.π.· Weller, 2015, σ. 9, 14, 23, 37).

Οι δυνατότητες που παρέχει η ύπαρξη εικόνας στις συνομιλίες μέσω διαδικτυακών εφαρμογών, ένα πρόσφατο σχετικά φαινόμενο ως απόρροια ευρύτερων τεχνολογικών εξελίξεων (Weller, ό.π., σ. 3), αποτελεί σίγουρα ένα πολύτιμο εργαλείο

στο μεθοδολογικό «οπλοστάσιο» των ανθρωπολόγων, καθώς «οι συνεντεύξεις μπορούν να παραμείνουν, σε ένα ορισμένο επίπεδο, μία “πρόσωπο με πρόσωπο” εμπειρία» (Hanna, 2012, σ. 214 στο Weller, ό.π., σ. 27). Ωστόσο, παρά τις διευκολύνσεις που προσφέρουν, οι διαδικτυακές συνομιλίες δεν μπορούν να υποκαταστήσουν πλήρως τις δια ζώσης συναντήσεις με τους συνομιλητές, καθώς, όπως σημειώνουν οι Campbell & Lassiter, «η εθνογραφία ξεκινά και τελειώνει με τους ανθρώπους» (2015, σ. 4). Έτσι, λοιπόν, δεν μπορούμε να μιλάμε για μία εθνογραφική προσέγγιση όταν μία ερευνητική διαδικασία στηρίζεται πλήρως σε συνθήκες απομόνωσης και απόστασης του ερευνητή από το πεδίο (Boelstorff, 2012, σ. 40)¹⁸. Αντίθετα, όπως συνέβη στην παρούσα έρευνα, οι συνομιλίες μέσω Διαδικτύου μπορούν να λειτουργήσουν συμπληρωματικά στην κυρίως εθνογραφική διαδικασία¹⁹, κι ως ένας τρόπος ώστε να διατηρηθεί η επαφή με τους συνομιλητές μεταξύ των δια ζώσης συναντήσεων (Weller, ό.π., σ. 5).

Προχωρώντας, η εθνογραφική έρευνα που αποτυπώνεται στο παρόν κείμενο, πέρα από την αναγωγή της στα πλαίσια της «ανθρωπολογίας-οίκου», ξεπερνά, ταυτόχρονα, και τα στενά όρια μιας παραδοσιακού τύπου εθνογραφίας και εντάσσεται σ' εκείνα μιας «πολύ-τοπικής» εθνογραφίας, όπως την εισήγαγε τη δεκαετία του 1980 ο George Marcus στοχαζόμενος σχετικά με την έννοια του χώρου. Σύμφωνα με τον ίδιο, μια μελέτη θα πρέπει να αφορά τη «διαντίδραση των πολιτισμικών νοημάτων, των υποκειμένων και των ταυτοτήτων σε πιο ασαφή χωροχρονικά συμφραζόμενα» (Marcus, 1995, σ. 96). Το κύριο στοιχείο αυτής της μεθοδολογικής πρότασης είναι πως η ερευνητική διαδικασία δεν μπορεί να ολοκληρωθεί σε έναν και μόνο τόπο μέσω της διεξαγωγής εντατικής επιτόπιας έρευνας. Αντίθετα, ακολουθώντας τις θεωρήσεις περί ενός παγκόσμιου συστήματος, προβάλλεται «κινητή», καθώς «ακολουθεί μη προκαθορισμένες διαδρομές, προκειμένου να παρακολουθήσει έναν πολιτικό

¹⁸ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει, βέβαια, το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια μίας υγειονομικής κρίσης, όπως αυτή του Covid-19 όταν ολοκληρώθηκε και το παρόν κείμενο, οι συνθήκες απομόνωσης και απόστασης είναι δεδομένες προκαλώντας προβληματισμό για τα μεθοδολογικά εργαλεία της εθνογραφικής έρευνας. Για μία συζήτηση γύρω από αυτό το ζήτημα, βλ. ενδεικτικά τη διαδικτυακή δημοσίευση της Annika Lems, «The (Im)possibility of Ethnographic Research during Corona» στον ιστότοπο του Max Planck Institut for Social Anthropology (<https://www.eth.mpg.de/5478478/news-2020-06-11-01>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 18/09/2020), και το άρθρο της Magdalena Góral ska «Anthropology from Home Advice on Digital Ethnography for the Pandemic Times» (Góral ska, 2020).

¹⁹ Πρβλ. Beneito-Montagut, 2011.

σχηματισμό σε πολλαπλά πεδία δραστηριότητας» (Γκέφου-Μαδιανού, 2009/2011γ, σ. 21). Η έρευνα, σύμφωνα με τις επιταγές της «πολυ-τοπικής» εθνογραφίας, είναι σχεδιασμένη γύρω από μονοπάτια και συνδέσεις τα οποία θα πρέπει να δημιουργήσει ο εθνογράφος, και οι τεχνικές οι οποίες θα ακολουθηθούν -είτε σχεδιασμένες είτε όχι- έχουν ως στόχο τη συγκρότηση του περίπλοκου πολιτισμικού φαινομένου που θα μελετηθεί (Marcus, ό.π., σ. 106). Στην ουσία, ωστόσο, αν και θεωρείται ως «μία από τις πλέον σημαντικές αναδομήσεις της εθνογραφίας στα τελευταία τριάντα χρόνια» (Akemu & Abdelnour, 2020, σ. 296), η «πολυ-τοπική» εθνογραφία δεν αποτελεί μια απόλυτη παρέκκλιση από το καθιερωμένο μοντέλο εθνογραφικής πρακτικής, αλλά μάλλον μια νεωτερική διεύρυνση του τελευταίου (Γκέφου-Μαδιανού, 1999/2011β, σ. 375· Marcus, ό.π., σ. 100).

Ιδιαίτερη πτυχή της «πολυ-τοπικής»/ «πολυ-εστιακής» προσέγγισης στην παρούσα εθνογραφία αποτελεί και η μελέτη του νομικού πλαισίου και -κυρίως- των Πρακτικών της Βουλής και των σχολίων στη Δημόσια Διαβούλευση για την προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια και την αναγνώριση δικαιώματος αναδοχής τέκνου στα ζευγάρια που έχουν συνάψει Σύμφωνο, όπως, επίσης, και η μελέτη δημοσιευμάτων του Τύπου σχετικών μ' αυτές τις θεματικές. Ως γραπτά κείμενα, τα δεδομένα αυτά δεν μπορούν να προσεγγιστούν με τον ίδιο τρόπο όπως τα εθνογραφικά δεδομένα που προκύπτουν από τις συνομιλίες με πληροφορητές, καθώς «τα έγγραφα δε μιλούν, και ο διάλογος μαζί τους [...] προϋποθέτει τεχνικές που δεν είναι ακριβώς όμοιες μ' εκείνες που χρησιμοποιούνται στο [εθνογραφικό] πεδίο» (Cunha, 2014 στο Βαρβούνης & Καπανιάρης, 2019, σ. 114). Η μελέτη τους, αντίθετα, καθώς πρόκειται για αρχεία, γραπτά κείμενα τα οποία καταγράφουν απόψεις μέσα σε συγκεκριμένα χρονικά, κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια προσεγγίζει την «αρχειακή εθνογραφία». Όπως διαβάζει ο Βασίλης Δαλκαβούκης τον Michel Foucault (1972/1987, 1977) και την Penelope Papailias (2005), «το αρχείο δεν αναπαριστά ό,τι έχει ειπωθεί σε μια δεδομένη κοινωνία, αλλά ό,τι είναι δυνατόν να ειπωθεί [...] και τα αποτυπώματα αυτά δεν είναι άμοιρα της κοινωνικής δομής της συγκεκριμένης κοινωνίας, αφού εμπεριέχουν ιεραρχημένες σχέσεις εξουσίας, όπως π.χ. οι ταξικές και οι έμφυλες» (Δαλκαβούκης, 2015, σ. 29). Ως εκ τούτου, η προσφυγή στην «αρχειακή εθνογραφία» δεν αντιμετωπίζεται στην περίπτωση που εξετάζω εδώ ως μία «περιφερειακή» συνθήκη της ερευνητικής διαδικασίας, αλλά ως μία εξίσου σημαντική πτυχή της τελευταίας, καθώς η ίδια η «ανθρωπολογία-οίκοι» σε μία κοινωνία, όπως η

ελληνική, όπου ο γραπτός λόγος είναι κυρίαρχος, καθιστά επιβεβλημένη την αρχειακή έρευνα, λαμβάνοντας ως θεωρητική οπτική πως τα αρχεία απηχούν και καταγράφουν τις κοινωνικές σχέσεις και ιεραρχήσεις (ό.π., σ. 29-30). Κατ' αυτόν τον τρόπο, μία αρχειακή κριτική ανάλυση αποσκοπεί στην ανίχνευση και στην ερμηνευτική προσέγγιση «των πολιτισμικών προτεραιοτήτων και ανταγωνισμών μιας κοινωνίας, των περιφερειακών ή και περιθωριακών εκείνων υποκειμένων [...] που συνειδητά ή ασυνείδητα “μιλούν” παράλληλα με τα κυρίαρχα» (ό.π., σ. 33). Ιδιαίτερα στη μελέτη της ομόφυλης πατρότητας, όπου, όπως θα δούμε, ενυπάρχει μία έντονη διαλογική σχέση μεταξύ κυρίαρχων λόγων και ομοφυλόφιλων ανδρών που τείνουν να τίθενται στο περιθώριο, η συνδυαστική προοπτική και «συνομιλία» της αρχειακής ανάλυσης μ' εκείνη της εθνογραφικής επιτόπιας έρευνας μπορεί να προσφέρει μία ακόμη πιο διεισδυτική οπτική στα ζητήματα υπό μελέτη (ό.π., σ. 55).

Συνολικά, τα μεθοδολογικά εργαλεία της παρούσας έρευνας, ενσωματώνουν, στα πλαίσια μιας «ανθρωπολογίας-οίκου», τα θεωρητικοποιημένα σχήματα της «πολυτοπικής» εθνογραφίας, προσαρμόζοντας την ερευνητική διαδικασία σύμφωνα με τις επιταγές του πεδίου. Έτσι, ο εθνογράφος προσπάθησε να «ακολουθήσει τους ανθρώπους ή τη μεταφορά», αλλά, παράλληλα, όπως προτείνει ο Marcus, να «ακολουθεί το αντικείμενο της έρευνας του», παρακολουθώντας το πεδίο σε διαφορετικά συμφραζόμενα (Γκέφου-Μαδιανού, 2009/2011γ, σ. 22, 27· Marcus, 1995, σ. 106-109), σε διαφορετικές οπτικές ανάλυσης, οι οποίες αφορούν τόσο την καθημερινότητα των συνομιλητών και τους λόγους τους, όσο και τη διαπλοκή αυτών με εκείνους του κράτους.

1.3 Θεωρητικές προσεγγίσεις της Συγγένειας και του Φύλου

Η Συγγένεια και το Φύλο²⁰ αποτελούν τα δύο εκείνα πεδία της Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας τα οποία διαπλέκονται άμεσα στην παρούσα διδακτορική διατριβή, η οποία μελετά όψεις της ομόφυλης πατρότητας. Η συσχέτιση αυτών των δύο πεδίων, ωστόσο, δεν αποτελεί μία ευκαιριακή συγκυρία στο αντικείμενο του ανά χείρας κειμένου, αλλά, αντίθετα, έρχεται ως το αποτέλεσμα της «άρρηκτης» σχέσης τους (Καντσά, 2006β), η οποία μπορεί να αποτυπωθεί ακροθιγώς

²⁰ Οι όροι με κεφαλαίο όταν αναφέρονται στα ανθρωπολογικά πεδία.

μέσα από την -όχι μόνο χρονική- συγκυρία της διαδρομής τους στις ανθρωπολογικές μελέτες. Όπως θα αποτυπωθεί με μεγαλύτερη έμφαση παρακάτω, η υποχώρηση του παραδοσιακά κεντρικού πεδίου της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, της Συγγένειας, συνέπεσε με την άνθηση του πεδίου του Φύλου, ενώ, επίσης, η χρονική στιγμή κατά την οποία διατυπώνονται σοβαρές κριτικές και επιφυλάξεις απέναντι στο Φύλο, σηματοδοτεί την εκ νέου ανάδυση του πεδίου της Συγγένειας στο προσκήνιο των ανθρωπολογικών μελετών (ό.π., σ. 72-73). Στόχος του παρόντος υποκεφαλαίου είναι, λοιπόν, να αποτυπωθεί κριτικά μεν, συνοπτικά δε, η διαδρομή αυτών των δύο πεδίων, καθώς, επίσης και της Σεξουαλικότητας, η οποία αποτελεί «μια κρίσιμη συνιστώσα, μια χρήσιμη κατηγορία ανάλυσης κάθε θέματος που αποτελεί αντικείμενο έρευνας» (Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 74) και, τέλος, να καταγραφεί και η παρουσία (ή η απουσία) μελετών που αφορούν την ομοφυλοφιλία στην ελληνική εθνογραφία.

1.3.1 Η «παρακμή» του πεδίου της Συγγένειας. Η Συγγένεια αποτέλεσε διαχρονικά τον «σκληρό» πυρήνα της Ανθρωπολογίας, το γνωστικό πεδίο μέσα από το οποίο διατυπώθηκαν, από τον 19^ο αιώνα ακόμη, οι κυριότεροι ανθρωπολογικοί προβληματισμοί, συνθήκη για την οποία οφείλεται, μεταξύ άλλων, η εξαρχής αναγνώριση εκ μέρους των ανθρωπολόγων πως στις μη-δυτικές κοινωνίες τις οποίες μελετούσαν η συγγένεια ήταν ο κύριος άξονας διάρθρωσης της κοινωνικής οργάνωσης (Τουνταςάκη, 2008/2011, σ. 11). Θεωρήθηκε πως η συγγένεια αποτελεί το όριο σημασιοδότησης μεταξύ μη-ανθρώπινης και ανθρώπινης τάξης πραγμάτων, μία διακριτή και περισσότερο διαφανής, κι άρα ανιχνεύσιμη, από τις υπόλοιπες πτυχή της κοινωνικής ζωής, ιδιαίτερα σημαντική δεδομένου ότι στις κοινωνίες χωρίς κράτος που μελετούσαν οι πρώτοι ανθρωπολόγοι, οι σχέσεις σε θρησκευτικό, πολιτικό και οικονομικό επίπεδο δομούνται γύρω από τους συγγενειακούς δεσμούς οι οποίοι παρέχουν τη βάση για την κοινωνική συνέχεια των κοινωνιών αυτών (Καντσά, 2006β, σ. 73· Carsten, 2004, σ. 10).

Η «ρομαντική», αλλά συνάμα και «αμφιλεγόμενη», αυτή σχέση της Ανθρωπολογίας με τη μελέτη της Συγγένειας, η οποία καθόρισε τη νεοσύστατη τότε επιστήμη μεταξύ των άλλων κοινωνικών επιστημών, ξεκίνησε από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα με τον L.H. Morgan (Godelier, 2004, σ. 197· Peletz, 1995, σ. 344). Με κύριο μεθοδολογικό εργαλείο τη γενεαλογική μέθοδο, η οποία καθιερώθηκε το 1910 με το άρθρο του W.H.R. Rivers «The Genealogical Method of Anthropological Inquiry»

(Rivers, 1910) ως η βασική τεχνική εθνογραφικών διαπολιτισμικών συγκρίσεων, η Συγγένεια κατέστη ο ακρογωνιαίος λίθος της βρετανικής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα (Bamford & Leach, 2009, σ. 2, 8), ενώ η συμβολή του Evans-Pritchard (1940) για τους Nuer αποτέλεσε το παράδειγμα γύρω από το οποίο δομήθηκε η μεθοδολογία της μελέτης των γενεαλογικών συστημάτων (Holmes, 2009, σ. 51). Ευρύτερα, κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα θα κυριαρχήσουν, από τη μία πλευρά ο Βρετανικός Δομο-λειτουργισμός με τη θεωρία της καταγωγής, και, από την άλλη, ο γαλλικός λεβι-στρωσιανός δομισμός με τη θεωρία της επιγαμίας (Schweitzer, 2000, σ. 2). Η συγγένεια αποτέλεσε επί μακρόν το συνώνυμο της ανθρωπολογικής έρευνας, ή όπως εύγλωττα επισημαίνει ο Robin Fox, «ό,τι η λογική για τη φιλοσοφία και το γυμνό για την τέχνη» (Fox, 1967, σ. 10 στο Τουντασάκη, 2008/2011, σ. 11). Ευρύτερες μετατοπίσεις που έλαβαν χώρα εντός της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, ωστόσο, κατά τις δεκαετίες του 1950 και -κυρίως- του 1960 θα προκαλέσουν την κεντρική θέση του πεδίου της Συγγένειας, στο οποίο θα ασκηθεί δριμεία κριτική, με τελικό αποτέλεσμα την αποσταθεροποίηση του πεδίου και τη μεταστροφή του ενδιαφέροντος των ανθρωπολόγων σε άλλα πεδία, με προεξέχον εκείνο του Φύλου.

Όπως επισημαίνει η Ειρήνη Τουντασάκη, η μετα-αποικιοκρατική περίοδος θα συμβάλει στη συνειδητοποίηση πως η ιδεολογική εννοιολόγηση του «Άλλου» είχε ως στόχο τη νομιμοποίηση της καθυπόταξης του και, μέσα από ένα σώμα κριτικής επιστημολογικού και πολιτικού χαρακτήρα, η Ανθρωπολογία θα ενοχοποιηθεί για την ιδεολογική και πολιτική της στάση που φέρεται να νομιμοποίησε κάποιες από τις πτυχές της αποικιοκρατίας. Στα πλαίσια του αναστοχασμού και της αυτοκριτικής, διατυπώνεται μια στάση επαναεπεξεργασίας των ανθρωπολογικών κειμένων, απότοκο της οποίας θα αποτελέσει η αμφισβήτηση της αντικειμενικότητας και του εθνογραφικού ρεαλισμού, η οποία, εν τέλει, θα μετατοπίσει το ανθρωπολογικό βλέμμα από το «μακρινό εκεί» στο «εγγύς εδώ». Η έννοια της «απόστασης», κεντρική στο μεθοδολογικό οπλοστάσιο του παρελθόντος αναιρείται, και η «ετερότητα» αναγνωρίζεται πλέον όχι ως ταυτολογία του «εξωτικού», αλλά ως εξίσου δυνατή στο κοντινό και το πολιτισμικά οικείο, οδηγώντας σε μία ανανέωση του αντικειμένου της ανθρωπολογικής έρευνας. Οι ανθρωπολόγοι αρχίζουν να στρέφονται στις «σύνθετες» κοινωνίες στην περιφέρεια του δυτικού κόσμου και κυρίως του ευρωπαϊκού· επιστρέφουν «οίκοι» για να μείνουν. Η κατάλυση της δυτικής αποικιοκρατίας, η οποία

είχε ως αποτέλεσμα τον περιορισμό -τουλάχιστον- της δυνατότητας πρόσβασης των ανθρωπολόγων στις πρώην αποικίες, αλλά και ευρύτερες ριζοσπαστικές αλλαγές, όπως λ.χ. ο εκχρηματισμός της οικονομίας, σε συνδυασμό με το ανθρωπολογικό αίτημα για ανάδειξη οικουμενικών αναλυτικών κατηγοριών θα μεταφέρουν το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον από τον «εξωτισμό» και θα το προσανατολίσει σε νέες, πιο οικείες κάποιες φορές, κατηγορίες υποκειμένων (Τουνταςάκη, 2008/2011, σ. 13, 48-52).

Οι μετασχηματισμοί αυτοί, όπως ήταν φυσικό, δεν άφησαν ανεπηρέαστο το πεδίο της Συγγένειας. Η μετάβαση των ανθρωπολόγων στις δυτικές κοινωνίες προκάλεσε την αβεβαιότητα για τις κατεστημένες παραδοχές του παρελθόντος, την αναθεώρηση κλασικών πεποιθήσεων, και, τελικά, την αμφισβήτηση του κατά πόσο η συγγένεια μπορεί να αποτελεί ένα από τα κεντρικά αναλυτικά εργαλεία των ανθρωπολογικών ερευνών. Παράλληλα, νέες οικογενειακές συνθήκες, όπως η αύξηση των διαζυγίων, η υιοθεσία ή οι μονογονεϊκές και ομογονεϊκές οικογένειες, αρχίζουν να εμφανίζονται κατά τη δεκαετία του 1970 ενισχύοντας ακόμη περισσότερο τις συνθήκες αποδυνάμωσης των συγγενειακών δομών και αντιστρέφοντας τις κλασικές εννοιολογήσεις περί συγγενειακότητας (ό.π., σ. 56-57).

Στις αρχές της δεκαετίας του 1970 αναπτύσσεται μία έντονη κριτική από θεωρητικούς απέναντι στις κλασικές θεωρήσεις της συγγένειας υπό τη σκοπιά της δυτικής εμπειρίας. Ο Rodney Needham (1971) διαπιστώνει μία ποικιλομορφία η οποία αναιρεί οποιαδήποτε δυνατότητα για γενικεύσεις και διαπολιτισμικές συγκρίσεις, καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως «δεν υπάρχει κάτι που λέγεται συγγένεια και επομένως ούτε μπορεί να υπάρχει κάτι που λέγεται θεωρία της συγγένειας» (Needham, 1971, σ. 5 στο Τουνταςάκη, 2008/2001, σ. 77). Παρά τις σοβαρές αντιρρήσεις του ως προς το πεδίο της Συγγένειας, ωστόσο, δεν θα εγκαταλείψει ποτέ εντελώς την ενασχόληση του με αυτό (Τουνταςάκη, ό.π., σ. 78· Schweitzer, 2000, σ. 2-4). Κεντρική φιγούρα αυτής της κριτικής κι -εν συνεχεία- αποδομητικής διάθεσης των θεωρητικών της Συγγένειας, ωστόσο, θα αποτελέσει ο Αμερικανός ανθρωπολόγος David Schneider, ο οποίος, συμφωνώντας με τον Needham πως η συγγένεια είναι ένα «μη-αντικείμενο» (Needham, ό.π., σ. 59 στο Τουνταςάκη, ό.π.) επέκρινε έντονα τα ερμηνευτικά μοντέλα του Δομολειτουργισμού και του Δομισμού²¹ καταλήγοντας πως αυτά οδηγούσαν σε

²¹ Όπως σημειώνει ο Louis Dumont, ωστόσο, η λεβι-στροφισανή ανάλυση των στοιχειωδών δομών της Συγγένειας (Lévi-Strauss, 1949), επεξεργάστηκε μια δομική οπτική σε απόλυτη αντίθεση με την

υπερ-απλουστευμένες εννοιολογήσεις των μορφών συγγένειας. Αντλώντας από τη διάκριση του Talcott Parsons μεταξύ «κοινωνικού συστήματος» και «πολιτισμικού συστήματος», κι έχοντας σαφείς επιρροές από τον Franz Boas, έστρεψε το κέντρο βάρους του στην έννοια του «νοήματος» ως αντιστάθμισμα στις έννοιες των κοινωνικών ρόλων και των κανόνων. Αντιμετωπίζοντας το πολιτισμικό σύστημα ως ένα σύστημα συμβόλων και νοημάτων πρόκρινε την ανάγκη να καταστεί κεντρικό έργο της ανθρωπολογικής μελέτης η κατανόηση του κάθε πολιτισμικού συστήματος «από τα μέσα», κι όχι βάσει εξωτερικών αναλυτικών κατηγοριών. Έτσι, επικεντρωμένος στις αρχές του πολιτισμικού σχετικισμού κατέληξε στη διαπίστωση πως δεν υπάρχουν περιθώρια συγκρότησης συγκριτικών εννοιών και διαπολιτισμικών συγκρίσεων στη μελέτη της συγγένειας (Τουντασάκη, ό.π., σ. 78-80)²².

Αρχικά με το έργο του *American Kinship: A Cultural Account* (Schneider, 1968/1980), και -κυρίως- αργότερα με τη μονογραφία του *A Critique of the Study of Kinship* (ό.π., 1984), ο Schneider θα υποστηρίξει, σύμφωνα με την ανάγνωση της Τουντασάκη, πως η συγγένεια δεν αποτελεί μια οικουμενικά έγκυρη έννοια, αλλά, αντίθετα, μία πολιτισμική κατασκευή του ευρωκεντρικού μεθοδολογικού παραδείγματος της γενεαλογικής μεθόδου (Τουντασάκη, ό.π., σ. 81-83). Το *American Kinship* το οποίο αποτελεί, σύμφωνα με τον ίδιο, «όχι έναν απολογισμό του τι λένε οι Αμερικάνοι όταν μιλούν για τη συγγένεια ή του τι [...] πιστεύουν για τη συγγένεια, μία περιγραφή των ρόλων και των σχέσεων που συνάπτουν [...], (αλλά) είναι για σύμβολα, τα σύμβολα που είναι η αμερικανική συγγένεια»²³ (Schneider, 1968/1980, σ. 18 στο Peletz, 1995, σ. 346), σηματοδότησε την απαρχή της ριζοσπαστικής θεώρησης και της ανατροπής των κλασικών μοντέλων θεωρητικής ανάλυσης και, ταυτόχρονα, τη στροφή της ανθρωπολογίας προς μια συμβολική προσέγγιση του πολιτισμού με στόχο την αντιμετώπιση της συγγένειας όχι πλέον ως ένα καθαρό σύστημα βιολογικών σχέσεων, αλλά ως ένα σύστημα συμβόλων. Ο Schneider διακρίνοντας μεταξύ αίματος και γάμου,

ουσιοκρατική προσέγγιση του βρετανικού Δομολειειτουργισμού, προσφέροντας ένα λογικό εργαλείο για τη μελέτη των συνόλων (Dumont, 1971/ 1996, σ. 174).

²² Πρβλ. Carsten, 2004, σ.18-19· Schweitzer, ό.π., σ. 2).

²³ Όπως σημειώνει κριτικά στο έργο του Schneider η Ulrika Dahl (2014, σ. 149 στο Χαλκίδου, 2018, σ. 37), η θεωρία του οικοδομείται πάνω στην πεποίθηση πως το ρομαντικά εμπλεκόμενο ζευγάρι αποτελεί τη βάση αναπαραγωγής και δημιουργίας οικογένειας σε ένα σχήμα στο οποίο η αγάπη μεταφράζεται σε σεξ (κι αντίστροφα), κι αυτό με τη σειρά του οδηγεί στο προϊόν και αντικείμενο της αγάπης, το παιδί.

δηλαδή μεταξύ βιογενετικών όρων κοινής ουσίας και συγγένειας με όρους νόμων και κωδικών συμπεριφοράς, προσπάθησε να αποκρυπτογραφήσει τη βαθιά ριζωμένη δυτική αντίληψη της πρωτοκαθεδρίας των βιολογικών σχέσεων, η οποία προσέδιδε στους βιολογικούς δεσμούς νομοθετική -αδιαπραγμάτευτη- εξουσία στα συναισθήματα και τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων (Τουνταςάκη, 2008/2011, σ. 81-82· Peletz, 1995, σ. 346-347).

Στο *A Critique of the Study of Kinship*, ο Schneider, αναγινώσκοντας εκ νέου το υλικό της εθνογραφίας του για τους Yav της Μελανησίας, προέκτεινε το επιχείρημα και την ανάλυσή του υπογραμμίζοντας ακόμη εναργέστερα τη δυτική κατασκευή του εννοιολογικού οπλοστασίου των κλασικών μελετών της Συγγένειας. Όπως σημειώνει, πρόκειται για κατασκευές που απορρέουν από την «εθνο-επιστημολογία του ευρωπαϊκού πολιτισμού» (Schneider, 1984, σ. 175 στο Τουνταςάκη, ό.π., σ. 85), καθώς οι ανθρωπολόγοι έδειχναν επιμονή στον ορισμό της συγγένειας σε σχέση με την ανθρώπινη βιολογική αναπαραγωγή προχωρώντας σε μία εξομοιωτική ταυτολογία της συγγένειας με τη βιολογία, καθιστώντας την πρώτη ένα φυσικό φαινόμενο. Η μελέτη του Schneider, η οποία αποτέλεσε στη βάση της μία αναστοχαστική κριτική προσέγγιση της συγγένειας ως μία δυτική επινόηση κι ως μία συνθήκη επιβολής των δυτικών προτύπων και κυρίαρχων οντολογικών κατηγοριοποιήσεων στους άλλους λαούς και πολιτισμούς που οι κλασικοί ανθρωπολόγοι μελετούσαν, προκάλεσε, όπως σημειώνει η Τουνταςάκη (2008/2011, σ. 87) τις μεγαλύτερες ανακατατάξεις στην ανθρωπολογική μελέτη της συγγένειας μετά την έκδοση των *Structures élémentaires de la parenté* του Lévi-Strauss (1949), και οδήγησε, μετά την πρόταση του Schneider ακόμη και για κατάργηση του πεδίου, στην αποδόμηση -κυρίως- των αμερικανικών σπουδών της συγγένειας. Στην Αγγλία, η πτώση του αριθμού των μελετών θα είναι σε μικρότερο βαθμό, ωστόσο κατά τη δεκαετία του 1990 η συγγένεια θα αρχίσει να αποφεύγεται έντονα και εκεί, ενώ, αντίθετα, στη Γαλλία, υπό την καθοριστική επίδραση του Lévi-Strauss, η συγγένεια θα παραμείνει η «ιερή αγελάδα της ανθρωπολογίας» (Τουνταςάκη, ό.π., σ. 69, 78-87· Bamford, 2019, σ. 7· Edwards, 2006, σ. 130· Schweitzer, 2000, σ. 5).

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, άρχισε να αναπτύσσεται ένας έντονα κριτικός λόγος απέναντι στην ανδρική προδιάθεση των ανθρωπολογικών μελετών (Strathern, 1987, σ. 279). Ήδη από τις προσεγγίσεις του Schneider είχαν διατυπωθεί, άλλωστε, και άλλες κριτικές για τη δυτική προκατάληψη της ανθρωπολογικής θεωρίας

από μέρος φεμινιστριών ακαδημαϊκών²⁴ (Edwards, ό.π.). Σε συνδυασμό με το οξύ πολιτικοποιημένο κλίμα μετά τη δεκαετία του 1960, όταν έγινε συνειδητή η δυνατότητα για κοινωνικές αλλαγές, αναθεωρήθηκαν καθιερωμένες στάσεις ως προς τα ζητήματα ηθικής και σεξουαλικότητας και αναδύθηκαν νέες υποκειμενικότητες (Evans, 2003), αρχικά μέσα από την «ανθρωπολογία των γυναικών», η οποία θεμελιώθηκε σε μεγάλο βαθμό όπως επισημαίνει η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (2010, σ. 55, υποσημ. 3) σε κριτικές αναθεωρήσεις των κλασικών προσεγγίσεων της συγγένειας και της αγχιστείας, και, στη συνέχεια, μέσα από την «ανθρωπολογία του Φύλου»²⁵, η μελέτη της κατηγορίας του φύλου αναδείχθηκε, κατά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980 στην κύρια ερευνητική δραστηριότητα των ανθρωπολόγων, αφήνοντας το πεδίο της Συγγένειας να παρακμάσει (Carsten, 2004, σ. 20).

1.3.2 Το Φύλο ως κεντρική αναλυτική κατηγορία. Η «ανακάλυψη του φύλου» (Παπαταξιάρχης, 2006α, σ. 13) εκ μέρους της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και η έμφαση στη μελέτη του ως αναλυτική κατηγορία στις εθνογραφικές εργασίες άργησε αρκετά δεδομένης της αποκλειστικής έμφασης των ανθρωπολόγων στο πεδίο της Συγγένειας (ό.π., σ. 12), αν και, όπως υπογραμμίζει η Μπακαλάκη (1994, σ. 13), οι κατά φύλα σχέσεις είχαν αναγνωριστεί από νωρίς ως σημαντικός παράγοντας κοινωνικής οργάνωσης. Κινητήρια δύναμη για αυτή τη μεταστροφή του ενδιαφέροντος αποτέλεσε η διαπίστωση από το «δεύτερο κύμα» του φεμινιστικού κινήματος, ότι στα πλαίσια του ακαδημαϊκού λόγου, όπως αυτός εκφραζόταν στα κλασικά εθνογραφικά κείμενα, η έννοια του «ανθρώπου» αφορούσε κυρίως τους άνδρες, αφήνοντας τις γυναίκες στο περιθώριο. Τονίζοντας την οικουμενική ανδρική κυριαρχία, οι άνδρες ανθρωπολόγοι κατασκεύαζαν έναν επιστημονικό λόγο εμποτισμένο από ανδρική προκατάληψη παραμερίζοντας τις γυναίκες και δίνοντας έμφαση στους άνδρες πληροφορητές, επιλογή που οι φεμινίστριες του «δεύτερου κύματος» ερμήνευσαν ως το αποτέλεσμα του συνδυασμού της ανδροκεντρικής και εθνοκεντρικής/ευρωκεντρικής στάσης των ανθρωπολόγων να θεωρούν περισσότερο έγκυρους και αντιπροσωπευτικούς πληροφορητές τους άνδρες απ' ό,τι τις γυναίκες ως πρωταγωνιστές της τοπικής δράσης, κατόχους των θέσεων εξουσίας και υποκειμένων

²⁴ Βλ. ενδεικτικά Mac Cormack & Strathern, 1980· Rubin, 1975· Yanagisako, 1979.

²⁵ Όπως σημειώνει, μεταξύ άλλων, η Ράνια Αστρινάκη (2011, σ. 18), τα όρια μεταξύ «ανθρωπολογίας των γυναικών» και «ανθρωπολογίας του Φύλου» είναι αρκετά ρευστά.

που ελέγχουν την αναπαραγωγή και τη σεξουαλικότητα των γυναικών (Αστρινάκη, 2011, σ. 18-20· Μπακαλάκη, 2010, σ. 53).

Σε αντίθεση, όμως, με τις κινητοποιήσεις γυναικών του 19ου αιώνα που αποδέχονταν τα οικιακά τους καθήκοντα και διεκδικούσαν την καλύτερη προετοιμασία τους γι' αυτά (Παπαταξιάρχης, ό.π., σ. 15), το «δεύτερο κύμα» του φεμινισμού, από τη δεκαετία του 1970, έρχεται σε ρήξη με τις παραδοσιακές νοηματοδοτήσεις των φύλων και της συγγένειας, ασκεί κριτική σ' αυτές, αναγνωρίζει την απουσία της γυναικείας οπτικής και θέτει ως πολιτικό στόχο την αποκατάσταση της και την ανάσχεση της διπλής αρσενικής σκοπιάς του ανθρωπολόγου και των πληροφορητών του (Μπακαλάκη, 1994, σ. 14· Schweitzer, 2000, σ. 7). Αυτός ο ακαδημαϊκός φεμινισμός²⁶, ο οποίος οδήγησε στην καθιέρωση «γυναικείων σπουδών» στο εσωτερικό διαφορετικών επιστημονικών κλάδων στην υπηρεσία της γυναικείας χειραφέτησης (Καντσά & Παπαταξιάρχης, 2010, σ. 8-10), εκφράστηκε μέσα από την «ανθρωπολογία των γυναικών», κι ακολουθώντας τη διαπίστωση πως το «προσωπικό είναι πολιτικό», εγκατέλειψε τη μονομερή αναφορά στην «εμπειρία των γυναικών» και ανέπτυξε την έννοια της πατριαρχίας ως έναν αυτόνομο λόγο για το οικουμενικό φαινόμενο της κυριαρχικής σχέσης την οποία υφίστανται οι γυναίκες από τους άνδρες (Παπαταξιάρχης, 2006α, σ. 16). Κι αν ακόμη ο όρος «πατριαρχία» υπήρχε και πριν από τη χρήση του από το «δεύτερο κύμα» το 1970, ο ακαδημαϊκός φεμινισμός ήταν αυτός που του προσέδωσε το ιδιαίτερο νόημα της συνολικής, γενικευμένης εξουσίας των ανδρών επί των γυναικών, επιδρώντας στον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε και βιώνουμε τη σύγχρονη κοινωνία (Evans, 2003, σ. 14, 20).

Κεντρικό διακύβευμα της «ανθρωπολογίας των γυναικών» θα αποτελέσει η απόδοση ορατότητας στις γυναίκες στα εθνογραφικά κείμενα και η περιγραφή των διαφορών κοινωνιών από τη δική τους σκοπιά, καθώς, επίσης, και ο προσδιορισμός της «θέσης» και των ρόλων των γυναικών διαπολιτισμικά²⁷. Η πατριαρχία θεωρείται

²⁶ Η σχέση ανθρωπολογίας-φεμινισμού είναι μάλλον «αμήχανη», όπως σχολιάζει η Marilyn Strathern (1987), καθώς, από τη μία πλευρά η ανεκτικότητα της ανθρωπολογίας την έκανε να δεχθεί ίσως περισσότερο από κάθε άλλη επιστήμη τη φεμινιστική σκέψη, όμως, η στρατευμένη ατζέντα του φεμινιστικού κινήματος κατέστησε τον φεμινιστικό τρόπο σκέψης μία μόνο οπτική μεταξύ άλλων στην ανθρωπολογική θεωρία.

²⁷ Όπως επισημαίνει η Μαρία Κυριακίδου, «η ιδέα μιας παγκόσμιας αδελφότητας των γυναικών, παρά τις ατομικές τους ιδιαιτερότητες, έχει υιοθετηθεί από το φεμινιστικό κίνημα σε διαφορετικές ιστορικές

από τις φεμινίστριες ανθρωπολόγους μία συνθήκη που είναι εγγεγραμμένη σε όλες τις πτυχές της ζωής, καθώς βρίσκεται εγκατεστημένη στην ίδια την εννοιολόγηση του φύλου, με αποτέλεσμα να αποτελεί στόχο η «γυναικεία απελευθέρωση», το «γυναικείο ζήτημα», το οποίο, από τη δεκαετία του 1960 και μετά, τοποθετείται στο κέντρο των ερωτημάτων που γεννά ο ακαδημαϊκός φεμινισμός επιδιώκοντας την υπέρβαση της ιδεολογίας του φύλου. Τα βασικά ερωτήματα που διατυπώνονται αφορούν το κατά πόσο είναι οικουμενική η υποτέλεια και το εάν είναι «φυσική», δηλαδή εάν βασίζεται σε βιολογικούς παράγοντες, με την απάντηση να θεωρείται πως θα δοθεί μέσα από την κατανόηση της ζωής των γυναικών σε άλλους πολιτισμούς. Για να επιτευχθεί, ωστόσο, η αποκατάσταση των γυναικών ως υπό διερεύνηση εθνογραφικών υποκειμένων και να αποδυναμωθούν τα στερεότυπα για τη ζωή τους, υποστηρίχθηκε πως θα πρέπει παράλληλα να ενεργοποιηθούν οι γυναίκες και ως υποκείμενα της ανθρωπολογικής έρευνας. Οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι, λοιπόν, προκρίνουν τη μελέτη των γυναικείων ζητημάτων από γυναίκες, καθώς θεωρούν πως εκείνες βρίσκονται σε προνομιακή θέση να κατανοήσουν τον κόσμο των γυναικών (Αθανασίου, 2006α, σ. 63· Αθανασίου, 2006β, σ. 23-24· Αστρινάκη, 2011, σ. 20-21· Καντσά & Παπαταξιάρχης, 2010, σ. 8· Μπακαλάκη, 1994, σ. 14-16· Παπαταξιάρχης, 2006α, σ. 17, 34· Dubisch, 1995/2000, σ. 250-251).

Έργα σταθμοί στην προσπάθεια κατανόησης της «γυναικείας εμπειρίας» θεωρούνται, μεταξύ άλλων, το *Woman, Culture and Society* των Michelle Rosaldo και Louise Lamphere (1974), το *Toward an Anthropology of Women* της Rayna Rapp Reiter (1975) και το *Perceiving Women* της Shirley Ardener (1975), τα οποία απορρίπτουν τη βιολογική υπόσταση των γυναικών ως εξηγητικό παράγοντα της γυναικείας υποτέλειας και προτάσσουν τη σημασία των κοινωνικών ρόλων και των κοινωνικοπολιτισμικών αξιολογήσεων των γυναικών. Παράλληλα, η κοινωνιολόγος Ann Oakley (1972) με το έργο της *Sex, Gender, and Society* θα χρησιμοποιήσει τη διάκριση μεταξύ «βιολογικού φύλου» («sex») και «κοινωνικού φύλου» («gender»), την οποία θα εισάγει στην ανθρωπολογική προβληματική με το άρθρο της «The traffic in women: notes on the political economy of sex» η Gayle Rubin (1975) (Αθανασίου, 2006β, σ. 25, 28-29· Αστρινάκη, 2011, σ. 21-22). Όπως επισημαίνει η Henrietta Moore (1994, σ. 814 στο Καντσά, 2012, σ. 32), χρειάστηκε να έρθει η δεκαετία του 1970 για

στιγμές με στόχο να καταδείξει την κοινή εμπειρία της καταπίεσης, την κοινότητα συμφερόντων, τον συλλογικό ακτιβισμό και την πολιτική αλληλεγγύη» (Κυριακίδου, 2006, σ. 21).

να γίνει αντιληπτό πως οι βιολογικές διαφορές δεν μπορούν να ορίσουν τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζονται οι έμφυλες διαφοροποιήσεις κι άρα δεν μπορεί να υπάρχει μόνο ένα νόημα στις κατηγορίες «άνδρας» και «γυναίκα». Αυτή τη θέση συμπληρώνει η R.W. Connell υπογραμμίζοντας πως ο διαχωρισμός μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, ο οποίος προφανώς προήλθε από τον διαχωρισμό «σώμα έναντι πνεύματος», κατέδειξε την αδυναμία της βιολογίας ως επεξηγηματικό παράγοντα της υποτέλειας των γυναικών (Connell, 2005/2006, σ. 100-101).

Εντός της «ανθρωπολογίας των γυναικών», ωστόσο, κεντρικό αναδεικνύεται το ζήτημα της οικουμενικότητας της «γυναικείας εμπειρίας», το οποίο αντιμετωπίζεται διττά, με κάποιες ανθρωπολόγους να τάσσονται υπέρ της, ενώ άλλες, αντλώντας από τον νεο-εξελικτισμό, τον εξελικτισμό του Engels και την πολιτική οικονομία, να την αμφισβητούν ως ανιστορική κι εθνοκεντρική έννοια και να αντιμετωπίζουν την υποτέλεια ως ένα ιστορικό φαινόμενο σύμφυτο της συγκρότησης των ταξικών κρατών και του κατά φύλα καταμερισμού της εργασίας (Αστρινάκη, 2011, σ. 21-22· Γκέφου-Μαδιανού, 2003, σ. 118· Μπακαλάκη, 1994, σ. 23-24). Προεξέχουσες φιγούρες της ανάλυσης της γυναικείας υποτέλειας μέσω των έργων τους είναι η Michelle Rosaldo και η Sherry Ortner, οι οποίες τάσσονται υπέρ της οικουμενικότητας της γυναικείας υποτέλειας, την οποία εξηγούν μέσω δύο διαφορετικών αντιστικτικών θεωρητικών σχημάτων.

Η Sherry Ortner (1974/1994), χρησιμοποιώντας ως επεξηγηματικό σχήμα τη λεβι-στρωσιανή και φροϋδική διχοτόμηση του διπόλου «φύσης»/«πολιτισμού», με τις δύο αυτές κατηγορίες να είναι νοητικές και το όριο μεταξύ τους δυσδιάκριτο, υπογράμμισε πως το αρσενικό παρουσιάζεται πως κατέχει ένα εγγενές χαρακτηριστικό, το οποίο στερούνται οι γυναίκες, κι έτσι κατατάσσεται ως το κυρίαρχο φύλο. Κατά συνέπεια, όπως ακριβώς ο πολιτισμός υποτάσσει τη φύση, έτσι και οι άνδρες καθυποτάσσουν τις γυναίκες οι οποίες είναι δέσμιες της βιολογίας τους, δεδομένου ότι εξαιτίας των λειτουργιών τους (γέννα και ανατροφή παιδιών) βρίσκονται πιο κοντά στη φύση. Μάλιστα, η στενή επαφή τους με τα μικρά παιδιά, τα οποία δεν έχουν κοινωνικοποιηθεί ακόμη κι άρα μετέχουν της φύσης και όχι του πολιτισμού, τις κατατάσσει ακόμη πλησιέστερα στη φύση, μία παράδοξη θέση αν αναλογιστούμε πως τα παιδιά πρέπει να ξεφύγουν από τη μιαιρότητα της γυναίκας που ταυτίζεται με τη φύση δεδομένου ότι η ίδια η ανατροφή των παιδιών λειτουργεί καθοριστικά για την τοποθέτηση της γυναίκας στον κόσμο της «φύσης» (Αστρινάκη, 2011, σ. 21· Γκέφου-

Μαδιανού, 2003, σ. 115-116· Μπακαλάκη, 1994, σ. 20-21, 81-85· Παπαταξιάρχης, 2006α, σ. 31).

Η Michelle Rosaldo (1974), από την άλλη, προσπαθώντας να ορίσει τον έλεγχο των αντρών επί των γυναικών και των παιδιών τους χρησιμοποίησε τη διάκριση δημόσιου και οικιακού ως ένα διχοτομικό σχήμα το οποίο τοποθετεί τα δύο φύλα σε δύο ξεχωριστές σφαίρες δράσης, τις μεν γυναίκες στον επικυριαρχούμενο χώρο του σπιτιού και του «μέσα», τους δε άνδρες στον κυρίαρχο δημόσιο-«εξωτερικό» χώρο. Βάσει αυτού του σχήματος προχωρά στην υποστήριξη της θεωρίας πως δεν υπάρχει κανένα σύστημα στο οποίο οι γυναίκες έχουν περισσότερα αξιώματα ή μεγαλύτερα προνόμια από τους άνδρες. Βάσει λοιπόν του ότι ο δημόσιος χώρος είναι εκείνος στον οποίο εκτυλίσσεται η δράση και παράγεται η συνάφεια -παρά τις αρκετές εξαιρέσεις που έχουν παρατηρηθεί- είναι λογικό η θέση της γυναίκας «μέσα» και η απομόνωση της από τον δημόσιο χώρο να προβάλλονται ως υποτέλεια (Αστρινάκη, ό.π.· Μπακαλάκη, ό.π., σ. 18-19, 199· Παπαταξιάρχης, ό.π., σ. 32).

Η «ανθρωπολογία των γυναικών» κατάφερε να εισάγει επίσημα την έννοια του φύλου στην ανθρωπολογική προβληματική, και το «δεύτερο κύμα» επέδρασε καθοριστικά στον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε όσο και στον τρόπο που βιώνουμε τη σύγχρονη κοινωνία (Evans, 2003, σ. 14). Δεν άργησαν, ωστόσο, να διατυπωθούν έντονες κριτικές τόσο ως προς τη θεωρητική, όσο κι ως προς τη μεθοδολογική σκευή της «ανθρωπολογίας των γυναικών». Όπως σημειώνει η Μπακαλάκη (2010, σ. 56), ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, η Nicole-Claude Matthieu (1978) άσκησε κριτική στην αποκλειστική έμφαση της χρήσης του κοινωνικού φύλου για τις γυναίκες, καθώς αυτή η συνθήκη φαινόταν να αναπαράγει την προκατάληψη ότι το φύλο είναι περισσότερο καθοριστικό για τις γυναίκες απ' ό,τι για τους άνδρες. Οι κριτικές προσεγγίσεις απέναντι στην «ανθρωπολογία των γυναικών» γενικεύτηκαν εστιάζοντας στην απουσία προβληματοποίησης των κατηγοριών «άνδρας» και «γυναίκα». Κατακρίθηκε, ταυτόχρονα, η θεώρηση των τελευταίων ως σταθερών, παγιωμένων στο χρόνο διαπολιτισμικών κατηγοριοποιήσεων, ενώ, επίσης, στις μελέτες της «ανθρωπολογίας των γυναικών» εντοπίστηκε η εκ προοιμίου αναγνώριση του πολιτικού ως δεδομένου προβαδίσματος στους άνδρες, θέση που φαινόταν να αναπαράγει τη θεώρηση ορισμένων τομέων της ζωής ως περισσότερο κοινωνικών από άλλους. Παράλληλα, ασκήθηκε κριτική στο κεντρικό επιστημονικό επιχείρημα της «ανθρωπολογίας των γυναικών» πως οι γυναίκες είναι εκείνες που θα έπρεπε να

μελετούν τις γυναίκες, αλλά και στις εθνογραφικές έρευνες εντοπίστηκε αδυναμία διαπολιτισμικής προσέγγισης της «θέσης των γυναικών», όπως και, αντίστοιχα, της οικουμενικότητας της γυναικείας ταυτότητας. Τα κύρια θεωρητικά και μεθοδολογικά επιχειρήματα της «ανθρωπολογίας των γυναικών» τέθηκαν σε αμφισβήτηση οδηγώντας σε ευρύτερες μετατοπίσεις ως προς την κοινωνική θεώρηση της έννοιας του φύλου. Καθώς, όπως φάνηκε από τις εθνογραφικές πηγές, κάθε πολιτισμός εννοιολογεί διαφορετικά τα θεωρούμενα ως «δεδομένα της φύσης», έγινε αντιληπτό πως οι άνδρες και οι γυναίκες δεν αποτελούν φυσικές, αλλά, αντιθέτως, κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά φορτισμένες κατηγορίες. Τα φύλα δεν αποτελούν, έτσι, έμφυτα χαρακτηριστικά με κάποια πραγματική ουσία ούτε και εκ των προτέρων φυσικές πτυχές της προσωπικότητας. Ως αποτέλεσμα, τη δεκαετία του 1980, τέθηκε ένα ευρύ αίτημα για επαναπροσδιορισμό της έννοιας του πολιτικού και για διεύρυνση της πολιτικής διάστασης της οικειακότητας, εγκαταλείφθηκε η «ανθρωπολογία των γυναικών» με το πέρασμα στην «ανθρωπολογία του φύλου», και το ενδιαφέρον μετατοπίστηκε από τις οικουμενικές κατηγορίες στις επιτόπιες σφαίρες δράσης καθώς τα βιολογικά δεδομένα της φύσης αποσυνδέθηκαν από το κοινωνικό φύλο (Αθανασίου, 2006α, σ. 63-64· Αστρινάκη, 2011, σ. 23-27· Γκέφου-Μαδιανού, 2003, σ. 120-125· Μπακαλάκη 1994, σ. 35-36· Παπαταξιάρχης 2006α, σ. 36· Weeks, 1987/2016, σ. 140).

Η στροφή στην «ανθρωπολογία του φύλου» συνδέθηκε με την υιοθέτηση της θεωρίας της κοινωνικής κατασκευής²⁸, σύμφωνα με την οποία εμφανίζεται ως παρωχημένη η παραδοχή ότι το φύλο αποτελείται από δύο αντιτιθέμενες συνιστώσες, τη βιολογική και την κοινωνική, καθεμιά από τις οποίες αναγνωρίζεται ως το αντίπαλον δέος της άλλης, καθώς αυτές δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως ομοιογενείς, οικουμενικές κι ενιαίες κατηγορίες οι οποίες ανάγονται στα βιολογικά δεδομένα (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 164· Μπακαλάκη, 1994, σ. 36· Μπακαλάκη, 2010, σ. 59). Το «φύλο» ως αναλυτική κατηγορία πλέον, αντικαθιστά την κατηγορία «γυναίκα» και καθίσταται το πεδίο στο οποίο επιχειρείται η σύνδεση της αμερικανικής Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας και της ευρωπαϊκής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Καντσά & Παπαταξιάρχης, 2010, σ. 11-12· Παπαταξιάρχης, 2006α, σ. 12). Όπως επισημαίνει, ωστόσο, η Μπακαλάκη (1997, σ. 212-213), η συμβολή της «ανθρωπολογίας των γυναικών» στην «ανθρωπολογία του φύλου» έχει παραγνωριστεί και, σε αντίθεση με

²⁸ Βλ. Παπαταξιάρχης, 1996.

την τελευταία της οποίας το γόητρο και το κύρος είναι αδιαμφισβήτητο, η «ανθρωπολογία των γυναικών» παρέμεινε στο περιθώριο της κυρίαρχης ανθρωπολογικής προβληματικής. Παράλληλα με τις εσωτερικές στην ανθρωπολογία μετατοπίσεις, σημειώθηκαν και ευρύτερες αλλαγές, με κυρίαρχη εκείνη της μετατροπής των «γυναικείων σπουδών» σε «σπουδές φύλου», συνθήκη που προκάλεσε την αρνητική αντίδραση μερικών τάσεων του φεμινισμού, καθώς ο νέος όρος θεωρήθηκε πολιτικά ουδέτερος, λιγότερο σαφής κι emphaticός για το γυναικείο ζήτημα (Κογκίδου & Πολίτης, 2006, σ. 3· Evans, 2003, σ. 20).

Η «ανθρωπολογία του φύλου» χαρακτηρίστηκε από δύο διαφορετικές προσεγγίσεις, εκ των οποίων η πρώτη, η συμβολική προσέγγιση, αντιλαμβανόταν το φύλο ως μια «πολιτισμική κατασκευή», ένα σύμβολο διαφοροποίησης των ανδρικών και γυναικείων ταυτοτήτων, και η δεύτερη, η μαρξιστική προσέγγιση, ως μια «κοινωνική σχέση». Σε ό,τι αφορά τη συμβολική προσέγγιση αυτή χωρίζεται σε δύο τάσεις, τη «δομο-συμβολική» και την «κοινωνιολογική». Στην πρώτη προτάσσεται η εξήγηση της σημασίας του φύλου μέσω της θέσης του στο ευρύτερο πλέγμα συμβόλων και σημασιών και το φύλο εννοιολογείται ως ένα σύμβολο διαφοροποίησης των ανδρικών και γυναικείων ταυτοτήτων. Η δεύτερη τάση, η «κοινωνιολογική», εστιάζει στην ανάλυση των σχέσεων μεταξύ των συμβόλων, των νοημάτων και των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών, και ιδιαίτερης σημασίας είναι η συμβολή των Ortner και Whitehead (1981) οι οποίες υπογραμμίζουν emphaticά την αποφυσικοποίηση του φύλου εισάγοντας τη θεωρία της «κοινωνικής κατασκευής». Από την άλλη πλευρά, η μαρξιστική προσέγγιση της θεώρησης του φύλου ως «κοινωνικής σχέσης» αντιλαμβάνεται το φύλο ως ένα εργαλείο διερεύνησης του ρόλου και των διαστάσεων της έμφυλης διαφοράς σε όλο το φάσμα της κοινωνικής ζωής, με στόχο την αποκάλυψη της ιεραρχίας των κοινωνικών σχέσεων. Η ανάλυση αυτή γίνεται μέσα από θεσμούς όπως η συγγένεια, η ιδιοκτησία και το δίκαιο, ενώ το φύλο θεωρείται, όπως επισημαίνει η Moore (1988, σ. vii στο Αστρινάκη, 2011, σ. 32), η «δομούσα αρχή της ανθρώπινης κοινωνίας» (Αστρινάκη, ό.π., σ. 28-32).

Παρόλο που η μελέτη του κοινωνικού φύλου είχε πλέον καθιερωθεί ως ένα αυτόνομο πεδίο (Μπακαλάκη, 1994, σ. 34-35), οι άνδρες δεν συμπεριλαμβάνονταν παρά μόνο θεωρητικά ως μονολιθικές, αντιτιθέμενες ως προς τις γυναίκες, κατηγορίες. Ορισμένοι μόνο άνδρες ανθρωπολόγοι επιχειρούν τη δεκαετία του 1980 την αποτύπωση ενός διαλόγου για την έννοια του «ανδρισμού» υπό τη σκοπιά της έμφυλης

ταυτότητας, ωστόσο, οι μελέτες αυτές παραμένουν περιορισμένες (Αστρινάκη, ό.π., σ. 36-37). Στο τελευταίο μέρος της δεκαετίας του 1980 προκαλούνται νέες θεωρητικές και μεθοδολογικές μετατοπίσεις μέσα από την επιρροή του μεταδομισμού και συντελείται μία μετακίνηση από την έννοια της «ταυτότητας» σ' εκείνη της «διαφοράς». Μέσα από τον φεμινισμό της διαφοράς, άλλωστε, θα ασκηθούν και έντονες κριτικές προς τη φεμινιστική ανάγνωση της γυναικείας ταυτότητας από μειονοτικές φεμινίστριες οι οποίες θα θέσουν το ζήτημα της εκπροσώπησης τους από τις λευκές Δυτικές γυναίκες φεμινίστριες, οδηγώντας τις τελευταίες, κατά τη δεκαετία του 1990, να μιλούν για «φεμινισμούς» αντί για «φεμινισμό». Με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, πάντως, οι μελέτες φύλου γίνονται όλο και περισσότερες, με κεντρικό σημείο, μεταξύ άλλων, και την κριτική προσέγγιση του ευρωκεντρισμού, ζήτημα που επεξεργάζεται κριτικά η Marilyn Strathern (1988) στο *The Gender of the gift* (Αθανασίου, 2006α, σ. 63-64· Αθανασίου, 2006β, σ. 33-37· Αστρινάκη, ό.π., σ. 42-46· Connell 2005/2006, σ. 298). Από το τέλος της δεκαετίας του 1980, ωστόσο, παρά το έντονο ερευνητικό τους ενδιαφέρον για το φύλο, οι ανθρωπολόγοι θα αρχίσουν να προβληματίζονται για την αναλυτική του σημασία.

Έννοιες όπως το «σώμα», τα «συναισθήματα» και η «σεξουαλικότητα» θα αρχίσουν να τίθενται σε συστηματική κριτική εξέταση στο τέλος της δεκαετίας του 1980, ενώ, κατά την αρχή της δεκαετίας του 1990 γενικότερες θεωρητικές μετατοπίσεις στην Ανθρωπολογία θα επηρεάσουν την ανθρωπολογική μελέτη του φύλου. Η Σεξουαλικότητα, ένα πεδίο που άρχισε να συγκροτείται ερευνητικά τη δεκαετία του 1970, αν και οι εθνογραφίες είχαν πάντοτε στοιχεία σεξουαλικότητας στη βάση της συλλογής «περίεργων για τους Δυτικούς σεξουαλικών πρακτικών», θα εδραιωθεί κατά τη δεκαετία του 1980 υπό την προοπτική της «κοινωνικής κατασκευής», η οποία θα ενθαρρύνει καινοτόμες και γόνιμες ερευνητικές υποθέσεις. Με κύριο πεδίο ερευνών την ομοφυλοφιλία, η οποία, ωστόσο, κατά τη δεκαετία του 1970 προσεγγιζόταν από τη σκοπιά του «φυσικού» ή «επίκτητου» χαρακτήρα της, οι μελέτες της θα εστιάσουν στην ομοφυλόφιλη ταυτότητα και τη διάκριση της από την «ετεροφυλόφιλη» ταυτότητα με στόχο την πολιτισμική και ιστορική νοηματοδότηση των σεξουαλικών συμπεριφορών (Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 17-23). Με θεωρητικό σκαπανέα τον Michel Foucault (1976/2011) θα γίνει αντιληπτό πως η κατεύθυνση του ερωτικού ενδιαφέροντος δεν είναι εγγενής, αλλά κατασκευάζεται μέσα από ιστορικές διαδικασίες και πολύμορφες δραστηριότητες ως προϊόν του πολιτισμού, της ιστορίας

και του σώματος (Vance, 1991/2006, σ. 115, 122). Με τη συμβολή του Thomas Laqueur (1990/2003), ο οποίος θα υπογραμμίσει πως το δυτικό βιολογικό μοντέλο της διάκρισης μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου αποτελεί πρόσφατη αντίληψη στον ευρωπαϊκό χώρο, και τις επισημάνσεις της Gayle Rubin η οποία προτείνει πως «αν και το σεξ και το φύλο συνδέονται, δεν ταυτίζονται και αποτελούν τη βάση δύο διαφορετικών περιοχών κοινωνικής πρακτικής» (Rubin, 1984/2006, σ. 465), προκρίνοντας, δηλαδή, την αναλυτική διάκριση φύλου και σεξουαλικότητας, θα αποδομηθούν τα βασικά εργαλεία της «ανθρωπολογίας του φύλου» και θα αρχίσουν να εντείνονται νέες κριτικές προσεγγίσεις στη μελέτη του φύλου, της σεξουαλικότητας και της συγγένειας.

1.3.3 Κριτικές προσεγγίσεις του Φύλου και η «αναγέννηση» της Συγγένειας.

Καθοριστική στην ανανέωση των ανθρωπολογικών μελετών Φύλου και Συγγένειας υπήρξε η συμβολή των Jane Collier και Sylvia Yanagisako, οι οποίες το 1987 επιμελούνται τον συλλογικό τόμο *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis* (Collier & Yanagisako, 1987α) θέτοντας τις βάσεις για τις μετατοπίσεις που αναλύθηκαν παραπάνω στη μελέτη του Φύλου, αλλά, κυρίως, επανατοποθετώντας το πεδίο της Συγγένειας στο κέντρο των ανθρωπολογικών μελετών. Επηρεασμένες από τις θεωρητικές αναλύσεις του Schneider, οι δύο ανθρωπολόγοι θα υποστηρίξουν ότι όπως η ανθρωπολογία της συγγένειας καθορίστηκε, στις κλασικές μελέτες, από τη δυτική βιολογική ουσιοκρατία, έτσι και η μελέτη του κοινωνικού φύλου διαστρεβλώθηκε από τη δυτική πολιτισμική εννοιολόγηση του φύλου ως τη βάση για τις βιολογικές διαφορές στην ανθρώπινη αναπαραγωγή (Τουντασάκη, 2008/2011, σ. 92· Carsten, 2004, σ. 62). Θα υπογραμμίσουν πως η πιο συχνή κριτική που έχουν λάβει τα δύο πεδία είναι πως αποτυγχάνουν αναλυτικά καθώς λαμβάνουν ως εκ προοιμίου δεδομένη την έννοια της «διαφοράς» και τη μεταχειρίζονται ως ένα προ-κοινωνικό γεγονός έξω και πέρα από τον πολιτισμό (Collier & Yanagisako, 1987γ, σ. 29), καταλήγοντας στο συμπέρασμα πως παρά το γεγονός πως τα δύο αυτά πεδία παραδοσιακά αντιμετωπίστηκαν ως ξεχωριστοί τομείς της ανθρώπινης έρευνας, «το κοινωνικό φύλο και η συγγένεια κατασκευάζονται από κοινού, πραγματοποιούνται μαζί σε συγκεκριμένα πολιτισμικά, οικονομικά και πολιτισμικά συστήματα» (Collier & Yanagisako, 1987β, σ. 7), κι άρα θα πρέπει να μελετώνται από κοινού στα πλαίσια μιας «ενοποιημένης ανάλυσης» (Collier & Yanagisako, 1987γ), δεδομένου ότι φύλο

και συγγένεια αποτελούν «μικτές μεταφορές» του εαυτού (Yanagisako, 1987). Στόχος τους ήταν, άλλωστε, «να αναγεννήσουν τη μελέτη της συγγένειας και να τοποθετήσουν τη μελέτη του κοινωνικού φύλου στον θεωρητικό πυρήνα της ανθρωπολογίας θέτοντας υπό άρση το όριο μεταξύ αυτών των δύο πεδίων» και να «ανανεώσουν τη νοητική υπόσχεση των δύο πεδίων ενόσω τα επανιδρύνουν ως σύνολο» (Collier & Yanagisako, 1987β, σ. 1).

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 άρχισε σταδιακά να εμφανίζεται μία γενιά ερευνητών οι οποίοι θα μελετήσουν τη σεξουαλικότητα επηρεασμένοι από τη φουκωική προοπτική της ανάδυσης των σεξουαλικών κατηγοριοποιήσεων ως μέρους των στρατηγικών άσκησης της εξουσίας. Θα εστιάσουν στη μελέτη της σεξουαλικής ταυτότητας ως «οργάνου κανονιστικών κατεστημένων, μέρους των κανονιστικών διευθετήσεων της σεξουαλικότητας» (Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 29). Στη Γαλλία, ήδη από τη δεκαετία του 1970, ένα νέο ρεύμα, ο υλιστικός φεμινισμός, ο οποίος συνδεόταν με τον ριζοσπαστικό φεμινισμό, θα εστιάσει στην ιεραρχική αντίθεση του διπόλου «άνδρας»/«γυναίκα». Θα αμφισβητήσει τη χρησιμότητα της αναλυτικής κατηγορίας του κοινωνικού φύλου υπογραμμίζοντας ότι η «πολικότητά» που χαρακτηρίζει την αντιστικτική διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, ως δύο απολύτως διακριτών κατηγοριών, λειτουργεί ως παράγοντας διατήρησης της αντίληψης της ύπαρξης ενός βιολογικού φύλου το οποίο προϋπάρχει και είναι εκείνο που αναπαράγει τις έμφυλες σχέσεις ιεραρχίας. Οι υλίστριες φεμινίστριες θα καταδείξουν πως η «διαφοροποίηση» των φύλων δεν αποτελεί μία φυσική, οντολογική, κατηγορία, αλλά το προϊόν συγκεκριμένων κοινωνικών και ιστορικών συγκυριών. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο υλιστικός φεμινισμός θα προτείνει πως το κοινωνικό φύλο προϋπάρχει του βιολογικού, το οποίο και κατασκευάζει (Γιαννακόπουλος, ό.π., σ. 38, 52-53· Κογκίδου & Πολίτης, 2006, σ. 8-9). Ιδιαίτερα κατά τη δεκαετία του 1990, κατά την οποία το φεμινιστικό κίνημα μπαίνει στην τρίτη φάση του και η εστίαση μετακινείται από τις «διαφορές μεταξύ γυναικών» στη «διαφορά εντός του υποκειμένου», τάση που στην Ανθρωπολογία ορίζεται ως «φεμινιστική ανθρωπολογία της διαφοράς», οι μετατοπίσεις είναι ραγδαίες. Ο μετα-στρουκτουραλιστικός και μετα-μοντέρνος φεμινισμός βασισμένος στην αντι-ουσιακρατική αποδομιστική θεώρηση του Jacques Derrida αποδομεί τις αντιθέσεις άνδρα-γυναίκας και ανδρισμού-θηλυκότητας και καθιστά το ζήτημα του κοινωνικού φύλου καθαρά λογοθετικό. Η έννοια του φύλου θεωρείται πως υπόκειται σε διαρκείς αλλαγές καθώς τα υποκείμενα το νοηματοδοτούν

διαφορετικά βάσει των εκάστοτε τοπικών, κοινωνικών και ιστορικών συνθηκών (Καντσά & Παπαταξιάρχης, 2010, σ. 12· Κογκίδου & Πολίτης, ό.π., σ. 10). Όπως σημειώνει η Kath Weston (1998/2006, σ. 484), κατά τη δεκαετία του 1990 «η σεξουαλικότητα είχε γίνει ένα “καυτό”, αν και όχι αρκετά ευπρεπές πεδίο έρευνας».

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 σημειώνεται η στρατηγική επανοικειοποίηση του όρου «queer» από ακτιβιστές στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και η ανατροπή του παραδοσιακά αρνητικού και προσβλητικού του εννοιολογικού περιεχομένου με την πρόκρισή του ως ενός όρου-«ομπρέλα» που θα περιλαμβάνει κάθε άτομο το οποίο δεν ενστερνίζεται τις επιταγές της ετεροκανονικότητας ανεξάρτητα από τη σεξουαλικότητά του (Αποστολίδου, 2011, σ. 138· Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 32). Η ετεροκανονικότητα ως η «προνομιακή θεώρηση της ετεροφυλοφιλίας ως κανονιστικού προτύπου και αξιολογικού γνώμονα της ιδιωτικής και δημόσιας δράσης» (Αποστολίδου, ό.π., σ. 142), έρχεται σε πλήρη ρήξη με την queer θεωρία, η οποία στοχεύει στην κριτική αποδόμηση των ιεραρχήσεων που προκαλούν οι ηγεμονικές εννοιολογήσεις των φύλων και της σεξουαλικότητας (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 168· Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 32-33). Στο πλαίσιο των γενικότερων μεταδομιστικών αναλύσεων της υποκειμενικότητας οι οποίες αντιτίθενται στην εννοιολόγηση του υποκειμένου ως αυτόνομου, ενιαίου και στατικού κι εκφράζουν αντιρρήσεις στις ουσιοκρατικές²⁹ αναλύσεις της εξουσίας και στα διπολικά σχήματα με τα οποία αυτή ορίζει το φύλο, η queer θεωρία καταγράφει τη θεωρητική μετατόπιση από την ταυτότητα στην επιτελεστικότητα. Πρόκειται για μία αντίσταση στην οποιαδήποτε αυτονόητη μορφή έμφυλης και σεξουαλικής κανονικότητας (συμπεριλαμβανομένης και της ομοφυλοφιλικής), μέσω της οποίας η queer θεωρία αναδεικνύει και την καταστατική λειτουργία της κανονιστικής συμπεριφοράς ως μια μορφή επιτήρησης (Αποστολίδου, 2012, σ. 57· Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 32-33· Κανάκης, 2012, σ. 156-157· Χαλκιά, 2012, σ. 224). Η Ανθρωπολογία, η οποία εξαιτίας της έμφασής της στη μελέτη μη ετεροκανονιστικών εκφάνσεων της ταυτότητας «ήταν ανέκαθεν λίγο αλλόκοτη (queer)» ενώ «οι queer σπουδές ανέκαθεν μαρτυρούσαν μια ανθρωπολογική ευαισθησία» (Boelstorff, 2007, σ. 2 στο Αποστολίδου, 2011, σ. 142) υιοθέτησε σύντομα την queer οπτική.

²⁹ Όπως επισημαίνει ο Κώστας Γιαννακόπουλος (2001, σ. 170), η queer θεωρία, παρά τις αντιουσιοκρατικές προθέσεις της, μπορεί να μας οδηγήσει σε μία εκ νέου υποστασιοποίηση, της πολλαπλότητας της διαφοράς.

Κεντρικές σ' αυτήν την προοπτική είναι οι θεωρήσεις της Judith Butler, η οποία τη δεκαετία του 1990, πρώτα με το έργο της *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (Butler, 1990/2009α), κι έπειτα με το *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* (1993/2008) επεξεργάζεται κριτικά την έννοια του φύλου και αναπτύσσει την θεωρία της παραστασιακής επιτέλεσης. Σύμφωνα με την Butler, «η υπόθεση ενός δυαδικού έμφυλου συστήματος συντηρεί υπόρρητα την πίστη σε μια μιμητική σχέση του κοινωνικού φύλου με το βιολογικό, στην οποία το κοινωνικό φύλο αντικατοπτρίζει το βιολογικό, ειδάλλως περιστέλλεται γύρω από αυτό» (Butler, 1990/2009α, σ. 31), ενώ, συνεχίζει υπογραμμίζοντας πως «αν ο αμετάβλητος χαρακτήρας του βιολογικού φύλου αμφισβητηθεί, ίσως προκύψει ότι αυτή η κατασκευή που λέγεται “βιολογικό φύλο” είναι εξίσου πολιτισμικά κατασκευασμένη όσο και το κοινωνικό φύλο· ίσως, μάλιστα, να ήταν ανέκαθεν ήδη κοινωνικό, με αποτέλεσμα η διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου να αποδειχθεί ότι δεν υφίσταται καν» (ό.π., σ. 32). Μ' αυτόν τον τρόπο, όπως επισημαίνει η Mary Evans, η Butler τονίζει πως το φύλο είναι επίκτητο και όχι έμφυτο, καθώς, επίσης, κι ότι γυναίκες και άνδρες διαμορφώνουν κοινωνικές προσδοκίες για τη θηλυκότητα και την αρρενωπότητα βάσει των κυρίαρχων πολιτισμικών κατηγοριοποιήσεων (Evans, 2003, σ. 103-104).

Επιχειρώντας να θεωρητικοποιήσει τις διαδικασίες παραγωγής του φύλου μέσα από τη θεωρία της παραστασιακής επιτέλεσης κι έχοντας σαφείς επιρροές από την προβληματική του Foucault, της Simone de Beauvoir και του Jacques Lacan, καθώς και από τη θεωρία των επιτελεστικών ομιλημάτων του John L. Austin (Αθανασίου, 2006α, σ. 66-67· Αστρινάκη, 2011, σ. 64), η Butler αντιλαμβάνεται το φύλο ως «ένα σύνολο πρακτικών που δημιουργούν το αποτέλεσμα ή την επίφαση μιας συνεκτικής ουσίας, αντλώντας την καταναγκαστική ισχύ τους από το γεγονός ότι οι άνθρωποι πείθονται ότι είναι υποχρεωτικές και ταυτίζονται με αυτές» (Αστρινάκη, ό.π.). Το φύλο αποτελεί ένα drag, μία αμφίεση, όχι όμως ως ένας προϋπάρχων ρόλος του υποκειμένου (Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 50-51), αλλά ως μια πράξη που έχει ήδη «προβαριστεί», και μέσα από τα υποκείμενα αναπαράγεται και γίνεται κάθε φορά πραγματικότητα με στόχο να διασφαλιστεί το «διπολικό περίγραμμα» που το επικαθορίζει, η ετεροκανονικότητα (Butler, 1988/ 2006, σ. 395). Η εξουσία, άλλωστε, «δίνει μορφή στα σώματα, τα διατηρεί, τα συντηρεί και τα ρυθμίζει συγχρόνως» (Butler, 1993/2008, σ. 98) ενεργητικά καθώς «το σώμα δεν είναι ανεξάρτητη υλικότητα που επενδύεται

από σχέσεις εξουσίας εξωτερικές ως προς αυτήν, αλλά είναι εκείνο στο οποίο η υλοποίηση και η επένδυση συμπίπτουν» (ό.π., σ. 99).

Οι θεωρητικές μετατοπίσεις στο πεδίο του Φύλου, μέσα από τη φεμινιστική προοπτική, οι οποίες συνδέθηκαν με τη μελέτη της Σεξουαλικότητας συνετέλεσαν στην ανανέωση του ενδιαφέροντος για τη μελέτη της Συγγένειας. Παράλληλα, η «αναστοχαστική στροφή» της ανθρωπολογίας, η οποία χαρακτηρίστηκε από την αυτοκριτική του ανθρωπολογικού εθνοκεντρισμού που προήλθε από την επανεξέταση του ανθρωπολογικού κανόνα της βιογενετικής βάσης της συγγένειας, της αναπαραγωγής και της γονεϊκότητας, συνέπεσε με ευρύτερους μετασχηματισμούς που αφορούσαν τη συγγένεια στρέφοντας αποφασιστικά πλέον το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων στη μελέτη των συγγενειακών μορφών (Καντσά, 2006β, σ. 75· Franklin, 2013γ, σ. 1-2· Franklin, 2019, σ. 107). Μαζί με τα παραπάνω, οι αλλαγές στις σύγχρονες μορφές γαμήλιων σχέσεων, οι δημογραφικές αλλαγές που σημειώθηκαν σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, η άνοδος του αριθμού υιοθεσιών, η ανάδυση νέων μορφών συμβίωσης και οικογενειακής οργάνωσης όπως οι μονογονεϊκές οικογένειες και -κυρίως- η ομογονεϊκότητα, η ανάπτυξη και εξάπλωση της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής³⁰ και η συνεπακόλουθη ανασηματοδότηση των εννοιών της γονεϊκότητας και της συγγενειακότητας (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 32-33, υποσημ. 12· Carsten, 2004, σ. 21· Edwards, 2006, ό.π.· Weston, 1991/1997, σ. xv) οδήγησαν τη Συγγένεια να «αναγεννηθεί μέσα από τις στάχτες της» (Schneider & Handler, 1995, σ. 193 στο Τουνταςάκη, 2008/2011, σ. 89).

Μέσα στη δεκαετία του 1990 η ανθρωπολογία της Συγγένειας θα γνωρίσει μία νέα ακμή. Η έμφαση θα φύγει από τα κοινωνικά συστήματα και θα μεταφερθεί στις ημικές πολιτισμικές κατασκευές, στην ατομική δράση και, με σαφή την επίδραση της θεωρίας της πρακτικής του Pierre Bourdieu, στις στρατηγικές των υποκειμένων σε σχέση με τις τοπικές νοηματοδοτήσεις της συγγένειας (Τουνταςάκη, 2008/ 2011, σ. 96). «Η ερώτηση “τι είναι η συγγένεια” έτσι ενισχύεται από το “τι καταφέρνουμε με τη συγγένεια”» (Schweitzer, 2000, σ. 1), μέσα από «υβριδικές συγγενειακές στρατηγικές» (Franklin, 2013γ, σ. 3). Βασικές θεματικές αυτού του νέου σώματος

³⁰ Όπως επισημαίνει η Sandra Bamford, οι μελέτες που αφορούν την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή αποτελούν, κατά κύριο λόγο, την πλειοψηφία των ερευνών στο πεδίο της Συγγένειας κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών (Bamford, 2019, σ. 7).

κειμένων³¹ υπό τον γενικό όρο «νέες μελέτες συγγένειας»³² είναι οι εννοιολογήσεις και λειτουργίες των συγγενειακών σχέσεων στη «μεταμοντέρνα εκδοχή» (Franklin, ό.π., σ. 2) της γονεϊκότητας που σχετίζεται με την αύξηση των διαζυγίων, σε συνθήκες υιοθεσίας, στις περιπτώσεις ανασυγκροτημένων οικογενειών, όπως, επίσης, και η ιατρική υποβοήθηση³³ και η ομογονεϊκότητα (Τουνταςάκη, 2008/2011, σ. 57· Carsten, 2004, σ. 169· Franklin, ό.π.).

1.3.4 Ομοφυλοφιλία και πατρότητα στην ελληνική εθνογραφία. Η ελληνική κοινωνία έχει περιγραφεί εθνογραφικά ως μια κοινωνία που βασίζεται στη συγγένεια³⁴ (Loizos & Papataxiarchis, 1991α, σ. 3). Η ελληνική εθνογραφία, η οποία, ακολουθώντας τη διάκριση του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη (2007, σ. 30) μεταξύ «ελληνικής ανθρωπολογίας», «ελληνικής εθνογραφίας» και «ανθρωπολογίας της Ελλάδας», ορίζεται ως η εθνογραφική έρευνα που λαμβάνει χώρα στην Ελλάδα -και τα προϊόντα αυτής- ανεξάρτητα από την εθνική καταγωγή του εθνογράφου και τη

³¹ Βλ. ενδεικτικά Strathern, 1992/2008· Carsten, 2000, 2004, 2013α, 2013β· Edwards, 2000· Edwards et al., 1993· Franklin, 1997, 2013α· Franklin & Ragoné, 1998· Ginsburg & Rapp, 1991, 1995α, 1995β· Ragoné, 1994· Rapp, 1999· Strathern, 1992.

³² Σκεπτική απέναντι στον όρο στέκεται η Jeanette Edwards, η οποία σημειώνει πως σ' αυτό το σώμα μελετών δεν συμβαίνει μία ριζική τομή με το «παλιό», καθώς, επίσης, κι ότι το «νέο» που φέρνουν αυτές οι μελέτες δεν είναι στην πραγματικότητα εντελώς πρωτόγνωρο (Edwards, 2014, σ. 57). Παράλληλα, σύμφωνα με τις Sarah Franklin και Susan McKinnon, «η ανθρωπολογική μελέτη της Συγγένειας δεν ξύπνησε ως μία άλλη επιστημονική Ωραία Κοιμωμένη η οποία περίμενε να σωθεί, αλλά, αντίθετα, επανεφύρε τον εαυτό της σταδιακά, μέσα σε μια διαδικασία κατά την οποία αναδιαμορφώθηκε σημαντικά» (Franklin & McKinnon, 2001, σ. 6).

³³ Στην Ελλάδα είναι εξαιρετικά πρόσφατο το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων για την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή. Μόλις το 2015 δημοσιεύεται η πρωτοποριακή ανθρωπολογική μελέτη της Ειρήνης Τουνταςάκη (2015α), η οποία βασίζεται σε εθνογραφική έρευνα που η συγγραφέας πραγματοποιεί στην περιοχή της Αθηναϊκής πρωτεύουσας από το 2009. Παράλληλα, στο χρονικό διάστημα μεταξύ 2012 και 2015 πραγματοποιείται από το Εργαστήριο Μελετών Οικογένειας και Συγγένειας του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου το ερευνητικό πρόγραμμα «(In)FERCIT- (Υπο)γόνιμοι πολίτες: Αντιλήψεις, πρακτικές, πολιτικές και τεχνολογίες της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής στην Ελλάδα. Μια διεπιστημονική και συγκριτική προσέγγιση» το οποίο οδήγησε στη δημοσίευση τριών τόμων (Καντσά, 2015· Chatjouli, Daskalaki & Kantsa, 2015· Kantsa, Papadopoulou & Zanini, 2015).

³⁴ Για μία ιστορική προσέγγιση σε σχέση με την οικογένεια και τη σεξουαλικότητα από τον 17ο έως τον 19ο αιώνα, βλ. Ματθαίου, 2019.

θεωρητική παράδοση που ακολουθεί, γεννιέται με την έλευση αγγλοσαξόνων ανθρωπολόγων στην Ελλάδα τη δεκαετία του 1950. Χρησιμοποιώντας τη Δομολειτουργιστική προσέγγιση, αυτοί οι ανθρωπολόγοι αντιμετώπισαν την Ελλάδα ως μέρος της Μεσογείου, η οποία, παρά τις επιμέρους πολιτικές, γλωσσικές και θρησκευτικές διαφορές των επιμέρους κοινωνιών, αναδείχθηκε σε μία ιδιαίτερη εθνογραφική περιοχή, στο θεωρητικό παράδειγμα αυτού που ονομάστηκε «μεσογειακή ανθρωπολογία» (Παπαταξιάρχης, ό.π., σ. 30· Τουντασάκη, 2003, σ. 14).

Η ελληνική εθνογραφία ασχολήθηκε έντονα με τα ζητήματα φύλου και συγγένειας³⁵ με κεντρικό σημείο αναφοράς την ανάδειξη του «οικιακού μοντέλου του φύλου» ως κυρίαρχου στον τρόπο με τον οποίο ορίζονται οι σχέσεις συγγένειας και τα φύλα στην ελληνική κοινωνία, με τον γάμο να αποτελεί το σχήμα μέσω του οποίου αρθρώνονται οι έμφυλες ταυτότητες συμπληρωματικά. Ο γάμος και η οικογενειακή ζωή θεωρήθηκαν ο γυναικείος και ανδρικός προορισμός, οι υπέρτατες αξίες μέσα από τις οποίες δύναται να αναπαραχθεί και να συνεχιστεί τόσο η ζωή, όσο και ο εαυτός, με το συζυγικό μοντέλο της αναπαραγωγής να υπαγορεύει τον κεντρικό ρόλο της συγγένειας στον ορισμό της θηλυκής και της αρσενικής ταυτότητας και τα φύλα να θεωρούνται μεταφορές του εαυτού οι οποίες καθορίζουν αντιστικτικά και συμπληρωματικά το περιεχόμενο τους (Loizos & Papataxiarchis, 1991α, σ. 5-8). Ωστόσο, μόνο από τη δεκαετία του 1980 κι έπειτα άρχισε να αναδύεται ένα κύμα ανθρωπολογικών μελετών που αφορούν τον ανδρισμό³⁶ (Μπακαλάκη, 2010, σ. 66· Παπαταξιάρχης, 2006α, σ. 61). Ακόμη και ο γάμος, ο οποίος είχε βρεθεί στο κέντρο εστίασης των θεωρήσεων περί φύλου και συγγένειας, απασχολούσε κυρίως σε σχέση με τη σημασία που είχε για τις γυναίκες, ενώ, αντίθετα, η σημασία του γάμου για τους άνδρες δεν είχε αποτελέσει αντικείμενο εκτεταμένης μελέτης στην ελληνική εθνογραφία (Dubisch, 2006, σ. 119).

Παράλληλα, η ελληνική εθνογραφία άργησε αρκετά να ασχοληθεί με την ανδρική ομοφυλοφιλία. Η ανδρική ταυτότητα μελετήθηκε, υπό το πρίσμα της «μεσογειακής ανθρωπολογίας» και την επιρροή του έργου του John Campbell (1964),

³⁵ Για μία λεπτομερή καταγραφή της διαδρομής της μελέτης της συγγένειας και του φύλου στον ελληνικό χώρο βλ. ενδεικτικά Μπακαλάκη, 2010· Παπαταξιάρχης, 2006α· Loizos & Papataxiarchis, 1991γ.

³⁶ Βλ. ενδεικτικά Αστρινάκη, 2003· Πανόπουλος, 1994· Παπαταξιάρχης, 2006β· Herzfeld, 1985/2012, 1992.

συνεκδοχικά με την ανδρική σεξουαλικότητα, και σ' αυτήν αναγνωρίστηκαν τρεις επιμέρους ταυτότητες, ο «άντρας», όρος που αφορούσε τους παντρεμένους, ο «πατέρας», και το «παλικάρι», δηλαδή ο ανύπαντρος άντρας (Loizos, 1994, σ. 66). Στα πλαίσια αυτών των ερευνών, η ανδρική ομοφυλοφιλία αναλύθηκε ως μια ανεπιθύμητη πρακτική³⁷, ως μια συνθήκη υποταγής και πειθάρχησης που ισοδυναμεί με εκθήλυνση (Loizos & Papataxiarchis, 1991β, σ. 228· Loizos, ό.π., σ. 72).

Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Κώστα Γιαννακόπουλου, στην ελληνική κοινωνία, κυρίως κατά τη διάρκεια των δεκαετιών 1950 και 1970, αλλά και γενικότερα στην παραδοσιακή ελληνική πρόσληψη της σεξουαλικότητας, η σεξουαλική συμπεριφορά και ταυτότητα δεν εννοιολογούνταν σύμφωνα με την κατηγορία φύλου του σεξουαλικού συντρόφου, αλλά βάσει της κατηγορίας φύλου στην οποία θεωρούνταν πως ανήκαν τα υποκείμενα. Κατά συνέπεια, κάθε σεξουαλικότητα γινόταν αντιληπτή ως ιεραρχική σχέση μεταξύ «αρσενικού» και «θηλυκού» εταίρου. Έτσι, μόνο οι σχέσεις ανάμεσα σ' έναν «αρσενικό» κι έναν «θηλυπρεπή» εταίρο λογίζονταν ως σεξουαλικές, ενώ εκείνες μεταξύ δύο αρρενωπών ανδρών γίνονταν αντιληπτές, ακόμη κι αν εμπεριείχαν σεξουαλική επαφή, στα πλαίσια της ανδρικής ομοκοινωνικότητας. Η ανδρική σεξουαλική συμπεριφορά, λοιπόν, δεν διακρινόταν σε «ετεροφυλοφιλική» και «ομοφυλοφιλική», αλλά σε «αρρενωπή» και «θηλυπρεπή», με όσους είχαν τον «ενεργητικό» ρόλο, δηλαδή κυριαρχούσαν, να ορίζονται, μεταξύ άλλων χαρακτηρισμών, ως «άνδρες», να θεωρούνται «κανονικοί» και να μη στιγματίζονται, κι όσους είχαν τον «παθητικό», δηλαδή υφίσταντο τη διείσδυση, να ορίζονται ως «πούστηδες³⁸/αδελφές» και να στιγματίζονται καθώς η «παθητική» τους στάση θεωρούνταν αναντίστοιχη της ανδρικής φυσιολογίας (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 171-173· Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 175-176· Yannakopoulos, 1996).

Σ' αυτό το πλαίσιο, η ανδρική σεξουαλική επιθυμία γίνεται αντιληπτή ως η άμεση απόρροια των «φυσικών» αρσενικών λειτουργιών, ως μια «πιεστική» ανάγκη του ανδρικού σεξουαλικού οργάνου που επείγει να εκτονωθεί. Ως αποτέλεσμα, η

³⁷ Χαρακτηριστική είναι η γενικευμένη προσπάθεια του καθεστώτος της Χούντας να αρνηθεί την ύπαρξη της ομοφυλοφιλίας στην αρχαία Ελλάδα σε τέτοιον βαθμό που κάθε αναφορά σ' αυτή λογοκρινόταν (Loizos, 1994, σ. 71).

³⁸ Ο όρος «πούστης», άλλωστε, χρησιμοποιείται «παραδοσιακά» και σε επίπεδο καθημερινού λεξιλογίου για να υποδηλώσει έναν ψεύτη, έναν άνδρα χωρίς τιμή (Loizos & Papataxiarchis, 1991β, σ. 228).

σεξουαλική πράξη δεν στοχεύει στον εταίρο ως επιθυμητό ερωτικό πρόσωπο, αλλά στην αποφόρτιση της ανδρικής σεξουαλικής ενέργειας καθιστώντας τον εταίρο τον παθητικό δέκτη της. Το συναίσθημα διαχωρίζεται από την «καύλα», την πηγή της σεξουαλικής ενέργειας, και το ανδρικό σώμα διχοτομείται στο «επάνω» μέρος που αφορά τον ψυχικό εαυτό και στο «κάτω» μέρος που αποτελεί το σεξουαλικό σώμα. Δεδομένου, όμως, ότι η κινητήριος δύναμη της ομόφυλης σεξουαλικής πρακτικής είναι η «καύλα», ο ενεργητικός εταίρος εμπλέκεται μόνο σωματικά, στο «κάτω» μέρος, κι όχι με τον εαυτό του, «πάνω». Ακόμη, βέβαια, κι αν αυτός περάσει στον παθητικό ρόλο, θεωρείται πως δεν εκπίπτει της αρσενικής του ταυτότητας, καθώς η αλλαγή του ρόλου του έρχεται από την σεξουαλική επιθυμία, η οποία θεωρείται ότι τον υποβάλλει σε καθεστώς ύπνωσης (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 176-178· Γιαννακόπουλος, 2019β, σ. 155).

Η αλλαγή του παραπάνω παραδείγματος έρχεται από τη δεκαετία του 1970 όταν αρχίζουν να μεταφέρονται οι μοντέρνες δυτικές αντιλήψεις που θεωρούν τη σεξουαλικότητα ως συστατικό στοιχείο του εαυτού. Από τα τέλη της δεκαετίας, ιδιαίτερα, αρχίζει να εγκαταλείπεται η κυρίαρχη διάκριση των ομοφυλοφιλικών σχέσεων του παρελθόντος και να χρησιμοποιείται η δυτική διάκριση μεταξύ «ομοφυλόφιλων/gay» και «ετεροφυλόφιλων/straight», ενόσω σημειώνεται και μία περαιτέρω μετατόπιση στην εννοιολόγηση της σεξουαλικότητας, η οποία παύει να ορίζεται σχεσιακά με το φύλο. Οι σχέσεις των ομοφυλόφιλων δεν εντάσσονται πια στο συμφραζόμενο της ανδρικής ομοκοινωνικότητας, αλλά εντάσσονται σ' εκείνο της ιδιωτικοποίησης του συναισθήματος. Ιδιαίτερα, μάλιστα, κατά τις δεκαετίες του 1970 και του 1980 αναδύεται στην Αθήνα και στη Θεσσαλονίκη μία «gay κουλτούρα» που αντιλαμβάνεται την ομοφυλοφιλία ως μία σεξουαλική πρακτική ή ως μια καθαρά σεξουαλική ταυτότητα η οποία αφορά αποκλειστικά την ιδιωτική ζωή των υποκειμένων (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 177-179· Γιαννακόπουλος, 2019β, σ. 156-157).

Κλείνοντας, η πατρότητα γενικά, και η ομόφυλη πατρότητα ειδικότερα, δεν έχουν αποτελέσει αντικείμενο εθνογραφικών ερευνών στην Ελλάδα, σε αντίθεση με τη μητρότητα η οποία έχει μελετηθεί ανθρωπολογικά. Η Βενετία Καντσά (2006β) στο άρθρο της «Οικογενειακές υποθέσεις. Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις» αναλύει τις γυναικείες μορφές ομόφυλης συγγενειακότητας και τη λεσβιακή μητρότητα, ενώ, επίσης, επιμελείται το 2013 τον συλλογικό τόμο *Η μητρότητα στο*

προσκήνιο (Καντσά, 2013), στον οποίο γυναίκες ανθρωπολόγοι καταπιάνονται με διάφορες θεματικές που αφορούν τη μητρότητα στην Ελλάδα των τελευταίων δεκαετιών. Η πατρότητα έχει μελετηθεί γενικά ελάχιστα στις κοινωνικές επιστήμες, με ενδεικτική την εργασία της Θάλειας Δραγώνα και της Δέσποινας Ναζίρη στον γνωστικό χώρο της Ψυχολογίας, *Οδεύοντας προς την πατρότητα. Εξιχνίαση μιας παραγνωρισμένης πορείας* (Δραγώνα & Ναζίρη, 1995). Όσον αφορά την ομόφυλη πατρότητα, αυτή αποτελεί μάλλον ένα σχεδόν άγνωστο πεδίο καθώς, πέρα από μελέτες που αποτελούν αποτιμήσεις της κατάστασης που επικρατεί στην Ελλάδα, όπως - ενδεικτικά- εκείνες του Κώστα Γιαννακόπουλου (2012), του Κώστα Κανάκη (2015) και της Anna Apostolidou (2018), δεν έχουν υπάρξει έως σήμερα εκτενείς έρευνες που να την αφορούν αποκλειστικά. Πέρα, άλλωστε, από μια προφανή προτίμηση των γυναικών ανθρωπολόγων να μελετούν τη γυναικεία ομόφυλη συγγενειακότητα, συνθήκη που θυμίζει έντονα την ανθρωπολογία των γυναικών, δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε και τη μεγαλύτερη δυσκολία με την οποία οι ομοφυλόφιλοι άνδρες μπορούν να δημιουργήσουν οικογένειες, συνθήκες που από κοινού μπορούν να έχουν λειτουργήσει ανασταλτικά στην ανθρωπολογική μελέτη της ομόφυλης πατρότητας.

1.4 Η δομή της διατριβής

Στο πρώτο -εισαγωγικό- κεφάλαιο της ανά χείρας διδακτορικής διατριβής σκιαγραφήθηκε το αντικείμενο της έρευνας, αναπτύχθηκαν τα ερωτήματα που κατηύθυναν την ερευνητική διαδικασία, δόθηκε το στίγμα της πρωτοτυπίας της παρούσας μελέτης, περιγράφηκαν αναλυτικά το πεδίο της έρευνας και η μεθοδολογία που ακολουθήθηκε και, τέλος, έγινε μία συνοπτική επισκόπηση των ανθρωπολογικών πεδίων της Συγγένειας και του Φύλου στα οποία εντάσσεται η έρευνα.

Το δεύτερο κεφάλαιο ασχολείται με την πορεία των διεκδικήσεων των ομοφυλόφιλων κινημάτων μέσα στο χρόνο, προσπαθώντας να αποτυπώσει τους τρόπους με τους οποίους οι ομοφυλόφιλοι άνδρες προσέγγισαν την αξίωση της κοινωνικής τους αναγνώρισης, καθώς, επίσης, και τις διαδρομές τις οποίες ακολούθησαν έως τη -σχετικά πρόσφατη- διατύπωση αιτημάτων για αναγνώριση δικαιωμάτων που αφορούν τη θεσμική κατοχύρωση μορφών ομόφυλης οικογενειακής οργάνωσης. Εκκινώντας από την εμφάνιση ομοφυλοφιλικών οργανώσεων στις

Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και σε άλλα ευρωπαϊκά κράτη σε σύμπνοια με άλλα κινήματα δικαιωματικού χαρακτήρα, και καταλήγοντας στο ελληνικό παράδειγμα, επιδίωξη του κεφαλαίου είναι να αποδοθεί με σαφήνεια -αν και συνοπτικά- το πλαίσιο μέσα από το οποίο οδηγούμαστε στην ανάδυση της ομόφυλης γονεϊκότητας, και, μ' αυτόν τον τρόπο, να αποτελέσει μία περιγραφή του πεδίου της έρευνας το οποίο θα εξεταστεί ερμηνευτικά στα επόμενα κεφάλαια.

Θεματικός άξονας του τρίτου κεφαλαίου είναι το «coming out», η εμπρόθετη αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας στην οποία προχωρούν οι συνομιλητές μου. Εξετάζονται οι τρόποι με τους οποίους αυτό επηρεάζει τις σχέσεις τους με τις οικογένειες καταγωγής τους και παράγει νέες κατηγορίες υποκειμενικότητας που εννοιολογούνται ως «οικογένεια», τις «οικογένειες επιλογής», αλλά και το πώς, μέσα από τους τρόπους που διαπραγματεύονται οι συνομιλητές μου αυτές τις σχέσεις παράγουν εννοιολογήσεις για τη συγγένεια. Παράλληλα, διερευνώνται οι συνδέσεις της αποκάλυψης και της εν-σωμάτωσης της ομόφυλης σεξουαλικότητας με τη σημασία που αποδίδουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες στο δικαίωμα για κοινωνική ορατότητα, όπως, επίσης, και με το ενδεχόμενο της γονεϊκότητας.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, εξετάζονται οι τρόποι με τους οποίους οι ομοφυλόφιλοι «ετεροποιούνται» μέσα στην ελληνική κοινωνία μέσα από τις πρακτικές του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης και του γάμου. Λαμβάνοντας ως αφετηρία ανάλυσης την εισαγωγή του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στο ελληνικό κράτος όταν -κατά παγκόσμια πρωτοτυπία- παραλείφθηκε η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών σ' αυτό, και συνεχίζοντας με την καταδίκη του ελληνικού κράτους και τη συζήτηση γύρω από την προέκταση του στα ομόφυλα ζευγάρια, αναδύεται η μειονεκτική θέση των ομοφυλόφιλων στην ελληνική κοινωνία και η γενική απροθυμία του κράτους για θεσμική αναγνώριση ομόφυλων μορφών οικογενειακής οργάνωσης. Επικεντρώνοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον στη Δημόσια Διαβούλευση που έλαβε χώρα πριν από την υπερψήφιση της προέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια και στους αντίστοιχους λόγους των Ελλήνων Βουλευτών, επιχειρείται να αποδοθεί ο τρόπος με τον οποίο γίνονται αντιληπτοί οι ομοφυλόφιλοι στο ελληνικό κράτος. Αναδεικνύεται η ιδιαίτερη θέση που κατέχει η οικογένεια στο ελληνικό συμφραζόμενο μέσα σ' έναν ιδεότυπο στον οποίο οικογένεια, θρησκεία και εθνική ταυτότητα αποτελούν συνεκδοχικά ένα κυρίαρχο σχήμα γύρω από το οποίο δομούνται

οι αντιλήψεις περί «εαυτού» και «Άλλου» που λειτουργούν ενάντια στην αναγνώριση ομόφυλων μορφών οικογενειακής οργάνωσης και, ως αποτέλεσμα, καθιστούν την κοινωνική ενσωμάτωση των ομοφυλόφιλων ανδρών μία προβληματική συνθήκη. Τέλος, εξετάζεται το πώς η προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια δημιουργεί τις προϋποθέσεις για περαιτέρω διεκδικήσεις που αφορούν την οικογενειακή ζωή των υποκειμένων, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη γονεϊκότητα.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, η εστίαση μετακινείται στην επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών να γίνουν γονείς και στους τρόπους που αυτή συνδέεται με το αίτημα τους για πλήρη πρόσβαση στην «ιδιότητα του πολίτη». Εκκινώντας από τον θεσμό της αναδοχής, αναδεικνύεται η δυσθυμία του ελληνικού κράτους να αναγνωρίσει το δικαίωμα για δημιουργία οικογένειας στους ομοφυλόφιλους και οι ιεραρχήσεις που αυτή παράγει. Στη συνέχεια, αναλύοντας το νομικό σύστημα που διέπει την πρόσβαση στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, τους τρόπους που το Οικογενειακό Δίκαιο παράγει και συντηρεί μία «ασυμμετρία» μεταξύ μητρικής και πατρικής ταυτότητας, και την έννοια της «φυσικής αδυναμίας», υπογραμμίζονται οι δυσκολίες των ομοφυλόφιλων ανδρών για πρόσβαση στη γονεϊκότητα και, συνεπακόλουθα, για διεκδίκηση της αναγνώρισης τους ως ισότιμων κοινωνικών υποκειμένων. Έπειτα, επικεντρώνοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον στην επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών για τεκνοποίηση και στην προτίμηση που δείχνουν προς τη βιογενετική συνάφεια, αναλύεται ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνονται τους δεσμούς συγγένειας. Παράλληλα, μέσα από την έμφαση που δίνουν οι συνομιλητές μου στις «φυσιογνωμικές ομοιότητες» καταδεικνύεται ο στόχος τους για απόκτηση κοινωνικής αναγνώρισης μέσα από τη γονεϊκότητα. Τέλος, εστιάζοντας στην καθημερινότητα των ομοφυλόφιλων υποκειμένων που είναι ήδη γονείς καταδεικνύονται οι εκτεταμένες κοινωνικές ιεραρχήσεις που συντηρεί το ελληνικό κράτος μέσα από τις πολιτικές που ακολουθεί και με τις οποίες έρχονται αντιμέτωποι οι ομοφυλόφιλοι στην ελληνική κοινωνία.

Κλείνοντας, στο έκτο κεφάλαιο, αποτυπώνονται τα συμπεράσματα της ερευνητικής διαδικασίας και, μέσα από ένα «παιχνίδι» με τον τίτλο της διδακτορικής διατριβής, στα πλαίσια μιας αναστοχαστικής διαδικασίας, αναπτύσσονται τόσο οι προβληματικές ή/και περιοριστικές συνθήκες που επηρέασαν την εκπόνηση της διατριβής, όσο και νέες προοπτικές έρευνας που «ανοίγονται».

2. Η διαδρομή του ομοφυλοφιλικού κινήματος στον διεθνή χώρο και στην ελληνική κοινωνία

Η διεκδίκηση της θεσμικής κατοχύρωσης των ομόφυλων μορφών οικογενειακής οργάνωσης και της ομογονεικότητας δεν αποτέλεσε ένα διαχρονικό αίτημα των ομοφυλόφιλων. Αντίθετα, πρόκειται για μία σχετικά πρόσφατη αξίωση την οποία θέτουν -ανάμεσα σε άλλες-, η οποία έχει έρθει ως το αποτέλεσμα ενός ευρέος φάσματος ιστορικών και πολιτισμικών διεργασιών. Ως εκ τούτου, κρίνεται σημαντική μία -έστω και συνοπτική- αποτύπωση της διαδρομής των αιτημάτων των ομοφυλόφιλων, όπως αυτά καταγράφονται στον χρόνο στο ευρύτερο δυτικό, αλλά και στο ελληνικό, πολιτισμικό και κοινωνικό πλαίσιο.

Η Παγκόσμια Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων από τον Οργανισμό Ηνωμένων Εθνών, το 1948, στην οποία επικυρωνόταν η ιδέα ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, αποτέλεσε την κύρια ιδεολογική αφετηρία για ομοφυλόφιλους άνδρες -κυρίως- να συγκροτήσουν ομαδώσεις, όπως για παράδειγμα η δανέζικη «Fordundet af 1948». Ωστόσο, οι διακρίσεις που συνέχισαν να υφίστανται εναντίον των ομοφυλόφιλων παρεμπόδιζαν συχνά την αποδοχή ή/και την εγκυρότητα των αιτημάτων τους, δεδομένου, μάλιστα, ότι η ομόφυλη σεξουαλικότητα παρέμενε παράνομη σε πολλά κράτη. Σε γενικές γραμμές, βέβαια, κράτη όπως η Γαλλία και η Ιταλία δεν ενδιαφέρονταν για τη σεξουαλικότητα των πολιτών τους, εφόσον αυτή παρέμενε στη σφαίρα του ιδιωτικού και δεν επεκτεινόταν στον δημόσιο χώρο (Rizzo, 2006/2008, σ. 200-201). Στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, από την άλλη πλευρά, η κρατική παρέμβαση ήταν πιο έντονη και η ομόφυλη σεξουαλικότητα απασχολούσε εντονότερα την αμερικανική κοινωνία. Καθοριστική ήταν προς αυτή την κατεύθυνση, και ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την ανάδειξη του ζητήματος της αναγνώρισης δικαιωμάτων στους ομοφυλόφιλους, η μελέτη του Alfred Kinsey, *Sexual behavior in the Human Male* (Kinsey, Pomeroy & Martin, 1948), η οποία ανέδειξε πως η ομοφυλοφιλία δεν θα πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως μία «ανωμαλία», αλλά, αντίθετα, ως μία συμπεριφορική διαφορά η οποία συμβαίνει φυσικά. Σύμφωνα με τα συμπεράσματα του, ένα αρκετά υψηλό ποσοστό αμερικανών ανδρών, ανεξαρτήτως ηλικίας, κοινωνικής τάξης, απασχόλησης ή μέρους κατοικίας, είχε ομοφυλοφιλικές ερωτικές εμπειρίες. Η αμερικανική κοινωνία έμεινε έκπληκτη από τα ερευνητικά ευρήματα του Kinsey, σε τέτοιο βαθμό που αγόρασε τόσο μαζικά το πόνημα του με αποτέλεσμα αυτό

να παραμείνει για σχεδόν επτά μήνες στη λίστα των ευπώλητων βιβλίων των New York Times. Κατ' αυτόν τον τρόπο, έγινε σαφές πως σε αντίθεση με την κατεστημένη αντίληψη, η ομοφυλοφιλία αφορούσε έναν μεγαλύτερο από το αναμενόμενο αριθμό υποκειμένων (Παπαθανασίου & Χρηστίδη, 2019, σ. 30· D'Emilio, 1983, σ. 33-36· Terry, 1999, σ. 298, 300, 304).

Σε συνδυασμό με τη μεταγενέστερη μελέτη του για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία, *Sexual Behavior in the Human Female* (Kinsey, Pomeroy, Martin & Gebhard, 1953), τα πορίσματα του Kinsey ανέτρεψαν τις μέχρι τότε «βολικές βεβαιότητες» (Τορπουζίδης, 2012, σ. 27) των Αμερικανών και «ταρακούνησαν τη σεξουαλική συνείδηση της μεταπολεμικής αμερικανικής κοινωνίας όσο τίποτε άλλο» (Wolf, 2009/2016, σ. 75). Τη δεκαετία που ακολούθησε τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, το έργο του Kinsey κατηγορήθηκε πως ενθάρρυνε την ομοφυλοφιλία, εντείνοντας, έτσι, έναν φόβο πως, στην πραγματικότητα, αν και δεν μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτή, η ομοφυλοφιλία υφίσταται παντού. Οι κριτικές που ασκήθηκαν³⁹ εναντίον του ψυχολόγου, με προεξάρχουσα την περίπτωση της Margaret Mead, και οι απόπειρες λογοκρισίας που υπέστησαν τα πορίσματα του Kinsey υπήρξαν ιδιαίτερα έντονες μέσα στο συντηρητικό κλίμα της εποχής. Είχαν, ωστόσο, -έως έναν βαθμό- σημαντικές επιπτώσεις, καθώς η απόρριψη του παθολογικού χαρακτήρα της ομοφυλοφιλίας που υποστήριζε μέσα από τη δουλειά του ο Kinsey οδήγησε, μεταξύ άλλων, και στην πρόταση συγκεκριμένων νομοθετικών αλλαγών από το σώμα του Αμερικανικού Ινστιτούτου Νομικών, οι οποίες αφορούσαν την αποποινικοποίηση των συναινετικών ομοφυλοφιλικών (σεξουαλικών) πρακτικών οι οποίες τελούνταν ιδιωτικά. Οι αλλαγές αυτές άργησαν να συμβούν εξαιτίας των ισχυρών αντιδράσεων που συνάντησαν υπό τη λογική ότι η αλλαγή του νομικού πλαισίου θα σήμαινε την αποδοχή της θέσης ότι οι ομόφυλες σεξουαλικές πρακτικές δεν συνιστούν ηθικό κίνδυνο για το σώμα της κοινωνίας. Ωστόσο, σε συνδυασμό με το μεταπολεμικό κλίμα, και υπό την επίδραση των πορισμάτων του Kinsey που κατέστησαν σαφή την ύπαρξη μίας αναπτυσσόμενης μειονοτικής ομάδας, εκείνης των ομοφυλόφιλων, στις Ηνωμένες Πολιτείες, φαίνεται πως έδωσαν την αφορμή στα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα να συστρατευθούν, έχοντας αναπτύξει την ιδέα πως αποτελούν μία κοινωνική ομάδα που βρισκόταν υπό

³⁹ Βλ. ενδεικτικά Terry, 1999, σ. 304-309.

συνθήκες καταπίεσης, προς τη διεκδίκηση διαφόρων δικαιωμάτων (Rizzo, 2006/2008, σ. 202· Wolf, ό.π., σ. 75· D'Emilio, ό.π., σ. 36-38· Terry, 1999, σ. 349, 352).

Αμέσως μετά τη λήξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, κυρίως στη δυτική Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, καθώς στα κομμουνιστικά κράτη ήταν δύσκολο⁴⁰, οι ομοφυλόφιλοι συγκροτήθηκαν ως συλλογικά υποκείμενα στη «δημόσια σφαίρα», μέσα από την ανάδειξη δικτύων και πολιτικών ομάδων που στόχο είχαν την καταπολέμηση των διακρίσεων που δέχονταν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, καθώς και των αιτιών που τις προκαλούσαν (Rizzo, ό.π., σ. 197). Οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί που είχαν συντελεστεί μεταπολεμικά είχαν επιδράσει, άλλωστε, έντονα στις ζωές των ομοφυλόφιλων στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, καθώς τόσο ομοφυλόφιλοι άνδρες όσο και ομοφυλόφιλες γυναίκες είχαν συγκεντρωθεί σε μεγάλα αστικά κέντρα, όπως, για παράδειγμα, το Σαν Φρανσίσκο, γεγονός που λειτουργούσε επιτρεπτικά στο να ζήσουν «ανοιχτά ως ομοφυλόφιλοι μέσα σε κοινότητες ομοίων τους» (Wolf, ό.π., σ. 73), αυξάνοντας, ταυτόχρονα, την ορατότητα των ομόφυλων κοινοτήτων στα αμερικανικά αστικά κέντρα (Terry, ό.π., σ. 321). Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950, παράλληλα, ως απόρροια του μακαρθισμού, η εχθρική στάση του κράτους και της κοινωνίας αυξανόταν εξαιτίας του ότι η ομοφυλοφιλία ταυτίστηκε έντονα με τον κομμουνισμό. Σημειώθηκε όξυνση της ομοφοβίας, πραγματοποιήθηκαν εξαναγκαστικές παραιτήσεις κυβερνητικών υπαλλήλων, υπήρξαν αποπομπές ομοφυλόφιλων από τον στρατό, παρατηρήθηκε αυξανόμενος αριθμός από αστυνομικές διώξεις, καθώς και ένα εκτεταμένο «κυνήγι μαγισσών» από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης. Σ' αυτό το πλαίσιο, ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα που ένιωθαν να μην αντέχουν την καταπίεση που υφίσταντο άρχισαν σταδιακά να οργανώνονται συλλογικά ώστε να στηρίζουν το ένα το άλλο. Τα κινήματα αυτά που ξεκίνησαν να εμφανίζονται από τις αρχές της δεκαετίας του 1950⁴¹ αποσκοπούσαν, μεταξύ άλλων, στη νομοθετική μεταρρύθμιση που θα επέφερε την αποποινικοποίηση των

⁴⁰ Για μία συζήτηση γύρω από τη θεματική της ομοφυλοφιλίας και του κομμουνισμού, βλ. ενδεικτικά Wolf, ό.π., σ. 87-123.

⁴¹ Όπως υποστηρίζει η Weston, ωστόσο, η έννοια της «κοινότητας» αρχίζει να χρησιμοποιείται μετά τη δεκαετία του 1960 όταν το ομοφυλοφιλικό κίνημα αναπτύσσεται ουσιαστικά (Weston, 1991/1997, σ.122). Άλλωστε, οι ομάδες που συγκροτούσαν τα υποκείμενα κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950 «παρέμεναν μικρές, σε μεγάλο βαθμό ασύνδετες μεταξύ τους και αντικρουόμενες στην πολιτική τους θεματολογία μέχρι και τη δεκαετία του '60» (Wolf, 2009/2016, σ.126).

συναινετικών ομόφυλων σεξουαλικών πράξεων που λάμβαναν χώρα ιδιωτικά, με στόχο την απελευθέρωση της ιδιωτικής ζωής των ομοφυλόφιλων ανδρών από τη σφαίρα παρέμβασης των δικαστικών αρχών (Rizzo, ό.π., σ. 201-203· D'Emilio, 1983, σ. 40-53· Terry, ό.π., σ. 353).

Το πρώτο κίνημα που συγκροτήθηκε με στόχο την καταπολέμηση των διακρίσεων και των -αστυνομικών κατά κύριο λόγο- παρενοχλήσεων που υφίσταντο οι ομοφυλόφιλοι ήταν η «Mattachine Society». Το 1951⁴², το πρώην μέλος του Αμερικανικού Κομμουνιστικού Κόμματος, ο Henry Hay, ίδρυσε, μετά από αρχικές προσπάθειες στο Λος Άντζελες, και με τη συνδρομή άλλων αριστερών ομοφυλόφιλων ανδρών, την οργάνωση στη Νότια Καρολίνα με στόχο τόσο να ενώσει, όσο και να προωθήσει ένα κίνημα που θα αποτελείται από φίλα προσκείμενα προς τους ομοφυλόφιλους υποκείμενα. Αντλώντας ιδεολογικά από τα κινήματα των πολιτικών δικαιωμάτων και της κοινωνικής δικαιοσύνης της Αριστεράς, τα αρχηγικά στελέχη της ομάδας αντιλαμβάνονταν τους ομοφυλόφιλους ως μία καταπιεσμένη μειονοτική ομάδα και πίστευαν πως μέσα από τα θετικά επιστημονικά πορίσματα ιατρών θα μπορούσε η κοινωνία να αποδεχτεί με ευκολία την ομοφυλοφιλία. Με την ίδρυση παραρτημάτων της «Mattachine Society» σε διάφορες πόλεις των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, ο Hay ίδρυσε ως Μη Κερδοσκοπική Οργάνωση την «Mattachine Foundation» το 1952 ορίζοντας ως βασικό πεδίο εργασίας την ενθάρρυνση ερευνών που θα αφορούσαν την ομοφυλοφιλία και την χρήση των πορισμάτων τους σε εκπαιδευτικές δράσεις με απώτερο σκοπό την προώθηση των δικαιωμάτων των ομοφυλόφιλων υποκειμένων. Παρόμοιας ιδεολογικής προοπτικής υπήρξε και η λεσβιακή ομάδα «The Daughters of Bilitis» η οποία ιδρύθηκε το 1955 στο Σαν Φρανσίσκο από ένα γυναικείο ζευγάρι, τις Del Martin και Phyllis Lyon, με επιδίωξη την υποστήριξη των ομοφυλόφιλων γυναικών (Wolf, ό.π., σ. 78-80· D'Emilio, ό.π., σ. 58, 60-63, 71-72, 101-102· Terry, ό.π., σ. 353-354).

Τα μέλη των δύο ομάδων αντιλαμβάνονταν μελέτες όπως εκείνες του Kinsey ως ιδιαίτερα χρήσιμες για να μπορέσουν να διεκδικήσουν αναγνώριση για τα ομοφυλόφιλα υποκείμενα, ενώ, καταδίκάζαν όσες ψυχαναλυτικές θεωρήσεις ταύτιζαν την ομοφυλοφιλία με ασθένεια. Μολαταύτα, το γενικό ψυχροπολεμικό κλίμα καθώς, επίσης, και τα φαινόμενα έντονων αστυνομικών παρενοχλήσεων και η καταπίεση

⁴² H Sherry Wolf τοποθετεί την ίδρυση της ομάδας το 1950 (Wolf, ό.π., σ. 78-79).

εναντίων ομοφυλόφιλων, στόχος των οποίων αποτελούσε το να αναγκάσει όλο και περισσότερους ομοφυλόφιλους να παραμείνουν «στην ντουλάπα», οδήγησαν και τις δύο οργανώσεις σε μία συντηρητική πολιτική, η οποία σύντομα θα επιδρούσε και στη συνοχή των δύο ομάδων. Οι μακαρθικές διώξεις του 1953, άλλωστε, πριν ακόμη από τη συγκρότηση της «The Daughters of Bilitis», έθεσαν στο στόχαστρο του κράτους την «Mattachine». Χαρακτηριστικό ήταν ένα αντικομμουνιστικό άρθρο που δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα «Mirror» του Λος Άντζελες το οποίο στεκόταν εχθρικά απέναντι στη μυστικότητα της ομάδας και τις «κομμουνιστικές επιρροές» που συγκροτούσαν τη βάση της οργάνωσης. Ως αποτέλεσμα, προκλήθηκε μία έντονη διχόνοια μεταξύ των μελών της ομάδας, που οδήγησε στην περιθωριοποίηση των κομμουνιστικών μελών, την ανάληψη της ηγεσίας από αντικομμουνιστές ομοφυλόφιλους και την μεταστροφή της στοχοθεσίας της οργάνωσης από τον αγώνα ενάντια στους κυβερνητικούς περιορισμούς στην προτροπή προς τα μέλη της «Mattachine» «να προσπαθήσουν να θεραπευτούν» (Wolf, 2009/2016, σ. 79-81· Terry, 1999, σ. 354) .

Ένδειξη του συντηρητισμού των οργανώσεων της δεκαετίας του 1950 και των αρχών -κυρίως- της δεκαετίας του 1960 ήταν, μάλιστα, η επιμονή τους να αυτοπροσδιορίζονται ως «φιλομόφυλες»⁴³ («homophiles») σε μια προσπάθεια των μελών τους να αποτινάξουν την ταυτολογική σύνδεση τους με την σεξουαλικότητα κι αντί αυτού να προκρίνουν τα γενικότερα αισθήματα τους προς τα άτομα του ίδιου φύλου. Παράλληλα, παρατηρούνταν μία έντονη εσωτερικευμένη ομοφοβία καθώς τα μέλη συχνά στρέφονταν προς τη συμβολή ιατρών οι οποίοι θεωρούσαν την ομοφυλοφιλία «αποκλίνουσα» ή «χρήζουσα θεραπείας». Παρά το γεγονός, δηλαδή, πως, γενικά, κεντρική επιδίωξη των ομάδων αυτών ήταν να πείσουν την κοινωνία να αποδεχτεί τα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα ως «κανονικά», ανάγοντας τη σεξουαλικότητά τους στην ιδιωτική σφαίρα, η συντηρητική στρόφη που έλαβαν οι οργανώσεις ανέστρεψε την αρχική τους υπόσταση, η οποία στηριζόταν και στη συχνή και ουσιαστική επικοινωνία και ανταλλαγή ιδεών και απόψεων μεταξύ οργανώσεων σε Ευρώπη και Αμερική, κυρίως μέσα από τα περιοδικά⁴⁴ που εξέδιδαν. Με μόνη

⁴³ Για τη μετάφραση του όρου, βλ. Γιαννακόπουλος, 1998, σ. 96, υποσημ. 6.

⁴⁴ Το περιοδικό «Mattachine Review» που εξέδιδε η «Mattachine» περιείχε ειδήσεις και σχόλια σε σχέση με επιστημονικές έρευνες σχετικές με την ομοφυλοφιλία (Terry, ό.π., σ. 354), ενώ, όπως σχολιάζει η Wolf, «η μοναδική νίκη της εποχής ήρθε το 1958 όταν το Ανώτατο Δικαστήριο αποφάνθηκε ομόφωνα σε μία άτυπη απόφαση του ότι επιτρεπόταν η διανομή μέσω ταχυδρομείου του ανδρικού γκέι περιοδικού

εξαίρεση, μάλιστα, το φιλομόφυλο κίνημα του Άμστερνταμ, το οποίο είχε επαφές με μπαρ και χώρους διασκέδασης, οι υπόλοιπες φιλομόφυλε οργανώσεις κρατούσαν αποστάσεις από την ομοφυλοφιλική σκηνή της εμπορευματοποιημένης διασκέδασης που εκείνη την περίοδο ανθούσε, υπογραμμίζοντας, για ακόμη μία φορά, τον συντηρητισμό τους (Rizzo, 2006/2008, σ. 205-211· Wolf, ό.π., σ. 127).

Οι διχογνωμίες στο εσωτερικό των οργανώσεων οι οποίες προκλήθηκαν από τον συντηρητισμό τους αφορούσαν την εστίαση στις επιστημονικές εργασίες και το κατά πόσο μία τέτοια πρακτική λειτουργούσε πράγματι προς την κατεύθυνση της διεκδίκησης δικαιωμάτων για τα ομοφυλόφιλα υποκείμενα. Παράλληλα, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1960, αρχίζουν να ενσωματώνονται πρακτικές άμεσων διαμαρτυριών στον δημόσιο χώρο με πικετοφορία, οι οποίες έθεταν στο στόχαστρο τους τις ομοσπονδιακές και τοπικές κυβερνήσεις και τα φαινόμενα διακριτικής μεταχείρισης εις βάρος των ομοφυλόφιλων, θέτοντας στο επίκεντρο τη σημασία της ορατότητας των ομοφυλόφιλων υποκειμένων στον δημόσιο χώρο (Terry, ό.π., σ. 360, 367). Το 1963 ιδρύονται οι «Οργανώσεις Ομόφιλων Ανατολικής Ακτής» («East Coast Homophile Organizations») οι οποίες συστρατεύονται μέσω δράσεων ενάντια στο νομικό σύστημα που απέκλειε την πρόσληψη ομοφυλόφιλων στις ομοσπονδιακές υπηρεσίες, ενώ, το 1965, η «Mattachine» επιλέγει, πρώτη, τη διαμαρτυρία μέσω πολιτικής διαδήλωσης διοργανώνοντας μια σειρά διαδηλώσεων έξω από τον Λευκό Οίκο με συνθήματα όπως «Οι Ηνωμένες Πολιτείες υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχουν πολίτες δεύτερης κατηγορίας. Τι λέτε για τους ομοφυλόφιλους πολίτες;» («U.S. claims no second class citizens. What about homosexual citizens?») και «Ίσα δικαιώματα για όλους... Και όλοι σημαίνει όλοι» («Equal opportunity for all... All means all») (Wolf, ό.π., σ. 128· Rizzo, ό.π., σ. 197). Δύο χρόνια αργότερα, το 1967, φοιτητές του Πανεπιστημίου Columbia ιδρύουν, θέτοντας ως προγραμματική διακήρυξη την ισοτιμία όλων των σεξουαλικοτήτων, την «Ένωση Ομόφιλων Φοιτητών» («Student Homophile League»), ενώ την ίδια περίοδο αρχίζουν να αναδύονται ριζοσπαστικές συλλογικότητες οι οποίες αντλούν από τα υπόλοιπα κινήματα των δικαιωμάτων της εποχής. Σύντομα, οι ομοφυλόφιλοι, επηρεασμένοι και από τις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτικές αναταράξεις που φέρνει ο Μάης του 1968, αρχίζουν να ενσωματώνουν

One» (Wolf, ό.π., σ. 81), το όνομα του οποίου εμπνεύστηκε το μέλος της «Mattachine», Guy Rousseau ως λογοπαίγνιο με γνωστή έκφραση της εποχής που αφορούσε τις σεξουαλικές επαφές των ομοφυλόφιλων ανδρών (ό.π., σ. 79).

συνθήματα άλλων κινημάτων, όπως λ.χ. της «Μαύρης Δύναμης», τα οποία μετατρέπουν σε συνθήματα που αφορούν τα ομοφυλόφιλα υποκείμενα. Έτσι, η «Μαύρη Δύναμη» («Black Power») γίνεται «Γκέι⁴⁵ Δύναμη» («Gay Power»)⁴⁶, ενώ το σύνθημα «Το μαύρο είναι όμορφο» («Black is beautiful») μετατρέπεται στο «Το γκέι είναι καλό» («Gay is good») (Τορπουζίδης, 2012, σ. 30-31· Wolf, 2009/2016, σ. 127-128).

Παρά τη συγκρότηση επιμέρους συλλογικοτήτων οι οποίες έθεταν έντονα στις διακηρύξεις τους την ανάγκη δράσεων ώστε να προαχθούν τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων, εκείνη την περίοδο αρχίζει να κυριαρχεί ένα αίσθημα ασφάλειας μεταξύ των ομοφυλόφιλων. Όπως, χαρακτηριστικά υποστήριζαν οι συντάκτες του «Der Kreis» τον Αύγουστο του 1967, λίγο καιρό πριν κλείσει το περιοδικό, ο τότε τρόπος ζωής επέβαλλε λιγότερους περιορισμούς στις ζωές των ομοφυλόφιλων και καταργούσε την αναγκαιότητα ανάληψης πολιτικής δράσης, καθώς πολλά από τα ζητήματα που απασχολούσαν τα υποκείμενα φαινόταν να έχουν λυθεί (Rizzo, 2008/2006, σ. 212). Μολαταύτα, ήδη το 1966 είχε σημειωθεί μία έντονη περίπτωση αστυνομικής βίας εναντίον μίας «παρενδυτικής» γυναίκας σε ένα στέκι drag queen και νεαρών ομοφυλόφιλων ανδρών «του δρόμου» στο Σαν Φρανσίσκο, η οποία οδήγησε, μεταξύ άλλων, στη δημιουργία της πρώτης αναγνωρίσιμης ομάδας περιφρούρησης για ομοφυλόφιλους άνδρες και τρανς, της «Vanguard» (Wolf, ό.π., σ. 128). Καταλύτης για τη συνειδητοποίηση του επίπλαστου του συναισθήματος ασφάλειας που ένιωθαν τα ομοφυλόφιλα υποκείμενα, καθώς, επίσης, και για την εντατικοποίηση των δράσεων τους μέσω συλλογικοτήτων θα γίνουν δύο χρόνια αργότερα, το 1969, τα γεγονότα του «Stonewall».

Τα ξημερώματα της 28ης Ιουνίου 1969, λίγο μετά τη μία, αστυνομικές δυνάμεις εισβάλλουν στο μπαρ «Stonewall Inn» της συνοικίας Greenwich Village της Νέας Υόρκης το οποίο ανήκει στη μαφία. Παρόμοιες αστυνομικές επιδρομές ήταν συχνές στα πλαίσια των «επιχειρήσεων αρετής» οι οποίες αποκρυσταλλώνονταν σε έντονα

⁴⁵ Σε αντίθεση με τις «φιλομόφυλες» ομάδες που, όπως είδαμε παραπάνω, δεν ταύτιζαν την ομοφυλοφιλία με τη σεξουαλικότητα, αυτές οι νέες συλλογικότητες που ενστερνίζονται έναν πιο ριζοσπαστικό λόγο, υιοθετούν τον όρο «gay». Για τη μεταξύ τους σχέση, βλ. ενδεικτικά D'Emilio, 1983, σ. 240-249.

⁴⁶ Το «Gay Power» θα αποτελέσει κεντρικό σύνθημα και κατά τη διάρκεια των επεισοδίων στο «Stonewall Inn» τον Ιούνιο του 1969 (Τορπουζίδης, 2012, σ. 32).

περιστατικά παρενόχλησης και στον εξευτελισμό των ομοφυλόφιλων θαμώνων αντίστοιχων μαγαζιών. Άλλωστε, και για το «Stonewall Inn» δεν ήταν η πρώτη φορά που οι αστυνομικές δυνάμεις έκαναν έφοδο και το έκλειναν. Ωστόσο, αυτή τη φορά προκαλείται ένταση· οι θαμώνες επιτίθενται στους αστυνομικούς οι οποίοι επηρεασμένοι από τη στερεοτυπική εικόνα που έχουν σχετικά με τους ομοφυλόφιλους καταλαμβάνονται εξαπίνης, γρήγορα συγκεντρώνεται πλήθος κόσμου το οποίο συστρατεύεται με τους ομοφυλόφιλους άνδρες και τις drag queen και σημειώνονται επεισόδια τα οποία κλιμακώνονται τις επόμενες ημέρες. Ολοένα και μεγαλύτερο πλήθος αρχίζει να συρρέει έξω από το μπαρ και να καταφέρεται ενάντια των αστυνομικών δυνάμεων -παρά τις εκκλήσεις της «Mattachine» για αποκατάσταση της ηρεμίας-, χλευαστικά άρθρα του Τύπου επιτείνουν την έκρυθμη κατάσταση που επικρατεί, και τα επεισόδια στο «Stonewall Inn», αν και δεν αποτελούν την πρώτη φορά που ομοφυλόφιλοι αντιδρούν μαζικά στις επιχειρήσεις καταστολής και παρενόχλησής τους, αποβαίνει το σημείο καμπής για τους ομοφυλόφιλους άνδρες, τις λεσβίες και τα αμφιφυλόφιλα υποκείμενα, η απαρχή του «ομοφυλοφιλικού απελευθερωτικού κινήματος», το οποίο συνδέεται έντονα με τις ευρύτερες πολιτικές διεκδικήσεις της δεκαετίας (Παπανικολάου, 2018, σ. 230· Τορπουζίδης, 2012, σ. 31-32· Benderson, 1999/2004β, σ.653· Wolf, ό.π., σ. 31, 129-134· D’Emilio, 1983, σ. 231-232).

Λίγες ημέρες μετά την ολοκλήρωση των επεισοδίων έξω από το «Stonewall Inn» η «Mattachine» οργανώνει συνέλευση με στόχο τη συζήτηση γύρω από τον σχεδιασμό μίας πορείας μνήμης προς τιμήν των γεγονότων. Οι βαθιές διαφορές εντός του κινήματος, ωστόσο, συντελούν στην απόσχιση μελών της και τη συγκρότηση του «Μετώπου για την Απελευθέρωση των Ομοφυλόφιλων» («Gay Liberation Front»). Η οργάνωση η οποία έπειτα από την ίδρυση της στη Νέα Υόρκη ίδρυσε παραρτήματα και σε άλλες πόλεις των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, στόχευε μέσα από δράσεις ενάντια στην αστυνομική καταστολή να πείσει ολοένα και περισσότερα υποκείμενα να εκφράσουν τη διαμαρτυρία τους μέσω διαδηλώσεων. Ωστόσο, η απουσία μίας σταθερής δομής, σε συνδυασμό με αντιπαραθέσεις εντός της νεοσύστατης ομάδας, οι οποίες αφορούσαν την πολιτική στόχευση της και τη χρηματοδότηση ή όχι των «Μαύρων Πανθήρων» οι οποίοι συχνά χρησιμοποιούσαν ομοφοβική γλώσσα, οδήγησαν το Νοέμβριο του 1969 στη διάσπαση ενός μέρους των μελών της ομάδας και στο σχηματισμό της «Συμμαχίας Γκέι Ακτιβιστών» («Gay Activist Alliance»), η οποία

στόχευε στην άσκηση πίεσης στους πολιτικούς έτσι ώστε να αλλάξει η ομοφοβική νομοθεσία, ενώ, παράλληλα, απέκλειε οποιαδήποτε ανάμειξη σε δράσεις που δεν σχετίζονταν άμεσα με την ομοφυλοφιλία. Σε κάθε περίπτωση, βέβαια, παρά τη διάσταση απόψεων που επικρατούσε μεταξύ τους, οι δύο ομάδες συνεργάστηκαν σε πολλές δράσεις, ενώ, σημείωσαν, μέσα από τις διαμαρτυρίες τους, και μία από τις μεγαλύτερες νίκες της εποχής, την αφαίρεση της ομοφυλοφιλίας από τον κατάλογο των ψυχικών ασθενειών⁴⁷ από το Διοικητικό Συμβούλιο της Αμερικανικής Ψυχιατρικής Ένωσης το 1973, απόφαση η οποία στηρίχθηκε στα αποτελέσματα έρευνας της Evelyn Hooker (Τορπουζίδης, ό.π., σ. 32, 46-47· Wolf, ό.π., σ. 134-138, 141-142· Terry, 1999, σ. 367).

Αντίστοιχες οργανώσεις, επηρεασμένες από τον απόηχο της εξέγερσης του «Stonewall» άρχισαν γρήγορα να σημειώνονται σε κράτη της δυτικής Ευρώπης. Το 1970 ιδρύεται στη Μεγάλη Βρετανία το αντίστοιχο «Μέτωπο για την Απελευθέρωση των Ομοφυλοφίλων» («Gay Liberation Front»). Το 1971, υπό τη φυσιογνωμία του Guy Hocquenghem, ο οποίος είχε συμμετάσχει στα γεγονότα του Μάη του 1968, ιδρύεται στο Παρίσι το «Ομοφυλοφιλικό Μέτωπο Επαναστατικής Δράσης» («Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire»). Τον Αύγουστο της ίδιας χρονιάς «γεννιέται» η γερμανική «Ομοφυλοφιλική Δράση του Δυτικού Βερολίνου» («Homosexuelle Aktion Westberlin»), ενώ, λίγους μήνες αργότερα, κάνει την εμφάνισή του το «Ιταλικό Ενωτικό Επαναστατικό Ομοφυλοφιλικό Μέτωπο» («Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano»). Τα κινήματα αυτά, που παρόμοια τους άρχισαν σταδιακά να ιδρύονται, ως κοινότητες, σύλλογοι ή λέσχες, σε όλη την Ευρώπη και σε πόλεις των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής έθεσαν ως στόχο τους την «απελευθέρωση» των ομοφυλοφίλων. Σε αντίθεση με το κίνημα των φιλομόφυλων του παρελθόντος, τα νέα αυτά -ριζοσπαστικά- κινήματα αντιτάχθηκαν σε μια αφομοιωτική λογική προκρίνοντας μια μαρξικά προσανατολισμένη πολιτική προσέγγιση που θα λάμβανε υπόψη συνολικά τις υφιστάμενες πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές δομές. Για τα μέλη τους, η ομοφοβία, ο ρατσισμός και η καταπίεση της σεξουαλικότητας απέρρεαν από την καπιταλιστική ηθική. Δεδομένου αυτού, τα

⁴⁷ Όπως σημειώνουν, ωστόσο, η Νάνσυ Παπαθανασίου και η Έλενα-Ολγα Χρηστίδη, η ομοφυλοφιλία αποπαθολογικοποιήθηκε πλήρως στις 17 Μαΐου 1990 «όταν ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας αφαίρεσε με τη σειρά του την ομοφυλοφιλία από το Διεθνές Ταξινομικό Εγχειρίδιο Ασθενειών» (Παπαθανασίου & Χρηστίδη, 2019, σ. 31).

υποκείμενα εγκατέλειψαν τις μεμονωμένες προσπάθειες ανατροπής των διακρίσεων και προέκριναν τη σύναψη συμμαχιών με όλες τις καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες, όπως λ.χ. την εργατική τάξη, τις γυναίκες και τις εθνικές μειονότητες. Παράλληλα, προτάσσοντας το σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό» διεκδίκησαν την ορατότητα τους στην κοινωνία, απορρίπτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη διάκριση μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας, πολλές φορές ακόμη και προκαλώντας την κοινωνία (Παπανικολάου, 2018, σ. 229· Τορπουζίδης, ό.π., σ. 34-35· Rizzo, 2006/2008, σ. 212-216). Κεντρικό σημείο αναφοράς αποτελούσε το «coming out», το οποίο προκρινόταν ως μια στρατηγική για να αποκτήσουν τα ομοφυλόφιλα υποκείμενα πολιτική δύναμη και να προωθήσουν την αυτοεκτίμηση τους (Wolf, 2009/2016, σ. 135· Weston, 1991/1997, σ. 47).

Τα ριζοσπαστικά κινήματα ανδρών και γυναικών ομοφυλόφιλων άρχισαν να παρακμάζουν κατά το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1970, καθώς, παράλληλα, άρχισε κι η υποχώρηση του πολιτικού ριζοσπαστισμού. Εντός των κινημάτων άρχισαν να υπάρχουν διασπαστικές τάσεις, καθώς ομάδες όπως οι λεσβίες και οι αφροαμερικανοί⁴⁸ ομοφυλόφιλοι ένιωθαν να μην εκπροσωπούνται εντός των ήδη υπάρχουσών οργανώσεων. Παρά τη διάσπαση τους, ωστόσο, τα κινήματα αυτά άφησαν ως σημαντική παρακαταθήκη τη σημασία της ορατότητας. Η παρακμή τους συνέπεσε χρονικά με την ανάδυση νέων μορφών ομαδώσεων, εκείνων των ακτιβιστών, όπως λ.χ. η «Συμμαχία Ομοφυλόφιλων Ακτιβιστών» («Gay Activists' Alliance») που είδαμε παραπάνω. Τα αιτήματα των ακτιβιστικών αυτών ομάδων, τα οποία αφορούσαν αποκλειστικά gay άνδρες και λεσβίες παρά όλες τις ομάδες που δέχονταν καταπίεση, ήταν γενικά και περιλάμβαναν εκείνα για αλλαγή της νομοθεσίας περί κοινωνικών και ατομικών δικαιωμάτων, όπως η αποποινικοποίηση των ομοφυλοφιλικών σεξουαλικών πράξεων, καθώς και την ευνοϊκότερη μεταχείριση των gay από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης. Σε αντίθεση με τα αιτήματα του παρελθόντος για απελευθέρωση, ο στόχος αυτών των κινημάτων αφορούσε κυρίως τη διεκδίκηση αστικών δικαιωμάτων. Κύριο όπλο τους ήταν η συγκρότηση ομάδων πίεσης και η χρήση των MME για να προωθήσουν τα αιτήματα τους. Ωστόσο, η συμμετοχή σ' αυτές τις ομάδες παρέμενε μειωμένη (Rizzo, ό.π., σ. 216-217, 220· Wolf, ό.π., σ. 31).

⁴⁸ Για μια λεπτομερέστερη ανάλυση των προκλήσεων της ομοφυλοφιλίας μεταξύ ατόμων αφροαμερικανικής καταγωγής, βλ. ενδεικτικά Conerly, 1996.

Η αλλαγή σ' αυτό το σκηνικό συντελέστηκε στις αρχές τις δεκαετίας του 1980 με την κρίση του AIDS, όταν πολλά άτομα άρχισαν να συμμετέχουν ενεργά σε δράσεις, υποστηρίζοντας πως αίτιο της επιδημίας ήταν η ομοφοβία. Αυτό που, ωστόσο, υπογράμμισε περισσότερο από κάθε τι άλλο η κρίση του AIDS ήταν ο αμετάβλητος χαρακτήρας της καταπίεσης που υφίσταντο οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, καθώς και τον τρόπο που αυτή συνδέεται με άλλες μορφές αδικίας, όπως λ.χ. την έλλειψη δράσης από την πολιτεία για ένα ιατρικό πρόβλημα που αρχικά αντιμετωπίστηκε ως ζήτημα που αφορά αποκλειστικά τους ομοφυλόφιλους άνδρες (Rizzo, ό.π.). Οι αρχές, ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής⁴⁹ όπου και το σύνδρομο είχε την μεγαλύτερη επέλαση -στον δυτικό κόσμο-, αντέδρασαν με έντονη καταστολή, με τους χώρους στους οποίους συναθροίζονταν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες να κλείνουν. Η ραθυμία των κυβερνητικών φορέων να αντιδράσουν, μάλιστα, οδήγησε στην συγκρότηση ομάδων πολιτικής ανυπακοής. Η πλέον δραστήρια ομάδα ήταν η «ACT UP» («AIDS Coalition to Unleash Power»), η οποία ιδρύθηκε τον Μάρτιο του 1987⁵⁰ από τον Larry Kramer, ο οποίος είχε ιδρύσει το 1981 μία ακόμη οργάνωση για τη μάχη ενάντια στο AIDS, την «Gay Men's Health Crisis». Η «ACT UP», πολλά μέλη της οποίας ήταν και τα ίδια οροθετικοί ομοφυλόφιλοι άνδρες, στην προσπάθεια της να κινητοποιήσει τον κόσμο υιοθέτησε το σύνθημα «Σιωπή=Θάνατος» («Silence=Death»), ενώ, η σημαντικότερη συμβολή της οργάνωσης ήταν ότι, μέσα από τις δράσεις της, κατόρθωσε να εισάγει μια πιο δημοκρατική νοοτροπία στο ιατρικό σύστημα και να επισπευθεί η διαδικασία πειραματισμού σε νέες θεραπείες (Benderson, 1999/2004α, σ. 269· Hekma, 2006/2008, σ. 338-343· Martel, 1999/2004, σ. 589· Wolf, ό.π., σ. 189· Crimp, 1993, σ. 303).

Μετά τη κρίση του AIDS, οι διεκδικήσεις των δυτικών ομοφυλόφιλων ανδρών αφορούσαν την ισότιμη συμμετοχή τους στις δομές της κοινωνίας⁵¹. Προτεραιότητα

⁴⁹ Σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, στη βορειοδυτική Ευρώπη υπήρξε μεγαλύτερη ανάμειξη των ομοφυλόφιλων ανδρών με τα πολιτικά κινήματα σε εκστρατείες πρόληψης εναντίον του AIDS, με αποτέλεσμα να μην υπάρξουν τόσο κατασταλτικά μέτρα, όσο, αντίθετα, μέτρα με στόχο την πρόληψη και την ενημέρωση (Hekma, 2006/2008, σ. 338).

⁵⁰ Γαλλικό παράρτημα της «ACT UP» θα ιδρύσει το 1989 ο δημοσιογράφος Didier Lestrade, το οποίο θα γνωρίσει μεγάλο αριθμό υποστηρικτών σε διανοούμενους της εποχής, όπως, μεταξύ άλλων, ο Pierre Bourdieu (Martel, 1999/2004, σ. 589-590).

⁵¹ Όπως σημειώνει η Lisa Duggan, η διεκδίκηση αυτή συνδέεται με την ευρύτερη μεταστροφή του ενδιαφέροντος των ομοφυλόφιλων προς πρακτικές που θα τους προσέφεραν ορατότητα και αυξημένη δημοσιότητα (Duggan, 2003, σ. 52-53).

δόθηκε στο ζήτημα του γάμου μεταξύ ομοφυλοφίλων, καθώς και στο δικαίωμα των τελευταίων να κατατάσσονται στον στρατό. Παράλληλα, η επιτυχία της «ACT UP» ενέπνευσε την ίδρυση μιας νέας ομάδας, της «Queer Nation», η οποία προσπάθησε, υιοθετώντας την queer θεωρία, να υπονομεύσει τα ετεροκανονικά πρότυπα της κοινωνίας (Hekma, ό.π., σ. 353). Ξεκινώντας ως διάσπαση της «ACT UP», η «Queer Nation» ιδρύεται τον Απρίλιο του 1990 σε μία συνάντηση της πρώτης στη Νέα Υόρκη θέτοντας ως στόχο την καταπολέμηση της ομοφοβίας. Η οργάνωση λειτουργεί με κύριο σλόγκαν το «Είμαστε εδώ. Είμαστε ανώμαλοι. Συνηθίστε το» («We're here. We're queer. Get used to it») και θέτει ως προτεραιότητα πολιτικές στον δρόμο μετατρέποντας τη παθητικότητα του παρελθόντος σε μία ενεργή παρουσία διαμέσου της εμφατικής δήλωσης της παρουσίας των υποκειμένων. Παράλληλα, βέβαια, κάνουν την εμφάνιση τους, κατά τα μέσα της ίδιας δεκαετίας και άλλες queer ομάδες⁵² οι οποίες προσπαθούσαν να υπερβούν τους καθιερωμένους τρόπους αντίληψης και βίωσης των φύλων (Τορπουζίδης, 2012, σ. 86· Wolf, 2009/2016, σ. 189, 192· Berlant & Freeman, 1993, σ.198-199).

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, ωστόσο, έχει αρχίσει να αναδύεται ένας λόγος περί ομόφυλων οικογενειών, ο οποίος, σύντομα, θα βρεθεί στο επίκεντρο των ομοφυλόφιλων. Αυτή η διεκδίκηση δεν φαίνεται να απασχολούσε τα υποκείμενα στο παρελθόν, με πολλούς ομοφυλόφιλους ακτιβιστές να είναι αρνητικοί προς τη δημιουργία οικογενειών και κατά τη δεκαετία του 1970 να υποστηρίζουν πως το να μην έχει ένας gay ή μια λεσβία οικογένεια είναι τιμή, αλλά κι ένα σημείο διαφοροποίησης από τους ετεροφυλόφιλους. Πολλά άτομα με ομοφυλοφιλικό σεξουαλικό προσανατολισμό, μάλιστα, κατέκριναν εκείνους που είχαν παιδιά από προηγούμενους γάμους γιατί απέτυχαν να ξεφύγουν από την οικογένεια. Χαρακτηριστικά, ο Guy Hocquenghem το 1978 ενθάρρυνε τα ομοφυλόφιλα υποκείμενα να εστιάζουν στα φιλικά δίκτυα -αυτά που αργότερα η Weston θα ανέλυε ως μέρος των «οικογενειών επιλογής»-, κι όχι στις οικογενειακές σχέσεις (Weston, 1991/1997, σ. 1, 198). Το 1987, ωστόσο, σημειώνεται μία παρέλαση gay ανδρών και λεσβιών στην Ουάσινγκτον, κατά τη διάρκεια της οποίας εμφανίζονται πανό με το σύνθημα «Η αγάπη φτιάχνει οικογένειες -τίποτα περισσότερο, τίποτα λιγότερο»

⁵² Ενδεικτική των δράσεων των queer ομάδων της εποχής ήταν η διοργάνωση αντιδιαδήλωσης το 1994 κατά τη διάρκεια του ετήσιου Gay Pride για τα 25 χρόνια από τα γεγονότα του «Stonewall» που γινόνταν στη Νέα Υόρκη (Dreyfus, 1999/2004, σ. 645).

(«Love makes a family -nothing more, nothing less»). Παρατηρείται μια μεταστροφή των στόχων των ομοφυλόφιλων υποκειμένων προς τη διεκδίκηση του δικαιώματος για συγγενειακότητα, η οποία, μάλλον, συνδέεται με τις αλλαγές στους τρόπους με τους οποίους άρχισε να εν-σωματώνεται και να βιώνεται από τα κοινωνικά υποκείμενα η ταυτότητα τους και να γίνεται ορατή, καθώς και με το λεσβιακό και gay baby boom, το οποίο αποτέλεσε απότοκο της χρήσης της τεχνητής γονιμοποίησης (ό.π., σ. 29, 107). Παράλληλα, δικαστικές υποθέσεις όπως εκείνη που αφορούσε την Sharon Kowalski η οποία το 1983 είχε εμπλακεί σε ατύχημα και οι δικαστικές αρχές αναγνώρισαν τη κηδεμονία της στον πατέρα της και όχι στη σύντροφό της, η κρίση του AIDS, το γεγονός πως η γενιά του «Stonewall» είχε πλέον μεγαλώσει και προσανατολιζόταν σε πιο μακρόχρονες και σταθερές σχέσεις και, τέλος, η επίδραση των πολιτικών της εποχής που προωθούσαν έντονα τις οικογενειακές αξίες, φαίνεται πως λειτούργησαν καθοριστικά σ' αυτή τη μεταστροφή (D'Emilio, 2014, σ. 238-239). Τόσο χαρακτηριστική ήταν, μάλιστα, η αλλαγή των στόχων των υποκειμένων που ακόμη κι εντός του φεμινιστικού κινήματος η μητρότητα άρχισε στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και τις αρχές της δεκαετίας του 1990 να θεωρείται ότι έρχεται σε πλήρη αντίστιξη με την πατριαρχία, ενώ πριν καταδικαζόταν ως σημάδι της, καθώς υπερβαίνει την ετεροκανονική συγγενειακή μορφή της συνύπαρξης ανδρών και γυναικών με σεξουαλική επαφή (Lewin, 1995, σ. 108).

Από τη δεκαετία του 1980, λοιπόν, με το επονομαζόμενο ως λεσβιακό και gay baby boom, και εντονότερα κατά τη δεκαετία του 1990 με το ζήτημα της οικογένειας να έχει τεθεί ξεκάθαρα πια στη λογική των ομοφυλόφιλων, οι διεκδικήσεις σε σχέση με τη νομιμοποίηση των ομόφυλων οικογενειών αρχίζουν να τίθενται στο επίκεντρο πολλών οργανώσεων υπέρ των ανθρώπινων δικαιωμάτων γενικότερα και των δικαιωμάτων των ομοφυλόφιλων ειδικότερα⁵³ (Τορπουζίδης, ό.π., σ. 80· Bonaccorso, 2009, σ. 94· Weston, 1995, σ. 89), με αποτέλεσμα, σταδιακά, να αρχίσουν να τούς αναγνωρίζονται ολοένα και περισσότερα δικαιώματα οικογενειακής ζωής στα περισσότερα δυτικά κράτη.

Σε αντίθεση με τα δυτικά κράτη που περιγράφηκαν παραπάνω, στην Ελλάδα, αν και αυτή αποτέλεσε μία από τις πρώτες χώρες της Ευρώπης που αποποινικοποίησε την ομοφυλοφιλία το 1951 (Πετροπούλου, 2019, σ. 20· Τορπουζίδης, ό.π., σ. 15), δεν

⁵³ Για μία κριτική ανάγνωση αυτών των διεκδικήσεων υπό το πρίσμα ενός ανερχόμενου «νεοφιλελεύθερου» λόγου περί ίσων δικαιωμάτων από τα μέσα της δεκαετίας του 1990, βλ. Duggan, 2003, σ. 44-45.

υπήρξε κάποιο ομοφυλοφιλικό κίνημα έως και τα τέλη της δεκαετίας του 1970 (Γιαννακόπουλος, 2019α, σ. 14), συνθήκη η οποία οφείλεται, μάλλον, και στην υπολανθάνουσα -έστω- «γενικευμένη αίσθηση απολιτικότητας» που χαρακτήριζε την ελληνική κοινωνία (Παπαταξιάρχης, 2014α, σ. 18), καθώς, επίσης, και στις γενικότερες εννοιολογήσεις περί ομοφυλοφιλίας της εποχής, σύμφωνα με τις οποίες, όπως είδαμε νωρίτερα⁵⁴, η σεξουαλική ταυτότητα των ανδρών δεν οριζόταν ως προς το φύλο των σεξουαλικών τους εταίρων, αλλά σε αναφορά με τη δική τους κατηγορία φύλου (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 171· Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 175· Γιαννακόπουλος, 2019α, σ. 14). Τη δεκαετία του 1970, ωστόσο, κυρίως μέσα από τη φιγούρα των «πονηρών», αρρενωπών ανδρών που εμπλέκονταν σε σεξουαλικές επαφές με άλλους άνδρες, καθώς η ανάδυση των δυτικών αντιλήψεων περί ομοφυλοφιλίας και της διάκρισης μεταξύ «ομοφυλόφιλων/γκέι» και «ετεροφυλόφιλων/στρέιτ» θα έρθει κατά το τέλος της δεκαετίας, οι ομοφυλόφιλοι αρχίζουν να αποκτούν περισσότερη ορατότητα μέσα κυρίως από την αυξημένη παρουσία τόπων, όπως μπαρ, sex shop και δημόσιων χώρων στους οποίους επιδίδονται σε σεξουαλικές επαφές, αν και η ορατότητα τους δεν αγγίζει τα επίπεδα της Ισπανίας η οποία, επίσης, εξέρχεται από μία περίοδο απολυταρχικής διακυβέρνησης (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 175-178· Papadogiannis, 2015, σ. 266· Yannakopoulos, 2016, σ. 175-181).

Το γενικό κλίμα μετά την πτώση της δικτατορίας, ο ριζοσπαστισμός ως απότοκο των γεγονότων του Μάη του 1968 και το κίνημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης συντελούν καθοριστικά -σε μία γενεαλογική σύνδεση τους- στη διαμόρφωση της πρώτης ομάδας ομοφυλόφιλων (Παπανικολάου, 2018, σ. 235· Τορπουζίδης, ό.π., σ. 36). Τον Οκτώβριο του 1976 κυκλοφορεί η διακήρυξη του «ΑΚΟΕ» («Απελευθερωτικό Κίνημα Ομοφυλόφιλων Ελλάδας»), κίνηση η οποία γίνεται αρχικά από νέους που, κάποιοι από αυτούς, είχαν επιστρέψει από σπουδές σε κράτη του εξωτερικού, όπως η Γαλλία και η Ιταλία, και επηρεασμένοι από τα κινήματα της δεκαετίας του 1970 και τον Μάη του 1968 δεν δημιουργούν καταστατικό (Γιαννακόπουλος, 2010/2014, σ. 392-393· Παπανικολάου, ό.π., σ. 232· Athens Pride, 2008, σ. 10-12). Ιδρυτής του κινήματος ήταν ο σκηνοθέτης Ανδρέας Βελισσαρόπουλος (Γιαννακόπουλος, ό.π., σ. 392), ενώ, σε μία από τις δημόσιες φιγούρες του κινήματος αναδεικνύεται ο Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, ο οποίος την άνοιξη του ίδιου έτους είχε

⁵⁴ Βλ. Κεφάλαιο 1.3.4.

εκδώσει το βιβλίο του *Ο Καιάδας: Χρονικό μιας πολιορκίας* (Θεοδωρακόπουλος, 1976), με κεντρικό θεματικό πυρήνα ένα περιστατικό δημόσιου εξευτελισμού και σύλληψης ομοφυλόφιλων ανδρών από το καθεστώς της Επταετίας (Παπανικολάου, ό.π., σ. 233-234· Athens Pride, ό.π., σ. 11· Yannakopoulos, 2016, σ. 173).

Το «ΑΚΟΕ», το οποίο απευθυνόταν κυρίως σε ομοφυλόφιλους άνδρες, αν και στους κόλπους του υπήρχαν και λεσβίες οι οποίες αργότερα θα εντάσσονταν σε φεμινιστικές λεσβιακές ομάδες⁵⁵, αρχίζει να αποκτά μία πιο έντονη κινηματική δράση το 1977 επ' αφορμής ενός ομοφοβικού νομοσχεδίου που προωθούσε η τότε κυβέρνηση Καραμανλή «περί αφροδισίων». Σύντομα οργανώνεται δημόσια συγκέντρωση ομοφυλοφίλων στο θέατρο Λουζιτάνια στις 25 Απριλίου 1977, ενώ, επίσης, αρχίζει εκστρατεία με συλλογή υπογραφών εναντίον του νομοσχεδίου, η οποία θα συγκεντρώσει, μάλιστα, 250 υπογραφές διανοούμενων της εποχής. Τον Ιανουάριο του 1981, το κίνημα συγκεντρώνεται στα Προπύλαια ενόψει της συζήτησης του νομοσχεδίου στη Βουλή, όμως η πλειοψηφία των ομοφυλόφιλων εμφανίζονται φορώντας μάσκα (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 186· Γιαννακόπουλος, 2010/2014, σ. 393· Καντσά, 2012, σ. 39· Μάης, 2015, σ. 21· Παπανικολάου, ό.π., σ. 358, 373, υποσημ. 32· Τορπουζίδης, ό.π., σ. 37· Athens Pride, ό.π., σ. 13, 16-17· Papadogiannis, ό.π., σ. 266-267). Για πολλά μέλη του «ΑΚΟΕ» η δήλωση της ομοφυλοφιλίας τους συνιστούσε μία επαναστατική πράξη, ένα συνώνυμο της προσπάθειας για μια καλύτερη κοινωνία. Η οργάνωση, άλλωστε, η οποία αυτοχαρακτηριζόταν και ως «προοδευτική», έδινε, ιδιαίτερα κατά τα πρώτα χρόνια της ύπαρξης της, έντονη σημασία στο πεδίο των συλλογικών διεκδικήσεων στη δημόσια σφαίρα, και με τον τρόπο με τον οποίο προσέγγιζε την ομοφυλοφιλία «ανοιχτά» εμφάνιζε ομοιότητες, εξαιτίας και της

⁵⁵ Διακριτές λεσβιακές οργανώσεις αποτέλεσαν η «Αυτόνομη Ομάδα Ομοφυλόφιλων Γυναικών», καθώς και άλλες -βραχύβιες ως επί το πλείστον- ομάδες έως τα τέλη της δεκαετίας του 1980, όπως η «Λεσβιακή Ομάδα», οι «Αυτόνομες Λεσβίες Φεμινίστριες» και η «Ομάδα Γυναικών Κουκάκι», ενώ, σήμερα, υπάρχει η αποκλειστικά γυναικεία «Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας» («ΛΟΑ»), η οποία δημιουργήθηκε το 2001 και συμπράττει με την «Ομοφυλόφιλη και Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδας» («ΟΛΚΕ»). Όπως σημειώνεται, μάλιστα, οι λεσβίες φεμινίστριες που δραστηριοποιήθηκαν τη δεκαετία του 1980 ήταν μία διακριτή τάση που είχε έρθει από το εξωτερικό από τη δεκαετία του 1960. Η «Λεσβιακή Ομάδα Αθήνας», από την άλλη, είναι κατά βάση μία ομάδα προσδιορισμένη σεξουαλικά, η οποία ξεκίνησε ως μία εσωστρεφής ομάδα στην οποία οι γυναίκες μιλούσαν και προσπαθούσαν να ξεπεράσουν την εσωτερικευμένη ομοφοβία, όμως, αργότερα, απέκτησε έναν πιο κινηματικό διεκδικητικό χαρακτήρα (Καντσά, 2012, σ. 39, 41· Athens Pride, ό.π., σ. 28).

συνεργασίας της με άλλους αριστερούς πολιτικούς φορείς της εποχής, με τα ριζοσπαστικά κινήματα κρατών της δυτικής Ευρώπης, όπως το γαλλικό «Ομοφυλοφιλικό Μέτωπο Επαναστατικής Δράσης» («Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire»). Το περιοδικό «αμφί» που άρχισε να εκδίδει η «ΑΚΟΕ» την άνοιξη του 1978, μάλιστα, περιελάμβανε αρκετές φορές συνεντεύξεις ή άρθρα του γαλλικού κινήματος και της γαλλικής θεωρίας (Γιαννακόπουλος, 2010/2014, σ. 392· Παπανικολάου, ό.π., σ. 360, υποσ. 17· Τορπουζίδης, ό.π.· Athens Pride, ό.π., σ. 17, 22· Papadogiannis, ό.π., σ. 267). Παρά τους στόχους της, ωστόσο, η απουσία δομής δεν επέτρεπε στην οργάνωση τη δυναμική διεκδίκηση της καλύτερης μεταχείρισης των ομοφυλόφιλων υποκειμένων, συνθήκη που οδήγησε τον Μάιο του 1988 στην ίδρυση της «Ελληνικής Ομοφυλοφιλικής Κοινότητας» («ΕΟΚ»), η οποία συνεχίζει να εκδίδει το «αμφί», με λιγότερο θεωρητικά κείμενα, και, έως την παύση της δραστηριότητας της, διεκδικεί και προβάλλει ζητήματα που αφορούν την ομοφυλοφιλική κοινότητα (Γιαννακόπουλος, ό.π., σ. 394· Πετροπούλου, 2019, σ. 20· Athens Pride, ό.π., σ. 12-13), υιοθετώντας, ωστόσο, σύμφωνα με την αριστερή προοπτική του Χ. Μάη «μία λογική ΜΚΟ και όχι κινηματική» (Μάης, 2015, σ. 22).

Στα τέλη της δεκαετίας του 1990 υπάρχουν τρεις κύριες ομοφυλοφιλικές οργανώσεις στην Ελλάδα, η «ΕΟΚ» στην Αθήνα, και η «Σύμπραξη κατά της Ομοφυλοφοβίας» και η «Ομάδα Πρωτοβουλίας Ομοφυλόφιλων Θεσσαλονίκης» («ΟΠΟΘ») στη Θεσσαλονίκη, στις οποίες συγκαταλέγονται ελάχιστες γυναίκες (Καντσά, 2012, σ. 40). Όσον αφορά ιδιαίτερα τη Θεσσαλονίκη, η πρώτη οργανωμένη παρέμβαση σε θέματα ομοφυλοφιλίας ήταν το 1980 με την ίδρυση του «Αυτόνομου Μετώπου Ομοφυλόφιλων Θεσσαλονίκης» («ΑΜΟΘ»), το οποίο όμως ήταν βραχύβιο. Οκτώ χρόνια αργότερα, το 1988, ιδρύεται η «ΟΠΟΘ» η οποία, θα λειτουργήσει μέχρι το 2000 και μεταξύ των δράσεων της ήταν και η πρωτοπόρα ραδιοφωνική εκπομπή «Για το δικαίωμα στην ομοφυλοφιλία». Το 1995 ένας αριθμός μελών της «ΟΠΟΘ» αποσχίστηκε και ίδρυσε τη «Σύμπραξη κατά της Ομοφυλοφοβίας», η οποία, μέχρι το 2006, θα κυκλοφορήσει το περιοδικό «Βιταμίνη Ο». Κεντρικός στόχος της νέας αυτής ομάδας ήταν η συνεργασία με άλλες, μη σεξουαλικά προσδιορισμένες οργανώσεις, όπως η «Τοπική Επιτροπή κατά του Ρατσισμού και της Ξενοφοβίας». Από το 1999, μάλιστα, διοργανώνει το ετήσιο «Πανόραμα Ομοφυλοφιλικών Ταινιών», ενώ, επίσης, έχει συνεργαστεί με την ομάδα «Πρωτοβουλία Ομοφυλόφιλων Ενάντια στην Καταπίεση» («ΠΟΕΚ»), η οποία τη δεκαετία του 2000 θα εμπλακεί σε μία σειρά

αντιπολεμικών και αντικαπιταλιστικών κινητοποιήσεων (Πετροπούλου, ό.π.· Τορπουζίδης, ό.π., σ. 91· Athens Pride, 2008, σ. 7-8).

Ιδιαίτερα από την αρχή της νέας χιλιετίας θα σημειωθεί μία πρωτόγνωρη αύξηση των ομοφυλοφιλικών ομάδων (Τορπουζίδης, ό.π., σ. 90-91). Σημείο καμπής προς αυτή την κατεύθυνση θα αποτελέσει το 2003, όταν, το Φεβρουάριο, αστυνομικές δυνάμεις εισέρχονται στο gay club «Spices» και με πρόσχημα την έρευνα για κύκλωμα παιδεραστίας συλλαμβάνουν δώδεκα άνδρες, τα ονόματα των οποίων δημοσιεύονται παρανόμως στον Τύπο, και ένας εξ αυτών αυτοκτονεί στο κελί του. Τα γεγονότα οδηγούν τις ομάδες που ήδη υπήρχαν σε συνεργασία και στη δημιουργία του «Πολύχρωμου Φόρουμ», το οποίο θα υφίσταται μόνο για δύο χρόνια, έως το 2005, όμως θα συντελέσει στην ίδρυση της «Πρωτοβουλίας Ομοφυλόφιλων Πολιτών» («ΠΟΠ») η οποία θα μετεξελιχθεί στην «Ομοφυλοφιλική και Λεσβιακή Κοινότητα Ελλάδας» («ΟΛΚΕ»). Από την ίδρυση της «ΟΛΚΕ», το 2004, αρχίζει να προβάλλεται ως κύριο αίτημα η νομική αναγνώριση του γάμου για τα άτομα του ίδιου φύλου, αλλά και εκείνο της τεκνοθεσίας, αιτήματα στα οποία αντιτάχθηκε τόσο η Εκκλησία, όσο και η τότε κυβέρνηση της Νέας Δημοκρατίας. Ωστόσο, εκμεταλλευόμενη το νομοθετικό κενό για τον πολιτικό γάμο που δεν προσδιορίζει το φύλο εκείνων που μπορούν να παντρευτούν, η «ΟΛΚΕ» πραγματοποιεί το 2008 στη Τήλο δύο πολιτικούς γάμους μεταξύ δύο ανδρών και δύο γυναικών αντίστοιχα, οι οποίοι, εν τέλει, θεωρήθηκαν άκυροι (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 186-188· Πετροπούλου, ό.π., σ. 21· Athens Pride, ό.π., σ. 16, υποσημ. 4).

Παράλληλα με τα παραπάνω, η «ΟΛΚΕ» λειτούργησε καταλυτικά και για τη διοργάνωση του πρώτου επίσημου «Pride» στην Ελλάδα. Οι προσπάθειες διοργάνωσης ενός τέτοιου «Φεστιβάλ Υπερηφάνειας» ξεκίνησαν τη δεκαετία του 1980, όταν στις 26 Ιουνίου 1982 οργανώθηκε στο Ζάππειο από το «ΑΚΟΕ» συλλαλητήριο με πικετοφορία ως διαδήλωση για την ομοφοβία. Δέκα χρόνια μετά, διοργανώνεται άτυπα στο λόφο του Στρέφη, από την τρανς ακτιβίστρια Πάολα, η πρώτη «Gay Pride Day», η οποία, παρά τις παρεμβάσεις της αστυνομίας, συγκεντρώνει έναν -περιορισμένο- αριθμό συμμετεχόντων με αποτέλεσμα το 1994 και το 1995 το περιοδικό «Κράξιμο» να διοργανώσει άλλες δύο «Gay Pride Day» στον ίδιο χώρο. Ένα χρόνο νωρίτερα, το 1993, η «ΟΠΟΘ» σε συνεργασία με το περιοδικό «Πόθος» διοργανώνει την πρώτη «Gay Pride Day» στη Θεσσαλονίκη, η οποία θα επαναληφθεί και το 1998, χρονιά που στο Πεδίον του Άρεως θα λάβει χώρα ένα «pride party». Το 2005, ωστόσο, στις 25

Ιουνίου, οργανώνεται στην Αθήνα το πρώτο «Athens Pride», το οποίο τελείται υπό τη μορφή ανοιχτής εκδήλωσης με παρέλαση και καλλιτεχνικό πρόγραμμα (Καούνη, 2019, σ. 22· Athens Pride, ό.π., σ. 5-6), η παρουσία του οποίου συνεχίζεται έως σήμερα. Από το 2013 διοργανώνεται και στη Θεσσαλονίκη «Pride», με τον τίτλο «Thessaloniki Pride», ενώ, το παράδειγμα αυτό έχουν έκτοτε ακολουθήσει κι άλλες πόλεις.

Στο τέλος της δεκαετίας του 2000, ιδρύεται, το 2009, στην Αθήνα το «Πολύχρωμο Σχολείο», αρχικά με την ονομασία «Ομοφοβία και τρανσφοβία στην εκπαίδευση», ενώ, από το 2010 αρχίζουν να εμφανίζονται ολοένα και περισσότερες ομάδες -κυρίως σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη-. Το 2010 εμφανίζεται η «Λεσβιακή Ομάδα Θεσσαλονίκης», την επόμενη χρονιά αρχίζουν τη δράση τους δύο κοινότητες νέων, η «Colour Youth» στην Αθήνα, και η «Good as You(th)- Κοινότητα LGBTQ Νέων Θεσσαλονίκης», ενώ, το 2012 ιδρύονται οι «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο» στην Αθήνα και οι οργανώσεις «Thessaloniki Pride» και «Homophobia-Thessaloniki Pride» στη Θεσσαλονίκη. Παράλληλα, έχουν αρχίσει να εμφανίζονται queer ομάδες⁵⁶, όπως η «Queer Trans», το «Μωβ Καφενείο» και η «Massqueerraid». Από το 2015 ιδρύονται περισσότερες ομάδες, πιο συγκεκριμένου χαρακτήρα, όπως οι «Proud Seniors», τα «ΛΟΑΤ ΑμεΑ», οι «Fat Unicorns», και οι «Περήφανοι Γονείς» (Καούνη, ό.π., σ. 22-25).

Αν και «η Ελλάδα δεν έχει ζήσει τις διαδηλώσεις εκατοντάδων χιλιάδων ανθρώπων ενάντια στο σεξισμό και την ομοφοβία που έζησαν οι ΗΠΑ» (Σεργίδου, 2016, σ. 10), εντούτοις, όπως φαίνεται από τα παραπάνω, έχει γνωρίσει, τις τελευταίες δεκαετίες, την ανάπτυξη κινημάτων με στόχο την κατοχύρωση δικαιωμάτων -που αφορούν και την οικογενειακή ζωή- στα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα. Πρόκειται για την ανάδυση ενός πολιτικού λόγου τον οποίο -σταδιακά- ενσωματώνουν οι ομοφυλόφιλοι, και ο οποίος αφορά στη διεκδίκηση της ορατότητας, του σεβασμού και της άρσης των διακρίσεων σε ένα ευρύ φάσμα ζητημάτων το οποίο εκτείνεται από τη δημόσια παρουσία τους έως και την ιδιωτική τους ζωή. Τα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα στην Ελλάδα, υπό την επίδραση των δράσεων που λαμβάνουν χώρα από

⁵⁶ Είχε προηγηθεί, η «Queericulum Vitae», «ίσως η επιδραστικότερη και μακροβιότερη (ενεργή μέχρι το 2015) συλλογικότητα στην παραγωγή queer πολιτικού λόγου» (Καούνη, 2019, σ. 22), η οποία μέσα από τα κείμενα της επεδίωκε την αντίδραση απέναντι τόσο στην ομόφυλη κανονικότητα, όσο και στο ομοφοβικό κλίμα της κοινωνίας και τις παραδοσιακές εννοιολογήσεις των φύλων στα πλαίσια της ελληνικής εθνικής ταυτότητας (Παπανικολάου, 2018, σ. 366, υποσημ. 26).

ομοφυλόφιλους σε άλλα κράτη, αρχίζουν τις τελευταίες δεκαετίες να ανακινούν στον δημόσιο λόγο τη συζήτηση γύρω από τα δικαιώματά τους. Καθώς διεκδικούν την ορατότητα για τους ίδιους και τη θεσμική κατοχύρωση των σχέσεών τους, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες -που αφορούν την έρευνα-, αλλά και οι γυναίκες, διαπραγματεύονται τη θέση τους στην ελληνική κοινωνία, υπογραμμίζοντας την άνιση μεταχείριση την οποία αντιμετωπίζουν σε σχέση με τους ετεροφυλόφιλους σε ό,τι αφορά πολλαπλές σφαίρες δράσης στον δημόσιο και στον ιδιωτικό χώρο. Κατ' αυτόν τον τρόπο υπογραμμίζουν την ανάγκη για την ανάληψη κρατικών πρωτοβουλιών οι οποίες θα στοχεύουν στην κατοχύρωση δικαιωμάτων που τους αφορούν ως πολίτες του ελληνικού κράτους.

Μολαταύτα, παρά την επιθυμία και τις δράσεις των ομοφυλόφιλων που στοχεύουν στη διεκδίκηση δικαιωμάτων, όπως παρατηρεί η Wolf για το αμερικανικό παράδειγμα, «η πορεία των αγώνων του ΛΟΑΤ⁵⁷ κινήματος δεν είναι μια πορεία ομαλής προόδου και κατακτήσεων» (Wolf, 2009/2016, σ. 261). Οι διεκδικήσεις στις οποίες προχωρούν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες παραμένουν στον μεγαλύτερο βαθμό έως σήμερα χωρίς -ή με μερικό μόνο- αντίκρισμα καθιστώντας τις μορφές ομόφυλης οικογενειακής οργάνωσης γενικά, και την ομόφυλη πατρότητα ειδικά, προβληματικές συνθήκες στην ελληνική κοινωνία, ζητήματα που, όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, συνδέονται άμεσα με την έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» σε ό,τι αφορά τη θέση των ομοφυλόφιλων ανδρών στην Ελλάδα.

⁵⁷ Ο όρος «ΛΟΑΤ» αρχίζει να χρησιμοποιείται ευρέως από τη δεκαετία του 1990 ως πιο συμπληρωματικός όλων των σεξουαλικών ταυτοτήτων και ταυτοτήτων φύλου που δεν αφορούν την ετεροφυλοφιλία, αντικαθιστώντας τη γενικευμένη χρήση του όρου «gay» (<https://medium.com/queer-history-for-the-people/a-brief-history-of-the-lgbtq-initialism-e89db1cf06e3>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 02/06/2021). Βλ. επίσης, Σεργίδου, ό.π., σ. 6.

3. «Είναι πολύ σημαντικό να γίνεσαι αποδεκτός γι' αυτό που είσαι»: «Coming out», οικογένειες καταγωγής, «οικογένειες επιλογής» και η διεκδίκηση της ορατότητας

Η στιγμή της αποκάλυψης της ομοφυλοφιλικής σεξουαλικής ταυτότητας ενός ατόμου προς τρίτα πρόσωπα αποτελεί ένα σημείο κομβικής σημασίας για τους ομοφυλόφιλους άνδρες καθώς, συχνά, αυτή ταυτίζεται χρονικά και με τη στιγμή που και το ίδιο το άτομο εν-σωματώνει τη σεξουαλική του ταυτότητα και είναι πλέον έτοιμο να την μοιραστεί με άλλους ως ένα γεγονός (Weston, 1991/1997, σ. 65). Βασική προϋπόθεση ώστε να κριθεί αυτή η, ρηματική κατά βάση, πράξη της αποκάλυψης ως «coming out» αποτελεί αυτή να επιτελεστεί από τους ίδιους τους ομοφυλόφιλους, και όχι από κάποιον τρίτο (Κεφαλά, 2011, σ. 270, υποσημ. 1· Weston, ό.π., σ. 49). Πρόκειται, πέραν όλων των άλλων, και για ένα πολύ ουσιαστικό στοιχείο της διαμόρφωσης της ταυτότητας των ΛΟΑΤΚΙ υποκειμένων το οποίο συντελεί καθοριστικά και στην ψυχική τους υγεία (Pistella et al., 2016, σ. 3694).

Όπως υποστηρίζει ο 23χρονος Βαγγέλης, ο οποίος ζει στην Αθήνα και έχει κάνει «coming out» στην οικογένεια καταγωγής του με την οποία συνεχίζει να ζει κάτω από την ίδια στέγη:

«Όταν καταλαβαίνεις πως δεν είσαι όπως οι άλλοι, ότι εσένα δεν σου αρέσουν τα κορίτσια όπως στους φίλους σου, είναι κάτι που χρειάζεται χρόνο να το επεξεργαστείς. Δεν έρχεται αυτόματα η αποδοχή. Περνάει καιρός. Ειδικά αν σκεφτούμε ότι κατά βάσει αρχίζεις να παίρνεις χαμπάρι το τι συμβαίνει με 'σένα σε μια ιδιαίτερη ηλικία, εκεί γύρω στην εφηβεία. [...] Στη δική μου περίπτωση όλο αυτό ήρθε κάπου στο Λύκειο που άρχισα να το νιώθω πολύ καθαρά ότι δεν με τραβάνε οι κοπέλες όπως τους φίλους μου. Είχα τα σημάδια από πριν αλλά το έδιωχνα και λίγο. Όμως όταν το κατάλαβα άρχισαν και οι πρώτοι φόβοι σε σχέση με το τι θα γίνει όταν κι αν το μάθει κανείς. [...] Τώρα [εννοεί που γνωρίζει η οικογένεια του για τη σεξουαλική του ταυτότητα] νιώθω και πιο απελευθερωμένος γιατί δεν ζω με τον φόβο μη με δει κανείς και τους το πει. Έχω τη δυνατότητα να ζω χωρίς να κρύβομαι στον βαθμό που το έκανα πριν για να μην μάθουν τίποτα οι δικοί μου».

Παράλληλα, σύμφωνα με τον 29χρονο Τάκη, ο οποίος ζει στη Θεσσαλονίκη, έχει κάνει «coming out» στην οικογένεια του, και τα τελευταία χρόνια διατηρεί σχέση μ' έναν 32χρονο άνδρα:

«Το να ξέρουν οι άλλοι για 'σένα, οι δικοί σου, φίλοι, παρέες, αλλά κυρίως να το έχεις παραδεχτεί ο ίδιος στον εαυτό σου ότι είσαι αυτό και όχι κάτι άλλο είναι μια απελευθέρωση. Νιώθεις μια ελευθερία που σου δίνει άλλη δύναμη. Εγώ όταν πια το είχα βγάλει από μέσα μου και σταμάτησα να κρύβομαι ένιωθα σαν να έχει φύγει ένα

τεράστιο βάρος από πάνω μου. Ανεξάρτητα από τα προβλήματα που μπορεί να έχεις ν' αντιμετωπίσεις, ok; Είναι τεράστιο πράγμα να είσαι ειλικρινής απέναντι στον εαυτό σου και στους άλλους γύρω σου γιατί έτσι, πώς να το πω, αναπνέεις πιο ελεύθερα. Φεύγει ο φόβος του τι θα γίνει και μπορείς να αντιμετωπίζεις τη ζωή με μεγαλύτερη ελευθερία. [...] Είναι μεγάλο πράγμα να μην κρύβεσαι και να νιώθεις άνετα με τον εαυτό σου. Γιατί για να το πεις σε κάποιον σημαίνει ότι το έχεις δεχτεί για 'σένα ότι είσαι gay. Δεν ξεκινάς τα "coming out" αν δεν είσαι σίγουρος. Οπότε όταν είσαι πια "out" ανεβαίνει κάπως η ψυχολογία σου. Στη δική μου περίπτωση ήταν σαν να άρχισα να ζω ελεύθερα. Σαν όλος ο καιρός που το έκρυβα να ήταν ένα κομμάτι που ανήκε στο παρελθόν και από εκείνη τη στιγμή που το ήξεραν οι δικοί μου να άρχιζε η ζωή μου διαφορετικά ».

Το «coming out», όπως φαίνεται από τα λόγια των δύο συνομιλητών μου παραπάνω, δείχνει να αποτελεί ένα ιδιαίτερο γεγονός για τη ζωή των ομοφυλόφιλων. Συνιστά ένα καθοριστικό σημείο καμπής, το οποίο θεωρείται πως εγκαινιάζει μία νέα περίοδο ζωής για τους ομοφυλόφιλους άνδρες, η οποία συνοδεύεται από θετικά συναισθήματα, όπως εκείνο της ελευθερίας, αποτέλεσμα του ότι πλέον δεν αποτελεί αναγκαστική συνθήκη για τους ίδιους να αποκρύπτουν τη σεξουαλική τους ταυτότητα. Πέρα από τα θετικά αποτελέσματα τα οποία επιφέρει ωστόσο, το «coming out» αποτελεί, παράλληλα, ένα γεγονός το οποίο γεννά έντονο προβληματισμό στους ομοφυλόφιλους άνδρες πριν την πραγματοποίησή του, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις συνέπειες που μπορεί να επιφέρει στις σχέσεις που διατηρούν με τις οικογένειες καταγωγής τους.

Σύμφωνα με τον 24χρονο Τάσο, ο οποίος ζει στην Αθήνα, έχει κάνει «coming out» από την εφηβεία του χωρίς να αντιμετωπίσει προβλήματα με την οικογένεια καταγωγής του και ασχολείται ενεργά με τον ακτιβισμό γύρω από ζητήματα που αφορούν τα δικαιώματα των ΛΟΑΤΚΙ:

«[...] Από πολύ μικρό αγόρι που ήμουν, μόλις κατάλαβα ότι δεν είμαι σαν τα άλλα αγόρια της ηλικίας μου κι ότι με "τραβάνε" τα άλλα αγόρια, θυμάμαι πως κάθε φορά που σκεφτόμουν τους γονείς μου με έπιανε ένας κόμπος στο λαιμό από το φόβο τι θα γινόταν αν το μάθαιναν οι δικοί μου. [...] Πρέπει να ήμουν κάπου στα δεκατρία όταν άρχισα να διαβάζω ιστορίες άλλων αγοριών που το είχαν μάθει η οικογένεια τους ότι είναι gay, ή που είχαν κάνει οι ίδιοι "coming out" και τα αποτελέσματα ήταν αρνητικά, ξύλο, τους έδιωχναν, και όλο αυτό μού έφερνε φόβο. Αλλά καθώς μεγάλωνα ήξερα πως κάποια στιγμή λογικά θα το έλεγα ή θα το μάθαιναν. Κάποια στιγμή αν είσαι και κοντά με την οικογένεια σου δεν μπορείς να το κρύβεις μια ζωή... Θα πρέπει να το πεις για να νιώσεις κι εσύ καλύτερα, να σταματήσεις να κρύβεσαι από τα δικά σου πρόσωπα».

Η αποκάλυψη της σεξουαλικότητας τους στην οικογένεια καταγωγής τους, και ειδικά στους γονείς τους, είναι εκείνη που, όπως φαίνεται και από τα λόγια του Τάσου, οι ομοφυλόφιλοι αντιλαμβάνονται ως «coming out» και εστιάζουν στις αφηγήσεις

τους⁵⁸. Ακόμη, μάλιστα, κι αν τα μέλη της οικογένειας καταγωγής δεν είναι συνήθως τα πρώτα πρόσωπα που γίνονται δέκτες της αποκάλυψης, το «coming out», όπως το αντιλαμβάνονται οι συνομιλητές μου, δείχνει να ταυτίζεται με τη στιγμή που η αποκάλυψη στοχεύει στην οικογένεια καταγωγής⁵⁹.

Όπως υποστήριξε ο 38χρονος Αστέρης, ο οποίος τα τελευταία χρόνια ζει στην Αθήνα με τον 35χρονο σύντροφό του κι έκανε «coming out» στην οικογένειά του πρόσφατα:

«[...] Τα πρώτα άτομα στα οποία μίλησα εγώ ήταν ο κολλητός μου και η κολλητή μου, αλλά και από άλλα άτομα gay και λεσβίες που ξέρω συνήθως έτσι ξεκίνησαν. Μίλησαν σε φίλους και μετά από καιρό ή χρόνια το είπαν στους γονείς τους αν το λένε. [...] Νιώθεις άλλη ασφάλεια με τους φίλους, είναι άτομα που θεωρητικά θα σε δεχτούν όπως είσαι, αλλά και να μην το κάνουν δεν είναι και συγγενείς σου, δηλαδή δεν τρέχει και κάτι. Θα χάσεις κάποιους φίλους, θα βρεις άλλους. Με τους συγγενείς όμως δεν είναι έτσι. Εγώ τουλάχιστον το βλέπω μ' αυτόν τον τρόπο. [...] Αν πάει στραβά το πράγμα με τους δικούς σου μετά μπορεί να είναι όλα δύσκολα, να σε διώξουν από το σπίτι, να είναι όλη η κατάσταση στο σπίτι εχθρική, να στραφούν εναντίον σου. Ακούμε όλοι διάφορα παραδείγματα που το λέει ένα παιδί στους δικούς του και μπορεί να το διώξουν ή να του κόψουν τα λεφτά, να του δημιουργήσουν μια αφόρητη κατάσταση. Οι φίλοι δεν μπορούν να σου το κάνουν αυτό. [...] Η οικογένεια έχει άλλη σημασία για τον καθένα μας και γι' αυτό και είναι πιο δύσκολα τα πράγματα. [...]».

Επιπλέον, σύμφωνα με τον 48χρονο Ιερεμία, ο οποίος ζει στην Αθήνα όπου είναι ιδιοκτήτης καφετέριας-μπαρ:

«[...] Στο μαγαζί έρχονται πολλά νέα παιδιά gay και συζητάμε. Όποτε έρχεται το θέμα στο coming out δεν έχει υπάρξει ούτε ένας που να μην αναφερθεί στην οικογένεια του. Είναι αυτό που τους καίει, το πώς θα το πουν στους δικούς τους και τι θα γίνει όταν το πουν. [...] Πάντα όταν μιλάμε για “coming out” αυτό το θέμα αφορά την οικογένεια. Όχι στη δική μου ηλικία, γιατί εκεί τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά, αλλά όταν ακούς τα νέα τα παιδιά, όταν ρωτάνε αν έχει κάνει κάποιος “coming out” εννοεί την οικογένεια του κι όχι κάποιον άλλον, τους φίλους π.χ. [...]».

Σε αντίθεση με το γεγονός πως το να γνωστοποιήσει κάποιος ομοφυλόφιλος τη σεξουαλικότητά του στα φιλικά του πρόσωπα δεν γίνεται αντιληπτό ως μια ενέργεια που μπορεί να δημιουργήσει κάποια ουσιαστική πρόκληση για τον ίδιο, το «coming out» στα μέλη της οικογένειας καταγωγής φαίνεται πως αποτελεί μία συνθήκη που προβληματίζει τους ομοφυλόφιλους άνδρες και η οποία τους γεννά αμφιβολία για τις συνέπειες που μπορεί να επιφέρει, όπως λ.χ. ο θυμός ή η απόρριψη από το οικογενειακό περιβάλλον, η οποία, μάλιστα, κάποιες φορές δεν αποκαθίσταται (Courduriès, 2014α,

⁵⁸ Πρβλ. Courduriès, 2014α, σ. 78· Wang, 2013, σ. 37.

⁵⁹ Πρβλ. Pichardo, de Stéfano Barbero & Vela, 2018, σ. 163.

σ. 78· Thibeaud, 2018, σ. 7). Όπως επισημαίνει και στην -κλασική για την ομόφυλη συγγένεια- μελέτη της στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής η Kath Weston, αν κι οι σχέσεις των μελών μιας οικογένειας συχνά γίνονται αντιληπτές ως δεδομένες, η ομοφυλοφιλική σεξουαλικότητα ενός ατόμου και η αποκάλυψη της σε κάποιον βιολογικό συγγενή προκαλεί τη σταθερότητα των σχέσεων μεταξύ ανιόντων και κατιόντων. Συνιστά έναν κίνδυνο για το οικογενειακό σχήμα που συντηρούνταν μέχρι τη στιγμή του «coming out» καθώς θέτει υπό αίρεση τη θεωρούμενη ως άνευ όρων αγάπη που τρέφουν οι συγγενείς ο ένας για τον άλλον, καθώς επίσης, και τη διαρκή αλληλοϋποστήριξη που θεωρείται γενικά πως χαρακτηρίζει τις σχέσεις όσων μοιράζονται βιολογικούς δεσμούς. Η ομοφυλοφιλία έχει, άλλωστε, εννοιοποιηθεί διαχρονικά ως μία «απομάκρυνση» από την έννοια της συγγένειας, όπως, επίσης, κι ως μία απόρριψη της οικογένειας ως θεσμού (Weston, 1991/1997, σ. 22, 43-44).

Όπως παρατηρούν και μέσα από το εθνογραφικό παράδειγμα της Ιταλίας, η Jessica Pistella και οι συνεργάτες της, το «coming out» στους γονείς αναδεικνύεται από τους ομοφυλόφιλους άνδρες σε μία αρκετά μεγάλη πρόκληση, η οποία έχει τη δυναμική να προκαλέσει καθοριστικές αλλαγές στις σχέσεις τους με τις οικογένειες καταγωγής τους. Μπορεί να έχει τόσο θετικά όσο και αρνητικά αποτελέσματα για τα ίδια τα υποκείμενα, καθώς, από τη μία πλευρά, μία αρνητική αντίδραση στην αποκάλυψη θα μπορούσε να οδηγήσει στην απόρριψη από το οικογενειακό περιβάλλον και στην υπερτόνιση προκαταλήψεων οι οποίες συνδέονται με την ομοφυλοφιλία. Από την άλλη πλευρά, όμως, οι ομοφυλόφιλοι οι οποίοι προχωρούν στην αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους μπορούν να οδηγηθούν σε μία σειρά θετικών επιδράσεων, όπως λ.χ. τη μείωση του άγχους, κεντρικού συναισθήματος για εκείνους που δεν έχουν μοιραστεί την ομοφυλοφιλία τους με τους οικείους τους (Pistella et al., 2016, σ. 3695), συνθήκη που στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα αναδεικνύεται μέσα από όσα υποστηρίζει ο Τάσος. Κατά συνέπεια, η σκέψη γύρω από την αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους φαίνεται πως προκαλεί αμφιβολία στους συνομιλητές μου ως προς τις συνέπειες που θα έχει· η επίτευξη της αποδοχής τους από τους συγγενείς τους θα σήμαινε επιβεβαίωση της αγάπης που έχουν τα συγγενικά τους πρόσωπα για τους ίδιους, άρα και διατήρηση των δεσμών συγγένειας, ενώ, στην αντίθετη περίπτωση, η απόρριψη τους εξαιτίας της ομοφυλοφιλίας τους θα σήμαινε τη διακοπή των οικογενειακών δεσμών και την απόδειξη πως οι τελευταίοι ήταν στην πραγματικότητα μερικοί. Σε αντιδιαστολή, μάλιστα, με την περίπτωση ενός ετεροφυλόφιλου προσώπου

το οποίο θα μπορούσε να απορριφθεί από την οικογένεια καταγωγής του εξαιτίας κάποιας ενέργειας του, στην περίπτωση των ομοφυλόφιλων το ενδεχόμενο μιας τέτοιας αρνητικής εξέλιξης για τις οικογενειακές σχέσεις πηγάζει από κάτι θεμελιώδες για την προσωπικότητά τους, τη σεξουαλική τους ταυτότητα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η απόρριψη καθίσταται μία διαρκώς υπαρκτή πιθανότητα η οποία μπορεί να πραγματοποιηθεί όταν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες εν-σωματώσουν και επικοινωνήσουν τη σεξουαλική τους ταυτότητα (Weston, ό.π., σ. 44, 74).

Όπως επισημαίνει ο Βαγγέλης:

«[...] Νομίζω πως αν το δω και από τους φίλους μου που είναι gay, το να το μάθει η οικογένεια δημιουργεί ένα μεγάλο άγχος. Εγώ το είχα πει σε κάποιους φίλους μου στην εφηβεία και μετά στην αδελφή μου που ήταν τρία χρόνια μεγαλύτερη γιατί ένιωθα πιο άνετα έτσι. Το να το πω όμως στην μάνα μου και στον πατέρα μου με δυσκόλευε πολύ και σαν σκέψη. Φοβόμουν πως μπορεί και να με έδιωχναν, ή να έτρωγα ξύλο, και μετά δεν ήθελα και να τους χάσω. Αλλά κάποια στιγμή τούς έβαλα κάτω και τους το είπα. [...] Σίγουρα με βοήθησε που το ήξερε πριν η αδελφή μου γιατί το ήξερε κάποιος από την οικογένεια οπότε δεν έπεσε σαν κεραμίδα σε όλους. Αλλά και που το έλεγα φοβόμουν. Από την άλλη όμως αν το έλεγα εγώ θα το έλεγα όπως ήθελα και θα έπαυα να φοβάμαι μην το μάθουν επειδή θα με έβλεπε κανείς. Είχα αρχίσει τότε να έχω και μια σχέση οπότε δεν ήθελα να κρύβομαι. [...] Τελικά, μετά το πρώτο πατατράκ που πέρασαν νομίζω και οι δύο, το δέχτηκαν και ευτυχώς δεν είχαμε ακραίες αντιδράσεις. Βέβαια τους είπα από την αρχή ότι καταλαβαίνω ότι μπορεί να χρειάζονται χρόνο για να το αποδεχτούν, ειδικά ο πατέρας μου. Αλλά δεν είχαμε και επεισόδια. Ούτε με έδιωξαν, ούτε με χτύπησαν, ούτε είπε κι ο πατέρας μου ξέρεις τίποτα από αυτά τα γνωστά, "ο δικός μου ο γιος πούστης"⁶⁰ και τέτοια. Ίσα ίσα που έδειξαν κατανόηση. Ήταν περισσότερο ο δικός μου ο φόβος που με καθήλωνε και με κρατούσε απ' το να το πω».

Ακολουθώντας τα εθνογραφικά δεδομένα, για τους συνομιλητές μου οι γονείς καθίστανται το «συναισθηματικό επίκεντρο» του «coming out» (Weston, ό.π., σ. 53), είναι, όμως, η πατρική φιγούρα εκείνη που τους απασχολεί κατά κύριο λόγο. Η αρνητική αντίδραση ενός πατέρα απέναντι στην αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας του γιου του αποτελεί το κεντρικό σημείο γύρω από το οποίο δομείται η επιφυλακτικότητα των νεαρών ανδρών ως προς τη διαδικασία του «coming out»: θεωρείται το πιο πιθανό ενδεχόμενο και, ως εκ τούτου, λειτουργεί καθοριστικά στη χρονική καθυστέρηση της αποκάλυψης αλλά και στο να επιτείνεται το συναίσθημα της ανασφάλειας γύρω από τα επακόλουθα που θα έχει μία τέτοια πράξη. Καθώς ένας πατέρας γίνεται αντιληπτός ως εκείνο το πρόσωπο που αφορά τις πιο «παραδοσιακές» πτυχές της ανατροφής ενός γιου, μεταξύ των οποίων και τους τρόπους επιτέλεσης του φύλου του και της σεξουαλικότητάς του, του ανδρισμού, (Courduriès, 2014α, σ. 79), η αποκάλυψη της

⁶⁰ Πρβλ. Weston, ό.π., σ. 61.

«διαφορετικής» από το αναμενόμενο σεξουαλικής ταυτότητας ενός νεαρού άνδρα προς το πρόσωπο του πατέρα του συνιστά ίσως την μεγαλύτερη πρόκληση για εκείνον, με αποτέλεσμα -συχνά- το «coming out» στον πατέρα να αποτελεί ένα ξεχωριστό γεγονός με ιδιαίτερο βάρος. Όπως υπογράμμισε ο 25χρονος Αντώνης, ο οποίος σπουδάζει στην Αθήνα και δεν έχει κάνει ακόμη «coming out» στον πατέρα του.

«[...] Αν το ξέρει ο πατέρας μου, ας το ξέρει κι όλος ο κόσμος. Αλλά μέχρι να του το πω αυτός είναι ο φόβος μου, μήπως και το μάθει. Θα είναι και ένα σοκ γι' αυτόν γιατί φαντάζεται πως είχα κι εγώ δεν ξέρω πόσες γκόμενες, οπότε θα του έρθει σαν κεραμίδα που λένε. [...] Κανένας πατέρας δεν θέλει να το φανταστεί για τον γιο του ότι είναι ομοφυλόφιλος γιατί όπως έχουν μάθει τους gay είναι ένα περίεργο θέαμα και δεν νομίζω να το θέλουν για τα παιδιά τους».

Σε σημαντικά πρόσωπα στη διαδικασία της αποκάλυψης της ομοφυλοφιλικής σεξουαλικότητας των συνομιλητών μου, αναδεικνύονται, ωστόσο, όπως προκύπτει και από όσα υποστηρίζει παραπάνω ο Βαγγέλης, και τα αδέρφια, τα οποία, σε αντίθεση με τα φιλικά τους πρόσωπα, ανήκουν στην ίδια οικογένεια καταγωγής με εκείνους, αλλά και στην ίδια γενιά, κάτι που δεν ισχύει στην περίπτωση των γονιών τους (Haxhe & D'Amore, 2013, σ. 298). Συχνά, μάλιστα, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες φαίνεται πως προκρίνουν την αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους στα αδέρφια τους, με τα οποία, άλλωστε, βρίσκονται σε συναισθηματική εγγύτητα, ως ένα πρώτο βήμα «coming out» στο οικογενειακό πλαίσιο, από το οποίο θα μπορούν να λάβουν και στήριξη. Όπως επισημαίνουν οι Cumming και Schneider, ο δεσμός μεταξύ αδελφών κατά τη διάρκεια της ενήλικης ζωής είναι -συνήθως- ιδιαίτερα στενός και χαρακτηρίζεται από αλληλεγγύη (Cumming & Schneider, 1961, σ. 501 στο Courduriès, 2014β, σ. 57). Μολαταύτα, παρά τη στήριξη που μπορούν να λάβουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες από τα αδέρφια τους, και τη σημασία την οποία μπορεί να έχει το «coming out» προς εκείνα, είναι η αποκάλυψη στους γονείς τους εκείνη που δείχνει να τους αφορά κυρίως. Κι ακόμη κι εάν, όπως παρατήρησε και η Weston στη δική της έρευνα, η απάρνηση της οικογενειακής σχέσης και ο εξοβελισμός ενός ομοφυλόφιλου άνδρα από τον οικογενειακό ιστό αποτελεί περισσότερο την εξαίρεση και όχι τον κανόνα (Weston, ό.π., σ. xii), παρατήρηση η οποία προέκυψε -με εξαιρέσεις- και από τα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, ο φόβος για μία ενδεχόμενη ρήξη στις σχέσεις μεταξύ των ίδιων και των γονέων τους είναι κυρίαρχη στις σκέψεις των ομοφυλόφιλων ανδρών πριν προχωρήσουν στην αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας τους.

Φαίνεται να είναι σε τέτοιο βαθμό η ανασφάλεια που τους προκαλεί η αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους, μάλιστα, που αυτή γίνεται συχνά μόνο όταν

έχουν εξασφαλίσει ένα είδος οικονομικής αυτάρκειας ή/και μένουν σε ξεχωριστά σπίτια από τους συγγενείς τους, όπως επισημαίνει και για το παράδειγμα της εθνογραφίας της η Weston (1991/1997, σ. 62), στάση την οποία υπογραμμίζει μέσα από τα λόγια του κι ο 34χρονος Λεωνίδας, ο οποίος ζει τα τελευταία χρόνια στη Θεσσαλονίκη, έκανε «coming out» στην οικογένεια καταγωγής του πρόσφατα, κι έχει σχέση με έναν 38χρονο άνδρα:

«[...] Δεν ήταν εύκολο να το πω στους δικούς μου. Για να είμαι ειλικρινής και σε φίλους μου άργησα αρκετά να το πω, γύρω στα 20. Μέχρι τότε φοβόμουν να το πω προς τα έξω. Ίσως άργησα κι εγώ ο ίδιος να το παραδεχτώ στον εαυτό μου. [...] Ακόμη κι όταν το ήξεραν κάποιοι φίλοι μου και μού έλεγαν να μη φοβάμαι να το πω, κι είχα ήδη και κάποιες σχέσεις, δεν ήθελα να το πω στους δικούς μου. Φοβόμουν για το τι θα μπορούσε να γίνει. [...] Τελικά το είπα στη μαμά μου όταν ήμουν 26 αλλά την όρκισα να μην πει τίποτα στον πατέρα μου γιατί φοβόμουν ότι θα μου τα έκοβε όλα και φοβόμουν πολύ για το τι θα κάνω, πώς θα ζήσω μετά. Δουλειές δεν έπαιζαν, μέναμε και όλοι μαζί οπότε υπήρχε ο φόβος. [...] Στον πατέρα μου έχει δύο χρόνια περίπου που του το είπα. Είχα φύγει πρώτα από το σπίτι και είχα μια δουλειά που μπορούσα να στηριχτώ στα πόδια μου και μετά. Κι αυτή είναι και μια συμβουλή που δίνω σε πιο νέα παιδιά που γνωρίζω. Αν φοβούνται για το τι αποτέλεσμα μπορεί να έχει το “coming out”, καλύτερα να περιμένουν, να μπορούν να στηρίζονται στα δικά τους τα πόδια οικονομικά και μετά ας το πουν. Είναι καλύτερο να έχεις εξασφαλίσει τον εαυτό σου και μετά να το πεις για να είσαι περισσότερο σίγουρος».

Στο έντονα ετεροκανονικό περιβάλλον που ζουν οι συνομιλητές μου στην Ελλάδα, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες προχωρώντας σε «coming out» συχνά καλούνται να διαχειριστούν την ετερότητά τους ως προς σημεία, όπως η ετεροφυλοφιλική σεξουαλικότητα, που θεωρούνται δεδομένα για τους υπόλοιπους συμπολίτες τους. Σε αναλογία με τις παρατηρήσεις της Pistella και των συνεργατών της για την Ιταλία όπου οι ομοφυλόφιλοι άνδρες καλούνται να διαχειριστούν διαρκώς τις συνέπειες της ετεροκανονικότητας στις ζωές τους (Pistella et al., 2016, σ. 3698), καθώς, επίσης, και της Yiran Wang στην Κίνα όπου τα ΛΟΑΤΚΙ υποκείμενα βρίσκονται υπό από μία διπλή πίεση, από τη μία πλευρά της επιταγής της ετεροφυλοφιλίας κι από την άλλη της ανάγκης να παντρεύονται και να δημιουργούν τις δικές τους οικογένειες (Wang, 2013, σ. 37), οι συνομιλητές μου προχωρώντας στην αποκάλυψη της ομόφυλης σεξουαλικότητάς τους στα οικεία τους πρόσωπα προσπαθούν να διαπραγματευτούν την ίδια τους την ταυτότητα, παράλληλα με τις σχέσεις που έχουν με την οικογένεια καταγωγής τους, και, όπως θα δούμε παρακάτω, τις προσδοκίες που έχουν οι γονείς τους γι' αυτούς, κυρίως σε ό,τι αφορά την κατασκευή των δικών τους οικογενειών. Σύμφωνα με τον 26χρονο Κυριάκο, ο οποίος ζει στην Αθήνα, έχει κάνει «coming out» στους γονείς του, και δεν βρίσκεται σε κάποια σχέση:

«[...] Εγώ σπάζομαι λίγο και μ' αυτόν τον φόβο, να μιλήσεις, να μην μιλήσεις και τι θα γίνει αν μιλήσεις, και μήπως να μην μιλήσεις; Μιλάμε για τους δικούς μας ανθρώπους, αυτούς που μας έφεραν στον κόσμο. Δεν λέω ότι είναι τόσο εύκολη απόφαση, κι εμένα με προβλημάτιζε όσο καιρό το σκεφτόμουν πριν το κάνω. Είχα έντονη ανησυχία για το τι μπορεί να συμβεί. Περισσότερο με άγχωνε βέβαια μην πάθουν κανένα πλάγιο, ειδικά ο πατέρας μου, και μετά τρέχουμε. Ξέρεις πώς μπορεί να αντιδράσει ο καθένας; Δεν το ξέρεις! [...] Έχω φίλους που δεν μπορούσαν να κοιμηθούν το βράδυ γιατί σκέφτονταν κάθε νύχτα “και τι θα γίνει αν το μάθουν;”, “πώς θα τούς το πω;”. Δεν είναι αστείο, έχαναν τον ύπνο τους από τον φόβο και την ανησυχία. Εγώ όμως τα είχα λίγο αλλιώς στο μυαλό μου. Ίσως ήμουν και από τους τυχερούς γιατί δεν είχα τεράστια προβλήματα. Δεν με έδειρε π.χ. ο πατέρας μου, ούτε με έδιωξε. Είχαμε όμως δυσκολίες, τσακωμούς, αλλά σε λογικά πλαίσια. Δεν του ήταν τόσο εύκολο να το δεχτεί. Όμως κι εγώ δεν το άφησα έτσι. Δεν σήκωσα τα χέρια πάνω και είπα “έτσι είναι τα πράγματα, δεν αλλάζουν”. Το είχα βάλει στο μυαλό μου να τον κάνω να καταλάβει και να με δεχτεί ο κόσμος να χαλάσει. [...] Δεν μπορώ εγώ να το καταλάβω αυτό που λένε κάποιοι ότι οι γονείς δεν μπορούν να το δεχτούν. Δηλαδή τι αλλάζει; Ο Κυριάκος ήμουν πριν, ο Κυριάκος είμαι και μετά που το μαθαίνουν. Τόσα χρόνια με μεγάλωναν και μ' αγαπούσαν κι αυτό αλλάζει; Όχι ρε φίλε! Είμαι ο ίδιος άνθρωπος και απαιτώ την ίδια αντιμετώπιση με πριν. Δεν έκανα κανένα έγκλημα. Gay είμαι [...]».

Σε αντίθεση με την «ντουλάπα» («closet»), η οποία αποτελεί το κεντρικό σύμβολο της απόκρυψης της σεξουαλικότητας ενός ομοφυλόφιλου υποκειμένου καθώς επίσης και της απομόνωσης και της αποξένωσης από τον ίδιο του τον εαυτό (Weston, 1991/1997, σ. 49), το «coming out» φαίνεται, εξετάζοντας, ενδεικτικά, τα λόγια του Κυριάκου ή του Βαγγέλη παραπάνω, να συνιστά μία ευκαιρία για την «απελευθέρωση» των ομοφυλόφιλων ανδρών και την πλήρη εν-σωμάτωση της σεξουαλικότητάς τους. Η αποκάλυψη αυτή δείχνει να αποσκοπεί, σε πρώτο επίπεδο, στην αναγνώριση των ίδιων των ομοφυλόφιλων ανδρών από τις οικογένειες καταγωγής τους με την πραγματική τους ταυτότητα. Παράλληλα, όμως, όπως παρατηρούν και οι José Ignacio Pichardo Galán, Matias de Stéfano Barbero και Jose Vela στην έρευνα τους στην Ισπανία, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες που προχωρούν σε «coming out» στους γονείς τους επιθυμούν εξίσου έντονα, σχεδόν αδιαπραγμάτευτα όπως στην περίπτωση του Κυριάκου, να διατηρήσουν, ως ομοφυλόφιλοι κι όχι συνεχίζοντας να αποκρύπτουν την σεξουαλικότητά τους, τη θέση που ήδη κατείχαν στις οικογένειες καταγωγής τους και να γίνουν αποδεκτοί αναμένοντας από τα υπόλοιπα μέλη των οικογενειών τους να σεβαστούν τη σεξουαλικότητά τους (Pichardo, de Stéfano Barbero & Vela, 2018, σ. 162). Όπως επεσήμανε και ο 29χρονος Παναγιώτης, ο οποίος ζει στην Αθήνα, ασχολείται περιστασιακά με τον ακτιβισμό σε ζητήματα ΛΟΑΤΚΙ, και δεν έχει κάνει ακόμη «coming out» στην οικογένεια καταγωγής του, ζήτημα που τον απασχολεί:

«[...] Είναι πολύ σημαντικό να γίνεσαι αποδεκτός γι' αυτό που είσαι. Εγώ μπορεί να μην έχω κάνει ακόμα “coming out” για διάφορους λόγους, δεν παρουσιάστηκε

και κάτι που να με αναγκάσει, αλλά ξέρω ότι όταν γίνει θα προσπαθήσω όσο μπορώ να με δεχτούν γι' αυτό που είμαι και να μην αλλάξει τίποτα στη σχέση μου με την οικογένεια μου [...]».

Η στάση αυτή την οποία υιοθετούν οι συνομιλητές μου, την οποία ανιχνεύει στο εθνογραφικό της παράδειγμα στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και η Weston, δείχνει να αφορά στην επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών να υπογραμμίσουν μέσα από το «coming out» πως παρά τη διαφοροποίηση που έχει η σεξουαλικότητα τους από εκείνη των ετεροφυλόφιλων -όπως κι από εκείνη που πίστευαν οι συγγενείς τους πως έχουν έως τη στιγμή της αποκάλυψης-, στην πραγματικότητα πρόκειται για τα ίδια πρόσωπα. Κατά συνέπεια, θεωρούν πως δεν θα έπρεπε να υπάρξει καμία αλλαγή στον τρόπο με τον οποίο οι οικογένειες τους θα τους αντιλαμβάνονται, όπως, επίσης, κι ότι γι' αυτόν τον λόγο δεν θα πρέπει να συντελεστεί και καμία διαφοροποίηση στη συνοχή της οικογένειας καταγωγής τους καθώς κάτι τέτοιο θα δήλωνε πως η ομοφυλοφιλία τους τους αποδίδει μία διακριτή ταυτότητα από εκείνη που ήδη είχαν και αναγνώριζαν οι δικοί τους (Weston, ό.π., σ. 79).

Παρά το γεγονός πως το «coming out» στα μέλη της οικογένειας καταγωγής των συνομιλητών μου δεν είχε -στη συντριπτική πλειοψηφία των περιπτώσεων- αρνητικές συνέπειες και σπάνια οδήγησε στην απομάκρυνση κάποιου συνομιλητή μου από το περιβάλλον της οικογένειας καταγωγής του, υπάρχουν και παραδείγματα κάποιων από τους ομοφυλόφιλους άνδρες με τους οποίους συνομίλησα κατά τη διάρκεια της έρευνας οι οποίοι αντιμετώπισαν προβλήματα μετά την αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους. Στην περίπτωση του 35χρονου Κλέαρχου, ο οποίος ζει στη Θεσσαλονίκη, το «coming out» οδήγησε στη διάρρηξη των σχέσεων του με τους γονείς του και στην αποπομπή του από την οικογενειακή εστία, ενώ, παράλληλα, υπήρξαν και ομοφυλόφιλοι άνδρες οι οποίοι παρά το γεγονός πως οι σχέσεις που διατηρούσαν με τις οικογένειες καταγωγής τους δεν αλλοιώθηκαν εξαιτίας του «coming out», παραδέχονται πως, πλέον, δεν λαμβάνουν την υποστήριξη που θα ήθελαν από τους συγγενείς τους.

Όπως αφηγήθηκε κατά τη διάρκεια μίας συνομιλίας μας ο Κλέαρχος:

«[...] Κάθισα τον πατέρα μου και την μάνα μου στον καναπέ και τους είπα ότι θέλω να μιλήσουμε. Η μάνα μου όπως φάνηκε το ψιλιαζόταν, μπορεί να περνούσε κι από το μυαλό του πατέρα μου αλλά εμένα τουλάχιστον μου έδειξε ότι δεν το περίμενε. [...] Τους το είπα με δυσκολία αλλά τους το είπα χωρίς πολλές περιστροφές. Έκανα βέβαια κι ένα πρόλογο αλλά όταν ήρθε η ώρα που δεν μπορούσα να καθυστερώ άλλο και να λέω μπουρδες το είπα. [...] “Είμαι gay”. Και μετά άρχισαν κατευθείαν τα όργανα. Ακόμη και σήμερα που έχουν περάσει και πάνω από δώδεκα χρόνια τα

θυμάμαι όλα ξεκάθαρα. Η μάνα μου έβαλε τα κλάματα κι ο πατέρας μου άρχισε τα γαμωσταυρίδια. Σηκώθηκε από τον καναπέ και μου όρμηξε. Προσπάθησα να τον αποφύγω αλλά δεν μπόρεσα. [...] Η μάνα μου προσπάθησε να τον συγκρατήσει, τον παρακαλούσε, τον παρακαλούσα κι εγώ αλλά δεν καταλάβαινε. Φώναζε, με χτύπαγε και έβριζε. [...] Τον παρακαλούσα να σταματήσει. Είχα παγώσει, δεν μπορούσα να αντιδράσω, καθόμουν και έκλαιγα. [...] “Να σηκωθείς να φύγεις από ‘δω μέσα. Εγώ πούστηδες δεν μεγαλώνω”. Αυτά είπε, κι άλλα τέτοια, και μ’ έδιωξε. Έφυγε απ’ το σπίτι και μου είπε όταν γυρίσει να μην με βρει εκεί. Μάζεψα κι εγώ τα πράγματα μου κι έφυγα. [...] Είχα πάρει τη φίλη μου τη Βιβή και τον φίλο μου τον Αντρέα που έμεναν μαζί και με δέχτηκαν σπίτι τους κι άρχισα να μένω εκεί. Δεν είχα και κανέναν άλλον. Η μάνα μου μού είπε πως δεν μπορεί να του πάει κόντρα [ενν. στον πατέρα του]. [...] Ακόμα και σήμερα που τα πράγματα είναι λίγο καλύτερα με τον πατέρα μου, στη φάση ότι μιλάμε πού και πού στο τηλέφωνο, σκέφτομαι πως αν δεν είχα τη Βιβή και τον Αντρέα δεν ξέρω τι θα έκανα. Θα ήμουν μόνος μου και δεν θα είχα πού να πάω... Μου στάθηκαν σαν οικογένεια από την αρχή. Είναι λογικό επομένως να τους θεωρώ οικογένεια μου. Ήταν δίπλα μου όταν τους χρειάστηκα κι ακόμα είναι εκεί όποτε τους έχω ανάγκη. Κι εγώ το ίδιο. [...]».

Το «coming out» ενός νεαρού ομοφυλόφιλου άνδρα μπορεί να οδηγήσει, όπως φαίνεται ακολουθώντας το νήμα της αφήγησης του Κλέαρχου, σε μία επώδυνη εμπειρία, η οποία αποκρυσταλλώνεται στην απομάκρυνση του από το περιβάλλον της οικογένειας καταγωγής και την αναζήτηση νέων λύσεων οι οποίες αφορούν τη στέγαση και τη δημιουργία δικτύων -ψυχολογικής, ηθικής και οικονομικής- υποστήριξης. Ανατρέχοντας, άλλωστε, στα όσα υποστήριξε ο Λεωνίδας παραπάνω, η στιγμή την οποία αποφασίζουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες να προχωρήσουν στην αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους στους βιολογικούς τους συγγενείς συχνά συνδυάζεται με την εκ των προτέρων εξασφάλιση οικονομικής ανεξαρτησίας καθώς η συνέχιση παροχής οικονομικής βοήθειας από τους γονείς και η απομάκρυνση από την οικογενειακή εστία αποτελούν ζητήματα που διακυβεύονται έπειτα από την επιτέλεση του «coming out». Τέτοιου είδους προβλήματα που μπορεί να αντιμετωπίζουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες με τις οικογένειες καταγωγής τους, καθώς και με το ευρύτερο ετεροκανονικό περιβάλλον, συχνά τούς οδηγούν στο να προσφεύγουν σε φιλικά τους πρόσωπα (κατά κύριο λόγο επίσης ΛΟΑΤΚΙ), καθιστώντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις φιλίες τους με άλλα μη-ετεροφυλόφιλα πρόσωπα σημαντικές για τη διαμόρφωση της ταυτότητάς τους. Παράλληλα, οι φιλικές αυτές σχέσεις, όπως στην περίπτωση του Κλέαρχου, αποτελούν ένα καταφύγιο, έναν ασφαλή χώρο, στον οποίο οι νεαροί ομοφυλόφιλοι άνδρες μπορούν να απευθύνονται έπειτα από την απόρριψη τους από τους γονείς τους και την αποπομπή από το περιβάλλον της οικογένειας καταγωγής (Dewaele et al., 2011, σ. 312-313). Τα φιλικά αυτά δίκτυα συχνά γίνονται αντιληπτά ως «οικογένεια», καθώς τα ίδια τα άτομα αντιλαμβάνονται τα μέλη τους ως συγγενείς τους οι οποίοι τούς παρέχουν

στήριξη όταν τη χρειάζονται. Πρόκειται για ένα σύνολο φιλικών σχέσεων οι οποίες εννοιολογούνται ως «οικογένεια», με βασικό άξονα αναφοράς τη διάθεση κάθε προσώπου να στηρίξει τα υπόλοιπα σε περίπτωση ανάγκης.

Οι «οικογένειες επιλογής» («families of choice»), όρος ο οποίος περιγράφει αυτές τις σχέσεις και έλκει την καταγωγή του από το έργο της Weston (1991/1997), αφορούν την κατασκευή φιλικών δικτύων οι οποίες συχνά καλούνται να αντικαταστήσουν την έλλειψη ύπαρξης υποστηρικτικών σχέσεων από τα μέλη της οικογένειας καταγωγής των ομοφυλόφιλων (Dewale et al., ό.π., σ. 313). Σε αντίθεση με τις οικογένειες από τις οποίες προέρχονται οι ομοφυλόφιλοι άνδρες στις οποίες αυτοί δεν μπορούν συχνά να βασιστούν, τα φιλικά -κατά κύριο λόγο- πρόσωπα τα οποία αποτελούν τις «οικογένειες επιλογής» εμφανίζονται περισσότερο πρόθυμα να παρέχουν στήριξη στα ομοφυλόφιλα υποκείμενα (Mizielińska, Abramowicz & Stasińska, 2015, σ. 155). Σύμφωνα με τον Τάκη:

«[...] Οι φίλοι μας γενικά νομίζω πως είναι πιο δεκτικοί απ' ό,τι οι συγγενείς. Ίσως τους διαλέγουμε κι έτσι ώστε να έχουμε ένα στήριγμα. [...] Οι δικοί μου τράβηξαν διάφορες φρίκες με το "coming out" μου κατά καιρούς. Όχι τραγικά πράγματα, ζύλο, βρισιές και τέτοια, αλλά είχαμε σκαμπανεβάσματα. Μπορεί να 'μασταν μια χαρά και ξαφνικά μια μέρα να τους γυρνούσε η βίδα και ν' άρχιζαν μαλακίες του στυλ "και τι θα κάνεις με τη ζωή σου", "κρίμα ολόκληρο παλικάρι", τέτοια κλασικά εικονογραφημένα. Εγώ αυτά δεν τα μπορούσα. Μου την έδινε στα νεύρα ρε φίλε αυτό το μια ζέστη-μια κρύο. Αν δεν είχα και τα φιλαράκια που είχα γνωρίσει από την Colour Youth νομίζω δεν θα ήξερα τι να κάνω. Ήμουν και πιο μικρός τότε. Οι κουβέντες με τους φίλους μου με βοηθούσαν, βγαίναμε, μαζευόμασταν σε σπίτια, κάποιες φορές κοιμόμασταν και όλοι στο ίδιο σπίτι, ήμασταν σαν οικογένεια. [...] Δεν σημαίνει ότι επειδή τους ένιωθα οικογένεια έσβηνα και τους δικούς μου από οικογένεια. Ας πούμε πως και οι δυο ήταν οικογένεια. Τους μεν τούς είχα από τη γέννα, τους άλλους τούς διάλεξα στην πορεία...».

Όπως επισημαίνει ο Ken Plummer, «οι ομοφυλόφιλοι άνδρες και οι λεσβίες μπορούν να προσφέρουν αμοιβαία δίκτυα υποστήριξης, φροντίδας και φιλίας τα οποία είναι εξίσου ισχυρά με την οικογένεια, κι ίσως ακόμη ισχυρότερα επειδή επιλέγονται και δεν είναι απλώς αποδιδόμενες [σχέσεις]» (Plummer, 1995, σ. 154 στο Lewin, 2009α, σ. 10). Ενδεικτικές προς αυτήν την κατεύθυνση είναι και δράσεις τις οποίες αναλαμβάνουν ΛΟΑΤΚΙ συλλογικότητες ώστε να παρέχουν υποστήριξη στα άτομα τα οποία την χρειάζονται, όπως π.χ. η τηλεφωνική γραμμή ψυχολογικής υποστήριξης «11528 Δίπλα σου»⁶¹. Ανάλογες πρωτοβουλίες σημειώνονται και σε ειδικές περιπτώσεις, όπως λ.χ. τις ημέρες των γιορτών, περιόδους κατά τις οποίες συνήθως οι

⁶¹ <https://11528.gr> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

επαφές με τις οικογένειες καταγωγής είναι συχνές. Τέτοιες ενέργειες είναι ο στολισμός του δέντρου⁶², η οργάνωση χριστουγεννιάτικου πάρτι⁶³, ο εορτασμός του ερχομού του νέου έτους⁶⁴ ή συναντήσεις μετά τις γιορτές⁶⁵ με στόχο τη συζήτηση των εμπειριών των γιορτών και σε σχέση με τις οικογένειες καταγωγής των νεαρών ΛΟΑΤΚΙ από την «Colour Youth», καθώς και η κοπή της βασιλόπιτας⁶⁶ από τις «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο». Πρόκειται για δράσεις οι οποίες παρέχουν στα ΛΟΑΤΚΙ υποκείμενα που το χρειάζονται την ευκαιρία να περάσουν τις ημέρες των εορτών με φιλικά τους πρόσωπα και μακριά από το (εχθρικό) περιβάλλον των οικογενειών καταγωγής τους⁶⁷. Όπως υποστηρίζει ο 26χρονος Δημήτρης, ο οποίος ζει στην Αθήνα με τον συνομήλικό σύντροφό του, τον Βασίλη, με τον οποίο επιθυμούν να αποκτήσουν παιδιά μέσω υιοθεσίας στο άμεσο μέλλον:

«[...] Κάθε χρόνο οργανώνει η Colour κάτι στις γιορτές. Στολίζουν δέντρο, κάνουν ρεβεγιόν Πρωτοχρονιάς, μετά είναι και οι Οικογένειες Ουράνιο Τόξο που κόβουν κι αυτοί την βασιλόπιτα τους, οπότε υπάρχουν ευκαιρίες να μαζευτείς με gay φίλους και να περάσεις τις μέρες μαζί τους αντί να κάθεται με τους δικούς σου αν έχεις θέμα. [...] Έχουμε πάει με τον Βασίλη δυο φορές στη κοπή της βασιλόπιτας των Οικογενειών Ουράνιο Τόξο και ήταν ωραίο το κλίμα. Πολύ φιλικό. Υπήρχαν και παιδιά που ξέρω πως δεν έχουν σχέσεις με τις οικογένειες τους οπότε νομίζω πως βοηθάνε αυτά για να μην περνάς τις γιορτινές μέρες μέσα στη μιζέρια. Είναι μια παρηγοριά...».

Μολονότι τα φιλικά δίκτυα είναι σημαντικά για τους ομοφυλόφιλους, όπως φαίνεται και από όσα υποστηρίζει ο Τάκης, οι «οικογένειες επιλογής» δεν φαίνεται να

⁶² Βλ. ενδεικτικά <https://www.facebook.com/events/298143794151472/> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁶³ Βλ. ενδεικτικά <https://www.facebook.com/events/364211024004506/> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁶⁴ Βλ. ενδεικτικά <https://www.facebook.com/events/2133867690013770> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁶⁵ Βλ. ενδεικτικά <https://www.colouryouth.gr/2018/01/06/savvatiatiki-synantisi-tsai-kai-sympatheia-holidays-edition> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁶⁶ Βλ. ενδεικτικά <http://lesbian.gr/9470/kopi-pitas-ikogenion-ouranio-toxo-iperifanon-goneon-ke-amoga/> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁶⁷ Παρόμοιες ενέργειες, όπως το να περνούν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες τις γιορτές με τους φίλους τους, καθώς επίσης και την οργάνωση ειδικών τηλεφωνικών γραμμών υποστήριξης για ομοφυλόφιλους άνδρες και λεσβίες κατά τη διάρκεια των Χριστουγέννων με στόχο την καταπολέμηση της μελαγχολίας των εορτών ιδιαίτερα όταν αυτή προέρχεται από δυσκολίες των σχέσεων των ατόμων με τις οικογένειες καταγωγής τους εντοπίζει στο παράδειγμα του Σαν Φρανσίσκο που μελετά και η Weston (1991/1997, σ. 30-31).

αποτελούν ένα απλό υποκατάστατο των οικογενειών καταγωγής και των σχέσεων των ατόμων με αυτές. Αντίθετα, αποτελούν, όπως επισημαίνει και μέσα από το παράδειγμα της δικής της εθνογραφίας στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής η Weston, περισσότερο μία προέκταση των οικογενειών καταγωγής (Weston, 1991/1997, σ. 118) και δείχνουν να κινούνται παράλληλα μ' αυτές, ιδιαίτερα μάλιστα όταν οι σχέσεις των ομοφυλόφιλων ανδρών με τους συγγενείς τους δεν έχουν διαρραγεί.

Σύμφωνα με τον 33χρονο Μηνά, ο οποίος ζει στη Θεσσαλονίκη κι αποκάλυψε την σεξουαλικότητά του στη μητέρα του και την αδελφή του όταν ενηλικιώθηκε:

«[...] Δεν γίνεται οι φίλοι ν' αντικαταστήσουν απόλυτα την οικογένεια σου. Όπως και όταν παντρεύεσαι για παράδειγμα δεν σβήνεται η σχέση που είχες με τους δικούς σου. Εγώ νομίζω πως ακόμα κι αν δεν έχεις καμία σχέση με τους γονείς σου ή τ' αδέρφια σου δεν σημαίνει ότι σβήνονται οι σχέσεις έτσι απλά. [...] Κι εμένα τρεις-τέσσερις φίλοι μου gay και λεσβίες πάνω κάτω στην ηλικία μου που είμαστε στην ίδια φάση είναι οικογένεια, όχι στα λόγια, είναι δικοί μου άνθρωποι, ακριβώς όπως είναι και οι συγγενείς μου, μπορεί και να 'μαστε και πιο κοντά. Μπορώ να υπολογίζω σ' αυτούς, είμαστε εκεί ο ένας για τον άλλον σε ό,τι ζόρι, από τα γκομενικά μέχρι να τσοντάρουμε ο ένας τον άλλον όταν έχει κάποιος θέμα. Το ίδιο που γίνεται γενικά και με τους συγγενείς. Αλλά οι μεν δεν σβήνουν τους δε. Συνυπάρχουν. Έχουν όλοι μία θέση στη καρδιά μου αν θέλεις! [...]».

Σε αντίθεση με την κοινή αντίληψη περί «οικογένειας» η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη βιολογικών δεσμών και στηρίζεται μέσα από την ύπαρξη ενός γάμου και απογόνων, οι «οικογένειες επιλογής» χαρακτηρίζονται από πιο ρευστά όρια και βασίζονται στην έννοια της επιλογής στην οποία προχωρούν τα άτομα ώστε να ορίσουν το ποιοι λογίζονται ως συγγενείς και ποιοι όχι. Αν και προκαλούν την πρωτοκαθεδρία της «βιολογίας», εντούτοις, δεν έρχονται σε πλήρη ρήξη μ' αυτήν, καθώς, όπως φαίνεται και από όσα υποστηρίζει ο Μηνάς, η ύπαρξη φιλικών δικτύων που εννοιολογούνται ως οικογένεια από τους ομοφυλόφιλους άνδρες δεν σηματοδοτεί και την απάρνηση της «οικογένειας καταγωγής». Αντιθέτως, οι «οικογένειες επιλογής», οι οποίες συνήθως αποτελούνται από υποκείμενα τα οποία προέρχονται από ίδιο ή παρόμοιο κοινωνικό και πολιτισμικό υπόβαθρο σε ό,τι αφορά το φύλο και την ηλικία (ή ακόμη και την τάξη και τη φυλετική καταγωγή όπως εντοπίζει η Weston στο παράδειγμα των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής που μελετά), περιορίζουν την προνομιακή θέση που έχει η βιολογική συγγένεια στις κυρίαρχες εννοιολογήσεις περί συγγένειας δεδομένου ότι αναδεικνύουν εναλλακτικές μορφές σχέσεων οι οποίες γίνονται αντιληπτές από τους ομοφυλόφιλους ως οικογένεια. Οι οικογένειες αυτές θέτουν υπό αμφισβήτηση την κυρίαρχη προοπτική περί σχέσεων σύμφωνα με την οποία κάποιος μπορεί να επιλέγει τους φίλους του αλλά όχι τους συγγενείς του,

εισάγοντας, επί της ουσίας, νέα πρόσωπα στις συγγενειακές σχέσεις, όπως επίσης και την έννοια της «δράσης» («agency») των κοινωνικών υποκειμένων σε ό,τι αφορά τη συγγένεια (Weston, ό.π., σ. 2-3, 111, 135, 206, 211, 213). Όπως σημειώνουν, βέβαια, οι Alexis Dewaele et al. σε σχέση με το παράδειγμα της Φλάνδρας του Βελγίου, οι «οικογένειες επιλογής» δεν αποτελούν ένα φαινόμενο το οποίο αφορά κατ' αποκλειστικότητα τους ομοφυλόφιλους, αλλά παρατηρείται και σε άλλες μειονότητες, όπως λ.χ. τις εθνοτικές (Dewaele et al., 2011, σ. 313-314).

Πέρα από τις περιπτώσεις μειονοτικών ομάδων, η εννοιολόγηση των φίλων ως «οικογένεια» συναντάται ευρύτατα στην κοινωνία, με κεντρικό άξονα αναφοράς την αλληλοϋποστήριξη του ενός υποκειμένου προς το άλλο. Τόσο στην περίπτωση των ετεροφυλόφιλων, όπως και σ' εκείνη των ομοφυλόφιλων, δηλαδή, ως μέλη της οικογένειας λογίζονται συχνά εκείνα τα άτομα στα οποία τα υποκείμενα μπορούν να στηρίζονται συναισθηματικά και υλικά (Weston, ό.π., σ. 113). Όπως παρατηρεί και ο 26χρονος σύντροφος του Δημήτρη, ο Βασίλης:

«[...] Νομίζω ότι όλοι οι gay το έχουμε λίγο παραπάνω αυτό με τους φίλους που είναι οικογένεια, αλλά δεν είμαστε μόνο εμείς. Όλη αυτή η ιδέα των φίλων που είναι οικογένεια γιατί σε στηρίζουν, ξέρεις αυτό το "I'll be there for you" από τα "Φιλαράκια"⁶⁸ ισχύει πάνω κάτω για όλους, gay, straight, λεσβίες, τρανς, δεν έχει σημασία. Ίσως όμως σ' εμάς έχει λίγο παραπάνω βάση γιατί είναι και πιο συνηθισμένο να πηγαίνουν σκατά οι σχέσεις με τους δικούς μας».

Άλλοτε καλύπτοντας την απουσία σχέσεων με τις οικογένειες καταγωγής, κι άλλες φορές συμπληρωματικά ως προς αυτές, τα φιλικά δίκτυα φαίνεται πως αποτελούν μία κυρίαρχη παρουσία στις ζωές των συνομιλητών μου σε ό,τι αφορά την έννοια της συγγένειας, και κατασκευάζουν μία πραγματικότητα η οποία απομακρύνεται από την πρωτοκαθεδρία των βιολογικών δεσμών χωρίς, ωστόσο, να την προκαλεί έντονα, δεδομένου ότι οι συνομιλητές μου, όπως προκύπτει από τα εθνογραφικά δεδομένα της έρευνας, συνεχίζουν να δίνουν ιδιαίτερη σημασία στις σχέσεις με τους βιολογικούς τους συγγενείς, γύρω από τους οποίους, άλλωστε, κινείται διαρκώς και η επιτέλεση του «coming out».

⁶⁸ Ο Βασίλης αναφέρεται στην αρκετά δημοφιλή κωμική σειρά αμερικανικής παραγωγής «Τα Φιλαράκια» (πρωτότυπος τίτλος «Friends»), η οποία προβάλλεται επί μακρόν στην ελληνική τηλεόραση, και στο τραγούδι τίτλων της σειράς. (Βλ. https://el.wikipedia.org/wiki/Τα_Φιλαράκια, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

Επιστρέφοντας στο τελευταίο, πέρα από εκείνους τους ομοφυλόφιλους άνδρες που προχωρούν σε «coming out» στους γονείς τους ή που, όπως διατείνονται, σχεδιάζουν να το πράξουν στο μέλλον, υπάρχουν κι άλλοι οι οποίοι δεν το έχουν κάνει αλλά ούτε και σκέφτονται να προχωρήσουν σε μία τέτοια πράξη στο μέλλον. Ιδιαίτερα οι μεγαλύτεροι σε ηλικία συνομιλητές μου, όπως ο 50χρονος Κωνσταντίνος, ο οποίος ζει στην Αθήνα και έχει μία κόρη από έναν ετεροφυλοφιλικό γάμο που είχε κάνει όταν ήταν 18 ετών, θεωρούν πως η αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους δεν αποτελεί ένα ζήτημα το οποίο θα πρέπει να κοινοποιηθεί στην οικογένεια καταγωγής. Σύμφωνα με τα λεγόμενα του ίδιου:

«[...] Δεν υπήρχε περίπτωση να έλεγα τίποτα στους δικούς μου κι ας το φαντάζονταν ακόμη. Τι να τους πω; Εκείνα τα χρόνια ήταν πολύ διαφορετικά, δεν υπήρχαν κι αυτές οι λέξεις να λέμε “gay”, “ομοφυλόφιλος” και τα τοιαύτα. Τότε θα ήσουν για όλους “ο πούστης” και ο περίγελος. [...] Η μάνα μου όλο και κάτι είχε καταλάβει γιατί την έπιανα να με κοιτάει κάπως περίεργα ώρες ώρες. [...] Ήθελε να με παντρέψει να της φύγει η έγνοια γιατί το ‘βλεπε πως το ‘χω ένα κούνημα παραπάνω. [...] Δεν βλέπω και τον λόγο μωρέ να το έλεγα, καλά τώρα που έγινα πενήντα χρονών και τι να πω, αλλά γιατί θα πρέπει να ξέρανε δηλαδή πώς τη βρίσκω; Δικιά μου υπόθεση είναι αυτό. [...] Στη Λία [η κόρη του] δεν έχω πει τίποτα και δεν θέλω και να το μάθει, δεν χρειάζεται. Δικιά μου υπόθεση τι κάνω στο κρεβάτι μου!».

Από την πλευρά του, ο Ανδρέας, ένας άλλος, 52χρονος, συνομιλητής μου, ο οποίος ζει επίσης στην Αθήνα, υπογραμμίζει πως:

«[...] Τι να πεις; Ειδικά εκείνα τα χρόνια... Δεν είναι όπως τώρα που ο κόσμος το συζητάει πιο ανοιχτά και υπάρχουν τόσες εικόνες γύρω σου. Τότε αν το έλεγες δεν τη γλίτωνες τη ρετσινιά. [...] Εγώ είχα κι ένα πατέρα θηρίο, άλλο πράγμα. Πού να τολμούσα να έλεγα τέτοιο πράγμα; Θα μ’ έκανε χίλια κομμάτια, κι ούτε μάνα, ούτε αδερφός, κανένας δεν θα με γλίτωνε. [...] Κάπως τα ζηλεύω τα σημερινά παιδιά που μπορούν να μιλήσουν, που έχουν άλλα στηρίγματα γιατί εγώ τότε δεν τα είχα όλα αυτά όπως και κανένας νομίζω στην ηλικία μου. Αλλά και πάλι δεν ξέρω αν θα το έλεγα. Και τι τους νοιάζει τους δικούς μου ποιον πηδάω; [...] Εμείς στο σπίτι μας δεν κάναμε και τέτοιες συζητήσεις. Για το σεξ θα λέγαμε; Όχι σαν τώρα που όλα είναι πιο απελευθερωμένα. Το κρεβάτι ήταν ζήτημα του καθενός και δεν τα συζητούσαμε στο σπίτι μας, οπότε δεν θα έλεγα τίποτα. Και straight να ήμουν δεν θα έλεγα στον πατέρα μου ποια γάμηση το προηγούμενο βράδυ».

Όπως επισημαίνει η Weston, η απόκρυψη της σεξουαλικής δραστηριότητας εντός του οικογενειακού πλαισίου αποτελεί ένα κυρίαρχο στοιχείο της συγγένειας, καθότι, αν και η σεξουαλικότητα ενσωματώνεται στη συγγένεια με διάφορους αναγνωρίσιμους τρόπους, γενικά υφίσταται ένας δισταγμός στο να μιλάει κανείς για το σεξ μέσα στην οικογένεια (Weston, 1991/1997, σ. xiii). Αυτή η εθνογραφική παρατήρηση φαίνεται πως ισχύει και στο δικό μου πεδίο, καθώς, όπως προκύπτει από τα λόγια των μεγαλύτερων σε ηλικία συνομιλητών μου, η αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας θεωρούνταν για τους ίδιους κάτι περιττό, δεδομένου ότι η κυρίαρχη

αντίληψη σε σχέση με τη σεξουαλικότητα που διατηρούν αυτοί οι ομοφυλόφιλοι άνδρες είναι πως αποτελεί ένα ιδιωτικό ζήτημα το οποίο δεν θα πρέπει να αποτελεί αντικείμενο συζήτησης με τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας καταγωγής. Παράλληλα, ιδιαίτερα στο παρελθόν που η κυρίαρχη αντίληψη για την ομοφυλοφιλία ήταν φορτισμένη ιδιαίτερα αρνητικά, οι συνομιλητές μου σημειώνουν πως μία τέτοια αποκάλυψη θα είχε εξαιρετικά αρνητικές συνέπειες. Αντίθετα, οι συνομιλητές μου θεωρούν πως σήμερα υπάρχουν περισσότερα περιθώρια για να προχωρήσει κάποιος ομοφυλόφιλος -νεαρός- άνδρας σε «coming out», αν και πάλι, εξαιτίας του ότι αντιλαμβάνονται τη σεξουαλικότητα ως κάτι προσωπικό δεν εκδηλώνουν καμία πρόθεση να αποκαλύπταν την ομοφυλοφιλία τους αν ήταν κι οι ίδιοι σήμερα σε νεότερη ηλικία. Όπως παρατηρεί και η Marie Digoix στην έρευνα της στην Ισλανδία, πριν την οργάνωση των ΛΟΑΤΚΙ υποκειμένων σε συλλογικότητες οι οποίες διεκδικούσαν την ορατότητα τους, η ομοφυλοφιλία συνήθως αποκρυπτόταν και δεν αποτελούσε θέμα συζήτησης στον δημόσιο χώρο (Digoix, 2018, σ. 41).

Στην ελληνική κοινωνία, σύμφωνα με τις επισημάνσεις του Γιαννακόπουλου, οι σχέσεις μεταξύ των ομοφυλόφιλων και των οικογενειών καταγωγής τους χαρακτηρίζονται -διαχρονικά- από την έλλειψη μίας ρητής διακήρυξης της ομοφυλοφιλίας των τέκνων προς τους γονείς τους, «από μία υπόρρητη συμφωνία σιωπής» στην οποία οι ομοφυλόφιλοι άνδρες τείνουν να μην αποκαλύπτουν την ομοφυλοφιλία τους στους γονείς τους, κι αντίθετα τον χαρακτήρα ενός «coming out» λαμβάνουν πράξεις όπως λ.χ. η πρώτη ερωτική επαφή ή η «έξοδος» σε ομοφυλοφιλικούς χώρους. Παράλληλα, η ομοφυλοφιλία γίνεται αντιληπτή ως μία αμιγώς σεξουαλική ταυτότητα ή πρακτική, η οποία, ως τέτοια, δεν κοινοποιείται (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 179-180). Εξετάζοντας τα λόγια των μεγαλύτερων σε ηλικία συνομιλητών μου φαίνεται πως μία τέτοια παρατήρηση αντανάκλαται και στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, καθώς εκείνοι αντιλαμβάνονται την ομόφυλη σεξουαλικότητα τους ως μία κυρίως ιδιωτική, σεξουαλική, υπόθεση. Ωστόσο, σε ό,τι αφορά τους νεότερους ομοφυλόφιλους άνδρες φαίνεται πως, σε αντίθεση με το παρελθόν, τώρα πλέον αυτοί προκρίνουν συχνά την αποκάλυψη της σεξουαλικής τους ταυτότητας στις οικογένειες καταγωγής τους στοχεύοντας στην αποδοχή. Η τελευταία, μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως του Κυριάκου παραπάνω, δεν αποτελεί απλώς μία θετική συγκυρία, αλλά, αντίθετα, το ζητούμενο το οποίο εμφατικά δηλώνουν πως θα προσπαθούσαν να επιτευχθεί («[...] Δεν σήκωσα τα χέρια πάνω και

είπα “έτσι είναι τα πράγματα, δεν αλλάζουν”. Το είχα βάλει στο μυαλό μου να τον κάνω να καταλάβει και να με δεχτεί ο κόσμος να χαλάσει. [...]»).

Σε κάθε περίπτωση, όπως επισημαίνουν και ο Κωνσταντίνος και ο Ανδρέας, η διαφοροποίηση η οποία υπάρχει μεταξύ νεότερων και μεγαλύτερων σε ηλικία ομοφυλόφιλων ανδρών ως προς τη στάση τους απέναντι στο «coming out» μάλλον δεν προέρχεται τόσο από τη διαφορά ηλικίας μεταξύ των μεν και των δε, αλλά, αντίθετα, φαίνεται να πηγάζει έντονα από τις διαφορετικές εννοιολογήσεις που έχει λάβει η ομοφυλοφιλία μέσα στο πέρασμα των ετών⁶⁹, καθώς και από τις συγκυρίες οι οποίες τείνουν να ισχύουν ως προς την ορατότητα των ομοφυλόφιλων ανδρών πλέον στην ελληνική κοινωνία, όπως, τέλος, και από τις διαφορετικές συνθήκες οι οποίες διαμορφώνονται σε ό,τι αφορά τα ΛΟΑΤΚΙ υποκείμενα. Απόρροια αυτών φαίνεται πως είναι και η στάση που διαμορφώνουν -κυρίως- οι νεότεροι ομοφυλόφιλοι άνδρες απέναντι στην επιτέλεση του «coming out» στις οικογένειες καταγωγής τους, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις χρονικές συγκυρίες υπό τις οποίες κρίνουν πως θα πρέπει να προχωρήσουν στην αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους.

Πέρα από την οικονομική εξασφάλιση την οποία, όπως είδαμε παραπάνω, θέτουν κάποιοι ομοφυλόφιλοι άνδρες ως προϋπόθεση ώστε να προχωρήσουν σε «coming out», ιδιαίτερα σημαντική θέση στην επιλογή του χρονικού σημείου της αποκάλυψης είναι και η ύπαρξη ενός λόγου όπως η διατήρηση μίας ερωτικής σχέσης την οποία οι συνομιλητές μου δεν θέλουν να κρύβουν από την οικογένεια καταγωγής τους ή η πρόθεση τους να αποκτήσουν απογόνους. Όπως υποστήριξε σε μία συνομιλία μας ο 36χρονος Μάριος, ο οποίος ζει στη Θεσσαλονίκη με τον 38χρονο σύντροφό του, τον Λουκά, με τον οποίο επιθυμούν να αποκτήσουν παιδί με τη γενετική συμβολή ενός φιλικού τους ομόφυλου ζευγαριού γυναικών, της Ελένης και της Μαρίας:

«[...] Ήταν όταν γνώρισα τον Λουκά που μίλησα στους δικούς μου. Ήμουν κομματάκι μεγαλούτσικος αλλά πιο πριν δεν είχα και κανέναν λόγο. Δεν ένιωθα ότι έχανα κάτι. Όταν όμως γνώρισα τον άνθρωπο μου το θεώρησα χαζό να συνεχίσω να κρύβομαι. Δεν θα μπορούσα κιόλας να το συνεχίσω όλο αυτό. Από κάποια στιγμή και μετά καταλάβαμε με τον Λουκά πως θέλουμε να ζούμε μαζί σαν ζευγάρι οπότε ή θα το έλεγα ή θα έχανα όλο αυτό. Πώς θα γινόταν να ζούμε με τον Λουκά, ή τώρα που σχεδιάζουμε να κάνουμε παιδί και οι δικοί μου να νομίζουν πως είμαι straight; [...] Σίγουρα έπαιξε έναν ρόλο που είδα και την καλή σχέση που είχε ο Λουκάς με την αδερφή του και τη μητέρα του, οπότε πήρα κι εγώ δύναμη και το είπα!».

⁶⁹ Βλ. Γιαννακόπουλος, 1998, σ. 82-83· Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 181-182· Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 177-179, 184· Yannakopoulos, 2016, σ. 174-175, 180, 184-185.

Η ύπαρξη μιας ερωτικής σχέσης ως καταλυτικό στοιχείο για την αποκάλυψη της ομοφυλοφιλίας ενός ατόμου έχει εντοπιστεί και σε άλλα εθνογραφικά παραδείγματα, όπως λ.χ. της Ιταλίας (Pistella et al., ό.π., σ. 3695) και των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής (Weston, ό.π., σ. 72). Όπως επισημαίνουν οι Digoix et al. στη μελέτη τους σε Γαλλία, Ιταλία, Ισπανία και Ισλανδία, και ιδιαίτερα μέσα από το παράδειγμα των δύο πρώτων χωρών, το να βρίσκεται κάποιος σε μία σταθερή σχέση έχει θεωρηθεί πως αυξάνει τις πιθανότητες θετικής αντίδρασης από την οικογένεια καταγωγής στην περίπτωση «coming out», καθώς με αυτόν τον τρόπο κρίνεται πως αποφεύγεται ο συσχετισμός του υποκειμένου με τη στερεοτυπική εικόνα του ομοφυλόφιλου ως ενός προσώπου αμφιβόλου ηθικής κι, αντίθετα, προβάλλεται η θετική εικόνα ενός ατόμου που βρίσκεται σε μία «σοβαρή» σχέση (Digoix et al., 2016, σ. 10)⁷⁰. Την ίδια στιγμή, όπως επισημαίνουν και οι Giulia Selmi και Marina Franchi, το να προχωρήσει κάποιος σε «coming out» ως μέλος ενός ζευγαριού ενισχύει θετικά και την εικόνα του προσώπου καθώς, με αυτόν τον τρόπο, δίνεται κι ένα στίγμα σε σχέση με τα οικογενειακά σχέδια που μπορεί να διατηρεί για το μέλλον (Selmi & Franchi, 2018, σ. 104). Σύμφωνα με τα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα, ακολουθώντας τα όσα υποστηρίζει ο 33χρονος Λάζος, ο οποίος ζει στην Αθήνα, έχει κάνει «coming out» στην οικογένεια καταγωγής του, βρίσκεται σε σχέση τα τελευταία δύο χρόνια και στο μέλλον θα ήθελε να υιοθετήσει ένα ή περισσότερα παιδιά:

«[...] Όταν μίλησα στη μάνα μου για εμένα, της είπα ότι έχω μια σοβαρή σχέση με ένα άλλο παιδί, που ήταν και η αλήθεια, σχεδόν κατευθείαν. Μπορεί να τα είπα και παράλληλα. Δεν ήθελα να νομίζει πως είμαι ένα ρεμάλι που γυρνάει από 'δω κι από 'κει, αυτό που έχουν οι περισσότεροι στο μυαλό τους όταν ακούνε gay. Άλλωστε κάτι τέτοιο δεν είμαι εγώ. [...] Σίγουρα δεν της είπα από την αρχή ότι θέλω να κάνω παιδιά, αλλά αυτό που την έπιασα να λέει μια-δυο φορές ήταν πως ένα πράγμα που την στενοχωρεί είναι που δεν θα δει εγγόνια από 'μένα. Από μόνη της, ξέρεις, αυτή η ιδέα ότι από τη στιγμή που είμαι gay δεν θα κάνω παιδιά. [...] Χαίρεται που με βλέπει με τον σύντροφό μου και μου λέει πως είναι χαρούμενη που έχω έναν άνθρωπο στη ζωή μου που περνάω όμορφα, όμως αυτό με τα εγγόνια το λέει ακόμα πού και πού. Όχι σαν παράπονο. Περισσότερο σαν διαπίστωση».

Η ομοφυλοφιλία, όπως είδαμε, θεωρείται «παραδοσιακά» ως απομάκρυνση από την οικογένεια. Σε κοινωνίες όπως η αμερικάνικη σύμφωνα με την εθνογραφική παρατήρηση της Weston, αλλά και η ελληνική, η ετεροφυλοφιλία των ατόμων λαμβάνει τη θέση αυταπόδεικτης αλήθειας και η αναπαραγωγή για τη δημιουργία οικογένειας θεωρείται δεδομένη. Ως αποτέλεσμα, η ομοφυλοφιλία γίνεται αντιληπτή

⁷⁰ Για το παράδειγμα της Γαλλίας, βλ. επίσης Courduriès, 2014α, σ. 79.

ως μία σημαντική μετατόπιση από την ετεροκανονικότητα σε σχέση με την ταυτότητα των υποκειμένων (Weston, 1991/1997, σ. 79). Η αποκάλυψη της σεξουαλικότητας ενός ομοφυλόφιλου άνδρα, λοιπόν, συχνά φαίνεται να ταυτίζεται με την προοπτική ενός μέλλοντος ατεκνίας, καθώς μία από τις πλέον κυρίαρχες παραδοχές στις οποίες καταλήγουν οι γονείς ενός ομοφυλόφιλου προσώπου μετά το «coming out» που κάνει είναι το ανέφικτο μιας μη ετεροφυλοφιλικής γονεϊκότητας (Pralat, 2016, σ. 52). Παρά το γεγονός, μάλιστα, πως συχνά, όπως λ.χ. στην περίπτωση του Λάζου, ομοφυλόφιλοι άνδρες επιθυμούν να γίνουν γονείς στο μέλλον, όπως φαίνεται και από τα λόγια του συνομιλητή μου, ένα τέτοιο ενδεχόμενο σπάνια λαμβάνεται υπόψιν από τους γονείς οι οποίοι θεωρούν δεδομένο πως εξαιτίας της ομοφυλοφιλίας τους τα παιδιά τους δεν θα αποκτήσουν δικούς τους απογόνους. Ακόμη, όμως, κι όταν οι γονείς θέτουν το ενδεχόμενο της γονεϊκότητας ως πιθανό στις συζητήσεις με τους ομοφυλόφιλους γιους τους αυτό τίθεται συνήθως στο επίπεδο του αστεϊσμού⁷¹. Όπως επεσήμανε και ο 38χρονος Λουκάς, η οικογένεια του οποίου δείχνει να διάκειται θετικά στη σκέψη του ίδιου και του συντρόφου του, του Μάριου, να τεκνοποιήσουν από κοινού με το φιλικό τους ζευγάρι, τη Μαρία και την Ελένη:

«Δεν νομίζω πως η μάνα μου ειδικά το βλέπει τόσο σοβαρά όσο εμείς. Μας στηρίζει και ποτέ δεν έχει γυρίσει να πει σ' εμένα ή στον Μάριο πως όλο αυτό που σκεφτόμαστε είναι παράλογο. Ωστόσο δεν πιστεύω πως το βλέπει τόσο σοβαρά. Αντίθετα, νομίζω πως το βλέπει λίγο σαν απίθανο σενάριο, απλώς δεν λέει κάτι για να μη μας στεναχωρήσει. [...] Μπορεί από την πρώτη στιγμή που της έκανα "coming out" να ήταν δίπλα μου αλλά στο θέμα του αν θα αποκτούσα παιδιά δεν στάθηκε ποτέ. Μόνο στην αρχή που μου είχε πει ότι δεν πειράζει αν δεν γίνω πατέρας, θα έχω τα ανίψια μου. Οπότε ίσως να το έχει στο μυαλό της πως δύσκολα θα συμβεί».

Όπως σημειώνει η Anne Cadoret, η επικρατούσα ιδεολογία η οποία διέπει τις οικογενειακές σχέσεις δεν αναγνωρίζει την πιθανότητα της ομογονεϊκότητας καθώς η ομοφυλοφιλία παρουσιάζεται ως ασύμβατη με την απόκτηση απογόνων εξαιτίας της, εκπορευόμενης από τη φυσιολογία, αδυναμίας της ομόφυλης σεξουαλικότητας να οδηγήσει σε αναπαραγωγή. Κατά συνέπεια, η ταυτολογική διάσταση που λαμβάνει η ετεροσεξουαλικότητα ως ο αποκλειστικός φορέας των συγγενειακών δεσμών και της αναπαραγωγής οδηγεί στην κατασκευή δυο αντιστικτικών ταξικών αρχών («principe de l'ordre») που αφορούν τη συγγένεια και τη σεξουαλικότητα, σύμφωνα με τις οποίες η ετεροφυλοφιλία ταυτίζεται με την οικογένεια και η ομοφυλοφιλία με την απουσία οικογένειας («sans famille») (Cadoret, 2002, σ. 74). Σ' αυτή τη λογική, η

⁷¹ Πρβλ. Pralat, ό.π., σ. 50

ασυμβατότητα της ομοφυλοφιλίας με τη γονεϊκότητα λογίζεται συχνά ως μία παραβίαση της «φυσικής τάξης» («natural order») των συγγενειακών σχέσεων στο συλλογικό φαντασιακό (Lewin, 1995, σ. 106) με αποτέλεσμα η συγγένεια και η ομοφυλοφιλία να αποτελούν -στη συνδυαστική τους σχέση- ένα οξύμωρο σχήμα (Lewin, 2009α, σ. 4).

Καθώς, λοιπόν, η ιδέα μιας ομόφυλης γονεϊκότητας έχει εγγραφεί στο συλλογικό φαντασιακό ως μη διανοητή, η ομόφυλη πατρότητα φαίνεται να έχει αποτελέσει μία αδιανόητη συνθήκη και γι' αυτόν τον λόγο να αποτελεί ένα ζήτημα το οποίο αν τεθεί από τους ομοφυλόφιλους άνδρες στην οικογένεια τους κατά την επιτέλεση του «coming out» δεν λαμβάνεται σοβαρά υπόψιν. Παράλληλα, όμως, μέχρι πρόσφατα -τουλάχιστον- έχει αποτελέσει μία εξίσου αδιανόητη συνθήκη και για τους ίδιους. Όπως επεσήμανε ο Μηνάς κατά τη διάρκεια μίας συνομιλίας μας:

«[...] Αν με ρωτούσε κάποιος αν θα σκεφτόμουν ποτέ ότι θα γινόμουν πατέρας θα μου ήταν πολύ δύσκολο να του απαντήσω. Ίσως παιδί, ναι, το είχα στο μυαλό μου. Φαινόταν το πιο φυσιολογικό πράγμα στον κόσμο αυτό το σχήμα· έχεις τη μαμά, τον μπαμπά, και τα παιδιά τους. Σαν την φυσιολογική συνέχεια. Ήταν λίγο, όσο μπορώ να κάνω προβολή στον μικρό εννιάχρονο-δεκάχρονο Μηνά, το πιο λογικό πράγμα στον κόσμο. Θα μεγάλωνα, θα έβρισκα μια γυναίκα, θα ερωτευόμουν και θα κάναμε τη δική μας οικογένεια. Ξέρεις, η διαφήμιση του Βιτάμ σε λούπα... [...] Ήταν κάπως μια ανατροπή όταν άρχισα να συνειδητοποιώ ποιος είμαι, ότι Μηνάς και κοριτσάκια δεν ανήκει στους πραγματικούς αριθμούς, δε βγαίνει βρε αδερφέ η εξίσωση. Πόσο μάλλον όταν όχι απλώς το συνειδητοποίησα ότι μου αρέσουν οι άντρες, αλλά κι όταν το παραδέχτηκα στον εαυτό μου ξεκάθαρα, χωρίς υπεκφυγές. Τότε άρχισα να καταλαβαίνω ότι μάλλον το μέλλον μου δεν θα ήταν η διαφήμιση του Βιτάμ, αλλά θα πήγαινε προς Johnnie Walker η κατάσταση... [...] Είναι αυτές οι πουτάνες οι προβολές βρε Σάββα που σου κάνει η κοινωνία. Straight-οικογένεια, gay-μπαρότσαρκα, νύχτα, ψάξιμο, όχι πάντως οικογένεια. Χρειάστηκε καιρός να καταλάβω ότι το ένα δεν αποκλείει το άλλο, ή -τουλάχιστον- πως επειδή για τους άλλους, τους συντηρητικούς θέλεις, τους κλειστόμυαλους, βρες εσύ την λέξη, gay και οικογένεια δεν πάνε μαζί, πάει να πει πως εγώ σαν gay πρέπει να μην κάνω παιδιά. [...]».

Παράλληλα, σύμφωνα με τον Μάριο:

«[...] Από παιδί μαθαίνεις πως όταν μεγαλώσεις λογικά θα αποκτήσεις παιδιά, όμως όταν καταλαβαίνεις πως είσαι ομοφυλόφιλος, μπορεί όχι κατευθείαν, αλλά γρήγορα, αντιλαμβάνεσαι ότι αυτό το σχηματάκι ότι θα έχεις έναν άντρα που θα κάνεις σεξ κι όχι μια γυναίκα δε σημαίνει μόνο αυτό, αλλά έχει και τα επακόλουθα του. Οι φίλοι σου θα κάνουν σεξ με γυναίκα και είναι λογικό ότι κάποια στιγμή, οι περισσότεροι τουλάχιστον, πως θα κάνουν ένα παιδί, ενώ εσύ πρέπει να μπεις στη διαδικασία να καταλάβεις πως όχι μόνο δεν είναι τόσο πιθανό για 'σένα, αλλά ότι είναι και απίθανο. Τουλάχιστον όχι με τους συμβατικούς τρόπους που θα γίνουν γονείς οι υπόλοιποι. [...] Μού πήρε χρόνια να δω ότι ίσως και να γίνεται [...]. Άσε που και κανένας δεν το περιμένει. Η μάνα σου άμα ξέρει ότι είσαι gay δεν θα σου πει "άντε γιε μου πότε θα με κάνεις γιαγιά". Το διαγράφει από τη σκέψη της. Η δικιά μου τουλάχιστον έτσι έκανε. Μέχρι που μου το είπε κιόλας σε μια ανύποπτη στιγμή, "δεν

θα δω εγγονάκι”. Πού να ήξερε ότι με τον Λουκά σκαρφιζόμαστε τώρα τρόπους για παιδί...».

Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, όπως φαίνεται, αντιλαμβάνονται την εν-σωμάτωση της σεξουαλικότητάς τους ως σημείο απομάκρυνσης και εξαίρεσης τους από τα συστήματά συγγένειας. Επηρεασμένοι από την κυρίαρχη ετεροκανονική λογική που ταυτίζει την ετεροφυλοφιλία με τη συγγένεια τείνουν να ορίζουν τη στιγμή της «ανακάλυψης» ή/και της συνειδητοποίησης της σεξουαλικότητάς τους ως το χρονικό σημείο κατά το οποίο ακυρώνεται κάθε ενδεχόμενο δημιουργίας βιολογικής οικογένειας για τους ίδιους. Έτσι, καλούνται να διαχειριστούν το γεγονός ότι, σε αντίθεση με τους ετεροφυλόφιλους που όταν ενηλικιωθούν είναι αναμενόμενο πως θα δημιουργήσουν οικογένειες και θα γίνουν γονείς, οι ίδιοι θα πρέπει αυτονόητα να παραιτηθούν από αυτές τις ιδέες.

Τα εθνογραφικά μου δεδομένα σ’ αυτό το σημείο δείχνουν να συγκλίνουν με άλλες κοινωνικές μελέτες⁷² που αφορούν την ομόφυλη συγγενειακότητα και οι οποίες έχουν υπογραμμίσει την ταύτιση ανάμεσα στην ομοφυλοφιλία και την απουσία γονικής ταυτότητας μεταξύ των ομοφυλόφιλων ανδρών. Όπως επεσήμανε και ένας από τους συνομιλητές της Abbie E. Goldberg στην έρευνα της μεταξύ ομοφυλόφιλων ανδρών που έχουν γίνει πατέρες μέσω υιοθεσίας, «*την ημέρα που έκανα coming out, (προσωρινά) εγκατέλειψα αυτό το όνειρο* [ενν. το “όνειρο” της γονεϊκότητας]», διατύπωση η οποία υπογραμμίζει σύμφωνα με την Goldberg το γεγονός πως πολλοί ομοφυλόφιλοι άνδρες βιώνουν την αποκάλυψη της σεξουαλικότητάς τους ως συνώνυμη της παραίτησης τους από μια μελλοντική γονεϊκή ταυτότητα (Goldberg, 2012, σ. 29). Σε παρόμοια λογική, αντλώντας από τους λόγους κάποιων από τους συνομιλητές του, ο Aaron Goodfellow στην εθνογραφία του για ομοφυλόφιλους πατέρες σε διάφορα αστικά και αγροτικά κέντρα των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής διέκρινε πως η επιθυμία για γονεϊκότητα πολλών ομοφυλόφιλων ανδρών επισκιαζόταν από τις -αρνητικές ως προς το ενδεχόμενο τεκνοποίησης- συνδηλώσεις της ομόφυλης σεξουαλικότητάς τους (Goodfellow, 2015, σ. 5).

Στο συλλογικό φαντασιακό, η πρόσληψη της συγγένειας ως μίας αποκλειστικά ετεροκανονικής συνθήκης οδηγεί τους ομοφυλόφιλους άνδρες στη σκέψη πως η σεξουαλικότητά τους αποτελεί μία αδιαμφισβήτητη αιτία εξαίρεσης των ίδιων από την

⁷² Βλ. ενδεικτικά de Boer, 2009· Wells, 2011.

κατασκευή οικογένειας. Μόνο έπειτα από ένα χρονικό διάστημα σκέψης κατάφεραν, όπως δείχνουν τα λόγια των συνομιλητών μου, να προβληματοποιήσουν τις κυρίαρχες αντιλήψεις περί συγγένειας και να διανοηθούν την πιθανότητα να μπορούν και οι ίδιοι να αποκτήσουν πρόσβαση στη γονεϊκή ταυτότητα. Τα τελευταία χρόνια, άλλωστε, παρατηρούνται σημαντικές μετατοπίσεις οι οποίες, μάλλον, συνδέονται έντονα με το γεγονός ότι μόλις πρόσφατα έγινε διανοητή η ιδέα μια γονεϊκότητας εκπορευόμενης από ανοιχτά μη ετεροφυλόφιλα υποκείμενα (Weeks, Hearphy & Donovan, 2001, σ. 159). Όπως σχολιάζει ο Βαγγέλης:

«[...] Παλιά ναι, οι άνθρωποι νομίζω πως τα είχαν πιο στενά στο μυαλό τους ότι για να κάνεις παιδί πρέπει να έχεις μια γυναίκα κι έναν άντρα που θα κάνουν σεξ. Για εμάς τους gay όλο αυτό το concept της οικογένειας δεν ήταν το προβλεπόμενο να το πω. Όμως τα πράγματα άλλαξαν. Σε όλο τον κόσμο βλέπεις πια δυο άνδρες ή δυο γυναίκες μαζί με τα παιδιά τους κι αυτό δεν κλωτσάει όσο παλιά. Τουλάχιστον όχι στο δικό μου μυαλό και σε όσους ξέρω στην ηλικία μου. Για εμάς είναι πολύ φυσιολογικό να κάνουμε κάποια στιγμή παιδί. Μπορεί όχι τώρα που είμαι 23, αλλά στο μέλλον θα βρεθεί ο τρόπος [...]».

Συνεχίζοντας, σύμφωνα με τον 32χρονο Ματθαίο, ο οποίος κατάγεται από τη Θεσσαλονίκη αλλά τα τελευταία χρόνια ζει στην Αθήνα, κι αν και δεν σκέφτεται να το κάνει άμεσα, καθώς δεν βρίσκεται σε κάποια σχέση διαρκείας, δεν αποκλείει την πιθανότητα στο μέλλον να γίνει πατέρας:

«Τα τελευταία χρόνια βλέπουμε παντού γύρω μας, στην τηλεόραση, στο Ίντερνετ, ζευγάρια gay και λεσβιών που έχουν κάνει παιδιά, Αν το πάρεις από τα media και μόνο, βλέπεις τον Ricky Martin, gay και έχει παιδιά. Ο Elton John, ο Harris πώς τον λένε τον ηθοποιό, παιδιά κι αυτοί. Δημοσιογράφοι, παρουσιαστές, ηθοποιοί και έξω και εδώ, αλλά και καθημερινοί άνθρωποι σαν εμάς και έχουν παιδιά. [...] Είναι από την άλλη κι ότι πλέον δεν κάνεις παιδί μόνο με τον παραδοσιακό τρόπο, άντρας-γυναίκα με σεξ. Υπάρχουν οι υιοθεσίες, η εξωσωματική, οι παρένθετες, πόσοι τρόποι να γίνεις πατέρας. Έχεις τη δυνατότητα, το βλέπεις, κι ας είναι δύσκολο. Επόμενο δεν είναι μετά να μη το βρίσκεις και τόσο παράλογο να κάνεις παιδιά σαν gay; [...]».

Η καθιερωμένη κοινωνική θεώρηση των ομοφυλόφιλων ανδρών ως «αντιστικτικών Άλλων» σε ό,τι αφορά τη συγγένεια, οπτική που στο παρελθόν επηρέαζε και τις αντιλήψεις των ίδιων, φαίνεται πως έχει υποστεί μία σειρά από μετασχηματισμούς, κινητήριιοι άξονες των οποίων αποτελούν τόσο οι αυξημένες περιπτώσεις ομοφυλόφιλων γονιών οι οποίες προβάλλονται στον δημόσιο χώρο, όσο και οι ευρύτερες αλλαγές που έχουν σημειωθεί τις τελευταίες δεκαετίες στον τομέα της αναπαραγωγικής ιατρικής, καθώς, επίσης, και στις διόδους πρόσβασης των πολιτών στη γονεϊκότητα μέσω θεσμών όπως η υιοθεσία ή/και η αναδοχή. Η συνειδητοποίηση, δηλαδή, από τη μία πλευρά, πως η ομόφυλη γονεϊκότητα υφίσταται και δεν αποτελεί

μόνον ένα αδύνατο ενδεχόμενο, σε συνδυασμό με τον πολλαπλασιασμό των μεθόδων απόκτησης απογόνων, φαίνεται πως έχει συντελέσει καθοριστικά στην εκδήλωση της επιθυμίας των ομοφυλόφιλων ανδρών για κατασκευή διαγενεακών συγγενειακών σχέσεων, μεταβάλλοντας την «παραδοσιακή» προβληματική τους θέση στην οποία η σεξουαλικότητα τους λειτουργούσε ως μετωνυμία για την ατεκνία. Παράλληλα, τα τελευταία χρόνια προβάλλονται εντονότερα από ποτέ διεκδικήσεις των ομοφυλόφιλων για αναγνώριση δικαιωμάτων οικογενειακής ζωής από την πολιτεία⁷³, συνθήκη που συντείνει προς την ολοένα και πιο αυξημένη ορατότητα των ζητημάτων που άπτονται της οικογενειακής ζωής των ομοφυλόφιλων πολιτών.

Η επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών για ορατότητα και αναγνώριση των σχέσεων τους, η οποία συνδέεται έντονα με την επιτέλεση του «coming out» από τους ίδιους, επηρεάζεται θετικά σε ό,τι αφορά την εκδήλωση της, με την πάροδο του χρόνου, μέσα από μία σειρά συνθηκών που προωθούν τη συζήτηση γύρω από ζητήματα που αφορούν την ομόφυλη συγγενειακότητα. Ιδιαίτερη συγκυρία προς αυτήν την κατεύθυνση έχει αποτελέσει η διεκδίκηση -κι εντέλει η νομική κατοχύρωση- της πρόσβασης των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης από το ελληνικό κράτος. Το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, και ιδιαίτερα η πορεία προς την -τελική- αναγνώριση της πρόσβασης των ομόφυλων ζευγαριών στην ομάδα ατόμων που θα έχουν δικαίωμα σύναψης Συμφώνου, αποτέλεσαν διαδικασίες οι οποίες, όπως θα δούμε παρακάτω, συνέβαλαν καθοριστικά στο να «ανοίξει» σε σοβαρή βάση η συζήτηση γύρω από τις σχέσεις των ομοφυλόφιλων, αποτελώντας, παράλληλα, και το πρώτο βήμα προς ευρύτερες διεκδικήσεις σε σχέση με τις μορφές ομόφυλης συγγενειακότητας.

⁷³ Βλ. Κεφάλαιο 2.

4. «Σαν πολίτες β' κατηγορίας»: Η αναγνώριση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης και η διεκδίκηση για πολιτικό γάμο

Η πορεία προς τη νομική αναγνώριση των διαπροσωπικών σχέσεων που δημιουργούν και συντηρούν οι ομοφυλόφιλοι στην Ελλάδα υπήρξε ιδιόμορφη. Παρά τη διεκδίκηση τους για νομική κατοχύρωση των σχέσεων τους, έπρεπε να περιμένουν έως τον Δεκέμβριο του 2015 ώστε να υπάρξει, για πρώτη φορά, κάποια θεσμική αναγνώριση των σχέσεων τους, όταν υπερψηφίστηκε το δικαίωμα πρόσβασης των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης.

Επτά χρόνια νωρίτερα, ο ν. 3719/2008 για τις «μεταρρυθμίσεις για την οικογένεια, το παιδί και άλλες διατάξεις» αποτέλεσε μία, για πολλούς λόγους, καινοτομία του έλληνα νομοθέτη τόσο ως προς τις διατάξεις του Αστικού Κώδικα που αφορούσαν το Οικογενειακό Δίκαιο και τη νομική αναγνώριση μορφών οικογενειακής οργάνωσης στην Ελλάδα, όσο κι ως προς αντίστοιχα νομοθετήματα άλλων ευρωπαϊκών κρατών. Για πρώτη φορά αναγνωρίστηκε στο ελληνικό κράτος μία νέα μορφή κατοχύρωσης των οικογενειακών σχέσεων η οποία υπερέβαινε την μέχρι τότε ύπαρξη του διπόλου μεταξύ θρησκευτικού και πολιτικού γάμου ως του μοναδικού τρόπου νομικής αναγνώρισης των διαπροσωπικών σχέσεων των ελλήνων πολιτών. Στους τελευταίους δόθηκε το δικαίωμα (και η δυνατότητα ταυτόχρονα) να κατοχυρώνουν νομικά τις οικογένειες τους μέσω ενός τρίτου, εναλλακτικού, σχήματος, του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, παρατηρήθηκε μία μετατόπιση από τις κυρίαρχες νομικές και θεσμικές αναγνώσεις του θεσμού της οικογένειας σ' ένα πιο «προοδευτικό» σχήμα: σε πρώτο επίπεδο η νομοθέτηση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης υπογράμμιζε και σε θεσμικό, πλέον, επίπεδο, την υπαγωγή και της συμβίωσης εκτός γάμου στο σχήμα των συμβατικών σχέσεων οικογένειας -οι σχέσεις εκτός γάμου άλλωστε δεν θεωρούνται αντίθετες προς τα λεγόμενα «χρηστά ήθη», αλλά απολαμβάνουν και συνταγματική προστασία (άρθρο 21)-, ενώ, σε δεύτερο επίπεδο, ενδυνάμωνε το στοιχείο της ιδιωτικής πρωτοβουλίας στο Οικογενειακό Δίκαιο αποσυνδέοντας τη σύναψη του Συμφώνου από κάθε πολιτειακό όργανο όπως συμβαίνει στην περίπτωση του πολιτικού γάμου, αλλά και από κάθε θρησκευτικό λειτουργό όπως στον θρησκευτικό γάμο (Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, 2009, σ. 9-11).

Το νεοψηφισθέν -τότε- Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, αποτέλεσε - τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως- μία δυνατότητα για τον έλληνα νομοθέτη ώστε να χαράξει μία αποφασιστική τομή μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος όσον αφορά την κατοχύρωση των οικογενειακών δικαιωμάτων των ελλήνων πολιτών. Μεταξύ άλλων⁷⁴, παρά το γεγονός πως, εν τέλει, αφαιρέθηκε από το αρχικό Σχέδιο Νόμου το άρθρο 11 που αφορούσε την πρόβλεψη υιοθεσίας από τους δύο συντρόφους που το υπέγραφαν καθώς ο νομοθέτης επικαλέστηκε την αστάθεια των δεσμών που δημιουργεί το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης και την εύκολη λύση του⁷⁵ προασπιζόμενος το «συμφέρον του παιδιού»⁷⁶ (Φουντεδάκη, 2015, σ. 62), κατοχυρώθηκε η εξομοίωση των παιδιών από γονείς που έχουν συνάψει Σύμφωνο με εκείνα εντός γάμου, τόσο σε επίπεδο άσκησης γονικής μέριμνας όσο και σε επίπεδο νομικής κατοχύρωσης. Έτσι, τα παιδιά από γονείς με Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, μολονότι γεννημένα εκτός γάμου, δεν συμπεριλαμβάνονταν στην έννοια του «χωρίς γάμου γεννημένου παιδιού», μεταβάλλοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, το περιεχόμενο του τελευταίου όρου καθώς πλέον δεν αφορούσε όλα τα παιδιά εκτός γάμου, αλλά μόνο εκείνα που δεν προέρχονταν από καμία νομική αναγνώριση της σχέσης των γονέων τους (Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, ό.π., σ. 29-32).

Μολονότι οι ρυθμίσεις τις οποίες εισήγαγε ο ν. 3719/2008 ανανέωσαν τη διευθέτηση της αναγνώρισης των οικογενειακών σχημάτων που αποφασίζουν να δημιουργούν οι έλληνες πολίτες, ο νόμος δεν έγινε αποδεκτός χωρίς ενστάσεις και αρνητική κριτική τόσο από τους νομικούς της χώρας⁷⁷, όσο και από μέρος της κοινωνίας. Οι δύο βασικοί άξονες κριτικής αφορούσαν, από τη μία πλευρά, το γεγονός ότι το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης δεν ήταν τόσο «ισχυρό» όσο ο θεσμός του γάμου καθώς αναγνώριζε λιγότερα δικαιώματα στα δύο μέλη του ζευγαριού, ενώ, από την άλλη πλευρά, το μεγαλύτερο μέρος της κριτικής απέναντι στο νόμο αφορούσε τη μη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών. Το τελευταίο σημείο, μάλιστα, αποτέλεσε

⁷⁴ Για μια εκτενέστερη αναφορά και κριτική ανάλυση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης και των άρθρων του (ν. 3719/2008), βλ. ενδεικτικά Παντελίδου, 2008.

⁷⁵ Για μια εκτενή κριτική ανάγνωση των ρυθμίσεων λύσης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, βλ. ενδεικτικά Κοτζάμπαση, 2009.

⁷⁶ Η έννοια του «συμφέροντος του παιδιού», όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο, διαπνέει γενικά το Οικογενειακό δίκαιο και αποτελεί βασικό εννοιολογικό σχήμα από το οποίο αντλούν τα επιχειρήματα τους όσοι αντιτίθενται στο ενδεχόμενο υιοθεσίας ή αναδοχής από ομόφυλα ζευγάρια.

⁷⁷ Βλ. ενδεικτικά Κουνουγέρη- Μανωλεδάκη, 2008.

τη βάση επί της οποίας ξεκίνησε μία ευρύτερη συζήτηση γύρω από τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων στο ελληνικό κράτος, ενώ, παράλληλα, συνετέλεσε καθοριστικά και στην επιτέλεση μίας σειράς δράσεων από ομοφυλόφιλους άνδρες και ομοφυλόφιλες γυναίκες με στόχο τη διεκδίκηση της νομικής αναγνώρισης των σχέσεων τους.

4.1 «Κορόιδευαν όλους τους ομοφυλόφιλους μπροστά στα μούτρα τους»: Το πρώτο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης και η καταδίκη του Ελληνικού κράτους από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου

Το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, όπως εισήχθη μέσα από το ν. 3719/2008 στο ελληνικό κράτος, χαρακτηρίζεται από μία πρωτοτυπία η οποία υπήρξε και η βασική εστία προβληματισμού γύρω από αυτό. Παρότι το νέο ελληνικό Οικογενειακό Δίκαιο, όπως διαμορφώθηκε με τον ν. 1329/1983 και συμπληρώθηκε από τους νόμους 2447/1996 και 3089/2002 αποτελεί ένα από τα πλέον φιλελεύθερα ευρωπαϊκά Οικογενειακά Δίκαια (Φουντεδάκη, 2015, σ. 71) καθώς, όπως θα δούμε και παρακάτω, αναγνωρίζει μία σειρά δικαιωμάτων που δεν αναγνωρίζονται σε άλλα κράτη (Νόβα-Καλτσούνη 2018, σ. 162-163· Τουνταςάκη, 2015α, σ. 22-23), στην περίπτωση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, η λογική του νομοθέτη φαίνεται αρκετά συντηρητική και έρχεται σε πλήρη αντίστιξη με τις αντίστοιχες νομικές ρυθμίσεις της πλειονότητας των υπολοίπων ευρωπαϊκών κρατών. Ενώ ο θεσμός του Συμφώνου Συμβίωσης σε παγκόσμιο επίπεδο επινοήθηκε για να καλύψει το νομικό κενό της αναγνώρισης των οικογενειακών σχέσεων εκείνων των ζευγαριών που δεν μπορούσαν να παντρευτούν, δηλαδή των ομόφυλων ζευγαριών, ο έλληνας νομοθέτης προχώρησε σε μία παγκόσμια πρωτοτυπία⁷⁸ εξαιρώντας από τη σύναψη Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης τα ομόφυλα ζευγάρια (Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, 2015α, σ. 11).

Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως υποστηρίζει η Κατερίνα Φουντεδάκη, η ρύθμιση του Συμφώνου ήρθε με «παραλογισμό» (Φουντεδάκη, ό.π., σ. 63) να προστεθεί ως

⁷⁸ Η εξαίρεση των ομόφυλων ζευγαριών από τη δυνατότητα σύναψης Συμφώνου Συμβίωσης υφίστατο και στη Λιθουανία, στην οποία, όμως, ο θεσμός του Συμφώνου δεν υλοποιήθηκε. Ως αποτέλεσμα, η Ελλάδα παρέμεινε το μοναδικό ευρωπαϊκό κράτος το οποίο έχει εισάγει νομοθετικά Σύμφωνο Συμβίωσης, από το οποίο, όμως, εξαιρούνται τα ομόφυλα ζευγάρια (Κωστοπούλου, 2015, σ.52).

τρίτη δυνατότητα νομικής αναγνώρισης των σχέσεων των ετερόφυλων ζευγαριών κατασκευάζοντας οριακά ένα είδος «νομικής πολυτέλειας» (ό.π.), ενώ, παράλληλα, απέκλειε κάθε είδους αναγνώριση στις σχέσεις των ομοφυλόφιλων. Το ελληνικό κράτος δέχτηκε τα πυρά νομικών και πολιτών για την «άτολμη» στάση του (Αναστασιάδου-Νικηφόρου, 2009, σ. 66), και, παράλληλα, καταδικάστηκε από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (ΕΔΔΑ). Ωστόσο, πριν φτάσουμε στην καταδίκη του ελληνικού κράτους, είναι απαραίτητη η αναφορά του νομικού συστήματος που διέπει την κατοχύρωση των οικογενειακών σχέσεων των ομόφυλων ζευγαριών στα υπόλοιπα ευρωπαϊκά κράτη, καθώς η απόφαση της καταδίκης της Ελλάδας από το ΕΔΔΑ έρχεται σε πλήρη συνάρτηση με το καθεστώς που επικρατεί στον ευρωπαϊκό χώρο, τον οποίο, άλλωστε, διέπουν κοινές υποχρεώσεις προς το ΕΔΔΑ.

Η νομική αναγνώριση των ομόφυλων σχέσεων, είτε υπό το πρίσμα του Συμφώνου Συμβίωσης είτε υπό εκείνο του γάμου, φαίνεται να έχει απασχολήσει την πλειονότητα των ευρωπαϊκών κρατών⁷⁹, τα οποία, προέκριναν τη δυνατότητα σύναψης Συμφώνου στην προσπάθεια τους να καλύψουν τις σύγχρονες κοινωνικές ανάγκες και να αντεπεξέλθουν στις σύγχρονες μορφές σχέσεων των κοινωνικών υποκειμένων (Κωστοπούλου, 2015, σ. 51). Η πρώτη χρονικά έννομη αναγνώριση συμβίωσης ομόφυλων ζευγαριών έγινε στη Δανία το 1989 με το νόμο 372/7.6.1989, ενώ, αργότερα, ακολούθησαν το 1994 η Σουηδία με το «The Registered Partnerships Act» στις 23 Ιουνίου 1994, το 1998 η Ολλανδία, το 1999 η Γαλλία, ένα χρόνο αργότερα η Γερμανία, το 2001 η Φινλανδία, το 2004 το Λουξεμβούργο και το 2005 η Ιρλανδία, το Ηνωμένο Βασίλειο⁸⁰ και η Ισπανία (Παπαζήση, 2007, σ. 13, 16-18)⁸¹.

⁷⁹ Για μία συνοπτική συζήτηση γύρω από την αναγνώριση δικαιωμάτων σε ομόφυλα ζευγάρια σε διεθνές επίπεδο υπό το πρόσχημο του «φύλου», βλ. Polymenopoulou, 2014.

⁸⁰ Παρά το γεγονός πως στο παρόν κείμενο γίνεται μία ιστορική αναδρομή σε σχέση με τη νομική κάλυψη των ομόφυλων διαπροσωπικών σχέσεων, είναι σημαντικό να υπογραμμιστεί πως το Ηνωμένο Βασίλειο έχει κινήσει διαδικασίες για την αποχώρηση του από την Ευρωπαϊκή Ένωση, γεγονός που επισημοποιήθηκε στις 31 Ιανουαρίου 2020. (https://www.huffingtonpost.gr/entry/brexit-oristika-kai-ametakleta-e-vretania-einai-kai-episema-ektos-eeropaikes-enoses_gr_5e351718c5b69a19a4af66d5, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁸¹ Έως το 2015, όταν και επεκτάθηκε το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια στην Ελλάδα, δεκαεννέα κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης είχαν αναγνωρίσει κάποια μορφή συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, τελευταίες εκ των οποίων η Κροατία και η Κύπρος το 2015, ενώ, δέκα από αυτά

Παρά την αναγνώριση του δικαιώματος σύναψης ενός είδους Συμφώνου Συμβίωσης στα παραπάνω κράτη, δεν έχουν λείψει, βέβαια, και περιπτώσεις στις οποίες ομοφυλόφιλοι έχουν προσφύγει στο ΕΔΔΑ ώστε να διεκδικήσουν κάποια αναγνώριση την οποία τα κράτη τους τούς στερούσαν. Τρεις υποθέσεις που εκδίκασε το Δικαστήριο του Στρασβούργου εναντίον της Αυστρίας, μάλιστα, οι Karner κατά Αυστρίας, Schalk και Korf κατά Αυστρίας, και X. και A. κατά Αυστρίας⁸² προώθησαν αρκετά την αναγνώριση δικαιωμάτων στα ομόφυλα ζευγάρια σε κράτη που έχουν υπογράψει την Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, από την οποία διαπνέεται η λογική των αποφάσεων του ΕΔΔΑ, ενώ, παράλληλα, κατάφεραν και να φέρουν στη νομική συζήτηση νέους ορισμούς και επανανοηματοδοτήσεις των παλαιότερων όσον αφορά τους συγγενειακούς δεσμούς.

Ωστόσο, αν και υπάρχει η δυνατότητα προσφυγής των ευρωπαίων πολιτών στο ΕΔΔΑ, οι αποφάσεις και οι γνωμοδοτήσεις του τελευταίου, καθώς και η Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου η οποία αποτελεί τη βάση των αποφάσεων αυτών, δεν έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα για τα κράτη. Αντιθέτως, σ' αυτά αναγνωρίζεται ένα μεγάλο «περιθώριο εκτίμησης» σύμφωνα με τις κοινωνικές συνθήκες που επικρατούν κατά περίπτωση σε κάθε κράτος, υπό την προϋπόθεση, όμως, η κρατική απόφαση να μην καταργεί το ίδιο το δικαίωμα για το οποίο γίνεται κάθε φορά λόγος. Βασικός άξονας αναφοράς για το ΕΔΔΑ, μολαταύτα, αποτελεί η «ευρωπαϊκή συναίνεση», η οποία συνίσταται στην καθοδήγηση των κρατών προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση ως προς την αναγνώριση κάποιου δικαιώματος, όταν αυτό υφίσταται στα υπόλοιπα ευρωπαϊκά κράτη. Και σ' αυτή την περίπτωση, βέβαια, αναγνωρίζεται στα επιμέρους κράτη, όταν δεν υπάρχει καθολική ευρωπαϊκή συναίνεση για κάποιο ζήτημα, το περιθώριο της εκτίμησης από το ίδιο το κράτος (Κωστοπούλου, 2015, σ. 55· Παπαδοπούλου, 2007, σ. 32· Guerrero, 2014, σ. 54). Η συνθήκη αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για την κατανόηση της διαδρομής του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στην Ελλάδα, καθώς η καταδίκη του ελληνικού κράτους από το ΕΔΔΑ αποτελούσε για μεγάλο χρονικό διάστημα την αιχμή του δόρατος τόσο γι' αυτούς που

αναγνώριζαν το δικαίωμα αποκλειστικά σε ομόφυλα ζευγάρια (Κωστοπούλου, 2015, σ. 49-50· <https://www.thecitizen.gr/56185/kipros-egkrithike-to-simfono-simviosis-anexartitos-filou/>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁸² Για μία πιο αναλυτική εξέταση των τριών υποθέσεων και της επίδρασης τους, βλ. Ακτύπης, 2015· Καραβοκώρης, 2015· Παπαδοπούλου, 2007.

τάσσονταν υπέρ της συμπερίληψης των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, όσο και για εκείνους που αντιμετώπιζαν αρνητικά μία τέτοια πιθανότητα.

Σε κάθε περίπτωση, η απροθυμία του ελληνικού κράτους να συμπεριλάβει στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης του 2008 τα ομόφυλα ζευγάρια, την κοινωνική ομάδα η οποία αποτελεί τον βασικό αποδέκτη αντίστοιχων νομοθετημάτων στα υπόλοιπα ευρωπαϊκά κράτη⁸³, προκάλεσε έντονα επικριτικά σχόλια, καθώς κρίθηκε ως μία «άτολμη» κίνηση (Φουντεδάκη, 2015, σ. 60), η οποία εκπορευόταν από τις «αγκυλώσεις της κοινωνίας για ζητήματα που αποτελούν ταμπού και τα οποία [ο νομοθέτης] ίσως δεν θέλει να αγγίξει ακόμα» (Γεωργιάδης, 2009, σ. 2). Στο πλαίσιο των αντιδράσεων⁸⁴ που σημειώθηκαν απέναντι στην απόφαση του έλληνα νομοθέτη να εξαιρέσει τα ομόφυλα ζευγάρια από το δικαίωμα σύναψης Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης ήταν και η προσφυγή των Βαλλιανάτος κ.ά. κατά Ελλάδας στο ΕΔΔΑ. Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Γρηγόρης Βαλλιανάτος σε σχέση μ' αυτή του την απόφαση, «μόνο στην Ελλάδα οι ετεροφυλόφιλοι διαθέτουν τρεις διαφορετικές επιλογές ως προς τη δυνατότητα νομικής αναγνώρισης της σχέσης τους (σύμφωνο συμβίωσης, πολιτικός και θρησκευτικός γάμος), ενώ τα ομόφυλα ζευγάρια καμία» (Βαλλιανάτος, 2015, σ. 16). Η τελική -καταδικαστική- απόφαση γνώρισε διεθνή απήχηση και χαρακτηρίστηκε από τη γαλλική εφημερίδα «Le Monde» ως ιστορική (Κωστοπούλου, ό.π., σ. 45).

Το ΕΔΔΑ κλήθηκε να αποφασίσει ως προς τον βαθμό κατά τον οποίο η Ευρωπαϊκή Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου μπορεί να επιτρέπει στα κράτη που θεσπίζουν μορφές συμβίωσης να αποκλείουν από την εφαρμογή των νομοθετήσεων τους τα ομόφυλα ζευγάρια, και, ειδικότερα, στο μέτρο κατά το οποίο η διαφορετική μεταχείριση του έλληνα νομοθέτη απέναντι σε ετερόφυλα και ομόφυλα ζευγάρια

⁸³ Ενδεικτική είναι η περίπτωση της Τσεχίας στην οποία το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης αποτέλεσε νομική εισήγηση η οποία αφορούσε αποκλειστικά τα ομόφυλα ζευγάρια (Hašková & Sloboda, 2018, σ. 53).

⁸⁴ Ως αντίδραση, στις 3 Ιουνίου 2008, λίγες εβδομάδες πριν την ψήφιση του νομοσχεδίου για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης τελέστηκαν και οι δύο ομοφυλοφιλικόι γάμοι στη Τήλο, οι οποίοι, βέβαια, αργότερα κρίθηκαν παράνομοι (Kantsa, 2014, σ. 824). Περισσότερη συζήτηση γι' αυτό το ζήτημα θα γίνει, ωστόσο, παρακάτω.

ασπάζεται τη λογική των άρθρων 8⁸⁵ και 14 της Συνθήκης⁸⁶. Δεδομένου ότι η τελευταία δεν είναι παγιωμένη αλλά αποτελεί ένα ζωντανό κείμενο που προσαρμόζεται στις σύγχρονες κοινωνικές μεταβολές και ερμηνεύεται υπό το φως των «σύγχρονων συνθηκών ζωής», το ΕΔΔΑ ανέθεσε την εκδίκαση της υπόθεσης στο Τμήμα Ευρείας Σύνθεσης, το οποίο αποτελεί τον κατεξοχήν φορέα που παρακολουθεί τις εξελίξεις αυτές, και εξέτασε την υπόθεση υπό το πρίσμα των νομοθετικών ρυθμίσεων που διέπουν την κατοχύρωση της σχέσης των ομόφυλων ζευγαριών στα υπόλοιπα ευρωπαϊκά κράτη. Αναγνωρίζοντας πως η Ελλάδα αποτελούσε το μοναδικό κράτος που είχε θεσπίσει Σύμφωνο Συμβίωσης, το οποίο, όμως, αφορούσε αποκλειστικά τα ετερόφυλα ζευγάρια και απέκλειε τα ομόφυλα, κάλεσε το ελληνικό κράτος να αιτιολογήσει την απόφαση του αυτή. Αιτία ήταν ότι, παρά το γεγονός πως, όπως είδαμε πριν, στα κράτη αναγνωρίζεται το «περιθώριο εκτίμησης», από τη στιγμή που ένα κράτος θα θεσπίσει Σύμφωνο Συμβίωσης για μία μόνο ομάδα υποκειμένων θα πρέπει να επικαλεστεί εξαιρετικά σημαντικούς λόγους για να δικαιολογήσει τη μη συμπερίληψη ομόφυλων ζευγαριών (Ακτύπης, 2015, σ. 28· Κωστοπούλου, 2015, σ. 47-49).

Το ελληνικό κράτος στην προσπάθειά του να δικαιολογήσει την επιλογή του ανέπτυξε δύο βασικά επιχειρήματα, τα οποία, ωστόσο, απορρίφθηκαν από το ΕΔΔΑ. Σύμφωνα με το πρώτο επιχείρημα, ο νόμος δεν διαφοροποιούνταν απέναντι στους ομοφυλόφιλους καθώς η σύναψη ενός Συμφώνου Συμβίωσης δεν επέιχε θέση αυτόματης ή δεσμευτικής συνέπειας ως προς τα κληρονομικά ζητήματα μεταξύ των συντρόφων, παράλληλα δεν ρύθμιζε τα ζητήματα ασφάλισης, και, τέλος, τα ζητήματα διατροφής και διαδοχής μπορούσαν να ρυθμιστούν από τους ομοφυλόφιλους μέσω συμβάσεων που υπάγονται στο κοινό δίκαιο. Η ελληνική Κυβέρνηση, έτσι, έθεσε ως επιχείρημα πως το Σύμφωνο Συμβίωσης αποτελεί μία σύμβαση την οποία τα ομόφυλα ζευγάρια δεν είχαν ανάγκη. Η απάντηση του Τμήματος Ευρείας Σύνθεσης του ΕΔΔΑ σ' αυτό το επιχείρημα ήταν αρνητική, καθώς, σύμφωνα με το σκεπτικό των μελών του, τα ομόφυλα ζευγάρια είναι εξίσου ικανά με τα ετερόφυλα να δεσμευτούν και να

⁸⁵ Για μία ανάλυση του άρθρου 8 σε σχέση με τα δικαιώματα που μπορεί να αναγνωρίσει στα ομόφυλα ζευγάρια, βλ. ενδεικτικά Polgári, 2014.

⁸⁶ Για μία κριτική επισκόπηση των άρθρων 8 και 14, τα οποία αφορούν στην προστασία της ιδιωτικής και οικογενειακής ζωής και στην απαγόρευση των διακρίσεων σε σχέση με ζητήματα ισότητας ως προς την αναγνώριση δικαιωμάτων στα ομόφυλα ζευγάρια, βλ. ενδεικτικά Hamilton, 2014.

συντηρήσουν τους δεσμούς που κατασκευάζουν, άρα, η συμβίωση τους προϋποθέτει την ίδια ανάγκη υποστήριξης με εκείνη που δέχονται τα ετερόφυλα ζευγάρια. Κι αν ακόμη, σύμφωνα με το ελληνικό κράτος, το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης δεν παρέχει περαιτέρω νομικές κατοχυρώσεις, η σύναψή του έχει για τα υποκείμενα «εγγενή αξία», καθώς αποτελεί μία μορφή κοινωνικής συμβίωσης αναγνωρισμένης από το κράτος.

Το δεύτερο επιχείρημα εκ μέρους της ελληνικής πλευράς ήταν πως το πνεύμα της ρύθμισης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης αφορούσε την προστασία των «συμφερόντων του παιδιού», καθώς και τη διατήρηση της «παραδοσιακής ελληνικής οικογένειας». Στόχος του νόμου ήταν η ενίσχυση του νομικού καθεστώτος των παιδιών που γεννιούνται εκτός γάμου με την πρόβλεψη της κατοχύρωσης του τεκμηρίου της πατρότητας, όπως είδαμε προηγουμένως, καθώς, επίσης, και η δυνατότητα ανατροφής παιδιών χωρίς την υποχρέωση σύναψης γάμου, προστατεύοντας κατ' αυτό τον τρόπο τον θεσμό του γάμου. Βάσει των παραπάνω, ο νόμος αφορούσε αποκλειστικά τα ετερόφυλα ζευγάρια, καθώς, δεδομένης της σεξουαλικότητας τους, τα ομόφυλα ζευγάρια δεν μπορούν να επιτύχουν από κοινού τεκνοποιία. Το ΕΔΔΑ αποδέχθηκε το επιχείρημα του ελληνικού κράτους για προστασία του παραδοσιακού θεσμού του γάμου και του «συμφέροντος του παιδιού», ωστόσο εγκάλεσε την ελληνική πλευρά να αποδείξει ότι για την πραγματοποίηση των παραπάνω δύο σκοπών το μέτρο της εξαίρεσης των ομόφυλων ζευγαριών από το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης ήταν αναγκαίο, ιδιαίτερα, μάλιστα, λαμβάνοντας υπόψιν την ρευστότητα της γνώμης της κοινωνίας απέναντι στα ζητήματα σχέσεων. Το ελληνικό κράτος δεν κατάφερε να πείσει το Τμήμα Ευρείας Σύθεσης, το οποίο αποφάνθηκε πως κύριος στόχος του Συμφώνου Συμβίωσης δεν ήταν η πραγματοποίηση των δύο παραπάνω στόχων αλλά η θέσπιση ενός τρίτου εναλλακτικού σχήματος αναγνώρισης των οικογενειακών σχέσεων, πέρα από τον θρησκευτικό και τον πολιτικό γάμο, καθώς, επίσης, κι ότι δεν προέκυπτε σαφής λόγος για τον οποίο θα έπρεπε να εξαιρεθούν τα ομόφυλα ζευγάρια για το συμφέρον του παιδιού. Τέλος, επεσήμανε και πάλι την «εγγενή αξία» που κατέχει το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης για τα ομόφυλα ζευγάρια, καθώς αυτά «έχουν ιδιαίτερο συμφέρον να συμπεριληφθούν στο προνόμιο του “συμφώνου συμβίωσης” ως τη μοναδική για αυτά νομική μορφή επίσημης αναγνώρισης και προστασίας της σχέσης τους» (Ακτύπης, 2015, σ. 29-33).

Στις 7 Νοεμβρίου 2013, το Τμήμα Ευρείας Σύθεσης του ΕΔΔΑ καταδίκασε επίσημα την Ελλάδα για παραβίαση των άρθρων 8 και 14 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, της απαγόρευσης, δηλαδή, των διακρίσεων και του δικαιώματος στην οικογενειακή ζωή αντίστοιχα. Ακολουθώντας τις ανάλογες νομικές ρυθμίσεις των υπόλοιπων κρατών και υιοθετώντας μία εξελικτική ερμηνεία του νόμου, η οποία ερχόταν σε σύμπτωση με την παλαιότερη απόφαση στην υπόθεση Schalk και Kopf κατά Αυστρίας, το ΕΔΔΑ καταδίκασε το ελληνικό κράτος, καθώς θεωρήθηκε πως ο ν. 3719/2008 εξαιρώντας τα ομόφυλα ζευγάρια από το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης προχώρησε σε μία αρνητική διάκριση (Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, 2015β, σ. 21· Κωστοπούλου, 2015, σ. 48-49· Φουντεδάκη, 2015, σ. 67-73). Η «φοβική» στάση της Ελλάδας απέναντι στις ομόφυλες σχέσεις (Φουντεδάκη, ό.π., σ. 68), οδήγησε την Ελληνική Πολιτεία σε μία απόφαση «αιδημοσύνης», η οποία «εξαρτώμενη από άλλους θεσμικούς παράγοντες» δεν επέτρεψε στον έλληνα νομοθέτη να θεσμοθετήσει το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης ως φορέα ίσης μεταχείρισης των πολιτών ανεξαρτήτως σεξουαλικής ταυτότητας (Αναστασιάδου-Νικηφόρου, 2009, σ. 66), συντηρώντας, έτσι, ένα θεσμικό καθεστώς το οποίο δεν προβλέπει και ταυτόχρονα δεν προστατεύει τις σχέσεις των ομόφυλων ζευγαριών, οδηγώντας, εν τέλει, στην πρωτοφανή, δεδομένης της γενικότερης φιλελεύθερης στάσης του ελληνικού Οικογενειακού Δικαίου, καταδίκη του ελληνικού κράτους. Ιδιαίτερα σημαντικό είναι, δε, το γεγονός πως η προσφυγή που εκδικάστηκε στο ΕΔΔΑ δεν ήταν η τελευταία κατά της Ελλάδας, αλλά εκκρεμούσαν ακόμη 160 παρόμοιες υποθέσεις (Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, 2015α, σ. 11), γεγονός που δηλώνει την άμεση έκφραση της αντίρρησης των ομόφυλων απέναντι στην απροθυμία του ελληνικού κράτους να αναγνωρίσει τις ομόφυλες σχέσεις, οι οποίες, ούτως ή άλλως, υφίστανται.

Το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης του 2008 αποτέλεσε, συμπερασματικά, μία προσπάθεια για την ύπαρξη ενός τρίτου σχήματος νομικής αναγνώρισης των ετερόφυλων σχέσεων, με άμεσο στόχο, σύμφωνα με την ίδια την Ελληνική Πολιτεία, την προστασία των συμφερόντων των παιδιών που γεννιούνται εκτός γάμου, αλλά και την προστασία του ίδιου του θεσμού του γάμου. Ακόμη κι εάν τα επιχειρήματα αυτά δεν έγιναν δεκτά από το ΕΔΔΑ, η ίδια η πραγματικότητα ήρθε να διαψεύσει το ελληνικό κράτος, καθώς η χρησιμότητα του Συμφώνου τέθηκε σε αμφιβολία εξαιτίας του περιορισμένου αριθμού Συμφώνων Ελεύθερης Συμβίωσης που υπογράφηκαν. Η αρχική προβολή του ζητήματος, η οποία αυξήθηκε με την σύναψη Συμφώνων

Ελεύθερης Συμβίωσης από κάποια δημόσια πρόσωπα της ελληνικής κοινωνίας, δεν είχε την ανάλογη συνέχεια. Σύμφωνα με την απογραφή του 2011, από τα 6,5 εκατομμύρια Ελλήνων που ήταν παντρεμένοι, χωρισμένοι ή χήροι, μόλις 2000 εξ' αυτών είχαν συνάψει Σύμφωνο, από τους οποίους οι 330 είχαν ήδη προχωρήσει σε λύση του συμφωνητικού (Φουντεδάκη, 2015, σ. 63).

Σύμφωνα με την 40χρονη Τζένη, η οποία ζει στη Θεσσαλονίκη και το 2016 παντρεύτηκε με πολιτικό γάμο:

«Ποιος ο λόγος να κάνει κάποιος Σύμφωνο Συμβίωσης; Από τη στιγμή που μπορείς να κάνεις γάμο και μάλιστα πολιτικό χωρίς παπάδες αν δε γουστάρεις όλο αυτό το αλισβερίσι, το Σύμφωνο περισσεύει. Είναι απλά ένα χαρτί, τίποτα παραπάνω. Κι ο γάμος να μου πεις χαρτί είναι, αλλά εκεί έχεις και την τελετή, έχει το τζέρτζελο ρε παιδί μου! [...] Το Σύμφωνο είναι ένα απλό χαρτί. Σήμερα βάζεις την υπογραφή, αύριο τη ξαναβάζεις, καπούτ! Σε δίνει και πιο λίγα δικαιώματα. Άρα, γιατί να το κάνει κάποιος που μπορεί να παντρευτεί;».

Παρόμοιας λογικής είναι όσα διατυπώνει και ο 55χρονος Αλέξης, ο οποίος ζει επίσης στη Θεσσαλονίκη, έχει δύο ενήλικα παιδιά και είναι διαζευγμένος:

«Αυτά είναι μαλακίες. Σύμφωνα και κολοκύθια τούμπανα! Τι πάει να πει σύμφωνο ελεύθερης συμβίωσης; Σπίτωμα που σου δίνουνε και δικαιώματα; Οι σχέσεις δεν είναι ελεύθερες, είναι δέσμευση. Ελεύθερα ζεις με τη γκόμενα, αλλά αυτό δεν είναι οικογένεια. Θες οικογένεια; Παντρεύεσαι. Όλα τ' άλλα είναι να 'χαμε να λέγαμε. Μοντερνισμοί του κόλου».

Αντίθετα, ο 45χρονος Χάρης, ο οποίος ζει στην Αθήνα και είναι άγαμος, σημειώνει πως:

«Ήταν ένα καλό βήμα. Σου έδιναν το δικαίωμα να μη παντρεύεσαι αλλά να μπορεί να αναγνωριστεί η σχέση σου. [...] Στην Ελλάδα αυτά φαίνονται πολύ πρωτοποριακά. Σου λέει δεν είναι γάμος. Και γιατί ρε φίλε πρέπει να παντρεύονται όλοι; [...] Με τέτοια μυαλά πώς να προχωρήσει το Σύμφωνο;».

Αναλύοντας τα όσα υποστηρίζουν οι τρεις ετεροφυλόφιλοι συνομιλητές μου παραπάνω γίνεται σαφές πως ο βασικός λόγος για τον οποίο το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης δεν γνώρισε μεγάλη απήχηση στην ελληνική κοινωνία ήταν ο ίδιος λόγος για τον οποίο αυτό κατακρίθηκε. Δεδομένου ότι τα ετερόφυλα ζευγάρια είχαν ήδη δύο τρόπους για να κατοχυρώσουν νομικά τη σχέση τους στα πλαίσια του Οικογενειακού Δικαίου, ένας τρίτος τρόπος, ο οποίος, μάλιστα, εξ' αρχής θεσμοθετήθηκε από το ίδιο το κράτος ως υποδεέστερος του θεσμού του γάμου, φάνταζε χωρίς λόγο ύπαρξης. Αντίστοιχα, τα ομόφυλα ζευγάρια, τα οποία δεν είχαν κανέναν άλλον τρόπο θεσμικής κατοχύρωσης των διαπροσωπικών σχέσεων τους φαίνεται να διατυπώνουν στους λόγους τους το ίδιο επιχείρημα.

Σύμφωνα με τον 34χρονο Στέλιο, ο οποίος το 2008 ήταν τελειόφοιτος φοιτητής της Νομικής στην Αθήνα, «*ήταν μία κοροϊδία! Κορόιδευαν όλους τους ομοφυλόφιλους μπροστά στα μούτρα τους αναίσχυντα! Δεν υπήρχε άνθρωπος τότε που να μη γνωρίζει ότι τα Σύμφωνα παντού, παντού, αφορούσαν τα ομόφυλα ζευγάρια. Κι έρχεται η Ελλάδα, πρωτοπόρος πάντα και φτιάχνει ένα Σύμφωνα για τους straight! Θυμάμαι το συζητούσα με κάτι φίλους μου από το Erasmus, επίσης gay, και γελούσαν. Υπήρχε περίπτωση να μη μας καταδικάσει το Ευρωπαϊκό;*», ενώ, ο Αντώνης, με τη σειρά του, υπογραμμίζει πως του «*φαίνεται αδιανόητο ότι ένα κράτος έκανε κάτι τέτοιο. Δεν υπήρχε περίπτωση να μην ήξεραν πως αυτό είναι κατάπτυστο και θα την φάνε. Φτιάξαν ένα νόμο χωρίς λογική, μόνο και μόνο για να δείξουν τι; Ότι εμείς δεν υπάρχουμε;*».

Αρχής γενομένης της ψήφισης του ν. 3719/2008 για τις «μεταρρυθμίσεις για την οικογένεια, το παιδί, την κοινωνία και άλλες διατάξεις», οι νομικοί της χώρας εντόπισαν, εξαιτίας της απουσίας ρύθμισης για τα ομόφυλα ζευγάρια, πως «ο Έλληνας νομοθέτης έχει πολλή δουλειά μπροστά του» (Γεωργιάδης, 2009, σ. 5). Παρά την καταδίκη της Ελληνικής Πολιτείας το 2013, το γεγονός ότι οι αποφάσεις του ΕΔΔΑ δεν είναι δεσμευτικές καθυστέρησε τη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνα Ελεύθερης Συμβίωσης, η οποία, τελικά, θεσμοθετήθηκε τον Δεκέμβρη του 2015 κατά τη διάρκεια άσκησης της κυβερνητικής εξουσίας από το πολιτικό κόμμα του Συνασπισμού Ριζοσπαστικής Αριστεράς (ΣΥΡΙΖΑ)⁸⁷, το οποίο είχε συμπεριλάβει στις προεκλογικές του δεσμεύσεις την επέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια. Παράλληλα, πέρα από τα δύο πολιτικά κόμματα της Κυβέρνησης, την ανάγκη αναδιαμόρφωσης του τρέχοντος Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης και την συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών σ' αυτό υποστήριξαν Βουλευτές κι από άλλα κόμματα του Ελληνικού Κοινοβουλίου. Σύμφωνα με τη Βασιλική Κατριβάνου, Βουλευτριά του ΣΥΡΙΖΑ, στο άρθρο του Δημήτρη Αγγελίδη στην Εφημερίδα των Συντακτών στις 14 Μαΐου 2015 «*Βήματα μπροστά, αλλά με αργές ταχύτητες*»⁸⁸, «*το διευρυμένο σύμφωνο συμβίωσης [...] είναι καίριο νομοθέτημα για την ισονομία και τη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών*». Παράλληλα, στο ίδιο άρθρο, ο Γιάννης Φ. Ιωαννίδης, εκπρόσωπος του ΠΑΣΟΚ στην Εθνική Επιτροπή για τα Δικαιώματα του

⁸⁷ Σε συνεργασία με το συντηρητικό κόμμα των Ανεξαρτήτων Ελλήνων (ΑΝ.ΕΛ.)

⁸⁸ <http://www.efsyn.gr/arthro/vimata-mprosta-alla-me-arges-tachytetes> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

Ανθρώπου, υπογράμμισε πως για το κόμμα του, το οποίο -βέβαια- βρισκόταν στην Κυβέρνηση μετά τις εθνικές εκλογές του 2009, βασική θέση:

«Είναι ότι πρέπει να επεκταθεί το σύμφωνο συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια. Αυτό μπορεί να γίνει με πολύ απλό τρόπο, σε πρώτη φάση καταργώντας απλά μία λέξη⁸⁹ από το ισχύον νομοθέτημα για το σύμφωνο συμβίωσης, προκειμένου να μην αφορά αυτό μόνο άτομα διαφορετικού φύλου».

Ιδιαίτερης σημασίας είναι και η παρέμβαση του Κωστή Παπαϊωάννου, γενικού -τότε- γραμματέα του Υπουργείου Δικαιοσύνης ο οποίος, στο ίδιο άρθρο, προσπαθώντας να εξηγήσει την καθυστέρηση της πρότασης ενός νομοσχεδίου που θα επεκτείνει το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια υποστήριξε πως «είχαμε μπροστά μας μια βασική επιλογή: είτε να αλλάξουμε το πρώτο άρθρο του υπάρχοντος συμφώνου ώστε να περιλαμβάνει τα ομόφυλα ζευγάρια, είτε να προσπαθήσουμε να θεραπεύσουμε αδυναμίες που είχε το υπάρχον σύμφωνο. Ακολουθήσαμε τη δεύτερη επιλογή», συμπληρώνοντας παρακάτω πως:

«Η αναβάθμιση και η ενίσχυση του συμφώνου συνεπάγεται διάφορες παράπλευρες ρυθμίσεις. Το νομοσχέδιο μεταξύ άλλων αποδίδει στους συντρόφους την έννοια της οικογένειας δίνοντάς τους τη δυνατότητα να αποκτήσουν οικογενειακή μερίδα στο Ληξιαρχείο, τους αναγνωρίζει ως οικεία πρόσωπα για ιατρικά ζητήματα, τους αποδίδει ασφαλιστικά και εργασιακά δικαιώματα, το δικαίωμα συνυπηρέτησης, πλήρη κληρονομικά δικαιώματα, αξίωση συμμετοχής στα αποκτήματα. Αυτά σημαίνουν μεγάλο φόρτο συνεννόησης με τα συναρμόδια υπουργεία και συνεπάγονται την έκδοση εξουσιοδοτικών πράξεων που θα εγγυώνται την πρόσβαση στα νέα δικαιώματα».

Σε κάθε περίπτωση, επτά χρόνια έπειτα από την ψήφιση του πρώτου νόμου που εισήγαγε το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης στην Ελλάδα, το 2015 άνοιξε εκ νέου η συζήτηση για την πρόσβαση και των ομόφυλων ζευγαριών σ' αυτό, η οποία οδήγησε και στην -τελική- συμπερίληψή τους. Η πρώτη αυτή αναγνώριση δικαιωμάτων στα ομόφυλα ζευγάρια, βέβαια, γνώρισε πλήθος αντιδράσεων -θετικών και αρνητικών- η ερμηνευτική ανάλυση των οποίων μπορεί να μας βοηθήσει στην κατανόηση των τρόπων με τους οποίους γίνονται αντιληπτοί οι ομοφυλόφιλοι άνδρες στην ελληνική κοινωνία, καθώς, επίσης, και του πώς η συγγένεια αποτελεί μία κεντρική εννοιολογική κατηγορία στην ελληνική κοινωνία η οποία παράγει ταξινομήσεις και αποκλεισμούς.

⁸⁹ Εννοεί τη διαφορά φύλου.

4.2 «Εδώ είναι Ελλάδα και τα πράγματα είναι αλλιώς»: Η προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια και ο ελληνικός οικογενειακός ιδεότυπος

Η ειδική νομοπαρασκευαστική επιτροπή η οποία συστάθηκε και συγκροτήθηκε για την «κατάρτιση σχεδίου νόμου για την τροποποίηση της νομοθεσίας περί συμφώνου ελεύθερης συμβίωσης και για τη νομική αναγνώριση της ταυτότητας φύλου, τη σύνταξη της σχετικής αιτιολογικής έκθεσης και της έκθεσης αξιολόγησης συνεπειών ρυθμίσεων» (ΦΕΚ Β' 696/2015) όφειλε να περατώσει το έργο της έως τις 15 Ιουνίου 2015⁹⁰. Όπως, μάλιστα, σημείωνε ο τότε Υπουργός Δικαιοσύνης, Διαφάνειας και Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, κ. Νικόλαος Παρασκευόπουλος, «κάθε νομοθετική πρωτοβουλία τροποποίησης διατάξεων του Αστικού Κώδικα και εν προκειμένω του Οικογενειακού Δικαίου, οφείλει να είναι προϊόν εμπειριστατωμένης μελέτης προκειμένου να μην θυσιάζεται η εσωτερική συνοχή και συνεκτικότητα του συνόλου των ρυθμίσεων του Αστικού Κώδικα»⁹¹. Στις 9 Νοεμβρίου, το Σχέδιο Νόμου τέθηκε σε Δημόσια Διαβούλευση στον Δικτυακό Τόπο Διαβουλεύσεων του Υπουργείου Δικαιοσύνης, Διαφάνειας και Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων⁹², στον οποίο οι έλληνες πολίτες είχαν τη δυνατότητα να το σχολιάσουν και να εκφράσουν τις απόψεις τους, οι οποίες θα λαμβάνονταν υπόψιν κατά τη διαδικασία ψήφισης του Νομοσχεδίου από το ελληνικό Κοινοβούλιο. Παράλληλα, τόσο πριν -αλλά και μετά- από την ψήφισή του, τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης της χώρας αναπαρήγαγαν διαρκώς συζητήσεις οι οποίες αφορούσαν τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων γενικότερα, και των ομόφυλων ζευγαριών ειδικότερα, εστιάζοντας κυρίως στην ανδρική ομοφυλοφιλία, γεγονός που εκ πρώτης όψης μοιάζει παράδοξο δεδομένης της μεγαλύτερης ορατότητας λεσβιών μητερών εξαιτίας και της ευκολότερης πρόσβασης τους στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή⁹³. Τόσο σε ενημερωτικές εκπομπές, όσο και σε παντός

⁹⁰ <http://www.lawnet.gr/news/sustasi-kai-sugkrotisi-nomoparaskeuastikis-epitropis-gia-to-sumfono-symbiosis-34612.html> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁹¹ <http://www.avgi.gr/article/10813/5511787/ton-iounio-to-n-s-gia-to-symphono-symbioses> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁹² <http://www.opengov.gr/ministryofjustice/?p=6153> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁹³ Βλ. Κεφάλαιο 5.2.

είδους ψυχαγωγικές, γινόταν διαρκής αναφορά στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης υπερτονίζοντας την ανάγκη για θεσμοθέτησή του ώστε να καταστεί δυνατή η νομική αναγνώριση των ομόφυλων σχέσεων. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, βέβαια, το γεγονός πως, στη συντριπτική πλειονότητα των εκπομπών που περιελάμβαναν συνεντεύξεις, οι καλεσμένοι καλούνταν να σχολιάσουν τόσο αυτό καθ' αυτό το Νομοσχέδιο, όσο και να εκφράσουν την προσωπική τους άποψη για την ομοφυλοφιλία γενικά⁹⁴. Οι απόψεις αυτές, άλλες φορές θετικές και συχνότερα αρνητικές⁹⁵, σε συνδυασμό με όσα υποστήριζαν οι δημοσιογράφοι, ανακινούσαν διαρκώς το ζήτημα και το κατέστησαν -έως και αρκετό καιρό μετά την ψήφιση της επέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης- ένα από τα πιο βασικά θέματα συζήτησης στον δημόσιο λόγο.

Η Δημόσια Διαβούλευση, η οποία στόχευε στην καταγραφή της άποψης των ελλήνων πολιτών σε σχέση με τα όσα προέβλεπε το Νομοσχέδιο προς ψήφιση, ξεκίνησε το πρωί της 9^{ης} Νοεμβρίου 2015 και έληξε, μετά από παράταση, το μεσημέρι της 23^{ης} Νοεμβρίου συγκεντρώνοντας συνολικά 3.324 σχόλια εκ των οποίων τα περισσότερα (2.496) ήταν επί του 1ου άρθρου του Νομοσχεδίου, το οποίο αφορούσε αυτή καθαυτή την προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια. Τα σχόλια⁹⁶ κινήθηκαν σε δύο βασικούς άξονες, με την πλειοψηφία των σχολιαστών να τάσσονται αρνητικά απέναντι στις τροποποιήσεις του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης όπως προωθούνταν από το Νομοσχέδιο.

⁹⁴ Βλ. ενδεικτικά τη συνέντευξη που παραχώρησε ένας δημοφιλής λαϊκός τραγουδιστής σε πρωινή τηλεοπτική εκπομπή (<http://www.alfavita.gr/arhron/vasilis-karras-oi-gay-einai-ena-provlima-prepei-na-xeroume-poiouys-ehoyme-dipla-mas>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁹⁵ Για ένα σχόλιο περί ομοφοβικού λόγου στην ελληνική τηλεόραση, βλ. ενδεικτικά <https://www.tovima.gr/2016/05/17/opinions/i-tileorasi-tis-omofobias/> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

⁹⁶ Στην παράθεση των σχολίων ακολουθείται η γραμματική, η σύνταξη και η ορθογραφία των πρωτότυπων σχολίων με μοναδική τροποποίηση την προσθήκη τόνων και τη μετατροπή των σχολίων που συντάχθηκαν σε κεφαλαιογράμματα γραφή σε πεζοκεφαλαία για λόγους συνοχής του ανά χείρας κειμένου. (Εξαιρούνται οι περιπτώσεις κεφαλαιογράμματος γραφής όταν αυτή εναλλάσσεται με πεζοκεφαλαία). Επίσης, τα ονόματα των σχολιαστών είτε κρατήθηκαν ως είχαν όταν επρόκειτο για παρατσούκλια ή μετατράπηκαν βάσει των αρχικών τους για λόγους προστασίας προσωπικών δεδομένων.

Τα κεντρικά επιχειρήματα όσων αποδοκίμαζαν το Νομοσχέδιο αφορούσαν την προστασία της «παραδοσιακής» οικογένειας και των Ορθόδοξων ηθών και εθίμων των Ελλήνων, το «γεγονός» ότι η ομοφυλοφιλία αντιβαίνει στη φύση καθώς, όπως τονιζόταν, πρόκειται για μία ψυχιατρική διαστροφή, ενώ, ταυτόχρονα, οι σχολιαστές εξέφραζαν και τους φόβους τους για το τι θα σήμαινε το πιθανό «άνοιγμα» που θα επέτρεπε η επέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης για τη δυνατότητα υιοθεσίας στα ομόφυλα ζευγάρια. Από την άλλη πλευρά, υπήρξαν κι εκείνοι οι οποίοι υπερθεμάτιζαν τα όσα προέβλεπε το Νομοσχέδιο που προωθούσε η ελληνική Κυβέρνηση και παρέπεμπαν στην καταδίκη του ελληνικού κράτους από το ΕΔΔΑ, ενώ, επίσης, υπογράμμιζαν και την ανάγκη για προσαρμογή στα ευρωπαϊκά δεδομένα, κυρίως όσον αφορά την προάσπιση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων.

Αντίστοιχη απόκλιση απόψεων, βέβαια, ανιχνεύεται και κατά τη διάρκεια της Ολομέλειας της Ελληνικής Βουλής⁹⁷ στις 22 Δεκεμβρίου 2015 πριν την ψήφιση του Νομοσχεδίου, καθώς, στις ομιλίες⁹⁸ τους, οι Βουλευτές των κομμάτων ΣΥΡΙΖΑ, Ποτάμι, Δημοκρατική Συμπαράταξη, κι ως ένα βαθμό της Ένωσης Κεντρώων και της Νέας Δημοκρατίας, υπογράμμιζαν την ανάγκη για τη θέσπιση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια ως βήμα προς την κατεύθυνση της προάσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ενώ οι Βουλευτές της Χρυσής Αυγής, των Ανεξαρτήτων Ελλήνων, του Χριστιανοδημοκρατικού Κόμματος Ελλάδας⁹⁹ και, τέλος, του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδας εναντιώθηκαν σθεναρά στην ψήφιση του Νομοσχεδίου.

Σταχυολογώντας τα σχόλια όσων προέβαλαν αντίρρηση απέναντι στη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, καθώς

⁹⁷ ΙΖ' ΠΕΡΙΟΔΟΣ (ΠΡΟΕΔΡΕΥΟΜΕΝΗΣ ΚΟΙΝΟΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ), Σύνοδος: Α' Σύνοδος, Συνεδρίαση: ΝΑ' 22/12/2015.

⁹⁸ Στην παράθεση των λόγων που εκφώνησαν οι Βουλευτές κατά τη διάρκεια της Ολομέλειας της Βουλής για λόγους προστασίας προσωπικών δεδομένων δεν γίνεται αναφορά στο όνομα του Βουλευτή αλλά παρά μόνον στο πολιτικό κόμμα του οποίου ήταν μέλος. Μολαταύτα, στο τέλος κάθε παραθέματος ακολουθεί παραπομπή στη σελίδα των Πρακτικών της Βουλής.

⁹⁹ Το Χριστιανοδημοκρατικό Κόμμα Ελλάδας είχε εκλέξει έναν Βουλευτή μέσα από τα ψηφοδέλτια του κόμματος των Ανεξαρτήτων Ελλήνων, ο οποίος ανεξαρτητοποιήθηκε τον Οκτώβριο του 2015. (<https://westcity.gr/2015/10/aneksartitos-nikos-nikolopoulos/>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/04/2021).

και των αντίστοιχων λόγων Ελλήνων Βουλευτών ¹⁰⁰, το πρώτο βασικό πεδίο αντίρρησης όσων εναντιώνονται στο Νομοσχέδιο αρθρώνεται σε συνάρτηση με τις θεμελιακές παραδοχές του Ορθόδοξου Χριστιανικού δόγματος για την ομοφυλοφιλία ως αμαρτία.

Σύμφωνα με τα σχόλια της Ε.Κ., «[...] Το να πηγαίνουμε κόντρα στη φύση και κόντρα στο Θεό αποβαίνει καταστροφικό. Ο απόστολος Παύλος αναφέρεται στην προς Ρωμαίους επίστολή του στο πάθος της ομοφυλοφιλίας ή "αρσενοκοιτίας": "Αί τε γάρ θήλειαι αὐτῶν μετέλαζαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρά φύσιν. Ὁμοίως δέ καί οἱ ἄρρενες, ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους..." (Κεφ. 1 στ. 18-25). Είναι κι αυτή ένα πάθος της ψυχής [...]", ενώ, όπως σημειώνει η Α.Χ., «[...] Όχι στην κατάργηση της εν Χριστῷ ελευθερίας. Δεν είμαστε ρατσιστές και ωμοφοβικοί όταν αγαπάμε τον άνθρωπο σαν εικόνα θεού και δεν θέλουμε να καταπατείται η προσωπικότητα του. Ο νόμος του θεού είναι ανώτερος των νόμων των ανθρώπων. Ντρεπομαι που οι συνάνθρωποι μου στο όνομα της δήθεν προοδευτικότητας, ασεβούν και υβρίζουν το Θεό. Η νέα τάξη επιβάλλει την διάλυση της κοινωνίας μας, που πιστεύει στον Θεό για να μπορέσει να μας καταστρέψει. Ας μην τους κάνουμε το χατήρι. [...] Ο Ορθόδοξος Έλληνας γεννήθηκε και θα πεθάνει ελεύθερος». Τέλος, ακολουθώντας το σχόλιο της Ε.Φ., «[...] Ο θεσμός αυτός αντιστρατεύεται τον ευλογημένο από το Θεό θεσμό του γάμου. Οι φυσικοί νόμοι που διέπουν όλο το σύμπαν, διέπουν και τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και αυτοί οι νόμοι είναι τέλειοι και απαραβίαστοι γιατί είναι φτιαγμένοι από τον ίδιο το Θεό. [...] Πρέπει επιτέλους να διαλέξουμε με ποιόν είμαστε. Με το Θεό ή με το διάβολο. [...]

Στην ομιλία του, ένας Βουλευτής του Χριστιανοδημοκρατικού Κόμματος Ελλάδας διατυπώνοντας τη διαφωνία του απέναντι στους συναδέλφους του που επικροτούσαν την επέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια υποστήριξε πως «[...] εμείς θέλουμε να ακουστεί μια αναλλοίωτη αλήθεια, πως ό,τι δεν συμφωνεί με το λόγο του Θεού για εκείνους που πιστεύουν, όπως αυτός μαρτυρείται μέσα από την Αγία Γραφή, δεν μπορεί και για κανένα λόγο [...] να γίνει δεκτό

¹⁰⁰ Τόσο στην περίπτωση της Δημόσιας Διαβούλευσης όσο και σ' εκείνη των ομιλιών που εκφωνήθηκαν κατά τη διάρκεια της Ολομέλειας της Βουλής παρατίθενται ενδεικτικά αποσπάσματα καθώς το κείμενο δεν στοχεύει στο να εξαντληθούν οι λόγοι των ατόμων, αλλά, αντίθετα στην καταγραφή των κεντρικών ιδεών που διέπνεαν τα σχόλια σε σχέση με το ζήτημα της συμπερίληψης των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης.

από την ορθόδοξη χριστιανική βιβλική και πατερική παράδοση. Η νομοθεσία για την ομοφυλοφιλική συμβίωση που η Κυβέρνηση αγωνίζεται να επιβάλει αντιστρατεύεται την αγιογραφική διδασκαλία και πρόταση ζωής. [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4219)¹⁰¹, ενώ, λίγο νωρίτερα, ένας Βουλευτής της Χρυσής Αυγής επεσήμανε πως «[...] σήμερα, 22 Δεκεμβρίου, τρεις ημέρες πριν από τη μεγάλη εορτή της γεννήσεως του Θεανθρώπου, ανοίγεται ο ασκός του Αιόλου, δυστυχώς με την ψήφο των Ελλήνων Βουλευτών, για τη διάλυση της ελληνικής κοινωνίας. [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4203).

Σύμφωνα με τις διδαχές της Ελληνορθόδοξης Χριστιανικής Εκκλησίας, η ομοφυλοφιλία νοείται ως αμαρτία, και δεδομένου ότι η Ορθοδοξία προστατεύεται ως επίσημο θρήσκευμα της συντριπτικής πλειοψηφίας των Ελλήνων, η προάσπιση από την επίσημη Πολιτεία των δικαιωμάτων όσων «αμαρτάνουν», βρίσκονται, δηλαδή, εκτός των διδασκαλιών του Χριστού, θεωρείται αδιανόητη. Όπως επισημαίνει ο Πρωτοπρεσβύτερος Θεόδωρος Ζήσης, η Αγία Γραφή καταδικάζει με αυστηρότητα το «βρωμερό πάθος της ομοφυλοφιλίας» (Ζήσης, 2016, σ. 9), την οποία ο Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος χαρακτηρίζει ως «κολοφώνα των κακών και κεφάλαιον της συμφοράς» (ό.π., σ. 19). Έτσι, λοιπόν, η «νέα θεώρηση της Ομοφυλοφιλίας ως αθώας και ανένοχης διαφορετικότητας [...] συνιστά νέα πτώση, νέο προπατορικό αμάρτημα, που θυμίζει πολύ το αμάρτημα των πρωτόπλαστων» (ό.π., σ. 21). Ως εκ τούτου, το Σύμφωνο Συμβίωσης πρόκειται για μια πράξη που έκανε «ένας μικρός, ασεβής και άθεος, πρωθυπουργός, που θα μείνει στην ιστορία ως βλάσφημος ηγέτης και καταστροφεύς των ηθών» (ό.π., σ. 3), ο οποίος σε συνδυασμό με την «άθρη Ευρώπη» (ό.π., σ. 17), ως «εχθροί του ανθρώπου και των ανθρωπίνων κοινωνιών και όργανα του απ' αρχής ανθρωποκτόνου Διαβόλου θα επιχειρούσαν να ανατρέψουν [...] την θεϊκή τάξη και σοφή διευθέτηση του Δημιουργού» (ό.π., σ. 21) πως οικογένειες προέρχονται μόνο από την ένωση άνδρα-γυναίκας.

Σ' αυτή τη λογική, στην ανακοίνωση¹⁰² που εξέδωσε η Διαρκής Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος μετά τη συνεδρίαση της στις 9 Δεκεμβρίου 2015 σχετικά με την προέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια επισημάνθηκε πως:

¹⁰¹ Για την παραπομπή στα Πρακτικά της Βουλής ακολουθώ τον τρόπο που προτείνει η Ειρήνη Τουνταςάκη στην ανάλυση της στην Κοινοβουλευτική συζήτηση περί Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής (Τουνταςάκη, 2013, σ. 121, υποσημ. 2).

¹⁰² Ακολουθείται η δομή όπως παρατίθεται στην ιστοσελίδα της Εκκλησίας.

«Η Διαρκής Ιερά Σύνοδος, κατά την σημερινή Συνεδρίαση, εμμένει και επικαιροποιεί την απόφαση της Ιεράς Συνόδου της Ιεραρχίας της Συνεδρίας της 17.10.2013, κατά την οποία επεσημάνθη ότι: "... σύγχρονα σχήματα οργάνωσης του ιδιωτικού βίου των ανθρώπων – εναλλακτικές μορφές οικογενείας – για την Εκκλησία και την θεολογία της περί γάμου και οικογενείας συνιστούν "εκτροπές" του οικογενειακού θεσμού, όπως αυτός διαμορφώθηκε και λειτούργησε επί αιώνες στη ζωή του εκκλησιαστικού σώματος.

Ο γάμος και η οικογένεια, γεγονός κατ' εξοχήν εκκλησιαστικός και κοινωνικός θεσμός θεμελιώδους σημασίας, γίνεται, όλο και περισσότερο, ατομική υπόθεση που εντάσσεται στην σφαίρα του ιδιωτικού βίου.

Φαινόμενα – "εκτροπές" εξαιρετικά επίκαιρα και για την ελληνική πραγματικότητα, είναι ο πολιτικός γάμος, η μονογονεϊκή οικογένεια, η ελεύθερη συμβίωση και ο λεγόμενος γάμος των ομοφυλοφίλων".

Η ανωτέρω Απόφαση της Ιεράς Συνόδου της Ιεραρχίας θεωρείται σταθερή και αμετάκλητη.

Διευκρινίζεται ότι αφετηρία των θέσεων της Εκκλησίας στο ανωτέρω ζήτημα είναι ο σεβασμός της αξίας του ανθρώπου, που είναι κέντρο της ορθόδοξης Θεολογίας, αλλά και θεμελιώδης αρχή στο ελληνικό Σύνταγμα. Από τον σεβασμό στην αξία του ανθρώπου απορρέει η απόρριψη οποιουδήποτε θεσμού – υποκατάστατου, όπως το σύμφωνο συμβίωσης, με τον οποίο επιχειρείται ο υποβιβασμός της οικογενειακής ζωής στο επίπεδο των αστικών συναλλαγών, για την ανατροπή των οποίων αρκεί μία απλή αλλαγή γνώμης των συμβαλλομένων»¹⁰³.

Η αρνητική στάση της Εκκλησίας απέναντι στην ομοφυλοφιλία, όπως αποτυπώνεται παραπάνω, δεν αποτελεί, βέβαια, ένα φαινόμενο που αφορά αυστηρά το ελληνικό παράδειγμα, αλλά, αντίθετα, αντανακλά την ευρύτερη δυτική χριστιανική οπτική. Όπως τονίζει ο Foucault, οι ερωτικές σχέσεις μεταξύ ατόμων του ίδιου φύλου απορρίπτονται έντονα από τον Χριστιανισμό, ο οποίος τις αποκλείει αυστηρά. Ήδη από τον 19^ο αιώνα, η εικόνα του ομοφυλόφιλου στη Δύση ήταν εκείνη ενός «φυσικού στίγματος», μιας προσβολής κατά της φύσης. Η θρησκευτική ποιμαντορία μέσω καθοδηγητικών «πρακτικών» κειμένων στόχευε στην πρόταση κανόνων διαγωγής, σε συμβουλές, δηλαδή, ορθής συμπεριφοράς, δεδομένου ότι, άλλωστε, ο Χριστιανισμός έχει συνδέσει τη σεξουαλική πράξη με το κακό, ως μια αμαρτία, όταν αυτή δεν στοχεύει στην τεκνοποιία (Foucault, 1984/1989, σ. 20-26).

Η εμφανώς εμποτισμένη από τη Χριστιανική Ορθοδοξία επιχειρηματολογία η οποία λειτούργησε ως το πρώτο επίπεδο διατύπωσης αντιρρήσεων απέναντι στη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στην ομάδα εκείνων των ατόμων τα οποία θα έχουν τη δυνατότητα σύναψης Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, βέβαια, δέχτηκε κριτική τόσο από άτομα που σχολίασαν στη Δημόσια Διαβούλευση και από Βουλευτές κατά τη διάρκεια της Ολομέλειας της Βουλής, όσο κι από τους συνομιλητές μου.

¹⁰³ http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=2067&what_sub=d_typou (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

Παράλληλα, δημιούργησε ένα ιδιαίτερα πολωτικό κλίμα το οποίο αποτυπώθηκε και σε γεγονότα τα οποία έλαβαν χώρα στην ελληνική επικράτεια τις ημέρες που τέθηκε το επίμαχο Νομοσχέδιο προς ψήφιση. Το πρωί της 22ας Δεκεμβρίου νεαροί ΛΟΑΤΚΙ ακτιβιστές συγκεντρώθηκαν έξω από την Ιερά Μητρόπολη Αθηνών για να κατακρίνουν τη στάση της Εκκλησίας, και δύο εξ' αυτών φορώντας άμφια αντάλλασσαν φιλιά, κίνηση η οποία δημιούργησε αντιδράσεις από πλήθος παρευρισκομένων¹⁰⁴. Από την άλλη πλευρά, στο Αίγιο, κατ' εντολή του Μητροπολίτη Αιγιαλείας και Καλαβρύτων Αμβροσίου, χτυπούσαν πένθιμα οι καμπάνες τόσο την προηγούμενη, όσο και την ίδια την ημέρα της ψήφισης του Νομοσχεδίου¹⁰⁵. Αντίστοιχου χαρακτήρα παρεμβάσεις του Κλήρου δεν είναι σπάνιες, καθώς και στη Θεσσαλονίκη τον Ιούνιο του ίδιου έτους ο Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης, Άνθιμος, επ' αφορμής του 4ου Thessaloniki Pride, κάλεσε σε αγρυπνία το ποίμνιο του στις 18 Ιουνίου στον Ιερό Ναό Παναγίας της Αχειροποιήτου¹⁰⁶, πρακτική που επανέλαβε κι άλλες φορές¹⁰⁷.

Όπως υποστηρίζει ο Λεωνίδας:

«Όσο και να μην θέλεις να το πιστέψεις αυτή είναι η πραγματικότητα στην Ελλάδα. Ο κάθε παπάς έχει το δικαίωμα να σε κάνει να νιώθεις μίσος, ότι θα καείς στην Κόλαση. Τον δίνεται το δικαίωμα να έχει λόγο για 'σένα και τη ζωή σου. [...] Κι εγώ Χριστιανός είμαι, πιστεύω στον Θεό, αλλά καμία εκκλησία δεν μπορεί να κάνει κουμάντο στη ζωή μου. Δεν είμαστε στον Μεσαίωνα!».

Κατά την άποψη του Παναγιώτη, «ο ένας χτυπούσε τις καμπάνες, ο άλλος έκανε αγρυπνίες έτσι γιατί τους σηκώθηκε. Και πάνε και τα άλλα τα ταγάρια, οι κυριούλες με τα ταγιέρ οι δήθεν θεοσεβούμενες και ακούνε τους πάπαρδους και σταυροκοπιούνται. “Πούστης; Τζιζ' κακά και να σου ο σταυρός!”. Να κλαις ή να γελάς δηλαδή η κατάσταση...». Παράλληλα, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις που κατέθεσε στη Δημόσια Διαβούλευση η Μ.Π.:

¹⁰⁴ https://www.huffingtonpost.gr/entry/koinonia-photografies-mitropoli_gr_8860332 (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

¹⁰⁵ <https://www.thetoc.gr/koinwnia/article/ambrosios-tha-xtupoun-penthima-oi-kampanes-gia-to-sumfwno-sumbiwsis> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

¹⁰⁶ <https://www.kathimerini.gr/818977/article/epikairothta/ellada/paremvash-ierwnymoy-gia-to-symfwno> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

¹⁰⁷ <https://www.protothema.gr/greece/article/689465/me-agrupnia-apada-sto-gay-pride-tis-thessalonikis-o-mitropolitis-anthimos/> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 28/09/2020).

«[...] Καμία θεολογική κοσμοαντίληψη ΔΕΝ έχει θέση ιδεολογική, ή παρεμβατική στον τρόπο συγκρότησης και λειτουργίας ενός σύγχρονου και δημοκρατικού Κράτους Δικαίου. [...] Οι σχέσεις αγάπης όμως, δεν είναι απλά ένα ιδιωτικό ζήτημα, της κρεβατοκάμαρας, αναπόφευκτα έχουν καί κοινωνικές προεκτάσεις, αντίστοιχες με αυτές των ετεροφυλόφιλων και άρα απαιτούν ισότιμη θεσμική και νομοθετική αντιμετώπιση. Ο Νομοθέτης οφείλει να αναγνωρίσει την ισοτιμία τους και να τους προστατέψει, ούτως ώστε, η μεσαιωνικά αγκυλωμένη κοινωνία μας κάποτε να εξελιχθεί, να γίνει πιο ανοιχτή, πιο δίκαιη, πιο ανθρώπινη»,

Ανάλογη είναι και η θέση που εξέφρασε κατά τη διάρκεια της ομιλίας του στην Ολομέλεια της Βουλής κι ένας Βουλευτής της Ένωσης Κεντρώων ο οποίος υπογράμμισε πως:

«[...] Προσεγγίσεις μεταφυσικού χαρακτήρα δεν μπορούν να έχουν θέση σε ένα νομοθέτημα, όταν μάλιστα περιορίζουν θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα. [...] Εμείς πρώτοι θα έπρεπε να προσπαθούμε να εξουδετερώσουμε τα αρνητικά στερεότυπα στα οποία είναι εγκλωβισμένη η σκέψη και η πρακτική πολλών ανθρώπων και να αποδεχόμαστε την ποικιλομορφία [...]» (Π.Β., ΝΑ'22/12/2015/4199).

Πέρα, ωστόσο, από την κριτική η οποία εκφράζεται απέναντι στον αποκλεισμό των ομόφυλων ζευγαριών από τη νομική αναγνώριση των σχέσεων τους μέσω του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης βάσει της Ορθόδοξης χριστιανικής ηθικής, όσοι τάσσονται υπέρ αυτού του ενδεχομένου εγγράφουν την επιχειρηματολογία τους σ' ένα ευρύτερο φάσμα λόγων το οποίο εκπορεύεται από τις έννοιες του «εκσυγχρονισμού» και της ταύτισης με την ευρωπαϊκή νομοθεσία και που στηρίζεται, παράλληλα, στο γεγονός της καταδίκης του ελληνικού κράτους από το ΕΔΔΑ. Έτσι, διαδικτυακοί χρήστες όπως ο L.N. υποστηρίζουν πως η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών αποτελεί:

«[...] Ένα πολύ σημαντικό βήμα προς την σωστή κατεύθυνση! Που μας κάνει (έλληνες στο εξωτερικό) περίφανους που είμαστε έλληνες. Και αληθινά πιο ευρωπαίους. Γιατί σε άλλες χώρες που υπάρχει αντικειμενική εκπαίδευση/ενημέρωση/νομοθέτηση, ισότητα δικαιωμάτων, και η εκκλησίες τους δεν προωθούν διάκριση – οι άνθρωποι εκεί δεν κακομεταχειρίζονται επειδή αγαπάνε ανθρώπους του ίδιου φύλλου και θέλουν τα αυτονόητα, π.χ. τα ίδια νομικά δικαιώματα όταν μοιράζονται την ζωή τους με αυτούς που αγαπάνε [...]. Σεβασμό παρακαλούμε στην ανθρώπινη διαφορετικότητα!! [...] Ισότητα και σεβασμό προς όλους τους νομοταγείς πολίτες, επειδή τυγχάνει κάποιος αξιοπρεπέστατος έλληνας και ελληνίδες (που πληρώνουν φόρους για να έχουν κράτος που τους προστατεύει) να μην είναι λευκοί, χριστιανοί ορθόδοξοι και ετερόφυλοι. Και ξέρετε κάτι αγαπητοί συνάνθρωποι; Μια μέρα όλα αυτά θα είναι αυτονόητα και θα τα βλέπουν στο μέλλον όπως βλέπουμε εμείς με ντροπή και πόνο αυτά που έζησαν ανθρώπινες μειονότητες στο παρελθόν ... For the time being: why not just live and let live!?!?!».

Μία άλλη σχολιάστρια στη Δημόσια Διαβούλευση, η Θ. επεσήμανε πως:

«[...] Θέλουμε να πιστεύουμε πως πλέον ως κοινωνία έχουμε εξελιχθεί, καλό λοιπόν θα ήταν πέρα από τα λόγια να φανεί αυτό και με πράξεις. Που είναι πλέον

τουλάχιστον αστείο (για να μην πω τραγικό) να πρέπει να συζητούμε για τα αυτονόητα όπως το να μην υπάρχουν πολίτες β' κατηγορίας όσων αφορά τα δικαιώματα (ενώ φυσικά οι υποχρεώσεις τους απέναντι στο κράτος είναι ίδιες με όλων) εξαιτίας της σεξουαλικής τους ταυτότητας. Η ψήφιση αυτής της διάταξης θα είναι θετική όχι μόνο για τους ομοφυλόφιλους, αλλά και για την συνολική της επιρροή στην ελληνική κοινωνία και την εικόνα ακόμη της ίδιας της χώρας απέναντι στα άλλα προηγμένα κράτη»

Τέλος, ο Β., υποστήριξε πως:

«[...] Δεν ανακαλύπτουμε τη φωτιά στην Ελλάδα, σύμφωνο συμβίωσης και πολιτικός γάμος για τα ομόφυλα ζευγάρια προσφέρονται στην πλειοψηφία των χωρών της ΕΕ, καθώς και στο σύνολο των Πολιτειών των ΗΠΑ. Είναι σημαντικό για την Πολιτεία να αναγνωρίσει αυτού του είδους σχέσεων, διότι δεν μπορεί να συνεχίσει να εθελotuφλεί πάνω σε μια κοινωνική πραγματικότητα, που υπήρχε, υπάρχει και θα συνεχίσει να υπάρχει, γιατί πολύ απλά βρίσκεται στη φύση ορισμένων ανθρώπων [...]».

Από την πλευρά των Ελλήνων Βουλευτών, μία Βουλευτρια του ΣΥΡΙΖΑ υπογράμμισε την ανάγκη ψήφισης του Νομοσχεδίου καθώς:

«[...] Το διευρυνμένο σύμφωνο συμβίωσης για ετερόφυλα και ομόφυλα ζευγάρια, είναι κάτι στοιχειώδες και αυτονόητο. Χαιρόμαστε, όμως, γιατί αυτό το στοιχειώδες και το αυτονόητο είχε μεγάλο αγώνα, για να φθάσει μέχρι εδώ και μεγάλο αγώνα από τη ΛΟΑΤΚΙ κοινότητα, παρ' όλο που ήταν υποχρέωσή μας και με την καταδίκη που είχαμε από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο, οπότε αποτελούσε ρητή υποχρέωσή μας. Είναι, λοιπόν, μια μεγάλη ημέρα σήμερα όχι μόνο για τα δικαιώματα της ΛΟΑΤΚΙ κοινότητας, αλλά είναι μια μεγάλη ημέρα για τα δικαιώματα και την ισονομία στη χώρα μας. [...] Η Ελλάδα δεν μπορεί να υστερεί σε θέματα δημοκρατίας. Το ελληνικό Σύνταγμα λέει στα άρθρα του ότι “η οικογένεια αποτελεί θεμέλιο του έθνους”. Αλλά πουθενά δεν λέει ότι αυτό αφορά μόνο την ετερόφυλη οικογένεια. Η έννοια της οικογένειας μεταβάλλεται. [...]» (Π.Β., ΝΑ'22/12/2015/4182-3).

Παράλληλα, ένας Βουλευτής του Ποταμιού υποστήριξε πως:

«[...] Η ψήφιση του συμφώνου συμβίωσης από αυτήν τη Βουλή είναι ένα μέτρο, ένα σημαντικό βήμα βελτίωσης του νομοθετικού και θεσμικού πλαισίου της χώρας μας στο σκέλος του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. [...] Γιατί με την ψήφιση του συμφώνου, έχουμε την άρση των διακρίσεων εις βάρος μιας συγκεκριμένης ομάδας συμπολιτών μας, που έχουν κάνει μια προσωπική επιλογή και συγχρόνως έχουμε τη ρύθμιση στοιχειωδών ζητημάτων της καθημερινής τους ζωής, όπως φορολογικά, ασφαλιστικά, κληρονομικά, ιατρικά ζητήματα, που για όλους εμάς θεωρούνται αυτονόητα. [...]» (Π.Β., ΝΑ/22/12/2015/4192)

Τέλος, ένας συνάδελφος του από το ίδιο πολιτικό κόμμα επεσήμανε πως:

«[...] Ο τρόπος με τον οποίο διεξήχθη η συζήτηση για την επέκταση του συμφώνου συμβίωσης και στα ομόφυλα ζευγάρια δείχνει ότι –όπως βέβαια διεξήχθη σε κανάλια, σε κάποιες εκκλησίες, εδώ μέσα από κάποιους συναδέλφους- περίτρανα ότι ένα μικρό –θα πω εγώ- ευτυχώς, αλλά δυνατό στη φωνή κομμάτι της ελληνικής κοινωνίας βρίσκεται σε μια καθυστέρηση, βιώνει μια ημιβλαχοβαλκανική σούπα στο μυαλό του και απολύτως έχει αναφορά στον 12^ο αιώνα και όχι στο 2015. [...] Πρέπει να πούμε, λοιπόν, ότι η ψήφιση σήμερα της επέκτασης του συμφώνου συμβίωσης δεν είναι καμιά επανάσταση. Είναι συμμόρφωση –το έχουμε πει πολλές

φορές- στην απόφαση του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Είναι η υπόθεση Βαλιανάτου, 7-11-2013. [...] Έχουμε να κάνουμε με την ισότητα δικαιώματος. Είναι ο πυρήνας, είναι η ουσία του ευρωπαϊκού πολιτισμού και στο κάτω κάτω εμείς οι Έλληνες, υποτίθεται, καυχώμεθα ότι εμείς είμαστε οι γεννήτορες του ευρωπαϊκού πνεύματος. Εδώ, όμως, τα πράγματα είναι λίγο διαφορετικά στην Ελλάδα του 2015. [...]» (Π.Β., ΝΑ'22/12/205/4218).

Όπως φαίνεται, λοιπόν, στη συζήτηση η οποία αφορούσε τη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης υπήρχαν δύο αντίρροπες τάσεις. Από τη μία πλευρά διατυπώνονταν επιχειρήματα τα οποία αντλούσαν ιδεολογικά από τη χριστιανική Ορθόδοξη διδασκαλία και τάσσονταν ενάντια στο παραπάνω ενδεχόμενο, ενώ, από την άλλη, υπήρξαν εκείνοι οι οποίοι τάσσονταν θετικά απέναντι στην αναγνώριση του δικαιώματος αυτού στους ομοφυλόφιλους. Τα επιχειρήματα των τελευταίων εγγράφονται σε έναν ευρύτερο ανερχόμενο λόγο ο οποίος εντοπίζεται στην ελληνική κοινωνία και αντλεί από την ευρωπαϊκή νομοθεσία και τα ευρωπαϊκά ιδεώδη¹⁰⁸ σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα και στηρίζεται σε μία ιδέα «εναρμόνισης» των κρατών-μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Παπαταξιάρχης, 2006γ, σ. 41-43).

Ξεκινώντας από την πρώτη, πιο «συντηρητική», στάση, αν και στηρίζεται στην ορθόδοξη Χριστιανική ηθική, δεν περιορίζεται σ' αυτήν. Αντίθετα, φαίνεται πως πρόκειται για έναν λόγο ο οποίος εντάσσεται σε ένα ευρύτερο ιδεολογικό φάσμα το οποίο λειτουργεί καθοριστικά στον τρόπο με τον οποίο τα κοινωνικά υποκείμενα αντιλαμβάνονται την προοπτική μίας νομικής ρύθμισης που θα λειτουργεί επιτρεπτικά στο ενδεχόμενο της κατασκευής ομόφυλων οικογενειών και στέκονται απέναντι της. Όπως προκύπτει τόσο από τα σχόλια στη Δημόσια Διαβούλευση όσο και από τις εισηγήσεις κατά τη διάρκεια της Ολομέλειας του Ελληνικού Κοινοβουλίου, η θρησκεία φαίνεται πως αποτελεί ένα συστατικό στοιχείο της ταυτότητας των ατόμων, το οποίο -μαζί με άλλα- κατασκευάζει και συντηρεί την (ιδεατή) εικόνα που διατηρούν αυτά για τον εαυτό τους, η οποία θα μπορούσε να τεθεί υπό αμφισβήτηση από την προοπτική της αναγνώρισης δικαιωμάτων οικογενειακής ζωής στα ομόφυλα ζευγάρια.

Σύμφωνα με την Κ.Ε, «[...] η πρόοδος και η εξέλιξη είναι καλή όταν δεν καταργεί ιδανικά και αξίες που χαρακτηρίζουν τους Έλληνες – Ορθοδόξους Χριστιανούς. Η οικογένεια αποτελείται από Πατέρα Μητέρα και παιδιά. Αν αυτή η ισορροπία διαταραχθεί έπονται πολλά κακά. Πυρήνας της κοινωνίας στην Ελλάδα ήταν πάντα η

¹⁰⁸ Πρβλ. Mizielińska & Stasińska, 2014, σ. 389-90.

οικογένεια και η πίστη στην Ορθοδοξία. [...] », ενώ, ακολουθώντας το από κοινού σχόλιο μίας γυναίκας και ενός άνδρα, των Β. και Γ., στη Δημόσια Διαβούλευση, «[...] το σύνταγμα της Ελλάδας στην αρχή επικαλείται τον Άγιο Τριαδικό Θεό. Πώς είναι λοιπόν δυνατόν να ψηφιστεί ένα τέτοιο νομοσχέδιο, που δεν συμφωνεί με την χριστιανική οικογένεια; Δεν ταιριάζει στην Ελλάδα ένας τέτοιος νόμος, όπου η πλειοψηφία είναι χριστιανοί ορθόδοξοι. Και για ποιόν λόγο να θεσμοθετηθεί κάτι τέτοιο;;; Δεν τίθεται θέμα αποδοχής αυτών των ατόμων, είναι επιλογή τους και είναι σεβαστή. Για ποιόν λόγο όμως να γίνει νόμος;... Διαφωνώ γιατί σαν χριστιανός Έλληνας πολίτης το θεωρώ αμαρτία».

Από την πλευρά του, ένας Βουλευτής της Χρυσής Αυγής σημειώνει πως «[...] εδώ συζητούμε για την ελληνική οικογένεια. Μιλάμε για το βασικό κύτταρο επιβίωσης του ελληνικού έθνους, το οποίο το δοκιμάζετε εσείς ακόμα μια φορά. [...] Όσο και αν προσπαθείτε να το κάνετε το άσπρο, μαύρο, ο σοφότερος λαός μας έχει τοποθετήσει τον καθένα στη θέση του. Δεν αλλάζει τίποτα στις παραδόσεις μας, στα ήθη μας, στα έθιμα μας και στην ονοματοδοσία του λαού μας. Ο Φίφης και ο Λούλης, φίφηδες ήταν, Λούληδες θα μείνουν. [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4205-6). Παράλληλα, ένας συνάδελφος του από το ίδιο κόμμα επισημαίνει πως «[...] Λέμε ότι εάν είναι να είσαι οπισθοδρομικός, επειδή θέλεις τις παραδοσιακές σου αξίες, την τιμή, την αξιοπρέπεια, τα ήθη και τα έθιμα αυτού του τόπου, να πιστεύει στο τρίπτυχο πατρίδα, θρησκεία, οικογένεια, ναι, είμαστε οπισθοδρομικοί και οτιδήποτε άλλο θελήσετε. Ο Θεός να βάλει το χέρι του! [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4258). Τέλος, σύμφωνα μ' έναν Βουλευτή του Χριστιανοδημοκρατικού Κόμματος Ελλάδος, «[...] το σύμφωνο συμβίωσης θα είναι μια βόμβα στα θεμέλια του έθνους και της οικογένειας [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4220).

Όπως σημειώνει ο Roger Just σε σχέση με την ελληνική κοινωνία, «η θρησκεία [στην Ελλάδα] δεν αποτελεί αντικείμενο στοχασμού· είναι τμήμα μιας δεδομένης ταυτότητας. Είναι κανείς χριστιανός επειδή πιστεύει· είναι κανείς χριστιανός επειδή είναι Έλληνας· αυτό που πιστεύει κανείς είναι ότι είναι χριστιανός Έλληνας» (Just, 1988, σ. 9 στο Dubisch, 1995/2000, σ. 78). Η Χριστιανική ηθική δεν αποτελεί, λοιπόν, μία αυθύπαρκτη εννοιολογική κατηγορία η οποία υπαγορεύει τις στάσεις των ατόμων απέναντι στο ενδεχόμενο της ομόφυλης συγγενειακότητας, αλλά, περισσότερο, εντάσσεται σε μία ευρύτερη εννοιολογική κατηγορία, εκείνη του «Έλληνα Ορθόδοξου Χριστιανού». Βασικό πεδίο έκφρασης αυτής της συνθήκης αποτελεί το τρίπτυχο «Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια» το οποίο επικαλούνται όσοι προσπαθούν να

τεκμηριώσουν την εναντίωση τους απέναντι στην αναγνώριση του δικαιώματος σύναψης Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια. Η φράση αυτή, η οποία στην πραγματικότητα αποτελεί «μια ιστορικά προσδιορισμένη κοινωνική και ιδεολογική διαπραγμάτευση»¹⁰⁹ (Παπανικολάου, 2018, σ. 68), είναι «ένα είδος πολιτικού και ιδεολογικού “σλόγκαν” που αποτυπώνει τις κεντρικές ιδεολογικές παρακαταθήκες του συντηρητισμού» (Γαζή, 2011, σ. 15) κι, ως εκ τούτου, φαίνεται να λειτουργεί ως η αφετηρία από την οποία εκκινούν ευρύτερες νοηματοδοτήσεις που αφορούν την «παραδοσιακή» οπτική σε σχέση με τη συγγένεια και το «εθνικό ανήκειν».

Όπως είδαμε και στο εισαγωγικό κεφάλαιο της παρούσας διδακτορικής διατριβής, στην ελληνική κοινωνία «παραδοσιακά» θεωρείται κυρίαρχο το «οικογενειακό μοντέλο του φύλου», με τον γάμο να γίνεται αντιληπτός ως το σχήμα μέσω του οποίου αρθρώνονται συμπληρωματικά οι έμφυλες ταυτότητες (Loizos & Papataxiarchis, 1991α, σ. 5-6). Ήδη από τον 19^ο αιώνα, το μοντέλο του γάμου, το οποίο προωθήθηκε από το κράτος και την Εκκλησία, θεωρείται η κύρια έκφραση της οικογενειακής ζωής. Η θεσμοθέτηση του γάμου, μάλιστα, ταυτίζεται με τη διχοτομία «ιδιωτικού»/«δημόσιου» η οποία είχε υιοθετηθεί σε άλλα κράτη ήδη από την βικτωριανή εποχή (Papataxiarchis, 2013, σ. 221). Μέσα από το ιδεολόγημα της αμοιβαίας εξάρτησης και της ιδανικής ισότητας τους στην οικιακότητα, οι έμφυλες ταυτότητες λαμβάνουν το εννοιολογικό τους περιεχόμενο και θεωρούνται μεταφορές του εαυτού οι οποίες καθορίζουν αντιστικτικά και συμπληρωματικά το περιεχόμενο τους. Κατά συνέπεια, το «νοικοκυριό» θεωρείται πως χρειάζεται έναν γαμπρό και μία νύφη, οι οποίοι ιδανικά θα είναι ίσοι και η σχέση τους θα διέπεται από συμπληρωματικότητα μέσα από κανονικοποιητικά οργανωμένες έμφυλα σφαίρες δράσης (Loizos & Papataxiarchis, ό.π., σ. 7-8).

Η οικογένεια, λοιπόν, μέσα από τη διαπλοκή της με τις έμφυλες ταυτότητες, αποτελεί μία κεντρική κατηγορία στην ελληνική κοινωνία, η οποία, μάλιστα, τελεί υπό την προστασία του Συντάγματος. Από το πρώτο ακόμη Σύνταγμα του ελληνικού κράτους, το 1828, αναγνωρίζεται η ευθύνη του κράτους για τη φροντίδα των γυναικών που έχουν χηρέψει και των ορφανών πολέμου. Το 1928 συμπεριλαμβάνεται η

¹⁰⁹ Για την ιστορική και πολιτισμική διαδρομή του τριπτύχου «Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια» στο ελληνικό κράτος, βλ. Γαζή, 2011.

προστασία του γάμου, της οικογένειας και των πολυτέκνων, ενώ στο άρθρο 21 του Συντάγματος του 1975 αναφέρεται πως «η οικογένεια ως θεμέλιο της συντήρησης και προαγωγής του Έθνους, καθώς και ο γάμος, η μητρότητα και η παιδική ηλικία τελούν υπό την προστασία του κράτους» (Μουσουρού, 2005, σ. 205), άρθρο που θα συμπληρωθεί στη συνταγματική αναθεώρηση του 2001 με την προσθήκη του εδαφίου πως «ο σχεδιασμός και η εφαρμογή δημογραφικής πολιτικής, καθώς και η λήψη όλων των αναγκαίων μέτρων αποτελεί υποχρέωση του Κράτους». Όπως σημειώνει στην ανάγνωση του επί του Συντάγματος ο Δημήτρης Παπανικολάου (2018, σ. 31-32), η οικογένεια, το έθνος και το κράτος φαίνεται να περιγράφονται ως συγκοινωνούνται δοχεία σ' ένα πλέγμα σχέσεων που το ένα μέλος εξασφαλίζει την υπόσταση του άλλου, αλλά και ταυτόχρονα το ένα υποκαθιστά το άλλο. Η οικογένεια λειτουργεί αρχικά ως εθνικό κράτος, καθώς θεωρείται πως προάγει το Έθνος, ενώ, στο τέλος, το κράτος μεριμνά για τους πολίτες του ως μία μεγάλη οικογένεια. Η εικόνα αυτή, όπως είχε επισημαίνει κι ο ίδιος νωρίτερα στην ανάλυση του (ό.π., σ. 17-18) απηχεί τη γνωστή νεοφιλελεύθερη πολιτική εικονολογία σύμφωνα με την οποία το κράτος γίνεται αντιληπτό ως μία «οικογένεια» που χρειάζεται νοικοκύρεμα, ενώ, παράλληλα υπογραμμίζει και την εννοιολόγηση της οικογένειας και των εξουσιών της ως καθαρά πολιτικών.

Έως και τη δεκαετία του 1970¹¹⁰, όπως υπέδειξαν και οι εθνογραφικές έρευνες στον ελλαδικό χώρο, κυρίαρχο οικογενειακό σχήμα ήταν το «νοικοκυριό», το οποίο, αν και αρχικά, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα είχε υιοθετηθεί μόνο από τα ανώτερα και μεσαία στρώματα, κατά τον 20^ο αιώνα είχε επεκταθεί από τα αστικά κέντρα στην εξοχή ως μια μορφή «πολιτισμικής ομογενοποίησης» και αποτελούσε την κοινωνικά και οικονομικά αυτόνομη συζυγική μονάδα. Ο γάμος θεωρούνταν το θεμέλιο του κανονιστικού ιδεοτύπου, καθώς δήλωνε μέσα από τη τέλεση του το πέρας των ατόμων στην ενηλικίωση, τη συμβολική και υλική απεξάρτηση του ζευγαριού από τις οικογένειες καταγωγής και γι' αυτό δινόταν έμφαση στην ανθεκτικότητα των

¹¹⁰ Όπως παρατηρεί η Χριστίνα Νόβα-Καλτσούνη, οι μεταπολεμικοί μετασχηματισμοί δεν οδήγησαν σε χαλάρωση των παραδοσιακών σχέσεων αλλά σε σύσφιξη τους με τις αλλαγές που συντελέστηκαν να αφορούν περισσότερο τη μορφή της οικογένειας παρά τις παραδοσιακές αξίες που την αφορούσαν και τον κύκλο των συγγενών (Νόβα-Καλτσούνη, 2018, σ. 161-162).

συζυγικών δεσμών¹¹¹. Ωστόσο, σε επίπεδο λαϊκής αντίληψης μόνο μέσω της τεκνοποίησης ολοκληρωνόταν ένας γάμος και η συζυγικότητα μετασχηματιζόταν κοινωνικά σε «νοικοκυριό». Τα περισσότερα «νοικοκυριά» ανήκαν στη μορφή της πυρηνικής οικογένειας, δηλαδή συμπεριλάμβαναν το ανδρόγυνο και τα παιδιά τους, ενώ η δράση εντός της οικογενειακής μονάδας ρυθμιζόταν γύρω από την ετεροκανονικότητα με τον διαχωρισμό των ρόλων ανά φύλο¹¹². Οι γυναίκες μπορούσαν (και έπρεπε) να είναι μητέρες, οικοδέσποινες, σύζυγοι ή κόρες, ενώ οι άνδρες νοικοκύρηδες, αρχηγοί δηλαδή του «νοικοκυριού», πατέρες ή γιοι. Η θηλυκότητα ταυτιζόταν με τη φροντίδα, το μαγείρεμα και την υποστήριξη των άλλων μελών της οικογένειας, δραστηριότητες που υποδείκνυαν τη ροπή των γυναικών στο να είναι και να φέρονται ως μητέρες, ενώ ο ανδρισμός αφορούσε την παροχή υλικών αγαθών για το «νοικοκυριό» και την αντιπροσώπευση του στον εξωτερικό κόσμο (Τουντασάκη 2015α, σ. 217· Papataxiarchis, 2013, σ. 221-224).

Οι σημαντικότερες αλλαγές ως προς την οικογένεια στην ελληνική κοινωνία εμφανίστηκαν σταδιακά τις τελευταίες δεκαετίες, όταν, από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 αναστράφηκε το φαινόμενο της εξωτερικής μετανάστευσης και επέστρεψαν στην Ελλάδα περίπου 625.000 Έλληνες που ζούσαν στο εξωτερικό. Παράλληλα, σε μια πολιτική προσπάθεια προσέγγισης των ευρωπαϊκών κεκτημένων, μία στρατηγική η οποία ανιχνεύεται στα χρόνια της μεταπολίτευσης και κυρίως κατά την περίοδο διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ υπό το πρίσμα του «εκσυγχρονισμού», συνθήκη, η οποία, ωστόσο, θα εκφραστεί ακόμη εντονότερα κατά την περίοδο της δεύτερης διακυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ κατά τη δεκαετία του 1990, αρχίζουν να ανατρέπονται πολλές από τις έως τότε κυρίαρχες πρακτικές συγγένειας. Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 τα ζητήματα φύλου και συγγένειας άρχισαν να τίθενται στην πολιτική ατζέντα «από τα κάτω», από τα

¹¹¹ Το διαζύγιο, άλλωστε, αποτελούσε μία «τραγωδία», ένα σκάνδαλο, και ήταν εξαιρετικά δύσκολο για ένα ζευγάρι να πάρει διαζύγιο από την Εκκλησία (Loizos, 1994, σ. 68).

¹¹² Παρά τον ετεροκανονικό χαρακτήρα της ελληνικής οικογένειας, ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Κώστας Γιαννακόπουλος σε ομιλία του στα πλαίσια της ημερίδας «Η αγάπη δημιουργεί οικογένειες» που οργάνωσαν στις 14 Φεβρουαρίου 2014 οι «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο» στην Αθήνα, οι ερωτικές σχέσεις μεταξύ ανδρών βρίσκονταν, υπό τη μορφή ομοκοινωνικών συγγενικών σχέσεων, έως και τα τέλη της δεκαετίας του 1970, «στην καρδιά της ετεροφυλόφιλης οικογένειας», καθώς, συχνά, οι ομοκοινωνικές αυτές σχέσεις αναπτύσσονταν στον ετεροφυλοφιλικό οικιακό χώρο (<https://www.youtube.com/watch?v=kgch739gJcU>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 02/06/2021).

υποκείμενα, ενώ, κατά τη δεκαετία του 1980, άρχισαν να τίθενται από την Πολιτεία, «από τα πάνω». Η γυναικεία εργασία είχε αρχίσει να αποκτά έδαφος, οδηγώντας, από τη μία πλευρά, τις γυναίκες σε ένα είδος οικονομικής ανεξαρτησίας κι, από την άλλη, εκτός οικιακού χώρου. Το γεγονός αυτό, βέβαια, όπως αντίστοιχα και η εμπλοκή των γυναικών στην πολιτική και σε γυναικεία κινήματα, δεν φαινόταν να προκαλεί το επίσημο αφήγημα της συγγένειας καθώς οι γυναίκες έτειναν να ακολουθούν εργασιακές στρατηγικές που δεν έρχονταν σε ρήξη με τον οικογενειακό τους ρόλο ως σύζυγοι και μητέρες. Η ουσιαστική αλλαγή, αντίθετα, έρχεται με μια σειρά νομικών μεταρρυθμίσεων που εισάγει το ΠΑΣΟΚ στο πρώτο μισό της δεκαετίας του 1980 (Papataxiarchis, ό.π., σ. 225-227).

Αρχικά, το 1982 θεσμοθετείται ο πολιτικός γάμος (ν. 1250/1982), ενώ, τον επόμενο χρόνο συντελείται η σημαντικότερη μετατόπιση με την αναθεώρηση του Οικογενειακού Δικαίου (ν. 1329/1983). Στο νέο αναθεωρημένο Οικογενειακό Δίκαιο, βασικό κριτήριο του οποίου ήταν η ισονομία, η «πατρική εξουσία» αντικαθίσταται από τη «γονική μέριμνα» και οι γυναίκες αποκτούν ίσα δικαιώματα σε ζητήματα γονικής μέριμνας, κηδεμονίας, ιδιοκτησίας και ονόματος, αποποινικοποιείται η μοιχεία και η πρακτική των αμβλώσεων, καταργείται ο θεσμός της προίκας ως πατριαρχικό επιβίωμα που έρχεται σε αντίθεση με την ιδέα της ισότητας των φύλων, ενώ, επίσης, νομοθετείται το διαζύγιο κοινή συναινέσει αλλά και για λόγους «ισχυρού κλονισμού του γάμου» και η απόδοση της δικαιοδοσίας του μεταφέρεται από την Εκκλησία στα δικαστήρια. Τέλος, αναγνωρίζονται τα παιδιά εκτός γάμου ως ισότιμα μ' εκείνα που γεννιούνται μέσα σε γάμο καταργώντας και τα άρθρα που αφορούν τη «γνησιότητα του τέκνου». Οι μετατοπίσεις αυτές οδηγούν στην ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών, εισάγουν νέες προοπτικές συγγενειακότητας και προκαλούν υποχωρήσεις σε κυρίαρχες αντιλήψεις όπως ότι το μόνο νόμιμο και κοινωνικά αποδεκτό πρότυπο οικογένειας είναι εκείνο που δημιουργείται με το γάμο (Νόβα-Καλτσούνη 2018, σ. 162-163· Τουντασάκη, 2015α, σ. 22-23, υποσημ. 2· Papataxiarchis, ό.π., σ. 227).

Μολαταύτα, παρά τις μετατοπίσεις που έφεραν αυτές οι θεσμοθετήσεις, όπως και οι αντίστοιχες για την Ιατρική Υποβοήθηση στην Αναπαραγωγή¹¹³ (ν. 3089/2002 και ν. 3305/2005) και το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης (ν. 3719/2008), η μόνη

¹¹³ Βλ. Κεφάλαιο 5.

ουσιαστική αλλαγή¹¹⁴ η οποία εγγράφεται στην ελληνική κοινωνία είναι η μετατροπή της καθιερωμένης αυταρχικής πατρότητας του παρελθόντος, σύμφυτης με την τραχύτητα του ανδρισμού, σε μία σύγχρονη πατρότητα, η οποία καθιστά την τρυφερότητα αναμενόμενο χαρακτηριστικό της πατρικής -και γενικότερα της ανδρικής- ταυτότητας και μετουσιώνει την παραδοσιακή πατρική σιωπή και απουσία σε μία συμμετοχική πατρότητα την οποία τα παιδιά θα θυμούνται (Μουσούρου, 2005, σ. 76-77). Παράλληλα, έχει αλλάξει και η θέση του παιδιού. Η σύγχρονη οικογένεια είναι παιδοκεντρική και, σε αντιστάθμισμα με τον οικονομικό ρόλο που κατείχαν τα παιδιά στις «παραδοσιακές» μορφές οικογένειας, τα παιδιά πλέον μετατρέπονται στον λόγο ύπαρξης της οικογένειας και σε επίκεντρο της ύπαρξης και των προσδοκιών της (Μουσούρου, 1989/2002, σ. 74· Μουσούρου, 2005, σ. 65).

Η αλλαγή ονόματος και ο πολιτικός γάμος, όπως και το Σύμφωνο Συμβίωσης, δεν ασκήθηκαν ιδιαίτερα, ενώ η κατάργηση της προίκας ήλθε σε ρήξη με την έννοια του «νοικοκυριού» καθώς εξυπηρετούσε την οικιστική αυτονομία. Κατά συνέπεια, μετουσιώθηκε σε γονικές παροχές που επιτελούν παρόμοιο σκοπό με την προίκα. Οι γεννήσεις εκτός γάμου και τα μονογονεϊκά νοικοκυριά, αν και αποτελούν μορφές οικογενειακής ζωής που αναδύονται ολοένα και περισσότερο, δεν αποτελούν μία δημοφιλή πολιτισμική επιλογή καθώς θεωρούνται ασύμβατα με την έννοια της οικογένειας, ιδιαίτερα στην περίπτωση της ανδρικής μονογονεϊκότητας. Το ίδιο συμβαίνει και με τον αναδυόμενο λόγο της ομόφυλης συγγενειακότητας, ο οποίος είναι μεν παρών και δείχνει προς μία κατεύθυνση αλλαγής, χωρίς, ωστόσο, να προκαλεί, μέχρι στιγμής, ισχυρούς τριγμούς ή να συμβάλει στην αποσάθρωση του προτύπου της οικογενειακής ζωής (Μουσούρου, 1989/1992, σ. 82-84· Herzfeld, 2008, σ. 46· Papataxiarchis, 2013, σ. 228-229, 233-234, 237-239).

Παρά τις αλλαγές που έχουν επέλθει τις τελευταίες δεκαετίες, λοιπόν, η συγγένεια δείχνει να αποτελεί μία κατηγορία στην οποία δεν συμβαίνουν παρά μικρές μετατοπίσεις στην ελληνική κοινωνία. Πρόκειται για μία από εκείνες τις σταθερές οι οποίες συγκροτούν την εθνική ταυτότητα και παράγουν τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις περί του τι συνιστά πολιτισμικά διανοητό. Ως εκ τούτου, μέσα σ' αυτό το πλέγμα φύλου, συγγένειας, θρησκείας και εθνικής ταυτότητας που περιγράφηκε παραπάνω και

¹¹⁴ Για μία κριτική ανάγνωση υπό το πρίσμα του τότε αυτόνομου φεμινιστικού κινήματος σε σχέση με το κατά πόσο το Οικογενειακό δίκαιο έφερε πραγματικές αλλαγές στην ελληνική κοινωνία, βλ. ενδεικτικά Βαρίκα, 2000, σ. 300-308.

στο οποίο κάθε έννοια δείχνει να λειτουργεί συνεπικουρικά για την ύπαρξη της άλλης, κατασκευάζεται -και παράλληλα συντηρείται- το πρόταγμα του ιδεολογικού μοτίβου του «Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια» με αποτέλεσμα το ενδεχόμενο της συμπερίληψης των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης να γίνεται αντιληπτό ως ένας κίνδυνος για τον οικογενειακό ιδεότυπο ο οποίος αποτελεί την κυρίαρχη συνιστώσα στους τρόπους με τους οποίους εννοιολογείται η εθνική ταυτότητα¹¹⁵. Η νομική κατοχύρωση ενός οικογενειακού σχήματος που παρεκκλίνει από το συνηθισμένο ετεροκανονικό πρότυπο καθώς βρίσκεται σε πλήρη αναντιστοιχία με όσα συγκρατούν την κυρίαρχη ιδέα περί οικογένειας δεν μπορεί παρά να εννοιολογηθεί ως κίνδυνος και να αποθαρρύνεται. Όπως επισημαίνει, μέσα από τις ευρύτερες παρατηρήσεις της για το φύλο και την εθνική ταυτότητα η Nira Yuval-Davis, άλλωστε, η σεξουαλικότητα και το φύλο βρίσκονται στο επίκεντρο των σχέσεων μεταξύ θρησκευτικών και πολιτικών φαντασιώσεων και κατασκευάζουν τις έννοιες της ενσωμάτωσης και του αποκλεισμού (Yuval-Davis, 1997/2013, σ. 96).

Ως αποτέλεσμα των παραπάνω, η νομική αναγνώριση του δικαιώματος σύναψης Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια γίνεται αντιληπτή ως «*βόμβα στα θεμέλια του έθνους και της οικογένειας*», καθώς ο ένας πόλος, η οικογένεια, συνιστά τον πυλώνα του άλλου, του έθνους. Όπως σημειώνει και η Butler σε σχέση με το παράδειγμα της Αντιγόνης, «όχι μόνο το κράτος προϋποθέτει την συγγένεια και η συγγένεια το κράτος, αλλά “πράξεις” που επιτελούνται στο όνομα της μιας αρχής λαμβάνουν χώρα στο ιδίωμα της άλλης, συσκοτίζοντας τη διάκριση μεταξύ των δύο σε ρητορικό επίπεδο [...]» (Butler, 2000/2014, σ. 12). Δεδομένης της κεντρικής θέσης του γάμου στην ελληνική ιδεολογία περί συγγένειας, ένα Σύμφωνο Συμβίωσης, ένας εναλλακτικός θεσμός, δηλαδή, ο οποίος δίνει νομική αναγνώριση στη σχέση δύο προσώπων, τα οποία, μάλιστα, ως ομοφυλόφιλα απέχουν από τον κανόνα της ετεροφυλοφιλίας, δεν μπορεί παρά να δημιουργεί προβληματισμό, καθώς ένα τέτοιο βήμα θα μπορούσε να λειτουργήσει ανταγωνιστικά ως προς τον γάμο και να καταστήσει την ομοφυλοφιλία στο συλλογικό ιδεώδες μία αποδεκτή εναλλακτική ως προς την ετεροφυλοφιλία που προασπίζει ο θεσμός του γάμου (Mucciaroni, 2008, σ. 69). Καθώς, δηλαδή, η οικογένεια στηρίζεται στην ετεροκανονικότητα, την «προνομιακή θεώρηση της ετεροφυλοφιλίας ως κανονιστικού προτύπου και

¹¹⁵ Πρβλ. Apostolidou, 2018, σ. 203.

αξιολογικού γνώμονα της ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας» (Αποστολίδου, 2011, σ. 142), η νομική αναγνώριση των ομόφυλων σχέσεων, έστω και μέσω ενός υποδεέστερου από τον γάμο στο συλλογικό φαντασιακό θεσμού όπως είναι το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης δεν απειλεί μόνο την οικογένεια· δεδομένου ότι η οικογένεια εμπλέκεται σ' ένα αμφίδρομο σχήμα με την ετεροφυλοφιλία, τη θρησκεία και το κράτος, η αναγνώριση δικαιωμάτων οικογενειακής ζωής στους ομοφυλόφιλους μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση και στο τέλος να καταστήσει μία εναλλακτική μεταξύ διαφόρων και την ίδια την ετεροκανονικότητα.

Ο λόγος ο οποίος αναπτύσσεται απέναντι στην επέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια στοχεύει, όπως φαίνεται, στην προάσπιση του οικογενειακού ιδεοτύπου ενώπιον του κινδύνου που μπορεί να επιφέρει η ομόφυλη συγγενειακότητα. Η τελευταία κατασκευάζεται όπως κάθε μορφή πολιτισμικής ετερότητας, ως ένα «ξένο» στοιχείο το οποίο, ως τέτοιο, θεωρείται «ένας πιθανός “εχθρός” που απειλεί τη “δική μας” εθνική και πολιτισμική ακεραιότητα και μοναδικότητα» (Yuval-Davis, ό.π., σ. 137-138). Ωστόσο, η νοητική αυτή κατασκευή δεν αφορά μόνο τους ομοφυλόφιλους αλλά εγγράφεται σε μία ευρύτερη πρακτική η οποία στηρίζεται στην αντιστικτική παράθεση του «εθνικού» με το «ξένο» όπως αυτό αναπαρίσταται συχνά μέσω της έννοιας του «ευρωπαϊκού». Η εννοιολογική αυτή διάκριση, όμως, αποτελεί, παράλληλα, και το κεντρικό σημείο γύρω από το οποίο αρθρώνονται συχνά και τα επιχειρήματα όσων τάσσονται θετικά στη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης με κεντρικό άξονα αναφοράς τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Όπως σημειώνει ο Παπαταξιάρχης, τα τελευταία χρόνια και μέσα στο ιδιαίτερο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο της κρίσης, διαφορές, παλιές και νέες, πήραν μεγάλες διαστάσεις και οι διεκδικήσεις της άρσης της διαφοράς εκδηλώθηκαν σθεναρά εισβάλλοντας στην κεντρική πολιτική σκηνή (Παπαταξιάρχης, 2014β, σ. 13-14). Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελούν οι απόπειρες διευθέτησης εναλλακτικών μορφών οικιακής κοινωνικότητας, όπως η διεκδίκηση νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων ζευγαριών που εξετάζουμε εδώ. Σημαντικό προς αυτή την κατεύθυνση υπήρξε το γενικότερο κλίμα «εκδημοκρατισμού» και «εξευρωπαϊσμού» που άρχισε να εκδηλώνεται ήδη από τη δεκαετία του 1980 στο ελληνικό κράτος, το οποίο συνετέλεσε καθοριστικά στην ανάδυση νέων κοινωνικών υποκειμενικοτήτων, όπως το ομοφυλοφιλικό κίνημα, και στην ολοένα και μεγαλύτερη εξωτερίκευση αιτημάτων που

τις αφορούν (Παπαταξιάρχης, 2014α, σ. 50, 57). Τα αιτήματα αυτά αναπτύσσονται στα πλαίσια ενός λόγου ο οποίος χαρακτηρίζει τις ευρύτερες μεταβολές που έχουν σημειωθεί τα τελευταία χρόνια στην ελληνική κοινωνία και στο θεσμικό της πλαίσιο, οι οποίες είχαν ως βασική κινητήρια δύναμη το ευρωπαϊκό θεσμικό πλαίσιο για τα ανθρώπινα δικαιώματα (Παπαταξιάρχης, 2006γ, σ. 41-43)¹¹⁶. Ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια των τελευταίων δύο δεκαετιών, η άρση των διακρίσεων απέναντι σε άτομα βάσει του σεξουαλικού τους προσανατολισμού αποτελεί ένα από τα κύρια σημεία του «Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης», ζήτημα το οποίο είχε θεωρηθεί και βασικό κριτήριο ένταξης κρατών της ανατολικής Ευρώπης στην Ευρωπαϊκή Ένωση τα έτη 2004 και 2007 (Kahlina, 2014, σ. 2).

Σε αντίθεση, λοιπόν, με όσα υποστηρίζουν όσοι διάκεινται εχθρικά απέναντι στο ενδεχόμενο της συμπερίληψης των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης παραπάνω, ο «εκσυγχρονιστικός» λόγος που αναπτύσσουν όσοι επικροτούν αυτή τη νομική αναγνώριση δεν εκκινεί από την υπάρχουσα δικαιοσύνη και κοινωνική συνθήκη στην Ελλάδα, αλλά προσβλέπει στις κατοχυρώσεις αντίστοιχων δικαιωμάτων σε άλλα κράτη της Δύσης. Η δυτική Ευρώπη, άλλωστε, εννοιολογείται συχνά ως ένας τόπος στον οποίο ενυπάρχουν τα δικαιώματα και η ασφάλεια για τις σεξουαλικές μειονότητες, σε αντίθεση με άλλα κράτη τα οποία χαρακτηρίζονται ως «ομοφοβικά» (ό.π.). Όπως υποστηρίζει ο Παναγιώτης, *«δικαιώματα που οι gay έχουν σε άλλες χώρες, που μιλάμε για βασικά ανθρώπινα δικαιώματα, εμείς εδώ τα στερούμαστε. Δεν έχει λογική βάση όλο αυτό. [...] Μας κάνουν να ζητάμε συνέχεια τα ίδια και δεν δείχνουν καμία πρόθεση να μας δώσουν όσα μας αξίζουν που δεν είναι και παραπάνω από τα δικαιώματα που έχουν οι straight»*. Η προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η οποία εγγράφεται στο παραπάνω σχήμα, στηρίζεται, άλλωστε, ακριβώς σ' αυτήν την παραδοχή του συνομιλητή μου, όπως φαίνεται και από τα λεγόμενα μίας Βουλευτριάς της Νέας Δημοκρατίας κατά την Ολομέλεια της Βουλής, σύμφωνα με την οποία, *«[...] πέρα από την κοινωνική πραγματικότητα, πέρα από το ζήτημα το οποίο γεννά ηθικές προεκτάσεις, επιπλέον η Ελλάδα ως κράτος δικαίου που είναι έχει νομική υποχρέωση να κατοχυρώσει τη συμβίωση ομόφυλων ζευγαριών*

¹¹⁶ Όπως σημειώνει η Κατερίνα Ροζάκου μέσα από το παράδειγμα της «κοινωνίας πολιτών» που μελετά, η «συμπόρευση της Ελλάδας με την “Ευρώπη”» αποτελεί ένα εξαιρετικά σημαντικό πολιτισμικό αίτημα (Ροζάκου, 2013, σ. 248).

ανεξαρτήτως του αν αυτή τυγχάνει καθολικής κοινωνικής αποδοχής. [...]» (Π.Β., ΝΑ’/22/12/2015/4205).

Παράλληλα, σύμφωνα με τον Κλέαρχο:

«Είναι τουλάχιστον λυπηρό να σκέφτεσαι ότι δικαιώματα που έχουν άλλοι άνθρωποι σαν εσένα στον κόσμο, σε άλλες χώρες, εσύ θα πρέπει να τα στερείσαι γιατί κάποιοι άνθρωποι αρνιούνται να δεχτούν ότι υπάρχουν κι εσύ. Ακούμε όλοι συνέχεια να λένε πως η Ελλάδα δεν είναι σαν το εξωτερικό, ότι εμείς εδώ έχουμε αξίες. Πώς γίνεται να λέμε ότι έχουμε αξίες και να μη σεβόμαστε τα δικαιώματα του άλλου; Μιλάμε για ανθρώπινα δικαιώματα εδώ, δεν είναι ένα παραμύθι. Κανείς δεν θα πρέπει να έχει την επιλογή να σου αφαιρεί δικαιώματα γιατί έτσι γουστάρει, ή γιατί του χαλάει την αισθητική, την κοσμοθεωρία του, ό,τι θες, το να είσαι εσύ gay.[...] Από τη μία αρέσκονται τόσα χρόνια οι κυβερνήσεις να λένε ότι είμαστε πολιτισμένη χώρα, ότι είμαστε δημοκρατικοί, ότι είμαστε κοινωνικό κράτος και από την άλλη εμένα μου αρνιούνται στα μούτρα τα δικαιώματα μου γιατί δεν ταιριάζουν με τα “πατροπαράδοτα ήθη κι έθιμα” τους. [...] Δεν γίνεται να λες από τη μία ότι είμαστε Ευρώπη κι από την άλλη να καταστρατηγείς κάθε έννοια σεβασμού στη διαφορετικότητα που είναι και στον πυρήνα αυτού που θέλουμε να λέμε “ευρωπαϊκό τρόπο σκέψης”».

Στην ίδια λογική, ο Τάσος υπογραμμίζει πως:

«[...] Όταν μιλάμε για την Ευρωπαϊκή Ένωση το πρώτο πράγμα που πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας είναι πως απ’ όλα όσα μας κάνουν Ευρωπαίους το πρώτο είναι το να σεβόμαστε τα ανθρώπινα δικαιώματα. [...] Δεν σου το βάζω αξιολογικά, αλλά όπως και να το κάνουμε στα περισσότερα ευρωπαϊκά κράτη υπάρχει μια αναγνώριση για εμάς. Όχι σαν εδώ που όλα είναι λίγο στο σκοτάδι με κάτι μυαλά κολλημένα. [...] Ευτυχώς που υπήρχε και το παράδειγμα των άλλων κρατών γιατί αλλιώς ποιος ξέρει πότε θα ερχόταν [εννοεί το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης]...».

Ακολουθώντας τα εθνογραφικά μου δεδομένα, ο λόγος των ατόμων ο οποίος στηρίζεται στα ανθρώπινα δικαιώματα και στοχεύει στα ευρωπαϊκά κεκτημένα έρχεται σε πλήρη αντίστιξη με το «παραδοσιακό», καθώς εκκινεί από διαφορετικές ιδεολογικές αφετηρίες από το τελευταίο, και φαίνεται πως προσπαθεί να υπερβεί τα όσα ήδη ισχύουν προσβλέποντας σε νέες κατηγοριοποιήσεις οι οποίες θα είναι πλήρως απαλλαγμένες από τις αγκιστρώσεις του «παλιού». Όπως περιγραφικά ορίζει αυτή τη συνθήκη ένας Βουλευτής του ΣΥΡΙΖΑ, «[...] σήμερα χτυπάνε πένθιμα οι καμπάνες του Αμβρόσιου. [...] Καλώς κάνουν και χτυπάνε. Είναι μια μέρα ήττας για το σκοτάδι, μια μέρα ήττας για τον συντηρητισμό, είναι μια μέρα ήττας για τον Μεσαίωνα. Είναι μια μέρα νίκης για τα ανθρώπινα δικαιώματα και εδώ είμαστε να πάμε ακόμα παραπέρα [...]» (Π.Β., ΝΑ’/22/12/2015/4225). Ιδιαίτερα, μάλιστα, στην περίπτωση που μελετάμε εδώ, η διεκδίκηση των δικαιωμάτων στη συγγενειακότητα για τα ομόφυλα ζευγάρια φαίνεται να ανήκει σ’ ένα ευρύ πλαίσιο θεσμικών διεκδικήσεων που η Ευρωπαϊκή Ένωση προωθεί, και εντάσσεται στην κατηγορία των κατά Mark Graham «σκιωδών

θέσεων» («shadow places») τις οποίες συλλογικότητες ατόμων στα κράτη μέλη ενστερνίζονται και διεκδικούν ενεργά σε μία προσπάθεια απόκτησης μίας ταυτότητας, της «Ευρωπαϊκής», η οποία υπερβαίνει τα στενά όρια ενός μόνο κράτους (Graham, 2009 στο Καντσά, 2014, σ. 511-512)¹¹⁷. Το διακύβευμα, λοιπόν, καταλήγει να μην είναι η προάσπιση μιας εθνικής ομοιογένειας, αλλά εκείνη των δικαιωμάτων που υπερβαίνουν το κράτος και αφορούν τις κοινές διεκδικήσεις των υποκειμένων σ' ένα υπερεθνικό επίπεδο, και πιο συγκεκριμένα στο ευρωπαϊκό.

Μολαταύτα, παρά τις θετικές συνδηλώσεις που επέχει η «Ευρώπη» για όσους υπερασπίζονται την αναγνώριση οικογενειακών δικαιωμάτων στα ομόφυλα ζευγάρια, και παρά το γεγονός πως στην Ελλάδα είναι κυρίαρχη η «αντίληψη του εαυτού μέσα από το αντικαθρέφτισμα της χώρας στα μάτια της “Ευρώπης”» (Ροζάκου, Γκαρά & Γιαννιτσιώτης, 2013, σ. 65), το «ευρωπαϊκό» στοιχείο εννοιολογείται ως αρνητικό και απευκταίο από εκείνους που κατακρίνουν μία νομική ρύθμιση όπως τη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης. Όπως υποστηρίζει η 60χρονη Μαριγώ, η οποία ζει στην Αθήνα, είναι παντρεμένη και έχει δύο ενήλικες κόρες.

«Εδώ είναι Ελλάδα και τα πράγματα είναι αλλιώς. Δεν μπορώ εγώ να δεχτώ δυο άντρες να φιλιούνται, να είναι μαζί οικογένεια, είναι αμαρτία. Αυτά τα κάνουν στην Αγγλία και στην Αμερική, αλλά εδώ δεν μπορούμε να τα ανεχτούμε. Οι άντρες παντρεύονται γυναίκες και οι γυναίκες παντρεύομαστε άντρες και κάνουμε οικογένεια, δεν πάει αλλιώς».

Παράλληλα, σύμφωνα με το σχόλιο της Μ.Μ. στη Δημόσια Διαβούλευση, «[...] στην “πολιτισμένη Ευρώπη” που αναφέρονται συνέχεια οι υποστηρικτές της συμβίωσης έχουν ψηφιστεί: Η Παιδαρσσία (βιάζουν παιδάκια με τον νόμο & μάλιστα έχουν & κόμμα στη Βουλή τους), η Συνουσία με τα ζώα κ.α. Αυτή είναι η “πολιτισμένη Ευρώπη” [...]». Ένας άλλος σχολιαστής, ο Π., σημειώνει πως «δυστυχώς η ξενόφερτη εισαγόμενη διαστροφή, για ακόμα μια φορά πασάρεται στη δύσμοιρη πατρίδα μας με το μανδύα της «προόδου». Μετά από το σύμφωνο συμβίωσης, ποιο είναι το επόμενο βήμα μας προς το γκρεμό; “Γάμος” ομοφυλοφίλων, υιοθεσία, πολυγαμία, “γάμοι” μεταξύ ομάδων, “γάμοι” με ζώα, με πράγματα, με νομικά κατασκευάσματα; Η διαστροφή δε γνωρίζει όρια δυστυχώς [...]», ενώ, η Μ. αναρωτιέται αν «είναι πραγματικά

¹¹⁷ Ενδεικτική είναι η περίπτωση της Κροατίας και της Σερβίας στις οποίες τοπικές ΛΟΑΤΚΙ οργανώσεις χρησιμοποιούν συχνά την έννοια της «Ευρωπαϊκοποίησης» ως μοχλό πίεσης στην τοπική πολιτική σκηνή ώστε να προωθηθούν οι θέσεις τους (Kahlina, 2014, σ. 6).

εκσυγχρονισμός να υπακούσουμε στα κακώς κείμενα της Εύρώπης ή στις εντολές του Χριστού μας ?[...]» και επισημαίνει πως «[...] σύμφωνα με τις εντολές του Χριστού μας δεν επιτρέπονται οι σχέσεις μεταξύ ατόμων του ιδίου φύλου καθώς ο Θεός δημιούργησε 2 φύλλα το αρσενικό και το θηλυκό. Δεν είναι λοιπόν πρωτοτυπία αλλά ξεπεσμός η διαβούλευση πάνω στα κακώς κείμενα της “μοντέρνας” Ευρώπης !».

Όπως ήδη αναλύθηκε, εξετάζοντας τα εθνογραφικά δεδομένα, αναδεικνύεται πως η οικογένεια, μέσα από τις εννοιολογήσεις που τη συνθέτουν, λειτουργεί ως ένα «εθνικό σύμβολο που υπερβαίνει την ιστορικότητά του και κατασκευάζεται εντός του εθνικού πολιτισμικού χώρου» (Παπανικολάου, 2018, σ. 83) και λειτουργεί, μ' αυτόν τον τρόπο ως ένα όχημα διαπραγμάτευσης με τη νεωτερικότητα, αλλά κι ως μοχλός διατήρησης του παραδοσιακού βίου (ό.π., σ. 63). Το «νοικοκυριό», ως κεντρική εκφορά της οικογένειας που ανάγεται σε κοσμολογία (Παπαταξιάρχης, 2008, σ. 330), φαίνεται πως, υπό το πρίσμα του εκσυγχρονισμού, αποτελεί ένα επιτρεπτικό οικοδόμημα που μεταλλάσσεται επιτυχημένα ώστε να ανταπεξέλθει σε ιστορικά ρευστές πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες. Στην Ελλάδα, δηλαδή, το μοντέλο της συζυγικής πυρηνικής ετερόφυλης οικογένειας δείχνει εντυπωσιακή επιμονή και μια ικανότητα να αναπαράγεται μέσα σε συνθήκες που αλλάζουν, γεγονός που συνιστά μια ιδιαίτερη «ιδιοσυγκρασία» της ελληνικής συγγένειας, η οποία παραμένει ισχυρή παρά τις τρεις δεκαετίες εμπλοκής του ελληνικού κράτους στις διαδικασίες Ευρωπαϊκής ενοποίησης (Τουντασάκη, 2015α, σ. 216· Papataxiarchis, 2013, σ. 217-218, 236-240).

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αποδοχή και η εναρμόνιση μ' ένα θεσμικό πλαίσιο σεβασμού απέναντι στην ετερότητα, όπως αυτή προκύπτει μέσα από το ενδεχόμενο της ομόφυλης συγγενειακότητας, παραμένει μερική, αν όχι προβληματική, και εγείρει συζητήσεις ως προς τους όρους και τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες μπορεί να γίνει. Άλλωστε, όπως σημειώνει η Anna Apostolidou, οι κυρίαρχες σύγχρονες εννοιολογήσεις της «Ελληνικότητας» βρίσκονται άρρηκτα συνδεδεμένες με την ετεροφυλοφιλική αρρενωπότητα στη βάση του τριπτύχου «Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια» (Apostolidou, 2016, σ. 2). Ως αποτέλεσμα, όπως είδαμε, καθώς, σύμφωνα με τις «παραδοσιακές» νοηματοδοτήσεις περί συγγένειας, η ύπαρξη ενός άνδρα και μίας γυναίκας αποτελεί την αναγκαστική συνθήκη για να δημιουργηθεί μία οικογένεια, το ενδεχόμενο της ομόφυλης συγγενειακότητας κρίνεται προβληματικό.

Σύμφωνα με τον Aaron Goodfellow, ο οποίος αντλεί το επιχείρημα του από τον Michel Foucault και τον Leo Bersani, δεν είναι το θέαμα δύο ανδρών που κάνουν σεξ

και το απολαμβάνουν που αναστατώνει την κοινωνική τάξη, αλλά εκείνο δύο ανδρών που μετά το σεξ ζουν ευτυχισμένοι στοργικά, δεδομένου ότι μία τέτοια εικόνα απειλεί την κυρίαρχη ετεροκανονική τάξη παρέχοντας ένα «επαναστατικό» παράδειγμα ευτυχίας που δεν ανταποκρίνεται στο κοινωνικά προσδοκώμενο (Foucault, 1983 & Bersani, 1996, σ. 81 στο Goodfellow, 2015, σ. 48-49, υποσημ. 5). Καθώς, μάλιστα, η βιολογική διαφορά θεωρείται ως συστατικό στοιχείο για τον γάμο και την πνευματική ολοκλήρωση του ανθρώπου από τη χριστιανική παράδοση (Παπαζήση, 2007, σ. 24), δεν αργούν να διατυπωθούν και πιο ακραίες απόψεις σύμφωνα με τις οποίες η ομοφυλοφιλία δεν αποτελεί μόνον «αμαρτία» και δεν είναι «φυσική», αλλά ορίζεται και ως ψυχοπαθολογία, όπως ενδεικτικά ανέφεραν στο σχόλιο τους στη Δημόσια Διαβούλευση («[...] θεωρούμε την ομοφυλοφιλία ως ψυχική ασθένεια [...]») οι Φ.Μ και Ε.Σ.-Μ. παρά το γεγονός πως ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας έχει αφαιρέσει την ομοφυλοφιλία από τον κατάλογο των ψυχικών ασθενειών ήδη από τις 17 Μαΐου 1990 (Δαμάσκος, 2007, σ. 79).

Όπως παρατήρησε σε μία από τις συναντήσεις μας ο Μηνάς:

«Το να σε θεωρούν ανώμαλο ή λιγότερο άντρα επειδή δεν γουστάρεις τις γυναίκες αλλά τους άντρες πες μου εσύ πόσο νορμάλ είναι. [...] Δηλαδή γι' αυτούς αν δεν πηγαίνεις με γυναίκα είσαι κι εγώ δεν ξέρω τι... Το τέρας της φύσης φάση; Φράνκενσταϊν κι έτσι. Και σε ρωτάνε και κάποιοι “μα καλά πώς γίνεται να μην σ’ αρέσουν οι γυναίκες;”. [...] Είναι και το άλλο, το “ολόκληρο παλικάρι κρίμα, χαλαλίζεσαι, αντί να βρεις μια γυναίκα να καταλάβεις τι πάει να πει” γιατί, ναι, μην το ξεχνάμε κι αυτό, για να είσαι gay μάλλον δεν θα το έχεις δοκιμάσει το άλλο, δεν γίνεται αλλιώς. [...] Είναι τόσο κολλημένα τα μυαλά ρε που δεν μπορούν να καταλάβουν ότι επειδή δεν σε φτιάχνει ό,τι φτιάχνει αυτούς δεν σημαίνει ότι είσαι και ανώμαλος ή ψυχασθενής. [...] Πόσες ιστορίες ακούμε κάθε τόσο που λέει ένα παιδί στους γονείς του ότι είναι gay κι αυτοί το τρέχουνε στους ψυχιάτρους για να “το κάνουν καλά”. Άσε δε που άλλοι τα τρέχουν στους παπάδες. Να φύγει ο διάλογος από μέσα τους φάση. [...] Έτσι τα βρήκανε, έτσι πρέπει να τα αφήσουν σου λέει! Λες και παλιά δεν υπήρχαν αδερφές. Πόσοι και πόσοι το έκρυβαν και άλλοι πόσοι το κρύβουν και τώρα γιατί φοβούνται το κράζιμο. Κολλημένα μυαλά που ακολουθούν κι εγώ δεν ξέρω τι... [...] Έχεις και τους άλλους που λένε [...] “τι σόι άντρας είσαι όταν τον παίρνεις...” [...]».

Ο τρόπος με τον οποίο έχει κατασκευαστεί διαχρονικά η έννοια του ανδρισμού στην ελληνική κοινωνία παίζει έναν πολύ σημαντικό ρόλο στην κοινωνική θεώρηση της ομοφυλοφιλίας, καθώς, όπως είδαμε και στο εισαγωγικό κεφάλαιο, η ανδρική ομοκοινωνικότητα θεωρείται «παραδοσιακά» πλήρως ασύμβατη με τις σεξουαλικές πρακτικές (Γιαννακόπουλος, 2001, σ. 180-181). Όπως και σε άλλες κοινωνίες της Μεσογείου, έχει αναγνωριστεί ένας «υπερβολικός φόβος για την ομοφυλοφιλία», η

οποία θεωρείται απολύτως ανεπιθύμητη¹¹⁸, μια «κακιά συνήθεια» που αποκτήθηκε κατά τη διάρκεια της Οθωμανοκρατίας και προϋποθέτει μία θεμελιώδη κατάσταση εξάρτησης και υποταγής ενός άνδρα σ' έναν άλλον άνδρα. Δεδομένου, μάλιστα, ότι σ' αυτό το πλαίσιο σεξουαλικότητα και εξουσία ταυτίζονται, η διεισδυτική συνουσία με κάποιον άνδρα ισοδυναμεί με την πειθάρχηση, και κατά συνέπεια, την εκθήλυνσή του¹¹⁹ (Bourdieu, 2002/2007, σ. 62· Loizos & Papataxiarchis, 1991β, σ. 228· Loizos, ό.π., σ. 72).

Καθώς η εξουσία συγκροτείται ως «αρσενική» στη βάση αρρενωπών αντιλήψεων για το ανδρικό σώμα (Γιαννακόπουλος, 2003, σ. 184), η ομοφυλοφιλία όχι απλώς δεν γίνεται αποδεκτή αλλά και κατακρίνεται, με το ενδεχόμενο μιας ομόφυλης συγγενειακότητας, η οποία, μάλιστα, θα χαίρει και νομικής αναγνώρισης από το ελληνικό κράτος να είναι κοινωνικά μη διανοητό. Όπως παρατηρεί η Yuvall-Davis, ακόμη κι αν οι «φαντασιακές κοινότητες» τις οποίες συγκροτούν τα έθνη-κράτη θεωρείται πως υπερβαίνουν κατηγοριοποιήσεις όπως το κοινωνικό φύλο, εντούτοις, τέτοιες διαφορές συχνά γίνονται δείκτες ετερότητας. Άλλωστε, υπάρχουν πολλά διακριτά είδη ετερότητας τα οποία ανάλογα με τις συνθήκες κάθε φορά κατασκευάζουν τις κατηγοριοποιήσεις του «εμείς» και του «εκείνοι» και οποιοδήποτε σημάδι που μπορεί να γίνει πολιτισμικά αντιληπτό ως δείκτης ετερότητας μπορεί να οδηγήσει σε τέτοιου είδους κατηγοριοποιήσεις (Yuvall-Davis, 1997/2013, σ. 105-106). Στην προκειμένη περίπτωση, η σεξουαλικότητα καθίσταται εκείνος ο δείκτης ο οποίος κατασκευάζει την «ετερότητα» των ομοφυλόφιλων ως προς τον θεσμό της οικογένειας θέτοντας τη βάση επί της οποίας αρθρώνονται τα επιχειρήματα περί αποκλεισμού των ομόφυλων ζευγαριών από νομικές πρακτικές που θα αναγνώριζαν και, κατά συνέπεια, θα κατοχύρωναν κοινωνικά και πολιτικά τις μορφές ομόφυλης οικογενειακής οργάνωσης. Σύμφωνα με τη θεωρία της παραστασιακής επιτέλεσης της Butler, άλλωστε, ο δυϊσμός των βιολογικών φύλων χρησιμοποιείται από την ετεροκανονιστική ρητορική ως τρόπος διασφάλισης της ετεροφυλοφιλίας και το έμφυλο σώμα αποτελεί ένα πεδίο επιτέλεσης ανταγωνιστικών δυνάμεων που σχετίζονται με τις σχέσεις

¹¹⁸ Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Pierre Bourdieu, στις μεσογειακές κοινωνίες «δεν υπάρχει χειρότερη βρισιά από τις λέξεις που περιγράφουν τον άνδρα ως “παρμένο”, “γαμημένο”» (Bourdieu, 2002/2007, σ. 55, υποσημ. 27).

¹¹⁹ Για τον στιγματισμό των «παθητικών» ομοφυλόφιλων στην ελληνική κοινωνία, βλ. επίσης Κεφάλαιο 1.3.4.

εξουσίας, την επιθυμία, τη διαφορά και την ταύτιση (Αθανασίου, 2006α, σ. 102· Καντσά, 2012, σ. 35· Butler, 1993/2008, σ. 13).

Η Αθηνά Αθανασίου, αντλώντας από τον Foucault, υποστηρίζει ότι το έμφυλο σώμα συγκροτείται από τις σχέσεις εξουσίας, «αναδύεται ως προϊόν ενός καθεστώτος εμφυλοποίησης που επισείει κυρώσεις για τα υποκείμενα εκείνα που δεν ενσωματώνουν το φύλο τους σύμφωνα με τους προκαθορισμένους κανόνες» (Αθανασίου, 2006β, σ. 88). Η ομοφυλοφιλία, έτσι, θεωρείται πως λειτουργεί ως το όριο βάσει του οποίου αρθρώνεται ο «επικίνδυνος Άλλος», ο οποίος απειλεί την ευταξία. Τόσο η ετεροφυλοφιλική κανονικότητα, όσο και η ομοφυλοφιλία βρίσκονται, έτσι, σε μια διαλεκτική σχέση στα πλαίσια της οποίας κανένα μέρος δεν μπορεί να ξεφύγει από το άλλο (Γιαννακόπουλος, 2006, σ. 34). Όπως είχε υπογραμμίσει από νωρίς, εξάλλου, η Diana Fuss, η ομοφυλοφυλική ταυτότητα βρίσκεται σε μία διαρκή σχέση αποκλεισμών και εξαιρέσεων ως προς την ετεροφυλοφιλία η οποία ορίζει και ορίζεται αντιστικτικά με την ομοφυλοφιλία, με αποτέλεσμα ο ένας όρος να αποτελεί καταστατική συνθήκη για την εννοιολόγηση και τον αυτοπροσδιορισμό και ετεροπροσδιορισμό του άλλου (Fuss, 1991, σ. 3).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα για τους τρόπους με τους οποίους η εξουσία προσπαθεί να διασφαλίσει την ετεροκανονικότητα και λειτουργεί κανονικοποιητικά απέναντι σε κάθε προσπάθεια που διαπερνά τα όρια του δυϊσμού των φύλων αποτελεί ένα γεγονός που έλαβε χώρα ένα μήνα περίπου μετά την έναρξη της Δημόσιας Διαβούλευσης για το Σχέδιο Νόμου που προέβλεπε την επέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια. Όπως φάνηκε, αποδείχθηκε, από τη μία πλευρά, αρκετό για να επιτείνει τη συζήτηση για την ανάγκη νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων σχέσεων, όμως, δοκίμασε, από την άλλη, και τα αντανakλαστικά της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στην ομοφυλοφιλία.

Στις 2 Δεκεμβρίου 2015 τελέστηκε η πολιτική κηδεία ενός δημοφιλούς ηθοποιού ο οποίος ήταν ομοφυλόφιλος. Ο σύντροφος του, στον επικήδειο λόγο που εκφώνησε, ανέφερε -υπό μορφή πολιτικής καταγγελίας- πως:

«Ήταν απίστευτο αυτό που έζησα στο νοσοκομείο όταν πήγα να πάρω τη σορό του. Κι αυτό είναι ένα μήνυμα στον πρωθυπουργό για το σύμφωνο συμβίωσης. Ήμουν ο άνθρωπος του τα τελευταία 25 χρόνια και όμως δεν ήταν αυτονόητο ότι μπορούσα να πάρω εγώ τη σορό του. Ο Μ. προσδοκούσε αυτό το γαμημένο σύμφωνο συμβίωσης, που δεν έρχεται. Υπάρχουν και διαφορετικοί άνθρωποι στην κοινωνία,

που είναι ομοφυλόφιλοι. [...] Θέλουμε να ζήσουμε με αξιοπρέπεια και να πεθαίνουμε με αξιοπρέπεια. Δώστε μας αυτή τη δυνατότητα επιτέλους»¹²⁰.

Το παραπάνω αίτημα που απηύθυνε ο νεαρός άνδρας στον Πρωθυπουργό πήρε μεγάλες διαστάσεις, αναπαράχθηκε με πολλαπλούς τρόπους από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και αποδείχθηκε καταλυτικής σημασίας στην υπογράμμιση της ανάγκης για αναγνώριση των ομόφυλων σχέσεων, αφού, σε μεγάλο βαθμό, λειτούργησε ως μοχλός πίεσης για την επικείμενη ψήφιση του Νομοσχεδίου¹²¹. Κατέστη σαφές πως η ρύθμιση ενός Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης για τα ομόφυλα ζευγάρια «αποτελεί κοινωνική ανάγκη και μάλιστα πολύ εντονότερη παρά για τα ετερόφυλα ζευγάρια, για τα οποία υπάρχουν ήδη αρκετές ρυθμίσεις στο οικογενειακό μας δίκαιο» (Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, 2015β, σ. 21). Παράλληλα, η δήλωση του νεαρού άνδρα βρήκε αντίκρισμα στους ίδιους τους ομοφυλόφιλους, οι οποίοι βίωναν ή βρίσκονταν υπό την απειλή να βιώσουν παρόμοιες εμπειρίες στο μέλλον.

Σύμφωνα με τον 45χρονο Θωμά, ο οποίος ζει στην Αθήνα και διατηρεί σχέση μ' έναν 42χρονο άνδρα με τον οποίο θα ήθελε να παντρευτεί:

«Βλέποντας την είδηση στην τηλεόραση και διαβάζοντας μετά τα άρθρα στο internet, ήταν σαν να μιλούσα εγώ. Ο Φ. είπε όλα όσα σκεφτόμαστε πάρα πολλοί gay εδώ και χρόνια. Δεν μπορούμε να επισκεφτούμε τον σύντροφό μας στο νοσοκομείο, η σχέση μας δεν υπάρχει για τον νόμο. Είμαστε οικογένειες, ζευγάρια, που στην πρώτη στραβή ο ένας δεν έχει κανένα δικαίωμα πάνω στον άλλον. [...] Μόνο ο φόβος ότι αν συμβεί κάτι εμείς δε θα ενημερωθούμε, ότι μπορεί η μάνα, ο πατέρας, τα αδέρφια του συντρόφου μας να μην μας επιτρέψουν να πάμε στην κηδεία... Είναι αφόρητο!».

Παρά τη θετική υποδοχή που έλαβε η παραπάνω δήλωση, ωστόσο, ενδεικτική της δυσανεξίας της ελληνικής κοινωνίας απέναντι στην ομοφυλοφιλία ήταν η αρνητική αντίδραση ενός πολιτικού προσώπου της χώρας, όπως αυτή αποκρυσταλλώθηκε σε μια σειρά αναρτήσεων του στον προσωπικό του λογαριασμό σε ιστότοπο κοινωνικής δικτύωσης. Αυτός ο άνδρας, στενός συνεργάτης του τέως (τότε) Πρωθυπουργού και μέλος της Κοινοβουλευτικής Ομάδας της Νέας Δημοκρατίας, την ημέρα της κηδείας του ηθοποιού σχολίασε, «Μεγάλος ηθοποιός ο Χ. [...] Τώρα γιατί πρέπει να φάμε στη μάπα την αζύριστη “χήρα” του; Άμα ο εκλιπών ήθελε να μιλήσει για όλα αυτά, θα το είχε

¹²⁰ <http://www.efsyn.gr/arthro/minyma-ston-tsipra-gia-symfono-symviosis> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

¹²¹ Βλ. ενδεικτικά την επίκληση του θανάτου του ηθοποιού στην ομιλία μίας Βουλευτριάς του ΣΥΡΙΖΑ κατά τη διάρκεια της Ολομέλειας της Βουλής (ΠΒ./ΝΑ'/22/12/2015/4258).

κάνει»¹²². Η ανάρτηση του αυτή καταδικάστηκε από το σύνολο των δημοσιογράφων της χώρας, έλαβε πλήθος αρνητικών σχολίων¹²³, στα οποία, ωστόσο, ο άνδρας απάντησε με σειρά νέων αναρτήσεων αναφέροντας¹²⁴:

«Όποτε πετυχαίνετε την πολιτική ορθότητα, να μην ξεχνάτε ποτέ να σκουπισετε τα παπούτσια σας πάνω στα μούτρα της. Κάνεις σκληρή κριτική σε gay ή διαφωνείς με μαλακίες που λένε ή κάνουν, είσαι “ομοφοβικός”. Αμα δε το gay συμπίπτει με αριστερική, σύμφωνα συμβίωσης, κλπ, τότε μιλάμε για τα Άγια των Αγίων να ‘ουμ’. Με gay επιτρέπεται να διαφωνούμε μόνο για το αν μας αρεσει πχ ο τραχανάς. Απαξ και διαφωνείς με άλλες συμπεριφορές ή την μοντέρνα πολιτική αντζέντα τους, τότε αρχίζουν οι τσιριδες και κι οι ταμπέλες. Στα μέζεα μας [...]»¹²⁵.

Τα παραπάνω σχόλια έχουν ιδιαίτερη σημασία, καθώς, εμποτισμένα από το κυρίαρχο αφήγημα της δυαδικής διχοτόμησης των έμφυλων ρόλων που χαρακτηρίζει και εν πολλοίς χαρακτηρίζει τις προσλήψεις της ελληνικής κοινωνίας αναφορικά με τις έμφυλες διαφορές, αναπαράγουν τη δυσανεξία ενός συντηρητικού τμήματος ελλήνων πολιτών στο να αναγνωρίσουν και να δεχθούν το δικαίωμα στην ορατότητα των ομοφυλόφιλων ανδρών. Καθώς οι τελετουργίες που αφορούν τους νεκρούς και το πένθος θεωρούνται άρρηκτα συνδεδεμένες με τη γυναικεία ταυτότητα ως μία «κοινότητα πόνου» που ενώνει τις γυναίκες (Caraveli, 1980 & 1986 στο Dubisch, 1995/2000, σ. 269), ο ειρωνικός χαρακτηρισμός «αζύριστη χήρα» εγγράφεται σ’ ένα πλαίσιο γελοιοποίησης του νεαρού άνδρα ο οποίος θρηνεί για το σύντροφό του. Κατασκευάζεται λογοθετικά μία εικόνα η οποία αποτελείται από μία αντινομία, καθώς, από τη μία πλευρά, χρησιμοποιείται η έννοια της «χήρας» μιας καθαρά γυναικείας εικόνας στο συλλογικό φαντασιακό, ενώ, από την άλλη πλευρά, καθώς αυτή η έννοια

¹²² <http://tvxs.gr/news/ellada/omofobiko-paralirima-failoy-kranidioti-meta-tin-kideia-xatzisabba> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

¹²³ Ανακοίνωση που καταδίκασε αυτές τις δηλώσεις εξέδωσε και η ομάδα Σεξουαλικού Προσανατολισμού, Έκφρασης και Ταυτότητας Φύλου του Τμήματος Δικαιωμάτων του ΣΥΡΙΖΑ, η οποία σημείωνε πως:

«[...] καταλαβαίνουμε απόλυτα και τον Φ.Κ. [...] Το μέλος του εθνικιστικού δικτύου του ‘21 και γνωστού για τις μισαλλόδοξες και ρατσιστικές απόψεις του συνολικά. Για την πιο σκοτεινή και απάνθρωπη πλευρά της πολιτικής ζωής του τόπου μας. Η πολιτική μας παιδεία και το ήθος μας, [...] δεν μας επιτρέπουν να του πούμε: “Σκάσε φασίστα”. Μας επιτρέπουν, ωστόσο να αντιληφθούμε ότι... θα έσκαγε αν δεν μίλαγε. Ο Φασίστας».
(<http://www.efsyn.gr/arthro/katalavainoyme-apolyta-kai-ton-failo-kranidioti>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

¹²⁴ Διατηρείται η γραμματική και η ορθογραφία της πρωτότυπης ανάρτησης,

¹²⁵ <http://www.iefimerida.gr/news/238827/apisteyto-omofoviko-sholio-toy-failoy-kranidioti-apokalei-ton-syntrofo-toy-mina> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

συνδέεται με τον όρο «αζύριστη» καταλήγει σε μία γελοιογραφική εικόνα η οποία καυτηριάζει την εκθήλυνση του υποκειμένου αναπαράγοντας το κυρίαρχο στη διαδικασία ορισμού του ανδρισμού στίγμα της θηλυπρέπειας και της παθητικότητας (Γιαννακόπουλος, 2003, σ. 186). Η κυρίαρχη εικόνα των χηρών στην ελληνική κοινωνία, το βαρύ πένθος των οποίων συμβολίζεται από το μαύρο μαντίλι (Σερεμετάκη, 1991/2017, σ. 129) είναι εκείνη γυναικών οι οποίες «φορώντας μαύρα πένθιμα ρούχα όταν πεθαίνει κάποιο μέλος της οικογένειας τους, [...] γίνονται εξαιρετικά ορατά σύμβολα πένθους και, συνεπώς των συγγενικών σχέσεων μεταξύ των εκλιπόντων και των ζωντανών» (Dubisch, 1995/2000, σ. 263). Παράλληλα, το ίδιο το γεγονός της δημόσιας έκφρασης του πένθους του νεαρού άνδρα για τον εκλιπόντα σύντροφό του διαπερνά τις καθιερωμένες εννοιολογήσεις περί έμφυλης ταυτότητας και πένθους, καθώς θρηνητικές λειτουργίες όπως το κλάμα για τον νεκρό και το μοιρολόι συνδέονται με το νοικοκυριό, τον κατεξοχήν γυναικείο χώρο, εν προκειμένω με τη γυναικεία ταυτότητα (Σερεμετάκη, ό.π., σ. 26, 240). Καθότι, λοιπόν, ο ανδρισμός κατασκευάζεται ως μία σχεσιακή πρακτική κυριαρχίας και επιβολής ενάντια στη θηλυκότητα και στον φόβο απέναντι σε κάθε θηλυκό στοιχείο που μπορεί να ενυπάρχει σε κάποιον άνδρα η οποία πρέπει διαρκώς να επιδεικνύεται και να αποδεικνύεται στο πεδίο των σχέσεων μεταξύ ανδρών, παρά μεταξύ ανδρών και γυναικών (Bourdieu, 20002/2007, σ. 108· Lancaster, 1999 στο Γιαννακόπουλος, 2003, σ. 186), το πένθος του νεαρού άνδρα καθίσταται πεδίο μομφής για τον ίδιο, δεδομένου ότι, από την αρχαιότητα ακόμη, «[...] ο θρήνος άφηνε πέρασμα για ανεξέλεγκτο, καθότι θηλυκό, κατ' ουσίαν, συναίσθημα» (Loraux, 1986, σ. 45 στο Σερεμετάκη, ό.π., σ. 253). Η δημόσια, δηλαδή, έκφραση του πένθους του νεαρού άνδρα θεωρείται πως ισοδυναμεί με την εκθήλυνσή του καθώς αυτός χάνει τον αυτοέλεγχο, κεντρική συνιστώσα της ανδρικής ταυτότητας¹²⁶, και μεταβαίνει σε μία νοηματοδοτούμενη ως καθαρά γυναικεία λειτουργία, την έκφραση των συναισθημάτων του μέσω της πρακτικής του θρήνου.

Η μομφή απέναντι στον νεαρό άνδρα, ταυτόχρονα, υπογραμμίζει πως φαίνεται να υπάρχουν κάποιες ζωές οι οποίες δεν αξίζουν να θρηνηθούν, κι εάν συμβεί αυτό, τότε επιτρέπεται υπό προϋποθέσεις. Όπως υποστηρίζει η Butler, συγκεκριμένα υποκείμενα, όπως εκείνα που ανήκουν στις σεξουαλικές μειονότητες, υπόκεινται

¹²⁶ Βλ. ενδεικτικά, Herzfeld, 1985/2012, σ. 133.

διαρκώς σε μορφές βίας οι οποίες καθιστούν αυτές τις ζωές ανάξιες λόγου, μη πραγματικές, απονεκρωμένες, κι άρα ανίκανες να γίνουν αντικείμενο πένθους. Οι ζωές αυτές δεν υπήρξαν ποτέ για την εξουσία κι άρα πρέπει να εξαλειφθούν ακόμη και στις συνθήκες πένθους τους. Καθίστανται, δηλαδή, ζωές ανάξιες επαρκούς μνημόνευσης, σε μια προσπάθεια να εξαφανιστούν, να αποσιωπηθεί η ύπαρξη τους (Butler, 2006/2009β, σ. 68-85). Έτσι, λοιπόν, και στην περίπτωση που εξετάζουμε εδώ, το πένθος καθίσταται μη-διανοητό, καθώς αυτό που πενθείται είναι μια ζωή «μη-κανονική»¹²⁷, ένας σύντροφος σε μία σχέση που ανήκει στη σφαίρα του αδιανόητου από την ετεροκανονικότητα καθώς αυτή η σχέση, ως ομοφυλοφιλική, δεν εγγράφεται στο κυρίαρχο μοντέλο εννοιολόγησης της οικογενειακής ζωής. Πρόκειται για μια σχέση που δεν θα έπρεπε να υπάρχει, επομένως και να μην υπόκειται σε διαδικασία πένθους. Κυρίαρχο πρόταγμα είναι η αποσιώπηση του πένθους με απώτερο στόχο την αποσιώπηση της ίδιας της ύπαρξης του ατόμου με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που όφειλε να είναι μη ορατό ενόσω ζούσε.

Σύμφωνα με τον στοχασμό της Butler στο παράδειγμα της Αντιγόνης:

«Οι σχέσεις εκείνες που δεν τους αναγνωρίζεται νομιμότητα, ή που απαιτούν νέους όρους νομιμοποίησης, δεν είναι ούτε ζωντανές ούτε νεκρές, εμφανίζοντας έτσι το μη ανθρώπινο στα όρια του ανθρώπινου. Και δεν πρόκειται απλώς για σχέσεις που δεν μπορεί να τιμηθούν, δεν μπορεί να αναγνωριστούν ανοιχτά κι άρα δεν μπορούν να θρηνηθούν δημόσια, αλλά για σχέσεις που αφορούν άτομα υποκείμενα κι αυτά σε περιορισμούς ως προς την ίδια την πράξη του θρήνου, στερημένα από τη δύναμη να προσδίδουν νομιμότητα στην απώλεια» (Butler, 2000/2014, σ. 79).

Το νομοσχέδιο για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, το οποίο θα έδινε νομική υπόσταση σε τέτοιου είδους σχέσεις, όπως αυτές μεταξύ ομοφυλόφιλων προσώπων, παρά το ιδιαίτερα πολωτικό κλίμα που επικράτησε, εν τέλει υπερψηφίστηκε από 193 Βουλευτές σε σύνολο 249, ενώ το -επίμαχο για τη συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών- 1^ο Άρθρο έλαβε θετική ψήφο από 191 Βουλευτές. Από το απόγευμα της 22ας Δεκεμβρίου, ομοφυλόφιλοι ακτιβιστές είχαν συγκεντρωθεί έξω από το Ελληνικό Κοινοβούλιο αναμένοντας την υπερψήφιση του νομοσχεδίου¹²⁸, ενώ, κάποια μέλη της ΛΟΑΤΚΙ κοινότητας είχαν λάβει θέση στα

¹²⁷ Πρβλ. Γιαννακόπουλος, 2011, για το πένθος σε σχέση με τους θανάτους ομοφυλόφιλων ανδρών από AIDS.

¹²⁸ <http://www.avgi.gr/article/10813/6134038/synkentrose-exo-apo-te-boule-gia-to-nomo-tes-agapes->, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020.

θεωρεία της Βουλής και με την ανακοίνωση του αποτελέσματος φιλήθηκαν¹²⁹, κίνηση η οποία δέχτηκε κριτική¹³⁰.

Όπως υποστηρίζει ο Τάσος:

«[...] Ήμασταν καμιά διακοσαριά άτομα εκεί πέρα και περιμέναμε. Θα ήταν η πρώτη νίκη. [...] Όταν ακούσαμε ότι ο Τσίπρας ζήτησε συγγνώμη¹³¹, ξεσπάσαμε σε χειροκροτήματα και κάποιοι άρχισαν να φιλιούνται. Ήταν υπέροχη στιγμή. Ήταν το τέλος της διάκρισης. Επιτέλους είχαμε το Σύμφωνο. Θα μπορούσα να ονειρεύομαι ότι θα κάνω οικογένεια [...].»

129

<https://www.iefimerida.gr/news/242265/me-filia-sta-theoreia-tis-voylis-panigyrisan-oi-omofylofiloi-tin-yperpsifisi-toy>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020.

130

<https://tvxs.gr/news/ellada/ta-gkei-filia-sti-boyli-kseperasan-ta-oria-tis-boyltepsi&dr=tvxsmrstvxs>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020.

131 Ο συνομιλητής μου αναφέρεται στην ομιλία του -τότε- Πρωθυπουργού, κ. Αλέξη Τσίπρα, λίγο πριν την έναρξη της ψηφοφορίας στη Βουλή, η οποία χαιρετίστηκε από τον ελληνικό Τύπο (<https://www.athensvoice.gr/politics/315965/tsipras-gia-symfono-symviosis-syggnomi-stoys-omofylofiyos-poy-argisame>, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020). Ενδεικτικά, παραθέτω κάποια αποσπάσματα:

«[...] Είναι μια σημαντική μέρα για τα ανθρώπινα δικαιώματα, για την υπεράσπιση της ισοτιμίας απέναντι στον νόμο για όλους τους συμπολίτες μας. Είναι μια σημαντική μέρα γιατί σήμερα αναγνωρίζουμε τη δυνατότητα όλων των ανθρώπων, ανεξαρτήτως φύλου και σεξουαλικού προσανατολισμού, να συμβιώσουν και να πορευθούν τον δικό τους δρόμο στη ζωή, όπως εκείνοι θεωρούν ότι τους αξίζει, να έχουν ίσα δικαιώματα απέναντι στη ζωή και στον θάνατο, όπως όλοι οι Έλληνες πολίτες. Κλείνει, λοιπόν, έτσι ένας κύκλος οπισθοδρόμησης -και επιτρέψτε μου την έκφραση- και ένας κύκλος ντροπής για το ελληνικό κράτος που οδήγησε ακόμη και σε καταδίκες από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ένας κύκλος αρνήσεων και περιθωριοποίησης ενός μεγάλου τμήματος συνανθρώπων και συμπολιτών μας, εκείνων των συμπολιτών μας που εξαιτίας του σεξουαλικού τους προσανατολισμού δεν είχαν το δικαίωμα να συμβιώσουν με τον ή την σύντροφό τους, απολαμβάνοντας τα στοιχειώδη δικαιώματα που κάθε άλλο ζευγάρι απολαμβάνει στα πλαίσια της ελληνικής έννομης τάξης. Κλείνει, λοιπόν, ένας κύκλος οπισθοδρόμησης, έστω και καθυστερημένα. Θα ήθελα απ' αυτό το Βήμα, αντί να πανηγυρίζουμε, να ζητήσουμε συγγνώμη από εκατοντάδες, σε χιλιάδες συμπολίτες μας που όλα τα προηγούμενα χρόνια, ενώ σε όλες τις άλλες χώρες της Ευρώπης υπάρχουν παρόμοια νομικά καθεστώτα, στη χώρας μας στερούνταν δικαιώματα, και ιδίως σε συμπολίτες μας που ένιωσαν τη βαρβαρότητα, χάνοντας συντρόφους τους να μην έχουν το ανθρώπινο δικαίωμα να σταθούν δίπλα στον πόνο, να μην έχουν το δικαίωμα, όπως κάθε άνθρωπος αξίζει να έχει το δικαίωμα, απέναντι στον νόμο εννοώ. Αυτό είναι κάτι το οποίο έπρεπε να είχε γίνει εδώ και πάρα πολλά χρόνια, ενδεχομένως, ίσως, θα έπρεπε να γίνει εδώ και μήνες, σ' ό,τι αφορά την Κυβέρνηση τη δική μας που ξεκίνησε στις 25 του Γενάρη. [...] Κλείνει, όμως, ένας κύκλος οπισθοδρόμησης και ανοίγει -θέλω να πιστεύω- ένας νέος κύκλος ισονομίας, αξιοπρέπειας, σεβασμού στη διαφορετικότητα και στη συνταγματικά κατοχυρωμένη και προστατευόμενη ισότητα όλων των ανθρώπων, ανεξαρτήτως φύλου και σεξουαλικού προσανατολισμού. [...] Σήμερα, λοιπόν, μπορούμε ως ελληνικό Κοινοβούλιο και ως Κυβέρνηση να είμαστε υπερήφανοι, γιατί με την ψήφιση αυτού του νόμου θα αλλάξουμε προς το καλύτερο τις ζωές χιλιάδων συμπολιτών μας και θα δικαιώσουμε τους αγώνες και τις προσδοκίες πολύ περισσότερων. Και θα αλλάξουμε τις ζωές τους, διότι πλέον η νομική αναγνώριση της σχέσης των ομόφυλων ζευγαριών θα λύσει, πράγματι, πολλά προβλήματα της καθημερινότητας [...].» (Π.Β., ΝΑ'22/12/2015/4245).

Συνεχίζοντας, ο Βασίλης υπογραμμίζει πως:

«Ήταν σίγουρα μία νίκη. Περισσότερο μία ανάσα για όλους μας το γεγονός ότι για πρώτη φορά στην Ελλάδα θα υπήρχε πια ένας νόμος που μας αναγνώριζε. Έστω και περιορισμένα, χωρίς πολλά απ' όσα θα θέλαμε, ήταν μια αρχή. Το κράτος έδειχνε, έστω και επιφανειακά, μη τρελαθούμε, δεν ήταν κι ότι ξαφνικά η Ελλάδα έγινε το απόλυτο κράτος σεβασμού στη διαφορετικότητα, μας έδειχνε ότι υπάρχουμε κι εμείς. Αυτό είναι πολύ σημαντικό και για εμάς που είμαστε νέοι όσο και για τους νεότερους, τις επόμενες γενιές που θα έχουν κάτι που θα προστατεύει τις σχέσεις τους».

Τέλος, ο 45χρονος Βλάχης, ο οποίος είναι ο σύντροφός του Μηνά, με τον οποίο το 2017 υπέγραψαν Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, ενώ ο ίδιος έχει κάνει και έναν γάμο στο παρελθόν, από τον οποίο απέκτησε μία κόρη, σημειώνει πως:

«[...] Παλιά τα πράγματα ήταν διαφορετικά. Οι gay δεν έκαναν οικογένεια. Αν ήθελες οικογένεια, υπήρχε μόνο ένας δρόμος, να βρεις μια γυναίκα και να παντρευτείς. Με το Σύμφωνο αυτό αλλάζει. Πάλι δεν είναι γάμος, αλλά είναι κάτι. Ένα βήμα! [...] Σκέφτομαι όλα τα νέα παιδιά κι αυτά που θα μεγαλώσουν και θα γίνουν άντρες στο μέλλον που δεν θα χρειάζεται να καταπιέζονται όπως κάναμε εμείς. Θα ξέρουν ότι δεν τους θεωρεί ανώμαλους το κράτος. Θα μπορούν να πάνε με τον σύντρόφό τους και να κάνουν ένα Σύμφωνο. Δεν θα φοβούνται. Είναι μεγάλο πράγμα αυτό. Βλακείες λέω. Δεν είναι μεγάλο. Είναι τεράστιο! [...]».

Η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης φαίνεται πως δημιουργεί τις προϋποθέσεις αναγνώρισης των σχέσεων των ομοφυλόφιλων, καθώς, για πρώτη φορά, τις βγάζει από το περιβάλλον α-ορατότητας¹³² του παρελθόντος¹³³ και θέτει ενεργά στη δημόσια πολιτική συζήτηση τις διεκδικήσεις για αναγνώριση δικαιωμάτων σε σχέση με τα ομόφυλα ζευγάρια. Παράλληλα, η νομοθετική αυτή ρύθμιση οδηγεί σε μία νέα κοινωνική θεώρηση των ομοφυλόφιλων ανδρών, δεδομένου ότι, παρά τις βαθιά παγιωμένες -αρνητικές- αντιλήψεις περί ομοφυλοφιλίας που αναπτύχθηκαν παραπάνω, τεκμηριώνεται πλέον θεσμικά -και κοινωνικά- η δυνατότητα τους για απόκτηση οικογένειας, δημιουργώντας κι ένα γόνιμο έδαφος για περαιτέρω αναγνωρίσεις δικαιωμάτων. Αναγνωρίζοντας, έστω και καθυστερημένα, η Ελληνική Πολιτεία δικαιώματα οικογενειακής ζωής στα ομόφυλα ζευγάρια, κατασκευάζει μία νέα οπτική περί συγγένειας η οποία υπερβαίνει το αναγκαστικό καθεστώς της ετεροφυλοφιλίας. Συντελούνται, έτσι, δύο βασικές μετατοπίσεις: από τη μία πλευρά, η ομοφυλοφιλία παύει να αποτελεί μία αλληλοαποκλειόμενη έννοια με εκείνη της συγγένειας, και, από την άλλη, η συγγένεια

¹³² Πρβλ. Courduriès, 2008, σ. 2.

¹³³ Για μία κριτική προσέγγιση του ζητήματος της α-ορατότητας και της μυστικότητας/ σιωπής στη μεταπολεμική Ελλάδα, βλ. Γιαννακόπουλος, 2020.

παύει να ορίζεται ως αποκλειστικά ταυτόσημη με την ετεροφυλοφιλία. Φαίνεται, επομένως, πως επέρχεται -έστω και επιφανειακά- ένας βασικός τριγμός στο ετεροκανονικό αφήγημα της συγγένειας και οι κοινωνικές νοηματοδοτήσεις των συγγενειακών σχέσεων ξεκινούν σταδιακά να μεταλλάσσονται, έστω και ανεπαίσθητα. Η ομόφυλη συγγενειακότητα ξεφεύγει από τη σφαίρα του μη διανοητού και εισέρχεται σ' εκείνη του νοητού, δεν αποτελεί -πλέον- μία φαντασιακή συνθήκη, αλλά, αντίθετα, αρχίζει να καθίσταται μία αναγνώσιμη κοινωνική πραγματικότητα. «Η αγάπη που δεν τολμάει να πει τ' όνομα της»¹³⁴, δηλαδή, αρχίζει να τονίζει την ύπαρξή της. Παράλληλα, ανοίγει η συζήτηση για παραπάνω ζητήματα που αφορούν τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων, συμπεριλαμβανομένου -όπως θα δούμε αργότερα- κι εκείνου της αναγνώρισης πρόσβασης στη γονεϊκή ιδιότητα.

4.3 «Και τι θα πει και Σύμφωνο στην τελική;»: Το αίτημα για πολιτικό γάμο από ομόφυλα ζευγάρια

Παρά το γεγονός πως ο ν. 4356/2015, ο οποίος προέκτεινε το δικαίωμα σύναψης Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, αποτέλεσε την πρώτη επίσημη θεσμική κατοχύρωση των ομόφυλων σχέσεων από το ελληνικό κράτος δίνοντας ορατότητα στις τελευταίες και ανοίγοντας τη συζήτηση γι' αυτές στον δημόσιο λόγο, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες φαίνεται πως δεν είναι ικανοποιημένοι από αυτή την αναγνώριση. Αντίθετα, θεωρούν ότι το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης αποτελεί ένα πρώτο βήμα, το οποίο, ωστόσο, δεν καλύπτει πραγματικά την αναγνώριση των ομόφυλων σχέσεων ως οικογένεια και προκρίνουν το πάγιο αίτημα τους για αναγνώριση του δικαιώματος πολιτικού γάμου. Το αίτημα αυτό, το οποίο έχει τεθεί επανειλημμένα, χωρίς, ωστόσο, να γνωρίζει θετική ανταπόκριση από την Πολιτεία (Αναστασόπουλος & Χατζητρύφων, 2007, σ. 89), έχει αποτελέσει ένα ζήτημα που διαχρονικά διχάζει τόσο την ελληνική κοινωνία (Φουντεδάκη, 2015, σ. 66), όσο και τους ίδιους τους ομοφυλόφιλους, αφού άλλοτε αυτοί προτάσσουν emphaticά την ανάγκη θέσπισης πολιτικού γάμου, ενώ, άλλες φορές αντιμετωπίζουν με σκεπτικισμό την πιθανότητα αναγνώρισής του. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, πάντως, και το αίτημα

¹³⁴ Βλ. Wharton, 2003/2007.

για πολιτικό γάμο φαίνεται να εγγράφεται, όπως αντίστοιχα κι εκείνο για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, στον αναπτυσσόμενο λόγο περί ευρωπαϊκών κεκτημένων. Όπως σημειώνει ο Δημήτρης:

«Είναι πολλά τα ευρωπαϊκά κράτη, αλλά και τα δυτικά γενικότερα, που δίνουν στους ομοφυλόφιλους το δικαίωμα να παντρεύονται. Μιλάμε για τα αυτονόητα δηλαδή. Δεν γίνεται να μην μπορείς να φτιάξεις τη ζωή σου όπως την θέλεις επειδή κάποιος ενοχλούνται. [...] Θα μου πεις υπάρχουν και κράτη που οι gay περνάνε πολύ χειρότερα από εμάς στην Ελλάδα. Αλλά και τι να κάνουμε; Πρέπει να κοιτάμε μπροστά, στην εξέλιξη, όχι σε άλλες χώρες που έχουν μείνει αιώνες πίσω. [...] Για μένα θα πρέπει οι πολιτικοί να αρχίσουν να μας ακούν επιτέλους και να αναγνωρίσουν τον γάμο [...] και σύντομα για να μπορούμε να μιλάμε για σεβασμό στα ανθρώπινα δικαιώματα και ευρωπαϊκές αξίες [...]».

Στην Ελλάδα το αίτημα για πολιτικό γάμο άρχισε να τίθεται από τη δεκαετία του 1990. Αποτέλεσε, ωστόσο, πεδίο διχογνωμίας για τους ίδιους τους ομοφυλόφιλους. Οργανώσεις όπως η «ΕΟΚ» και η «Σύμπραξη ενάντια στην Ομοφοβία» υπερασπίζονταν την ανάγκη για την αναγνώριση του δικαιώματος γάμου σε ομοφυλόφιλους άνδρες και γυναίκες, την ίδια στιγμή που άλλες οργανώσεις, όπως η «ΟΠΟΘ», αμφισβητούσαν το κατά πόσο ο γάμος θα αποτελέσει έναν απελευθερωτικό ή έναν ακόμη πιο έντονα δεσμευτικό θεσμό για τα υποκείμενα¹³⁵ (Kantsa, 2014, σ. 822). Κατά τη δεκαετία του 2000, ομάδες προάσπισης των ΛΟΑΤΚΙ δικαιωμάτων άρχισαν να συναντιούνται με την τοπική διεύθυνση της Διεθνούς Αμνηστίας προβάλλοντας ακόμη εντονότερα το ζήτημα. Με τον θρησκευτικό γάμο να τίθεται εξ αρχής εκτός συζήτησης, η έμφαση δόθηκε στη θεσμική αναγνώριση των σχέσεων των ομόφυλων ζευγαριών με απώτερο στόχο όχι το Σύμφωνο Συμβίωσης αλλά τον πολιτικό γάμο (ό.π., σ. 822-823). Τη βασική πίεση ασκούσε η «ΟΛΚΕ», η οποία διεκδικούσε περισσότερο από κάθε άλλη οργάνωση τη θεσμοθέτηση ομόφυλων γάμων (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 188).

Από το 2004, η «ΟΛΚΕ» είχε ξεκινήσει εκστρατεία για να προωθήσει την υποστήριξη της αναγνώρισης των ομόφυλων σχέσεων μέσα από γάμο υπό το σύνθημα

¹³⁵ Το ζήτημα των μη ετεροκανονικών μορφών οικιακής οργάνωσης αποτέλεσε πεδίο διχογνωμιών και κατά τη δεκαετία του 1980 εντός λεσβιακών φεμινιστικών ομάδων όπως η «Αυτόνομη Ομάδα Ομοφυλόφιλων Γυναικών». Χαρακτηριστική προς αυτή την κατεύθυνση είναι η δημοσίευση το 1982 στο περιοδικό της ομάδας, «Λάβρυς», ενός άρθρου, υπό τη μορφή ανοιχτής επιστολής, στο οποίο, μία λεσβία απευθυνόμενη στην πρώην σύντροφό της και εξηγώντας τους λόγους του χωρισμού τους, αποκρυσταλλώνονται οι διακριτές απόψεις σε σχέση με τη σημασία ή όχι που θα πρέπει να αποδίδεται στην έννοια του «ζευγαριού» (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 192-193).

«Πες το ναι! Λέμε ναι στον πολιτικό γάμο», η οποία αποκρυσταλλώθηκε τον Ιούνιο του 2007, κατά τη διάρκεια του 3ου «Athens Pride», σε ένα δρώμενο με σκωπτικό χαρακτήρα που αναπαριστούσε ένα νυφικό κρεβάτι. Η πλέον ουσιαστική αντίδραση, ωστόσο, ήρθε όταν με την ψήφιση του πρώτου Νομοσχεδίου για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης το 2008 έγινε αντιληπτό πως δεν θα συμπεριλαμβάνονταν σ' αυτό και τα ομόφυλα ζευγάρια. Στις 3 Ιουνίου, λίγες ημέρες πριν την υπερψήφιση του Νομοσχεδίου, δύο ομόφυλα ζευγάρια, ένα ανδρικό κι ένα γυναικείο, παντρεύτηκαν με πολιτικό γάμο στην Τήλο, εκμεταλλευόμενα την ασάφεια του νόμου ως προς το φύλο των ατόμων που μπορούν να παντρευτούν, γεγονός που ξεσήκωσε πλήθος αντιδράσεων. Οι γάμοι τελικά ακυρώθηκαν από την Ελληνική Δικαιοσύνη και τα δύο ζεύγη προσέφυγαν στο ΕΔΔΑ (Γιαννακόπουλος, ό.π.· Καντσα, 2014, σ. 501· Kantsa, ό.π., σ. 821, 823-825).

Ενώ στο άρθρο 1350 του Αστικού Κώδικα η διαφορά φύλου δεν αναφέρεται ως προϋπόθεση για τη δυνατότητα τέλεσης γάμου, εντούτοις, ο γάμος θεωρείται ερμηνευτικά ως η ένωση ενός άνδρα και μίας γυναίκας, σκεπτικό που οδήγησε και στην ακύρωση των δύο γάμων της Τήλου. Η προϋπόθεση αυτή αναφέρεται στο ρωμαϊκό δίκαιο και στη χριστιανική παράδοση (Παπαζήση, 2007, σ. 23- 24) και έρχεται σε άμεση συνάφεια με τον ορισμό του γάμου από τον Μοδεστίνo, σύμφωνα με τον οποίο, «γάμος εστίν ανδρός και γυναικός συνάφεια και συγκλήρωσις του βίου παντός, θείου τε και ανθρωπίνου δικαίου κοινωνία» (*«nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio»*) (ό.π., σ. 24, υποσημ. 36). Κατ' αυτόν τον τρόπο, παρότι συνταγματικά οι γάμοι ομοφυλοφίλων δεν απαγορεύονται, η διαφορά φύλου συνεχίζει να αποτελεί απαραίτητη συνθήκη του γάμου στην ελληνική έννομη τάξη (Φουντεδάκη, 2015, σ. 64-65). Καθώς, μάλιστα, ο γάμος λειτουργεί ταυτολογικά με τη δημιουργία οικογένειας και την ανατροφή τέκνων¹³⁶, η διαφορά φύλου γίνεται αντιληπτή ως προϋπόθεση διατήρησης της δημόσιας τάξης (Παπαζήση, ό.π., σ. 14). Κατά συνέπεια, εφόσον θεωρείται πως τα ομόφυλα ζευγάρια δεν μπορούν να τεκνοποιήσουν, το αίτημα για γάμο δεν συναντά λογικό αντίκρισμα. Πρόκειται για μία διαφορετική ανάγνωση σ' αυτό που φαίνεται να ισχύει στο δυτικό πολιτισμικό παράδειγμα στο οποίο, ωστόσο, επιτρέπεται η πρόσβαση στα ομόφυλα ζευγάρια σε υιοθεσία ή/και Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή.

¹³⁶ Βλ. παραπάνω.

Όπως σημειώνει ο Michael Boucai στη νομική του ανάλυση μέσα από το παράδειγμα των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, η άρνηση της αναγνώρισης του δικαιώματος γάμου στα ομόφυλα ζευγάρια εντάσσεται σε έναν λόγο περί «υπεύθυνης αναπαραγωγής», σύμφωνα με τον οποίο τα ετερόφυλα ζευγάρια χρειάζονται τον γάμο ώστε να μπορούν να θέσουν τάξη και να δώσουν νόημα στις συχνές περιπτώσεις κυοφορίας που προέρχονται από ατύχημα, ενώ στην περίπτωση των ομόφυλων ζευγαριών ο γάμος δεν είναι απαραίτητος καθώς εκείνα μπορούν να αποκτήσουν παιδιά μόνο εκούσια προσφεύγοντας είτε στην υιοθεσία ή στην ιατρική υποβοήθηση (Boucai, 2016, σ. 1073).

Η απροθυμία του ελληνικού κράτους για αναγνώριση πολιτικού γάμου στα ομόφυλα ζευγάρια, βέβαια, εγγράφεται μάλλον σ' ένα ευρύτερο φάσμα το οποίο αφορά την οικογένεια. Όπως σημειώνει η Φουντεδάκη αναλύοντας το δίκαιο της υιοθεσίας, εάν αναγνωριζόταν ο γάμος στα ομόφυλα ζευγάρια, τα τελευταία θα γίνονταν αντιληπτά ως σύζυγοι, άρα θα είχαν και τις ίδιες αξιώσεις με τους ετερόφυλους συζύγους, εν προκειμένω τη δυνατότητα της από κοινού υιοθεσίας (Φουντεδάκη, ό.π., σ. 79). Για την ελληνική κοινωνία, όπως φαίνεται, προβληματική είναι τόσο η αναγνώριση αυτή καθαυτή των σχέσεων των ομοφυλόφιλων προσώπων, όσο -κυρίως- και οι επιπτώσεις αυτής της αναγνώρισης στο Οικογενειακό Δίκαιο. Ακόμη και με την αναγνώριση, πλέον, του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, άρρητα υποβόσκει ο «κίνδυνος», δεδομένης της νομικής εξίσωσης όσων έχουν υπογράψει Σύμφωνο μ' εκείνους που έχουν συνάψει γάμο, για την πρόσβαση των ομόφυλων ζευγαριών στη γονεϊκότητα. Στην ετεροκανονική λογική που διέπει την ελληνική κοινωνία και τις αντιλήψεις περί συγγένειας, μία τέτοια προοπτική πρέπει να αποφευχθεί, καθώς, στην αντίθετη περίπτωση, τίθεται υπό αμφισβήτηση και κινδυνεύει να αλλοιωθεί ο κυρίαρχος ιδεότυπος που αφορά την οικογενειακή ζωή. Η αναγνώριση του δικαιώματος για γάμο, παράλληλα, θα συνιστούσε και το «άνοιγμα» προς την απόκτηση απογόνων, δίνοντας έτσι την ευκαιρία στα ομόφυλα ζευγάρια να θεωρούνται οικογένεια. Οι ομόφυλοι γάμοι, έτσι, δεν απειλούν απλώς την πολιτισμική υπεροχή της ετεροκανονικότητας η οποία αντιλαμβάνεται τον γάμο ως μία αποκλειστικά ετεροφυλοφιλική κατοχύρωση (Mucciaroni, 2008, σ. 26), αλλά, την ίδια στιγμή, θέτουν σε κίνδυνο και την ίδια την κοινωνική βάση της ετεροκανονικότητας, καθώς, όπως εντοπίζει και στο παράδειγμα της Ισπανίας ο Pichardo Galán, η συζήτηση γύρω από τους ομόφυλους γάμους αφορά πάντοτε και τον κίνδυνο που θέτει η γνώση, παρά τη

διαρκή στάση άρνησης από την κοινωνία, πως τα ομόφυλα ζευγάρια μπορούν να κάνουν παιδιά, κι έτσι, με την αναγνώριση του γάμου, να επιτύχουν στη δημιουργία μίας οικογένειας (Pichardo Galán, 2011, σ. 25).

Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, πως μετά την υπερψήφιση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης για τα ομόφυλα ζευγάρια, η συζήτηση που αναδύεται αφορά, από κοινού, το δικαίωμα για πολιτικό γάμο και τεκνοθεσία¹³⁷ από ομόφυλα ζευγάρια¹³⁸, δύο εξίσου διαχρονικά αιτήματα της ΛΟΑΤΚΙ κοινότητας που δεν έχουν ακόμη διευθετηθεί. Ιδιαίτερα, δε, στην περίπτωση του πολιτικού γάμου, παρά τη θεσμοθέτηση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, οι συνομιλητές μου τείνουν να ανάγουν σε εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα την αναγνώρισή του. Όπως υποστηρίζει ο Τάκης:

«Είναι πολύ σημαντικό να μπορέσουμε επιτέλους να έχουμε την επιλογή του γάμου. Κανείς μας δεν ζητάει θρησκευτικό γάμο. Ας τον κρατήσουν αυτόν οι παπάδες. Αλλά είναι πολύ σημαντικό να έχουμε αυτή τη δυνατότητα. [...] Όχι, το Σύμφωνο δεν το σκέφτομαι ούτε εγώ, ούτε ο σύντροφός μου. Ούτε τον γάμο απαραίτητα ακόμη. Αλλά σε 2-3 χρόνια θα θέλαμε να μπορέσουμε να παντρευτούμε. Να έχουμε και οι δύο τις δουλειές μας, να έχουμε χρήματα και να φτιάξουμε οικογένεια. [...] Το Σύμφωνο θα ήταν το αναγκαίο κακό άμα θες... Θα το κάναμε μόνο αν δεν υπήρχε ποτέ το ενδεχόμενο του γάμου. Αλλά μη γελιόμαστε, ποτέ δε θα 'ναι το ίδιο. Ο γάμος είναι γάμος. Πώς να το κάνουμε; Λέει ο άλλος "παντρεύτηκες". Έγινες άνθρωπος... Με το Σύμφωνο τι θα λέει η μάνα μου; "Α! Εμένα ο Τάκης μου συμφώνησε;"! Και τι θα πει και Σύμφωνο στην τελική; Ότι συμφωνούμε να 'μαστε μαζί; Δεν είναι γάμος...».

Στην ίδια λογική, ο 38χρονος Πέτρος, ο οποίος ζει στην Αθήνα, έχει έναν γιο από προηγούμενο γάμο και τα τελευταία χρόνια διατηρεί σχέση μ' έναν συνομήλικό του άνδρα με τον οποίο θέλουν να παντρευτούν μόλις αναγνωριστεί το δικαίωμα γάμου στα ομόφυλα ζευγάρια, υπογραμμίζει πως:

«Κακά τα ψέματα, με το Σύμφωνο δεν γίνεσαι οικογένεια. Είστε δύο άνθρωποι που θέλετε ο ένας τον άλλον, βάζετε δύο τζίφρες και τέλος. Είναι ένα απλό χαρτί. Ο γάμος, όμως, είναι γάμος. Λες είμαι παντρεμένος, και το λένε και οι άλλοι. Είναι σοβαρό πράγμα και γι' αυτό δίνει σημασία και στη σχέση, και στην οικογένεια που φτιάχνεις με τον άλλον».

¹³⁷ Βλ. Κεφάλαιο 5.1

¹³⁸ Βλ. ενδεικτικά την τοποθέτηση του Δημήτρη Τζανακόπουλου, Κυβερνητικού Εκπροσώπου σε εκδήλωση της Νεολαίας ΣΥΡΙΖΑ με τίτλο «Είναι θέμα αγάπης, όχι φύλου» την 1η Ιουνίου 2018 στην Αθήνα. Η ανακοίνωση υπάρχει βιντεοσκοπημένη και διαδικτυακά (https://www.youtube.com/watch?time_continue=124&v=H9w310009F4, ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

Μολονότι το Σύμφωνο Συμβίωσης εννοιολογείται κάποιες φορές ως ένα είδος γάμου, μια σύμβαση που αναγνωρίζει τη σχέση τους, οι συνομιλητές μου τείνουν να προτάσσουν τον γάμο ως βασική τους διεκδίκηση, καθώς, όπως υποστηρίζουν ο Borneman και η Αθανασίου (Borneman, 1996 & Αθανασίου 2006β στο Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 174), αυτός συνιστά την πολιτισμικά αυτονόητη προϋπόθεση για να ολοκληρωθεί η σχέση μεταξύ δύο ατόμων, ένα ιδεώδες που είναι ανθεκτικό και στα ομόφυλα ζευγάρια. Αρκετοί ομοφυλόφιλοι, άλλωστε, από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 όταν άρχισε να περνάει το πρώτο σοκ του AIDS, άρχισαν να διεκδικούν έντονα το δικαίωμα του να μπορούν να παντρευτούν καθώς θεωρούσαν πως το να επιτρέπουν στην κρατική πολιτική να τους παραλείπει από τον θεσμό του γάμου ισοδυναμούσε με το να ταυτίζουν οι ίδιοι τον εαυτό τους ως πολίτες δεύτερης κατηγορίας (Warner, 1999, σ. 87-90, 106). Σύμφωνα με τον Κώστα Γιαννακόπουλο, μάλιστα, το βασικό διακύβευμα του γάμου το οποίο θέτουν οι ομοφυλόφιλοι φαίνεται να παραμένει η ορατότητα, καθώς μέσω αυτής θα δείξουν στο ετερόφυλο κοινωνικό σύνολο πως και οι ίδιοι έχουν σχέσεις βάθους και διάρκειας¹³⁹ με αποτέλεσμα να δημιουργηθούν συνθήκες κοινωνικής ένταξης (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 189). Ενδεικτικό προς αυτή την κατεύθυνση είναι το περιεχόμενο των φυλλαδίων που μοίραζε η «ΟΛΚΕ» κατά τη διάρκεια του «Athens Pride» το 2007, τα οποία υποστήριζαν, μεταξύ άλλων, πως «ο πολιτικός γάμος “θα δείξει ότι τα ζευγάρια ίδιου φύλου έχουμε σχέσεις βάθους και διάρκειας”, “θα συμβάλλει στην ορατότητα μας” [...] [και] “θα διαμορφώσει θετικά την εικόνα μας στην κοινωνία”» (Καντσά, 2014, σ. 502).

Ο γάμος, άλλωστε, τοποθετείται και από το Δικαστήριο του Στρασβούργου «στην κορυφή της ιεραρχίας των πιθανών νομικών μορφών που μπορεί να λάβει ο δεσμός δύο προσώπων που διατηρούν σταθερή συναισθηματική και νόμιμη σεξουαλική σχέση» (Ακτύπης, 2015, σ. 24), γεγονός που φαίνεται κι από τις δυνατότητες υιοθεσίας που παρέχει σε αντίθεση με το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης (ό.π.). Το τελευταίο, άλλωστε, αντιμετωπίστηκε κι από τον έλληνα νομοθέτη, το 2015, ως «υποδεέστερο» του γάμου, δεδομένης της διάταξης του για δυνατότητα επίκλησης της ακυρότητας του κι από πρόσωπα που έχουν απλώς περιουσιακό έννομο συμφέρον, και, κυρίως, της διάταξης του στο άρθρο 4 παρ. 1γ, σύμφωνα με την οποία αυτό λύνεται

¹³⁹ Για μία συζήτηση γύρω από το ζήτημα της διάρκειας των σχέσεων των ομόφυλων ζευγαριών στο χρόνο, βλ. επίσης Weston, 1995.

αυτοδικαίως με τη σύναψη γάμου του ενός εκ των δύο ή και των δύο «συμβαλλομένων» (Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, 2009, σ. 14· Φουντεδάκη, 2015, σ. 61). Παρά το γεγονός, βέβαια, πως το αναθεωρημένο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, όπως ψηφίστηκε το 2015, είναι πιο σταθερό και εξισώνει τους συμβαλλόμενους με τους συζύγους, η κοινωνική πραγματικότητα, όπως περιγράφηκε παραπάνω, συνεχίζει να το καθιστά ένα υποκατάστατο του γάμου, το οποίο, μάλιστα, βρίσκεται σε μειονεκτική θέση έναντι του πρώτου. Ως εκ τούτου, λαμβάνοντας υπόψιν τη δυνατότητα που αναγνωρίζεται στους ομοφυλόφιλους μόνο για σύναψη Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, θα ήταν δόκιμο να θεωρήσουμε πως μιλάμε για μία «ιεράρχηση των σεξουαλικοτήτων» («hiérarchisation des sexualités») (Rault, 2005, σ. 260 στο Courduriès, 2008, σ. 19) η οποία εκφέρεται μέσα από τις δικαικές συνθήκες που διέπουν την αναγνώριση οικογενειακών μορφών οργάνωσης στο κράτος.

Όπως επισημαίνει ο 46χρονος Μιχάλης, ο οποίος ζει στην Αθήνα και εδώ και μία δεκαετία συμβιώνει με τον 40χρονο σύντροφό του, με τον οποίο δεν επιθυμούν να συνάψουν Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, αλλά να παντρευτούν:

«Μου είχε πει ο Σοφοκλής [ο σύντροφος του] όταν ψηφίστηκε το Σύμφωνο, “άντε, ευκαιρία, πάμε να το υπογράψουμε”, και θυμάμαι που έβαλα τα γέλια. Τον κοίταζα καλά και τον ρώτησα αν αυτό τον καλύπτει. “Απ’ το ολότελα μου λέει...”. Αυτό είναι το πρόβλημά μου. Ή κάνεις ένα βήμα ολόκληρο ή δεν το κάνεις. Κάποιους μπορεί να τους καλύπτει το Σύμφωνο. Να μη γουστάρουν ρε φίλε να παντρευτούν. Γιατί όμως να μου το αρνούνται εμένα που το θέλω; [...] Λες να φοβούνται μη πάμε στο Δημαρχείο ντυμένοι νύφες; Τόσο χαζά μυαλά! [...] Στην Ελλάδα άμα δεν είσαι παντρεμένος, είσαι ρεμάλι. Ε, δε το δέχομαι ρε γαμώτο αυτό! Δηλαδή επειδή οι κολλημένοι φοβούνται, θα είμαι εγώ πολίτης δεύτερης κατηγορίας;»

Παρά τη σημασία που αποδίδουν τα κοινωνικά υποκείμενα στον γάμο, βέβαια, μία τέτοια κατοχύρωση δεν θα στερείται συνεπειών. Σύμφωνα με την Butler, η θεσμική αναγνώριση συνιστά μια προσχώρηση του υποκειμένου στους όρους της κυρίαρχης πολιτικής, με αποτέλεσμα αυτό να εξαρτάται πλήρως από το λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί η εξουσία (Butler, 2004, σ. 105). Μολαταύτα, δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε το γεγονός πως, ακόμη και τώρα που τα υποκείμενα ομοφυλοφιλικής σεξουαλικής ταυτότητας δεν μπορούν να παντρευτούν, παραμένουν εξαρτημένα από το «λεξιλόγιο» που χρησιμοποιεί η Πολιτεία για τα ίδια και τις σχέσεις τους καθώς και από τις διαθέσεις της για αναγνώριση ή όχι των δικαιωμάτων τους. Έως σήμερα, με τις προσφυγές ελλήνων ομοφυλόφιλων στο ΕΔΔΑ, φαίνεται πως ισχύει αυτό που υπογραμμίζει ο Warner για τις ομόφυλες σχέσεις, καθώς, στην περίπτωση των ομόφυλων ζευγαριών η όποια διεκδίκηση παραμένει στο πεδίο των δικαστηρίων. Κατ’

αυτόν τον τρόπο οι ομοφυλόφιλοι είναι πλήρως εξαρτώμενοι από την πολιτική εξουσία, η οποία, όμως, θα μπορούσε γίνει ακόμη εντονότερη γι' αυτούς όταν τους αναγνωριστεί το δικαίωμα του γάμου, δεδομένου ότι αυτός αποτελεί τον βασικό θεσμό μέσα από τον οποίο τα κράτη έχουν πρόσβαση στις ιδιωτικές ζωές των υποκειμένων και τις κανονικοποιούν (Warner, 1999, σ. 85, 96).

Η πιο ουσιαστική αλλαγή στην περίπτωση της θεσμοθέτησης των γάμων των ομοφυλοφίλων θα μπορούσε να είναι, ωστόσο, πως θα κατασκευαστεί -πιθανόν- μία νέα διάκριση. Εφόσον θα επιτραπεί η τέλεση γάμων στα ομόφυλα ζευγάρια, όσοι ομοφυλόφιλοι θα επιλέγουν να παντρευτούν θα περνούν σε μία προνομιακή θέση απέναντι σ' εκείνους που θα αποφασίζουν να μην παντρευτούν, συνθήκη, βέβαια, που μπορούμε να πούμε πως ισχύει και στην περίπτωση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης. Δεδομένης, ωστόσο, της κεντρικής θέσης του γάμου στις εννοιολογήσεις της κοινωνικής ζωής, ιδιαίτερα εκείνοι που διαφωνούν με τον θεσμό του γάμου, όπως τα αυτοπροσδιοριζόμενα ως «queer» υποκείμενα τα οποία έρχονται σε διαρκή ρήξη με την ετεροκανονικότητα, θα περάσουν σ' ένα νέο καθεστώς διάκρισης, περιθωριοποίησης και στιγματισμού (Warner, 1999, σ. 110-111). Αντίστοιχη επιχειρηματολογία έχει, μάλιστα, αναπτυχθεί στην Ελλάδα από ομάδες queer υποκειμένων, όπως η «Queericulum Vitae», τα μέλη της οποίας έχουν ασκήσει έντονη κριτική στον θεσμό του γάμου, υποστηρίζοντας πως οι ομοφυλόφιλοι θα πρέπει να προσανατολιστούν σε άλλες λύσεις διεκδίκησης των δικαιωμάτων τους που θα απέχουν από το ετεροκανονικό πρότυπο ιεράρχησης που προσφέρει ο γάμος ¹⁴⁰ (Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 191-192).

Σύμφωνα με τον 24χρονο Αλμπέρτο, ο οποίος κατάγεται από την Αλβανία, ζει στην Αθήνα, δραστηριοποιείται σε μία queer συλλογικότητα και δεν επιθυμεί να γίνει γονέας ή να παντρευτεί:

«[...] Γιατί θα πρέπει να παντρευόμαστε όλα ή να κάνουμε παιδιά; Και κυρίως ποιος είναι ο λόγος για να ψάχνει κάποιος να το κάνει; Δεν θα αλλάζουν τα μυαλά αν δεν βρούμε εμείς τα ίδια άλλους τρόπους, άλλα πράγματα να κάνουμε για να δείξουμε το ποια είμαστε. Δεν θα μας δεχθεί έτσι το ετεροκανονικό σύστημα, εμείς πρέπει να το αλλάζουμε κι όχι να ενταχθούμε σ' αυτό».

¹⁴⁰ Χαρακτηριστικό είναι το φυλλάδιο που μοίρασαν τα μέλη της «Queericulum Vitae» κατά τη διάρκεια του Athens Pride το 2007, ως απάντηση στην εκστρατεία της «ΟΛΚΕ» που είδαμε παραπάνω, δηλώνοντας πως στοχεύουν να αντικαταστήσουν τόσο την ετεροκανονικότητα, όσο και την «γαμοκανονικότητα», λογοπαίγνιο μεταξύ του ουσιαστικού «γάμος» και του ρήματος «γαμάω» (Kantsa, 2014, σ. 825).

Ανεξάρτητα από το εάν κάποια άτομα τάσσονται υπέρ του ομόφυλου γάμου, ενώ άλλα όχι, η αναγνώριση του δικαιώματος για γάμο μπορεί να λειτουργήσει, πάντως, κι ως αναγνώριση του δικαιώματος της επιλογής για το αν θα παντρεύονται ή όχι (Warner, ό.π., σ. 132). Σημαντικό είναι, ωστόσο, να μην παραγνωρίζουμε τη δύναμη της ετεροσεξουαλικής κανονικότητας, η οποία τείνει να ασκεί εξουσιαστικό έλεγχο και να καθορίζει τη δυνατότητα της επιλογής των ομοφυλόφιλων, καθώς ακόμη κι αν εκείνοι καταφέρουν να δημιουργήσουν μια δική τους οικογένεια, αυτή πάντοτε θα υπόκειται στον κοινωνικό έλεγχο που ασκούν οι ετεροφυλόφιλοι (Lewin, 1995, σ. 114), ζήτημα το οποίο, όπως θα δούμε, ισχύει, μέσα από την ανάλυση των εθνογραφικών μου δεδομένων, στην περίπτωση των «ανασυσταμένων» ομόφυλων οικογενειών, τα μέλη των οποίων καλούνται διαρκώς να συνδιαλέγονται με την ετεροκανονική εξουσία με πολλαπλούς τρόπους τόσο σε θεσμικό επίπεδο όσο και στην καθημερινότητά τους.

Παρά τις νέες κατηγοριοποιήσεις που θα μπορούσε να δημιουργήσει η αναγνώριση του δικαιώματος για πολιτικό γάμο στους ομοφυλόφιλους, πάντως, ο πολιτικός γάμος αποτελεί, όπως είδαμε, ένα πάγιο αίτημα που εκφράζουν αρκετοί από αυτούς, στο οποίο αποδίδουν και ιδιαίτερη σημασία. Σε αναλογία με τη θέση που αναπτύσσουν σχετικά με τους ομόφυλους γάμους άτομα και σε άλλες χώρες¹⁴¹, οι συνομιλητές μου φαίνεται πως αντιλαμβάνονται την αναγνώριση του δικαιώματος τέλεσης πολιτικού γάμου ως μία συνθήκη η οποία θα τους επιτρέψει να αποκτήσουν κοινωνική αναγνώριση. Όπως αναφέρει ο Θωμάς:

«Στην Ελλάδα που θεωρείται πως έχεις “τακτοποιηθεί” μόνο όταν παντρεύεσαι το να μην έχεις δικαίωμα για γάμο είναι σαν να είσαι καταδικασμένος να μην μπορείς ποτέ να γίνεις ίσος με τους άλλους. Είναι σαν να είσαι μονίμως κατώτερος. Οπότε το να μπορούμε να παντρευόμαστε είναι πολύ σημαντικό γιατί έτσι είναι κι ένας τρόπος να σταματήσει αν θέλεις να μας βλέπουν σαν υποδεέστερους, αλλά να μην βλέπουμε κι εμείς οι ίδιοι τους εαυτούς μας έτσι».

Η διεκδίκηση αναγνώρισης δικαιωμάτων που αφορούν την οικογενειακή ζωή παραμένει, με κάθε τρόπο, έντονη για τους ομοφυλόφιλους. Όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, καθώς βασική τους επιδίωξη είναι η άρση της άνισης μεταχείρισης τους από το κράτος και την κοινωνία, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες της έρευνας

¹⁴¹ Βλ. ενδεικτικά τις παρατηρήσεις των Catherine Donovan, Brian Hearphy και Jeffrey Weeks για το παράδειγμα του Ηνωμένου Βασιλείου (Donovan, Hearphy & Weeks, 1999, σ. για 693), και των Mary Bernstein και Nancy A. Naples κυρίως για το παράδειγμα των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής (Bernstein & Naples, 2010, σ. 137).

επικεντρώνονται στη διεκδίκηση της πρόσβασης τους στη γονεϊκότητα, η οποία αποτελεί δομικό στοιχείο της οικογενειακής ζωής. Το αίτημά τους αυτό, όπως αντίστοιχα κι εκείνο για τον πολιτικό γάμο, συνδέεται έντονα με την προσπάθειά τους για πλήρη πρόσβαση στην έννοια της «ιδιότητας του πολίτη», η οποία, άλλωστε, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις σχέσεις συγγένειας (Iija, 2011, σ. 19), συνθήκη η οποία καθιστά τη δυνατότητα για δημιουργία οικογένειας εξαιρετικά σημαντική για τους ομοφυλόφιλους άνδρες. Όπως υπογραμμίζει ο Τάσος:

«Είναι ευχάριστο να μπορείς να κάνεις οικογένεια, να παντρευτείς, να έχεις τα ίδια δικαιώματα με όλους τους άλλους, φίλους, αδέρφια, εχθρούς, με όλους μωρέ. Και δεν πρέπει να σταματάμε να τα διεκδικούμε μέχρι να πάρουμε όλα όσα θα έπρεπε ήδη να έχουμε. [...] Πρέπει για 'μένα να έρθει και ο γάμος και η υιοθεσία γιατί είναι άδικο να μην μπορούμε να κάνουμε οικογένειες, και πρέπει και να προστατεύονται οι οικογένειες που ήδη υπάρχουν. [...] Λίγα-λίγα, θα τα καταφέρουμε γιατί πρέπει. Δεν γίνεται να μας λέει το κράτος πως μας αντιμετωπίζει σαν πολίτες β' κατηγορίας κι εμείς να το ανεχτούμε. Θέλει αγώνα για όσους θέλουμε να κάνουμε κάποια στιγμή οικογένεια [...]]».

5. «Το δικό μου το παιδί»: Η διεκδίκηση της «ιδιότητας του πολίτη» μέσα από την πατρότητα

Η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, από κοινού με ευρύτερες μεταβολές που σχετίζονται με την ολοένα και αυξανόμενη ορατότητα τόσο των ίδιων των ομοφυλόφιλων ανδρών όσο και των διεκδικήσεων τους για δικαιώματα που αφορούν στην οικογενειακή ζωή συντέλεσαν καθοριστικά, όπως είδαμε και στο 3^ο κεφάλαιο, στη συνειδητοποίηση για τα ίδια τα άτομα πως συγγένεια και ομοφυλοφιλία δεν είναι απαραίτητα δύο αλληλοαποκλειόμενες έννοιες. Η επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών για πρόσβαση στη γονεϊκότητα άρχισε να γίνεται εντονότερη και, όπως θα δούμε στο παρόν κεφάλαιο, να αποκρυσταλλώνεται στην ανεύρεση τρόπων ώστε να επιτευχθεί. Παράλληλα, νομοθετικές πρωτοβουλίες όπως το νομοσχέδιο για την προώθηση της Αναδοχής και της Υιοθεσίας το 2017 και η ανάδυση ενός λόγου που προερχόταν από ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα που ήταν ήδη γονείς άρχισαν να προωθούν ακόμη εντονότερα την ανάγκη διευθέτησης της ομόφυλης γονεϊκότητας από το ελληνικό κράτος, όπως επίσης και να προβάλλουν τις συνθήκες που επικρατούν σε σχέση με την ομόφυλη γονεϊκότητα οι οποίες είναι συνυφασμένες με τη θέση που αναγνωρίζεται στους ομοφυλόφιλους στην ελληνική κοινωνία.

Λαμβάνοντας ως θεωρητική αφετηρία σκέψης και ανάλυσης τις σύγχρονες ανθρωπολογικές αναγνώσεις σύμφωνα με τις οποίες η συγγένεια δεν είναι μόνο μία βιολογική «ουσία» αλλά αποτελεί μία διαδικασία κι ως τέτοια υπόκειται σε στρατηγικές σκοπιμότητας στις οποίες εμπλέκονται τα κοινωνικά υποκείμενα (Strathern, 1992/2008· Τουνταςάκη, 2015α, σ. 47· Edwards, 2000· Franklin, 1997, 2013γ· Strathern, 1992), στο παρόν κεφάλαιο έμφαση θα δοθεί στο φάσμα των δυνατοτήτων που έχουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες για τη δημιουργία οικογενειακών σχέσεων και στις νομικές και κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες οι οποίες διέπουν την πρόσβαση τους σε θεσμούς όπως η υιοθεσία και η αναδοχή, στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, και, τέλος, στους τρόπους με τους οποίους συνδιαλέγονται με το κράτος οι ήδη υφιστάμενες, «ανασυσταμένες» ομογονεϊκές οικογένειες στην Ελλάδα.

5.1 «Αρκετά ικανοί για να φροντίσουμε ένα παιδί, ανεπαρκείς για να γίνουμε γονείς του»: Η «πρόκληση» της υιοθεσίας και της αναδοχής από ομόφυλα ζευγάρια στον ετεροκανονικό λόγο

Παρά το γεγονός πως η υιοθεσία, όπως είδαμε, είχε αποκλειστεί ως δυνατότητα για όσους συνάπτουν Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης από το νόμο του 2008 και ούτε το νομοσχέδιο του 2015 επέτρεπε τη δυνατότητα για υιοθεσία στα ομόφυλα ζευγάρια που θα υπέγραφαν Σύμφωνο¹⁴², συνθήκη την οποία υπογράμμιζε διαρκώς και η τότε Κυβέρνηση¹⁴³, ένα βασικό πεδίο συζήτησης τόσο στη Δημόσια Διαβούλευση όσο και στις ομιλίες των Βουλευτών στην Ολομέλεια της Βουλής αποτέλεσε το ενδεχόμενο της υιοθεσίας από ομόφυλα ζευγάρια που θα υπέγραφαν Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης. Με κύριο αιτιολογικό όχημα το «συμφέρον του παιδιού» και τη «στρεβλή» εικόνα που θα αποκτούσαν τα παιδιά που θα εντάσσονταν σε μία οικογένεια αποτελούμενη μόνο από δύο άνδρες ή δύο γυναίκες, το ενδεχόμενο μιας ομόφυλης γονεϊκότητας που θα προκύψει από μία υιοθεσία αποκλείστηκε για τα ομόφυλα ζευγάρια.

Η υιοθεσία αποτελεί, σε διεθνές επίπεδο, μία αρκετά ελκυστική δίοδο για πρόσβαση στη γονεϊκότητα για τα ζευγάρια ανδρών ομοφυλόφιλων εξαιτίας της έλλειψης ενός αριθμού εναλλακτικών τρόπων για να γίνουν γονείς (Sifris & Gerber, 2009). Σε αντίθεση, όμως, με άλλα δυτικά κράτη στα οποία τα ομόφυλα ζευγάρια επιτρέπεται να υιοθετήσουν, στην Ελλάδα κάτι τέτοιο δεν προβλέπεται, ενώ, όπως είδαμε, ακόμη και το ενδεχόμενο μιας τέτοιας συνθήκης γεννά προβληματισμό και οδηγεί σε αρνητικές αντιδράσεις από την ελληνική κοινωνία. Ακόμη, όμως, και σε κράτη στα οποία δίνεται η δυνατότητα σε ομόφυλα ανδρικά ζευγάρια να υιοθετήσουν παιδιά (ή και να γίνουν ανάδοχοι γονείς), συνήθως τους προτείνονται παιδιά τα οποία

¹⁴² Ανάλογο είναι και το παράδειγμα της Τσεχίας που το Σύμφωνο Συμβίωσης για τα ομόφυλα ζευγάρια ψηφίστηκε αποκλείοντας, παράλληλα, αυστηρά την πιθανότητα κατασκευής γονεϊκής ταυτότητας μέσω υιοθεσίας για τα ζευγάρια που θα το υπέγραφαν (Hašková & Sloboda, 2018, σ. 53, 55).

¹⁴³ Βλ. ενδεικτικά, και σε συνδυασμό με τις αντιδράσεις σχετικά με το ενδεχόμενο της υιοθεσίας από ομόφυλα ζευγάρια, την ομιλία μίας Βουλευτριάς του ΣΥΡΙΖΑ:

«[...] Το σύμφωνο συμβίωσης δεν αφορά την τεκνοθεσία, δεν αφορά την παιδοθεσία. Είναι ένα θέμα ξεκάθαρο. Αυτό θέλει συζήτηση. Αντίθετα, υπάρχουν πολλές τοποθετήσεις. [...] εδώ τέθηκε μέσα στη συζήτηση εκ του πονηρού. Πολλοί επικεντρώθηκαν με τρόπο δημαγωγικό στο θέμα και το επικαλέστηκαν ως φόβητρο και ως Δούρειο Ίππο ή ως μπαμπούλα για να αρνηθούμε ουσιαστικά το σύμφωνο συμβίωσης. [...]» (Π.Β., ΝΑ'22/12/2015/4183).

είναι «λιγότερο επιθυμητά»¹⁴⁴ («less desirable children»), όπως για παράδειγμα μεγαλύτερα σε ηλικία, με διαφορετικό χρώμα ή που προέρχονται από οικογένειες καταγωγής με προβλήματα βίας ή χρήσης ουσιών (Gibson, 2014, σ. 418-419), ή οι ομοφυλόφιλοι υπόκεινται σε εξαντλητικές γραφειοκρατικές διαδικασίες και εξονυχιστικούς ελέγχους, δυσανάλογους από αυτούς που περνούν οι ετεροφυλόφιλοι εν δυνάμει θετοί γονείς (Boucai, 2016, σ. 1112). Σε αντίθεση, μάλιστα, με τα ζευγάρια ομοφυλόφιλων γυναικών, τα οποία διαχρονικά μπορούσαν να υιοθετήσουν ευκολότερα εξαιτίας των καθιερωμένων αντιλήψεων περί στενής σχέσης μεταξύ γυναικείας φύσης και μητρότητας¹⁴⁵ (Gailey, 2019, σ. 245), οι ομοφυλόφιλοι άνδρες βρίσκονται σε μία αρκετά μειονεκτική θέση.

Παρά τη δυνατότητα για υιοθεσία την οποία έχουν, λοιπόν, έστω και υπό προϋποθέσεις ή/και ειδικές συνθήκες, σε κάποια κράτη οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, στην Ελλάδα κάτι τέτοιο δεν κατοχυρώνεται νομικά. Αντίθετα, όπως, για παράδειγμα, και στην περίπτωση της Τσεχίας, η υιοθεσία -και η αναδοχή- είναι δυνατές κυρίως μόνο για παντρεμένα ζευγάρια και γυναίκες (Hašková & Sloboda, 2018, σ. 57). Μολαταύτα, τον Δεκέμβριο του 2017, τέθηκε σε Δημόσια Διαβούλευση μία νέα ρύθμιση του Ελληνικού κράτους από το Υπουργείο Εργασίας, Κοινωνικής Ασφάλισης και Κοινωνικής Αλληλεγγύης, με τίτλο «Μέτρα προώθησης Αναδοχής-Υιοθεσίας» (ν. 4358/2018). Στο Άρθρο 8 το οποίο αφορούσε τις προϋποθέσεις για να γίνει κάποιος ανάδοχος γονέας αναφερόταν μεταξύ άλλων πως «[...] κατάλληλοι για να γίνουν ανάδοχοι, σύμφωνα με τις κείμενες διατάξεις, είναι οικογένειες που αποτελούνται από συζύγους ή έχοντες συνάψει σύμφωνο συμβίωσης [...]»¹⁴⁶. Η νέα αυτή νομική τροπολογία δέχτηκε έντονη κριτική καθώς εξαιτίας του ότι πλέον τα ομόφυλα ζευγάρια μπορούσαν να συνάψουν Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, το άρθρο 8 θα λειτουργούσε επιτρεπτικά στο να τους δοθεί η δυνατότητα αναδοχής τέκνου. Όπως και στην περίπτωση της επέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, παρουσιάστηκαν πάλι δύο αντίρροπες τάσεις: η μία πλευρά τασσόταν σχετικά θετικά απέναντι στο ενδεχόμενο της αναδοχής, ενώ, από την άλλη, υπήρξαν

¹⁴⁴ Βλ. ενδεικτικά Fine & Courduriès, 2014, σ. 26· Goodfellow, 2015, σ. 91-94· Lewin, 2009α, σ. 50-52· Lewin, 2014, σ. 140-141.

¹⁴⁵ Βλ. παρακάτω.

¹⁴⁶ <https://www.lawspot.gr/nomikes-plirofories/nomothesia/n-4538-2018/arthro-8-nomos-4538-2018-anadohoi-goneis-proypotheseis> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

και εκείνοι οι οποίοι θεωρούσαν μία τέτοια νομική πρωτοβουλία απαράδεκτη. Σε αντίθεση, όμως, με τη Δημόσια Διαβούλευση για το Σύμφωνο Συμβίωσης η οποία έλαβε πλήθος σχολίων, η Δημόσια Διαβούλευση για το νομοσχέδιο που αφορούσε την αναδοχή¹⁴⁷ έλαβε πολύ λιγότερα σχόλια που αφορούσαν αυτή καθαυτή τη δυνατότητα αναδοχής από ομόφυλα ζευγάρια.

Ενδεικτικά, ο Μ.¹⁴⁸ επισημαίνει πως πρέπει «να φανεί ξεκάθαρα, ότι δεν συμπεριλαμβάνονται στους αναδόχους τα ομόφυλα ζευγάρια... διαφορετικά είναι ντροπή και αθλιότητα», ο Γ.Π. αναφέρει πως «κατά τη γνώμη μου δεν πρέπει να επιτραπεί η υιοθεσία παιδιών από ομόφυλα ζευγάρια. Ελπίζω αυτό να ξεκαθαριστεί με ρητή εξαίρεση τους», ενώ, από την άλλη πλευρά ο Α.Β. σημειώνει πως «σύμφωνα με το 1 και πιο συγκεκριμένα με την πρόταση «Κατάλληλοι για να γίνουν ανάδοχοι (...) είναι οικογένειες αποτελούμενες από συζύγους, ή έχοντες συνάψει σύμφωνο συμβίωσης» ελπίζουμε να συμπεριλάβετε και τα ομόφυλα ζευγάρια». Τέλος, ο Π.Ρ.Α. υποστηρίζει πως:

«Θα πρέπει να ξεκαθαριστεί εδώ πέρα αν ο νομοθέτης στην παράγραφο 1 συμπεριλαμβάνει και τα ομόφυλα ζευγάρια που έχουν συνάψει σύμφωνο συμβίωσης ή όχι. Αν ναι, θα πρέπει να αναφερθεί ρητά ώστε να αποφευχθούν τυχόν σκιερά σημεία που θα οδηγούν σε πιθανή απόρριψη των ομοφυλων ζευγαριων ως ανάδοχους, κατι το οποιο με την σειρα του, εφοσον δεν ειναι νομικα ξεκαθαρο, θα οδηγει σε μακρόχρονες δικαστικες διαμάχες με αβέβαιη έκβαση. Αν όχι, και πάλι να ξεκαθαριστεί ώστε τα ομόφυλα ζευγάρια να μην έχουν φρουδες ελπίδες».

Το νέο νομοσχέδιο απασχόλησε έντονα την κοινή γνώμη. Η δυνατότητα υιοθεσίας ή αναδοχής τέκνων από ομόφυλα ζευγάρια, ως πιθανή συνέχεια της αναγνώρισης των ομόφυλων σχέσεων, είχε, άλλωστε, αποτελέσει ένα ζήτημα που αναπτύχθηκε διεξοδικά και στις συζητήσεις γύρω από την επέκταση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, όταν αποτυπώθηκαν και οι μεγαλύτερες ενστάσεις σχετικά. Χαρακτηριστικά, σύμφωνα με έναν Βουλευτή της Χρυσής Αυγής κατά την Ολομέλεια της Βουλής για την ψήφιση της επέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, «[...] το επόμενο βήμα θα είναι η υιοθέτηση παιδιών, αν και η Κυβέρνηση δεν το έφερε ακόμα γιατί φοβάται τις αντιδράσεις [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4184).

Όπως σημείωνε ο Κοσμάς Βίδος στη στήλη του στο ΒΗΜΑgazino της 20ης Μαΐου 2018, «είναι η πρώτη φορά που [...] γίνεται τόσο έντονη συζήτηση για το τι σημαίνει σωστός γονιός και το ποιος έχει το δικαίωμα να μεγαλώσει ένα παιδί» (Βίδος,

¹⁴⁷ <http://www.opengov.gr/minlab/?p=3589> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

¹⁴⁸ Ακολουθείται, όπως και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η αρχική μορφή των σχολίων.

2018, σ. 14). Κεντρική εννοιολογική κατηγορία στη διατύπωση των αντιρρήσεων απέναντι στην αναδοχή (και την υιοθεσία) παιδιών από ομόφυλα ζευγάρια αποτέλεσε εκείνη του «συμφέροντος του παιδιού», η οποία βρίσκεται στον πυρήνα του θεσμού της υιοθεσίας. Όπως υπογραμμίζει η Φουντεδάκη, πρόκειται για μία ευρύτερη μεταστροφή που σημειώθηκε κατά τον 20^ο αιώνα προς την αναγνώριση του παιδιού ως αυτόνομης ύπαρξης και πρωταρχικής αξίας, μία «αντιστροφή της παραδοσιακής στάθμισης συμφερόντων, από το συμφέρον αυτού που υιοθετεί προς το συμφέρον του υιοθετούμενου παιδιού», με αποτέλεσμα η «παιδοκεντρική» υιοθεσία να θεωρείται, σήμερα, «το πρωταρχικό και κοινωνικά σπουδαιότερο πρότυπο υιοθεσίας»¹⁴⁹ (Φουντεδάκη, 1993, σ. 14-15).

Σύμφωνα με το σχόλιο του χρήστη Χ.Α. στη Δημόσια Διαβούλευση για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, *«η νομική εξίσωση της οικογένειας ετερόφυλων και ομόφυλων ζευγαριών, με μαθηματική ακρίβεια θα θέσει το ζήτημα της υιοθεσίας παιδιών από ζευγάρια ίδιου φύλου, κάτι που είναι εξαιρετικά επικίνδυνο για την ψυχρσύνθεση των παιδιών αυτών [...]»*. Η άποψη αυτή, όπως επισημαίνει μέσα από την ανάλυση του για τις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής ο Gary Mucciaroni, είναι κυρίαρχη στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται, γενικά, η υιοθεσία από ομόφυλα ζευγάρια, καθώς, πέρα από την γενικευμένη ηθική απαξίωση της ομόφυλης γονεϊκότητας, θεωρείται πως αυτή θα έχει και αρνητικές συνέπειες στον τρόπο με τον οποίο θα μεγαλώσουν τα παιδιά, στην ψυχολογία και στη συμπεριφορά τους (Mucciaroni, 2008, σ. 69). Όπως αναλύει και στο παράδειγμα της Ιταλίας η Daniela Danna, το ενδεχόμενο της υιοθεσίας από ομόφυλα ζευγάρια κατακρίνεται από την κοινή γνώμη, τόσο επειδή αυτό θεωρείται εντελώς ανήθικο, όσο κι επειδή υπάρχει η γενικευμένη αντίληψη πως τα παιδιά που θα υιοθετήσουν αυτά τα ζευγάρια θα υποστούν στιγματισμό (Danna, 2011, σ. 95). Οι ομοφυλόφιλοι, όπως ήδη αναφέρθηκε, θεωρούνται σύμφωνα με τον ετεροκανονικό λόγο καταστατικά εκτός του κεντρικού αφηγήματος της συγγένειας, καθώς κι ένας κίνδυνος για την ευταξία και τα ιδανικά της «παραδοσιακής» οικογένειας, ο οποίος θα πρέπει να υποσκελιστεί. Κατά συνέπεια, η υιοθεσία από ένα ζευγάρι ομοφυλόφιλων ανδρών δεν μπορεί παρά να αποθαρρύνεται (Καντσά, 2006α, σ. 356). Οι πρακτικές

¹⁴⁹ Η νομική προστασία του συμφέροντος του υιοθετούμενου, βέβαια, προβλεπόταν από τη βυζαντινή νομοθεσία. Κατά συνέπεια, η προστασία του «συμφέροντος του παιδιού» δεν αποτελεί, μάλλον, μία καινοτομία του 20^{ου} αιώνα (Μπρούσκου, 2002, σ. 130).

υιοθεσίας, άλλωστε, έχουν σχεδιαστεί υπό τη θεωρητική πρόταση πως οι λευκές, ετεροφυλοφιλικές, πατριαρχικές οικογένειες είναι ιδανικές για να αναθρέφουν παιδιά (Gibson, 2014, σ. 419). Παράλληλα, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, και σε περιορισμένο βαθμό οι ομοφυλόφιλες γυναίκες, έχουν -διαχρονικά- λάβει το πρόσημο των παιδόφιλων και των ηθικών παραβατών (Falletti, 2014, σ. 29), ενώ, επίσης, η κυρίαρχη άποψη για τις σχέσεις που συνάπτουν είναι ότι αυτές είναι ασταθείς και δεν διαρκούν στον χρόνο, γεγονός που εντείνει τη στερεοτυπική δημόσια παρουσίαση των ομοφυλόφιλων ανδρών ως υποκειμένων που τους ενδιαφέρουν μόνο ζητήματα όπως η εμφάνιση τους και οι απολαύσεις (Weston, 1991/1997, σ. 153, 156), συνθήκες που θεωρούνται ασύμβατες με την τεκνοποιία και τη συγκρότηση οικογενειών. Ως αποτέλεσμα, δεδομένου ότι το «συμφέρον του παιδιού» βρίσκεται στον αξιακό πυρήνα του θεσμού της υιοθεσίας ο οποίος στοχεύει στο να δώσει στα προς υιοθεσία τέκνα το καλύτερο δυνατόν οικογενειακό περιβάλλον για την ανατροφή τους (Sifris & Gerber, 2009), ένα ομόφυλο ζευγάρι δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό καθώς θεωρείται πως θα έβλαπτε το παιδί σε πολλά επίπεδα, όπως λ.χ. στη διαμόρφωση της σεξουαλικότητας και της έμφυλης ταυτότητάς του (Mucciaroni, 2008, σ. 72).

Ενδεικτική, προς αυτή την κατεύθυνση, είναι η ομιλία ενός Βουλευτή του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδος στην Ολομέλεια για την ψήφιση του Συμφώνου Συμβίωσης. Κατά την άποψη του, «[...] είναι απόλυτα σεβαστή η σεξουαλική επιλογή ή η έκφραση σεξουαλικότητας. [...] Είναι, όμως, ατομική, ιδιωτική υπόθεση, ενώ η οικογένεια είναι κοινωνική σχέση και βασικά θεσμός προστασίας των παιδιών», ενώ, παράλληλα, υποστηρίζει πως «[...] στη συμβίωση των ομόφυλων ζευγαριών, αντικειμενικά το παιδί έχει παραποιημένη, ανορθολογική αντίληψη αυτής της σχέσης [ενν. της σεξουαλικής σχέσης άνδρα-γυναίκα]», καταλήγοντας στην επισήμανση πως «[...] και το ανδρικό-πατρικό και το γυναικείο-μητρικό πρότυπο, έχει τα δικά του χαρακτηριστικά [...] και είναι απαραίτητα για την ομαλή ψυχοσωματική και κοινωνική ανάπτυξη του παιδιού [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4190).

Σύμφωνα με τον Λάζο, ο οποίος θα ήθελε να υιοθετήσει στο μέλλον ένα ή περισσότερα παιδιά:

«[...] το να μας παρουσιάζουν σαν τα τέρατα που θα κατασπαραξουν το παιδί που θα τους δώσουν είναι κομικοτραγικό. Δηλαδή πώς μας φαντάζονται; Σαν τους εξωγήινους που δεν έχουν κανέναν άλλον στόχο από το να καταστρέψουν παιδιά; [...] Άλλοι λένε ότι αν πάρουμε παιδιά μπορεί να τα βιάζουμε. Το ακούς κι εσύ συνέχεια ότι μας παρομοιάζουν με παιδόφιλους. Εμένα με πιάνει αηδία και μόνο που τους περνάει μια τέτοια σκέψη από το μυαλό. [...] Δεν τους κόβει ότι όπως κι

αυτοί θέλουμε κι εμείς να αποκτήσουμε παιδιά γιατί τα αγαπάμε, γιατί θέλουμε να κάνουμε οικογένεια... Όχι, θέλουμε να τους κάνουμε κακό...».

Καθώς κάθε αναφορά στις ομογονεϊκές οικογένειες γίνεται πάντοτε σε αντίστιξη με την «κανονικότητα» των ετεροφυλοφιλικών οικογενειών (Lewin, 1995, σ. 114), όπως, επίσης, και εξαιτίας του ότι μία ομόφυλη γονεϊκότητα δεν μπορεί να προσδιοριστεί με όρους μητρότητας/πατρότητας τόσο ξεκάθαρα στο κυρίαρχο δυτικό λεξιλόγιο (Bonaccorso, 2009, σ. 92), το ενδεχόμενο της υιοθεσίας από ομόφυλα ζευγάρια κρίνεται προβληματικό. Όπως υπογράμμισε ένας Βουλευτής της Χρυσής Αυγής κατά την ομιλία του πριν την ψήφιση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, «[...] η ανατροφή των παιδιών προϋποθέτει ένα φυσικό και αρμονικό περιβάλλον γάμου ή συμβίωσης γυναίκας και άνδρα, δηλαδή την ύπαρξη μητέρας και πατέρα [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4202), ενώ, σύμφωνα με τον Γενικό Γραμματέα του κόμματος του, «[...] δημιουργείτε πραγματικά ένα έκτρωμα. Φανταστείτε μια οικογένεια με δύο πατέρες ή δύο μητέρες. Ποιος θα είναι ο πατέρας; Ποια θα είναι η μάνα; [...]» (Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015/4228). Αντίστοιχα, στο σχόλιο της στη Δημόσια Διαβούλευση, η Μ. υποστηρίζει πως «[...] η οικογένεια αποτελείται από Πατέρα Μητέρα και παιδιά. Αν αυτή η ισορροπία διαταραχθεί έπονται πολλά κακά [...]». Παράλληλα, σύμφωνα με το σχόλιο του Κ.Π., «[...] δεν αντιλαμβανόμαστε ότι θέτουμε ενώπιον των παιδιών μας καταστροφικά πρότυπα, πρότυπα που καταστρέφουν την ψυχική τους ισορροπία, την παιδική αθωότητα, ό,τι όμορφο έχουν ως παιδιά; [...]». Την άποψη αυτή δείχνει να ενστερνίζεται κι ο 34χρονος ετεροφυλόφιλος συνομιλητής μου, ο Φανούρης, ο οποίος ζει στη Θεσσαλονίκη κι όταν συνομιλήσαμε η αρραβωνιαστικιά του ήταν έγκυος. Σημειώνει πως «[...] και τι παιδιά θα βγαίνουν από τέτοιες σχέσεις; Να βλέπει ένα παιδί δυο μαντράχαλους να φιλιούνται; [...] Θα τα τρελάνουν ή θα τα κάνουν κι αυτά [...] σαν και του λόγου τους».

Σύμφωνα με τον λόγο που αναπτύσσεται παραπάνω, τα παιδιά ομογονεϊκών οικογενειών θεωρείται πως οδηγούνται, πρώτα απ' όλα, στην απουσία δυνατότητας αναφοράς στην κλασική δομή των οικογενειακών προτύπων. Κατά συνέπεια, βρίσκονται «υπό την απειλή» να διαταραχθεί ο σεξουαλικός τους προσανατολισμός, να ασκήσει, δηλαδή, καθοριστική επιρροή η ομοφυλοφιλία των γονέων τους στην ανάπτυξη και την έκφραση της σεξουαλικότητάς τους (Καραβοκύρης, 2015, σ. 95· Παπαζήση, 2007, σ. 22). Παράλληλα, υπάρχει η αντίληψη πως τα παιδιά που μεγαλώνουν σε ομοερωτικό περιβάλλον έχουν περισσότερες πιθανότητες να αναπτύξουν ψυχολογικά τραύματα καθώς θα αντιμετωπίσουν δυσκολίες στις

κοινωνικές τους σχέσεις εξαιτίας της «ιδιαιτερότητας» των γονιών τους, ενώ, τέλος, προβάλλεται πολύ έντονα και ο φόβος πως τα παιδιά θα παρενοχληθούν σεξουαλικά από τους γονείς ή το περιβάλλον των γονιών τους (Δαμάσκος, 2007, σ. 78).

Ανατρέχοντας στον Τύπο εκείνης της περιόδου ανιχνεύονται τοποθετήσεις οι οποίες θέτουν ακριβώς αυτή την προβληματική. Ενδεικτικά, στο φύλλο της 29ης Απριλίου 2018 της εφημερίδας «Κυριακάτικη Δημοκρατία» εντοπίζονται τρεις επιμέρους αναφορές στο ζήτημα. Αρχικά, σε ανυπόγραφο άρθρο υπό τον τίτλο «Καμπανάκι από τον Καναδά για την υιοθεσία από ομοφυλόφιλους» παρατίθεται η επιστολή που έστειλε στην κυβέρνηση των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής μία νεαρή γυναίκα η οποία μεγάλωσε σε ομογενεϊκή οικογένεια προειδοποιώντας για τις «τραγικές επιπτώσεις» που είχε αυτό της το βίωμα. Στόχος της εφημερίδας είναι «να διαβαστεί από όλους, ειδικά όμως από τους Έλληνες βουλευτές προτού βάλουν την υπογραφή τους στην προς ψήφιση εγκληματική διάταξη που θα επιτρέπει και στην Ελλάδα την υιοθεσία παιδιών από ομοφυλόφιλους». Στην επιστολή, η νεαρή γυναίκα αναφέρει μεταξύ άλλων πως «[...] πολλοί από εμάς παλεύουμε με τη δική μας σεξουαλικότητα και την αίσθηση του φύλου, λόγω των επιδράσεων στα οικιακά περιβάλλοντα που μεγαλώνουμε [...]» καθώς, επίσης, και πως «[...] το φύλο των γονέων έχει σημασία για την υγιή ανάπτυξη των παιδιών. [...] Οι πατέρες από τη φύση τους ασφαλίζουν την ταυτότητά τους, ενσταλάζουν την κατεύθυνση, παρέχουν την πειθαρχία, τα όρια και την ανάληψη κινδύνων στις περιπτώσεις και δίνουν διά βίου παραδείγματα για τα παιδιά. [...] Οι μητέρες γαλουχούν τα παιδιά με μοναδικούς και ευεργετικούς τρόπους που δεν μπορούν να αναπαραχθούν από τους πατέρες [...]» (Ανώνυμος, 2018α, σ. 11).

Στη συνέχεια, και πάλι σε ανυπόγραφη τοποθέτηση από τη συντακτική ομάδα της εφημερίδας στη στήλη «Η θέση μας», υπό τον τίτλο «Η αντίσταση στην παρακμή», αναφέρεται πως:

«Η χώρα μας, [...] δέχεται συστηματική και μεγάλης έντασης επίθεση από τους κύκλους των αποδομητών, οι οποίοι θέλουν να μετατρέψουν υγιείς και ακμαίες κοινωνίες σε αυτό που ο μακαριστός Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος αποκαλούσε “κιμά”. [...] Οι Έλληνες δεν περίμεναν ούτε την κυρία Φωτίου¹⁵⁰ ούτε οποιονδήποτε άλλον κυβερνητικό παράγοντα για να μάθουν τι σημαίνει οικογένεια και τι σημαίνει σχέση γονέα με τέκνο. [...] Η συντριπτική πλειονότητα των πολιτών δεν αναγνωρίζει στους ομοφυλόφιλους δικαίωμα να υιοθετούν παιδιά -για λόγους

¹⁵⁰ Η Θεανώ Φωτίου ήταν η Αναπληρώτρια Υπουργός Εργασίας, Κοινωνικής Ασφάλισης και Κοινωνικής Αλληλεγγύης η οποία πρότεινε τη νομοθετική πρωτοβουλία «Μέτρα προώθησης Αναδοχής - Υιοθεσίας».

που σε όλους μας, πλην των γνωστών ζηλωτών της παγκοσμιοποίησης είναι προφανείς [...]» (Ανώνυμος, 2018β, σ. 13).

Τέλος, ο Πρόεδρος του Δικτύου Ελλήνων Συντηρητικών, Ραφαήλ Α. Καλυβιώτης, στο σχόλιο του υπό τον τίτλο «Υιοθεσία από ομόφυλα ζευγάρια» υπογραμμίζει πως σε συνδυασμό με την πρόσφατη ψήφιση για την ταυτότητα φύλου¹⁵¹:

«πρέπει έκαστος εξ υμών να αντιληφθεί πόσο καλά οργανωμένο είναι το πλάνο της νεομαρξιστικής σχολής σκέψης. [...] Το δεύτερο βήμα που έκανε η νέα Αριστερά για να αποδομήσει το ανδρικό πρότυπο ήταν η συμμαχία με τα φεμινιστικά και gay κινήματα. Ο στόχος ήταν η αποδόμηση της πυρηνικής οικογένειας, δηλαδή της παραδοσιακής οικογένειας με πατέρα και μητέρα. Για τη νέα Αριστερά και την προπαγάνδα της η παραδοσιακή οικογένεια δεν είναι η κανονική. [...] Δύο άνδρες ή δύο γυναίκες μπορούν να υιοθετούν. [...] Η θέση των Συντηρητικών επάνω στο ζήτημα αυτό είναι ότι τέτοια πειράματα στην πλάτη της κοινωνίας έχουν αποτέλεσμα των τραυματισμό αθώων ψυχών [...]» (Καλυβιώτης, 2018, σ. 20).

Επικριτική απέναντι στο ενδεχόμενο στέκεται και η Σόφη Λουκά στο άρθρο της «Δυό δρόμοι, η απόκρυψη και η... αποκάλυψη» στην εφημερίδα «Η βραδυνή της Κυριακής» που κυκλοφόρησε στις 28-29 Απριλίου 2015. Όπως σημειώνει:

«Η διάταξη που αφορά την αποδοχή του συμβίωσης ως προαπαιτούμενο για την αναδοχή ενός παιδιού από ετερόφυλα και ομόφυλα ζευγάρια άνοιξε [...] τον Ασκό του Αιόλου σε πολιτικό επίπεδο, με τα κόμματα να συμφωνούν μόνο στο ότι διαφωνούν, αλλά και στην ίδια την κοινωνία, που απέναντι σε ένα τόσο ευαίσθητο θέμα σηκώνει τα χέρια ψηλά όταν δεν πατά τη σκανδάλη. [...] Όσον αφορά τα ομόφυλα ζευγάρια, τα πράγματα γίνονται αρκετά δύσκολα, καθώς μαζί με τη δυσκολία της διαχείρισης της υιοθεσίας το παιδί καλείται να διαχειριστεί περαιτέρω ζητήματα διαφοροποίησης από τους περισσότερους συνομηλίκους, και εγείρονται έτσι κι αλλιώς και αρκετά θέματα ψυχικής επεξεργασίας και ανάπτυξης που δεν αφορούν την υιοθεσία, τα οποία επιβαρύνουν επιπλέον» (Λουκά, 2018, σ. 19).

Πρακτικές διασποράς πανικού απέναντι στο ενδεχόμενο της υιοθεσίας από ομόφυλα ζευγάρια, όπως αυτές παραπάνω, δεν αποτελούν σπάνια περίπτωση. Ενδεικτική είναι η περίπτωση της Σλοβενίας κατά τη διάρκεια της ψήφισης του Νέου Οικογενειακού Δικαίου, όταν η αντιπολιτευόμενη παράταξη, η «Civil initiative for the family and the rights of children» δημιούργησε έναν «ηθικό πανικό» («moral panic») σε σχέση με τους ομοφυλόφιλους που θα υιοθετούσαν τα παιδιά «μας» [των ετεροφυλόφιλων Σλοβένων] και θα κατέστρεφαν τον θεσμό του γάμου (Kuhar & Takács, 2011, σ. 12). Οι απόψεις που υπογραμμίζουν τις αρνητικές συνέπειες που θα έχουν οι ομογονεϊκές οικογένειες στην ψυχολογία, την ανάπτυξη και την

¹⁵¹ Βλ. ενδεικτικά <https://www.e-nomothesia.gr/law-news/katatetheke-ste-boule-nomoskhedio-gia-ti-nomiki-anagnorisi-taytotitas-filoy.html> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

καθημερινότητα των παιδιών έχουν γνωρίσει, ωστόσο, κριτική από μια σειρά μελετών οι οποίες υποστηρίζουν πως τα παιδιά αυτών των οικογενειών δεν έχουν καμία διαφορά από τα αντίστοιχα των ετεροφυλοφιλικών ζευγαριών¹⁵². Την οπτική αυτή ενσωματώνουν και άρθρα στον Τύπο που διάκινονται θετικά στην ομογονεϊκότητα, όπως λ.χ. στο ρεπορτάζ του Βασίλη Ανδριανόπουλου και της Λαμπρινής Παπαδοπούλου στην εφημερίδα «Documento» στις 29 Απριλίου 2018 υπό τον τίτλο «Η αγάπη δεν εξαρτάται από φύλα και σεξουαλικές επιλογές». Οι δύο δημοσιογράφοι αναρωτιούνται «*ως πότε θα υπάρχει ο αντίλογος ότι τα ομόφυλα ζευγάρια δεν αποτελούν σωστό πρότυπο ανατροφής, όταν πλήθος διεθνών ερευνών αναδεικνύει το ακριβώς αντίθετο;*», υπογραμμίζοντας, παράλληλα, πως «*τα συντηρητικά αντανakλαστικά που απηχούν παρωχημένες απόψεις ενεργοποιήθηκαν και πάλι, με αφορμή το πρόσφατο σχέδιο νόμου που θα επιτρέπει την αναδοχή παιδιών και από ομόφυλα ζευγάρια*» (Ανδριανόπουλος & Παπαδοπούλου, 2018, σ. 24). Παρ' όλα αυτά, η συζήτηση γύρω από την ομόφυλη γονεϊκότητα αντλεί έντονα το περιεχόμενο της γύρω από αυτές τις δύο προοπτικές, καθώς, παρά τις επιστημονικές μελέτες που αποδεικνύουν το αντίθετο, οι λόγοι περί προβλημάτων στην ανάπτυξη και την κοινωνικότητα των υιοθετούμενων από ομόφυλα ζευγάρια συνεχίζουν να διατυπώνονται έντονα¹⁵³.

Το βασικό επιχείρημα πως θα πρέπει να υπάρχει σε κάθε οικογένεια ένας πατέρας και μία μητέρα ως διπλό σημείο αναφοράς για το παιδί, όπως υποστηρίζει η Butler, ανάγεται στη λεβιστρωσιανή ανάλυση¹⁵⁴ και αποτελεί κύριο σχήμα του

¹⁵² Βλ. ενδεικτικά Barret & Tasker, 2001· Crouch, Waters et al., 2014· Hosking, Mulholland & Baird, 2015· Mitchell & Ward, 2010· Patterson, 1995.

¹⁵³ Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της Αυστραλίας, που το 2012 συστήθηκε η ομάδα «Doctors for the Family», τα μέλη της οποίας επιδιώκοντας να υποστηρίξουν την παραδοσιακή οικογένεια, δημοσίευσαν πως τα παιδιά των παντρεμένων ετερόφυλων ζευγαριών έχουν καλύτερο επίπεδο υγείας, εκπαίδευσης και υψηλότερη κοινωνικότητα, δηλώνοντας, παράλληλα, πως οι μελέτες οι οποίες διατείνονται πως τα παιδιά που μεγαλώνουν σε ομογονεϊκές οικογένειες δεν έχουν διαφορές, σε αυτούς τους παράγοντες, σε σχέση με τα αντίστοιχα των ετερόφυλων ζευγαριών είναι ατελείς. Ως απάντηση σ' αυτό, δημιουργήθηκε μία άλλη ομάδα, η «Doctors for Marriage Equality» με στόχο να αναδείξει πως, πράγματι, δεν παρατηρούνται διαφορές μεταξύ ετερόφυλων και ομόφυλων οικογενειών (Hosking, Mulholland & Baird, ό.π., σ. 327-328).

¹⁵⁴ Η λεβιστρωσιανή ανάλυση αποτέλεσε σημείο από το οποίο άντλησαν το επιχείρημά τους και αρκετοί πολέμιοι της υπερψήφησης του PACS για τα ομόφυλα ζευγάρια στη Γαλλία. Βλ. ενδεικτικά Favret-Saada, 2000· Robcis, 2004· Robcis, 2013α.

ετεροκανονικού λόγου¹⁵⁵ (Butler, 2004, σ. 118-119). Η έννοια του «συμφέροντος του παιδιού», η οποία, όπως είδαμε, βρίσκεται στο επίκεντρο των λόγων περί υιοθεσίας και αναδοχής, φαίνεται πως αποτελεί, μάλιστα, μία χαρακτηριστική περίπτωση για τους τρόπους που η ετεροκανονικότητα δομεί τα επιχειρήματα της απέναντι στο ενδεχόμενο της ομογονεϊκότητας. Όπως σημειώνει, μέσα από μία προσέγγιση η οποία είναι βέβαια αρνητική απέναντι στην προσχώρηση των ομοφυλόφιλων στα καθιερωμένα οικογενειακά πρότυπα, ο Lee Edelman για το παράδειγμα των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής, το «παιδί» αποτελεί τον «αέναο ορίζοντα κάθε αναγνωρισμένης πολιτικής, τον φανταστικό ευνοούμενο κάθε πολιτικής παρέμβασης» (Edelman, 2004, σ. 3), καθίσταται το σύμβολο του μέλλοντος. Κι ακόμη κι εάν αυτή η εικόνα δεν αφορά ένα συγκεκριμένο παιδί το οποίο έχει ζήσει, λειτουργεί με τέτοιον τρόπο ώστε να καθορίζει τον πολιτικό λόγο και να κατασκευάζει την πραγματικότητα, όπως, επίσης, και ένα συλλογικό μέλλον που κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει (ό.π., σ. 3, 11).

Θέτοντας στο επίκεντρο της συζήτησης για το ενδεχόμενο υιοθεσίας ή/και αναδοχής από ομόφυλα ζευγάρια το «συμφέρον του παιδιού», φαίνεται πως, στην πραγματικότητα, η συζήτηση δεν αφορά απλώς την ομόφυλη γονεϊκότητα, αλλά ευρύτερα τη θέση των ομοφυλόφιλων στην ελληνική κοινωνία. Καθώς κατασκευάζονται και αναπαριστώνται πολιτισμικά ως «επικίνδυνου» για τα παιδιά, κι ως τέτοιοι θεωρούνται ακατάλληλοι για υιοθεσία και αναδοχή τέκνων, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες καθίστανται «ηθικά ξένοι» και τίθενται, έτσι, όπως κάθε άλλη μορφή ετερότητας που προκαλεί το εκάστοτε κυρίαρχο εθνικό αφήγημα, εκτός της εθνικής «κοινότητας ηθών» (Yuval-Davis, 1997/2013, σ. 178). Παράλληλα, όμως, μ' αυτόν τον τρόπο, εάν ακολουθήσουμε τις επισημάνσεις του Edelman, ενόσω τους αποστερείται η πρόσβαση στην απόκτηση απογόνων, τα οποία αποτελούν τα σύμβολα του «μέλλοντος», δεν μπορούν να ενταχθούν και στις διαδικασίες «αναπαραγωγής» του έθνους οι οποίες στοχεύουν στην εξασφάλιση της συνέχειας του έθνους και του

¹⁵⁵ Όπως επισημαίνουν και οι Timothy J. Biblarz και Judith Stacey, η διαρκής υπογράμμιση όσων αντιτίθενται στο ενδεχόμενο της ομόφυλης γονεϊκότητας πως τα παιδιά χρειάζονται τόσο μία μητέρα όσο κι έναν πατέρα, λαμβάνει ως δεδομένο πως η μητρική λειτουργία («mothering») και η πατρική («fathering») προϋποθέτουν αμοιβαία αλληλοαποκλειόμενες δυνατότητες, γεγονός που διάφορες έρευνες καταρρίπτουν καθώς υποδεικνύουν πως οι άνδρες μπορούν να ασκήσουν «παραδοσιακά» νοούμενες γυναικείες εργασίες, όπως αντίστροφα και οι γυναίκες (Biblarz & Stacey, 2010, σ. 22 στο Mallon, 2014, σ. 6). Βλ. επίσης Goodfellow, 2015, σ. 82-86· Romesburg, 2014, σ. 16.

κράτους στον χρόνο. Ως αποτέλεσμα, χωρίς απογόνους, δεν έχουν τη δυνατότητα να διεκδικήσουν ισότιμη πρόσβαση στην κοινωνία και να αποκτήσουν μία πλήρη κοινωνική αναγνώριση.

Η περίπτωση της νομοθετικής πρωτοβουλίας, «Μέτρα Προώθησης Αναδοχής-Υιοθεσίας», βέβαια, αποτελεί ένα ιδιαίτερο παράδειγμα όσον αφορά την αντιμετώπιση των ομόφυλων ζευγαριών, και των ομοφυλόφιλων κοινωνικών υποκειμένων γενικότερα, από το ελληνικό κράτος. Μολονότι οι διαδικασίες της υιοθεσίας και της αναδοχής ταυτίζονται συχνά στον δημόσιο λόγο, όπως φαίνεται κι από τη συζήτηση που προηγήθηκε, και η υιοθεσία τείνει να γίνεται -εσφαλμένα- αντιληπτή ως το αντικείμενο του παραπάνω νομοσχεδίου σε ό,τι αφορά τις ομόφυλες σχέσεις, στην πραγματικότητα, το περιεχόμενο των δύο διαδικασιών διαφέρει σε μεγάλο βαθμό καθώς η καθεμιά από αυτές κατασκευάζει διαφορετικές σχέσεις. Η διαφορά υιοθεσίας και αναδοχής είναι, μάλιστα, ένα ζήτημα στο οποίο στάθηκαν κριτικά οι συνομιλητές μου.

Σύμφωνα με τον Κλέαρχο:

«[...] το κράτος γι' ακόμη μια φορά μας λέει σε όλους ότι δεν είμαστε το ίδιο με τους straight. Ακόμα κι αν μας δίνει, διά της πλαγίου ε, την αναδοχή, μας κοροϊδεύει μες στα μούτρα μας όλους τους gay. [...] Στην πραγματικότητα είναι ψίχουλα και το ξέρουνε κι αυτοί. Μια κοροϊδία για εμάς γιατί η αναδοχή σου δίνει ένα παιδί που δεν είναι δικό σου και το ξέρουνε όλοι αυτό...».

Παράλληλα, ο Αστέρης υποστηρίζει πως:

«[...] όπως το ακούει κανείς μπορεί να πει πως ξαφνικά οι gay μπορούμε να γίνουμε γονείς, να αποκτήσουμε παιδί. Άρα όλοι όσοι είναι αντίθετοι τρελαίνονται, κι όταν εμείς λέμε πως αυτό δεν είναι και τίποτα το σημαντικό παραξενεύονται και λένε “μα καλά, τι άλλο θέλουν πια;”. Στην πραγματικότητα, όμως, όλο αυτό είναι στάχτη στα μάτια. Απλά μπορούμε, κι αν μας το δώσει η υπηρεσία, να πάρουμε ένα παιδί και να το φροντίζουμε, αλλά δεν είναι το ίδιο με την υιοθεσία γιατί αυτό το παιδί δεν θα είναι ποτέ πραγματικά δικό μας για κανέναν. Εμείς θα το φροντίζουμε απλώς. Δεν θα είμαστε γονείς του για το κράτος, δεν θα θεωρείται παιδί δικό μας [...]».

Σε αντίθεση με την υιοθεσία που όταν τελεσιδικήσει η δικαστική απόφαση απαγγελίας της διακόπτεται κάθε νομικός δεσμός του παιδιού με τη βιολογική του οικογένεια, ενώ, παράλληλα, το ανήλικο τέκνο εντάσσεται πλήρως ως συγγενής στην οικογένεια του θετού του γονέα και τού αναγνωρίζονται τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις τέκνου γεννημένου σε γάμο, η αναδοχή αποτελεί μία διαφορετική διαδικασία τα νομικά επακόλουθα της οποίας είναι εντελώς διακριτά. Η αναδοχή ανηλίκου, ανεξάρτητα από τον τρόπο με τον οποίο γίνεται, αφορά στην ανάληψη φροντίδας του παιδιού από τρίτα πρόσωπα, τους ανάδοχους γονείς, χωρίς να σημειώνεται καμία αλλαγή στις έννομες σχέσεις μεταξύ του ανήλικου τέκνου και της

βιολογικής του οικογένειας ή του επιτρόπου του, αλλά και χωρίς να απορρέουν ούτε δικαιώματα ή υποχρεώσεις όσον αφορά την επιμέλεια του παιδιού, τη διαχείριση της περιουσίας του ή τη νόμιμη εκπροσώπησή του (Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, 1998, σ. 273, 427· Παναγόπουλος, 2005, σ. 111, 188). Ενώ, δηλαδή, μέσω της υιοθεσίας κατασκευάζεται μία οικογενειακή σχέση, στην περίπτωση της αναδοχής δεν συμβαίνει το ίδιο. Το παιδί δεν εντάσσεται ποτέ στην οικογένεια του αναδόχου.

Η επιτρεπτικότητα του νομοθέτη για το δικαίωμα αναδοχής σε ζευγάρια που έχουν συνάψει Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, κατά συνέπεια -κι όχι ρητά- και στα ομόφυλα ζευγάρια, χωρίς, ωστόσο, να αναγνωρίζει και το αντίστοιχο δικαίωμα για υιοθεσία, κατασκευάζει, ως αποτέλεσμα, μία ιδιόμορφη συνθήκη σε σχέση με το ενδεχόμενο της ομόφυλης γονεϊκότητας. Καθώς η αναδοχή δεν δημιουργεί πραγματικές σχέσεις συγγένειας μεταξύ ανιόντων και κατιόντων, αλλά, αντίθετα, στοχεύει απλώς στην παροχή φροντίδας στα προς αναδοχή τέκνα, οι ομοφυλόφιλοι, παρά την επίφαση της αναγνώρισης γονεϊκής ιδιότητας που δίνει το νομοσχέδιο, δεν μπορούν να αποκτήσουν την ταυτότητα του γονέα. Αυτή η συνθήκη γίνεται αντιληπτή από τους ίδιους ως «κοροϊδία», κι ως κενή νοήματος καθώς δεν παρέχει επί της ουσίας τη νομική κάλυψη της ομόφυλης γονεϊκότητας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Λάζος:

«[...] Είναι σαν να μας λέει το κράτος πως είμαστε αρκετά ικανοί για να φροντίσουμε ένα παιδί, όμως, την ίδια στιγμή, είμαστε και ανεπαρκείς να γίνουμε γονείς του. Όπως το βλέπω εγώ, βέβαια, δεν συμβαίνει τίποτα από τα δύο. Πετάνε ένα τυράκι που δεν έχει απολύτως κανένα νόημα και νομίζουν πως προσφέρουν και κάτι. [...] Αν ήθελαν πραγματικά να κάνουν κάτι θα επέτρεπαν την υιοθεσία. Από την στιγμή που δεν το κάνουν, όσες αναδοχές κι αν δίνουν, εμένα δεν μου λέει τίποτα!».

Μολονότι, λοιπόν, η δυνατότητα για αναδοχή που δίνει στα ομόφυλα ζευγάρια το νομοσχέδιο για τα «Μέτρα προώθησης Αναδοχής-Υιοθεσίας» προσφέρει στα ομοφυλόφιλα πρόσωπα την προοπτική της αναγνώρισης οικογενειακών δεσμών, καθώς, επίσης, και την ορατότητα των σχέσεών τους οι οποίες στο παρελθόν έμεναν στο περιθώριο, το νομικό καθεστώς που διέπει την αναδοχή δεν αποτελεί, σύμφωνα με τους ίδιους τους συνομιλητές μου, μία «πραγματική» νομική αναγνώριση του δικαιώματος για απόκτηση απογόνων. Φαίνεται πως και σ' αυτήν την περίπτωση, παρά την επιφανειακή μετατόπιση προς μια πιο δικαιωματική πολιτική σε ό,τι αφορά τους ομοφυλόφιλους, κατασκευάζεται μία ιεραρχική σχέση μεταξύ των τελευταίων και των ετεροφυλόφιλων πολιτών, δεδομένου ότι μόνο τα ετερόφυλα ζευγάρια τα οποία βρίσκονται -κατά κανόνα- σε γάμο μπορούν να υιοθετήσουν και, έτσι, να αποκτήσουν

πλήρη πρόσβαση στη γονεϊκή ιδιότητα. Παράλληλα, το γεγονός ότι η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών σε όσους μπορούν να ασκήσουν αναδοχή τέκνου δεν εκφράζεται ρητά, αλλά, αντίθετα, προκύπτει απλώς μέσω της επαγωγής της αναγνώρισης του δικαιώματος σε όσα ζευγάρια συνάπτουν Σύμφωνα Ελεύθερης Συμβίωσης, υποδεικνύει τόσο την απροθυμία του έλληνα νομοθέτη και της πολιτικής εξουσίας να ασχοληθούν σοβαρά με το ζήτημα της ομόφυλης γονεϊκότητας, όσο, επίσης, και την ευρύτερη αποστροφή της κοινής γνώμης στο ενδεχόμενο μιας ανοιχτά ομόφυλης οικογενειακότητας. Χαρακτηριστικές είναι, εξάλλου, σ' αυτήν την κατεύθυνση, και οι επικλήσεις των -λιγοστών, ωστόσο σημαντικών ως προς το ιδεολογικό τους πρόταγμα- σχολίων από τη σχετική Δημόσια Διαβούλευση, όπως παρατέθηκαν πιο πάνω, για ρητή διασαφήνιση του κατά πόσο η νομική ρύθμιση της αναδοχής θα αφορούσε και τα ομόφυλα ζευγάρια.

Ακόμη και με τη νομική πρόβλεψη για το δικαίωμα αναδοχής σε ζευγάρια που έχουν συνάψει Σύμφωνα Ελεύθερης Συμβίωσης, άλλωστε, η δυνατότητα άσκησης αναδοχής τέκνου σε κάποιο ομόφυλο ζευγάρι δεν είναι δεδομένη. Εάν προστρέξουμε στη συζήτηση που έχει προηγηθεί ως προς την υιοθεσία από ομόφυλα ζευγάρια σε άλλα κράτη, σπάνια οι ομοφυλόφιλοι άνδρες προτιμώνται για υιοθεσία, καθώς βρίσκονται σε χαμηλότερη θέση προτεραιότητας σε σχέση με τους ετεροφυλόφιλους, ζήτημα στο οποίο στέκονται και οι συνομιλητές μου, όπως ο Τάσος, σύμφωνα με τον οποίο:

«Πέρα από το προφανές ότι η αναδοχή δεν προσφέρει τίποτε ουσιαστικό σαν σχέση με το παιδί, μη γελιόμαστε, ποια υπηρεσία θα προτιμήσει έναν άντρα ή ένα ζευγάρι αντρών κι όχι ένα παντρεμένο αντρόγυνο; [...] Επίσης, για να καταλαβαίνουμε και λίγο όταν μιλάμε για διάκριση, αν εγώ ήμουν με μια γυναίκα και γινόμασταν ανάδοχοι, κάποια στιγμή θα μπορούσαμε να παντρευτούμε και να υιοθετήσουμε. Σαν ομοφυλόφιλοι όμως μια ζωή το πολύ να είμαστε τυχεροί να κάνουμε αναδοχή. Άρα υπάρχει η διάκριση κι όσο δεν έχουμε και το δικαίωμα του γάμου αυτή θα συνεχίζεται».

Τα λόγια του νεαρού άνδρα επικυρώνει η 42χρονη Τόνια, η οποία εργάζεται ως κοινωνική λειτουργός στην Αθήνα:

«[...] Δεν ξέρω αν θα αλλάξει κάτι στο μέλλον, αλλά όπως έχουν τώρα τα πράγματα, πράγματι δεν είναι τόσο εύκολο για τους ομοφυλόφιλους να γίνουν ανάδοχοι γονείς. Πρώτα απ' όλα προτιμώνται οι παντρεμένοι, οι ετεροφυλόφιλοι γενικά, οι γυναίκες και στο τέλος θα έρχονται τα ομόφυλα ζευγάρια εξαιτίας όλης της διχογνωμίας σε σχέση με τα αποτελέσματα που μπορεί να επιφέρει μία τέτοια οικογενειακή συνθήκη στο παιδί. Επιπλέον, μην ξεχνάμε ότι συνήθως τα παιδιά που δίνονται για αναδοχή προέρχονται από προβληματικά περιβάλλοντα. Οπότε δεν νομίζω ότι με όλη την αντιπαράθεση που υφίσταται να επιτραπεί εύκολα, στην πράξη, η αναδοχή τέκνου από ένα ομόφυλο ζευγάρι. [...] Όσον αφορά την υιοθεσία, όχι, και δεν προβλέπεται, και ως μοναχικός άνδρας να έρθει κάποιος έχει απειροελάχιστες πιθανότητες στην πράξη. Μία γυναίκα, ναι, σαφώς. Αλλά για τους ομοφυλόφιλους άνδρες δεν υπάρχει

το παραθυράκι. Άλλωστε, και στην περίπτωση των γυναικών, και πάλι η προτεραιότητα δίνεται σε παντρεμένα ζευγάρια. [...] Δεν νομίζω να υπάρχει κάποιος στην Ελλάδα που να μην γνωρίζει το πόσο δύσκολη είναι έτσι κι αλλιώς η όλη διαδικασία δυστυχώς ακόμη και για ζευγάρια που καλύπτουν πλήρως όλες τις προϋποθέσεις. Κατά συνέπεια, οι υιοθεσίες από ομόφυλα ζευγάρια είναι απίθανες, αλλά και για την αναδοχή εγώ προσωπικά δεν δίνω πολλές πιθανότητες. Θα είναι εξαιρετικά σπάνιες [...]

5.2 «Η φύση ξέρει...»: Η ασυμμετρία μητρότητας-πατρότητας και η «φυσική αδυναμία» ως σημεία αποκλεισμού της ομόφυλης πατρότητας

Παρά το γεγονός πως η υιοθεσία αποτελεί, όπως είδαμε παραπάνω, τον πιο συχνό τρόπο μέσω του οποίου οι ομοφυλόφιλοι άνδρες αποκτούν πρόσβαση στη γονεϊκή ιδιότητα, υπάρχουν αρκετοί ομοφυλόφιλοι άνδρες οι οποίοι, ιδιαίτερα μέσα στο πλαίσιο της ανάδυσης ενός αυξανόμενου λόγου περί ομόφυλης συγγενειακότητας που σημειώνεται τα τελευταία χρόνια, δίνουν έμφαση στο να αποκτήσουν παιδιά με τα οποία θα συνδέονται βιολογικά. Ωστόσο, παρά την επιθυμία τους, εξαιτίας της σεξουαλικότητάς τους δεν μπορούν να αποκτήσουν απογόνους χωρίς την εμπλοκή τρίτων προσώπων, συνθήκη που στρέφει το ενδιαφέρον τους στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι με τον συγκεκριμένο όρο δηλώνεται μια σειρά αναπαραγωγικών πρακτικών οι οποίες στοχεύουν στην ανάταξη της υπογονιμότητας¹⁵⁶, όπως η τεχνητή σπερματέγχυση, η εξωσωματική γονιμοποίηση, η δωρεά σπέρματος, ωαρίων ή εμβρύων, και η παρένθετη μητρότητα, και διακρίνονται σε ομόλογες και ετερόλογες πρακτικές ως προς τον βαθμό εμπλοκής του γενετικού υλικού των ατόμων που προσφεύγουν σ'αυτές επιδιώκοντας την τεκνοποιία¹⁵⁷ (Ταρλατζής, 2013, σ. 6· Τουντασάκη, 2015α, σ.35, 37, υποσημ. 15).

Σύμφωνα με τον Μηνά:

¹⁵⁶ Όπως σημειώνει η Sarah Franklin (2013α, σ. 105), η τεχνητή γονιμοποίηση δεν ξεκίνησε ως πρακτική για να βοηθήσει την υπογονιμότητα, αλλά, αντίθετα, με στόχο τον περιορισμό της γονιμότητας και, όπως κι άλλες αντίστοιχες τεχνολογικές καινοτομίες, χρηματοδοτήθηκε από φιλανθρωπικά ιδρύματα, εν προκειμένω από τη Ford Foundation, ως μέθοδος βελτίωσης της επίδρασης της αντισύλληψης.

¹⁵⁷ Στο παρόν υποκεφάλαιο και -κυρίως- στο επόμενο αντλώ από τα επιχειρήματα και τις θεωρητικές θέσεις που αναπτύσσει η Ειρήνη Τουντασάκη στο βιβλίο της για τη δωρεά ωαρίων (Τουντασάκη, 2015α).

«Κανείς gay δεν νομίζω πως σκέφτεται “ωραία, θέλω να γίνω πατέρας, πανεύκολο, το κάνω αύριο”. Είναι κομματάκι “μανίκι” και σαν σκέψη ακόμη. Με τον Βλάση [ο σύντροφος του] αρχίσαμε να το συζητάμε ένα βράδυ, κανένα μήνα μετά απ’ όταν υπογράψαμε το Σύμφωνο. Δε θυμάμαι ακριβώς πώς ξεκίνησε η κουβέντα. Νομίζω πως το ξεκίνησα εγώ. Βλέπαμε τηλεόραση νομίζω, μια ταινία κινουμένων σχεδίων και κάπως το έφερε η κουβέντα στη φάση του τι ωραία που θα ήταν να είχαμε ένα παιδί εδώ μαζί μας στον καναπέ, έναν μικρό Βλάση ή έναν μικρό Μηνά και να χαζεύουμε μαζί τηλεόραση και να τρώμε πίτσα και τέτοια πράγματα. Χαζομάρες. Να ‘χαμε να λέγαμε... [...] Κι εκεί που τα λέγαμε, σχεδόν αμέσως πέρασε κι από τους δυο η ίδια ιδέα. Ξέρεις, είναι αυτό που μιλάνε τα μάτια και καταλαβαίνεις πως κι ο άλλος σκέφτεται το ίδιο πράγμα μ’ εσένα. Τότε το είπε ο Βλάσης κι ήταν σα να το λέμε μαζί “δε γίνεται αφού”. [...] Ε, αυτό ήταν! Μας καρφώθηκε η ιδέα στο μυαλό και αρχίσαμε να ψάχνουμε τον τρόπο να το κάνουμε. Μπορεί ο νόμος να μη το επιτρέπει, αλλά σκεφτήκαμε πως όλο και κανένα παραθυράκι θα υπάρξει».

Το νομικό σύστημα που διέπει την πρόσβαση των ατόμων στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή καθώς και η λογική που το διαπνέει λειτουργούν αποτρεπτικά στην επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών να αποκτήσουν παιδιά προσφεύγοντας σε κάποια από τις Νέες Τεχνολογίες¹⁵⁸ Αναπαραγωγής¹⁵⁹ γεννώντας προβληματισμό στους ομοφυλόφιλους όπως φαίνεται και από τα λόγια του Μηνά. Κεντρικοί άξονες αναφοράς για τη νομική διευθέτηση της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής αποτελούν, όπως θα δούμε, οι έννοιες της μητρότητας και της «φυσικής αδυναμίας» οι οποίες σχετίζονται άμεσα με τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται, μέσα από το κυρίαρχο πρόσημο της βιολογίας, η έννοια της οικογένειας στο ελληνικό συμφραζόμενο και αποκλείουν το ενδεχόμενο της ομόφυλης πατρότητας.

Σε αντίθεση με την αναπαραγωγή η οποία εννοιολογείται ως μία φυσική διαδικασία, η ιδιότητα του γονέα αποτελεί μία κοινωνική συνθήκη (Παπαζήση, 2013,

¹⁵⁸ Επιφυλάξεις ως προς τη χρήση του όρου εκφράζει, μεταξύ άλλων, η Jeanette Edwards, με τις οποίες συμφωνεί και η Τουνταςάκη (2015α, σ. 35, υποσημ. 13), καθώς «ορισμένες από τις τεχνικές αυτές δεν είναι πια πραγματικά καινούργιες, ενώ άλλες δεν συνιστούν στην πραγματικότητα “τεχνολογίες”» (Edwards, 2009, σ. 305, υποσημ. 2 στο Τουνταςάκη, ό.π.). Η δωρεά γενετικού υλικού, άλλωστε, αριθμεί εκατοντάδες χρόνια ύπαρξης, αν και η δυνατότητα δωρεάς ωαρίων έγινε δυνατή μόλις τις τελευταίες δεκαετίες με την πρώτη καταγεγραμμένη περίπτωση να τοποθετείται χρονικά το 1984 (Cahn, 2013, σ. 14, 21). Όσον αφορά την υποκατάσταση, πρόκειται για μία ευρέως διαδεδομένη πρακτική, ανεξαρτήτως του ιατρικού και τεχνολογικού της προσήμου, η οποία εντοπίζεται για πρώτη φορά στη Βίβλο στις περιπτώσεις της υποκατάστασης της αναπαραγωγικής διαδικασίας από τη δούλο της Σάρας, Άγαρ (Παπαζήση, 2013, σ. 73).

¹⁵⁹ Οι όροι «Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή» και «Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής», παρά τις επιμέρους διαφορές τους, χρησιμοποιούνται εναλλακτικά στο κείμενο ως τρόποι αναφοράς στις αναπαραγωγικές πρακτικές στις οποίες καταφεύγουν τα άτομα ώστε να επιτύχουν την τεκνοποιία.

σ. 73)¹⁶⁰. Κατά συνέπεια, ενώ η αναπαραγωγική διαδικασία αυτή καθαυτή -ως αποτέλεσμα της βιολογίας- δεν ρυθμίζεται νομικά, η συγγένεια, το κοινωνικό, δηλαδή, αποτέλεσμα της αναπαραγωγής, αποτελεί ένα δημόσιο ζήτημα που αποτελεί αντικείμενο νομικών ρυθμίσεων με κανόνες αναγκαστικού δικαίου (Κοτζάμπαση, 2003β, σ. 19). Καθώς οι συγγενειακές σχέσεις μεταξύ γονέα και παιδιού αποτελούν τον πρωταρχικό δεσμό κάθε ανθρώπου «ex lege» με διατάξεις που δεν επιδέχονται παράκαμψη (Κοτζάμπαση, 2015α, σ. 69), είναι το νομικό σύστημα που βρίσκεται στη βάση της διευθέτησης των συγγενειακών δεσμών των ατόμων λειτουργώντας κανονικοποιητικά ως προς τις σχέσεις που οι πολίτες ενός κράτους δύνανται να κατασκευάζουν, όπως, επίσης, κι ως προς εκείνες που δεν τους επιτρέπεται να έχουν. Στο παράδειγμα της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, όπως σημειώνει η Βασιλική Κόκοτα, η νομοθεσία κάθε χώρας σε σχέση με την ιατρική υποβοήθηση «αντανακλά, στην πραγματικότητα, την ηθική στάση της πλειονότητας της κοινωνίας απέναντι [...] στη δομή της οικογένειας και τα εναλλακτικά οικογενειακά σχήματα που ενδέχεται να προκύψουν από την εφαρμογή μεθόδων και τεχνικών ΙΥΑ [...], την εφαρμογή των αρχών της δικαιοσύνης και της ισότητας [...], το συμφέρον του μέλλοντος να γεννηθεί τέκνο [...] και, τέλος, την ασφάλεια και προστασία όσων λαμβάνουν υπηρεσίες ΙΥΑ [...]» (Κόκοτα, 2015, σ. 165).

Στο ελληνικό κράτος, η νομική ρύθμιση της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής αποτυπώνεται στους ν. 3089/2002, τον εφαρμοστικό του προηγούμενου, ν. 3305/2005, και τον ν. 4272/2014, οι οποίοι ήρθαν να καλύψουν την έως τότε -με εξαίρεση τα διεθνή κείμενα- αντίληψη του *laissez-faire* (Κοτζάμπαση, 2003γ, σ. 32). Ο ν. 3089/2002 συμπύκνωσε τη φιλοσοφία του έλληνα νομοθέτη και ρύθμισε τα βασικά ζητήματα που αφορούν την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, όπως λ.χ. την τεχνητή γονιμοποίηση, την παρένθετη μητρότητα, τη μεταθανάτια γονιμοποίηση, αλλά και τις συνέπειες αυτών των πρακτικών στον νομικό προσδιορισμό της συγγένειας. Ο ν. 3305/2005 ρύθμισε όσα ζητήματα δεν είχαν προηγουμένως διευθετηθεί, όπως -μεταξύ άλλων- τη λειτουργία μονάδων Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής και τον καθορισμό των προϋποθέσεων για την προσφυγή ενός προσώπου στην ιατρική υποβοήθηση. Ειδικότερα για την παρένθετη μητρότητα, οι δύο νόμοι όρισαν πως επιτρέπεται η κυοφορία γονιμοποιημένων ωαρίων

¹⁶⁰ Πρβλ. Strathern, 1992/2008, σ. 66-67.

τρίτης γυναίκας εφόσον έχει πρώτα δοθεί συναίνεση από όλα τα εμπλεκόμενα μέρη, χωρίς την απόδοση κάποιου ανταλλάγματος και μετά από τη χορήγηση ειδικής δικαστικής άδειας. Τέλος, ο ν. 4272/2014, μεταφέροντας την οδηγία 2012/25/ΕΕ στην ελληνική έννομη τάξη, κανόνισε ζητήματα όπως η κρυοσυντήρηση και η διάθεση γαμετών και γονιμοποιημένων ωαρίων. Επιτρέποντας -υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις- ο έλληνας νομοθέτης την εφαρμογή του συνόλου σχεδόν των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής -εξαιρουμένης της κλωνοποίησης-, αλλά, κυρίως, την πρακτική της παρένθετης μητρότητας, σε αντίθεση με την πλειοψηφία των υπόλοιπων ευρωπαϊκών κρατών, η ελληνική νομοθεσία για την ιατρική υποβοήθηση στην αναπαραγωγή θεωρήθηκε η πλέον φιλελεύθερη και σε πολλά σημεία ριζοσπαστική ευρωπαϊκή νομοθεσία. Ιδιαίτερα, δε, με τον ν. 3089/2002 με τον οποίο επήλθε και η ουσιαστικότερη αλλαγή με τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της οικογένειας ως δικαιικού θεσμού υπήρξε, ουσιαστικά, η επίσημη νομοθετική αποδοχή και άλλων εναλλακτικών μορφών οικογένειας, γεγονός αρκετά σημαντικό για την εννοιολόγηση της συγγενειακής ζωής στην Ελλάδα (Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, 2013, σ. 36· Παπαζήση, 2013, σ. 75· Παπαληγούρα, Παπαδάτου & Μπελλάλη, 2015, σ. 188· Συμεωνίδου-Καστανίδου, 2013, σ. vi· Ταρλατζής, 2013, σ. 5· Τουνταςάκη, 2015α, σ. 308-314). Ωστόσο, παρά τη φιλελεύθερη λογική που φαίνεται να διαπνέει τον έλληνα νομοθέτη, εξετάζοντας πιο προσεκτικά τις παραπάνω νομικές ρυθμίσεις, φαίνεται πως το νομικό πλαίσιο που διέπει την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή είναι αρκετά προβληματικό τόσο ως προς τις αξιώσεις των ομοφυλόφιλων ανδρών για ομόφυλη πατρότητα, όσο και γενικότερα προς την έννοια της πατρότητας.

Αρχικά, η διακριτή εννοιολόγηση των ταυτοτήτων της μητρότητας και της πατρότητας λειτουργεί καταλυτικά στους τρόπους με τους οποίους καθορίζεται η δυνατότητα πρόσβασης των ατόμων στην ιατρική υποβοήθηση στο ελληνικό κράτος. Καθώς είναι τα γυναικεία σώματα εκείνα που φέρουν τα παιδιά κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης, οι γυναίκες θεωρούνται πιο συναισθηματικά εμπλεκόμενες απέναντι στους απογόνους τους απ' ό,τι οι άνδρες (Almeling, 2014, σ. 148), ενώ, επίσης, υφίσταται η πολύ δημοφιλής προκατάληψη πως οι γυναίκες είναι αυτές που επιθυμούν παιδιά, σε αντίθεση με τους άνδρες που για εκείνους κάτι τέτοιο δεν θα ήταν «φυσικό» (Lewin, 2014, σ. 139). Ως αποτέλεσμα, η μητρότητα θεωρείται ένα φυσικό γεγονός, κάτι που η βιολογία διαφυλάσσει για τις γυναίκες, ενώ η πατρότητα περνάει σε δεύτερη μοίρα (Lewin, 2009α, σ. 81, 85). Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, άλλωστε, αποτελεί

ένα σύστημα ιατρικών τεχνολογιών με βασικό διακύβευμα το δικαίωμα στη μητρότητα, καθώς αυτή θεωρείται η αρχετυπική σχέση κάθε ανθρώπου (Κοτζάμπαση, 2003α, σ. 9-10), σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, που μία από αυτές τις πρακτικές, η παρένθετη μητρότητα, τείνει να εννοιολογείται ως η μέθοδος ώστε να υπερνικηθεί η απουσία γυναικείας γονιμότητας (Kriari-Catranis, 2011, σ. 442).

Όπως προκύπτει από την ανάλυση της Ειρήνης Τουνταςάκη στο κείμενο της «“Βιολογική”, “γενετική” και “κοινωνικοσυναισθηματική” μητέρα: εννοιολογήσεις της μητρότητας και της οικογενειακότητας στον κοινοβουλευτικό λόγο αναφορικά με την Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή» (Τουνταςάκη, 2013), το ελληνικό νομικό σύστημα που ρυθμίζει κανονιστικά την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή φαίνεται να αναπαράγει τη θέση πως η μητρότητα αποτελεί ένα «εγγενές» γυναικείο χαρακτηριστικό, επιτρέποντας την πρόσβαση σε Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής σε μοναχικές γυναίκες, όχι όμως και μοναχικούς άνδρες, και σε ετερόφυλα ζευγάρια. Στις -πλέον συνηθισμένες το δίχως άλλο- περιπτώσεις ενός ζευγαριού που προσφεύγει στην ιατρική υποβοήθηση, η γυναίκα του ζευγαριού είναι το μοναδικό πρόσωπο το οποίο μπορεί να διεκδικήσει πρόσβαση σε κάποια αναπαραγωγική τεχνολογία. Ιδιαίτερα στο παράδειγμα της παρένθετης μητρότητας, η γυναικεία βούληση για τεκνοποιία αποτελεί την καταστατική συνθήκη ώστε να αναγνωριστεί νομικά το δικαίωμα πρόσβασης ενός ζευγαριού σ’ αυτή τη μέθοδο καθώς απαιτείται η σύνταξη ειδικού συμβολαιογραφικού εγγράφου με την υπογραφή της γυναίκας. Όπως γίνεται, λοιπόν, εμφανές, στην ελληνική νομική σφαίρα οι γυναίκες αποτελούν τα βασικά πρόσωπα γύρω από τα οποία δομούνται οι αναπαραγωγικές πρακτικές. Κατά συνέπεια, φαίνεται πως η μητρότητα είναι ο όρος-κλειδί της αναπαραγωγικής διαδικασίας στο συλλογικό φαντασιακό.

Χαρακτηριστικές προς αυτή την κατεύθυνση υπήρξαν οι εισηγήσεις των Βουλευτών του Ελληνικού Κοινοβουλίου πριν την ψήφιση του νόμου που αφορούσε την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, όπως τις αναλύει η Τουνταςάκη (ό.π.). Επιχειρώντας να αιτιολογήσουν την αναγνώριση του δικαιώματος για πρόσβαση μοναχικών γυναικών στις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής, οι Βουλευτές στους λόγους τους ανέδειξαν τη μητρότητα ως καταστατική αρχή της γυναικείας φυσιολογίας η οποία, ως τέτοια, επιτάσσει τη θεμελίωση της νομικής αναγνώρισης του δικαιώματος των γυναικών, ανεξαρτήτως οικογενειακής κατάστασης, για απόκτηση απογόνων μέσω της προσφυγής τους στην ιατρική υποβοήθηση. Έτσι, σύμφωνα με τους ίδιους

θεωρήθηκε πως «[...] δεν πρέπει να στερήσουμε και το δικαίωμα από τη μοναχική γυναίκα που για ιατρικούς λόγους δεν μπορεί, γιατί η μητρότητα [...] είναι μέσα στα γονίδια της γυναίκας και δεν είναι απλά η επιθυμία του να γίνει μητέρα» (Π.Β., ΚΔ’/21/11/2012, 810 στο Τουντασάκη, 2013, σ. 130). Παράλληλα, η επιθυμία μιας μοναχικής γυναίκας για τεκνοποίηση εννοιολογήθηκε κι ως μοχλός ώθησης για την επιδίωξη γάμου και προσχώρησης στον κατεστημένο οικογενειακό ιδεότυπο δεδομένου ότι «οι άγαμες γυναίκες που οδηγήθηκαν στην απόκτηση παιδιού χωρίς σύντροφο, διεκδίκησαν μετά τη γέννηση του παιδιού τους ένα σύντροφο πατέρα και έφτιαζαν θετικές οικογένειες [...]. Έτσι δεν καταδικάστηκαν στο να μείνουν άτεκνες και στο μεγαλύτερο ποσοστό καταθλιπτικές στη μέση ηλικία της ζωής τους, δεδομένου ότι η γυναίκα γεννιέται μάνα, σα να έχει την πληροφορία του γενετικού κώδικα από το DNA της» (Π.Β., ΚΔ’/21/11/2002, 795 στο Τουντασάκη, ό.π., σ. 131).

Η εννοιολόγηση της μητρότητας ως ενός «φυσικού» χαρακτηριστικού, αποτελεί, όπως προκύπτει, το ερμηνευτικό σχήμα μέσω του οποίου αιτιολογείται η κεντρική θέση της γυναικείας ταυτότητας στη συγγένεια και οδηγεί, ως αποτέλεσμα, τους ομοφυλόφιλους άνδρες σε μία ιδιαίτερα προβληματική συνθήκη· σε πρώτο χρόνο, δεν μπορούν να αποκτήσουν πρόσβαση στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή ως ζευγάρια δεδομένου ότι οι σχέσεις τους δεν ακολουθούν τον κανόνα της ετεροσεξουαλικότητας, και, σ’ ένα δεύτερο επίπεδο, η ανδρική τους ταυτότητα καθιστά αδύνατο το ενδεχόμενο της πρόσβασης τους κι ως μοναχικά άτομα. Καθώς μόνο η μητρότητα θεωρείται «φυσική», οι ίδιοι ως άνδρες δεν μπορούν να τεκμηριώσουν το αίτημα τους για τεκνοποιία μέσω των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής. Σύμφωνα με τον Μάριο:

«Όλα αυτά είναι [...] να ‘χαμε να λέγαμε. Λένε για το μητρικό φίλτρο. [...] Μητρικό φίλτρο my ass! Δηλαδή υπάρχει τέτοιο πράγμα και όλες οι γυναίκες θέλουν να γίνουν μάνες... Το ‘χουν μέσα τους... Κι αυτές που τα σκοτώνουν; Αυτές δεν είναι γυναίκες; Κι εκείνες που κάνουν εξακόσιες εκτρώσεις; Αν υπήρχε μητρικό φίλτρο τότε από μικρά όλα τα κοριτσάκια θα καβαλιόντουσαν να γίνουν μάνες...».

Η μητρική αγάπη, όπως επισημαίνει η ιστορικός Elisabeth Badinter, αποτελεί μία πολιτισμική κατασκευή παρά μία παγκόσμια συνθήκη όπως το νομικό σύστημα την αντιλαμβάνεται και την φυσικοποιεί, ενώ και η έννοια του «μητρικού ενστίκτου» αποτελεί ένα συγκεκριμένο ιστορικό προϊόν και όχι μία βιολογική επιταγή (Badinter, 1981 στο Lewin, 2009α, σ. 206, υποσημ. 3). Μολαταύτα, καθώς, τόσο στην ελληνική κοινωνία όσο και στο ελληνικό δίκαιο η μητρότητα γίνεται αντιληπτή ως μία ταυτότητα

εκπορευόμενη από τη φύση, η έννοια της πατρότητας υποχωρεί, με αποτέλεσμα η - ομόφυλη- πατρότητα να μην μπορεί να βρει νομική υπόσταση.

Σε αντίθεση με τη δυτική αντίληψη της γονεϊκότητας στην οποία υπάρχει βεβαιότητα για τη βιολογική μητρότητα καθώς η βιολογική σχέση με τη μητέρα έρχεται ως απόρροια του, επίσης βιολογικού, γεγονότος του τοκετού (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 21), οι άνδρες μοιάζουν να αποτελούν το «δεύτερο φύλο» στην αναπαραγωγή, γεγονός που αποδεικνύεται και από το μικρό εύρος επιστημονικών μελετών που αφορούν την ανδρική αναπαραγωγή (Inhorn et al., 2009, σ. 1). Σ' αυτό το πλαίσιο, οι γυναίκες μετατρέπονται στους κεντρικούς θεματοφύλακες της αναπαραγωγικής διαδικασίας, ενώ οι άνδρες ετεροποιούνται, καθίστανται τα «ξένα» πρόσωπα που βρίσκονται σε απόσταση από την αναπαραγωγή, δεδομένου ότι, εν αντιθέσει με τις γυναίκες οι οποίες αποκτούν αναπαραγωγική γνώση μέσω των εν- σώματων πρακτικών της εγκυμοσύνης και του τοκετού, ο ρόλος των ανδρών περιορίζεται στις διαδικασίες της σύλληψης και της σεξουαλικής επαφής (Freeman, 2014, σ. 6· Inhorn et al., ό.π., σ. 6). Φαίνεται, δηλαδή, πως οι πατέρες «δεν μετράνε πραγματικά σ' αυτόν τον νέο κόσμο της αναπαραγωγής» (Callahan, 1992, σ. 736), ή, σύμφωνα με τον Μάριο, πως «[...] οι άνδρες, *gay, straight, bi*, είμαστε στην απέξω, μόνο η μάνα μετράει!». Όπως σημειώνει η Τουνταςάκη, «το απροσδιόριστο του βιολογικού γεγονότος της γονιμοποίησης του μητρικού ωαρίου από το πατρικό σπέρμα συντελεί ώστε η βιολογική έννοια της καταγωγής από τον πατέρα να αλλοιώνεται» (Τουνταςάκη, ό.π., σ. 21), με αποτέλεσμα, εξαιτίας των μηχανισμών που διέπουν την αναπαραγωγή, η πατρότητα να θεωρείται αμφισβητήσιμη (Goodfellow, 2015, σ. 69), και για τον ορισμό της να καλούμαστε να επιστρέψουμε στο νομικό σύστημα που αφορά γενικά τις σχέσεις συγγένειας.

Σύμφωνα με το άρθρο 1463 ΑΚ, «η συγγένεια ενός προσώπου με τη μητέρα του και τους συγγενείς της ιδρύεται με μόνη τη γέννηση. Η συγγένεια με τον πατέρα και τους συγγενείς συνάγεται από τον γάμο της μητέρας και του πατέρα ή ιδρύεται με την αναγνώριση, εκούσια ή δικαστική». Επιπροσθέτως, όσον αφορά την αναγνώριση της πατρότητας, αυτή ορίζεται, σύμφωνα με τα άρθρα 1465 ΑΚ και 1466 ΑΚ βάσει του γάμου και, πιο συγκεκριμένα, ως πατέρας αναγνωρίζεται ο σύζυγος μιας γυναίκας όταν αυτή είναι έγγαμη, ενώ όταν είναι άγαμη ο νομοθέτης χρησιμοποιεί το τεκμήριο της σαρκικής ένωσης και σύμφωνα με το άρθρο 1481 ΑΚ ως πατέρας ενός παιδιού μίας ανύπαντρης γυναίκας θεωρείται ο άνδρας με τον οποίο η μητέρα του παιδιού είχε,

έστω και μονάχα μία, σαρκική επαφή κατά το κρίσιμο διάστημα της σύλληψης του παιδιού (Κοτζάμπαση, 2015β, σ. 343- 344). Ισχύει ο ρωμαϊκός κώδικας του «mater semper certa est», δηλαδή ότι η μητέρα είναι πάντοτε βέβαιη, μία συνθήκη που αμφισβητείται μόνο πολύ πρόσφατα με την ανάδυση της παρένθετης μητρότητας, ενώ «pater est quem nuptiae demonstant», δηλαδή, η πατρότητα υποδηλώνεται μέσα από τον γάμο (Κοτζάμπαση, 2015α, σ. 70). Η απουσία της δυνατότητας σύναψης γάμου, ωστόσο, όπως, αντίστοιχα, και το γεγονός πως οι σχέσεις τους δεν στηρίζονται στη σχέση με μία γυναίκα αποτελούν, ως αποτέλεσμα του παραπάνω σχήματος, περιοριστικές συνθήκες για τους ομοφυλόφιλους άνδρες που επιθυμούν να αποκτήσουν παιδιά. Σύμφωνα με τον 22χρονο Ερρίκο, ο οποίος ζει στη Θεσσαλονίκη όπου σπουδάζει Νομική, και δεν βρίσκεται σε κάποια σχέση, αλλά είναι ανοιχτός στο ενδεχόμενο να αποκτήσει παιδιά, ίσως μέσω ιατρικής υποβοήθησης, με κάποιον σύντροφό του στο μέλλον:

«Αν δεν σου δίνεται το δικαίωμα να γίνεις πατέρας επειδή δεν έχεις σχέση με μία γυναίκα και παράλληλα η πατρική ταυτότητα υποδεικνύεται μόνο μέσω της μητρότητας, είναι ένας φαύλος κύκλος που ποτέ δεν θα μπορέσει να λειτουργήσει επιτρεπτικά για τους ομοφυλόφιλους άνδρες. Εδώ καλά καλά για τους straight δεν λειτουργεί [...]».

Όπως σημειώνει η Strathern, «για να γίνεις γονιός χρειάζεται να έχεις ένα παιδί» (Strathern, 2011, σ. 246) καθώς «οι γονείς υπάρχουν μόνο εφόσον είναι γνωστό ότι υπάρχουν τα παιδιά τους, αφού τα πρόσωπα δεν τεκμαίρονται ότι είναι γονείς παρά μόνο αν υπάρχει κάποιος τρόπος να γνωρίζουμε ότι έχουν κάνει παιδιά» (Strathern, 1992/2008, σ. 304). Η γονεϊκότητα, έτσι, αποδεικνύεται μία σχεσιακή ταυτότητα. Ωστόσο, ανατρέχοντας στη συζήτηση στη Βουλή για την ψήφιση του νόμου για την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή παραπάνω, φαίνεται πως, ακόμη κι αν η γονεϊκότητα προσδιορίζεται μέσα από τη συσχέτιση ενός ατόμου με τους απογόνους του, η μητρότητα αναγνωρίζεται, εκ προοιμίου, ως μία «φυσική» ταυτότητα η οποία ενυπάρχει ήδη στη βιολογία. Δεδομένου ότι, όπως είδαμε, για τους Βουλευτές του Ελληνικού Κοινοβουλίου η μητρότητα θεωρείται πως «είναι μέσα στα γονίδια της γυναίκας» (Π.Β., ΚΔ'21/11/2002, 810 στο Τουντασάκη, 2013, σ. 130), «σα να έχει την πληροφορία του γενετικού κώδικα από το DNA της» (Π.Β., ΚΔ'21/11/2002, 795 στο ό.π., σ. 131), η μητρότητα αποτελεί -στον τρόπο που γίνεται κοινωνικά διανοητή- μία δυνητική κατάσταση η οποία περιμένει απλώς να ενεργοποιηθεί, να επιτελεστεί «φυσικά» ως μία προδιαγεγραμμένη ταυτότητα, ένα βιολογικό χαρακτηριστικό που ενυπάρχει στις γυναίκες από τη γέννηση τους και, ως τέτοιο, υφίσταται ως γεγονός της

ζωής. Αντίθετα, η πατρότητα εμφανίζεται ως μία επίκτητη ταυτότητα η οποία διαμεσολαβείται μέσα από τη σχέση ενός άνδρα με μία γυναίκα. Ο γεννήτορας, δηλαδή, για να αποκτήσει την πατρική ταυτότητα και να καταστεί γονέας θα πρέπει, πρώτα, να έχει οριστεί ως σύζυγος της μητέρας ενός παιδιού με νόμιμο τρόπο, με γάμο (Τουντασάκη, 2015α, σ. 22). Ακόμη, όμως, και όταν ο γάμος απουσιάζει, η αναγνώριση της πατρικής ταυτότητας απορρέει μέσα από τη σεξουαλική σχέση ενός άνδρα με τη μητέρα ενός παιδιού, με αποτέλεσμα η πατρότητα να ορίζεται και πάλι μέσα από ένα κριτήριο που έχει θεσπιστεί νομικά και σε πλήρη συνάφεια με τη μητρική ταυτότητα. Κατά συνέπεια, «η μητέρα συγκροτείται στη σχέση της με το παιδί, ενώ ο πατέρας συγκροτείται στη σχέση του με τη μητέρα» (Strathern, 1992/2008, σ. 305), και, ειδικότερα, μέσα από τη σχέση μητέρας-παιδιού.

Βάσει των παραπάνω, η «φυσικά» αποδεδειγμένη σχέση μίας μητέρας με ένα παιδί απροϋπόθετα προηγείται κάθε διεκδίκησης πατρότητας (Strathern, 2011, σ. 255), ενώ η τελευταία μπορεί να υπάρξει κυρίως μέσα από το νομικό τεκμήριο της συγγένειας, τον γάμο. Το γεγονός αυτό υποδεικνύει πως η δυτική υπαγωγή της γονεϊκότητας στη σφαίρα του «φυσικού» αποτελεί μία, μάλλον, στρεβλή, μερική σκοπιά, καθώς η συγγένεια μοιάζει να μην ορίζεται αποκλειστικά ως προς τους βιολογικούς δεσμούς. Οι δεσμοί της αιματοσυγγένειας, οι οποίοι στη δυτική σκέψη εκλαμβάνονται ως οι αποκλειστικοί φορείς των συγγενειακών σχέσεων, στην πραγματικότητα δεν επαρκούν καθώς παράγουν ελλειμματικούς δεσμούς την ελλειμματικότητα των οποίων δύναται να αποκαταστήσει μόνο η κοινωνική, νομική επικύρωση που προσφέρει η γαμήλια σύμβαση (Τουντασάκη, 2015α, σ. 24-26). Όπως σημειώνει και η Cadoret, στις δυτικές κοινωνίες ο πατέρας ενός παιδιού θεωρούνταν - «παραδοσιακά»- πως πρέπει να είναι ο σύζυγος της μητέρας, έτσι το παιδί μιας παντρεμένης γυναίκας ταυτιζόταν ως το παιδί του συζύγου της, ενώ, αντίθετα, το παιδί μιας ανύπαντρης γυναίκας και ενός παντρεμένου άνδρα θεωρούνταν «μπάσταρδο». Δεν ήταν, ως αποτέλεσμα, η βιολογία εκείνη που κατασκεύαζε την οικογενειακή σχέση στην πραγματικότητα, αλλά, αντίθετα, ήταν ο θεσμός του γάμου εκείνος που αποτελούσε το πλαίσιο μέσα από το οποίο ορίζονταν οι οικογενειακές σχέσεις (Cadoret, 2009/2012, σ. 92).

Σύμφωνα με τη Jeanette Edwards, τα βιολογικά γεγονότα χρειάζονται «να ενεργοποιηθούν κοινωνικά», γεγονός που υπογραμμίζει πως «το βιολογικό είναι βαθιά κοινωνικό» (Edwards, 2014, σ. 46). Ο τρόπος με τον οποίο εννοιολογούνται,

κατασκευάζονται και αναγνωρίζονται οι δύο γονεϊκές ταυτότητες, η μητρότητα και η πατρότητα, και ιδιαίτερα η δεύτερη, δείχνει να μας οδηγεί σε μία ανατροπή των κυρίαρχων εννοιολογήσεων περί συγγένειας καθώς πλέον γίνεται αντιληπτό πως τα βιολογικά στοιχεία, τα οποία θεωρούνται ως η αδιαμφισβήτητη βάση της συγγένειας, στην πραγματικότητα, διαμεσολαβούνται κοινωνικά μέσω συστημάτων όπως ο γάμος. Καθίσταται, έτσι, σαφές πως «η βιολογία δεν είναι ποτέ όλη η ιστορία» (Edwards & Strathern, 2000, σ. 160), δεδομένου ότι είναι το κοινωνικό στοιχείο, ο γάμος και κάθε ανάλογη θεσμική κατοχύρωση, αυτό που εμφανίζεται να διαμορφώνει και να κανονικοποιεί τις εννοιολογήσεις των συγγενειακών σχέσεων.

Συνεχίζοντας, δεδομένης της διαφορετικής αντιμετώπισης της πατρικής ταυτότητας από εκείνη της μητρικής, σε συνδυασμό με το νομικό πλαίσιο που διέπει την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, καθίσταται σαφής η δυσκολία των ομοφυλόφιλων ανδρών για πρόσβαση σε κάποια από τις τεχνικές της ιατρικής υποβοήθησης. Καθώς η δυνατότητα πρόσβασης παρέχεται μόνο μέσα από την ύπαρξη κάποιας γυναίκας που επιθυμεί τεκνοποίηση, η επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών δεν βρίσκει αντίκρισμα. Κατά συνέπεια, το νομικό σύστημα όχι μόνο δεν περιλαμβάνει τους ομοφυλόφιλους άνδρες¹⁶¹, αλλά και τους στερεί κάθε δίοδο πρόσβασης σε πρακτικές όπως η παρένθετη μητρότητα. Εφόσον μόνο μία γυναίκα, σε ζευγάρι ή μη, μπορεί να αιτηθεί για πρόσβαση στις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής, το αίτημα των ομοφυλόφιλων ανδρών δεν μπορεί να στηριχθεί νομικά¹⁶². Αντίθετα, ο νόμος αφήνει ένα ανοιχτό «παραθυράκι» για την ομόφυλη μητρότητα, καθώς μία ομοφυλόφιλη γυναίκα η οποία επιθυμεί να προσφύγει στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή μπορεί να το κάνει υπό τον χαρακτηρισμό της «μοναχικής γυναίκας» (Τουνταςάκη, 2013, σ. 134). Φαίνεται ότι, όπως υπογραμμίζει η Ελένη Ρεθυμιωτάκη, καθώς η υπογονιμότητα ταυτίζεται με την αποτυχία επίτευξης του έμφυλου προσδιορισμού των ατόμων, «όλοι πλήν των ομοφυλόφιλων (και de facto μόνο των ανδρών) δικαιούνται

¹⁶¹ Για μία συνοπτική ανάλυση του ζητήματος της ισότιμης πρόσβασης μοναχικών ανδρών στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, βλ. ενδεικτικά Δημόπουλος, 2015 και ιδιαίτερα τις σ. 380-381.

¹⁶² Στα δεδικασμένα του ελληνικού κράτους ανήκουν δύο υποθέσεις στις οποίες μοναχικοί άνδρες διεκδίκησαν την πρόσβαση τους στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή (ΜονΠρΑθ 2827/2008 και ΜονΠρΘεσ 13707/2009), εκ των οποίων στη πρώτη ασκήθηκε έφεση, η οποία έγινε δεκτή, και η πρωτόδικη απόφαση ανατράπηκε (Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, 2013, σ. 45-46· Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, 2015, σ. 113-114· Παπαδοπούλου, 2015, σ. 232).

να υπερβαίνουν τα όρια του φύλου τους και όχι αποκλειστικά μόνον την υπογονιμότητα τους» (Ρεθυμιωτάκη, 2014, σ. 175). Οι λεσβίες, άλλωστε, είχαν πάντοτε αμεσότερη πρόσβαση στη γονεϊκότητα σε σχέση με τους ομοφυλόφιλους άνδρες, καθώς εκείνες μπορούν να εγκυμονήσουν μέσω λ.χ. δωρεάς σπέρματος, αλλά -κυρίως- επειδή η επιθυμία τους για μητρότητα λογίζεται ως «φυσιολογική» (Lewin, 2009β) και μπορεί να οριστεί, όπως ισχύει και για τις ετεροφυλόφιλες γυναίκες, και ως ένα «ιερό καθήκον» (Tountasaki, 2015, σ. 159).

Όπως επισημαίνει ο Βλάχης:

«Είναι χαζό αν το καλοσκεφτείς, αλλά από τη στιγμή που σ' εμένα και τον Μηνά δεν υπάρχει κάποια γυναίκα, είμαστε κι οι δύο άντρες, δε μπορούμε να γίνουμε γονείς. Βάσει βιολογίας παιδί δε μπορούμε να κάνουμε, να υιοθετήσουμε δεν θέλουμε, που και να θέλαμε είναι και πάλι δύσκολο... Κανείς δε θα δώσει παιδί σε δύο πούστηδες. Γιατί για το κράτος αυτό είμαστε και το ξέρουμε. Δύο πούστηδες που δε κάνουν για παιδί. Το ότι εγώ έχω βέβαια ένα κορίτσι μέχρι εκεί πάνω ζαμανφού. Η μόνη μας ευκαιρία να κάνουμε μαζί το δικό μας παιδί είναι η παρένθετη. Αλλά οι κωλονόμοι έτσι όπως τους έχουν φτιάξει σου λένε "όπα κύριος! Για να το κάνεις χρειάζεσαι γυναίκα". Άρα, γυρνάμε στα ίδια. Μηδέν εις το πηλίκο...».

Η ασυμμετρία μεταξύ μητρότητας και πατρότητας στο νομικό σύστημα λειτουργεί, λοιπόν, ακυρωτικά απέναντι στην επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών για πρόσβαση στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή. Ακόμη, όμως, κι αν τους επιτρεπόταν η πρόσβαση στις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής, οι νομικοί ορισμοί της μητρότητας και της πατρότητας λειτουργούν εκ προοιμίου περιοριστικά ως προς το ενδεχόμενο μιας ομόφυλης πατρότητας. Η γονεϊκή ιδιότητα, ακόμη και του βιολογικού πατέρα ο οποίος θα έδινε σπέρμα, δεν θα μπορούσε να οριστεί παρά μόνον εάν υπήρχε κάποιος εναλλακτικός τρόπος αναγνώρισης της πατρότητας ο οποίος δεν θα είχε ως προϋπόθεση τη σχεσιακή μεσολάβηση μίας γυναίκας-μητέρας. Δεδομένου, μάλιστα, ότι στις περιπτώσεις παρένθετης κυοφορίας δεν αναγνωρίζεται η γονεϊκή ταυτότητα στη φέρουσα μητέρα αλλά στην «κοινωνικοσυναισθηματική»¹⁶³ μητέρα, σ' εκείνη, δηλαδή, για την οποία η παρένθετη μητέρα κυοφορεί ένα παιδί, η συνθήκη μιας ομόφυλης πατρότητας εκπορευόμενης από την πρακτική της παρένθετη μητρότητας, όπως στην περίπτωση των δύο συνομιλητών μου, του Βλάχη και του Μηνά, καταλήγει ιδιαίτερα προβληματική. Πώς θα μπορούσε να αναγνωριστεί ένας άνδρας ως πατέρας όταν θα απουσιάζει ο καταστατικός σχεσιακός του «Άλλος», μία μητέρα; Επίσης, τι θα συνέβαινε αν κανέναν από τους δύο άνδρες σε ένα ομόφυλο ζευγάρι δεν είχε τη

¹⁶³ Για τον όρο, βλ. ενδεικτικά Τουνταςάκη, 2013.

δυνατότητα γονιμοποίησης και, ως αποτέλεσμα, χρειαζόταν η γενετική συμβολή ενός τρίτου άνδρα, ενός δότη σπέρματος; Βάσει αυτών των ενδεχομενικοτήτων καθίσταται προφανές το προβληματικό νομικό πλαίσιο που διέπει τον ορισμό της πατρότητας, που έχει ως αποτέλεσμα την απουσία νομικής πρόβλεψης για την πρόσβαση των ομοφυλόφιλων ανδρών στις πρακτικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής.

Πέρα, βέβαια, από την ασυμμετρία που διέπει τη μητρική και την πατρική ταυτότητα, οι δυσκολίες για τη νομική αναγνώριση του δικαιώματος πρόσβασης των ομοφυλόφιλων ανδρών στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή εκτείνονται σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο που αφορά το εννοιολογικό πλαίσιο της ιατρικής υποβοήθησης. Σύμφωνα με την παράγραφο 1 ΑΚ-άρθρο πρώτο του ν. 3089/2002, αναγκαστική προϋπόθεση που υπαγορεύει την προσφυγή ενός προσώπου στη χρήση κάποιας τεχνικής της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής αποτελεί η ύπαρξη ιατρικής αναγκαιότητας, δηλαδή είτε η αδυναμία απόκτησης απογόνων με φυσικό τρόπο, ήτοι τα παθολογικά προβλήματα της υπογονιμότητας και της στειρότητας, είτε η αποφυγή μετάδοσης κάποιας σοβαρής κληρονομικής ασθένειας στο παιδί (Τουντασάκη, 2015α, σ. 310). Οι δύο όροι, η υπογονιμότητα και η στειρότητα, ακόμη κι αν -γενικά- εμπίπτουν στην ίδια κατηγορία και αφορούν τις συνθήκες που δεν επιτρέπουν τη «φυσική» τεκνοποίηση, εντούτοις, αποτελούν δύο διακριτές έννοιες με διαφορετικό περιεχόμενο. Από τη μία πλευρά, η υπογονιμότητα ορίζεται από τον Παγκόσμιο Οργανισμό Υγείας στην περίπτωση κατά την οποία ένα ζευγάρι, το οποίο χαρακτηρίζεται υπογόνιμο, δεν επιτυγχάνει σύλληψη έπειτα από ένα χρόνο συχνών σεξουαλικών συνευρέσεων χωρίς τη λήψη αντισυλληπτικών μέτρων, ενώ, από την άλλη πλευρά, η στειρότητα ισοδυναμεί με την ακούσια ατεκνία, καθώς αφορά τη μη αναστρέψιμη αδυναμία ενός σώματος για αναπαραγωγή και τεκνοποίηση (ό.π., σ. 80, 82).

Καθώς οι ομοφυλόφιλοι άνδρες γίνονται κοινωνικά αντιληπτοί ως σεξουαλικά όντα η ζωή των οποίων δεν είναι αναπαραγωγική (la Cour Mosegaard, 2009, σ. 349) και η σεξουαλικότητα των οποίων θεωρείται «βιολογικά στείρα» («biologiquement stérile») (Godelier, 2004, σ. 583), δεν αιτιολογείται η συμπερίληψη τους στις τεχνικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής στο ελληνικό νομικό πλαίσιο δεδομένου ότι η επιθυμία τους για τεκνοποιία δεν μπορεί να προσδιοριστεί σύμφωνα με τους τρέχοντες ορισμούς της ιατρικής αναγκαιότητας. Παράλληλα, οι ορισμοί της στειρότητας και της υπογονιμότητας δεν αφήνουν περιθώριο αναγνώρισης

δικαιωμάτων τεκνοποίησης μέσω ιατρικής υποβοήθησης σ' αυτούς, καθώς είναι εξαιρετικά δύσκολη η κατηγοριοποίηση των ομοφυλόφιλων ανδρών τόσο υπό τα όρια της στειρότητας όσο κι υπό τον ορισμό της υπογονιμότητας. Σύμφωνα με τη Ρεθυμιωτάκη (2014, σ. 147-148), για τους ομοφυλόφιλους άνδρες, τόσο τους «μοναχικούς» όσο και σε ζευγάρι, *de lege ferenda* η διεύρυνση της χρήσης Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής θα απαιτούσε και τη διεύρυνση της έννοιας της ιατρικής αδυναμίας που λειτουργεί ως αναγκαία συνθήκη για την προσφυγή ενός προσώπου σε κάποια από τις τεχνικές των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής. Εξαιτίας, μάλιστα, του περιοριστικού, εκ μέρους της ιατρικής επιστήμης, προσήμου που διατηρεί η έννοια της υπογονιμότητας, η δυνατότητα χρήσης αναπαραγωγικών τεχνολογιών «από ομόφυλα ζευγάρια χωρίς προβλήματα υπογονιμότητας θα διεύρυνε υπερβολικά την έννοια της ανυπέρβλητης δυσχέρειας επειδή εν προκειμένω η αδυναμία τεκνοποίησης δεν οφείλεται σε ασθένεια ή σωματική ανεπάρκεια αλλά απορρέει από τον βιολογικά επιβαλλόμενο, έμφυτο χαρακτήρα της σεξουαλικότητας που οδηγεί στην αναπαραγωγή» (Ρεθυμιωτάκη, 2015, σ. 337). Όπως υποστηρίζει και η Λίνα Παπαδοπούλου, μία τέτοια πρακτική θα οδηγούσε σε μία νέα διάκριση καθώς θα συντελούνταν η αποκάλυψη ενός ευαίσθητου προσωπικού δεδομένου, αλλά και σε μία -πιθανή- καταστρατήγηση του νομικού πλαισίου δεδομένου ότι ο κάθε ενδιαφερόμενος θα μπορούσε να επικαλεστεί ψευδώς ότι είναι ομοφυλόφιλος ώστε να αποκτήσει πρόσβαση στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή. Τέλος, θα μπορούσε, βέβαια, να οδηγήσει και στην άρση της ιατρικής αναγκαιότητας ως συνολικής προϋπόθεσης, μία λύση πιο δικαιικά σταθερή (Παπαδοπούλου, 2015, σ. 236), συμπέρασμα με το οποίο συντάσσομαι.

Σε μία συνομιλία μου με τον Βλάση, ο ίδιος μού ανέφερε χαριτολογώντας πως *«έχω αποδεδειγμένα, αδιάσειστα στοιχεία πως έχω όσα χρειάζονται για να γίνω μπαμπάς. Έχω μια κόρη ίσα μ' εκεί πάνω. Αλλά και πάλι, το ξέρω ότι είμαι γόνιμος γιατί το έχω εξετάσει το σπέρμα μου. Το ίδιο έχει κάνει κι ο Μηνάς»*. Παράλληλα, σε μία από τις συνομιλίες μας, ο Μάριος, ο οποίος επιθυμεί όπως είδαμε στην Εισαγωγή να αποκτήσει παιδί με τον σύντροφό του, τον Λουκά, προσφεύγοντας στη γενετική συμβολή δύο φιλικών προσώπων του ζευγαριού, ανέφερε πως *«τόσο εγώ, όσο κι ο Λουκάς έχουμε κάνει εξετάσεις και για να σου πω την αλήθεια, το σπέρμα μας παίζει να 'ναι πιο δυνατό κι από του πιο μάτσο άντρακλα εκεί έξω. Τι να το κάνεις όμως; Από τον πρωκτό δε γίνονται παιδιά! Όπως λέει κι η φίλη μας η Καλλιόπη, "τα παιδιά τα φέρνει ο*

πελαργός και όχι ο πρωκτός!''». Παρότι, λοιπόν, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, ως αποτέλεσμα της σεξουαλικότητάς τους, δεν μπορούν να επιτύχουν τεκνοποιία, όπως φαίνεται από το παράδειγμα των τεσσάρων συνομιλητών μου, η συνθήκη αυτή δεν συνιστά απαραίτητα ότι δεν μπορούν στην πραγματικότητα να γίνουν γονείς, δεδομένου ότι η ομόφυλη σεξουαλικότητά τους δεν ισοδυναμεί απροϋπόθετα με την ύπαρξη κάποιου παθολογικού προβλήματος που θα τους απέτρεπε από το να τεκνοποιήσουν.

Μολαταύτα, η «φυσική αδυναμία» ως έννοια έχει καθορίσει τους τρόπους με τους οποίους γίνεται αντιληπτή η ομόφυλη ταυτότητα σε σχέση με τις οικογενειακές σχέσεις. Στα πλαίσια της Δημόσιας Διαβούλευσης πριν τη ψήφιση του ν. 4356/2015 για το Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, κάποιοι από τους σχολιαστές, όπως ήδη αναφέρθηκε, στάθηκαν στην πιθανότητα αυτή η νομική πρόβλεψη να οδηγήσει στη μελλοντική νομική αναγνώριση της ομόφυλης γονεϊκότητας. Επικαλούμενοι τη βιολογική διαφορά μεταξύ ανδρών και γυναικών ως την καταστατική αρχή της αναπαραγωγής, όριζαν την ομοφυλοφιλία εκτός της σφαίρας του «φυσικού», κι ως αποτέλεσμα, την ομόφυλη γονεϊκότητα ως «αφύσικη».

Σύμφωνα με την Ε.Κ., «[...] η ομοφυλοφιλία δεν είναι μια απλή επιλογή, ούτε απλή διαφοροποίηση. Είναι παρέκκλιση από τη φύση η οποία, όταν είναι έμφυτη, προφανώς δεν μπορεί να καταλογιστεί στο πρόσωπο που νιώθει την έλξη για το ομόφυλό του πρόσωπο. [...] Το να πηγαίνουμε κόντρα στη φύση και κόντρα στο Θεό αποβαίνει καταστροφικό. [...]». Η αναγνώριση δικαιωμάτων οικογενειακής ζωής σε ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα, καθώς επίσης και οι ίδιοι οι ομοφυλόφιλοι, θεωρούνται, λοιπόν, από κάποιους σχολιαστές ως στοιχεία που «[...] είναι ενάντια στη φύση του ανθρώπου» όπως σχολιάζει ο Α. Ενώσω η ομοφυλοφιλία εννοιολογείται ως αντιστικτική των όσων ορίζονται ως «φυσιολογικά», η νομική κάλυψη της ομόφυλης πατρότητας θεωρείται αδιανόητη και, κατά συνέπεια, «η επιβράβευση και η νομιμοποίηση της σχέσης μεταξύ ομοφύλων και η ανακήρυξη τους ως συζύγων δεν πρέπει να αποτελεί αντικείμενο της Ελληνικής νομοθεσίας» σύμφωνα με τον σχολιασμό της Α.

Εξετάζοντας, ωστόσο, όσα υποστηρίζει ο Βλάσης παραπάνω, φαίνεται πως, στην πραγματικότητα, οι έννοιες της «φύσης» και της «φυσικής αδυναμίας» είναι ρευστές. Η «φύση», ως έννοια, χρησιμοποιήθηκε, με εναλλακτικό περιεχόμενο, μάλιστα, ως εξηγητικό σχήμα για την ανάγκη ύπαρξης νομικής κατοχύρωσης για τις οικογένειες ομόφυλων ζευγαριών και από άλλα άτομα τόσο κατά τη διάρκεια της

Δημόσιας Διαβούλευσης, όσο κι εκτός αυτής. Σύμφωνα με το σχόλιο του χρήστη Β.Μ. στη Δημόσια Διαβούλευση, «[...] η φύση έφτιαξε την ομοφυλοφιλία για κάποιο λόγο και [...] είμαστε αρκετά προηγμένοι για να αντιλαμβανόμαστε τη δικαιοσύνη και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Όλοι είμαστε ίσοι κάτω από αυτόν τον ήλιο [...]». Παράλληλα, σύμφωνα με την εισήγηση της προέδρου της ΜΚΟ «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο» στο Pride Forum «ΛΟΑΤΚΙ άνθρωποι και οικογενειακή ζωή: οι προκλήσεις» το οποίο έλαβε χώρα στις 22 Ιουνίου 2018 στη Θεσσαλονίκη στα πλαίσια του 7ου Thessaloniki Pride, «[...] μπορούμε κι εμείς ως ομοφυλόφιλοι να κάνουμε παιδιά. [...] Εκεί βρίσκονται τα παλικάρια μου. [...] Πώς να το πω, έχουμε όλο τον βιολογικό εξοπλισμό... [...] Είναι το κράτος που δεν μας αναγνωρίζει το δικαίωμα [...]».

Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες φαίνεται πως αντιπαρέρχονται την ετεροκανονική λογική που διέπει τις εννοιολογήσεις περί συγγένειας και «φυσικών δεδομένων», απόρροια των οποίων είναι η έννοια της «φυσικής αδυναμίας» όπως χρησιμοποιείται για να τους αποκλείσει από την πρόσβαση στην οικογενειακή ζωή. Στη διαδικασία αυτή, υπερτονίζουν τη δική τους «φυσική», «βιολογική» και «σωματική» αναπαραγωγική ικανότητα, η οποία, ωστόσο, περιορίζεται από την αρνητική στάση της Πολιτείας. Παράλληλα, όμως, μετασχηματίζουν τις παραπάνω έννοιες με τέτοιο τρόπο που αποδίδουν έναν νέο ορισμό σ' αυτά που ορίζονται ως «φυσικά». Η έννοια της «φύσης», και συνεπακόλουθα κι αυτές της «βιολογίας», της «αναπαραγωγικής δυνατότητας» και της «φυσικής αδυναμίας» αποτελούν, όπως φαίνεται, αντικείμενο διαπραγμάτευσης στους λόγους των ατόμων, καθώς, παρότι τις χρησιμοποιούν, τους αποδίδουν ένα εννοιολογικό περιεχόμενο το οποίο απέχει -σε μικρό ή μεγάλο βαθμό- από το καθιερωμένο. Έτσι, αν και τα «φυσικά δεδομένα» θεωρούνται -παραδοσιακά- μία στατική κι αμετάβλητη κατηγορία, η ομόφυλη γονεϊκότητα, κι ιδιαίτερα η ομόφυλη πατρότητα, ακόμη και στη σφαίρα του νοητού, διαταράσσει την παγιωμένη τους θέση και τα μετατρέπει σε έννοιες υπό διαπραγμάτευση οι οποίες μπορούν να αποκτούν εναλλακτικό περιεχόμενο.

Σ' αυτό το πλαίσιο, ερχόμαστε απέναντι σε μία ιδιαίτερη συνθήκη ως προς τους όρους της υπογονιμότητας και της στειρότητας, οι οποίοι διέπουν την πρόσβαση των προσώπων στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή. Αν ακολουθήσουμε τη θέση της Ρεθυμιωτάκη και της Παπαδοπούλου, σύμφωνα με τις οποίες η δυνατότητα χρήσης Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής «από ομόφυλα ζευγάρια χωρίς προβλήματα υπογονιμότητας» συνιστά μια υπερβολική διεύρυνση της έννοιας της

ιατρικής αδυναμίας¹⁶⁴, τότε, δεδομένου ότι οι όροι της υπογονιμότητας και της στειρότητας είναι αυτοί που κατευθύνουν τις προϋποθέσεις πρόσβασης στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, καλούμαστε να σκεφτούμε σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο ορίζονται τα προβλήματα υπογονιμότητας ώστε να μπορέσουμε να δούμε αν -πράγματι- η συμπερίληψη των ομόφυλων ζευγαριών θα οδηγούσε σε μία τέτοια συνθήκη.

Εκκινώντας από τον ορισμό της στειρότητας, φαίνεται πως οι ομοφυλόφιλοι άνδρες δεν μπορούν να συμπεριληφθούν σ' αυτόν, καθώς, όπως στο παράδειγμα των συνομιλητών μου, η αδυναμία τεκνοποίησής τους έρχεται ως αποτέλεσμα της σεξουαλικότητάς τους κι όχι ως απόρροια ενός παθολογικού προβλήματος. Κατά συνέπεια, αντλώντας από το εθνογραφικό παράδειγμα των τεσσάρων συνομιλητών μου, θα καταλήγαμε στο συμπέρασμα πως, εφόσον μιλώντας για στειρότητα αναφερόμαστε σε μία «αμετάτρεπτη» αδυναμία ενός ανθρώπινου σώματος για αναπαραγωγή (Τουντασάκη, 2015α, σ. 82), οι ομοφυλόφιλοι άνδρες δεν μπορούν να θεωρηθούν στείροι από τη στιγμή που οι αναπαραγωγικές τους δυνατότητες -πιθανόν- θα επαρκούσαν για να οδηγήσουν σε σύλληψη εάν οι ίδιοι εμπλέκονταν σε μία ετεροφυλοφιλική ένωση. Όπως ανέφερε -ενδεικτικά- παραπάνω και ο Βλάσης, *«έχω αποδεδειγμένα, αδιάσειστα στοιχεία πως έχω όσα χρειάζονται για να γίνω μπαμπάς»*. Από την άλλη πλευρά, η υπογονιμότητα αποτελεί μία έννοια βαθιά σχεσιακή καθώς αφορά ένα ζευγάρι κι όχι τα άτομα κατά μόνας. Για να χρησιμοποιήσουμε, δηλαδή, την έννοια της υπογονιμότητας θα πρέπει να έχουμε ένα ζευγάρι το οποίο εμπλεκόμενο για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα σε σεξουαλική δραστηριότητα χωρίς τη χρήση αντισύλληψης δεν επιτυγχάνει σύλληψη. Ο τρόπος με τον οποίο ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας ορίζει, βέβαια, την υπογονιμότητα υπονοεί την ύπαρξη αναπαραγωγικού σεξ. Κατά συνέπεια, είναι η ετεροσεξουαλικότητα εκείνη που αποτελεί την καταστατική συνθήκη που διέπει την υπογονιμότητα. Ως εκ τούτου, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες δεν μπορούν να οριστούν ούτε ως στείροι, ούτε, όμως, και τα

¹⁶⁴ Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ακόμη κι εάν δεν διευρυνθεί ο ορισμός της «ιατρικής αδυναμίας», η επιθυμία των ομοφυλόφιλων ανδρών για πρόσβαση στις τεχνικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, σε συνδυασμό με την απουσία ενός κατάλληλου νομικού πλαισίου που θα την καλύπτει, επιτάσσει την ανάγκη προβληματοποίησης, ακόμη και αναθεώρησης, των ήδη υφιστάμενων όρων που περιγράφουν τόσο τη γονεϊκότητα *per se*, όσο και την ίδια υπό το πρίσμα της αναπαραγωγικής τεχνολογίας.

ομόφυλα ζευγάρια ως υπογόνιμα. Ωστόσο, όπως θα δείξω, αν επεξεργαστούμε κριτικά τους δύο όρους, φαίνεται πως οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, στην πραγματικότητα, βρίσκονται σε μία μεταίχμιακή θέση μεταξύ των δύο όρων, στους οποίους, μάλιστα, αποδίδουν κι ένα νέο περιεχόμενο.

Ενώ ένας ομοφυλόφιλος άνδρας, οι αναπαραγωγικές δυνατότητες του οποίου είναι δυνατόν να οδηγήσουν σε σύλληψη εάν αυτός συνευρεθεί ερωτικά με μία γυναίκα, δεν μπορεί να οριστεί ως στείρος, η αδυναμία του σώματος του για τεκνοποίηση προκύπτει κοινωνικά μέσα από την επιτέλεση της σεξουαλικότητάς του. Κατά συνέπεια, αν και βιολογικά δεν θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της στειρότητας για να τον περιγράψουμε, μπορούμε να μιλήσουμε για την ύπαρξη μίας «κοινωνικής στειρότητας» («social sterility»)¹⁶⁵. Ακόμη κι αν αυτή προκύπτει από μία «φυσική» διαδικασία όπως το σεξ, αν αναλογιστούμε τον τρόπο με τον οποίο γίνονται κοινωνικά αντιληπτοί οι ομοφυλόφιλοι άνδρες ως μη αναπαραγωγικοί, η πολιτισμική διάσταση της σεξουαλικότητας υπερτερεί, με αποτέλεσμα η έννοια της «κοινωνικής στειρότητας» να αποκτά ακόμη περισσότερο αναλυτικό ενδιαφέρον. Ενώ οι ετεροφυλόφιλοι θεωρούνται βαθύτατα αναπαραγωγικά όντα από τα οποία η αναπαραγωγή αναμένεται «φυσικά», το ακριβώς αντίθετο ισχύει για τους ομοφυλόφιλους οι οποίοι τίθενται καταστατικά εκτός του κυρίαρχου αφηγήματος της αναπαραγωγής. Το πιο ενδιαφέρον σημείο σ' αυτήν την κοινωνική θεώρηση, μάλιστα, είναι πως, σε αντίθεση με τους ετεροφυλόφιλους στους οποίους η αναπαραγωγική δυνατότητα θεωρείται δεδομένη και το αντίθετο συνιστά μία δυσάρεστη μη αναμενόμενη συνθήκη που διαπιστώνεται μόνο κατόπιν ιατρικών εξετάσεων, για τους ομοφυλόφιλους η αδυναμία τεκνοποίησης είναι εκείνη που θεωρείται βέβαιη. Επιπροσθέτως, κανείς δεν φαίνεται να διερωτάται για την πραγματική τους αναπαραγωγική ικανότητα, η οποία μοιάζει να μην αφορά κανέναν, καθώς η κεντρική οπτική που διέπει τις ζωές τους τούς έχει κατατάξει εκ προοιμίου στα μη αναπαραγωγικά, «στείρα» σώματα. Παράλληλα, όμως, δεν τους αναγνωρίζεται δικαίωμα πρόσβασης στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, παρότι θεωρούνται στείροι, καθώς η αδυναμία τους για τεκνοποιία δεν εγγράφεται στα κυρίαρχα πρότυπα που επιτάσσει η αναπαραγωγική ετεροκανονικότητα που διέπει το νομικό σύστημα που αφορά τις οικογενειακές σχέσεις.

¹⁶⁵ Για τη χρήση του συγκεκριμένου όρου, βλ. ενδεικτικά Robcis, 2013β, σ. 138.

Την ίδια στιγμή, μολονότι η αδυναμία των ομοφυλόφιλων ανδρών για αναπαραγωγή προκύπτει σχεσιακά, μέσα από τη σεξουαλικότητά τους, ένα ομόφυλο ζευγάρι δεν μπορεί να οριστεί ως «υπογόνιμο» εξαιτίας της απουσίας του ετεροφυλοφιλικού σεξ το οποίο, καθώς γίνεται αντιληπτό ως το μόνο αναπαραγωγικό, αποτελεί την αναγκαία συνθήκη ώστε ένα ζευγάρι να θεωρείται υπογόνιμο. Εάν αφαιρέσουμε, ωστόσο, τον φυσικοποιητικό και ετεροκανονικό χαρακτήρα του όρου θα μπορούσαμε, στην περίπτωση των ομόφυλων ζευγαριών, να μιλήσουμε για ένα άλλο είδος υπογονιμότητας, για μία «κοινωνική υπογονιμότητα»¹⁶⁶. Όπως ακριβώς και στην περίπτωση ενός ετερόφυλου ζευγαριού στο οποίο η επιμέρους γονιμότητα του κάθε μέλους είναι άνευ σημασίας δεδομένου ότι αυτό που δυσχεραίνει τη σύλληψη είναι η από κοινού αδυναμία των δύο προσώπων για τεκνοποιία, έτσι και στα ομόφυλα ζευγάρια, η αδυναμία τεκνοποίησης έρχεται πάντοτε σχεσιακά μεταξύ των δύο ανδρών που τα συγκροτούν. Ωστόσο, και πάλι, η ετεροκανονική κοινωνική εννοιολόγηση της ομόφυλης σεξουαλικότητας ως *a priori* μη αναπαραγωγικής είναι εκείνη που στερεί από τα ομόφυλα ζευγάρια τον ορισμό τους ως «υπογόνιμων» και μπορεί να τα κατατάξει στη σφαίρα της «κοινωνικής υπογονιμότητας».

Ιδιαίτερα με την εξάπλωση της τεχνολογίας, οι πολιτισμικές σημασιοδοτήσεις του τι συνιστά το φυσικό σώμα αλλάζουν (Becker, 2000, σ. 6)¹⁶⁷. Κατά συνέπεια, οι όροι με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε και συνηθίζουμε να περιγράφουμε την αναπαραγωγή ως μία «φυσική» διαδικασία χρειάζονται ανασηματοδότηση και προβληματοποίηση· η ομόφυλη γονεϊκότητα αποτελεί ένα γόνιμο έδαφος προς αυτή την κατεύθυνση. Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες φαίνεται πως κινούνται στο όριο μεταξύ

¹⁶⁶ Τον όρο χρησιμοποιεί για να περιγράψει τις «μοναχικές» γυναίκες και τα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα ως προς τις συνθήκες πρόσβασης στην ιατρική υποβοήθηση και η Papadopoulou (2015, σ. 41), ενώ, η Lia Lombardi (2015) επεξεργάζεται κι εκείνη τον όρο στο παράδειγμα της Ιταλίας. Άλλοι όροι οι οποίοι περιγράφουν αυτήν τη συνθήκη στην οποία βρίσκονται τα ομόφυλα ζευγάρια είναι, μεταξύ άλλων, η «δομική» («structural») και «σχεσιακή» («relational») υπογονιμότητα (Boucai, 2016, σ. 1076-1077), ή, επίσης, η κατά Ikemoto «δυσγονιμότητα» («dysfertility»), η οποία αφορά εκείνα τα υποκείμενα τα οποία αποτυγχάνουν να ενταχθούν στον κυρίαρχο όρο της υπογονιμότητας επειδή είναι ανύπανδρα ή ομοφυλόφιλα (Ikemoto, 1996 στο Boucai, ό.π., σ. 1077).

¹⁶⁷ Όπως σημειώνει η Gillian Feeley-Harnik, η «βιολογία» του σήμερα δεν έχει καμία σχέση με την «βιολογία» του προηγούμενου αιώνα ή εκείνη της προηγούμενης δεκαετίας, καθώς οι εννοιολογήσεις και οι πρακτικές που έχουν λάβει χώρα τους τελευταίους αιώνες, και ιδιαίτερα οι συνεχείς εξελίξεις στη γενετική, μετατρέπουν διαρκώς το τι ορίζεται ως «βιολογικό» (Feeley-Harnik, 2019, σ. 76).

«κοινωνικής στειρότητας» και «κοινωνικής υπογονιμότητας» καθώς και οι δύο όροι μπορούν μεν να τους περιγράψουν, η δυνατότητα τους αυτή για περιγραφή, ωστόσο, είναι αποσπασματική· από τη μία πλευρά, γίνονται αντιληπτοί ως καταδικασμένοι σ' ένα μέλλον ατεκνίας επειδή η κοινωνία τούς αντιλαμβάνεται ως πρόσωπα χωρίς αναπαραγωγική δυνατότητα, γεγονός που τους καθιστά «κοινωνικά στείρους». Από την άλλη πλευρά, όμως, εξαιτίας της σεξουαλικότητάς τους η οποία αντίκειται στις επιταγές της ετεροκανονικότητας που «φυσικοποιούν» την αναπαραγωγή ως μία καθαρά ετεροσεξουαλική διαδικασία, τα ομόφυλα ζευγάρια μπορούν να οριστούν ως «κοινωνικά υπογόνιμα».

Η υπογονιμότητα σηματοδοτεί, γενικά, ένα ιδιαίτερο γεγονός στη ζωή των ετεροφυλόφιλων -δεδομένου ότι ως προς αυτά ορίζεται- προσώπων, καθώς η αδυναμία τεκνοποίησης εννοιολογείται αρκετά συχνά ως ένα χάσμα στην ολοκλήρωση του εξελικτικού κύκλου της ζωής (Tountasaki, 2015, σ. 160), το ίδιο όμως φαίνεται να ισχύει και στην περίπτωση των ομοφυλόφιλων ανδρών. Επιπροσθέτως, η ανδρική υπογονιμότητα και στειρότητα έχουν αποτελέσει «ένα από τα καλύτερα κρυμμένα μυστικά του κόσμου» (Inhorn, 2015, σ. 243), καθώς για τους άνδρες το στίγμα της υπογονιμότητας δεν αντιπροσωπεύει απλώς την αδυναμία απόκτησης -βιολογικών- απογόνων, αλλά, παράλληλα, γίνεται αντιληπτό κι ως έλλειψη ανδρισμού (Cahn, 2013, σ. 18). Όπως επισημαίνει ο Ερρίκος:

«Με το να μην σου επιτρέπουν να γίνεις πατέρας σε κάνουν συχνά να νιώθεις πως δεν είσαι ικανός όπως οι άλλοι, οι straight. Πιστεύω πως όλοι οι gay το έχουμε νιώσει αυτό κάποιες φορές να νιώθουμε λιγότερο ικανοί, λιγότερο άντρες όχι μόνο γιατί δεν πηγαίνουμε με γυναίκες, αλλά και γιατί δεν προβλέπεται πως θα κάνουμε μεγαλώνοντας όσα κάνουν οι υπόλοιποι άντρες γύρω μας, φίλοι, γνωστοί».

Δεδομένου ότι γονιμότητα και σεξουαλικότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένες έννοιες στον δυτικό τρόπο εννοιολόγησης των φύλων και της συγγένειας, τα υποκείμενα μέσα από την τεκνοποιία κατορθώνουν να ανταποκριθούν στον έμφυλο ρόλο τους, τον ανδρισμό και τη θηλυκότητα. Η υπογονιμότητα, έτσι, αποτελεί ένα ζήτημα ταμπού το οποίο όταν αποκαλυφθεί σηματοδοτεί μία από τις σημαντικότερες ανατροπές στις ζωές των ατόμων. Η αδυναμία τους, λοιπόν, να αποκτήσουν απογόνους ορίζεται ως αποτυχία απόκρισης στα έμφυλα κανονιστικά πρότυπα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αποτυχία τεκνοποίησης σηματοδοτεί κοινωνικά, ιδιαίτερα για τους άνδρες, τη σεξουαλική ανικανότητα (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 80· Becker, 2000, σ. 44· Chatjouli, Daskalaki & Kantsa, 2015, σ. 67· van Balen & Inhorn, 2002, σ. 5).

Στην ελληνική κοινωνία όπου η υπογονιμότητα γίνεται -παραδοσιακά- αντιληπτή ως «βιολογική κακοδαιμονία» και η ατεκνία ως «θείκη κατάρα» (Τουντασάκη, ό.π., σ. 49, 217, υποσημ. 80), η αδυναμία απόκτησης απογόνων ισοδυναμεί για τους ομοφυλόφιλους άνδρες με την τιμωρία¹⁶⁸ τους εξαιτίας της σεξουαλικότητάς τους, η οποία οδηγεί στην άρνηση πλήρους συμμετοχής στην κοινωνία (Goodfellow, 2015, σ. 43). Καθώς, όπως είδαμε, το «οικιακό μοντέλο του φύλου» θεωρείται -παραδοσιακά- το κυρίαρχο σχήμα οργάνωσης της κατά φύλο οικογενειακής οργάνωσης, ο γάμος ανάγεται στον θεσμό μέσω του οποίου αρθρώνονται συμπληρωματικά οι έμφυλες ταυτότητες. Εν προκειμένω, ο γάμος και η οικογενειακή ζωή θεωρούνται οι υπέρτατες αξίες, ο γυναικείος και ο ανδρικός προσδιορισμός, μέσα από τις οποίες αναπαράγεται και συνεχίζεται τόσο η ζωή όσο και ο «εαυτός» (Loizos & Papataxiarchis, 1991α, σ. 5-6). Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αδυναμία απόκτησης απογόνων λειτουργεί για τους ομοφυλόφιλους άνδρες κι ως μία υπόμνηση πως, εξαιτίας της σεξουαλικότητάς τους, όχι απλώς αποτυγχάνουν να επιτελέσουν τον παραδοσιακά αναμενόμενο έμφυλο τους ρόλο, τον ανδρισμό, αλλά κι ότι δεν μπορούν να γίνουν γονείς, γεγονός που συντείνει στην ανάγνωση των ζώων τους ως αποτυχημένων εκ μέρους της κοινωνίας. Δεδομένου, μάλιστα, ότι οι ίδιοι δεν έχουν άλλον τρόπο πέρα από την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή ώστε να αποκτήσουν, ως ομόφυλα ζευγάρια, βιολογικούς απογόνους, η δυστοκία του κράτους για αναγνώριση δικαιώματος πρόσβασης στην ιατρική υποβοήθηση τούς οδηγεί σε μία ιδιόμορφη συνθήκη· ακόμη κι αν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες προσπαθούν να υπερβούν τους περιορισμούς της σεξουαλικότητάς τους και να τεκνοποιήσουν, γεγονός που θα συνέβαλε στην κοινωνική τους αναγνώριση και στην -έως έναν βαθμό- επίτευξη του έμφυλα αναμενόμενου τους ρόλου, της πατρότητας¹⁶⁹, η απουσία αναγνώρισης

¹⁶⁸ Χαρακτηριστικά προς αυτή την προσέγγιση ήταν τα λόγια της 58χρονης Χρυσούλας, η οποία ζει στην Αθήνα κι έχει τρία παντρεμένα παιδιά και δύο εγγόνια, όταν μιλώντας μαζί της για το θέμα που ασχολούμαι στη διατριβή μου μού είπε πως «*δε γίνεται ο Θεός να αφήσει τους πούστηδες να κάνουν παιδιά. Πώς να το κάνουμε; Παιδί ίσον άντρας και γυναίκα. Τι περιμένουν αυτοί; Να τους βοηθήσει ο Θεός;*».

¹⁶⁹ Η συγκεκριμένη επιδίωξη των συνομιλητών μου για επίτευξη του έμφυλα αναμενόμενου τους ρόλου αποτυπώνεται και στην την προτίμησή τους να χρησιμοποιούν την έννοια της «πατρότητας» έναντι του πιο γενικού όρου της «γονεϊκότητας» για να περιγράψουν τη σχέση την οποία επιθυμούν να δημιουργήσουν. Σε αντίθεση με άλλα κράτη, όπως η Γαλλία, στα οποία προτείνεται η χρήση λιγότερο έμφυλα προσδιορισμένων όρων, όπως ο/η «γονέας ένα» και «γονέας δύο», για να περιγράψουν

δικαιωμάτων που θα τους επέτρεπε να το πράξουν τους στερεί αυτή την ευκαιρία και τους «καταδικάζει» στην, αμετάτρεπτη, ανάγνωσή τους ως ατελών υποκειμένων.

Όπως σημειώνει η Gay Becker, τα άτομα τα οποία χρησιμοποιούν τις τεχνολογίες της ιατρικής υποβοήθησης δεν αντικατοπτρίζουν εκείνα που επιθυμούν να τις χρησιμοποιήσουν, αλλά εκείνα που η κοινωνία επιτρέπει να το πράττουν (Becker, 2000, σ. 20). Το κράτος φαίνεται, λοιπόν, πως ασκεί βιοεξουσία κανονικοποιώντας, μετρώντας και παρακολουθώντας τα σώματα των κοινωνικών υποκειμένων έτσι ώστε να τα διατηρεί υπό έλεγχο. Θέτοντας ένα νομικό πλαίσιο το οποίο διαπνέεται από τον κανόνα της ετεροφυλοφιλίας, το κράτος ορίζει ποιες ζωές αξίζουν να αναπαραχθούν, άρα και να έχουν δικαίωμα πρόσβασης στις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής, διαχωρίζοντας, έτσι, τα κοινωνικά υποκείμενα σε ετεροφυλόφιλα, στα οποία αναγνωρίζονται τα δικαιώματα οικογενειακής ζωής, και ομοφυλόφιλα, για τα οποία κάθε δικαίωμα που αφορά στη συγγένεια όχι μόνο αποκλείεται αλλά δεν προβλέπεται καν. Το κράτος, μ' αυτόν τον τρόπο, δείχνει να λειτουργεί επιτρεπτικά ως προς την γονεϊκότητα μόνο εκείνων των κοινωνικών υποκειμένων που θέλει να διατηρεί στον πυρήνα του αφηγήματος του. Όπως επισημαίνουν οι Fay Ginsburg και Rayna Rapp, «κάποια αναπαραγωγικά μέλλοντα λογίζονται ως πολύτιμα ενώ άλλα καταφρονούνται» (Ginsburg & Rapp, 1995α, σ. 3 στο Αθανασίου, 2014, σ. 476). Καθώς μόνο ένας άνδρας με μία γυναίκα μπορούν -συμπληρωματικά- να συγκροτήσουν μία «φυσική» οικογένεια, με τον γάμο να συνιστά το θεμελιακό στοιχείο της συγγενειακότητας (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 20), η επιθυμία των ετεροφυλόφιλων για τεκνοποιία θεωρείται «φυσική», ενώ εκείνη των ομοφυλόφιλων θεωρείται πως εδράζεται σε μία «ανώμαλη εκκεντρικότητα» (Αθανασίου, ό.π., σ. 54). Ως αποτέλεσμα, η ομόφυλη γονεϊκότητα αποθαρρύνεται σε κάθε δυνατό βαθμό.

Εξετάζοντας, μάλιστα, τις συνθήκες που ρυθμίζουν την πρόσβαση των ατόμων στις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής υπό το πρίσμα του «δημογραφικού», το οποίο αποτελεί έναν κεντρικό άξονα αναφοράς στην ελληνική κοινωνία σε σχέση με την

περισσότερο συμπληρωματικά τις ομογονεϊκές οικογένειες, εξετάζοντας τα εθνογραφικά δεδομένα της παρούσας έρευνας, φαίνεται πως παρόμοιοι όροι δεν μπορούν να ανταποκριθούν στους τρόπους με τους οποίους εννοιολογούν οι συνομιλητές μου τις σχέσεις συγγένειας, καθώς δεν ανταποκρίνονται στις κυρίαρχες νοσηματοδοτήσεις περί συγγένειας και φύλων στο ελληνικό συμφραζόμενο. Για το παράδειγμα της Γαλλίας, βλ. ενδεικτικά, <https://www.newsweek.com/mother-and-father-replaced-parent-1-and-parent-2-french-schools-under-same-1332748> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 11/11/2021).

οικογένεια, καταλήγουμε σε κάποιες ιδιαίτερα χρήσιμες παρατηρήσεις οι οποίες αφορούν τους τρόπους με τους οποίους η αναπαραγωγή συνδέεται δομικά με την ταυτότητα του έθνους ως μιας «φαντασιακής κοινότητας»¹⁷⁰ επί της οποίας το κράτος ασκεί εξουσία (Kligman, 1998, σ. 5).

Όπως σχολιάζει ο Μηνάς:

«Το κράτος είναι λίγο χαζό. Θυμάμαι τόσα χρόνια να λένε συνέχεια, συνέχεια όμως ε, ότι οι Έλληνες δεν γεννάνε, ότι χανόμαστε, ότι ο Τούρκος καιροφυλακτεί, ξέρεις τώρα, όλη αυτή την εθνικιστική μπουρδολογία. [...] Και πάλι, όμως, δες τι γίνεται. Από τη μία σου λένε “γεννάτε γιατί χανόμαστε” κι από την άλλη εγώ θέλω να κάνω παιδί, το ίδιο φαντάζομαι ισχύει και για άλλους gay άνδρες, κι εκεί το κράτος σου λέει “όχι φίλε μου. Αυτά δεν είναι για σένα”. [...] Να πεις ότι είμαι και ανίκανος; Να τα σπερματοζωάρια, δυνατά, δυνατά. Ούτε αθλητής να ήμουν. Σού λέει όμως, είσαι αδελφούλα εσύ αφού, δε σε θέλουμε εσένα να γεννάς. Το ότι ο ίδιος άνθρωπος αν είχα γυναίκα θα ήμουν ευπρόσδεκτος, μη σου πω κι ότι θα έπρεπε να κάνω πεντέξι παιδιά για την πατρίδα, το αφήνω ασχολίαστο».

Όπως σημειώνει η Αθανασίου, οι τελευταίες δύο δεκαετίες χαρακτηρίζονται έντονα από το φόβο της δημογραφικής κατάρρευσης και τις προσπάθειες που γίνονται απέναντι στη «δημογραφική αιμορραγία που ταλαιπωρεί το σώμα της Ελλάδας» (Αθανασίου, 2013, σ. 38). Μέσα σ' ένα ξεκάθαρο βιοπολιτικό πλαίσιο που διακύβευμα για το κράτος δεν αποτελεί μόνο η προθυμία των υποκειμένων του να πεθάνουν γι' αυτό αλλά και η δέσμευση τους για αναπαραγωγή, η «εξάντληση του (εθνικού) αίματος» θεωρείται μείζον εθνικό πρόβλημα το οποίο καλούνται να αντιμετωπίσουν τα κοινωνικά υποκείμενα με τα σώματα τους, αποκτώντας παιδιά για χάριν του έθνους¹⁷¹. Ωστόσο, όπως φαίνεται, δεν είναι όλοι ευπρόσδεκτοι σ' αυτήν τη διαδικασία καθώς οι εθνικοί, φυλετικοί και σεξουαλικοί «Άλλοι», όπως οι ομοφυλόφιλοι, τείνουν να αποκλείονται (Αθανασίου, 2013, σ. 39, 42, 49· Αθανασίου, 2014, σ. 477).

Όπως και στην περίπτωση της απουσίας αναγνώρισης δικαιώματος υιοθεσίας που ανέπτυξα στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, τονίζεται, και εδώ, το ετεροκανονικό οικογενειακό ιδεώδες στο οποίο δεν επιτρέπεται η ομοφυλοφιλία ως ένας αντιστικτικός «Άλλος» ο οποίος θα μπορεί να προκαλέσει τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις περί οικογένειας. Όπως υποστηρίζει η Yuval-Davis για το εθνικιστικό παράδειγμα, το οποίο δείχνει να έχει αντίκρισμα στην περίπτωση που εξετάζουμε εδώ, σύμφωνα με τον

¹⁷⁰ Βλ. Anderson, 1991/1997.

¹⁷¹ Σύμφωνα με τα εθνογραφικά δεδομένα των Chatjouli, Daskalaki και Kantsa (2015, σ. 48), οι αναπαραγωγικές επιλογές των (υπογόνιμων) ετεροφυλόφιλων συνομιλητών τους θεωρούνταν -από τους ίδιους- αυτόνομες από την πατριωτική ευθύνη της απόκρισης στο «δημογραφικό πρόβλημα».

«νόμο της μιας σταγόνας», ακόμη και μία «σταγόνα αίματος» της «κατώτερης φυλής» μπορεί μέσα από την παρουσία της να διαβρώσει και να επιφέρει μιαιρότητα στο αίμα της «ανώτερης φυλής» (Yunval-Davis, 1997/2013, σ. 59). Η ομόφυλη γονεϊκότητα θα μπορούσε να προκαλέσει την κανονικότητα της ετερόφυλης οικογένειας, να παράξει κλονισμούς στο ετεροκανονικό οικοδόμημα ως εναλλακτικός τρόπος οικογενειακής οργάνωσης, κατά συνέπεια, ο κίνδυνος που μπορεί να επιφέρει η γονεϊκότητα των υποτελών «Άλλων», των ομοφυλόφιλων, στην κυρίαρχη, κι άρα «ανώτερη» ετεροκανονικότητα είναι τέτοιος που πρέπει να αποσοβείται διαρκώς. Παρότι, λοιπόν, το έθνος θα μπορούσε να αναχαιτίσει τη «δημογραφική αιμορραγία» καταφεύγοντας στη συμβολή των προσώπων που τοποθετεί εκτός του κεντρικού του αφηγήματος, το κράτος, αντίθετα, προτιμά να συνεχίζει τον αποκλεισμό των ομοφυλόφιλων ανδρών. Φωτίζεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, στα πλαίσια της συζήτησης περί αναπαραγωγικών δικαιωμάτων, η έντονη σωματοποίηση του πολιτικού σε ό,τι αφορά την «ιδιότητα του πολίτη» και τη συγκρότηση της «δημόσιας σφαίρας», καθώς, επίσης, και η σχετικότητα του «δημογραφικού προτάγματος» δεδομένου ότι σ' αυτό δεν συμπεριλαμβάνονται όσοι απομακρύνονται από το κυρίαρχο πυρηνικό ετεροφυλοφιλικό πρότυπο (Αθανασίου, 2003, σ. 50). Όπως σημειώνει και ο Παπαταξιάρχης, «η συζήτηση για την υπογεννητικότητα συμβάλλει στην ακόμη μεγαλύτερη εμπέδωση της βιολογικής αναπαραγωγής σε σύμβολο της έμφυλης και ανθρώπινης ολοκλήρωσης» (Παπαταξιάρχης, 2014α, σ. 61). Οι ομοφυλόφιλοι, ως «ανοίκειες και αποξενωμένες εκφορές σωματικότητας» (Αθανασίου, 2014, σ. 465) δεν εντάσσονται στο σώμα του κράτους, «δεν μετρούν ως βιώσιμες ενσαρκώσεις του εθνικού πολιτικού σώματος» (ό.π, σ. 457) και η συμβολή τους απαξιώνεται και είναι ανεπιθύμητη. Ενδεικτικό είναι, άλλωστε, το γεγονός ότι ενώ τα ίδια άτομα όταν αναγιγνώσκονται από το κράτος ως ετεροφυλόφιλα μπορούν -και αναμένονται- να διεκδικούν τη γονεϊκή ιδιότητα, όταν αυτά θέτουν ως ομοφυλόφιλα αξιώσεις για δικαιώματα στην οικογενειακή ζωή ετεροποιούνται από το κράτος και η εξουσία τα αναγνωρίζει ως τον «επικίνδυνο Άλλο» ο οποίος δεν γίνεται αποδεκτός στο κεντρικό αφήγημα. Πρόκειται για μία ιδιαίτερη σχέση συμβολικής κυριαρχίας, η οποία, όπως επισημαίνει ο Bourdieu, δεν εκφράζεται μέσα από εμφανή σημεία όπως το χρώμα του δέρματος, αλλά αφορά τη σεξουαλική πρακτική. Η ομοφυλοφιλία αποτελεί, έτσι, ένα στίγμα το οποίο όταν δεν μένει κρυφό αλλά εκφράζεται ρητά αποβαίνει συνώνυμο της άρνησης της ύπαρξης για τα κοινωνικά υποκείμενα (Bourdieu, 2002/2007, σ. 212-213). Όπως αναφέρει ο Βλάχης:

«Εγώ θυμάμαι όταν έκανα την κόρη μου όλοι μπράβο με λέγανε. Τώρα πώς [...] τον ίδιο άνθρωπο δε με θέλουν για πατέρα άλλου παιδιού επειδή τα έχω με άντρα είναι άλλου παπά Ευαγγέλιο. [...] Πρόσεξε τώρα τη τραγικότητα της κατάστασης. Στα χαρτιά είμαι κανονικά ένας πατέρας. Έχω κόρη και είμαι ένας διαζευγμένος πατέρας. Δεν ήρθε κανένας να πει “φιλαράκι δε κάνεις γιατί τον παίρνεις”. Ε εμένα τον ίδιο επειδή τώρα είμαι με τον Μηνά το κράτος με βλέπει σαν παρείσακτο. Είμαι όπως λέει ο Μηνάς “no father material”. [...] Καταλαβαίνεις την παράνοια! Ο ίδιος άνθρωπος με γυναίκα δίπλα είναι οικογενειάρχης, αλλά με άντρα δε πρέπει να κάνει παιδιά και δεν του δίνεις κανένα τρόπο να το κάνει [...]».

Παρά τις νομικές και κοινωνικές συνθήκες οι οποίες λειτουργούν αποτρεπτικά απέναντι στη δυνατότητα των ομοφυλόφιλων ανδρών να γίνουν γονείς μέσω της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, η επιθυμία τους για τεκνοποιία, ωστόσο, δεν σταματά. Όπως χαρακτηριστικά ανέφερε κατά τη διάρκεια μιας συνομιλίας μας ο Βλάσης, «[...] εγώ θα το κάνω ο κόσμος να χαλάσει. Δε πα να υπάρχουν χίλια εμπόδια, θα τον βρούμε τον τρόπο με τον Μηνά....». Όπως θα δούμε παρακάτω, οι συνομιλητές μου επιθυμούν να αποκτήσουν παιδιά με τα οποία θα συνδέονται βιολογικά και αναζητούν τρόπους ώστε να το επιτύχουν. Κατά τη διαδικασία αυτή, κεντρικές έννοιες αποτελούν εκείνες της «φύσης», της «βιολογίας»¹⁷², του «αίματος» και των «φυσικών ομοιοτήτων», οι οποίες διαπλέκονται άμεσα με τους τρόπους με τους οποίους, μέσα από τη γονεϊκότητα, οι ομοφυλόφιλοι συνομιλητές μου προσπαθούν να αποκτήσουν κοινωνική αναγνώριση.

5.3 «Μη βγαίνουμε έξω με το παιδί και είναι σαν δανεικό!»: Η σημασία της βιολογικής διασύνδεσης και οι φαινοτυπικές ομοιότητες ως διακύβευμα για την «ιδιότητα του πολίτη»

Η κυρίαρχη αντίληψη ως προς τις σχέσεις συγγένειας στο δυτικό συλλογικό φαντασιακό είναι πως αυτό που ορίζει σε πρωταρχικό βαθμό μία οικογένεια είναι η βιολογική διασύνδεση μεταξύ των μελών της, ανιόντων και κατιόντων. Παράλληλα, η ταύτιση ανάμεσα σε γεννήτορες και γονείς, στα πρόσωπα που δίνουν το γενετικό τους υλικό για να γεννηθεί ένα παιδί και σ' εκείνα που το αναθρέφουν, αποτελεί -αν όχι το

¹⁷² Παρά το γεγονός πως οι δύο όροι, «φύση» και «βιολογία», δεν διακρίνονται ιδιαίτερα ως προς το εννοιολογικό τους περιεχόμενο, η ξεχωριστή τους αναφορά στο κείμενο απηχεί το γεγονός πως, στην εθνογραφική μου έρευνα, χρησιμοποιούνται και οι δύο, εναλλακτικά -τις περισσότερες φορές- από τους συνομιλητές μου.

πιο βαθιά- ένα από τα πλέον βαθιά ριζωμένα ιδεολογήματα του δυτικού πολιτισμού όσον αφορά τη συγγένεια (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 19). Στην περίπτωση των ομόφυλων ζευγαριών, ωστόσο, μοναδικός τρόπος για την απόκτηση βιολογικών τέκνων είναι το να καταφύγουν τα υποκείμενα στη βοήθεια άλλων προσώπων, όπως λ.χ. μίας δότριας ωαρίων και «κάποιας»¹⁷³ παρένθετης μητέρας¹⁷⁴ (Norton, Hudson & Culley, 2013, σ. 272), σε κάποια πρακτική της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής.

Απόρροια των ευρύτερων ιατρικών ανακαλύψεων που συντελέστηκαν τις τελευταίες δεκαετίες και αφορούσαν τη γενετική, όπως, για παράδειγμα, η αποκωδικοποίηση του DNA και η δυνατότητα επέμβασης σ' αυτό, η ανάδυση αυτού του νέου σώματος αναπαραγωγικής τεχνογνωσίας, της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, «αποδείχτηκε μία απείρως μεγαλύτερη δύναμη αναδόμησης της κοινωνίας και της ζωής απ' ό,τι [...] η επανάσταση στη Φυσική» (Rabinow, 1992, σ. 241 στο Edwards, Harvey & Wade, 2010, σ. 3), καθώς η γνώση που έφερε έδωσε στα άτομα τη δυνατότητα νέων επιλογών, ενώ, παράλληλα, οδήγησε και σε μία νέα εποχή ευελιξίας και ρευστότητας στον τρόπο που φανταζόμαστε την ανθρώπινη φύση (Wade, 2002/2009, σ. 2002/2009, σ. 184, 191· Strathern, 1995, σ. 347). Παρότι, όπως είδαμε και νωρίτερα, η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή απευθύνεται σε ετεροφυλόφιλους, το σώμα των πρακτικών που την αποτελούν έχει «ανοίξει», υπό την προϋπόθεση της ανάλογης επιτρεπτικότητας του νομοθέτη, μία σειρά ευκαιριών και για τη δημιουργία «μη παραδοσιακών» οικογενειακών μορφών συγκρότησης, όπως λ.χ. την επίτευξη μητρότητας μετά την εμμηνόπαυση, αλλά και τη δημιουργία ομόφυλων οικογενειών οι οποίες θα στηρίζονται στον γενετικό δεσμό που μας αφορά στην παρούσα ανάλυση (Inhorn et al., 2019, σ. 508). Σε παγκόσμιο επίπεδο, άλλωστε, οι τεχνικές ιατρικής υποβοήθησης στην αναπαραγωγή χρησιμοποιούνται, σήμερα, με τρόπους που λειτουργούν επιτρεπτικά για την επίτευξη της δημιουργίας βιογενετικών δεσμών ανεξάρτητα από το φύλο ή τη σεξουαλικότητα των προσώπων (Murphy, 2015, σ. 219). Όπως σημειώνει και για το ελληνικό παράδειγμα ο Κώστας Κανάκης, οι τεχνολογίες της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής έχουν αυξήσει σημαντικά

¹⁷³ Η διατύπωση αντανακλά την ανισοβαρή σημασία την οποία αποδίδουν, όπως θα δούμε παρακάτω, οι συνομιλητές μου σε καθεμία από τις δύο κατηγορίες υποκειμένων.

¹⁷⁴ Για μία -αγγλόφωνη- βιβλιογραφία η οποία αφορά την παρένθετη μητρότητα και την ομοφυλοφιλία, βλ. ενδεικτικά Bergman et al., 2010· Dempsey, 2013· Grover et al., 2012· Lev, 2006· Murphy, 2015.

-σε θεωρητικό, τουλάχιστον, επίπεδο θα συμπλήρωνα- τις πιθανότητες πρόσβασης των ομόφυλων ζευγαριών στη γονεϊκή εμπειρία (Κανάκης, 2015, σ. 248).

Ο Βλάσης με τον Μηνά και ο Λουκάς με τον Μάριο αποτελούν δύο ομόφυλα ζευγάρια τα οποία, όπως είδαμε και νωρίτερα, διατυπώνουν εμφατικά την πρόθεση τους να γίνουν γονείς μέσω ιατρικής υποβοήθησης, οι μεν στοχεύοντας στην παρένθετη μητρότητα και οι δε προσφεύγοντας στη γενετική συμβολή ενός φιλικού τους γυναικείου ομόφυλου ζευγαριού, της Ελένης και της Μαρίας. Χωρίς να παραβλέπουν τις δυσκολίες που μπορούν να λειτουργήσουν εναντίον αυτού του εγχειρήματος, οι συνομιλητές μου αιτιολογούν την απόφαση τους να χρησιμοποιήσουν κάποια αναπαραγωγική τεχνολογία σε αναφορά με την επιθυμία τους για απόκτηση βιολογικών απογόνων. Όπως υποστηρίζει ο Βλάσης:

«[...] Κατανοούμε όλα τα εμπόδια. Δεν είμαστε βλάκες. Μπορεί και να μη τα καταφέρουμε ποτέ με τον Μηνά να αποκτήσουμε ένα δικό μας παιδί. Το θέλουμε όμως πάρα πολύ και η παρένθετη είναι ο μόνος τρόπος και κάποια στιγμή θα το καταφέρουμε με τη χρήση της τεχνολογίας. [...] Κακά τα ψέματα, εγώ το έχω ζήσει και το ζω να έχεις το δικό σου παιδί, που ξέρεις ότι είναι το δικό σου παιδί, έχει κάτι δικό σου μέσα του, έχετε το ίδιο αίμα. [...] Κοιτάζω την Ιουλία [την κόρη του] και ξέρω ότι αυτό το κορίτσι μέσα του έχει κάπου τον Βλάση. [...] Όταν πρωτοέδειξα φωτογραφία της στον Μηνά μού είπε “πόσο σου μοιάζει βρε αγάπη μου”, και πράγματι μοιάζουμε πολύ. Είναι ο θηλυκός Βλάσης, η συνέχεια μου ως ένα βαθμό. Είναι κάτι που όμοιο του δεν υπάρχει. Ε αυτό θέλω να το ζήσουμε μαζί με τον Μηνά, να βλέπουμε ένα παιδί και να ξέρουμε ότι είναι το δικό μας παιδί!».

Παράλληλα, σύμφωνα με τον Λουκά:

«[...] Πώς να το κάνουμε; Είναι άλλο το να έχεις κάνει ένα παιδί, να το βλέπεις να μεγαλώνει και να ξέρεις ότι αυτήν τη ζωή τη δημιουργήσες εσύ, μέσα σ’ αυτό το σώμα κυλάει το δικό σου αίμα, έχεις κοινά χαρακτηριστικά... Είναι το παιδί σου βρε αδερφέ! [...] Δεν νομίζω πως υπάρχει άνθρωπος στον κόσμο που θα είχε τη δυνατότητα να είχε ένα παιδί που θα ήταν δικό του, ξέρεις βιολογικά, και να προτιμάει να υιοθετήσει, να πάρει ένα ξένο παιδί. [...] Ίσως και τα καταφέρουμε και σε λίγο καιρό έχουμε το δικό μας παιδί με τον Μάριο. [...] Θα είναι υπέροχο το συναίσθημα να το πιάσουμε στα χέρια μας και να πούμε “το παιδί μας”, “το δικό μας το παιδί”».

Τέλος, στο ίδιο πνεύμα, ο Μηνάς διατείνεται ότι:

«Το να θέλεις να κάνεις το δικό σου παιδί είναι σπουδαίο πράγμα και τόσα χρόνια άνθρωποι το στερούνται. Με την εξωσωματική, την παρένθετη, κι όλα αυτά, τώρα πια είναι πιο εύκολο να αποκτήσεις παιδί. [...] Βιολογικά δε μπορούμε, το ξέρουμε, να κάνουμε παιδί με τον Βλάση οι δυό μας, όπως φαντάζομαι και ένα αντρόγυνο που κάνει εξωσωματική το κάνει γιατί αλλιώς δε θα έκαναν παιδί, αλλά με την τεχνολογία, τώρα σαν να πηδάς αυτά τα εμπόδια».

Όπως σημειώνει η Strathern, «οι διαθέσιμες θεραπείες για την αποκατάσταση των προβλημάτων γονιμότητας φανερώνουν την ευρέως διαδεδομένη πολιτισμική

παραδοχή ότι οι άνθρωποι επιθυμούν να κάνουν τα δικά τους παιδιά» (Starthern, 1992/2008, σ. 272). Παράλληλα, οι τεχνολογίες της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής εκφράζουν, σύμφωνα με την παρατήρηση της Franklin, «μία συλλογική ελπίδα» που επενδύουν τα υποκείμενα στη δύναμη της επιστήμης και της τεχνολογίας, η οποία στην περίπτωση των ομοφυλόφιλων ανδρών φαίνεται από τα εθνογραφικά μου δεδομένα πως βρίσκει αντίκρισμα (Franklin, 1997, σ. 203). Παρά τα χαμηλά ποσοστά επιτυχίας τους¹⁷⁵, άλλωστε, οι Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής δεν εμφανίζονται ποτέ να αποτυγχάνουν στο συλλογικό φαντασιακό (Strathern, ό.π., σ. 141). Έτσι, λοιπόν, για τους συνομιλητές μου οι οποίοι ως ομοφυλόφιλοι άνδρες δεν έχουν πρόσβαση τους «προεπιλεγμένους κώδικες» («default scripts») της αναπαραγωγής (Stacey, 2006, σ. 30), η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή φαντάζει ως «ο μόνος τρόπος» κατασκευής βιολογικών διαγενεακών δεσμών συγγένειας. Μολαταύτα, όπως φαίνεται και από τα λόγια του Μηνά, η τεχνολογία, παρά τις προσδοκίες που καλλιεργεί, δεν μπορεί να θεραπεύσει την υπογονιμότητα, αλλά τίθεται στην υπηρεσία της αναπαραγωγής θεραπεύοντας την ατεκνία. Προσφέρει τη δυνατότητα «να πηδάς αυτά τα εμπόδια», καθώς επιτρέπει σε όσους το επιθυμούν να γίνουν γονείς αποκτώντας πρόσβαση στη γονιμότητα άλλων προσώπων μέσω μιας εγκυμοσύνης (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 38, 97· Strathern, 1992/2008, σ. 102, 144).

Σε αντιστοιχία με τα εθνογραφικά δεδομένα άλλων ερευνών στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, οι συνομιλητές μου στρέφονται στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή επειδή βασική τους επιδίωξη είναι η απόκτηση απογόνων με τους οποίους θα έχουν βιογενετική συνάφεια. Σύμφωνα με τα ερευνητικά ευρήματα της Ellen Lewin, στην εθνογραφία της, συνομιλητές της, όπως λ.χ. ο Philip, οι οποίοι αντί της υιοθεσίας¹⁷⁶ έδειχναν προτίμηση προς την επιλογή αναπαραγωγικών πρακτικών όπως η παρένθετη μητρότητα, εννοιολογούσαν αυτή τους την τάση εξηγώντας τη σημασία που είχε για τους ίδιους η απόκτηση παιδιών που θα είναι «δικά τους», τα οποία «θα έχουν τα γονίδια τους» (Lewin, 2009α, σ. 177). Σε παρόμοια ερευνητικά συμπεράσματα που υπογραμμίζουν τη σημασία των βιογενετικών δεσμών για όσους

¹⁷⁵ Όπως σημειώνουν οι M.C. Inhorn et al., ακόμη και στα πλέον τεχνολογικά ανεπτυγμένα κράτη, τα ποσοστά επιτυχίας κάθε κύκλου Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής κυμαίνονται γύρω στο 33% (Inhorn et al., 2019, σ. 507).

¹⁷⁶ Στην πλειονότητά τους, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες συνομιλητές της Lewin έγιναν γονείς μέσω υιοθεσίας, ωστόσο, υπήρχαν και εξαιρέσεις όπως ο Philip.

προχωρούν στη χρήση παρένθετης κυοφόρου κατέληξε και ο Dean Murphy στην εθνογραφία του για ομοφυλόφιλους άνδρες οι οποίοι έχουν γίνει ή επιθυμούν να γίνουν γονείς μέσω της πρακτικής της παρένθετης μητρότητας σε Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και Αυστραλία. Ιδιαίτερα μέσα από τη χρήση του όρου «βιο-μπαμπάς» («bio-dad») που χρησιμοποιούσαν κάποιοι από τους συνομιλητές του, ο ανθρωπολόγος κατέληξε στη διαπίστωση πως τα υποκείμενα της έρευνάς του θεωρούσαν ως πρωταρχικής σημασίας, ως πιο «αυθεντικό», έναν συγγενειακό δεσμό ο οποίος θα πήγαζε από τη βιολογία (Murphy, 2015, σ. 135)¹⁷⁷. Στα δικά μου εθνογραφικά δεδομένα η παραδοχή αυτή αντανακλάται στη διπλή εμφατική διατύπωση του Λουκά που προηγήθηκε, στην οποία ο συνομιλητής μου -με κυρίαρχη τη χρήση του οριστικού άρθρου ως σημείου διάκρισης μεταξύ «αυθεντικού» και «μη αυθεντικού» δεσμού- υπογραμμίζει πως είναι ιδιαίτερα σημαντικό τόσο για εκείνον όσο και για τον σύντροφό του να κρατήσουν στα χέρια τους «το δικό μας παιδί», «το δικό μας το παιδί», το οποίο αφού θα προκύψει μέσα από κάποια τεχνική του φάσματος των πρακτικών της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής θα συνδέεται βιολογικά με τους γονείς του και, κατά συνέπεια, εξαιτίας αυτής της βιολογικής σύνδεσης θα μπορεί να αναγνωρίζεται ως γνήσιο τέκνο των προγόνων του.

Κατά την κυρίαρχη ιδεολογία που διέπει τις συγγενειακές σχέσεις στις δυτικές κοινωνίες, «γνήσιες» και «σημαντικές» θεωρούνται μόνον εκείνες στις οποίες ενυπάρχουν δεσμοί αίματος και βιογενετική σύνδεση μεταξύ γεννητόρων και τέκνων (Τουντασάκη 2015α, σ. 287). Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, όπως φαίνεται από τα εθνογραφικά δεδομένα, ακολουθούν το παραπάνω σχήμα και δεν διαφοροποιούνται από την ετεροκανονική λογική της συγγένειας σύμφωνα με την οποία δύο πρόσωπα διαφορετικού φύλου από κοινού, βιολογικά, αποκτούν απογόνους. Ενδεικτικό προς αυτή την κατεύθυνση είναι και το σχόλιο του 55χρονου ετεροφυλόφιλου Αλέξη πως *«όλο αυτό που ξέρεις πως υπάρχει μέσα στα παιδιά σου και είναι ίδιο με αυτά που κουβαλάς κι εσύ είναι αυτό που σε κάνει οικογένεια με τον άλλο. Σαν τα δικά σου τα παιδιά και τη σχέση που έχετε με το αίμα δεν γίνεται να είναι καμία σχέση»*. Οι συνομιλητές μου, λοιπόν, χρησιμοποιούν ως κύρια εννοιολογική κατηγορία της συγγένειας, το «αίμα», το οποίο, όπως και οι ετεροφυλόφιλοι, ανάγουν στην

¹⁷⁷ Για τη σημασία που αποδίδουν τα ανδρικά ομόφυλα ζευγάρια στους γενετικούς δεσμούς που μπορούν να κατασκευάσουν προσφεύγοντας στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, βλ. επίσης Dempsey, 2013· Murphy, 2013.

καταστατική αρχή των σχέσεων συγγένειας, ουσιαστικά ορίζοντας το τι συνιστά η συγγένεια για τους ίδιους. Ο τρόπος με τον οποίο έχουν διαχρονικά εμποτιστεί από τον «βιολογισμό» οι συγγενειακές σχέσεις έχουν καθορίσει, όπως φαίνεται, και την οπτική των συνομιλητών μου ως προς αυτές, παράλληλα, όμως, όπως θα δείξω παρακάτω, οι συνομιλητές μου προσπαθούν μέσα από την κατασκευή διαγενεακών δεσμών να αποδείξουν πως δεν διαφέρουν σε κάτι από τους ετεροφυλόφιλους. Ως αποτέλεσμα, δεν μπορούν παρά να μην απομακρύνονται από τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις περί συγγενειακών δεσμών.

Όπως περιέγραψε παραπάνω ο Λουκάς σε σχέση με την επιμονή του για την απόκτηση βιολογικών απογόνων, είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζει πως «αυτή τη ζωή τη δημιουργήσες εσύ, μέσα σ' αυτό το σώμα κυλάει το δικό σου αίμα», καθώς για τον ίδιο το «αίμα» αποτελεί εκείνο το σημείο το οποίο (θα πρέπει να) ενώνει αδιαπραγμάτευτα τους συγγενείς. Σύμφωνα με την οπτική του:

«[...] Δεν μπορώ να το περιγράψω με δύο λέξεις, αλλά νομίζω πως πάνω κάτω όλοι το ίδιο εννοούμε όταν μιλάμε για αίμα. Είναι όλα αυτά που κουβαλάει ο καθένας μέσα μας, από τους γονείς, τους παππούδες, τους προπάππους και πάει τόσο πίσω όσο δε μπορούμε να το δούμε. Είναι η κληρονομιά μας κατά έναν τρόπο. Μας καθορίζει. Το έχουμε μέσα μας και δεν αλλάζει. Εγώ για παράδειγμα ξέρω πως είμαι το παιδί του μπαμπά μου και της μαμάς μου, έχω αυτά τα χαρακτηριστικά που μού τα πέρασαν αυτοί και δεν αλλάζουν. [...] Δεν μπορείς να την σπάσεις αυτή την αλυσίδα. Θα υπάρξει πάντα».

Από την πλευρά του Μηνά, το «αίμα» είναι όλα όσα κάνουν έναν άνθρωπο αυτό που είναι και αποτελεί μία αναντίρρητη αλήθεια για τις σχέσεις συγγένειας. Όπως ανέφερε κατά τη διάρκεια της τελευταίας συνομιλίας μας:

«[...] Βλέπεις παιδιά με τους γονείς τους έξω και καταλαβαίνεις γιατί είναι γονείς και παιδιά, την βλέπεις τη συγγένεια. Και σ' εμένα το βλέπω με την οικογένεια μου. Χρώματα, μάτια, σουλούπι, χούγια, ένα πράγμα όλα. Ε, αυτό είναι το αίμα. Τραβάει η φλέβα που λένε. Κουβαλάμε όλοι μέσα μας όλα αυτά τα πράγματα, κι αυτό είναι το αίμα. Μπορεί όχι με την αυστηρή έννοια, αυτό το κόκκινο υγρό που βγαίνει άμα κοπείς, αλλά είναι όλα αυτά που έχουμε. Γονιδιά; Δε ξέρω. Αίμα θα στο πω. Το αίμα δεν κουβαλάει όλες τις πληροφορίες μέσα μας; [...] Δεν ξεφεύγεις από αυτό. Και δεν μπορείς και να το αρνηθείς. Άμα το 'χεις το ίδιο αίμα με τον άλλον, το 'χεις και το ξέρεις. Μπορώ εγώ να πω ξαφνικά ότι είμαι παιδί άλλων γονιών; Υπάρχει το αίμα εκεί αφού για να με διαψεύσει...».

Σύμφωνα με τους συνομιλητές μου, το «αίμα» θεωρείται πως περνά από τους προγόνους στους απογόνους κι, έτσι, αποβαίνει συνώνυμο της βιογενετικής ουσίας και αναδεικνύεται σε δομικό στοιχείο της συγγένειας. Καθώς συμβαίνει αυτό, η βιολογική συγγένεια, εκείνη, δηλαδή, η οποία εδράζεται στη φύση, λογίζεται από τα κοινωνικά υποκείμενα ως η «πραγματική» συγγένεια, εκείνη η οποία δεν μπορεί να αμφισβητηθεί

(Τουνταςάκη, 2015α, σ. 227-228· Tountasaki, 2015, σ. 163)¹⁷⁸. Παράλληλα, όπως επισημαίνει η Kaja Finkler (2001, σ. 249), η συγγένεια δεν είναι μόνο μία σχέση του παρόντος, αλλά συνδέεται άμεσα με το παρελθόν, καθώς εντάσσεται στις γενεαλογικές μνήμες των ατόμων. Έτσι, λοιπόν, όπως προκύπτει από τα λόγια του Λουκά, το «αίμα», κατά συνέπεια και η συγγένεια, αφορά *«όλα αυτά που κουβαλάει ο καθένας μέσα μας, από τους γονείς, τους παππούδες [...]*». Η σημασία του αίματος φαίνεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, να κινείται σε πολλαπλά «συμβολικά» όσο και κυριολεκτικά επίπεδα. Από τη μία πλευρά, «φυσικοποιεί» τη συγγένεια, αποδίδοντας τον χαρακτήρα του «γνήσιου» στους συγγενειακούς δεσμούς που εδράζονται σ' αυτό, ενώ, παράλληλα, κουβαλά ιστορικότητες τις οποίες και υποσημαίνει (Carsten, 2019, σ. 144).

Η σημασία την οποία αποδίδουν οι συνομιλητές μου στο «αίμα» δεν αφορά, βέβαια, μόνο την επιθυμία για προσφυγή στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, αλλά μάλλον εκτείνεται σε όλο το φάσμα των οικογενειακών μορφών οργάνωσης που επιθυμούν να αποκτήσουν ή που ήδη συντηρούν οι συνομιλητές μου. Ενδεικτική είναι η περίπτωση του Ιερεμία ο οποίος έχει έναν βιολογικό γιο και διατηρεί σχέση με τον Ελευθέριο ο οποίος έχει, επίσης, δύο κόρες. Κατά την άποψη του, η βιογενετική διασύνδεση μεταξύ του ίδιου και του γιου του είναι πολύ σημαντική και διακρίνεται από τη σχέση με τις κόρες του συντρόφου του. Όπως αναφέρει:

«[...] Θα ήθελα να έχει ο γιος μου ένα αδελφάκι με το οποίο θα συνδέεται βιολογικά γιατί [...] είναι άλλο πράγμα να έχεις κάποιον με τον οποίο έχεις το ίδιο αίμα. Είναι διαφορετική η σχέση, πιο δυνατή, [...] δεν μπορείς να την κόψεις με κανέναν τρόπο. [...] Σίγουρα τα κορίτσια του Ελευθέριου είναι αδερφάκια του, βέβαια είναι πολύ μικρός για να τα καταλαβαίνει έτσι, αλλά θα ήταν διαφορετικό να έχει κάποιον με τον οποίο θα είχαν το ίδιο αίμα. [...] Θα τρέξω και για τα κορίτσια, τα αγαπάω πολύ, σαν παιδιά μου είναι μετά από τόσα χρόνια, αλλά [...] τον τελευταίο λόγο για τις αποφάσεις που αφορούν τα παιδιά την έχω εγώ για τον γιο μου κι εκείνος για τα κορίτσια. Είναι κάπως διαχωρισμένο [...]».

Παράλληλα, ο Κωνσταντίνος ο οποίος είναι ήδη πατέρας υπογραμμίζει πως:

«Σαν την σύνδεση που σου δίνει το αίμα δεν υπάρχει καμία άλλη. Με την κόρη μου αυτό που έχω ζήσει από την ώρα που γεννήθηκε είναι κάτι εξωφρενικό. Να ξέρεις ότι υπάρχει ένας άνθρωπος που τον δημιούργησες εσύ και που μέσα του κυλάει το ίδιο αίμα με το δικό σου! Είναι απίστευτο και μακάρι ο Θεός να τους αξιώσει όλους τους ανθρώπους να το ζήσουν».

¹⁷⁸ Σύμφωνα με την ανάλυση του Schneider στην αμερικανική κοινωνία, το αίμα εγκαθιδρύει έναν δεσμό «που είναι “πραγματικός” ή “αληθινός” [και] “από τη γέννηση” [οπότε] δεν μπορεί να διακοπεί όποια κι αν είναι η νομική του υπόσταση» (Schneider, 1968/1980, σ. 24 στο Franklin, 2019, σ. 120).

Όπως φαίνεται, το «αίμα» θεωρείται όχι μόνο το χαρακτηριστικό που καθορίζει τις σχέσεις συγγένειας μέσα από την ύπαρξη του ως κοινού στοιχείου μεταξύ των ατόμων, αλλά κι ένα σημείο που λειτουργεί αξιολογικά καθώς καθιστά τις σχέσεις που συντηρεί ως -αδιαπραγμάτευτα- ανώτερες έναντι οποιασδήποτε άλλης σχέσης στην οποία απουσιάζει. Για παράδειγμα, στην περίπτωση του Ιερεμία, ακόμη κι αν το χρονικό διάστημα κατά το οποίο γνωρίζει τις κόρες του συντρόφου του και διατηρεί σχέσεις μαζί τους τις καθιστά στη σκέψη του «σαν παιδιά» του, είναι η σχέση με τον βιολογικό γιο του στην οποία αναγνωρίζει την πραγματική γονεϊκή ιδιότητα για τον ίδιο. Η συνθήκη αυτή υπογραμμίζεται ακόμη εντονότερα μέσα από τη διατύπωση του ότι παρά το γεγονός πως με τον σύντροφό του διατηρούν μία σχέση στην οποία ενυπάρχουν και τα βιολογικά παιδιά του καθενός, βασικός γνώμονας για τις αποφάσεις τις οποίες καλούνται να λάβουν όσον αφορά τους απογόνους τους είναι η βιολογική σχέση την οποία διατηρεί ο καθένας με τα παιδιά του. Κατά συνέπεια, ο βιογενετικός δεσμός είναι εκείνος που υπερτερεί και, σύμφωνα με τον ίδιο, ακόμη κι αν ο γιος του έχει σχέσεις με τις δύο κόρες του συντρόφου του, για τον ίδιο κρίνεται σημαντικό εκείνος να έχει και αδέρφια εξ' αίματος, καθώς μόνο μία τέτοια σχέση θεωρείται πως θα μπορούσε να ήταν «*πιο δυνατή*» και να διατηρηθεί στο χρόνο.

Αν η βιολογική σχέση αποτελεί για τους συνομιλητές μου «*κάτι που όμοιο του δεν υπάρχει*» όπως το είχε θέσει ο Βλάσης, μία σύνδεση σαν «*καμία άλλη*» σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο, τότε παρά το γεγονός πως, στην πραγματικότητα, το αίμα δεν περνάει από το σώμα του γεννήτορα σ' εκείνο του απογόνου, οι συνομιλητές μου αντιλαμβανόμενοι συνειρμικά τη βιολογική συνάφεια ως την ύπαρξη κοινού αίματος, εντάσσουν το «αίμα» στη βάση της γενεαλογίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο τού αποδίδουν τον χαρακτήρα του φορέα εκείνου που μπορεί να κατηγοριοποιήσει τις σχέσεις σε «αληθινές» και «μη αληθινές». Έτσι, το «αίμα» αποδεικνύεται μία διαρκής μεταφορά («*durable metaphor*») που ορίζει τη συγγένεια στη βάση της βιολογίας (Lewin, 2009α, σ. 81). Στην ελληνική κοινωνία ¹⁷⁹, άλλωστε, όπως σημειώνει η Ελένη

¹⁷⁹ Η κεντρική αναλυτική σημασία του αίματος ως προς την κατασκευή σχέσεων στην ελληνική κοινωνία ανιχνεύεται και σε παραδοσιακές πρακτικές όπως η αδελφοποιία, η οποία συνίσταται στη δημιουργία αδελφικού -αναλλοίωτου στον χρόνο- ιερού δεσμού μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων μέσα από την επιτέλεση πράξεων στις οποίες αποδιδόταν μαγικός, υπερφυσικός, ή θρησκευτικός χαρακτήρας. Τέτοιες πράξεις αποτελούν το κόψιμο της παλάμης και της ανταλλαγής αίματος μεταξύ των προσώπων, οι οποίες λειτουργούσαν συμβολικά ως υπογράμμιση του ισόβιου δεσμού ο οποίος

Παπαγαρουφάλη, χρησιμοποιείται από το κράτος, τους πολίτες και την Εκκλησία μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο, ως μέσο κατηγοριοποίησης και διαφοροποίησης μεταξύ «αληθινών» βιολογικών συγγενών και συγγενών εξ αγχιστείας, ομοεθνών και «ξένων», ομόθρησκων και «αλλόθρησκων» (Παπαγαρουφάλη, 2002/2012, σ. 175).

Επιστρέφοντας στα όσα υποστήριξε ο Βλάσης στην αρχή -περίπου- της παραπάνω ανάλυσης, καθίσταται ευκρινές πως η σύνδεση μέσω του αίματος φαίνεται να μην αφορά απλώς την ύπαρξη ενός κοινού βιολογικού χαρακτηριστικού το οποίο συνδέει προγόνους και απογόνους. Καθώς για τον Βλάση όταν κοιτάζει την κόρη του γνωρίζει πολύ καλά *«ότι αυτό το κορίτσι μέσα του έχει κάπου τον Βλάση. [...] Είναι ο θηλυκός Βλάσης, η συνέχεια μου ως ένα βαθμό»*, το «αίμα» τείνει να γίνεται αντιληπτό ως η βάση επί της οποίας εμφανίζονται περισσότερα στοιχεία τα οποία ενώνουν τους συνομιλητές μου με τα βιολογικά τους παιδιά, ή -τουλάχιστον- που τούς δίνει τη δυνατότητα να συμβεί αυτό. Σύμφωνα με τη Franklin (2013β, σ. 292), η βιολογική αναπαραγωγή θεωρείται πως δεν μεταφέρει απλώς φυσικά χαρακτηριστικά, αλλά, επίσης, και στοιχεία προσωπικότητας των γονέων στους απογόνους τους. Τα γονίδια, έτσι, δεν εννοιολογούνται ως απλά βιολογικά δεδομένα, αλλά αποκτούν κοινωνική συνδήλωση, καθώς φαίνονται να αποδίδουν ταυτότητα. Δεδομένου ότι η ύπαρξη «κοινού αίματος» γίνεται αντιληπτή, μέσα στο πλαίσιο της γενεαλογίας την οποία επιθυμούν να κατασκευάσουν οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, ως ο ακρογωνιαίος λίθος των σχέσεων συγγένειας, στην περίπτωση του Βλάση η κόρη του θεωρείται *«ένας θηλυκός Βλάσης»*, *«η συνέχεια»* του. Κατ' αναλογία, όταν ο Ιερεμίας επιχείρησε να τεκμηριώσει την άποψη του πως η ύπαρξη βιολογικής συνάφειας είναι εκείνη που υπερτερεί οποιασδήποτε άλλης στις σχέσεις συγγένειας και γι' αυτόν το λόγο πιστεύει πως ένας βιολογικός αδελφός ή μία βιολογική αδελφή θα ήταν ένα εξαιρετικά σημαντικό πρόσωπο για τον γιο του, υποστήριξε πως *«[...] βλέποντας τον γιο μου σε μια ανύποπτη στιγμή είχε τον ίδιο τρόπο περπατήματος με τον πατέρα μου και κάποιες χειρονομίες ολόιδιες. Τον πατέρα μου δεν τον έχει δει κι εγώ δεν τα έχω αυτά. Ε μη μού πεις πως δεν παίζει ρόλο το αίμα εδώ. Είναι κάπου μέσα του αυτά τα χαρακτηριστικά, κληρονομικά, δε ξέρω, και τα έχει κι ο ίδιος [...]»*.

Το «αίμα» εμφανίζεται, λοιπόν, να χρησιμοποιείται ως ένα σημείο εκδήλωσης κοινωνικών χαρακτηριστικών που αποδίδουν ταυτότητα (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 230).

δημιουργούνταν. Για μια αποτύπωση της παραπάνω πρακτικής στην ελληνική λογοτεχνία, βλ. ενδεικτικά Βιζυηνός, 1883/1996.

Όταν οι συνομιλητές μου διατείνονται ότι ένα παιδί είναι «δικό» τους, η βεβαιότητα της διατύπωσης φαίνεται να υποσημαίνει, πέρα από τη βιογενετική διασύνδεση, και την ταυτολογική συνάφεια μεταξύ προγόνων και απογόνων. Η βιολογική συγγένεια, κατ' αυτόν τον τρόπο, φαίνεται πως συνιστά, για τους ομοφυλόφιλους άνδρες της έρευνας, και την ενσώματη συνέχεια των ίδιων και της γενεαλογικής τους γραμμής, «την προέκταση του εαυτού» (Lewin, 2009α, σ. 81· Mechanick Braverman & Firth, 2014, σ. 133) η οποία εκδηλώνεται στο πρόσωπο των βιολογικών τους απογόνων. Κατά συνέπεια, μέσα από τη βιολογική συγγένεια ένα παιδί λαμβάνει το συμβολικό πρόσημο της ενσώματης συνέχειας του προγόνου του. Καθώς τού αναγνωρίζονται εκείνα τα χαρακτηριστικά τα οποία εγγυώνται τη διατήρηση της γενεαλογικής γραμμής των προγόνων του, το παιδί θεωρείται συμβολικά ο πρόγονος του («ο θηλυκός Βλάσης»), ώστε, στη συνέχεια, αφού η γενεαλογία γίνει εμφανής μέσα από τη συμβολική σημασία της κοινής βιογενετικής ουσίας, το παιδί να «εγγραφεί» στη γενεαλογική γραμμή ως μέλος της. Είναι τόσο σημαντική η συμβολική διάσταση της βιογενετικής ουσίας, μάλιστα, που οι ομοφυλόφιλοι άνδρες αναγνωρίζουν ομοιότητες μεταξύ ανιόντων και κατιόντων, όπως στην περίπτωση του Ιερεμία, οι οποίες, ακολουθώντας την ανάλυση της Jennifer Mason (2008) περί «απτής σχέσης» («tangible affinity»), αφορούν την «άυλη σχέση» («ethereal affinity»), εκείνα, δηλαδή, τα -μαγικά, μεταφυσικά, υπερβατικά- στοιχεία τα οποία δεν μπορούν να εξηγηθούν λογικά (Mason, 2008, σ. 37), όμως, επειδή εννοιολογούνται σε συνάφεια με τη βιολογική καταγωγή, γίνονται αποδεκτά χωρίς δεύτερη σκέψη. Όπως σχολίασε και ο Πέτρος:

«Βλέποντας τον γιο μου υπάρχουν στιγμές που σκέφτομαι πως δεν μπορεί, όσο μεγαλώνει θα αρχίσει να έχει συμπεριφορές που έχω κι εγώ. Ήδη κάνει πράγματα που ούτε κι εγώ δεν ξέρω πώς τα κάνει και τα έκανα κι εγώ πιο μικρός. Κάτι γίνεται εκεί. Κάτι υπάρχει που δεν μπορώ να το εξηγήσω. Δεν είναι κι ότι είμαστε όλη μέρα μαζί».

Μέσα από τη βιογενετική συνάφεια οι συνομιλητές μου αντιλαμβάνονται πως θα μπορέσουν να αναπαράγουν κοινωνικά και συμβολικά τον ίδιο τους τον εαυτό, θα «οικειοποιηθούν» το αρχικά ξένο σώμα του παιδιού που επιθυμούν να αποκτήσουν, ή που ήδη έχουν, τόσο ως προς τη βιολογική του υπόσταση («κυλάει το ίδιο αίμα»), όσο και ως προς τις διαστάσεις της προσωπικότητάς του, στοχεύοντας, ουσιαστικά, στην αποκατάσταση της έννοιας της συνέχειας στο οικογενειακό πλαίσιο¹⁸⁰. Η εννοιολόγηση των γονιδίων ως μίας ουσίας η οποία φέρει πληροφορίες που περνούν

¹⁸⁰ Πρβλ. Τουνταςάκη, 2015α, σ. 262-263.

από τους προγόνους στους απογόνους αποτελεί, άλλωστε, όπως είδαμε, τη δομική συνιστώσα της «γενεαλογικής σκέψης» που χαρακτηρίζει την ευρωπαϊκή αντίληψη για τη συγγένεια (Cunningham, 2009, σ. 112), παρά το γεγονός πως τα γονίδια εκφράζονται με πολλούς τρόπους και το να «έχει» κάποιος ένα γονίδιο για ένα χαρακτηριστικό δεν εγγυάται την εμφάνιση αυτού του χαρακτηριστικού (Strathern, 1995, σ. 356). Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνονται τους βιογενετικούς δεσμούς οι συνομιλητές μου, ως φορείς ταυτότητας, υποδεικνύει πως η έμφαση την οποία αποδίδουν στη βιογενετική συνάφεια δεν περιορίζεται απλώς στην επιθυμία τους για απόκτηση βιολογικών απογόνων, αλλά, αντίθετα, αποτελεί τη βάση επί της οποίας αρθρώνονται ευρύτερα ζητήματα που τούς αφορούν τα οποία συνδέονται με την κοινωνική τους ύπαρξη.

Στο δυτικό συλλογικό φαντασιακό, ως «φυσική» οικογένεια λογίζεται εκείνη στην οποία σεξουαλικότητα, αναπαραγωγή και βιολογική συνάφεια συμπίπτουν και προέρχονται από ένα ζευγάρι ατόμων διαφορετικού φύλου που παντρεύεται και αποκτά βιολογικά παιδιά (Tountasaki, 2015, σ. 158). Κατ' αυτόν τον τρόπο, η οικογένεια φαντάζει μία «φυσική» αντικειμενικότητα την οποία συναντούν οι ομοφυλόφιλοι σε όλους τους άλλους, με αποτέλεσμα να μη μπορούν παρά να την επιζητούν και για τους ίδιους (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 302). Όπως χαρακτηριστικά υπογράμμισε τακτικά στις συνομιλίες μας ο Λουκάς, *«ο καθένας μπορεί να κάνει ένα παιδί. Όλοι γύρω μας θεωρούνται ικανοί να κάνουν ένα παιδί και το περιμένουν κιόλας πως θα το κάνουν αργά ή γρήγορα. Ε κι εμείς μπορούμε κι ήρθε η ώρα να φανεί. Δεν είμαστε λιγότερο ικανοί επειδή είμαστε gay. Οι straight δεν έχουν τίποτε παραπάνω»*. Ως εκ τούτου, οι αναπαραγωγικές τεχνολογίες τις οποίες οι ομοφυλόφιλοι άνδρες προκρίνουν ως την ιδανική λύση για να γίνουν γονείς έρχονται να αντιστρέψουν την κρατούσα συνθήκη, σύμφωνα με την οποία, όπως υποστηρίζει ο Κώστας Κανάκης, ενώ οι ομοφυλόφιλοι μπορούν να κάνουν παιδιά, είναι λίγοι εκείνα που τελικά το κάνουν και κανείς δεν αναμένει κάτι τέτοιο (Κανάκης, 2015, σ. 254). Όπως και στην περίπτωση των ετεροφυλόφιλων γυναικών οι οποίες προχωρούν στη χρήση ξένων ωαρίων που μελέτησε στην έρευνα της η Τουνταςάκη (2015α, σ. 286), η προσφυγή στις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής, μέσα από την «υπόσχεση» που δίνουν αυτές για την κατασκευή «κανονικών» οικογενειακών προτύπων που θα βασίζονται στη βιολογική σύνδεση, φαίνεται πως προσφέρει στους ομοφυλόφιλους άνδρες τη δυνατότητα

ανάκτησης μιας κανονικότητας, αντίστοιχης με εκείνη των ετεροφυλόφιλων, την οποία, ειδαίλλως, θα συνέχιζαν να στερούνται.

Προς αυτή την κατεύθυνση λειτουργεί και η υπογράμμιση της ομοιότητάς τους με τα ετεροφυλόφιλα πρόσωπα στην οποία προχωρούν οι συνομιλητές μου καθώς θεωρούν πως «οι *straight* δεν έχουν τίποτα παραπάνω» όπως διατύπωσε ο Λουκάς, ή πως, σύμφωνα με τον Μηνά:

«Ανεξάρτητα από το με ποιον θέλουμε να κοιμόμαστε και να κάνουμε έρωτα, να φτιάξουμε οικογένεια, να κάνουμε παιδί, βράζουμε όλοι στο ίδιο καζάνι. Gay, straight, θέλουμε να κάνουμε παιδιά και δε διαφέρουμε σε κάτι ουσιαστικά. Μόνο στο φύλο του συντρόφου μας. Καμία διαφορά από εκεί και πέρα. [...] Τα παιδιά θα έχουν πάλι γονείς να τα αγαπάνε. Άρα δεν είναι τίποτα διαφορετικό, οικογένεια η μία, οικογένεια κι η άλλη».

Την ίδια λογική, βέβαια, ενσωματώνουν και συνομιλητές μου οι οποίοι δεν επιλέγουν την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, αλλά προκρίνουν τη λύση της υιοθεσίας, όπως ο Βασίλης, ο οποίος με τον Δημήτρη, τον συνομήλικό σύντροφό του, επιθυμούν να γίνουν γονείς μέσω υιοθεσίας. Όπως υποστηρίζει ο ίδιος, «[...] *Είμαστε 26. Δεν είμαστε και τόσο μικροί. Ο πατέρας μου ήταν 25 όταν μ' έκανε [...]*», ενώ, ο σύντροφος του υπογραμμίζει πως «*πόσοι πρώην συμμαθητές μου έχουν φτιάξει σπίτια και είναι γονείς. Γιατί θα πρέπει να είναι διαφορετικό για εμάς; [...] Το ότι είμαστε gay δεν σημαίνει ότι είμαστε διαφορετικοί απ' όλους τους άλλους...*».

Οι συνομιλητές μου μέσα από τον λόγο τους υπογραμμίζουν emphatically την ομοιότητά τους με τους ετεροφυλόφιλους γονείς, πρακτική η οποία συναντάται μεταξύ ομοφυλόφιλων ανδρών που είναι ή που θέλουν να γίνουν γονείς και σε άλλες εθνογραφικές έρευνες στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής (Lewin, 2009α, σ. 118-120· Goodfellow, 2015, σ. 43· Murphy, 2015, σ. 123). Όπως υποστηρίζει ο Murphy (ό.π.) αναλύοντας τα εθνογραφικά του δεδομένα, το ετεροκανονικό μοντέλο της οικογένειας με δύο -ετεροφυλόφιλους- γονείς επηρεάζει καθοριστικά τον τρόπο με τον οποίο οι ομοφυλόφιλοι άνδρες αντιλαμβάνονται τις οικογένειες που επιθυμούν να δημιουργήσουν. Η τεκνοποιία, έτσι, εννοιολογείται ως η συγκυρία κατά την οποία «*ήρθε η ώρα*» να γίνει εμφανής η ομοιότητα των ομοφυλόφιλων ανδρών με τα ετεροφυλόφιλα πρόσωπα, ως η στιγμή που οι συνομιλητές μου θα δείξουν πως δεν διαφέρουν από τους ετεροφυλόφιλους.

Δεδομένου ότι η δημιουργία οικογένειας ταυτίζεται κοινωνικά με την ενηλικίωση των υποκειμένων και την αναγνώριση τους ως ισότιμων μελών της κοινωνίας (Paxson, 2004, σ. 232 στο Τουντασάκη, ό.π., σ. 100, υποσημ. 38· Terry,

1999, σ. 60) που -θεωρείται- πως διατηρούν μία οργανωμένη, «καθωσπρέπει» ζωή, η γονεϊκότητα για τους ομοφυλόφιλους άνδρες αποκτά ιδιαίτερη σημασία, καθώς μπορεί να αντιστρέψει την κυρίαρχη εικόνα των ανώριμων και ανεύθυνων ατόμων που τους αποδίδεται, εκείνων, δηλαδή, που δεν έχουν μεταβεί πλήρως στην ενηλικίωση (Lewin, 2009α, σ. 47). Όπως σημειώνει ο Jesse Green στα απομνημονεύματά του σε σχέση με την ομόφυλη πατρότητα, «χωρίς παιδί είσαι πάντα ένα παιδί: μία κολλιτσίδα, ένας εξόριστος, ένα μηδενικό» (Green, 1999, σ. 96 στο Lewin ό.π., σ. 185). Κατ' αντιστοιχία με τα ετεροφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα τα οποία μέσα από την τεκνοποίηση μπορούν να αποκτήσουν πρόσβαση σ' ενός είδους κανονικοποίηση καθώς, έτσι, εναρμονίζονται με τους κυρίαρχους πολιτισμικούς, ηθικούς και αξιακούς κώδικες που διέπουν την οικογενειακή ζωή και τις κοινωνικές προσδοκίες που κάθε υποκείμενο οφείλει να επιτελεί, την απόκτηση απογόνων (Τουντασάκη, 2015β, σ. 254), η πατρότητα, για τους συνομιλητές μου, θεωρείται πως θα μπορέσει να τους προσφέρει μια καλύτερη κοινωνική ενσωμάτωση ακυρώνοντας το στίγμα των ανώριμων, ηδονοληπτικών -κι άρα ρηχών και επιφανειακών- προσώπων που τους συνοδεύει και αυτό να αντικατασταθεί από τη «θετική» εικόνα των υπεύθυνων, κατασταλαγμένων ενηλίκων (Fine & Courduriès, 2014, σ. 27· Lewin, 2014, σ. 147).

Τεκνοποιία, κοινωνική ενηλικίωση και κοινωνική αναγνώριση φαίνεται πως αποτελούν, βάσει των παραπάνω, ένα κυκλικό σχήμα στο οποίο η τεκνοποιία λειτουργεί ως η καταστατική αρχή για την επίτευξη της κοινωνικής ενηλικίωσης, η οποία, με τη σειρά της, οδηγεί στην κοινωνική αναγνώριση. Τα άτομα εμπλέκονται σ' αυτό το σχήμα, στο οποίο, όμως, αναγκαία συνθήκη αποτελεί, μάλλον, η ετεροφυλοφιλία. Καθώς η ετεροφυλοφιλία είναι εκείνη η οποία θεωρείται πως κατ' αποκλειστικότητα οδηγεί στην τεκνοποιία, η κοινωνική ενηλικίωση, κατά συνέπεια και η κοινωνική αναγνώριση μπορούν να επέλθουν για ένα υποκείμενο μόνο υπό τη συνθήκη της αναπαραγωγικής ετεροφυλοφιλίας. Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, κατά συνέπεια, δεδομένου ότι δεν συμμετέχουν στο κυρίαρχο αφήγημα της ετεροκανονικότητας, το ετεροφυλοφίλικό σεξ, μέχρι πρότινος δεν μπορούσαν και -κυρίως- δεν προβλεπόταν να γίνουν γονείς, άρα η κοινωνική τους ενηλικίωση ήταν αμφίβολη. Η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή -κυρίως-, ωστόσο, τους δίνει την ευκαιρία για τεκνοποιία, και μάλιστα για την κατασκευή μίας σχέσης που θα βασίζεται στην -πρωταρχικής σημασίας στο δυτικό φαντασιακό- βιολογική συνάφεια,

γεγονός που μπορεί να λειτουργήσει επιτρεπτικά ως προς την εννοιολόγηση τους ως ενηλίκων, κι άρα, στην επίτευξη της κοινωνικής τους αναγνώρισης.

Ιδιαίτερη σημασία κατέχουν, βέβαια, και άλλες πρακτικές, όπως ο γάμος, στον τρόπο με τον οποίο, από κοινού με την γονεϊκότητα, ορίζεται η κοινωνική ενηλικίωση των υποκειμένων. Η απόκτηση απογόνων θεωρείται, γενικά στη δυτική σκέψη, πως επικυρώνει έναν γάμο όπως καμία άλλη πρακτική δεν το κάνει, καθιστώντας σαφή την ύπαρξη μιας οικογένειας (Lewin, 2009α, σ. 122). Μόνο μέσα από την τεκνοποίηση μπορεί, δηλαδή, ένα «κοινωνικά αποδεκτό ζευγάρι» να αποκτήσει τη θέση μιας «κοινωνικά αποδεκτής οικογένειας», συνθήκη που εδράζεται και στο επίπεδο της ελληνικής λαϊκής αντίληψης σύμφωνα με την οποία η γονεϊκότητα αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την «ολοκλήρωση» ενός γάμου και τον κοινωνικό μετασχηματισμό της συζυγικότητας σε νοικοκυριό, όπως αναλύει μέσα από την έρευνά της μεταξύ ετεροφυλόφιλων και η Τουντασάκη (2015α, σ. 217, 221).

Η απουσία νομικής αναγνώρισης του δικαιώματος για γάμο στα ομόφυλα ζευγάρια καθώς αυτά δεν αποτελούν «κοινωνικά αποδεκτά ζευγάρια», όμως, σημαίνει πως αυτά δεν μπορούν να αποκτήσουν τον χαρακτηρισμό της «κοινωνικά αποδεκτής οικογένειας», συνθήκη που περιπλέκει την κατάσταση. Όπως επισημαίνει ο Μηνάς:

«Από τη στιγμή που δεν μπορούμε να παντρευτούμε, κανείς δεν μπορεί να φανταστεί και το επόμενο βήμα που είναι το να κάνεις παιδιά. Στην πραγματικότητα βέβαια το ένα δεν προϋποθέτει το άλλο. Αυτό που θέλω να πω είναι ότι δεν χρειάζεται να περιμένουμε να έχουμε το δικαίωμα να παντρευτούμε για να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε να γίνουμε γονείς. Έτσι κι αλλιώς στην Ελλάδα οικογένεια σε θεωρούν μόνο όταν κάνεις παιδί. Το έχεις ακούσει κι εσύ που λένε “άντε ήρθε η ώρα του να παντρευτεί και να κάνει οικογένεια”. Ε άλλο είναι δηλαδή ο γάμος κι άλλο η οικογένεια. Οικογένεια είναι το παιδί. Άρα και για ‘μας το παιδί είναι το ζητούμενο. Έτσι μπορεί να αρχίσουν να μας βλέπουν οι άλλοι σαν οικογένεια [...]».

Όπως φαίνεται, λοιπόν, οι συνομιλητές μου, καθώς δεν μπορούν να παντρευτούν, επιχειρούν να ανατρέψουν τη λογική αλληλουχία του σχήματος που ανέπτυξα παραπάνω και προτάσσουν ως κύριο όχημα κοινωνικής αναγνώρισης τόσο των ίδιων όσο και των σχέσεων τους την απόκτηση απογόνων. Σε παρόμοιο συμπέρασμα καταλήγει μέσα από τα εθνογραφικά της δεδομένα και η Lewin, η οποία υποστηρίζει πως για τους συνομιλητές της η απόκτηση απογόνων ήταν πιο σημαντική από τη νομική αναγνώριση των διαπροσωπικών τους σχέσεων μέσα από πρακτικές όπως ο γάμος (Lewin, 2009α, σ. 122). Μολαταύτα, η προσδοκία των ομοφυλόφιλων ανδρών για την κατασκευή οικογενειών που θα μπορούν να «μετράνε ως οικογένεια» («count as family») (Lewin, ό.π., σ. 155) και θα τους επιτρέψουν να αναγνωρίζονται οι

σχέσεις τους κοινωνικά αποτελεί ένα δύσκολο εγχείρημα εξαιτίας της αναγκαστικής εμπλοκής τρίτων προσώπων. Κατά συνέπεια, πρέπει να διαπραγματευτούν τους τρόπους μέσα από τους οποίους θα μπορέσουν να επιτύχουν τον στόχο τους.

Σύμφωνα με τα όσα υποστήριξε πιο πάνω ο Βλάχης, ο ίδιος αντιλαμβάνεται την κόρη του ως τον «*θηλυκό Βλάχη*» και επιθυμεί να αποκτήσει ένα βιολογικό τέκνο με τον Μηνά ώστε «*να βλέπουμε ένα παιδί και να ξέρουμε ότι είναι το δικό μας παιδί!*». Όπως σημειώνει η Τουνταςάκη, η ενασχόληση με την εξακρίβωση των ομοιοτήτων μεταξύ βιολογικών συγγενών αποτελεί μία από τις πλέον «ακλόνητες εκφορές των κυρίαρχων πολιτισμικών αντιλήψεων για τη βιολογική συγγενειακότητα» (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 261). Καθώς ο βιολογικός δεσμός αποτελεί την καταστατική αρχή στο κυρίαρχο ιδεολόγημα για τη συγγένεια, οι φυσικές ομοιότητες μεταξύ βιολογικών συγγενών φαίνεται πως αποτελούν τη βάση επί της οποίας η βιολογική συνάφεια εκφέρεται ρητά. Στην περίπτωση του Βλάχη, για παράδειγμα, δεν αρκεί να γνωρίζει ο ίδιος πως «*στις φλέβες*» της κόρης του «*κυλάει το ίδιο αίμα*» με το δικό του, αλλά η διακρίβωση της ομοιότητας μεταξύ εκείνου και της κόρης του από άλλα πρόσωπα, όπως λ.χ. από τον σύντροφό του, είναι εξίσου σημαντική καθώς αυτή μπορεί να λειτουργήσει επιβεβαιωτικά ως προς την αλήθεια της βιολογικής σχέσης («*Όταν πρωτοέδειξα φωτογραφία της στον Μηνά μού είπε “πόσο σου μοιάζει βρε αγάπη μου” και πράγματι μοιάζουμε πολύ*»). Όπως επισημαίνει η Corinne Fortier, η διαπίστωση της ομοιότητας στηρίζεται αρχικά «στην υπόθεση ότι η σχέση μεταξύ γονιών και παιδιών είναι βιολογική. Σ’ έναν δεύτερο χρόνο [όμως], η διαπίστωση αυτή αποκτά αποδεικτική σημασία και μεταβάλλει την υπόθεση σε βεβαιότητα» (Fortier, 2009, σ. 251 στο Τουνταςάκη, ό.π., σ. 261).

Τα γονίδια, όπως και το «αίμα», δεν είναι ορατές ουσίες και, κατά συνέπεια, η υπόθεση πως είναι αυτές που συνδέουν «πραγματικά» προγόνους και απογόνους αποτελεί ένα αξίωμα. Αντίθετα, οι φυσικές ομοιότητες έχουν τη δυνατότητα, ως ορατές, να αποδείξουν εμφανώς το πραγματικό της βιολογικής σχέσης μεταξύ των ατόμων, καθώς, επίσης, και να αναγνωριστούν στις γενεαλογικές γραμμές ως κληρονομικά χαρακτηριστικά (Bestard & Orobitz, 2009, σ. 284 στο Τουνταςάκη, 2015α, σ. 262). Είναι η «θέση της όρασης» («the place of vision») εκείνη που αισθητηριακά λειτουργεί κανονιστικά στην αναγνώριση των συγγενών (Goodfellow, 2015, σ. 35) και, όπως θα δείξω, φαίνεται πως η κατασκευή φυσικών ομοιοτήτων είναι

εκείνο το στοιχείο που προσπαθούν να επιτύχουν οι συνομιλητές μου ώστε να καταφέρουν να αποκτήσουν την κανονικοποίηση και την κοινωνική τους αναγνώριση.

Τα δύο ομόφυλα ζευγάρια ανδρών, ο Βλάσης με τον Μηνά και ο Λουκάς με τον Μάριο, στα οποία επικεντρώνομαι -κατά κύριο λόγο- στο παρόν υποκεφάλαιο, επιθυμούν να προσφύγουν σε κάποια πρακτική ιατρικής υποβοήθησης, οι πρώτοι στη δωρεά ωαρίου και την παρένθετη μητρότητα, και οι δεύτεροι από κοινού με το φιλικό τους ζευγάρι την Ελένη και τη Μαρία. Παρά τις διαφορές των δύο πρακτικών, η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή εισάγει νέα υποκείμενα¹⁸¹ και διαταράσσει την ταυτολογική συσχέτιση μεταξύ γεννητόρων και γονέων (Smietana, 2017, σ. 1· Tountasaki, 2015, σ. 158). Ως αποτέλεσμα, η γενετική συμβολή τρίτων προσώπων είναι ένα ζήτημα το οποίο οι συνομιλητές μου επεξεργάζονται και ψάχνουν τρόπους να διευθετήσουν.

Σε αντίθεση με τη γέννηση της κόρης του που ήταν αποτέλεσμα σεξουαλικής πράξης μεταξύ του ίδιου και της πρώην γυναίκας του, η επιθυμία του Βλάση με τον Μηνά για απόκτηση ενός παιδιού με το οποίο θα μοιράζονται κοινά βιολογικά χαρακτηριστικά δεν αποτελεί έναν εξίσου εύκολα επιτεύξιμο στόχο. Όπως υποστηρίζει:

«Με τη γυναίκα μου ήταν απλό. Κάναμε σεξ, κάποια στιγμή έμεινε έγκυος και γεννήθηκε η Ιουλία. [...] Όχι ότι και πάλι είσαι σίγουρος σε ποιον θα μοιάζει το παιδί. Αλλά άρχισε από τη γέννηση το παιχνίδι αυτό με το να ψάχνουμε από ποια μεριά πήρε. Όχι τις αστειότητες που ακούω τώρα του τύπου από το υπερηχογράφημα ακόμα “είναι ίδιος ο μπαμπάς του”. Αλλά αρχίσανε οι συγγενείς τα γνωστά, κι εγώ μέσα, δε με βγάζω έξω, ότι “πήρε από το σόι μας”, “όχι από το δικό μας σόι πήρε”. Αυτά τα χαζά. “Το τούτο της είναι ίδιο με του Βλάση, τα μάτια τα πήρε από τη μάνα του”. Τέτοιο αλισβερίσι. [...] Ήταν και λίγο λαχείο που μου μοιάζει τόσο πολύ η Ιουλία, αλλά κι από πού να ‘παιρνε; Δυο γονείς είχε. [...] Τώρα με τον Μηνά δε ξέρω πώς θα είναι. Θέλουμε να μας μοιάζει, αλλά θα μοιάζει και στους δύο; Ε κομματάκι δύσκολο. Του ενός το σπέρμα θα το βγάλει. Λέμε εμείς, θα δώσουμε κι οι δύο κι όποιο κάτσει. Αλλά βασιζόμαστε και λίγο σ’ αυτό που λένε ότι καθώς μεγαλώνουνε τα ζευγάρια μοιάζει ο ένας με τον άλλον. Άρα, μία η άλλη θα μοιάζει λίγο και στους δύο. [...] Είναι το κομμάτι της γυναίκας που με αγχώνει. Των γυναικών για να τα λέω και καλά. Από ποια θα είναι τα ωάρια, ποια θα το γεννήσει. Όλο και θα πάρει κι από αυτές και κάτι και φοβάμαι και λίγο μη βγει το παιδί και

¹⁸¹ Σύμφωνα με τον Robert Snowden και τους συνεργάτες του, μέσα από τις τεχνικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής προκύπτουν δέκα όροι για να καλύψουν τις κατηγορίες της μητέρας και του πατέρα, ήτοι η «γενετική» μητέρα («genetic»), η «φέρουσα» μητέρα («carrying»), η «μητέρα-τροφός» («nurturing»), η «ολοκληρωμένη» μητέρα («complete»), η «γενετική/φέρουσα» μητέρα («genetic/carrrying»), η «φέρουσα/τροφός» («carrying/nurturing»), η «γενετική/τροφός» («genetic/nurturing»), ο «γενετικός» πατέρας, ο «πατέρας-τροφός», και ο «ολοκληρωμένος» πατέρας (Snowden, Mitchell & Snowden, 1983, σ. 4 στο Stone, 2010, σ. 306).

δε μας μοιάζει καθόλου. Κυρίως αυτή που θα δώσει ωάρια, γιατί από εκείνη θα πάρει το παιδί και γονίδια. [...] Ιδανικά θα θέλαμε να είναι από την Ελλάδα. Όχι γιατί δε γουστάρουμε τις ξένες, αλλά ξες, παπούτσι από τον τόπο σου που λένε. Αλλά μάλλον θα είναι δύσκολο».

Όπως φαίνεται από τα λόγια του Βλάση, η φυσική ομοιότητα μεταξύ της κόρης του και των βιολογικών της γονέων, της πρώην συζύγου του και του ίδιου, θεωρούνταν σίγουρη, καθώς μέσα από την ετεροσεξουαλική αναπαραγωγική πρακτική υπήρχε βεβαιότητα πως οι δύο γεννήτορες ως γονείς θα «περνούσαν» τα γενετικά τους χαρακτηριστικά στην κόρη τους και, κατά συνέπεια, η φυσιολογική ταύτιση θα ήταν εγγυημένη («[...] κι από πού να ‘παιρνε; Δυο γονείς είχε»). Στο νέο οικογενειακό σχήμα το οποίο επιθυμεί να δημιουργήσει, ωστόσο, η αντιστροφή του ετεροκανονικού παραδείγματος, καθώς, επίσης, και η συνθήκη της ιατρικής υποβοήθησης διαταράσσουν τη βεβαιότητα της μεταβίβασης συγκεκριμένων γενετικών πληροφοριών στο προσδοκώμενο τέκνο εξαιτίας της μεσολάβησης τρίτων προσώπων, της παρένθετης κυοφόρου και της δότριας ωαρίου. Αυτά τα δύο νέα υποκείμενα που εισάγονται -αναγκαστικά- στη διαδικασία τεκνοποίησης δημιουργούν ανασφάλεια στους δύο ομοφυλόφιλους άνδρες καθώς μπορούν να απειλήσουν τη φυσιολογική αρμονία την οποία επιδιώκουν για την οικογένεια τους. Όπως επισημαίνει και ο Μηνάς:

«[...] Το θέμα σου λένε όλοι είναι να είναι γερό. Προφανώς και να είναι γερό, αλλά για εμένα το παιδί πρέπει να μοιάζει και στους γονείς του. Να σου πω την χαζομάρα μου, θέλω να μοιάζει με τον Βλάση, να το βλέπω και να μου τον θυμίζει. Τόσος έρωτας! [...] Για τα ωάρια και την παρένθετη δε ξέρω. Αυτό, ναι, με προβληματίζει πάρα πολύ. Μακάρι να είναι γυναίκες που θα μας μοιάζουν ώστε το παιδάκι μας να μας μοιάζει σίγουρα. Να είναι στα χρώματα μας ρε αδελφέ, και σ’ όποιον από τους δύο μοιάζει, μακάρι η άλλη να έχει κάτι από τον άλλον για να πάρει κι από αυτόν. Μη βγαίνουμε έξω και είναι σαν δανεικό...».

Καθώς η φυσική ομοιότητα αποτελεί αδιαπραγμάτευτο ζητούμενο δεδομένου ότι «το παιδί πρέπει να μοιάζει και στους γονείς του», η παρουσία της δότριας ωαρίου και της παρένθετης μητέρας δεν μπορεί παρά να αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης για τους δύο άνδρες. Συνειδητοποιώντας τη μερικότητα της βιολογικής σχέσης που επιχειρούν να δημιουργήσουν δεδομένης της μεσολάβησης - και μάλιστα σε γενετικό επίπεδο- και τρίτων προσώπων, ο Βλάσης και ο Μηνάς φαίνεται πως εμπλέκονται σε μία στρατηγική εξεύρεσης της καλύτερης δυνατής λύσης ώστε να περιοριστεί όσο το δυνατόν περισσότερο το ενδεχόμενο το παιδί που θα αποκτήσουν να μη μοιάζει φυσιολογικά με τους ίδιους. Έτσι, λοιπόν, προκρίνουν την επιλογή μίας παρένθετης μητέρας, αλλά κυρίως μίας δότριας ωαρίων, η οποία θα έχει κοινά χαρακτηριστικά με τους ίδιους («να είναι στα χρώματα μας ρε αδελφέ»), στον

βαθμό που οι δύο άνδρες θεωρούν πως μ' αυτόν τον τρόπο θα επιτύχουν τον στόχο τους, την ύπαρξη φυσιολογικής ομοιότητας με το παιδί που θα αποκτήσουν.

Δεδομένου ότι μία οικογένεια χαρακτηρίζεται από φαινοτυπικούς παράγοντες και δεν υπάρχει παρά έως έναν μόνο βαθμό ευελιξία μέχρι το σημείο τα μέλη της να μη «μοιάζουν» πλέον ως συγγενείς (Lewin, 2009α, σ. 68), οι συνομιλητές μου προσπαθούν να επιτύχουν, σχεδιάζοντας να επιλέξουν δότρια ωαρίου -κατά κύριο λόγο- και παρένθετη μητέρα με συγκεκριμένα φαινοτυπικά χαρακτηριστικά, τη δημιουργία μίας οικογένειας στην οποία οι φυσιολογικές ομοιότητες θα έχουν κυρίαρχη θέση¹⁸². Έτσι, φαντάζονται τις δύο γυναίκες, τα χαρακτηριστικά που θα έχουν αυτές¹⁸³ και ορίζουν τα τελευταία σε συνάρτηση με τα χαρακτηριστικά που έχουν και οι ίδιοι. Όπως επεσήμανε ο Βλάσης κατά τη διάρκεια της τελευταίας συνομιλίας μας:

«Δεν μπορώ να φανταστώ πως το ωάριο μπορεί να το δώσει μία γυναίκα που δε θα έχει τίποτα κοινό με 'μας. Μπαίνουμε στη διαδικασία αυτή, δώσε λεφτά, χάσε χρόνο να το σκέφτεσαι για να κάνεις το δικό σου παιδί και στο τέλος αυτό θα είναι σαν ξένο; [...] Όσο περνάει από το χέρι μου αυτή που θα δώσει το ωάριο θα μας μοιάζει. Πρέπει να μας μοιάζει! [...] Με την άλλη [ενν. την γυναίκα που θα γίνει παρένθετη μητέρα] είναι διαφορετικά. Αυτή τι θα κάνει; Θα το κουβαλάει. Τα γονίδια θα τα δώσει το ωάριο όμως, και σ' αυτό χρειάζεται προσοχή».

Παρά το γεγονός πως στην τεχνική της παρένθετης μητρότητας θα εμπλακούν -πέρα από το σπέρμα του ενός εκ των δύο- ακόμη δύο πρόσωπα, η δότρια ωαρίου και η παρένθετη μητέρα, ο τρόπος με τον οποίο οι δύο συνομιλητές μου αντιλαμβάνονται τη συμβολή των δύο αυτών γυναικών διαφέρει αρκετά. Ακολουθώντας την κυρίαρχη πρόσληψη των συγγενειακών δεσμών σύμφωνα με την οποία η μεταβίβαση βιολογικών ουσιών οδηγεί στη δημιουργία σχέσεων που εκτείνονται και στη κοινωνική σφαίρα της ζωής των υποκειμένων, αποδίδει, δηλαδή, ταυτότητα στα άτομα εντάσσοντας τα σε συγγενειακές ομάδες (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 160), η συμβολή του ωαρίου είναι αυτή που προκαλεί τον μεγαλύτερο προβληματισμό στους συνομιλητές μου. Έτσι, οδηγούνται στην αναζήτησή τρόπων με τους οποίους θα μπορέσουν να περιορίσουν την επίδρασή του στη συγγενειακή σχέση που προσδοκούν να δημιουργήσουν. Όπως υπογραμμίζει η Τουνταςάκη αναφερόμενη στην έρευνα των Geneviève Delaisi de Parseval και Chantal Collard (2007) για τη δωρεά ωαρίων και την παρένθετη μητρότητα στη Γαλλία, η δωρεά ωαρίων προκαλεί περισσότερο προβληματισμό στους

¹⁸² Πρβλ. Boucai, 2016, σ. 1090-1091.

¹⁸³ Πρβλ. Τουνταςάκη, 2015α, σ. 152.

γονείς καθώς «οι κληρονομικές ιδιότητες που μεταβιβάζονται μέσω των ωαρίων της δότριας σηματοδοτούν μακροπρόθεσμες συνέπειες για τη γενεαλογία και τις συγγενειακές σχέσεις του παιδιού» (Τουντασάκη, ό.π., σ. 42).

Καθώς οι συνομιλητές μου επιθυμούν να υπάρχει φυσική ομοιότητα μεταξύ των ίδιων και του παιδιού που πρόκειται να αποκτήσουν, καλούνται να επανεξετάσουν τη σημασία της βιογενετικής διασύνδεσης και να εφεύρουν εναλλακτικούς τρόπους ώστε να επιτύχουν τον στόχο τους. Ο Βλάσης και ο Μηνάς κατευθύνουν τη σκέψη τους προς την επιλογή μίας δότριας ωαρίων η οποία θα έχει κοινά χαρακτηριστικά με τους ίδιους, κυρίως, δε, μ' εκείνον που δεν θα είναι το δικό του σπέρμα αυτό που θα οδηγήσει στη σύλληψη («[...] *μακάρι η άλλη να έχει κάτι από τον άλλον για να πάρει κι από αυτόν*»). Ανάλογες πρακτικές φαίνεται να ακολουθούν ομοφυλόφιλοι άνδρες και σε άλλες χώρες όπως υποδεικνύουν τα εθνογραφικά δεδομένα επιμέρους ερευνών στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής και στην Αυστραλία. Στην έρευνα του Murphy, η επιλογή της δότριας ωαρίων στηριζόταν αρκετά συχνά σε χαρακτηριστικά όπως η φυλή, η εθνικότητα και τα στοιχεία της εμφάνισης (χρώμα ματιών και μαλλιών, ύψος κ.ο.κ.) που τονίζονταν στις προσωπικές σελίδες που διατηρούσαν υποψήφιες δότριες στους ιστότοπους εταιρειών που ασχολούνταν με τις αναπαραγωγικές τεχνολογίες (2015, σ. 30, 161). Αντίστοιχα, οι εθνογραφίες μεταξύ ομόφυλων ζευγαριών των Valory Mitchell και Robert-Jay Green σε διάφορες πόλεις των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής και των Dana Berkowitz και William Marsiglio στη Φλόριντα και τη Νέα Υόρκη υπέδειξαν πως η επιλογή της δότριας ωαρίων στηρίζεται στα χαρακτηριστικά που έχουν αυτές σε συνάρτηση με την εξωτερική εμφάνιση, αλλά και τα στοιχεία της προσωπικότητας, των επίδοξων γονέων. Έτσι, τα υποκείμενα αυτών των ερευνών προτιμούσαν γυναίκες οι οποίες είχαν φαινοτυπικά χαρακτηριστικά παρόμοια με εκείνα των υποψήφιων γονέων, αλλά, και που, παράλληλα, η προσωπικότητα τους είχε στοιχεία που -πιθανόν είχαν και οι ίδιοι και γι' αυτόν τον λόγο- θα ήθελαν να αποκτήσουν και τα παιδιά τους (Berkowitz & Marsiglio, 2007 στο Murphy, 2015, σ. 31· Mitchell & Green, 2007).

Όπως σημειώνει ο Sven Bergmann (2015, σ. 234), το «ταίριασμα» («*matching*») αποτελεί μία μορφή μεσολάβησης κατά την οποία το γενετικό υλικό της δότριας περιέχει συγκεκριμένα φαινοτυπικά χαρακτηριστικά της τα οποία θα «περάσουν» στον λήπτη, δηλαδή το παιδί. Η επιλογή της δότριας του ωαρίου βάσει της ύπαρξης φυσιογνωμικών ομοιοτήτων με τους μελλοντικούς γονείς υποδηλώνει πως οι

εν δυνάμει γονείς επιδιώκουν να αποκτήσουν ένα παιδί το οποίο θα φαίνεται σαν να είναι αποτέλεσμα φυσιολογικής σύλληψης. Στην προσπάθεια τους, δηλαδή, να αποφύγουν μία «φυσιογνωμική παραφωνία»¹⁸⁴ («cognitive dissonance») (Becker, 2000, σ. 152) στην οποία το παιδί τους δεν θα τούς μοιάζει, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες δείχνουν εμφανή προτίμηση στο να λάβουν τη γενετική συμβολή μίας γυναίκας με την οποία θα έχουν κοινά φαινοτυπικά χαρακτηριστικά ώστε η παρουσία της, μετά τη γέννα του παιδιού, να μην είναι εμφανής.

Στην περίπτωση του Λουκά και του Μάριου, η γενετική συμβολή τρίτων προσώπων είναι εξίσου δεδομένη χωρίς ωστόσο να δημιουργεί προβληματισμό. Επιλέγοντας τις φίλες τους, οι δύο άνδρες νιώθουν μεγαλύτερη σιγουριά για την επίτευξη του στόχου τους, ο οποίος, όπως και για τον Βλάση και τον Μηνά, είναι η εξασφάλιση των φυσιογνωμικών ομοιοτήτων. Όπως επισημαίνει ο Μάριος:

«[...] Από τη στιγμή που μπαίνεις σ' όλη αυτή τη διαδικασία [...] ε θέλεις να σου μοιάζει το παιδί. Δε ξέρω ποιος θα είναι από τους δυο μας που θα δώσει το σπέρμα, μπορεί κι οι δύο, μπορεί μόνο εγώ, μόνο ο Λουκάς, σημασία δεν έχει. Θα πάρει από κάποιον από εμάς. [...] Λίγη ανασφάλεια υπάρχει όταν ξέρεις ότι μπλέκουν κι άλλοι σ' όλη αυτή τη διαδικασία. Η Μαρία με την Ελένη είναι φίλες μας και μάλλον η Ελένη θα το κάνει όλο γιατί είναι και πιο κοντά στα χρώματα μας, έχουμε και ίδια μάτια, οπότε αν δεν δώσω εγώ σπέρμα, πού ξέρεις; Μπορεί και να πάρει τα μάτια από την Ελένη και να μου μοιάζει».

Από την πλευρά του, ο Λουκάς υπογραμμίζει πως:

«Η Μαρία και η Ελένη είναι καλή ευκαιρία. Μοιάζουμε γενικά σε όλα, στα χούγια, στη λογική, φέρνουνε λίγο και τα χρώματα, τα χαρακτηριστικά, ειδικά μεταξύ της Ελένης και του Μάριου. Ξέρουμε από πού κρατάει η σκούφια τους. Στην τελική, το παιδί θα μεγαλώσει κάπως με όλους, θα ξέρει όλη την αλήθεια, άρα είναι καλό να μοιάζει και στους μεν και στις δε. Μην είναι παιδί των κοριτσιών στα πάντα και εμείς είμαστε σαν τους μακρινούς συγγενείς που δεν θυμίζουν τίποτα!».

Εξωτερικά χαρακτηριστικά, όπως τα «χρώματα» ή «τα μάτια», καθώς και στοιχεία της προσωπικότητας, τα «χούγια», και ο τρόπος σκέψης της εν δυνάμει δότριας ωαρίου αποκτούν αναλυτική σημασία για τους συνομιλητές μου στον τρόπο με τον οποίο θα επιλέξουν το τρίτο πρόσωπο της αναπαραγωγικής διαδικασίας. Καθώς αναγνωρίζουν την ύπαρξη ομοιότητας στα στοιχεία αυτά μεταξύ των ίδιων και του φιλικού τους λεσβιακού ζευγαριού, και κυρίως στο πρόσωπο της Ελένης, ο Λουκάς και ο Μάριος προκρίνουν την επιλογή αυτών των ατόμων ώστε να εξασφαλιστεί στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό η ύπαρξη κοινών χαρακτηριστικών ανάμεσα στους δύο άνδρες και στο παιδί που θέλουν να αποκτήσουν.

¹⁸⁴ Η μετάφραση του όρου στο Τουνταςάκη, 2015α, σ. 267.

Σε αντίθεση με τον Βλάση και τον Μηνά οι οποίοι στρέφονται προς την επιλογή άγνωστων προς τους ίδιους προσώπων, ο Λουκάς και ο Μάριος, επιλέγοντας δύο φιλικά τους πρόσωπα για τα οποία ξέρουν «από πού κρατάει η σκούφια τους», φαίνεται πως υποσκελίζουν τον κεντρικό φόβο που επισύρει γενικά η χρήση ξένου γενετικού υλικού, την ασάφεια του τι θα κληρονομήσει το παιδί, την πιθανότητα, δηλαδή, το γενετικό υλικό που δεν θα προέρχεται από τους γονείς να «κουβαλάει κάτι» από τον δότη του το οποίο θα «περάσει» στα γονίδια του παιδιού (Χατζούλη, 2015, σ. 39· Cahn, 2013, σ. 50). Παράλληλα, το οικογενειακό σχήμα το οποίο πρόκειται να δημιουργήσουν τα τέσσερα άτομα από κοινού, το οποίο θυμίζει αντίστοιχα εθνογραφικά παραδείγματα στα οποία ομοφυλόφιλοι άνδρες δίνουν σπέρμα σε μία λεσβία ώστε να δημιουργηθεί μία οικογένεια στην οποία και τα τέσσερα πρόσωπα θα έχουν τη γονεϊκή ιδιότητα (Bonaccorso, 2009, σ. 97· Cadoret, 2009/2012, σ. 85· Goldberg 2012, σ. 41), οδηγεί τους συνομιλητές μου σε διαφορετικές στρατηγικές. Καθώς σ' αυτήν την περίπτωση κεντρικός στόχος είναι η «εγγραφή» στο παιδί των χαρακτηριστικών όλων των προσώπων, οι ομοιότητες θα μπορέσουν να λειτουργήσουν θετικά στην αναγνώριση τόσο της σχέσης του παιδιού με τον Λουκά και τον Μάριο, όσο και με την Ελένη και τη Μαρία.

Όπως μου εκμυστηρεύθηκε ο Λουκάς σε μία από τις συνομιλίες μας:

«Δεν ξέρω αν θα το έκανα αν δεν ήταν με την Ελένη και την Μαρία. Το να ψάξουμε για μια άλλη ή δυο άλλες γυναίκες θα ήταν περίεργο. Θα το αφήναμε όλο στην τύχη. Θα έπρεπε να εμπιστευθούμε ανθρώπους που δεν τούς ξέρουμε, δεν γνωρίζουμε τίποτα γι' αυτούς. [...] Τώρα ξέρουμε πως είναι σχεδόν σίγουρο ότι θα μάς μοιάζει το παιδί. Θα έχει κάτι από εμάς γιατί κι αυτές έχουν. Σε κάθε άλλη περίπτωση θα ήταν ρώσικη ρουλέτα. Συν το ότι θέλουμε κι όλοι μαζί να το μεγαλώσουμε το παιδί [...]».

Παράλληλα με τους δύο άνδρες, η Ελένη με τη Μαρία συνηγορούν σ' αυτή την επιδίωξη και, έτσι, οδηγούνται και οι ίδιες στην εμπρόθετη επιλογή εκείνης της στρατηγικής η οποία θα μπορεί να αποφέρει το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, τη -συμβολική ως ένα βαθμό- εν-σωμάτωση στο παιδί και των τεσσάρων υποκειμένων.

Σύμφωνα με την Ελένη:

«Είναι λίγο αστείο αν το καλοσκεφτείς μωρέ Σάββα, μαζεuthήκαμε τέσσερις νοματαίοι που θέλουμε να κάνουμε ένα παιδί και είναι σαν να λέμε “πώς θα το κάνουμε να μας μοιάζει”. [...] Εγώ το ξέρω κι ας μη το λέει ο Μάριος, θέλει να το γεννήσω εγώ το παιδί, με τα δικά μου ωάρια για να μοιάζει σ' εμένα για να δώσει ο Λουκάς σπέρμα κι έτσι να μοιάζει λίγο και στους τρεις. Η Μαρία, από την άλλη, δεν την πολυνοιάζει. Σε όποιον και να μοιάζει είναι το ίδιο και δε πολυθέλει συμμετοχή στην κύηση και στη γέννα. Ίσως να το κάνει γιατί ξέρει πόσο πολύ θέλω παιδί. [...] Είναι σαν να το σκεφτόμαστε το παιδί με τον Μάριο. Αγόρι, με το σώμα

και τα χαρακτηριστικά του Λουκά και τα δικά μας μάτια. Ευτυχώς που έχουμε ίδιο χρώμα με τη Μαρία και θα λέμε ότι μοιάζει σε όλους...».

Σε αναλογία με όσα υποστηρίζει η Τουνταςάκη για την περίπτωση δωρεάς ωαρίων στα ετεροφυλόφιλα ζευγάρια τα οποία μελέτησε, στο παράδειγμα των ομοφυλόφιλων ανδρών η εξασφάλιση της ομοιότητας μεταξύ γονέων και τέκνων, οι οποίοι δεν θα είναι και οι δύο οι γεννήτορες ενός παιδιού, φαίνεται να τείνει στην αποκατάσταση -στο επίπεδο του ορατού- της συνέχειας των συγγενειακών δεσμών (Τουνταςάκη, 2015β, σ. 263) και να κινείται στα πλαίσια μιας εναλλακτικής «τελετουργικής πρακτικής» της συγγένειας η οποία επιτελεί «τη συμβολική εγγραφή του παιδιού στη διαδοχή των γενεών ενός συγγενειακού ιστού, ακριβώς όπως και στην περίπτωση της βιολογικής αναπαραγωγής» (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 271). Με την προσεκτική επιλογή μίας γυναίκας η οποία θα παρουσιάζει φυσιολογικές ομοιότητες με εκείνους, οι συνομιλητές μου θα μπορούν στο πέρας της διαδικασίας να υποδεικνύουν τη φαινοτυπική διασύνδεση μεταξύ του παιδιού τους και του ενός έστω από τους δύο άνδρες. Ακόμη, δηλαδή, κι αν στην περίπτωση δύο ομοφυλόφιλων ανδρών η συνεισφορά ενός τρίτου προσώπου είναι δεδομένη, η φυσιολογική ομοιότητά τους με το παιδί που επιθυμούν να αποκτήσουν είναι εξαιρετικά σημαντική, καθώς, γι' αυτούς ελλοχεύει ο κίνδυνος, τον οποίο καταφεύγοντας σε πρακτικές όπως η παραπάνω προσπαθούν να ακυρώσουν, το παιδί που επιδιώκουν να αποκτήσουν να είναι «σαν δανεικό». Όπως υποστηρίζουν, άλλωστε, και οι Diana Marre και Joan Bestard, οι ομοιότητες, ακόμη κι αν δεν είναι πάντοτε βιολογικές, έχουν πάντοτε θετική λειτουργία, κι, έτσι, μπορούν να εξυπηρετούν θετικά τον στόχο της υποκατάστασης της βιολογικής σχέσης (Marre & Bestard, 2009/2012, σ. 78 στο Τουνταςάκη, 2015α, σ. 283).

Παράλληλα, βέβαια, με την εξεύρεση του ωαρίου, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες καλούνται να διαχειριστούν κι ένα ακόμη ζήτημα το οποίο αφορά το γενετικό υλικό που θα χρησιμοποιηθεί για τη σύλληψη, την επιλογή του μέλους του ζευγαριού από το οποίο θα προέλθει το σπερματοζώαριο. Σε αντίθεση με τα εθνογραφικά δεδομένα άλλων ερευνών¹⁸⁵, τόσο ο Βλάσης με τον Μηνά όσο και ο Λουκάς με τον Μάριο δεν δείχνουν κάποια προτίμηση για το ποιος από τους δύο θα είναι ο βιολογικός πατέρας του παιδιού. Αντιθέτως, προκρίνουν την πρακτική του να δώσουν και οι δύο σπέρμα κι, εντέλει, να είναι το σπέρμα του ενός από τους δύο εκείνο που θα γονιμοποιήσει το

¹⁸⁵ Βλ. ενδεικτικά Greenfeld & Seli, 2011, σ. 227· Murphy, 2015, σ. 142.

ωάριο, χωρίς, ωστόσο, να γνωρίζουν οι ίδιοι το αποτέλεσμα¹⁸⁶. Αυτή η «εκούσια άγνοια», («intentional unknowing») (Murphy, 2015, σ. 143) φαίνεται πως λειτουργεί υποστηρικτικά στην επιθυμία των δύο ανδρών να είναι οι βιολογικοί γονείς του παιδιού που θα αποκτήσουν, καθώς, δίνοντας και οι δύο τα σπερματοζωάρια τους και μην επιδιώκοντας να μάθουν το σε ποιον θα ανήκει τελικά το σπερματοζωάριο που θα γονιμοποιήσει το ωάριο της δότριας, κατασκευάζουν μία σχέση ισότητας απέναντι στο παιδί τους. Προς αυτή τη λογική κινείται συνδυαστικά και η επιλογή της γυναίκας που θα δώσει το ωάριο· θα επιλεγεί μία δότρια η οποία θα έχει κοινά φαινοτυπικά χαρακτηριστικά και με τους δύο άνδρες, με αποτέλεσμα, όπως επισημαίνει ο Μηνάς, «[...] κατά κάποιον τρόπο θα μπορούμε και οι δύο να βλέπουμε τον εαυτό μας στο παιδί μας». Οι συνομιλητές μου, κατ' αυτόν τον τρόπο, δείχνουν να προσπαθούν να αποκαταστήσουν την αδυναμία τους για από κοινού τεκνοποίηση προκρίνοντας την ίση σχέση τους απέναντι στο παιδί τους (Murphy, 2015, σ. 2, 30, 153-155) επιστρατεύοντας δύο στρατηγικές που κινούνται παράλληλα. Από τη μία πλευρά επιλέγουν για δότρια ωαρίου μία γυναίκα που έχει κοινά χαρακτηριστικά με τους ίδιους, κι, από την άλλη, σκοπεύουν να δώσουν και οι δύο σπερματοζωάρια, στοχεύοντας στην εξασφάλιση της ύπαρξης ομοιοτήτων τόσο του ενός όσο και του άλλου με το παιδί που επιθυμούν να αποκτήσουν.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει, ωστόσο, το γεγονός ότι αν συνδυάσουμε αυτή τη στρατηγική επιλογή των δύο ανδρών να δώσουν και οι δύο σπερματοζωάρια, με τις παραπάνω σκέψεις σύμφωνα με τις οποίες η επιλογή της δότριας ωαρίου στοχεύει στην κατασκευή μίας διαγενεακής σχέσης η οποία, εξαιτίας των φαινοτυπικών ομοιοτήτων, θα μπορεί να γίνει αντιληπτή ως «φυσική», θα μοιάζει, δηλαδή, ως εάν να είχε συντελεστεί με την από κοινού γενετική συμβολή των δύο ομοφυλόφιλων ανδρών, καταλήγουμε σε μία καινοφανή συνθήκη. Μολονότι δεν μπορούν να επιτύχουν τεκνοποίηση από κοινού εξαιτίας της φυσιολογίας τους, φαίνεται πως οι συνομιλητές μου στοχεύουν -έστω και συμβολικά- ακριβώς σ' αυτό, στο να τεκνοποιήσουν μαζί, ως ένα, όπως και τα ετερόφυλα ζευγάρια. Ακολουθώντας τη λογική πως ουσιώδης σκοπός του γάμου είναι η τεκνοποίηση, γεγονός που υποδεικνύεται κι από τη συμπερίληψη ειδικών ευχών οι οποίες στοχεύουν στην ευτεκνία του ζευγαριού κατά τη διάρκεια της τελετουργίας (Τουντασάκη, 2015α, σ. 217, υποσημ. 80), οι συνομιλητές μου φαίνεται

¹⁸⁶ Βλ. και Boucai, 2016, σ. 1091.

πως επιχειρούν να επιτύχουν κάτι ανάλογο. Ο Βλάσης και ο Μηνάς δείχνουν να προσπαθούν να επιτύχουν το γενετικό υλικό από το οποίο θα προκύψει το παιδί τους να αφορά εξίσου και τους δύο, έστω και σε επίπεδο εξωτερικών φυσικών χαρακτηριστικών. Παρά το γεγονός πως μόνο το σπέρμα του ενός θα γονιμοποιήσει τελικά το ωάριο, οι δύο συνομιλητές μου προσπαθούν να επιτύχουν τον σκοπό τους, να αποκτήσουν ένα παιδί το οποίο θα προκύψει από τη -συμβολική έως ένα βαθμό- ένωση τους. Όπως ακριβώς τα ετερόφυλα ζευγάρια αναμένεται πως θα επιτύχουν μαζί τεκνοποιία, έτσι και οι δύο άνδρες φαίνεται πως προσπαθούν να υπερβούν τη φύση και να εναρμονιστούν με την κυρίαρχη στο ελληνικό πολιτισμικό πλαίσιο θρησκευτική φράση «και ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν» (Μάρκ. 10,7)¹⁸⁷.

Σύμφωνα με τον Βλάση:

«[...] Ίσως έχω επηρεαστεί και από την πρώτη φορά που έγινα πατέρας, με την κόρη μου, αλλά δεν είναι λογικό να θέλουμε να κάνουμε ένα παιδί που θα είναι και των δυο μας; Να μπορούμε να βλέπουμε και τους δυο μας σ' αυτό βρε αδερφέ. [...] Θυμίζει λίγο, πράγματι, αυτό που σου λένε "γίνεσαι ένα". Δεν σε κάνει κανέναν γάμος ένα με τον άλλο, ένα παιδί σε κάνει. Με την πρώην μου ξέρουμε πως η Ιουλία είναι ο καρπός του έρωτα μας που λένε. Ενωθήκαμε μαζί και κάναμε την Ιουλία. Γιατί να μη προσπαθήσουμε να κάνουμε το ίδιο και με τον Μηνά με το παιδί μας κι όσο βγει; [...] Δεν θα ξέρουμε έτσι κι αλλιώς ποιανού το σπέρμα θα 'ναι που την έκανε τη δουλειά. Εμείς θα ξέρουμε ότι και οι δυο μαζί το κάναμε. Θα είναι και των δύο το παιδί, μαζί θα το κάνουμε... [...] Το παιδί είναι ένας δεσμός που δεν σπάει. Τι σημασία έχει που έχω χωρίσει; Με την πρώην μου πάντα θα έχουμε κάτι που θα μας ενώνει. Και με τον Μηνά το ίδιο θέλω να συμβεί. Αυτό το παιδί θα είναι σαν ισόβιος δεσμός. Θα το έχουμε κάνει μαζί κι αυτό δεν αλλάζει!».

Το παιδί το οποίο επιθυμούν να αποκτήσουν οι συνομιλητές μου φαίνεται να καθίσταται, λοιπόν, ένα σύμβολο επί του οποίου προβάλλεται η επιδίωξη των δύο ανδρών να αποκτήσουν μία συγγενειακότητα όπως αυτή που απολαμβάνουν οι ετεροφυλόφιλοι. Δίνοντας και οι δύο σπέρμα, αποσιωπώντας στρατηγικά τη βιολογική αλήθεια (Murphy, 2015, σ. 145) καθώς δεν σκοπεύουν να μάθουν το σε ποιον από τους δύο θα ανήκει το σπερματοζώαριο που θα οδηγήσει στη σύλληψη, και επιλέγοντας μία δότρια ωαρίου με κοινά φυσικά χαρακτηριστικά και με τους δύο, ο Βλάσης και ο Μηνάς στοχεύουν στην κατασκευή μίας διαγενεακής σχέσης η οποία, ακόμη κι αν δεν στηρίζεται απόλυτα στα βιολογικά δεδομένα, θα μπορεί να εμφανίζεται σαν βιολογική. Η ύπαρξη φαινοτυπικών ομοιοτήτων μεταξύ των ίδιων και του παιδιού τους, έτσι, θα λειτουργήσει ως εκείνο το σημείο μέσω του οποίου θα μπορέσει η οικογένεια τους να

¹⁸⁷ Βλ. <https://www.synaxarion.gr/gr/cpgid/0ab00ef506b54309bd5cdc9a7f76545a/cmspage.aspx> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

γίνεται αντιληπτή ως «κανονική». Δεδομένου ότι θα μπορούν να αποκτήσουν ένα παιδί στο οποίο θα είναι πιθανό να αναγνωρίζονται τα χαρακτηριστικά και των δύο, αυτό το παιδί θα αποτελεί την απόδειξη πως η σχέση τους δεν διαφέρει σε τίποτα από τις σχέσεις των ετερόφυλων ζευγαριών και κατά συνέπεια θα πρέπει να αναγνωριστεί κοινωνικά όπως κι εκείνες. Το παιδί το οποίο προσδοκούν να αποκτήσουν ο Μηνάς και ο Βλάσης αποτελεί, όπως φαίνεται, για τους ίδιους, την ενσώματη ένωσή τους. Τα δύο σώματα τους θα γίνουν ένα στο σώμα του παιδιού, και η σχέση τους, έτσι, -μέσα από την προοπτική των φυσικών ομοιοτήτων- δεν θα μπορεί παρά να θεωρηθεί «πραγματική», όμοια με τις σχέσεις των ετεροφυλόφιλων που αποτελούν τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας.

Πέρα από τις περιπτώσεις προσφυγής στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, βέβαια, οι φυσικές ομοιότητες αποτελούν διακύβευμα και για κάποιους συνομιλητές μου που θα επιθυμούσαν να γίνουν γονείς μέσω υιοθεσίας, συνθήκη που εκ πρώτης όψης μοιάζει αντιφατική. Σε αντίθεση με τις Νέες Τεχνολογίες Αναπαραγωγής που η φυσική ομοιότητα μπορεί να επιτευχθεί μέσα από τη γενετική συμβολή των ίδιων των εν δυνάμει γονέων, στις περιπτώσεις υιοθεσίας η βιολογική σχέση μεταξύ γονέα και παιδιού αποκλείεται εκ προοιμίου καθώς καταστατική αρχή της υιοθεσίας, στην πλειονότητα -τουλάχιστον- των περιπτώσεων, αποτελεί η κατασκευή μίας οικογενειακής σχέσης χωρίς την ύπαρξη βιολογικής διασύνδεσης. Μολαταύτα, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες που σκέφτονται ως μέθοδο απόκτησης τέκνων την υιοθεσία τείνουν, όπως κι εκείνοι που προτιμούν την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, να υπογραμμίζουν την ανάγκη ύπαρξης ομοιοτήτων όσον αφορά τα εξωτερικά χαρακτηριστικά ανάμεσα στους ίδιους και στα παιδιά που θέλουν να αποκτήσουν.

Σύμφωνα με τον Βασίλη, η επιθυμία για υιοθεσία, πέρα από τα νομικά ζητήματα που εγείρει και αποτελούν σημαντικό πεδίο προβληματισμού τόσο για τον ίδιο όσο και για τον σύντροφό του, προκαλεί μία επιπρόσθετη ανασφάλεια ως προς τις εξωτερικές εμφανισιακές διαφορές που μπορεί να παρουσιάζει το παιδί που θα υιοθετήσουν σε σχέση με τους ίδιους. Όπως επισημαίνει:

«[...] Είναι δεδομένο ότι δύσκολα θα βρεις ένα παιδί που θα σου μοιάζει. Εδώ άλλοι κάνουν δικά τους παιδιά και δεν τους μοιάζουν, πόσο μάλλον όταν το παιδί δεν θα είναι και δικό σου. [...] Η νονά μου είχαν υιοθετήσει τον γιο τους και το παιδί είναι σκούρο, πιο σκούρο απ' αυτούς. Είναι αφρικανάκι, στο πιο σοκολατί του βέβαια. Όχι κατράμι, αλλά με τους νονούς μου δε το λες κι ότι μοιάζει. [...] Όπως

καταλαβαίνεις το λέμε πάνω στη κουβέντα και με τον Δημήτρη ότι, ε, με το παιδί μπορεί να είμαστε και λίγο σαν τη μέρα με τη νύχτα».

Η πιθανότητα απόκτησης ενός παιδιού με το οποίο οι θετοί γονείς δεν θα μοιράζονται κοινά φυσικά χαρακτηριστικά, όπως λ.χ. το χρώμα του δέρματος, γεννά έντονο προβληματισμό στους ομοφυλόφιλους άνδρες της έρευνας. Ιδιαίτερα, μάλιστα, στις περιπτώσεις διεθνών υιοθεσιών, όπως κι εκείνων που αφορούν παιδιά διαφορετικής φυλετικής καταγωγής, τίθεται στο επίκεντρο της σκέψης των ομόφυλων ζευγαριών το ζήτημα της διαφοράς που πρόκειται να υφίσταται στο κέντρο της οικογενειακής ζωής (Lewin, 2014, σ. 141). Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες καλούνται να επεξεργαστούν τόσο το γεγονός πως δεν θα αποκτήσουν παιδιά με τα οποία θα συνδέονται βιολογικά, όσο και το ότι, εξαιτίας αυτής της συνθήκης, η διαφορετική ως προς το κυρίαρχο γενεαλογικό μοντέλο σκέψης οικογένεια τους δεν θα μπορεί να «διαβαστεί» κι ως φυσική, άρα ως «πραγματική». Προσπαθώντας να ανατρέψουν την πιθανή αυτή απουσία κοινών εξωτερικών φυσικών χαρακτηριστικών μεταξύ της οικογένειας που θα αποκτήσουν, οι συνομιλητές μου προκρίνουν ως πρωτίστης σημασίας χαρακτηριστικό το χρώμα δέρματος του θετού παιδιού τους, το οποίο θεωρείται το πιο εμφανές σημείο που μπορεί να υπογραμμίσει την βιολογική ασυμβατότητα μεταξύ γονέων και τέκνου. Όπως υπογραμμίζει ο Αστέρης:

«Όσο και να λέμε ότι θέλουμε να υιοθετήσουμε ένα παιδί, είναι δύσκολο να φανταστείς πως το παιδί που θα έχεις δεν θα έχει τίποτα κοινό μ' εσένα ή ότι θα περπατάτε στον δρόμο και δεν θα υπάρχει τίποτα στην εμφάνισή σας που θα παραπέμπει σε σχέση γονιού-παιδιού. [...] Θέλουμε πολύ να υιοθετήσουμε με τον Ζαχαρία ένα παιδί, αλλά δε νομίζω να τολμούσαμε να πάρουμε ένα παιδί που θα ήταν από την Αφρική. [...] Όπως το σκέφτομαι κυρίως νομίζω πως και ξένο να είναι το παιδί, θα προτιμούσαμε κάτι πιο ευρωπαϊκό, λευκό, να έχει τα χρώματα μας».

Παράλληλα, σύμφωνα με τον Ανδρέα, ο οποίος, αν και «μοναχικός», επιθυμεί να υιοθετήσει ένα παιδί στο άμεσο μέλλον:

«Δεν με αφορά να είναι το “δικό μου παιδί” όπως το λένε συνήθως, να έχει δηλαδή τα γονίδια μου και τα τοιαύτα, γι' αυτό και δεν έχω θέμα με την υιοθεσία. Θέλω όμως να μού μοιάζει το παιδί, να περνάει σαν δικό μου μωρό. Όχι να είναι αυτό Κινεζάκι κι εγώ δίπλα του παράταιρος, αλλά να έχει και κάτι δικό μου, να μοιάζουν τα μάτια, το χρώμα τους, τέτοια πράγματα. Εγώ έτσι κι αλλιώς σαν δικό μου θα το έχω και θα το αγαπάω [...]».

Και' αντιστοιχία με άλλες εθνογραφικές έρευνες, οι συνομιλητές μου αντιμετωπίζουν με ιδιαίτερο σκεπτικισμό την πιθανότητα το παιδί που θα υιοθετήσουν

να έχει διαφορετική φυλετική καταγωγή¹⁸⁸ -και κυρίως να είναι σκουρόχρωμο-¹⁸⁹, κι αντ' αυτού, προκρίνουν την επιλογή ενός παιδιού, το οποίο ακόμη κι αν δεν έχει κοινή καταγωγή με τους ίδιους θα είναι ευρωπαϊκής καταγωγής, λευκό¹⁹⁰, και, κατά συνέπεια, η παρουσία του δεν θα υπερτονίζει τη διαδικασία της υιοθεσίας που έχει ακολουθηθεί. Το τεκμήριο της «λευκότητάς» («whiteness»)¹⁹¹, φαίνεται, λοιπόν, πως λειτουργεί θετικά προς την κατεύθυνση της δυνατότητας για εύκολη συμπερίληψη του υιοθετημένου παιδιού στη θετή του οικογένεια¹⁹². Δεδομένου πως παιδί και γονείς θα έχουν κάποια γενικά κοινά «φυσικά» χαρακτηριστικά, η οικογένεια στην οποία θα υπάρχουν οι δύο ομοφυλόφιλοι άνδρες και το υιοθετημένο τους παιδί θα μπορεί να «περάσει» ως βιολογικά κατασκευασμένη, χωρίς να υπερτονίζεται το γεγονός της υιοθεσίας εξαιτίας της διαφορετικής εμφάνισης των μελών της. Όπως επισημαίνει η Lewin (2009α, σ. 52), τέτοιες προτιμήσεις που εκδηλώνουν τα άτομα που επιθυμούν να αποκτήσουν παιδιά υπογραμμίζουν τον τρόπο με τον οποίο φανταζόμαστε τις οικογενειακές σχέσεις, ως φυσικά κατασκευασμένες, καθώς, επίσης, και την αντίληψη πως όσο πιο πιθανό είναι -βάσει της εμφάνισης της- μία οικογένεια να έχει προκύψει «φυσιολογικά», τόσο ελαχιστοποιείται η περίπτωση μία τέτοια οικογένεια να αμφισβητηθεί από τους άλλους.

Καθώς οι συγγενειακές σχέσεις επιβεβαιώνονται κοινωνικά μόνο υπό τη συνθήκη του να μπορούν να «διαβαστούν» τα μέλη μιας οικογένειας ως «πραγματικά» συνδεδεμένα (Lewin, ό.π., σ. 71) και δεδομένου ότι «όσο πιο κοντά στη φύση μοιάζουν οι οικογένειες, τόσο πιο πολύ πλησιάζουν τα παιδιά στην πραγματικότητα» (Herman, 2008, σ. 125 στο Bergmann, 2015, σ. 234), οι συνομιλητές μου, τόσο αυτοί που προκρίνουν την ιατρική υποβοήθηση όσο κι εκείνοι που προτιμούν την υιοθεσία, στρέφουν το ενδιαφέρον τους στην εξασφάλιση της φυσιογνωμικής ομοιότητας ώστε να επιτύχουν οι οικογένειες τους να μπορούν να προσλαμβάνονται ως φυσικά

¹⁸⁸ Πρβλ. Lewin, 2019, σ.264. Παράλληλα, για τη σημασία της φυλετικής καταγωγής στο παράδειγμα της πατέρας μητρότητας βλ. ενδεικτικά Gailey, 2019, σ. 235.

¹⁸⁹ Πρβλ. Lewin, 2009α, σ. 52.

¹⁹⁰ Πρβλ. Goodfellow, 2015, σ. 10.

¹⁹¹ Ιδιαίτερη σημασία στο λευκό δέρμα των υιοθετημένων παιδιών τους αποδίδουν και οι συνομιλητές της E. Lewin στην έρευνα της στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής. Βλ. Lewin, 2009α.

¹⁹² Για μία συζήτηση γύρω από τη σημασία του χρώματος του δέρματος και στις περιπτώσεις Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, βλ. Weismantel & Wilhoit, 2019, σ. 193-194.

κατασκευασμένες και να αποκτήσουν το πρόσημο του «πραγματικού». Όπως υποστήριξε ο Βλάσης:

«Δεν είναι το πιο σύνηθες να δεις δύο άντρες εκεί έξω με ένα παιδί και να πεις “να ένα ζευγάρι με το παιδί τους”. Το μυαλό των ανθρώπων δεν πάει εκεί. Θα σε περάσουν για φίλο του πατέρα, για θείο του παιδιού, αλλά δύσκολα για ζευγάρι αντρών που έχουν ένα παιδί. [...] Είναι σαν να σου αρνούνται τη συγγένεια. Δε θέλω να μας περνάνε για φίλους. Είμαστε ζευγάρι και θα έχουμε ένα παιδί. Είναι ωραίο να φαίνεται αυτό».

Η φυσική ομοιότητα μεταξύ γονέων και τέκνων αποβαίνει, λοιπόν, το κεντρικό διακύβευμα των συνομιλητών μου, καθώς, μέσω αυτής, η σχέση που διατηρούν ή που επιθυμούν να δημιουργήσουν θα μπορεί να αναγνωριστεί ως οικογένεια. Σε κάθε άλλη περίπτωση, εξαιτίας των ετεροκανονικών αντανakλαστικών της ελληνικής κοινωνίας, η ομόφυλη συγγένεια δεν θα μπορεί να «διαβαστεί» ως μία οικογενειακή σχέση κι άρα θα κινδυνεύει να υποστασιοποιηθεί σε πιο περιφερειακές μορφές συσχέτισης (Goodfellow, 2015, σ. 43-45), όπως λ.χ. η φιλία ή η αγχιστεία στην περίπτωση που ο ένας από τους δύο συντρόφους γίνει αντιληπτός ως θείος του παιδιού. Παρά το γεγονός, δηλαδή, πως οι ίδιοι οι συνομιλητές μου θα γνωρίζουν πως η σχέση τους δεν θα είναι -αυστηρά- βιολογική, βασικό τους μέλημα είναι η κοινωνική αναγνώριση και ισοτιμία τόσο των οικογενειών τους όσο και των ίδιων, κι έτσι αποδεικνύουν πως, για εκείνους, οι φυσικές ομοιότητες¹⁹³, επιστρέφοντας στα λόγια των Marre και Bestard, «αν και δεν είναι πάντα βιολογικές, έχουν πάντα θετική λειτουργία» (2009/2012, σ. 78 στο Τουντασάκη, 2015α, σ. 283).

Δεδομένου ότι τα παιδιά αποτελούν κύρια συνιστώσα για την κοινωνική αναγνώριση μιας σχέσης ως οικογενειακής, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες φαίνεται πως καλούνται να επιτελούν τη συγγένεια με έναν τέτοιο τρόπο ώστε αυτή να μπορεί να γίνεται αντιληπτή από την υπόλοιπη κοινωνία, διότι, ειδάλλως, δεν θα μπορούν να διεκδικήσουν, ως άτεκνοι, την πλήρη πρόσβαση τους στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Η προσπάθεια που κάνουν για δημιουργία οικογένειας οι συνομιλητές μου φαίνεται, λοιπόν, πως αντιπροσωπεύει ένα ευρύτερο αίτημα, της απόκτησης ορατότητας και, συνεπακόλουθα, της άρσης των διακρίσεων που υφίστανται και της αναγνώρισης από την Πολιτεία πλήρους πρόσβασης τους στην κοινωνική ζωή και στην «ιδιότητα του πολίτη» (Lewin, 2009α, σ. 48, 190-191).

¹⁹³ Πρβλ. Ryan & Berkowitz, 2009, σ. 165 στο Goldberg, 2012, σ. 189.

Η άνιση μεταχείριση απέναντι στα πρόσωπα που ανήκουν σε σεξουαλικές μειονότητες και η επισφαλής τους θέση ως «πολίτες» ενός κράτους έχει αποτελέσει ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει έντονα τη διεθνή κοινότητα από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 (Kahlina, 2014, σ. 1). Η έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» την οποία εισήγαγε με το έργο του ο T.H. Marshall (1950), μέσα από τη γραμμική προσέγγιση την οποία ακολούθησε, αφορούσε επί μακρόν κυρίως τα πολιτικά δικαιώματα, ενώ, μόνο από τον 20^ο αιώνα αναγνωρίστηκε η σημασία των κοινωνικών δικαιωμάτων τα οποία θεωρούνταν πως αφορούσαν στην άμβλυνση των ταξικών ανισοτήτων (Κουραχάνης, 2017, σ. 51). Ωστόσο, τις τελευταίες δεκαετίες η «ιδιότητα του πολίτη» εννοιολογείται περισσότερο ως ο τρόπος μέσω του οποίου τα κοινωνικά υποκείμενα επιτυγχάνουν την αναγνώριση τους ως πλήρη μέλη των κοινωνιών στις οποίες ζουν, παρά ως ένα απλό άθροισμα κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων (Bernstein & Naples, 2010, σ. 133). Κεντρική θέση σ' αυτή τη διαδικασία κατέχουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, στα οποία, όπως είδαμε και στη συζήτηση που αφορά τον γάμο, επικεντρώνονται αρκετοί, και, όπως σημειώνει ο Ανδρέας Τάκης, αποτελούν καθοριστική συνιστώσα στην απόπειρα πολιτικού προσδιορισμού των υποκειμένων καθώς, χωρίς αυτά, τα πολιτικά δικαιώματα «φαίνονται εντελώς αδύνατα ή επισφαλή» (Τάκης, 2012, σ. 113).

Σύμφωνα με τον Κυριάκο:

«Λένε πολλοί ότι “και τι άλλο θέλουν πια οι gay; Δεν έχουν λιγότερα δικαιώματα από εμάς”. Στην πραγματικότητα όμως ξέρουμε όλοι πολύ καλά ότι δεν ισχύει αυτό. Μπορεί να έχουμε πάνω κάτω τα βασικά αν θέλεις δικαιώματα, αλλά και τις υποχρεώσεις, ας μην το ξεχνάμε αυτό... Κι εμείς πληρώνουμε φόρους για παράδειγμα, αλλά μπορούμε να κάνουμε πολύ λιγότερα πράγματα όπως αποδεικνύεται. [...] Έχω λιγότερα δικαιώματα και πολλές φορές νιώθω πως είναι σαν να μην υπάρχω για το κράτος».

Παράλληλα, όπως υπογραμμίζει ο Στέλιος:

«Αν το δεις εντελώς τυπικά, κανείς δεν μας λέει ότι επειδή είμαστε gay έχουμε λιγότερα δικαιώματα. Φέρουμε την ελληνική ταυτότητα, έχουμε ιθαγένεια, οπότε απέναντι στο κράτος είμαστε Έλληνες κι έχουμε τα ίδια δικαιώματα με όλους τους άλλους. Εκεί που αρχίζει όμως να μπαίνει η διαχωριστική γραμμή είναι όταν ένα δικαίωμα αφορά μόνο μία κοινωνική ομάδα ή τουλάχιστον όταν μία άλλη εξαιρείται από αυτό μόνο και μόνο επειδή διαφέρει σε κάτι όπως συμβαίνει με τους gay. [...] Θα μπορούσαμε να πούμε πως υπάρχουν κάποια double standards εδώ. Από τη μία κανείς δεν σου αρνείται βασικά δικαιώματα, όμως την ίδια στιγμή σου αρνιούνται δικαιώματα που θεωρούνται βασικά όπως είναι το να παντρεύεσαι και να φτιάχνεις την οικογένεια σου με μοναδικό κριτήριο το αν είσαι straight ή gay. Όλο αυτό ξεπερνάει την έννοια των δικαιωμάτων όπως τυπικά κατοχυρώνονται από τους νόμους και αφορά όλο και περισσότερο τις δυσκολίες που έχουμε όσοι είμαστε gay για να κάνουμε πράγματα στην καθημερινότητα μας. Όλο αυτό μας κάνει να

διεκδικούμε τη θέση που μας αναλογεί κι ας μην καταλαβαίνουν πολλοί πως στην πραγματικότητα στερούμαστε δικαιώματα που εκείνοι έχουν [...]».

Σύμφωνα με την Brenda Cossman, τα κοινωνικά υποκείμενα, όπως οι ομοφυλόφιλοι, τα οποία βρίσκονταν σε συνθήκες εξαίρεσης από την Πολιτεία, αρχίζοντας να διεκδικούν την κοινωνική τους ένταξη και αναγνώριση συνετέλεσαν καθοριστικά στην επανανοηματοδότηση της έννοιας της «ιδιότητας του πολίτη» (Cossman, 2007, σ. 6 στο Bamforth, 2012, σ. 489). Κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα από το βίωμα της διαφοράς που τα άτομα προσπαθούν να ανατρέψουν μέσα από τη διεκδίκηση της ισονομίας, φαίνεται πως «παράγονται νέες πολιτικές υποκειμενικότητες» (Παπαταξιάρχης, 2014α, σ. 23) η ανάδυση των οποίων απομακρύνει την έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» από την ταυτολογία της με το νομικό καθεστώς και δίνει έμφαση στις κοινωνικές πρακτικές οι οποίες συγκροτούν την ισότιμη συμμετοχή και αναγνώριση όλων των υποκειμένων στη κοινωνία (Χαντζαρούλα, 2014, σ. 320· Iija, 2011, σ. 50)

Εν προκειμένω, σε ό,τι αφορά τους ομοφυλόφιλους, η «ιδιότητα του πολίτη» εκφέρεται με όρους σεξουαλικότητας (Καντσά, 2014, σ. 507). Καθώς «η “ιδιότητα του πολίτη” είναι αδιάσπαστη από τη σεξουαλικότητα και η σεξουαλικότητα είναι κεντρικό σημείο της ταυτότητας» (Bell & Binnie, 2000, σ. 67 στο Corboz, 2009, σ. 2), η έννοια της «σεξουαλικής “ιδιότητας του πολίτη”» («sexual citizenship») αφορά τους τρόπους με τους οποίους η σεξουαλικότητα ενός υποκειμένου επηρεάζει το κατά πόσο η Πολιτεία θα του επιτρέψει ή θα του αρνηθεί μία σειρά δικαιωμάτων, καθώς επίσης και την πρόσβαση του σε ορισμένες πολιτισμικές διαδικασίες (Bernstein & Naples, 2010, σ. 133-134). Όπως υπογραμμίζει ο Bourdieu, η εξουσιαστική αυτή σχέση μεταξύ κράτους και υποκειμένων εκφράζεται μέσα από την άρνηση της νομικής κατοχύρωσης μιας σειράς δικαιωμάτων που αφορούν τα τελευταία και, κατ' επέκταση, και της ίδιας της δημόσιας ύπαρξης των ομοφυλόφιλων, συνθήκη που συχνά «μετατρέπει τον άλλο σε αόρατο» (Bourdieu, 2002/2007, σ. 212). Αυτές οι συνθήκες εξαίρεσης λειτουργούν καθοριστικά στον τρόπο που οι συνομιλητές μου αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους, με αποτέλεσμα, συχνά, όπως είδαμε, να θεωρούν πως δεν απολαμβάνουν πλήρως την ιδιότητα τους ως πολίτες του κράτους, ότι είναι «πολίτες β' κατηγορίας» σε σύγκριση με τους ετεροφυλόφιλους (Iija, ό.π., σ. 51). Παράλληλα, όμως, όπως προκύπτει από τα εθνογραφικά δεδομένα, αναζητούν τρόπους ώστε να διεκδικήσουν την κοινωνική τους υπόσταση με όρους ισοτιμίας και ισονομίας και να ανατρέψουν τη στάση της

ελληνικής Πολιτείας, η οποία φαίνεται πως στέκεται αρνητικά στο ενδεχόμενο της «υποδοχής» των ομοφυλόφιλων στο σώμα των πολιτών.

Η «φιλοξενία», η δεκτικότητα απέναντι στο «ξένο» και η αποδοχή της ετερότητας, αποτελεί κεντρική συνιστώσα της πολιτισμικής εικόνας που καλλιεργεί και αναπαράγει το ελληνικό κράτος για το ίδιο, μία «αξία» η οποία θεωρείται - στερεοτυπικά- πως χαρακτηρίζει θεμελιακά την Ελλάδα (Rozakou, 2012, σ. 565). Αντλώντας από τις θεωρητικές επισημάνσεις του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη (2006γ) γύρω από την έννοια της «φιλοξενίας», ωστόσο, δεν είναι όλα τα πρόσωπα ευπρόσδεκτα στο εθνικό «σώμα» και, όπως φαίνεται από τα εθνογραφικά μου δεδομένα, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες αποτελούν μία από τις υποκειμενικότητες οι οποίες εκδηλώνοντας αιτήματα για εναλλακτικές μορφές συγγενειακότητας εμπίπτουν στην ομάδα ατόμων τα οποία το κράτος προτιμά να διατηρεί εκτός των κυρίαρχων αφηγήσεων του. Όπως επισημαίνει και η Ροζάκου διαβάζοντας τον Παπαταξιάρχη και τον Herzfeld (1996/2016· 1992), η «φιλοξενία» αποτελεί μία εννοιολογική κατηγορία η οποία έχει κατασκευαστεί ιστορικά σε σχέση με την έννοια του έθνους-κράτους και εντάσσεται σ' ένα πολιτισμικό συμφραζόμενο στο οποίο η πολιτισμική ετερότητα γίνεται αντιληπτή ως μία απειλή για την -απαραίτητη- εθνοπολιτισμική ομοιότητα. Πρόκειται για μία ιεραρχική κατηγοριοποίηση μεταξύ «ξένου» και «οικείου» η οποία στοχεύει στον έλεγχο του «ξένου», ο οποίος, καθώς ορίζεται ως πολιτισμικά υποδεέστερος, βρίσκεται στο πεδίο κυριαρχίας του «οικείου», και, κατά συνέπεια, οφείλει να υπακούει, ως «ηθικά υπόχρεος» απέναντι στον οικοδεσπότη και στους κανόνες του. Στόχος αυτού του είδους «φιλοξενίας», άλλωστε, δεν είναι η συμπερίληψη του «ξένου», αλλά, αντίθετα, η μετατροπή της ετερότητας σε ομοιότητα (Ροζάκου, 2018, σ. 29), καθώς ο διαφορετικός -ακόμη και στο επίπεδο της ανεπίσημης σφαίρας της καθημερινότητας- μπορεί να γίνει ανεκτός μόνο υπό τη συνθήκη του ότι δεν θα προβάλλει ή θα διεκδικήσει αιτήματα αναγνώρισης, αλλά, αντίθετα, θα μετατραπεί σε όμοιο (Παπαταξιάρχης, 2014α, σ. 31). Έτσι, παρά την οικειότητα της ελληνικής ταυτότητας την οποία έχουν οι συνομιλητές μου, η σεξουαλική τους ετερότητα φαίνεται να τους καθιστά «Άλλους» όταν διεκδικούν δικαιώματα βάσει της ταυτότητας τους. Κατά συνέπεια, η «ελληνική φιλοξενία» προσφέρεται, μάλλον, υπό όρους, καθώς οι εναλλακτικές μορφές σεξουαλικότητας και οικιακής κοινωνικότητας που αυτές παράγουν, όπως -στο παράδειγμα μας- η ομόφυλη πατρότητα,

αντιμετωπίζονται με δυσπιστία και εχθρικότητα στο βαθμό που προκαλούν την καθιερωμένη ετεροκανονικότητα (ό.π., σ. 56-57).

Η έμφαση των συνομιλητών μου για κατασκευή συγγενειακών σχέσεων οι οποίες θα μπορούν να συμπεριληφθούν στα κυρίαρχα ιδεολογήματα περί του τι συνιστά οικογένεια δείχνει να στοχεύει προς την κατεύθυνση της άρσης αυτής της αρνητικής στάσης του κράτους απέναντι τους. Καθώς η άρνηση της συνθήκης της συγγενειακότητας ισοδυναμεί με άρνηση πλήρους συμμετοχής στο κοινωνικό γίγνεσθαι (Goodfellow, 2015, σ. 43), τα ομόφυλα ζευγάρια, επιμένοντας στην έννοια της φυσικής ομοιότητας ως κατασταστικής αρχής των συγγενειακών δεσμών που επιθυμούν να κατασκευάσουν, τείνουν να προκρίνουν τα χαρακτηριστικά εκείνα τα οποία, αντλώντας από τον βιολογισμό που χαρακτηρίζει τις εννοιολογήσεις περί οικογένειας, θα τούς επιτρέψουν την αποδοχή τους στον εθνικό κορμό. Φαίνεται πως, όπως επισημαίνει ο Κανάκης, «ο λόγος για τη γονεϊκότητα γίνεται ένας λόγος για την ιδιότητα του πολίτη και το εθνικό ανήκειν» (Κανάκης, 2015, σ. 259). Η «ιδιότητα του πολίτη», άλλωστε, αποτελεί τον βασικό δείκτη συγγένειας (Phelan, 2001, σ. 14 στο Iija, 2011, σ. 50). Όπως επισημαίνει η Diane Richardson, «η παραδοσιακή ετεροφυλοφιλική, μεσοαστική, πυρηνική οικογένεια είναι το πρότυπο της καλής “ιδιότητας του πολίτη”» (Richardson, 1998, σ. 92 στο Ryan, 2014, σ. 117), η «ιδεατή» μορφή οικογένειας βάσει της οποίας κρίνονται όλες οι άλλες (Richardson, 2000, σ. 123). Οι συνομιλητές μου, ως αποτέλεσμα, προσπαθώντας να αποκτήσουν ισότιμη κοινωνική θέση με τους υπόλοιπους, ετεροφυλόφιλους, συμπολίτες τους καλούνται να επιτελέσουν τη συγγένεια με τέτοιο τρόπο ώστε οι οικογένειες που θα δημιουργήσουν να προσεγγίζουν στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό το ετεροκανονικό οικογενειακό πρότυπο που ισοδυναμεί με την εξασφάλιση της «ιδιότητας του πολίτη».

Ο Βλάσης, επισημαίνοντας πως με τον σύντροφό του θα προτιμούσαν μία παρένθετη μητέρα και μία δότρια ωαρίων οι οποίες θα ήταν Ελληνίδες, γιατί *«παπούτσι από τον τόπο σου που λένε»*, φαίνεται πως υπογραμμίζει αυτήν ακριβώς τη συνθήκη. Το ζητούμενο για τους συνομιλητές μου δεν είναι τόσο μία απλή βιολογική σύνδεση μεταξύ εκείνων και του παιδιού που θέλουν να αποκτήσουν, αλλά τα κοινωνικά δικαιώματα που μπορεί να εγείρει η επίφαση της βιολογίας που έχουν τη δυνατότητα να τους προσφέρουν οι φυσικές ομοιότητες. Η επιλογή Ελληνίδων για τη δωρεά γενετικού υλικού και την υποκατάσταση δεν θα λειτουργήσει μόνο υπέρ της ύπαρξης φυσικών ομοιοτήτων μεταξύ των ίδιων και του παιδιού τους, καθώς παρόμοια

χαρακτηριστικά θα μπορούσε -πιθανόν- να έχει οποιαδήποτε γυναίκα ευρωπαϊκής καταγωγής, αλλά, κυρίως, προς τη σημαντική κατεύθυνση της υπαγωγής της οικογένειας που επιθυμούν να δημιουργήσουν στο κεντρικό εθνικό αφήγημα, όπως αυτό προσδιορίζεται μέσω της συγγένειας¹⁹⁴, βάσει του οποίου αναγνωρίζεται και η κοινωνική υπόσταση των υποκειμένων. Η πρακτική αυτή φαντάζει, κατά συνέπεια, ως η καλύτερη δυνατή εναλλακτική καθώς μέσω αυτής είναι εγγυημένη -όσο το δυνατόν περισσότερο- η ύπαρξη ομοιοτήτων η οποία θα μπορέσει να οδηγήσει στην αναγνώριση των οικογενειών των ομοφυλόφιλων ανδρών ως ανάλογων εκείνων που δημιουργούν τα υποκείμενα που ήδη ανήκουν στο έθνος (*«οικογένεια η μία οικογένεια κι η άλλη»*), κατ' επέκταση και στην αντιμετώπιση των ίδιων ως όμοιων με τους ετεροφυλόφιλους που δημιουργούν οικογένειες. Μία συγγένεια που θα μοιάζει με βιολογική θεωρείται πως μπορεί να γίνει η δίοδος των ομόφυλων ζευγαριών προς τη διαδικασία της κοινωνικής αναγνώρισης και της διεκδίκησης της ισότιμης πρόσβασης στην «ιδιότητα του πολίτη», καθώς η αποδοχή μπορεί να επιτευχθεί με μεγαλύτερη ευκολία εάν ως υποκείμενα προσαρμοστούν στις προϋπάρχουσες εννοιολογήσεις περί του τι συνιστά «φυσιολογική» οικογένεια, παρά προκαλώντας ή διευρύνοντας αυτές (Murphy, 2015, σ. 124).

Τόσο μέσα από την υιοθεσία, όσο και μέσα από την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, οι ομοφυλόφιλοι συνομιλητές μου δείχνουν πως διατίθενται να εμπλακούν σε διαδικασίες ώστε να ανταποκριθούν σ' «αυτό που κάνει όλος ο κόσμος» και σ' εκείνο «που περιμένουν όλοι από εσένα να κάνεις», την τεκνοποιία, όπως οι ετεροφυλόφιλοι συνομιλητές στην έρευνα για δωρεά ωαρίου της Τουνταςάκη (2015α, σ. 220). Έτσι, στην προσπάθειά τους να λάβουν κοινωνική αναγνώριση, δρύνονται της ευκαιρίας που τους προσφέρει η απόκτηση απογόνων ώστε να αναβαθμίσουν τον εαυτό τους (Strathern, 1992/2008, σ. 101) και σ' αυτή τη διαδικασία χρησιμοποιούν τις φαινοτυπικές ομοιότητες ώστε να επιτύχουν τον σκοπό τους. Σε συνδυασμό, μάλιστα, με το γεγονός πως, όπως φαίνεται, στοχεύουν μέσω της απόκτησης απογόνων στην κοινωνική τους αναγνώριση, γίνεται φανερό πως η βιολογία και οι όροι που την συνοδεύουν, όπως λ.χ. η γενεαλογία, εγκαθιδρύουν ιεραρχίες, εμπλέκονται σε πολιτικές αποκλεισμού και ενσωμάτωσης, και, όπως και το «αίμα», ενέχουν πολλαπλά

¹⁹⁴ Τη σημασία που λαμβάνουν έννοιες όπως η φυλή και το θρήσκευμα στις διαδικασίες της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής στην Ελλάδα αναδεικνύουν μέσα από την ποσοτική τους έρευνα και οι Christodoulos Bellas και Albert Dicran Matossian (2015).

νόηματα τα οποία χρειάζεται να αντιμετωπίσουμε με προσοχή στην προσπάθεια μας για κριτική προσέγγιση της συγγένειας (Carsten, 2019, σ. 140, 144-145· Franklin, 2019, σ. 108).

Εάν, λοιπόν, όπως έχει υποστηρίξει ο David Schneider, η συγγένεια ορίζεται σε συνάρτηση με τις βιογενετικές σχέσεις σε τέτοιον βαθμό που αν κάτι νέο ανακαλυπτόταν κάποια στιγμή σε σχέση μ' εκείνες θα σήμαινε πως η συγγένεια είναι αυτό, και ήταν ανέκαθεν αυτό ακόμη κι αν δεν το γνωρίζαμε, (Schneider, 1968/1980, σ. 23), εξετάζοντας τους τρόπους με τους οποίους οι συνομιλητές μου εννοιολογούν τις συγγενειακές σχέσεις που επιθυμούν να κατασκευάσουν, φαίνεται πως οι βιογενετικές σχέσεις, κατά συνέπεια και η συγγένεια, υπερβαίνουν τα στενά όρια της βιολογίας και εκτείνονται στην κοινωνική σφαίρα. Σ' αυτό το πνεύμα, οι συνομιλητές μου, μέσα από την εμφορική τους προτίμηση στην έννοια της φυσικής ομοιότητας, υποδεικνύουν πως τα βιολογικά στοιχεία έχουν κυρίως συμβολική σημασία και το νόημα τους δεν αφορά -παραφράζοντας ελαφρώς τον Schneider- τόσο την ίδια τη βιολογία (Schneider, 1972, σ. 45 στο Ragoné, 1996, σ. 358). Παράλληλα, υπογραμμίζουν πως αυτά που ορίζουμε ως «βιολογικά γεγονότα» δεν είναι αυθύπαρκτα, αλλά πως, αντίθετα, χρειάζονται να ενεργοποιηθούν κοινωνικά, καθώς η γενετική διασύνδεση αποτελεί περισσότερο μία κοινωνική συνθήκη η οποία μπορεί άλλοτε να προβάλλεται έντονα κι άλλες φορές να αγνοείται χάριν άλλων χαρακτηριστικών (Appleby & Karnein, 2014, σ. 79, 91· Edwards, 2014, σ. 46, 56). Αποκαλύπτεται ότι «ο τρόπος που σκεφτόμαστε τη συγγένεια χαρακτηρίζεται τόσο από σταθερές όσο κι από διαχειρίσιμες όψεις» οι οποίες μπορούν να ανακαλούνται και να χρησιμοποιούνται εναλλακτικά (Edwards, 2009/2012, σ. 12).

Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Pierre Bourdieu, οι συγγενειακές σχέσεις δεν αποτελούν μονοσήμαντες δοτές κατηγορίες, αλλά, αντίθετα, ενέχουν έντονα έναν πρακτικό χαρακτήρα στον οποίο προσφεύγουν τα κοινωνικά υποκείμενα ώστε να επιτύχουν επιμέρους στόχους. Η συγγένεια, δηλαδή, υπόκειται σε κοινωνικές χρήσεις η λειτουργία των οποίων έγκειται στο να τίθεται τάξη στον κοινωνικό κόσμο και να νομιμοποιείται αυτή η τάξη. Όπως, μάλιστα, μας υπενθυμίζει, «οι σχέσεις συγγένειας είναι κάτι που κάνουμε και με τις οποίες κάτι φτιάχνουμε»¹⁹⁵ (Bourdieu, 1980/2006, σ.

¹⁹⁵ Την προβληματική του Bourdieu εισάγει, με διαφορετικά συμπεράσματα, στο δικό της θεωρητικό επιχείρημα και η Ειρήνη Τουντασάκη σε σχέση με τις ετεροφυλόφιλες λήπτριες ωαρίων που μελετά. Όπως επισημαίνει, οι συνομιλήτριες της οι οποίες για να επιτύχουν σύλληψη λαμβάνουν ωάρια από

265), καλώντας μας, κατ' αυτόν τον τρόπο, να δώσουμε έμφαση στο τι επιχειρούν να κάνουν τα κοινωνικά υποκείμενα καθώς δρουν μέσα στις συγγενειακές τους δομές ή/και όταν αναφέρονται σ' αυτές. Εν προκειμένω, οι συνομιλητές μου φαίνεται πως χρησιμοποιούν τους συγγενειακούς δεσμούς τους οποίους επιθυμούν να κατασκευάσουν ως έναν τρόπο για να αποκτήσουν ισότιμη πρόσβαση στην «ιδιότητα του πολίτη» και να ανασκευάσουν την αρνητική κοινωνική εικόνα που έχουν εξαιτίας της σεξουαλικότητας τους. Αντλώντας από την κυρίαρχη ιδεολογία που αφορά τη συγγένεια, τις βιογενετικές σχέσεις, χρησιμοποιούν τις φυσικές ομοιότητες ως το σημείο μέσα από το οποίο θα μπορέσουν να προβάλλουν τη δυνατότητά τους για κατασκευή οικογένειας, και αφού το επιτύχουν θεωρούν πως θα είναι σε θέση να αποτυπώσουν με σαφήνεια πως δεν υπολείπονται σε τίποτα σε σχέση με τους ετεροφυλόφιλους, και, μ' αυτόν τον τρόπο, να διεκδικήσουν με ασφάλεια τη θέση τους ως ισότιμοι πολίτες στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Δημιουργώντας, δηλαδή, οικογένειες, και ζώντας μέσα σ' αυτές, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες θα μπορούν, όπως θεωρούν, να αναβαθμίσουν κοινωνικά τον εαυτό τους. Η οικογένεια, έτσι, φαίνεται πως είναι «λιγότερο ένα ουσιαστικό και περισσότερο μια αντωνυμία ή, πιθανόν, ένα ρήμα» (Morgan, 1999, σ. 16 στο Kuhar & Takács, 2011, σ. 11), κάτι με το οποίο τα κοινωνικά υποκείμενα, μέσα από τις πρακτικές στις οποίες εμπλέκονται, μπορούν να δημιουργήσουν ευρύτερες κατηγορίες.

5.4 «Υπάρχουμε κι εμείς και οι οικογένειές μας»: Σχέσεις κράτους-ομοφυλόφιλων μέσα από το παράδειγμα των ανασυσταμένων ομογονεϊκών οικογενειών

Παρά το γεγονός πως οι συνομιλητές μου θεωρούν πως η απόκτηση απογόνων θα μπορέσει να τους εξασφαλίσει την πλήρη πρόσβαση τους στην «ιδιότητα του πολίτη», η καθημερινότητα την οποία βιώνουν οι ομοφυλόφιλοι που είναι ήδη γονείς και ζουν στα πλαίσια ανασυσταμένων οικογενειών, αν και δεν αφορά ακριβώς το σχέδιο τους

άλλες γυναίκες δίνουν έμφαση στην εμπρόθετη επιθυμία τους για τεκνοποιία και στο γεγονός ότι θα είναι οι ίδιες που θα κυοφορήσουν. Παράλληλα, αφήνουν «ανενεργή» τη συμβολή της δότριας και μεταθέτουν το κέντρο βάρους της συγγένειας από τη βιογενετική συνάφεια στη σχέση που θα κατασκευάσουν και θα συντηρούν με το παιδί που θα αποκτήσουν, στην πρακτική, δηλαδή, συγγένεια (Τουνταςάκη, 2015α, σ. 256-258).

για από κοινού δημιουργία οικογενειών με τους συντρόφους τους, υπογραμμίζει πως, στην πραγματικότητα, οι ομοφυλόφιλοι συνεχίζουν, και ως γονείς, να αντιμετωπίζονται και να αντιλαμβάνονται συχνά τους εαυτούς τους ως «πολίτες β' κατηγορίας». Εξαιτίας του νομικού συστήματος που διέπει τη συγγένεια, οι οικογένειες ομοφυλοφίλων με παιδιά, όπως παρατηρούν και μέσα από το παράδειγμα της Ιταλίας οι Selmi και Franchi, έρχονται αντιμέτωπες με διάφορα προβλήματα τόσο σε καθημερινό όσο και σε θεσμικό επίπεδο¹⁹⁶ (Selmi & Franchi, 2018, σ. 124, 145). Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τα παιδιά των ομόφυλων ζευγαριών, τα οποία είναι αρκετά συχνότερα απ' ό,τι τα παιδιά των ετερόφυλων ζευγαριών μέλη ανασυσταμένων οικογενειών (Prokos & Keene, 2010, σ. 938), τα προβλήματα αυτά κινούνται σε πολλαπλούς άξονες.

Καθώς στις ομογονεϊκές οικογένειες το ένα από τα δύο μέλη του ζευγαριού δεν έχει βιολογική διασύνδεση με το παιδί, η σχέση μεταξύ παιδιού και γονέα δεν αναγνωρίζεται και, κατά συνέπεια, ούτε και προστατεύεται από τον νόμο (Mallon, 2014, σ. 2). Ο «κοινωνικός γονέας», ο μη βιολογικός πατέρας στις περιπτώσεις ανδρικών ομόφυλων ζευγαριών, είναι τεχνικά ένας ξένος ο οποίος δεν μπορεί να πάρει καμία απόφαση για το παιδί (Mizielińska, Abramowicz & Stasińska, 2015, σ. 155). Ως εκ τούτου, δημιουργούνται μία σειρά ζητημάτων τα οποία εκτείνονται σ' ένα ευρύ φάσμα πρακτικών που αφορούν τις ομογονεϊκές οικογένειες. Όπως σημειώνει ο Ιερεμίας:

«[...] Όταν αρρώστησαν οι κόρες του Ελευθέριου και ήταν στο νοσοκομείο εγώ δεν μπορούσα να τις επισκεφτώ γιατί επίσημα δεν τούς είμαι τίποτα. Περίμενα να μάθω νέα τους, είχα τρελαθεί από την αγωνία μου, αλλά δεν μπορούσα να κάνω κάτι. Είχαν έρθει οι φίλοι μας, προσπαθούσα να ηρεμήσω [...]. Τέτοιες καταστάσεις σε βάζουν σε πολλές σκέψεις. Για παράδειγμα, ξέρεις, τι θα γινόταν με τα παιδιά αν εγώ πάθαινα κάτι ή αν πάθαινε ο Ελευθέριος; Πώς θα ήταν η ζωή μας μετά; [...] Είμαστε μια οικογένεια αλλά για το κράτος είμαστε δύο. Δεν αναγνωρίζονται οι σχέσεις που έχουμε μεταξύ μας κι όλο αυτό μας αφήνει μετέωρους, με ανασφάλεια για το μέλλον. [...] Σε τέτοιες περιπτώσεις είναι που χρειάζεσαι ανθρώπους δίπλα σου για να μπορείς να στηριχτείς, να πάρεις δύναμη και να ανταπεξέλθεις. Έτσι νομίζω».

¹⁹⁶ Για τη σειρά προβλημάτων που καλούνται -διαχρονικά- να αντιμετωπίζουν τα ομόφυλα ζευγάρια όταν δεν υπάρχει νομική πρόβλεψη και κατοχύρωση τους από την Πολιτεία, βλ. επίσης Weston, 1991/1997, σ. 5-6.

Τα ομόφυλα ζευγάρια με παιδιά καλούνται, λοιπόν, να αντιμετωπίσουν πολλαπλά προβλήματα τα οποία προκύπτουν από την απουσία νομικής αναγνώρισης των σχέσεων τους. Στη διαδικασία αυτή, σημαντική θέση αναγνωρίζεται, όπως και στην περίπτωση του «coming out», πάλι στα φιλικά δίκτυα, τα οποία μπορούν να λειτουργήσουν επικουρικά, τουλάχιστον όσον αφορά το ηθικό κομμάτι, παρέχοντας ψυχολογική στήριξη στους ομοφυλόφιλους πατέρες που αντιμετωπίζουν προβλήματα στις σχέσεις με τα παιδιά τους, βιολογικά ή μη. Σύμφωνα με τον Ερρίκο:

«[...] Όπως το βλέπω παρόλο που ακόμα είμαι πολύ νέος, αν θελήσω να αποκτήσω παιδί με κάποιον σύντροφό μου στο μέλλον νομίζω πως θα χρειαζόμασταν και άλλα πρόσωπα δίπλα μας για να μπορούμε να στηριχτούμε. Έτσι κι αλλιώς και τώρα έχω τέτοιους φίλους που ο ένας βασίζεται στον άλλον. Φαντάσου μ' ένα παιδί πώς θα είναι τα πράγματα. [...] Οι φίλοι είναι σημαντικοί και αν ήδη τους νιώθεις οικογένεια είναι λογικό να θέλεις να τούς έχεις δίπλα σου όταν φτιάξεις τη δική σου οικογένεια με τον σύντροφο και το παιδί σου. Από τη στιγμή που μιλάμε και για gay ή λεσβίες, ε νομίζω πως τα ίδια προβλήματα θα έχουμε όλοι ν' αντιμετωπίσουμε άρα θα μας ενώνουν και οι δυσκολίες και θα είναι πιο εύκολο το δέσιμο».

Σύμφωνα με την ανάλυση διαφόρων εθνογραφικών παραδειγμάτων και φιλοσοφικών κειμένων στην οποία προχώρησε ο Marshall Sahlins, ένα «συγγενειακό σύστημα» αποτελεί «ένα σύνολο διυποκειμενικών συμμετοχών, [...] ένα δίκτυο αμοιβαιοτήτων ύπαρξης» (Sahlins, 2013/2014, σ. 48). Κατά συνέπεια, ως συγγενείς ορίζονται εκείνα τα «πρόσωπα που ανήκουν το ένα στο άλλο, που αποτελούν το ένα μέρος του άλλου, που είναι ταυτόχρονα παρόντα το ένα στο άλλο, που οι ζωές τους είναι ενωμένες και αλληλένδετες» (ό.π., σ. 50). Είναι «άνθρωποι που ζουν οι μεν τις ζωές των δε και πεθαίνουν οι μεν τους θανάτους των δε. Στο βαθμό που έχουν κοινές ζωές, συμμετέχουν οι μεν στα βάσανα και τις χαρές των δε, μοιράζονται τα βιώματά τους ή ακόμα αναλαμβάνουν την ευθύνη και υφίστανται τις συνέπειες οι μεν από τις πράξεις των δε» (ό.π., σ. 59). Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες που είναι ήδη γονείς, όπως κι αυτοί που σκέφτονται να γίνουν στο μέλλον, λοιπόν, στην προσπάθειά τους να αντιμετωπίσουν τις δυσκολίες που (θα) παρουσιάζονται στηρίζονται σ' εκείνα τα πρόσωπα, τους φίλους τους, τα οποία, εντάσσουν στις οικογένειες τους και θεωρούν πως μοιράζονται κοινές εμπειρίες¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Μολονότι σημαντικά, τα φιλικά πρόσωπα των συνομιλητών μου, όταν δεν είναι και τα ίδια γονείς, όπως προέκυψε από τα εθνογραφικά μου δεδομένα, συχνά δεν μπορούν να συμβαδίσουν πλήρως με τη νέα καθημερινότητα των ομοφυλόφιλων γονέων, γεγονός που στρέφει τους τελευταίους στην αναζήτηση

Το ιδιαίτερο σημείο, ωστόσο, σε σχέση με τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι ομογενεϊκές οικογένειες είναι πως, σε αντίθεση με το «coming out» που οι επιπτώσεις αφορούν τους ίδιους τους ομοφυλόφιλους, σ' αυτήν την περίπτωση επηρεάζονται έντονα και τα ίδια τα παιδιά που ανήκουν σ' αυτές. Ενώ, λοιπόν, όπως είδαμε νωρίτερα στη διατριβή, το «παιδί» αποτελεί το σύμβολο υπέρ του οποίου αρθρώνεται μία σειρά πολιτικών παρεμβάσεων (Edelman, 2004, σ. 3), με κυρίαρχη εννοιολογική κατηγορία το «συμφέρον του παιδιού», σε ό,τι αφορά τις ομογενεϊκές οικογένειες, τα παιδιά βρίσκονται σε μία ιδιαίτερη συνθήκη καθώς η έλλειψη νομικής αναγνώρισης των ομόφυλων σχέσεων φαίνεται πως επιδρά και στα ίδια και στις σχέσεις τους με τους γονείς τους. Το ζήτημα αυτό αποτελεί αντικείμενο παρεμβάσεων, με χαρακτηριστική την εκστρατεία «παιδί» των «Οικογενειών Ουράνιο Τόξο». Σύμφωνα με την περιγραφή την οποία έχει αναρτήσει η ομάδα στη σελίδα «Ίσα δικαιώματα για όλα τα παιδιά» που δημιούργησε στο Facebook ώστε να προωθήσει τον στόχο της εκστρατείας:

«Τα παιδιά με λοακι+ γονείς είναι υπαρκτά. Ενώ είναι υπαρκτά, οι οικογένειές τους είναι αόρατες. Ενώ είναι υπαρκτά, στερούνται βασικά δικαιώματα από το κράτος. Είναι παιδιά που, στην ελληνική πραγματικότητα, δεν μπορούν να έχουν και τους δύο γονείς τους στην εκπαίδευση, σε ιατρικές πράξεις, στην ασφάλιση, στην κληρονομιά. Είναι παιδιά που, σε περίπτωση θανάτου του βιολογικού - αναγνωρισμένου θεσμικά γονέα, μπορεί να καταλήξουν σε μακρινούς συγγενείς ή σε ιδρύματα, αντί να συνεχίσουν να ζουν με το μη βιολογικό γονέα τους. Τα παιδιά μας δεν είναι «διαφορετικά» παιδιά, ζουν με τον ίδιο τρόπο τη ζωή τους όπως τα υπόλοιπα, όμως οι οικογένειές τους έχουν λιγότερες θεσμικές δυνατότητες.

Όταν ένα δικαίωμα είναι μόνο για λίγους, τότε γίνεται προνόμιο. Ο σεξουαλικός προσανατολισμός ή/και η ταυτότητα φύλου ενός γονέα, δεν θα έπρεπε να αποτελεί διάκριση, να καθορίζει ή να είναι αιτία στέρησης των θεσμικά ανθρωπίνων δικαιωμάτων των παιδιών του. Δεν μπορεί να υφίστανται παιδιά πρώτης και δεύτερης κατηγορίας. Όλα τα παιδιά αξίζουν πρόσβαση στην ισότητα. Οι Οικογένειες Ουράνιο Τόξο είμαστε κάθετοι/ες στη διεκδίκηση των δικαιωμάτων των παιδιών μας»¹⁹⁸.

Το «συμφέρον του παιδιού» αποτελεί, σύμφωνα με το παγκόσμιο νομικό σύστημα, τη βασική αρχή επί της οποίας θα πρέπει να λαμβάνονται όλες οι αποφάσεις που αφορούν τα παιδιά (Amram, 2014, σ. 258). Όπως προκύπτει, ωστόσο, από το επιχείρημα των «Οικογενειών Ουράνιο Τόξο», το «συμφέρον» των παιδιών

νέων φίλων, επίσης γονέων. Για το ζήτημα αυτό, βλ. επίσης -ενδεικτικά- Lewin, 2009α, σ. 152-157· Weston, 1991/1997, σ. 200-201.

¹⁹⁸

https://www.facebook.com/pg/Ίσα-δικαιώματα-για-όλα-τα-παιδιά-372197369968307/about/?ref=page_internal (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

ομογονεϊκών οικογενειών δεν λαμβάνεται εξίσου σοβαρά υπόψιν σε σχέση με εκείνο των παιδιών που μεγαλώνουν σε ετερόφυλες οικογένειες, μία συνθήκη η οποία συνιστά πεδίο διάκρισης (Mulon, 2014 στο Amram, ό.π., σ. 264). Σύμφωνα με τη «Διεθνή Σύμβαση για τα Δικαιώματα του Παιδιού», ένα παιδί δεν θα πρέπει να γίνεται αντικείμενο διάκρισης εξαιτίας των χαρακτηριστικών των γονέων του, κι, ως εκ τούτου, ένα παιδί που μεγαλώνει σε μία ομογονεϊκή οικογένεια δεν θα πρέπει να ζει υπό διαφορετικές συνθήκες σε σχέση με το αν μεγάλωνε σε μία ετερόφυλη οικογένεια. Ανατρέχοντας, όμως, στο περιεχόμενο της εκστρατείας των «Οικογενειών Ουράνιο Τόξο», αυτό δεν ισχύει, καθώς τα παιδιά ομογονεϊκών οικογενειών αντιμετωπίζουν μια σειρά προβλημάτων που αφορούν την αναγνώριση των σχέσεών τους με τους γονείς τους, τα οποία επιλύονται συχνά μόνο στις δικαστικές αίθουσες, σε αντίθεση με τα δικαιώματα των παιδιών ετερόφυλων οικογενειών τα οποία είναι εκ προοιμίου αδιαπραγμάτευτα (Amram, ό.π., σ. 260). Όπως σημειώνει και η ιδρύτρια και πρόεδρος της ομάδας «Οικογένειες Ουράνιο Τόξο» σε συνέντευξη που παραχώρησε ως υποψήφια Ευρωβουλευτρια:

«[...] Τα παιδιά μας [...] είναι οι πιο ευάλωτοι πολίτες σε όλη αυτή την ιστορία και μένουν απροστάτευτα. Τα παιδιά μας [...] υφίστανται διακρίσεις εξαιτίας του σεξουαλικού προσδιορισμού ή της ταυτότητας φύλου των γονιών τους, δηλαδή, ό,τι πιο άδικο θα μπορούσαμε να τους κάνουμε στο όνομα της "προστασίας των παιδιών". [...] Στην πραγματικότητα, όλα όσα ζητούσαμε ήταν για το συμφέρον των παιδιών και μόνο. [...] Το πιο βασικό πρόβλημα είναι ότι ο μη βιολογικός γονέας ενός παιδιού σε μια ομογονεϊκή οικογένεια δεν έχει καμία έννομη σχέση με το παιδί του με ό,τι αυτό μπορεί να σημαίνει. Δεν μπορεί να εμφανιστεί πουθενά ως γονιός γιατί αυτό δεν προκύπτει από κανένα επίσημο έγγραφο. Σε όλες τις δημόσιες υπηρεσίες, στο σχολείο, στο νοσοκομείο, στο αεροδρόμιο ο δεύτερος γονιός είναι "ξένος" και αντιμετωπίζεται σχεδόν σαν "απαγωγέας" του παιδιού του. Φαντάσου ένα ζευγάρι π.χ. γυναικών που έχουν κάνει σύμφωνο και μεγαλώνουν μαζί το παιδί τους, μπορεί η εργαζόμενη π.χ. να καλύψει ιατροφαρμακευτικά την σύντροφό της αλλά αν είναι η μη βιολογική μητέρα δεν μπορεί να κάνει το ίδιο για το παιδί τους. Το πιο τρομακτικό για μας είναι ότι αν ο βιολογικός γονιός πεθάνει το παιδί δεν μένει με τον μη βιολογικό που το μεγάλωνε ως εκείνη τη στιγμή αλλά πάει σε συγγενείς πρώτου ή δεύτερου βαθμού του βιολογικού γονέα ή σε κάποιο ίδρυμα. [...] Ένα βασικό πρόβλημα για τις οικογένειες μας είναι ότι τελικά εξαιτίας του διαφορετικού νομικού πλαισίου που έχει η κάθε χώρα μέλος για το οικογενειακό δίκαιο, στερούμαστε το δικαίωμα της ελεύθερης μετακίνησης. [...] Μια οικογένεια με δύο μπαμπάδες και τα παιδιά τους αναγνωρισμένη στην Ισπανία π.χ. όταν φτάσει στην Ελλάδα αυτομάτως χάνει την αναγνώριση αυτή. Δεν μπορεί περνώντας τα σύνορα να χάνεις μέλη της οικογένειάς σου. Αν τώρα ο βιολογικός μπαμπάς είναι Έλληνας στην παραπάνω οικογένεια δεν μπορεί να βγάλει ελληνικό διαβατήριο στο παιδί του για να ταξιδέψει γιατί η πρεσβεία δεν θα δεχτεί ένα πιστοποιητικό γέννησης που να έχει ως γονείς δύο άντρες. Το ίδιο συμβαίνει και εδώ στο ειδικό

ληξιαρχείο που δεν μπορούν να εγγραφούν παιδιά με τέτοια πιστοποιητικά γέννησης. [...]»¹⁹⁹.

Σε αντίθεση με κράτη όπως η Ολλανδία στα οποία η γονεϊκή ιδιότητα κατανέμεται εξίσου στα ομόφυλα, κυρίως γυναικεία, ζευγάρια που ζουν μαζί μετά τη γέννηση ενός παιδιού (Godelier, 2004, σ. 579), το ελληνικό νομικό σύστημα, όπως φαίνεται, δημιουργεί επιπτώσεις στις οικογενειακές σχέσεις των ομόφυλων ζευγαριών με παιδιά, όπως, για παράδειγμα, η έλλειψη επίσημης αναγνώρισης της σχέσης μεταξύ κοινωνικού γονέα και παιδιού έπειτα από τον χωρισμό των γονιών του ή τον θάνατο του βιολογικού του γονέα²⁰⁰ (Mizielińska, Abramowicz & Stasińska, 2015, σ. 155), ενώ, παράλληλα προκαλεί και ανησυχία για το μέλλον. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, βέβαια, έχει σ' αυτό το σημείο το γεγονός ότι κεντρική εννοιολογική κατηγορία προς τη διατύπωση του αιτήματος για αναγνώριση των ομογονεϊκών οικογενειών αποτελεί το «συμφέρον του παιδιού», το οποίο έχει υπάρξει και το βασικό πεδίο επί του οποίου αρθρώνονται -διαχρονικά- οι ενστάσεις και οι εναντιώσεις όσων τάσσονται αρνητικά απέναντι στο ενδεχόμενο της θεσμικής αναγνώρισης των ομόφυλων σχέσεων και της νομικής πρόβλεψης για την απόκτηση απογόνων από ομοφυλόφιλους. Στην προκειμένη περίπτωση, φαίνεται πως οι ομοφυλόφιλοι χρησιμοποιούν τη «γλώσσα του κράτους» ώστε να τεκμηριώσουν τις νομικές τους διεκδικήσεις (Butler, 2000/2014, σ. 28). Ως εκ τούτου, δείχνουν να συνδιαλέγονται ενεργά με τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις περί συγγένειας μετατρέποντας το «συμφέρον του παιδιού» από μία κατηγορία αποκλεισμού τους από την συγγενειακότητα σε μία έννοια η οποία μπορεί να λειτουργήσει συμπεριληπτικά για τους ίδιους. Σύμφωνα με τον Ιερεμία:

«[...] Δεν μπορούν να σου λένε πως για το καλό των παιδιών θα πρέπει να μην έχουμε παιδιά οι gay και ταυτόχρονα να αγνοούν τα δικά μας παιδιά. Δηλαδή τι είναι τα δικά μας τα παιδιά, παιδιά ενός κατώτερου Θεού; [...] Όλοι αυτοί που βγάζουν τους νόμους θα πρέπει να σκεφτούν πως ήρθε η ώρα να ανοίξουν τα μάτια τους και να δουν την πραγματικότητα. Υπάρχουμε κι εμείς και οι οικογένειές μας και δεν γίνεται να συνεχίσουν να κάνουν τα στραβά μάτια».

Στις συνθήκες που εξετάζουμε εδώ, η εξουσία που ασκεί το κράτος αφορά την πιο προσωπική απ' όλες τις πτυχές της καθημερινότητας των ατόμων, την οικογενειακή ζωή, η οποία -θεωρητικά- βρίσκεται εκτός του πεδίου άσκησης εξουσίας του κράτους

¹⁹⁹ <https://t-zine.gr/syntefxi-me-tin-ypopsifia-evrovouletria-tou-syriza-stella-belia> (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 29/09/2020).

²⁰⁰ Πρβλ. για το παράδειγμα της Γαλλίας, Amram, 2014, σ. 264.

(Anderson, 1979, σ. 67 στο Evans, 1993, σ. 18). Ωστόσο, στην περίπτωση των ομοφυλόφιλων φαίνεται πως έχουμε μία ιδιόμορφη, και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, συνθήκη. Μέσα από τους τρόπους με τους οποίους το νομικό σύστημα, επηρεασμένο από τον κανόνα της ετεροκανονικότητας, δεν προβλέπει και δεν καλύπτει την ομόφυλη γονεϊκότητα, στην πραγματικότητα αυξάνει την κρατική παρέμβαση στην οικογενειακή ζωή τους. Κατασκευάζεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, μία «ιδιότητα του πολίτη» η οποία αφορά τις πιο προσωπικές στιγμές των κοινωνικών υποκειμένων. Πρόκειται για μία «οικεία “ιδιότητα του πολίτη”» («intimate citizenship»), η οποία σχετίζεται με «τον έλεγχο (ή την απουσία του) πάνω στο σώμα, τα συναισθήματα και τις σχέσεις κάποιου, την πρόσβαση (ή την απουσία πρόσβασης) στις αναπαραστάσεις, τις σχέσεις, τους δημόσιους χώρους κ.ά., και στις κοινωνικά θεμελιωμένες αποφάσεις (ή όχι) σε σχέση με τις εμπειρίες της ταυτότητας και του φύλου» (Plummer, 1995, σ. 151 στο Donovan, Hearphy & Weeks, 1999, σ. 694). Το ελληνικό κράτος, έτσι, κατασκευάζει και συντηρεί συγκεκριμένες ιεραρχήσεις οι οποίες οδηγούν σε συνθήκες αποκλεισμού και θεσμικής αορατότητας τις ομογονεϊκές οικογένειες παρότι αυτές υπάρχουν, ενισχύοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, την κρατική παρέμβαση στις ζωές των ομοφυλόφιλων ανδρών, και γυναικών, με έναν τρόπο σχεδόν αδιόρατο. Μολονότι επίσημα το κράτος εμφανίζεται να μην ασχολείται με τους ομοφυλόφιλους, στην πραγματικότητα οι τρόποι με τους οποίους αυτό λειτουργεί ρυθμιστικά σε σχέση με τα ζητήματα οικογένειας καθιστούν την κρατική εμπλοκή άμεση, μην επιτρέποντας την ισότιμη συμμετοχή των ομοφυλόφιλων στην κοινωνική ζωή.

Σύμφωνα με την Weston, οι οικογένειες των ομοφυλόφιλων είναι οικογένειες που «παλεύουμε να δημιουργήσουμε, παλεύουμε να επιλέξουμε, παλεύουμε να νομιμοποιήσουμε, και -στην περίπτωση των οικογενειών που βασίζονται στο αίμα ή των θετών οικογενειών- παλεύουμε να κρατήσουμε» (Weston, 1991/1997, σ. 212). Τα ομοφυλόφιλα κοινωνικά υποκείμενα βρίσκονται, λοιπόν, εμπλεκόμενα σε ένα ευρύ πλέγμα ιεραρχήσεων, με το οποίο συνδιαλέγονται και προσπαθούν, μέσα από τη γονεϊκότητα, να το υπερβούν στοχεύοντας στην πλήρη πρόσβαση τους στην «ιδιότητα του πολίτη», στην αναγνώριση τους ως ισότιμων μελών της κοινωνίας. Ο βαθμός στον οποίο θα τα καταφέρουν παραμένει αμφίβολος, ωστόσο, όπως φαίνεται από τα εθνογραφικά μου δεδομένα, η επιθυμία τους είναι ισχυρή και συνεχίζουν τις διεκδικήσεις τους. Όπως επισημαίνει και η Butler, μέσα από το παράδειγμα της

Αντιγόνης, για όλες εκείνες τις παρεκκλίνουσες μορφές υποκειμενικότητας που συνδιαλέγονται με την εξουσία:

«[...] Αν η συγγένεια είναι η προϋπόθεση του ανθρώπινου, τότε η Αντιγόνη είναι η ευκαιρία για ένα νέο πεδίο του ανθρώπινου, που επιτυγχάνεται μέσω της πολιτικής κατάχρησης, εκείνης που συμβαίνει όταν το λιγότερο από το ανθρώπινο μιλά ως ανθρώπινο, όταν το φύλο εκτοπίζεται και η συγγένεια καταρρέει πάνω στους ιδρυτικούς της νόμους. Η Αντιγόνη δρα, μιλά, γίνεται κάποια για την οποία το ομιλιακό ενέργημα είναι θανάσιμο έγκλημα, όμως αυτός ο θάνατος υπερβαίνει τη ζωή της και εισέρχεται στο λόγο του νοητού ως ο ίδιος ο ευοίωνος θάνατος του, η κοινωνική μορφή του παρεκκλίνοντος, πρωτόγνωρου μέλλοντός του» (Butler, 2000/2014, σ. 82).

6. «Ιχνηλατώντας την ομόφυλη πατρότητα»: Συμπεράσματα και προοπτικές της έρευνας

Η μελέτη της ομόφυλης πατρότητας και συγγενειακότητας στο ελληνικό πλαίσιο αποδείχθηκε μία ιδιαίτερα απαιτητική διαδικασία. Στην παρούσα εθνογραφική έρευνα, κλήθηκα να αντιμετωπίσω, όπως και οι συνομιλητές μου στην προσπάθεια τους για πρόσβαση στη γονεϊκότητα και για αναγνώριση των συγγενειακών τους σχέσεων, μια σειρά προβληματικών θέσεων. Εκκινώντας από την εξεύρεση συνομιλητών, αυτή αποδείχθηκε μία αρκετά δύσκολη διαδικασία καθώς, σε πρώτο επίπεδο, δεν στάθηκε δυνατό να βρω ομοφυλόφιλους άνδρες οι οποίοι έχουν γίνει πατέρες μέσα από την προσφυγή σε κάποια από τις τεχνικές της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής ή μέσω υιοθεσίας. Καθότι πρακτικές οι οποίες δεν αναγνωρίζονται νομικά στο ελληνικό κράτος, η παραπάνω δυσκολία υπήρξε μία αναμενόμενη συνθήκη η οποία, ωστόσο, περιόρισε κατά μεγάλο βαθμό το εύρος του πεδίου. Παρά τις σκόρπιες αναφορές συνομιλητών μου για άτομα που έχουν ακούσει πως έχουν προβεί σε τέτοιου είδους πρακτικές, η δυσκολία εντοπισμού των ανδρών αυτών θα μπορούσε να οφείλεται στον περιορισμένο τους αριθμό, αλλά, ίσως, και σε μία ευρύτερη δυσθυμία τους για συμμετοχή σε μία έρευνα που μελετά την ομόφυλη πατρότητα, ιδιαίτερα, δε, καθώς αυτό θα σήμαινε πως θα έπρεπε να παραδεχτούν το γεγονός ότι έγιναν γονείς μέσω πρακτικών που δεν έχουν νομική αναγνώριση. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, βρισκόμαστε χρονικά σε μία μεταβατική στιγμή. Παρότι οι συνομιλητές μου δεν έχουν κάνει ήδη χρήση κάποιας αναπαραγωγικής τεχνολογίας ή δεν έχουν υιοθετήσει παιδιά, όπως προκύπτει από τα εθνογραφικά μου δεδομένα, η πρόθεση τους να το πράξουν είναι ισχυρή. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για μία απλή επιθυμία η οποία διατυπώνεται στον λόγο, αλλά, αντίθετα, για μία ισχυρή επιδίωξη, η οποία πρώτη φορά καταγράφεται τόσο έντονα εθνογραφικά. Υπάρχουν ήδη κάποια άτομα που εμφανίζονται στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης να έχουν γίνει γονείς μέσα από τέτοιες πρακτικές, συνθήκη που δείχνει πως ομοφυλόφιλοι άνδρες όπως οι συνομιλητές μου, αν και δεν το έχουν ήδη κάνει, είναι έτοιμοι να το πράξουν. Η ομόφυλη πατρότητα, λοιπόν, φαίνεται πως δεν αποτελεί τόσο ένα ενδεχόμενο όσο περισσότερο μία συνθήκη η οποία σύντομα θα γίνει πραγματικότητα.

Σε δεύτερο επίπεδο, η έλλειψη ενός κατάλληλου νομικού πλαισίου που θα αναγνωρίζει και θα προβλέπει την ομόφυλη πατρότητα στο ελληνικό κράτος σήμαινε

συχνά κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας πως πολλά από τα ζητήματα που συζητούσα με τους συνομιλητές μου αφορούσαν φαντασιακές συνθήκες καθώς, παρά την επιθυμία τους, αυτοί δεν μπορούν, με βάση τις παρούσες συνθήκες, να γίνουν γονείς και οι οικογένειες τους να αναγνωριστούν νομικά. Σε κάθε περίπτωση, βέβαια, ακόμη και υπό αυτά τα δεδομένα της έρευνας, μέσα από την εθνογραφία μπόρεσαν να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους αντιλαμβάνονται οι συνομιλητές μου τους συγγενειακούς δεσμούς. Άλλωστε, ιδιαίτερη σημασία πέρα από τον τρόπο με τον οποίο επιτελούνται οι σχέσεις συγγένειας έχουν και οι εννοιολογήσεις που δέχονται από τα κοινωνικά υποκείμενα, ακόμη κι αν αυτές εκφράζονται σε υποθετικό επίπεδο. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο αντιμετώπιζαν οι συνομιλητές μου την απόκτηση απογόνων δεν ήταν ως ένα απίθανο ενδεχόμενο, αλλά, κυρίως οι νεότεροι ομοφυλόφιλοι άνδρες, ως ένα γεγονός που σχεδιάζουν να πραγματοποιήσουν στο μέλλον. Η συνθήκη αυτή μας υποδεικνύει πως, παρά τη θεωρούμενη «ασυμβατότητα» μεταξύ ομοφυλοφιλίας και συγγένειας, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, στην πραγματικότητα, αναπτύσσουν έναν λόγο, μέσα από τον τρόπο με τον οποίο οραματίζονται τους συγγενειακούς δεσμούς που θέλουν να αποκτήσουν, ο οποίος, εξαιρώντας τη διαφορά στη σεξουαλικότητα τους, δεν απομακρύνεται και τόσο από το ιδεώδες της πυρηνικής -ετεροφυλοφιλικής- οικογένειας, αφήνοντας ανοιχτό, έτσι, το ερώτημα του κατά πόσο η πρόσβασή τους στην οικογενειακή ζωή θα επιφέρει πράγματι τριγμούς σε όσα αντιλαμβανόμαστε ως συγγένεια.

Συνεχίζοντας, η βιβλιογραφία η οποία αφορά την ομόφυλη πατρότητα ειδικότερα, αλλά και την πατρότητα γενικά, είναι αρκετά περιορισμένη, σε αντίθεση με άλλες θεματικές περιοχές. Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την ελληνική ανθρωπολογική βιβλιογραφία, οι μορφές ανδρικής ομόφυλης συγγενειακότητας δεν έχουν μελετηθεί παρά ελάχιστα. Ως αποτέλεσμα, παρά το γεγονός ότι η παρούσα έρευνα αφορά την ελληνική κοινωνία, η θεωρητική προετοιμασία του ερευνητή έχει αντλήσει από έρευνες σε άλλα κράτη, κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, συνθήκη που παρά τη συγκριτική διάσταση που μπορεί να αποδώσει στην εθνογραφία, με οδηγούσε συχνά στην αίσθηση πως βρίσκομαι σε «αχαρτογράφητα νερά».

Η παρούσα εθνογραφική έρευνα, βάσει των παραπάνω, αποτέλεσε μία μεθοδολογική και θεωρητική πρόκληση. Όπως προδίδει και ο τίτλος της διατριβής,

στην πραγματικότητα, επρόκειτο για μία «ιχνηλάτηση»²⁰¹, καθώς συχνά, και μέσα από την «πολύ-τοπική» εθνογραφική προσέγγιση, αναζητούσα και ακολουθούσα, αρκετές φορές και βάσει ενδείξεων, τα ίχνη τόσο των συνομιλητών μου όσο και του «νήματος» των εννοιολογήσεων που λαμβάνουν η ομόφυλη πατρότητα και συγγενειακότητα σε διάφορα επίπεδα αφήγησης, μέσα από συνομιλίες, μελετώντας και αναλύοντας τη Δημόσια Διαβούλευση και τους λόγους των Βουλευτών πριν από την ψήφιση της προέκτασης του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης στα ομόφυλα ζευγάρια, σε άρθρα και συνεντεύξεις στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και σε εκδηλώσεις/ομιλίες που αφορούσαν τη θεματική της έρευνας. Κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, εξαιτίας των ιδιαίτερων συνθηκών μέσα από τις οποίες αρθρώνεται ο λόγος περί ομόφυλης συγγενειακότητας στο ελληνικό κράτος, πολλές φορές η ερευνητική διαδικασία συνίστατο σε μία προσπάθεια εντοπισμού του ίδιου του αντικειμένου, καθώς, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις νομικές ρυθμίσεις της οικογένειας στην Ελλάδα, δεν γίνεται, πολλές φορές, ξεκάθαρα λόγος για τις ομόφυλες σχέσεις. Μολαταύτα, ο τρόπος με τον οποίο είναι αυτές δομημένες μπορεί να μας προσφέρει μία πολύτιμη οπτική σε σχέση με την αντιμετώπιση της ομόφυλης συγγενειακότητας από το ελληνικό κράτος, όπως, επίσης, κι ως προς το πώς αντιλαμβάνονται οι ίδιοι οι ομοφυλόφιλοι τους συγγενειακούς δεσμούς.

Η συγγένεια, όπως προκύπτει από την ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων, αποτελεί ένα εξαιρετικά σημαντικό ζήτημα για τους ομοφυλόφιλους άνδρες, το οποίο συνδέεται άμεσα με τη θέση που τους αναγνωρίζεται, κι εκείνη που διεκδικούν να αποκτήσουν στην κοινωνία. Αφορά, πέρα από την ύπαρξη και την επιθυμία για δημιουργία διαπροσωπικών σχέσεων και διαγενεακών δεσμών, την έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» και τους τρόπους που αυτή κατασκευάζεται και ταξινομεί τα κοινωνικά υποκείμενα στο ελληνικό κράτος. Έτσι, η ομόφυλη πατρότητα αναδεικνύεται σ' ένα πολύτιμο εργαλείο για την κατανόηση του τι ορίζεται ως συγγένεια στην ελληνική κοινωνία, αλλά, παράλληλα, και για το πώς η συγγένεια και το φύλο ως εννοιολογικές κατηγορίες κατασκευάζουν κοινωνικές ιεραρχίες.

²⁰¹ Για τη λεξιλογική επεξεργασία του όρου, βλ. https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=ιχνηλατώ&sin=all (ημερομηνία τελευταίας προσπέλασης: 10/05/2021).

Εκκινώντας από τη στιγμή του «coming out», οι συνομιλητές μου αντιλαμβάνονται την ομοφυλοφιλία τους ως ένα πεδίο πρόκλησης κλονισμών σε σχέση με τη συγγένεια. Αρχικά, θεωρούν πως η σεξουαλικότητα τους έχει τη δυνατότητα να διαταράξει τους δεσμούς που διατηρούν με τις οικογένειες καταγωγής τους, και ειδικότερα με τους γονείς τους, συνθήκη που υποδεικνύει τη σημασία που έχουν οι βιογενετικοί δεσμοί για τους ίδιους. Εξετάζοντας τους λόγους που διατυπώνουν, προβάλλεται με σαφήνεια πως για εκείνους η βιολογική διασύνδεση μεταξύ των συγγενών είναι εκείνη που υπερτερεί οποιασδήποτε άλλης στον ορισμό της συγγένειας. Παρά το γεγονός πως το ενδεχόμενο να απορριφθούν από την οικογένεια καταγωγής τους τους οδηγεί στη δημιουργία ισχυρών δεσμών με φιλικά τους -επίσης ομοφυλόφιλα- πρόσωπα τα οποία ορίζουν ως «οικογένεια», τις «οικογένειες επιλογής», συνεχίζουν να προκρίνουν ως πιο ισχυρές τις σχέσεις με τους βιολογικούς τους συγγενείς εξαιτίας της κεντρικής θέσης που έχει η «βιολογία» στους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβάνονται τους συγγενειακούς δεσμούς. Παράλληλα, εξαιτίας της καθιερωμένης αντίληψης πως ομοφυλοφιλία και συγγένεια αποτελούν δύο αμοιβαία αλληλοαποκλειόμενες έννοιες, η εν-σωμάτωση της ομοφυλοφιλίας τους συνιστά, σε πρώτο χρόνο, για τους ομοφυλόφιλους άνδρες και την συνειδητοποίηση πως δεν θα μπορέσουν να γίνουν γονείς. Ωστόσο, μία σειρά από συνθήκες όπως η προβολή ολοένα και περισσότερων περιπτώσεων ομοφυλόφιλων γονιών στον δημόσιο χώρο, καθώς και οι ευρύτερες αλλαγές που έχουν σημειωθεί τις τελευταίες δεκαετίες στον τομέα της αναπαραγωγικής ιατρικής, έχουν συμβάλει καθοριστικά στο να αλλάξει η οπτική των ομοφυλόφιλων ανδρών απέναντι στο ενδεχόμενο της γονεϊκότητας και στο να αναπτύσσουν έντονα την επιθυμία τους να γίνουν γονείς. Και σ' αυτή την περίπτωση, βέβαια, όπως και σε ό,τι αφορά τις σχέσεις τους με τις οικογένειες καταγωγής τους, ανάγουν τη βιογενετική διασύνδεση μεταξύ ανιόντων και κατιόντων ως την καταστατική συνθήκη που (οφείλει να) διέπει τους δεσμούς συγγένειας.

Πέρα από τη συσχέτισή του με τη συγγένεια, βέβαια, το «coming out», συνιστά για τους ομοφυλόφιλους άνδρες και τη στιγμή κατά την οποία διεκδικούν την κοινωνική τους ορατότητα και την αναγνώριση τους ως κοινωνικά υποκείμενα, την αποδοχή τόσο από τις οικογένειες τους όσο και από το κοινωνικό σύνολο. Αναλύοντας τους λόγους που διατυπώθηκαν πριν από την υπερψήφιση του νομοσχεδίου για την πρόσβαση των ομόφυλων ζευγαριών στο Σύμφωνο Ελεύθερης Συμβίωσης, καθώς, επίσης, και μελετώντας το νομικό σύστημα που διέπει την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη

Αναπαραγωγή, τον γάμο και την αναδοχή, έγινε σαφής η αρνητική αντιμετώπιση την οποία λαμβάνουν οι ομοφυλόφιλοι από την ελληνική κοινωνία και το ελληνικό κράτος, όπως -κυρίως- και ο τρόπος με τον οποίο το ενδεχόμενο της ομόφυλης γονεϊκότητας συνιστά μία προβληματική συνθήκη στην Ελλάδα.

Ο λόγος για τη δημιουργία και την αναγνώριση ομόφυλων μορφών οικογενειακής οργάνωσης εγγράφεται σ' ένα αντιστικτικό σχήμα που από τη μία πλευρά αφορά την προάσπιση των «παραδοσιακών» ελληνικών αρχών, ενώ, από την άλλη πλευρά, ανιχνεύεται μία ανερχόμενη τάση προς μία πιο «ευρωπαϊκή» προσέγγιση σε αναφορά με τα ανθρώπινα δικαιώματα. Κυρίως μέσα από την πρώτη οπτική, η οποία είναι και η κυρίαρχη στην ελληνική κοινωνία, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες ετεροποιούνται καθώς η σεξουαλικότητά τους δεν ακολουθεί τις κατεστημένες εννοιολογήσεις περί φύλων και συγγένειας. Οι τελευταίες, μάλιστα, μέσα από την ταυτολογία της συγγένειας με την ετεροκανονικότητα και την πρόσληψη των φύλων μέσα από ένα διπολικό σχήμα, αποτελούν δομικό στοιχείο του τρόπου με τον οποίο κατασκευάζεται και εκφράζεται η εθνική ταυτότητα μέσα από το σχήμα του «Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια», το οποίο διέπει τις κατηγοριοποιήσεις περί «εαυτού» και «Άλλου». Κατά συνέπεια, οι ομοφυλόφιλοι, οι οποίοι υπερβαίνουν την ετεροκανονικότητα, δεν εγγράφονται στις παραπάνω εννοιολογήσεις και ζουν υπό ένα καθεστώς υποτέλειας. Δεδομένου ότι δεν τους αναγνωρίζεται η πρόσβαση στη γονεϊκότητα μέσα από πρακτικές όπως η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή και η υιοθεσία, παρά μόνον τους επιτρέπεται (και όχι ρητά) η αναδοχή, καθώς, επίσης, λαμβάνοντας υπόψιν κι ότι όταν οι σχέσεις τους απολαμβάνουν θεσμική αναγνώριση αυτή είναι σε μικρότερο βαθμό απ' ό,τι η αντίστοιχη των ετεροφυλοφιλικών ζευγαριών, οι ομοφυλόφιλοι άνδρες δεν αναγνωρίζονται ως ισότιμα κοινωνικά υποκείμενα, στερούνται πλήρους πρόσβασης στην έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» κι αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως «πολίτες β' κατηγορίας».

Μολαταύτα, παρά την απουσία νομικής πρόβλεψης, οι συνομιλητές μου επιθυμούν έντονα να αποκτήσουν παιδιά. Καθώς στο ελληνικό κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο βασικός άξονας αναφοράς για την κοινωνική ενηλικίωση και αναγνώριση των προσώπων είναι η εκπλήρωση του «κατά φύλα» προορισμού, της δημιουργίας οικογένειας, η οποία ταυτίζεται με την απόκτηση απογόνων, η επιδίωξη τους αυτή προσβλέπει στη διεκδίκηση της αναγνώρισης τους ως ισότιμων κοινωνικών υποκειμένων, στην πλήρη κατοχύρωση της «ιδιότητας του πολίτη». Στους λόγους τους

χρησιμοποιούν ως κεντρική αναλυτική κατηγορία το «αίμα», το οποίο αντιλαμβάνονται ως τον βασικό όρο μέσα από τον οποίο εκφράζονται οι συγγενειακοί δεσμοί και αποδίδεται ταυτότητα στα κοινωνικά υποκείμενα, πρακτική που ακολουθούν και οι συνομιλητές μου οι οποίοι είναι ήδη γονείς. Έτσι, ακολουθούν την κυρίαρχη στο δυτικό συλλογικό φαντασιακό ταύτιση της συγγένειας με τη βιολογία, συνθήκη η οποία δεν απομακρύνεται από την ετεροκανονική πρόσληψη των συγγενειακών δεσμών. Τονίζοντας την ομοιότητα τους με τους ετεροφυλόφιλους, αναγνωρίζουν τη γονεϊκότητα ως τον τρόπο με τον οποίο θα μπορέσουν να αποδείξουν πως δεν διαφέρουν από τα υπόλοιπα κοινωνικά υποκείμενα και θα μπορέσουν, κατ' αυτόν τον τρόπο, να αποκτήσουν κοινωνική αναγνώριση και ισότιμη μεταχείριση. Για να το επιτύχουν αυτό διατυπώνουν την επιθυμία τους για πρόσβαση στην Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή. Καθώς, όμως, η ιατρική υποβοήθηση απαιτεί τη γενετική μεσολάβηση τρίτων προσώπων, προτίθενται να αναπτύξουν στρατηγικές οι οποίες, αν και δεν ακολουθούν πάντοτε πιστά τις καθιερωμένες αντιλήψεις περί «βιολογίας», θα μπορέσουν να εγγυηθούν πως τα παιδιά που θα αποκτήσουν θα έχουν κοινά χαρακτηριστικά με τους ίδιους.

Κεντρική έννοια σ' αυτή τη διαδικασία αναδεικνύεται εκείνη των «φαινοτυπικών ομοιοτήτων». Οι ομοιότητες γίνονται αντιληπτές ως το σημείο εκδήλωσης της -δημόσιας- εκφοράς των βιολογικών συγγενειακών σχέσεων, ως ο «κανόνας» ο οποίος επιβεβαιώνει οπτικά τη σχέση μεταξύ ανιόντων και κατιόντων. Έτσι, οι συνομιλητές μου, τόσοι αυτοί που προκρίνουν την επιλογή της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής, όσο κι εκείνοι που θα επιθυμούσαν να υιοθετήσουν παιδιά, επικεντρώνονται στις φυσιογνωμικές ομοιότητες ως εκείνο το στοιχείο το οποίο θα συντελέσει στην αναγνώριση των οικογενειών που θέλουν να δημιουργήσουν ως ισότιμων απέναντι σ' εκείνες των ετεροφυλόφιλων. Γενετικά χαρακτηριστικά όπως το χρώμα των ματιών και του δέρματος αποτελούν το βασικό διακύβευμα των συνομιλητών μου ώστε μέσα από τη γονεϊκότητα τους, η οποία θα φαίνεται σαν να έχει συντελεστεί «φυσικά», να καταφέρουν να τους αναγνωριστεί η «ιδιότητα του πολίτη» με τους ίδιους όρους που αυτή αναγνωρίζεται στους ετεροφυλόφιλους. Μολαταύτα, παρά τις επιδιώξεις τους, η εμπειρία των ανασυσταμένων οικογενειών υποδεικνύει πως ακόμη και μέσα από τη γονεϊκότητα, οι οικογένειες των ομοφυλόφιλων, κατά συνέπεια και τα ίδια τα υποκείμενα, συνεχίζουν να μην αντιμετωπίζονται ισότιμα.

Όπως σημειώνει η Butler, οι μορφές ομόφυλης συγγενειακότητας φαίνεται πως:

«δεν είναι ακριβώς τόποι ή θέσεις όπου επιλέγουμε συνειδητά να παραμείνουμε ή να αναλάβουμε ως υποκείμενα. Είναι μη τόποι όπου βρισκόμαστε χωρίς να το καταλάβουμε κι όπου η αναγνώριση, συμπεριλαμβανόμενης και της αναγνώρισης του ίδιου του εαυτού, αποδεικνύεται ευάλωτη παρ' όλες τις προσπάθειες που κάνουμε να γίνουμε κάπως αναγνωρισμένα υποκείμενα» (Butler, 2004, σ. 108 στο Γιαννακόπουλος, 2012, σ. 196).

Οι ομοφυλόφιλοι άνδρες, μέσα από το πρίσμα των δικαιωμάτων οικογενειακής ζωής, βρίσκονται σε μία συνεχή διαλεκτική σχέση με την έννοια της «ιδιότητας του πολίτη» στο ελληνικό κράτος. Το νομικό σύστημα δεν προβλέπει για εκείνους τα ίδια δικαιώματα με τους ετεροφυλόφιλους, ενώ, όταν το κάνει, η αναγνώριση είναι περιορισμένη, όπως στην περίπτωση του Συμφώνου Ελεύθερης Συμβίωσης, το οποίο μεν αναγνωρίζεται, ωστόσο, η κοινωνική αντίληψη γύρω από αυτό το τοποθετεί σε υποδεέστερη θέση από τον γάμο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συντηρούνται ιεραρχήσεις οι οποίες επιτείνουν την περιορισμένη κοινωνική αναγνώριση των ομοφυλόφιλων ανδρών. Σε ό,τι αφορά την ομογονεϊκότητα, το κράτος όχι μόνο δεν μεριμνά, αλλά συντηρώντας τις καθιερωμένες αντιλήψεις περί φύλων και οικογένειας, με ενδεικτικό παράδειγμα την ασυμμετρία μεταξύ μητρότητας και πατρότητας, καθιστά την ομόφυλη πατρότητα μη διανοητή, παρά τις διεκδικήσεις των κοινωνικών υποκειμένων κι ακόμη κι όταν ήδη υπάρχουν οικογένειες που αποτελούνται από ομοφυλόφιλους γονείς. Η «ιδιότητα του πολίτη» καταλήγει, έτσι, για τους ομοφυλόφιλους άνδρες, όπως σημειώνει η Αθανασίου για τα κοινωνικά υποκείμενα που βρίσκονται εκτός των κεντρικών εννοιολογήσεων του κράτους, «κανονιστική μηχανή αλλά και μοχλός διεκδίκησης. Αγωνιστικό ιδίωμα για όσους και όσες τοποθετούνται επισφαλώς στις παρυφές της πόλης, αλλά και τεχνική νομιμοποίησης της κυριαρχικής απόφασης περί του αξιοβίωτου του βίου» (Αθανασίου, 2012, σ. 244).

Σε κάθε περίπτωση, πέρα από τα συμπεράσματα της παρούσας εθνογραφίας και τις δυσκολίες που καθόρισαν την ερευνητική διαδικασία που αποτυπώνεται σ' αυτό το κείμενο, η μελέτη της ομόφυλης συγγενειακότητας μπορεί να μας προσφέρει μια αρκετά χρήσιμη οπτική ώστε να κατανοήσουμε τη συγγένεια, καθώς, επίσης, και τους τρόπους με τους οποίους ορίζεται η έννοια του «εαυτού» και του «Άλλου» σχεσιακά στην ελληνική κοινωνία. Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις εννοιολογήσεις περί «μητρότητας» και «πατρότητας», η προοπτική της ανδρικής ομόφυλης γονεϊκότητας αποτελεί ένα βασικό πρίσμα μέσα από το οποίο αναδεικνύεται η ετεροκανονική πρόσληψη των κεντρικών όρων της γονεϊκής ταυτότητας, προκαλώντας μας σε μία

ακόμη ευρύτερη μελέτη της σχεσιακής τους διάστασης. Επιπλέον, μία ανθρωπολογική μελέτη της ομόφυλης συγγενειακότητας υπό άλλες συνθήκες θα μπορούσε ίσως να μας οδηγήσει σε ακόμη πιο ενδιαφέροντα συμπεράσματα για τους τρόπους με τους οποίους οι ομοφυλόφιλοι εννοιολογούν τους συγγενειακούς δεσμούς. Εάν, δηλαδή, στο μέλλον τούς αναγνωριστεί το δικαίωμα στην πρόσβαση στο σώμα τεχνικών της Ιατρικώς Υποβοηθούμενης Αναπαραγωγής και στον θεσμό της υιοθεσίας, όπως επίσης και στον γάμο, μία εθνογραφική έρευνα που θα αφορά την ομόφυλη πατρότητα και την ομόφυλη συγγενειακότητα θα μπορούσε να εξετάσει υπό μία νέα οπτική το πεδίο, και να δώσει, λόγω του μεγαλύτερου εύρους συνομιλητών, μία διαφορετική προοπτική και σε ό,τι αφορά το πώς δείκτες, όπως λ.χ. η οικονομική κατάσταση, επηρεάζουν τους τρόπους με τους οποίους οι ομοφυλόφιλοι άνδρες αποκτούν πρόσβαση σε πρακτικές όπως η Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή και η υιοθεσία. Μία τέτοια συνθήκη, άλλωστε, θα μπορούσε να συντελέσει καθοριστικά και στο «άνοιγμα» νέων προοπτικών στην ανθρωπολογική μελέτη της συγγένειας, καθώς, όπως επισημαίνει ο Maurice Godelier, «στο μέλλον, πιθανόν, να υπάρξουν νέες μορφές “ιδανικών γονέων” εάν οι ομόφυλες οικογένειες αναγνωριστούν νομικά και πολλαπλασιαστούν» (Godelier, 2004, σ. 244).

Παράλληλα, η διενέργεια επιπρόσθετων εθνογραφικών ερευνών, υπό αυτές τις συνθήκες, θα μπορούσε να μας προσφέρει ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον πεδίο διερεύνησης του τρόπου με τον οποίο η «βιολογία», ως κεντρική αναλυτική κατηγορία στην ανθρωπολογική μελέτη της συγγένειας, υπόκειται σε πολιτισμικές πρακτικές, προσφέροντας μας ένα ευρύτερο πλαίσιο ανάλυσης της συγγένειας στην ελληνική κοινωνία. Όπως υποστηρίζει και η Lewin:

«Επειδή η οικογένεια είναι τόσο βαθιά φυσικοποιημένη, είναι εξαιρετικά δύσκολο να παρατηρήσουμε το εύρος των νοημάτων που την αφορούν κοιτάζοντας μόνο σε κανονικοποιημένες, συνηθισμένες (π.χ. παντρεμένες ετεροφυλοφιλικές) οικογένειες. Είναι οι οικογένειες που θεωρούνται στα όρια: εκείνες που πρέπει να πασχίσουν για να αποκτήσουν αναγνώριση, εκείνες που πρέπει να χειραγωγήσουν -και κάποιες φορές να ξεγελάσουν- τα νομικά και τεχνολογικά εμπόδια, εκείνες που αισθάνονται ευάλωτες με κάθε τρόπο που αποκαλύπτουν πιο ξεκάθαρα τις στρατηγικές που βρίσκονται στη βάση των διαδικασιών οικογενειακής συγκρότησης και συνέχειας [...]» (Lewin, 2009α, σ. 123).

Επιπροσθέτως, μία εθνογραφική έρευνα, πιθανόν πιο εκτεταμένη, και με μια διαφορετική στόχευση, θα μπορούσε να προσφέρει ενδιαφέρουσες εναλλακτικές οπτικές γύρω από την ομόφυλη πατρότητα. Δίνοντας έμφαση στο πώς η ηλικία και η οικονομική και ταξική θέση των ομοφυλόφιλων ανδρών επιδρούν στους τρόπους με

τους οποίους αντιλαμβάνονται και επιτελούν τη συγγένεια θα μπορούσαμε να αναλύσουμε το πώς, υπό το πρίσμα της συζήτησης γύρω από την «ιδιότητα του πολίτη», παράγονται νέες ταξινομήσεις και μεταξύ των ομοφυλόφιλων ανδρών. Προς την ίδια κατεύθυνση θα μπορούσε να λειτουργήσει και η ανάδυση λόγων πιο «συγκρουσιακών» και με προοπτική ρήξης ως προς το ισχύον σύστημα αξιολόγησης της συγγένειας και της γονεϊκότητας από ομοφυλόφιλους άνδρες που είναι ήδη γονείς ή που επιθυμούν να γίνουν στο μέλλον.

Κλείνοντας, ιδιαίτερες καταστάσεις προκαλούν το ερευνητικό ενδιαφέρον προς νέες προοπτικές. Κατά τη διάρκεια της επεξεργασίας του κειμένου της διδακτορικής διατριβής έλαβε χώρα μία καινοφανής συνθήκη. Η επιδημιακή κρίση του Covid-19 οδήγησε στην πρωτόγνωρη κατάσταση της καραντίνας και στη θέσπιση αυστηρών μέτρων από την Πολιτεία τα οποία δεν προέβλεπαν τη μετακίνηση πολιτών παρά μόνον υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις, μία εκ των οποίων ήταν και η επίσκεψη διαζευγμένων γονέων στα παιδιά τους. Μία τέτοια πρόβλεψη, ωστόσο, δεν μπορεί να συμπεριλάβει τις ομογονεϊκές οικογένειες καθώς παρότι αυτές υφίστανται μέσα στην ελληνική επικράτεια δεν αναγνωρίζονται ως οικογένειες από το κράτος. Παράλληλα, η απαγόρευση αδικαιολόγητων μετακινήσεων εκτός οικίας καθιστούσε εξαιρετικά δύσκολη τη συνάντηση ατόμων που δεν συγκατοικούν ή που δεν βρίσκονται σε νόμιμη σχέση. Τέτοιες «οριακές» καταστάσεις υποδεικνύουν για ακόμη μία φορά, την επισφαλή θέση στην οποία βρίσκονται οι ομοφυλόφιλοι άνδρες στην ελληνική κοινωνία, και οδηγούν στην εκ νέου διατύπωση ερευνητικών ερωτημάτων που αφορούν, μέσα από νέες προοπτικές έρευνας, τη συνθήκη της «ιδιότητας του πολίτη» σε ό,τι αφορά τους δεσμούς που συντηρούν και ορίζουν ως οικογενειακούς.

Το τέλος της ερευνητικής διαδικασίας και της συγγραφής του εθνογραφικού κειμένου δεν συνιστούν απαραίτητα την ολοκλήρωση της ερευνητικής ενασχόλησης με τις θεματικές και το πεδίο της έρευνας. Ολοκληρώνοντας τη συγγραφή, άλλωστε, υπάρχει η πλήρης συνείδηση του γράφοντα πως όσα έχει αποτυπώσει επί χάρτου είναι μερικά και, παράλληλα, ανήκουν στο παρελθόν, στον εθνογραφικό ενεστώτα του κειμένου. Κάθε φορά αναφύονται νέες αναζητήσεις και νέες προοπτικές καθώς «τα ερευνητικά πεδία δεν κλείνουν, παρά μόνο ανοίγουν. Και μας περιμένουν, παρότι κινούνται και μεταβάλλονται διαρκώς, να τα αφουγκραστούμε σ' αυτήν ακριβώς την κίνησή τους, καθώς κι εμείς οι ίδιοι κινούμαστε με νέα ερωτήματα και νέα εφόδια θεωρητικά και μεθοδολογικά» (Δαλκαβούκης, 2015, σ. 9).

7. Πηγές-Βιβλιογραφία

Πηγές

Α' Αρχεία

Π.Β., ΝΑ'/22/12/2015

Β' Ιστοσελίδες

<http://lesbian.gr/9470/kopi-pitas-ikogenion-ouranio-toxo-iperifanon-goneon-ke-amoa/>
<http://ouraniotoksofamilies.blogspot.gr>
<http://tvxs.gr/news/ellada/omofobiko-paralirima-failoy-kranidioti-meta-tin-kideia-xatzisabba>
<http://www.alfavita.gr/arthron/vasilis-karras-oi-gay-einai-ena-provlima-prepei-na-xeroume-poiouys-ehoyme-dipla-mas>
<http://www.avgi.gr/article/10813/5511787/ton-iounio-to-n-s-gia-to-symphono-symbioses>
<http://www.avgi.gr/article/10813/6134038/synkentrose-exo-apo-te-boule-gia-to-nomo-tes-agapes->
<http://www.colouryouth.gr>
http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=2067&what_sub=d_typou
<http://www.efsyn.gr/arthro/katalavainoyme-apolyta-kai-ton-failo-kranidioti>
<http://www.efsyn.gr/arthro/minyma-ston-tsipra-gia-symphono-symviosis>
<http://www.efsyn.gr/arthro/vimata-mprosta-alla-me-arges-tahytites>
<http://www.iefimerida.gr/news/238827/apisteyto-omofoviko-sholio-toy-failoy-kranidioti-apokalei-ton-syntrofo-toy-mina>
<http://www.lawnet.gr/news/sustasi-kai-sugkrotisi-nomoparaskeuastikis-epitropis-gia-to-symphono-symbiosis-34612.html>
<http://www.opengov.gr/ministryofjustice/?p=6153>
<http://www.opengov.gr/minlab/?p=3589>
<https://11528.gr>
https://el.wikipedia.org/wiki/Τα_Φιλαράκια

<https://medium.com/queer-history-for-the-people/a-brief-history-of-the-lgbtq-initialism-e89db1cf06e3>

<https://thessalonikipride.com/thessaloniki-pride-2018-akros-oikogeniakon/>

<https://tvxs.gr/news/ellada/ta-gkei-filia-sti-boyli-kseperasan-ta-oria-tis-boyltpesi&dr=tvxsmrstvxs>

<https://t-zine.gr/synentefxi-me-tin-ypopsifia-evrovouletria-tou-syriza-stella-belia>

<https://westcity.gr/2015/10/aneksartitos-nikos-nikolopoulos/>

https://www.athensvoice.gr/politics/315965_tsipras-gia-symfono-symviosis-syggnomi-stoys-omofylofiloys-poy-argisame

<https://www.colouryouth.gr/2018/01/06/savvatiatiki-synantisi-tsai-kai-sympatheia-holidays-edition>

<https://www.e-nomothesia.gr/law-news/katatetheke-ste-boule-nomoskhedio-gia-ti-nomiki-anagnorisi-taytotitas-filoy.html>

<https://www.eth.mpg.de/5478478/news-2020-06-11-01>

<https://www.facebook.com/events/2133867690013770>

<https://www.facebook.com/events/298143794151472/>

<https://www.facebook.com/events/364211024004506/>

https://www.facebook.com/pg/Ισα-δικαιώματα-για-όλα-τα-παιδιά-372197369968307/about/?ref=page_internal

https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=ιχνηλατώ&sin=all

https://www.huffingtonpost.gr/entry/brexit-oristika-kai-ametakleta-e-vretania-einai-kai-episema-ektos-eeropaikes-enoses_gr_5e351718c5b69a19a4af66d5

https://www.huffingtonpost.gr/entry/koinonia-photografies-mitropoli_gr_8860332

<https://www.iefimerida.gr/news/242265/me-filia-sta-theoreia-tis-voylis-panigyrisan-oi-omofylofiloi-tin-yperpsifisi-toy>

<https://www.kathimerini.gr/818977/article/epikairothta/ellada/paremvash-ierwnymoy-gia-to-symfwno>

<https://www.lawspot.gr/nomikes-plirofories/nomothesia/n-4538-2018/arthro-8-nomos-4538-2018-anadohoi-goneis-proypotheseis>

<https://www.lifo.gr/now/politics/thema-tis-teknothesias-apo-omofylofiloys-einai-anoihto-kai-tha-erthei-sti-boyli-dilose>

<https://www.newsweek.com/mother-and-father-replaced-parent-1-and-parent-2-french-schools-under-same-1332748>

<https://www.protothema.gr/greece/article/689465/me-agrupnia-apada-sto-gay-pride-tis-thessalonikis-o-mitropolitis-anthimos/>

<https://www.synaxarion.gr/gr/cpgid/0ab00ef506b54309bd5cdc9a7f76545a/cmepage.aspx>

<https://www.thecitizen.gr/56185/kipros-egkrithike-to-simfono-simviosis-anexartitos-filou/>

<https://www.thetoc.gr/koinwnia/article/ambrosios-tha-xtupoun-penthima-oi-kampanes-gia-to-sumfwno-sumbiwsis>

<https://www.tovima.gr/2016/05/17/opinions/i-tileorasi-tis-omofobias/>

https://www.youtube.com/watch?time_continue=124&v=H9w310009F4

<https://www.youtube.com/watch?v=kgch739gJcU>

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αθανασίου, Α. (2003). Η πειθαρχία της συνέχειας: Σώμα, χρόνος και βιοπολιτική στην Ελλάδα σήμερα. *Σύγχρονα Θέματα*, 82, 45-52.
- Αθανασίου, Α. (2006α). Gender Trouble. Η Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτική μετά την αποδόμηση της ταυτότητας. *Σύγχρονα Θέματα*, 94, 62-71.
- Αθανασίου, Α. (2006β). Εισαγωγή. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (σ. 17-138). Αθήνα: νήσος.
- Αθανασίου, Α. (2012). Υπολείμματα της «ιδιότητας του πολίτη»: φύλο, σεξουαλικότητα, έθνος και άλλες εξαιρέσεις με σημασία. Στο Γ. Κουζέλης & Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Ιδιότητα του πολίτη. Πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκριτικές προοπτικές* (σ. 242-259). Αθήνα: Πατάκης.
- Αθανασίου, Α. (2013). Γραμμές αίματος: επιτελώντας το σώμα του «δήμου», υπολογίζοντας τον χρόνο του έθνους. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο*

- προσκήνιο. *Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία* (σ. 37-67). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Αθανασίου, Α. (2014). Το εθνικό σώμα σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης: Η δημογραφική πολιτική της ζωής και τα όρια του πολιτικού. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας. Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα* (σ. 453-484). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ακτύπης, Σ.Η. (2015). Απαγόρευση διακρίσεων και σύμφωνο συμβίωσης στη νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Στο Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 23-43). Αθήνα: Α.Ρ. Publications.
- Αναστασιάδου-Νικηφόρου, Σ. (2009) Οι μεταρρυθμίσεις στο οικογενειακό δίκαιο με το Ν. 3719/2008. Στο Α. Κοτζάμπαση (επιμ.), *Σύμφωνο Συμβίωσης και Μεταρρυθμίσεις στο Οικογενειακό Δίκαιο (Ν. 3719/2008)* (σ. 63-77). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα.
- Αναστασόπουλος, Ο. & Χατζητρύφων, Ν. (2007). Οι στάσεις ομοφυλόφιλων ανδρών για τη θέσπιση πολιτικού γάμου μεταξύ ατόμων του ίδιου φύλου. Στο Ν. Χατζητρύφων & Θ. Παπαζήση (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του. Οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια* (σ. 89-103). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Ανδριανόπουλος, Β. & Παπαδοπούλου, Λ. (2018, Απρίλιος, 29). Η αγάπη δεν εξαρτάται από φύλα και σεξουαλικές επιλογές. *Documento*, σ. 24-25.
- Ανώνυμος. (2018α, Απρίλιος, 29). Καμπανάκι από τον Καναδά για την υιοθεσία από ομοφυλόφιλους. *Κυριακάτικη Δημοκρατία*, σ. 11.
- Ανώνυμος. (2018β, Απρίλιος, 29). Η αντίσταση στην παρακμή. *Κυριακάτικη Δημοκρατία*, σ. 13.
- Αποστολίδου, Α. (2011) Queer: Στα ίχνη της πολιτισμικής διαδρομής ενός «αλλόκοτου» όρου. Στο Κ. Κανάκης (επιμ.), *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα: Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις* (σ. 135-160). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Αποστολίδου, Α. (2012). Σωματικές συνάψεις: αγωνιστικά σώματα και αναδυόμενες συλλογικότητες στην ελληνική γκέι/ομοφυλοφιλική κοινότητα. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*» (σ. 53-78). Αθήνα: Πλέθρον.

- Αστρινάκη, Ο. (2003) *Ο άντρας κάνει τη γενιά ή η γενιά τον άντρα: Ταυτότητες, βία, ιστορία στην ορεινή Κρήτη*. (Διδακτορική διατριβή). Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Αστρινάκη, Ρ. (2011) Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του φύλου: Μια επισκόπηση. Στο Β. Καντσά, Β. Μουτάφη & Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Θεωρήσεις του φύλου στην ανθρωπολογία και την ιστορία*, (σ. 17-127). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Βαλλιανάτος, Γ. (2015) Τι με ώθησε να προσφύγω στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου;. Στο Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 13-20). Αθήνα: Α.Ρ. Publications.
- Βαρβούνης, Μ. Γ. & Καπανιάρης, Α. Γ. (2019). Αρχειακή εθνογραφία και αναγνώσεις σε ψηφιακό περιβάλλον: «Συνομιλώντας» με τα αρχεία των «Πηλιορείτων εν Αιγύπτω»: Ο σχεδιασμός μιας μακροχρόνιας έρευνας. *Εκκλησιαστικός Φάρος (ΠΘ')*, 113-146.
- Βαρίκα, Ε. (2000). *Με Διαφορετικό Πρόσωπο. Φύλο, Διαφορά και Οικουμενικότητα*. Αθήνα: Κατάρτι.
- Βίδος, Κ. (2018, Μάιος, 5). Γονεϊκότητα-σάντουιτς. *BHMAgazino*, σ. 14.
- Βιζυηνός, Γ. (1996). *Ποίος ήταν ο φονεύς του αδελφού μου*. Αθήνα: Καστανιώτης. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 1883).
- Γαζή, Ε. (2011). *«Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια». Ιστορία ενός συνθήματος (1880-1930)*. Αθήνα: Πόλις.
- Γεωργιάδης, Θ. (2009). Εισαγωγική ομιλία. Στο Α. Κοτζάμπαση (επιμ.), *Σύμφωνο Συμβίωσης και Μεταρρυθμίσεις στο Οικογενειακό Δίκαιο (Ν. 3719/2008)* (σ. 1-5). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (1998). Πολιτικές σεξουαλικότητας και υγείας την εποχή του AIDS. *Σύγχρονα Θέματα*, 66, 76-86.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2001). Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις. Μία προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων* (σ. 161-187). Αθήνα: Σαββάλας.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2003). Έμφυλη τάξη και αταξία: «φυσικός» ανδρισμός και άσκηση εξουσίας. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο* (σ. 183-204). Αθήνα: Gutenberg.

- Γιαννακόπουλος, Κ. (2006). Ιστορίες σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.) *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας* (σ. 17-102). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2011). Ζωές χωρίς μαρτυρία: AIDS, Μνήμη και Συγγένεια. Στο Κ. Κανάκης (επιμ.), *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα. Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις* (σ. 161-179). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2012). Πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μοναξιάς: συγγένεια, κοινότητα και πολιτικές του ΛΟΑΤ κινήματος. Στο Α. Αποστολέλλη, Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα* (σ. 173-196). Αθήνα: Πλέθρον.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2014). Ομοφυλοφιλικό κίνημα. ΑΚΟΕ/αμφί: μεταδομισμός, εναλλακτική πολιτική, νέες κοινωνικές ταυτότητες. Στο Β. Βαμβακάς & Π. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα στη δεκαετία του '80. Κοινωνικό, πολιτικό και πολιτισμικό λεξικό* (σ. 392-394). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 2010).
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2019α). Μια διάχυτη ομοφυλοφιλία στη μεταπολεμική Ελλάδα. Στο Δ. Αγγελίδης, Ν. Παπαθανασίου & Ε. Ο. Χρηστίδη (επιμ.), *Αόρατη ιστορία. Διαδρομές, βιώματα και πολιτικές των ΛΟΑΤΚΙ+ στην Ελλάδα* (σ. 14-15). Αθήνα: Η Εφημερίδα των Συντακτών.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2019β). Φαντάσματα από το παρελθόν στο παρόν. Ανδρικές ομοερωτικές επιθυμίες και πολιτικές στη μεταπολεμική και σύγχρονη Ελλάδα. Στο Δ. Βασιλειάδου, Γ. Γιαννιτσιώτης, Α. Διαλέτη & Γ. Πλακωτός (επιμ.), *Ανδρισμοί. Αναπαραστάσεις, υποκείμενα και πρακτικές από τη μεσαιωνική μέχρι τη σύγχρονη περίοδο* (σ. 152-169). Αθήνα: Gutenberg.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2020). Γνώση και Εξουσία: Μυστικότητα, Εννοιολογήσεις των ανδρικών ομοερωτικών σχέσεων και ένα (ομο)σεξουαλικό έγκλημα στη μεταπολεμική Αθήνα. Στο Δ. Βασιλειάδου & Γ. Γκότση (επιμ.), *Ιστορίες για τη σεξουαλικότητα* (σ. 167-187). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, Α. (2015α). Ο θεσμός της συμβίωσης ζευγαριών είχε στη χώρα μας μια ειρωνική και παράλογη εξέλιξη. Προλογικό Σημείωμα. Στο Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 11-12). Αθήνα: Α.Ρ. Publications.

- Γιωτοπούλου-Μαραγκοπούλου, Α. (2015β). Η ανάγκη για εκσυγχρονισμό της στάσης της Ελλάδας στη ρύθμιση των σχέσεων των ομόφυλων ζευγαριών. Στο Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 21-22). Αθήνα: Α.Ρ. Publications.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2003). Στο πρόσωπο του άνδρα μου εμένα βλέπουν: το «δημόσιο» και το «ιδιωτικό» ως τόποι κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο* (σ. 111-181). Αθήνα: Gutenberg.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2011α). Αναστοχασμός, Ετερότητα και Ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις* (σ. 365-435). Αθήνα: Πατάκης. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 1998).
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2011β). *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Πατάκης. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 1999).
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2011γ). Εισαγωγή: η ανθρωπολογική έρευνα μετά την πολιτισμική κριτική. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού, (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, Ιστορία, Αναπαραστάσεις* (σ. 15-57). Αθήνα: Πατάκης. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 2009).
- Δαλκαβούκης, Β. (2015). *Γράφοντας ανάμεσα. Εθνογραφικές δοκιμές με αφορμή το Ζαγόρι*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Δαμάσκος, Π. (2007) Παιδιά σε οικογένειες με γονείς ίδιου φύλου. Στο Χατζητρύφων, Ν., Θ. Παπαζήση (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του. Οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια* (σ. 77-86). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Δημόπουλος, Ν. (2015). Το επιχείρημα της ισότητας ως προς την πρόσβαση στην ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή για το μοναχικό άνδρα: νομική και ηθική θεώρηση. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.ά. (επιμ.), *Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στην Ευρώπη: Κοινωνικά, ηθικά και νομικά ζητήματα* (σ. 379-384). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα
- Δραγώνα, Θ. & Ναζίρη, Δ. (1995). *Οδεύοντας προς την πατρότητα. Εξιχνίαση μιας παραγνωρισμένης πορείας*. Αθήνα: Εξάντας.

- Ζήσης, Θ. Π. (2016). *Υβριστικό και βλάσφημο το Ελληνικό Κοινοβούλιο. Ασεβής και Θεομίσητος νόμος υπέρ της Ομοφυλοφιλίας*. Θεσσαλονίκη: Το Παλίμψηστον.
- Θεοδωρακόπουλος, Λ. (1976). *Ο Καιάδας: Χρονικό μιας πολιορκίας*. Αθήνα: Εξάντας.
- Καλυβιώτης, Ρ. Α. (2018, Απρίλιος, 29). Υιοθεσία από ομόφυλα ζευγάρια. *Κυριακάτικη Δημοκρατία*, σ. 20.
- Κανάκης, Κ. (2012). Η επιθυμία για την ταυτότητα και η ταυτότητα της επιθυμίας. Στο Α. Αποστολέλλη, Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα* (σ. 137-171). Αθήνα: Πλέθρον.
- Κανάκης, Κ. (2015). Ο λόγος της ομόφυλης ανδρικής γονεϊκότητας στην Ελλάδα: Μια πρώτη προσέγγιση. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή* (σ. 247-264). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Καντσά, Β. & Παπαταξιάρχης, Ε. (2010). Χρήσεις του φύλου στις κοινωνικές επιστήμες. Ένας συγκριτικός ελληνικός απολογισμός. Στο Β. Καντσά, Β. Μουτάφη & Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Φύλο και κοινωνικές επιστήμες στη σύγχρονη Ελλάδα* (σ. 1-50). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Καντσά, Β. (2006α). Οικογενειακές Υποθέσεις. Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ορατότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα* (σ. 355-381). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Καντσά, Β. (2006β). Μια άρρηκτη σχέση. Η συνύπαρξη φύλου και συγγένειας στην ανθρωπολογική θεωρία και πρακτική, *Σύγχρονα Θέματα*, 94, 72-78.
- Καντσά, Β. (2012). Ορατά αόρατες/αόρατα ορατές: δύο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στην Ελλάδα. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα* (σ. 29-52). Αθήνα: Πλέθρον.
- Καντσά, Β. (2014). Γαμήλιες διεκδικήσεις: Ορατές πολιτικές, αθέατες παραδοχές. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Πολιτικές της διαφοράς. Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη* (σ. 501-523). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Καντσά, Β. (επιμ.) (2013). *Η μητρότητα στο προσκήνιο. Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Καντσά, Β. (επιμ.) (2015). *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή*. Μυτιλήνη: (In) FERCIT.

- Καούνη, Ν. (2019). Από το 2005 μέχρι σήμερα: Έκρηξη ακτιβιστικής δραστηριότητας και ενδοσκόπηση. Στο Δ. Αγγελίδης, Ν. Παπαθανασίου & Ε. Ο. Χρηστίδη (επιμ.), *Αόρατη ιστορία. Διαδρομές, βιώματα και πολιτικές των ΛΟΑΤΚΙ+ στην Ελλάδα* (σ. 22-25). Αθήνα: Η Εφημερίδα των Συντακτών.
- Καραβοκύρης, Γ. (2015). Οικογενειακή ζωή και προσωπική αυτονομία. Στο Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 87-97). Αθήνα: A.P. Publications.
- Κεφαλά, Μ. (2011). Φτου και βγαίνω! Coming out και γλωσσική επιτέλεση της σεξουαλικότητας. Στο Κ. Κανάκης (επιμ.), *Γλώσσα και Σεξουαλικότητα. Γλωσσολογικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις* (σ. 265-303). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Κογκίδου, Δ. & Πολίτης, Φ. (2006). Η εννοιολόγηση του φύλου στη φεμινιστική σκέψη: Από το δίπολο βιολογικό-κοινωνικό φύλο στην απαρχή του τρίτου φεμινιστικού κινήματος. Στο R.W. Connell, *Το Κοινωνικό Φύλο* (σ. 1-29). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Κόκοτα, Β. (2015). Το νομικό πλαίσιο της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής σε Ισπανία, Ιταλία, Τουρκία: Συγκριτικά στοιχεία. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή* (σ. 165-180). Μυτιλήνη: (In) FERCIT.
- Κοτζάμπαση, Α. (2003α). Προλεγόμενα. Στο Α. Κοτζάμπαση, *Δικαίωμα στη μητρότητα και τεχνητή γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα* (σ. 9-12). Θεσσαλονίκη: παρατηρητής.
- Κοτζάμπαση, Α. (2003β). Δικαίωμα στη μητρότητα και εξωσωματική γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα. Στο Α. Κοτζάμπαση, *Δικαίωμα στη μητρότητα και τεχνητή γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα* (σ. 13-24). Θεσσαλονίκη: παρατηρητής.
- Κοτζάμπαση, Α. (2003γ). Η ανωνυμία του δότη σπέρματος στην τεχνητή γονιμοποίηση ως νομικό και ηθικό ζήτημα. Στο Α. Κοτζάμπαση, *Δικαίωμα στη μητρότητα και τεχνητή γονιμοποίηση: ένα πολιτικό ζήτημα* (σ. 30-47). Θεσσαλονίκη: παρατηρητής.
- Κοτζάμπαση, Α. (2009). Σύμφωνο συμβίωσης: Η λύση του και οι έννομες συνέπειες της. Στο Α. Κοτζάμπαση (επιμ.), *Σύμφωνο Συμβίωσης και Μεταρρυθμίσεις στο*

- Οικογενειακό Δίκαιο* (Ν. 3719/2008) (σ. 35-62). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα.
- Κοτζάμπαση, Α. (2015α). Παιδιά χωρίς νομικό δεσμό συγγένειας: Η παράβαση των προϋποθέσεων της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και οι συνέπειες της. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή* (σ. 69-78). Μυτιλήνη: (In) FERCIT.
- Κοτζάμπαση, Α. (2015β). Δεσμοί αγάπης ή δεσμοί αίματος; Παιδιά στο μεταίχμιο της κοινωνικής και της φυσικής συγγένειας. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.ά. (επιμ.), *Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στην Ευρώπη: Κοινωνικά, ηθικά και νομικά ζητήματα* (σ. 343-352). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα
- Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, Ε. (1998). *Οικογενειακό Δίκαιο, τ. II*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, Ε. (2008). Ο νέος νόμος 3719/2008: μια πρώτη αποτίμηση. *ΕφΑΔ* 1, 1016.
- Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, Ε. (2009). Σύμφωνο συμβίωσης: Η σύστασή του και οι σχέσεις των μερών κατά τη διάρκεια της λειτουργίας του. Στο Α. Κοτζάμπαση (επιμ.), *Σύμφωνο Συμβίωσης και Μεταρρυθμίσεις στο Οικογενειακό Δίκαιο* (Ν. 3719/2008) (σ. 7-34). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα.
- Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, Ε. (2013). Ιατρικά υποβοηθούμενη αναπαραγωγή: Επαναπροσδιορίζοντας την έννοια της οικογένειας. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή: 10 χρόνια εφαρμογής του Ν. 3089/2002* (σ. 35-50). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη, Ε. (2015). Αντικειμενικές και υποκειμενικές δυνατότητες στο δίκαιο της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή* (σ. 107-119). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Κουραχάνης, Ν. (2017). Η Κοινωνική Ιδιότητα του Πολίτη στη Σκέψη του Τ. Η. Marshall και οι Μετέπειτα Περιπλανήσεις της. *Πέλοπας, I* (1), 49-61.
- Κυριακίδου, Μ. (2006). *Η Πολιτικοποίηση της Ψυχής. Έμφυλες προσεγγίσεις της τοπικής δημοκρατίας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Κωστοπούλου, Μ. Α. (2015). Συγκριτική επισκόπηση, ευρωπαϊκή συναίνεση, περιθώριο εκτίμησης στην απόφαση Βαλλιανάτος κ.ά. κατά Ελλάδα. Στο

- Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου (επιμ.), *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 45-58). Αθήνα: Α. Ρ. Publications.
- Λουκά, Σ. (2018, Απρίλιος, 28-29). Δύο δρόμοι, η απόκρυψη και η... αποκάλυψη. *Η βραδυνή της Κυριακής*, σ. 19.
- Μάης, Χ. (2015). Το Απελευθερωτικό Κίνημα Ομοφυλοφίλων Ελλάδας (ΑΚΟΕ): Έμφυλες αντιστάσεις στην Μεταπολιτευτική Ελλάδα, *εντροπία*, 5, 18-23.
- Ματθαίου, Α. (2019). *Οικογένεια και Σεξουαλικότητα. Μεταξύ Παράδοσης και Νεωτερικότητας (Ελληνικές μαρτυρίες, 17ος-αρχές 19ου αι.)*. Αθήνα: Μέλισσα.
- Μουσούρου, Λ. (2002). *Κοινωνιολογία της Σύγχρονης Οικογένειας*. Αθήνα: Gutenberg. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 1989).
- Μουσούρου, Λ. Μ. (2005). *Οικογένεια και Οικογενειακή Πολιτική*. Αθήνα: Gutenberg.
- Μπακαλάκη, Α. (1994). Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων. Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο* (σ. 13-74). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μπακαλάκη, Α. (1997). Είναι η ανθρωπολογία των γυναικών για την ανθρωπολογία του φύλου ό,τι η παιδική ηλικία για την ωριμότητα;. *Μνήμων*, 19, 211-223.
- Μπακαλάκη, Α. (2010). Για το κοινωνικό φύλο στην ανθρωπολογία και την ελληνική εθνογραφία. Στο Β. Καντσά, Β. Μουτάφη & Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Φύλο και κοινωνικές επιστήμες στη σύγχρονη Ελλάδα* (σ. 51-87). Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 51-87.
- Μπρούσκου, Α. (2002). Η διακίνηση των παιδιών στην ελληνική κοινωνία: ανθρωπολογική προσέγγιση. Στο Γ. Αμπατζόγλου (επιμ.), *Αλλάζοντας χέρια. Διεπιστημονική προσέγγιση της διακίνησης και της τοποθέτησης των παιδιών* (σ. 115-149). Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Νόβα- Καλτσούνη, Χ. (2018). *Οικογένεια και Οικογενειακές Σχέσεις*. Αθήνα: Gutenberg.
- Παναγόπουλος, Κ. Δ. (2005). *Η Συγγένεια. Ίδρυση-Ανατροπή-Έννομες συνέπειες*. Αθήνα: Εκδόσεις Βασ. Ν. Κατσαρού.
- Πανόπουλος, Π. (1994). *Το τραγούδι ως συμβολική πρακτική: Ταυτότητα, κοινωνικό φύλο και κοινότητα στην προφορική ποίηση της ορεινής Νάξου*. (Διδακτορική διατριβή). Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

- Παντελίδου, Κ. Δ. (2008). Κριτικές παρατηρήσεις στο Σχέδιο Νόμου “Σύμφωνο ελεύθερης συμβίωσης. *ΕφΑΔ* 1, 388.
- Παπαγαρουφάλη, Ε. (2012). *Δώρα ζωής μετά θάνατον. Πολιτισμικές Εμπειρίες*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 2002).
- Παπαδοπούλου, Λ. (2007). Νομολογία Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και Δικαστηρίου Ευρωπαϊκών Κοινοτήτων στα ζητήματα ομόφυλων ζευγαριών. Στο Ν. Χατζητρύφων & Θ. Παπαζήση (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του. Οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια* (σ. 31-48). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Παπαδοπούλου, Λ. (2015). Αποκλεισμοί από την ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στο ελληνικό δίκαιο. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή* (σ. 225-245). Μυτιλήνη: (In) FERCIT.
- Παπαζήση, Θ. (2007). Η οικογένεια των προσώπων του αυτού φύλου: εκφυλισμός ή ίση μεταχείριση;. Στο Ν. Χατζητρύφων & Θ. Παπαζήση (επιμ.), *Το φύλο και η συμπεριφορά του. Οικογένειες από ομόφυλα ζευγάρια* (σ. 13-29). Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Παπαζήση, Θ. (2013). Παρένθετη μητέρα ή *mater semper certa est*. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή: 10 χρόνια εφαρμογής του Ν. 3089/2002* (σ. 73-86). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Παπαηλία, Π. & Πετρίδης, Π. *Ψηφιακή Εθνογραφία* [ηλεκτρονικό βιβλίο]. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών. Διαθέσιμο στο: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/6117>.
- Παπαθανασίου, Ν. & Χρηστίδη, Ε. Ο. (2019). Αμφισβητώντας την αυθεντία: τα κινήματα απέναντι στην «επιστήμη». Στο Δ. Αγγελίδης, Ν. Παπαθανασίου & Ε. Ο. Χρηστίδη (επιμ.), *Αόρατη ιστορία. Διαδρομές, βιώματα και πολιτικές των ΛΟΑΤΚΙ+ στην Ελλάδα* (σ. 30-31). Αθήνα: Η Εφημερίδα των Συντακτών.
- Παπαληγούρα, Ζ., Παπαδάτου, Δ. & Μπελλάλη, Θ. (2015). Η ελληνική εμπειρία αναφορικά με την παρένθετη μητρότητα. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στην Ευρώπη: Κοινωνικά, ηθικά και νομικά ζητήματα* (σ. 187-206). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.

- Παπανικολάου, Δ. (2018). *Κάτι τρέχει με την οικογένεια: Έθνος, πόθος και συγγένεια την εποχή της κρίσης*. Αθήνα: Πατάκης.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996). Περί πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας. *Τοπικά Β'*, 197-216.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006α). Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα* (σ. 11-98). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006β). Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα* (σ. 209-250). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006γ). Εισαγωγή. Τα άχθη της ετερότητας: Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21ου αιώνα. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα* (σ. 1-85). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2008) Συμπερασματικά σχόλια. Οικιακές αναταράξεις: Διαφοροποίηση του «νοικοκυριού» και πολιτισμική πολλαπλότητα. Στο Ε. Παπαταξιάρχης, Π. Τοπάλη & Α. Αθανασοπούλου (επιμ.), *Κόσμοι της οικιακής εργασίας. Φύλο, μετανάστευση και πολιτικοί μετασχηματισμοί στην Αθήνα του πρώιμου 21ου αιώνα* (σ. 329-345). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2014α). Εκκρεμείς διαφορές: Σύννορο, σώμα και εθνοπολιτισμική υποκειμενικότητα στην καθημερινή πολιτική τάξη. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας. Σύννορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα* (σ. 17-77). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2014β). Πρόλογος. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας. Σύννορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα* (σ. 11-15). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Πετροπούλου, Ε. (2019). Από το 1990 μέχρι το 2004. Δράσεις, ορατότητα, συνεργασίες. Στο Δ. Αγγελίδης, Ν. Παπαθανασίου & Ε. Ο. Χρηστίδη (επιμ.), *Αόρατη ιστορία. Διαδρομές, βιώματα και πολιτικές των ΛΟΑΤΚΙ+ στην Ελλάδα* (σ. 20-21). Αθήνα: Η Εφημερίδα των Συντακτών.
- Ρεθυμιωτάκη, Ε. (2014). Ομόφυλα ζευγάρια και ιατρικά υποβοηθούμενη αναπαραγωγή: σεξουαλική ελευθερία, οικογενειακή ζωή ή/και γονεϊκή σχέση.

- Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Υποβοηθούμενη αναπαραγωγή και εναλλακτικά οικογενειακά σχήματα* (σ. 147-180). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Ρεθυμιωτάκη, Ε. (2015). Η αναπαραγωγική τεχνολογία και η οικογένεια ομοφύλων: ο ρόλος του οικογενειακού δικαίου. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στην Ευρώπη: Κοινωνικά, ηθικά και νομικά ζητήματα* (σ. 319-341). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα
- Ροζάκου Κ., Γκαρά, Ε. & Γιαννιτσιώτης, Γ. (2013). Τόποι του πολιτικού: Δημόσια κοινωνικότητα και βία στην Ελλάδα. Στο Κ. Ροζάκου & Ε. Γκαρά (επιμ.), *Ελληνικά Παράδοξα. Πατρωνία, κοινωνία πολιτών και βία* (σ. 25-70). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ροζάκου, Κ. (2013). Ο εθελοντισμός στη σύγχρονη Αθήνα: Εναλλακτικές εκδοχές της κοινωνικότητας. Στο Κ. Ροζάκου & Ε. Γκαρά (επιμ.), *Ελληνικά Παράδοξα. Πατρωνία, κοινωνία πολιτών και βία* (σ. 239-264). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ροζάκου, Κ. (2018). *Από «αγάπη» και «αλληλεγγύη». Εθελοντική εργασία με πρόσφυγες στην Αθήνα του πρώιμου 21ου αιώνα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Σαραφίδου, Γ. (2011). *Συνάρθρωση Ποσοτικών και Ποιοτικών Προσεγγίσεων*. Θεσσαλονίκη: Gutenberg.
- Σεργίδου, Κ. (2016). Πρόλογος. Στο S. Wolf, *Σεξουαλικότητα και σοσιαλισμός. Ιστορία, πολιτική και θεωρία της απελευθέρωσης των ΛΟΑΤΚ* (σ. 5-11). Αθήνα: red marks.
- Σερεμετάκη, Κ. Ν. (2017). *Η τελευταία λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα. Δι-αίσθηση, Θάνατος, Γυναίκες* (μτφρ. Κ. Ν. Σερεμετάκη & Ν. Μαστρακούλης). Αθήνα: Πεδίο. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ε. (2011). Υπό παρατήρησιν: Κείμενα και υποκείμενα ανθρωπολογικών πρακτικών. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία: Σύγχρονες τάσεις* (σ. 153-206). Αθήνα: Πατάκης.
- Συμεωνίδου-Καστανίδου, Ε. (2013). Προλογικό σημείωμα. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή: 10 χρόνια εφαρμογής του Ν. 3089/2002* (σ. v-vii). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.

- Τάκης, Α. (2012). Ξένοι για πάντα; Κυριαρχία, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη. Στο Γ. Κουζέλης & Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Ιδιότητα του πολίτη. Πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκριτικές προοπτικές* (σ. 112-133). Αθήνα: Πατάκης.
- Ταρλατζής, Β. (2013). Η Επίδραση της Νομοθεσίας στην Κλινική Εφαρμογή της Ιατρικής Υποβοήθησης της Αναπαραγωγής. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.α. (επιμ.), *Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή: 10 χρόνια εφαρμογής του Ν. 3089/2002* (σ. 5-20). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Τορπουζίδης, Κ. (2012). *Ομοφυλοφιλία, σεξουαλικότητα και η πάλη για την απελευθέρωση*. Αθήνα: Εκδόσεις Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο.
- Τουνταςάκη, Ε. (2003). Ανθρωπολογία και λαογραφία: Από την εκατέρωθεν αδιαφορία στην υπό όρους αναγνώριση αμοιβαίων ωφελημάτων. *Δοκίμης*, 11-12, 7-63.
- Τουνταςάκη, Ε. (2011). *Ανθρωπολογικές Θεωρήσεις της Συγγένειας κατά τον 20ο αιώνα*. Αθήνα: Πατάκης. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 2008).
- Τουνταςάκη, Ε. (2013). «Βιολογική», «γενετική», και «κοινωνικοσυναισθηματική» μητέρα: εννοιολογήσεις της μητρότητας και της οικογενειακότητας στον κοινοβουλευτικό λόγο αναφορικά με την Ιατρική Υποβοήθηση στην Αναπαραγωγή. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο προσκήνιο. Σύγχρονες έρευνες στην ελληνική εθνογραφία* (σ. 119-146). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Τουνταςάκη, Ε. (2015α). «Το παιδί που μεγαλώνει μέσα σου θα πάρει κι από σένα». *Δωρεά ωαρίων, μητρότητα και συγγένεια*. Αθήνα: Πατάκης.
- Τουνταςάκη, Ε. (2015β). Συγγένεια διά του σώματος: το μετα-αφήγημα της μητρότητας και της συγγενειακότητας την εποχή της βιοτεχνολογίας. Στο Μ. Καϊάφα-Γκμπάντι κ.ά. (επιμ.), *Η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στην Ευρώπη: Κοινωνικά, ηθικά και νομικά ζητήματα* (σ. 251-270). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Φουντεδάκη, Κ. (1993). *Η ελαττωματική υιοθεσία*. Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας.
- Φουντεδάκη, Κ. (2015). Ενώσεις προσώπων του ίδιου φύλου: η διαχρονική αντιμετώπισή τους από την ελληνική έννομη τάξη, μια νομοθετική πρόταση και οι προεκτάσεις της. Στο Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του

- Ανθρώπου, *Σύμφωνο Συμβίωσης Ομόφυλων Ζευγαριών. Η προσαρμογή της ελληνικής νομοθεσίας* (σ. 59-85). Αθήνα: A.P. Publications.
- Χαλκιά, Α. (2012). Η κοινωνιολογία της σεξουαλικότητας, οι αρρενωπότητες και ο έμφυλος Δεκέμβρης. Στο Α. Αποστολέλλη & Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, Φύλο, Σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ Πολιτικές στην Ελλάδα* (σ. 215-249). Αθήνα: Πλέθρον.
- Χαλκίδου, Α. (2018). Σεξουαλικοί θεσμοί: Γονεϊκότητα και πολιτικές συγγένειας στην Ελλάδα. *φεμινιστικά*, 1, 33-42.
- Χαντζαρούλα, Π. (2014). Προσλήψεις της ιδιότητας του πολίτη: Αλβανίδες οικιακές εργαζόμενες στην Ελλάδα. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.) *Πολιτικές της καθημερινότητας. Σύνορο, σώμα και ιδιότητα του πολίτη στην Ελλάδα* (σ. 319-344). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χατζούλη, Α. (2015). Σπόροι αλλαγής. Προβληματοποίηση του οικείου: Υπογονιμότητα, ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή και χρήση ξένου γενετικού υλικού. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Μεταβαλλόμενες σχέσεις. Συγγένεια και ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή* (σ. 29-60). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Χριστόπουλος, Δ. (2019). *Ποιος είναι Έλληνας πολίτης; Δυο αιώνες ιθαγένεια*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Anderson, B. (1997). *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού* (μτφρ. Π. Χαντζαρούλα). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).
- Athens Pride. (2008). *Η Ιστορία του Λεσβιακού-Γκέι-Αμφί & Τρανς Κινήματος στην Ελλάδα: Μια πρώτη αποτίμηση*. Αθήνα: futura.
- Benderson, B. (2004α). Κράμερ, Λάρι. Στο De Waresquiel, E. (επιμ.), *Ο αιώνας των ανατροπών. Το λεξικό των κινημάτων αμφισβήτησης στον 20ό αιώνα* (μτφρ. Μ. Δρούτσα) (σ. 268-269). Αθήνα: Οξύ. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1999).
- Benderson, B. (2004β). Stonewall. Στο De Waresquiel, E. (επιμ.), *Ο αιώνας των ανατροπών. Το λεξικό των κινημάτων αμφισβήτησης στον 20ό αιώνα* (μτφρ. Α. Βαλασιάδης) (σ. 653-654). Αθήνα: Οξύ. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1999).
- Bourdieu, P. (2006). *Η αίσθηση της Πρακτικής* (μτφρ. Θ. Παραδέλλης). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1980).

- Bourdieu, P. (2007). *Η ανδρική κυριαρχία* (μτφρ. Ε. Γιαννοπούλου). Αθήνα: Πατάκης.
(Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2002).
- Butler, J. (2006). Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία. Στο Α. Αθανασίου (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική* (μτφρ. Μ. Μηλιώρη) (σ. 381-407). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1988).
- Butler, J. (2008). *Σώματα με σημασία* (μτφρ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1993).
- Butler, J. (2009α). *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* (μτφρ. Γ. Καραμπέλας). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).
- Butler, J. (2009β). *Ενάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης & Κ. Αθανασίου). Αθήνα: νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2006).
- Butler, J. (2014). *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης. Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου* (μτφρ. Β. Σπυροπούλου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2000).
- Connell, R. W. (2006). *Το Κοινωνικό Φύλο* (μτφρ. Ε. Κοτσιφού). Αθήνα: Επίκεντρο. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2005).
- Dreyfus, J. M. (2004). *Queer*. Στο De Waresquiel, E. (επιμ.), *Ο αιώνας των ανατροπών. Το λεξικό των κινημάτων αμφισβήτησης στον 20ό αιώνα* (μτφρ. Α. Σαρρή) (σ. 645-646). Αθήνα: Οξύ. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1999).
- Dubisch, J. (2000). *Το θρησκευτικό προσκόνημα στη σύγχρονη Ελλάδα* (μτφρ. Δ. Μουστρή). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1995).
- Dubisch, J. (2006). Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία: Αναπλάθοντας την ανθρωπολογία της Ελλάδας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης & Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα* (μτφρ. Α. Λυκιαρδοπούλου) (σ. 99-126). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Dumont, L. (1996). *Εισαγωγή σε δύο θεωρίες της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Ομάδες Καταγωγής και Σχέσεις Καταγωγής* (μτφρ. Δ. Λαφαζάνη). Αθήνα: Καστανιώτης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1971).
- Evans, M. (2003). *Φύλο και κοινωνική θεωρία* (μτφρ. Α. Κιουπκιολής). Αθήνα: Μεταίχμιο.

- Foucault, M. (1987). *Η αρχαιολογία της γνώσης* (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης). Αθήνα: Εξάντας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1972).
- Foucault, M. (1989). *Ιστορία της σεξουαλικότητας, τ. 2: Η χρήση των απολαύσεων* (μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης). Αθήνα: Ράππα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1984).
- Foucault, M. (2011). *Ιστορία της σεξουαλικότητας Ι. Η βούληση για γνώση* (μτφρ. Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1976).
- Handman, M. E. (1987). *Βία και πονηριά: Άνδρες και γυναίκες σ' ένα ελληνικό χωριό*. Αθήνα: Καστανιώτης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1983).
- Hekma, G. (2008). Ο κόσμος των ομοφυλοφίλων από το 1980 έως σήμερα. Στο R.Aldrich (επιμ.), *Ομοφυλοφιλία. Μια παγκόσμια ιστορία* (μτφρ. Μ. Μηλιώρη) (σ. 333-363). Αθήνα: Πάπυρος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2006).
- Herzfeld, M. (2012). *Η ποιητική του ανδρισμού: Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης* (μτφρ. Μ. Καστανάρα). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1985).
- Herzfeld, M. (2016). *Πολιτισμική οικειότητα: Κοινωνική ποιητική στο έθνος-κράτος* (μτφρ. Μ. Λαλιώτης). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).
- Laqueur, T. (2003). *Κατασκευάζοντας το φύλο. Σώμα και κοινωνικό φύλο από τους αρχαίους Έλληνες έως τον Φρόιντ* (μτφρ. Π. Μαρκέτου). Αθήνα: Πολύτροπον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).
- Martel, F. (2004). ACT UP. Στο De Waresquiel, E. (επιμ.), *Ο αιώνας των ανατροπών. Το λεξικό των κινημάτων αμφισβήτησης στον 20ό αιώνα* (μτφρ. Β. Τσιγκάνου) (σ. 589-590). Αθήνα: Οξύ. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1999).
- Ortner, S. (1994). Είναι το θηλυκό για το αρσενικό ό,τι η φύση για τον πολιτισμό;. Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο* (μτφρ. Α. Μπακαλάκη) (σ. 75-108). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1974).
- Rizzo, D. (2008). Δημόσιες σφαίρες και πολιτικές της ομοφυλοφιλίας μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Στο R. Aldrich (επιμ.) *Ομοφυλοφιλία. Μια παγκόσμια ιστορία* (μτφρ. Μ. Μηλιώρη) (σ. 197-221). Αθήνα: Πάπυρος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2006).

- Rubin, G. (2006). Σκέψεις για τη σεξουαλικότητα: Σημειώσεις για μια ριζοσπαστική θεωρία των πολιτικών της σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας* (μτφρ. Λ. Αμπατζή) (σ. 401-484). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1984).
- Sahlins, M. (2014). *Τι είναι (και τι δεν είναι) η συγγένεια* (μτφρ. Ν. Κούρκουλος). Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2013).
- Strathern, M. (2008). *Αναπαράγοντας το μέλλον. Ανθρωπολογία, συγγένεια και νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής* (μτφρ. Π. Μπουρλάκης). Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1992).
- Vance, C. S. (2006). Η ανθρωπολογία ανακαλύπτει εκ νέου τη σεξουαλικότητα: ένα θεωρητικό σχόλιο. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας* (μτφρ. Β. Καντσά) (σ. 103-138). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).
- Vernier, B. (2001). *Η Κοινωνική Γένεση των Αισθημάτων. Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο* (μτφρ. Ε. Τσελέντη). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).
- Wade, P. (2009). *Φυλή, φύση και πολιτισμός. Μια ανθρωπολογική προσέγγιση* (μτφρ. Ν. Κατσαφούρου, Ν. Γεωργαντίδης). Αθήνα: Πολύτροπον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2002).
- Weeks, J. (2006). Ζητήματα ταυτότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας* (μτφρ. Π. Μαρκέτου) (σ. 139-168). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1987).
- Weston, K. (2006). Η φούσκα, το κάψιμο και ο κοχλασμός. Εντάσσοντας την σεξουαλικότητα στην κοινωνική επιστήμη. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας* (μτφρ. Β. Καντσά) (σ. 483-526). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1998).
- Wharton, G. (επιμ.) (2007). *Η Αγάπη που δεν τολμάει να πει τ' όνομα της* (μτφρ. Κ. Ματσούκας). Αθήνα: Πολύχρωμος Πλανήτης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2003).

- Wolf, S. (2016). *Σεξουαλικότητα και σοσιαλισμός. Ιστορία, πολιτική και θεωρία της απελευθέρωσης των ΛΟΑΤΚ* (μτφρ. Κ. Σταματογιάννη). Αθήνα: red marks. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2009).
- Yuval-Davis, N. (2013). *Κοινωνικό φύλο και έθνος* (μτφρ. Σ. Τρομάρα). Θεσσαλονίκη: University Studio Press. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1997).

Ξενόγλωσση

- Akemu, O. & Abdelnour, S. (2020). Confronting the Digital: Doing Ethnography in Modern Organizational Settings. *Organizational Research Methods*, 23 (2), 296-321. (doi: 10.1177/109428118791018).
- Almeling, R. (2014). Defining connections: Gender and perceptions of relatedness in egg and sperm donation. Στο T. Freeman, S. Graham, F. Ebtehaj & M. Richards (επιμ.), *Relatedness in assisted reproduction: families, origins and identities* (σ. 147-161). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Amram, D. (2014). Parent-child relationships beyond blood ties; Current debated to grant full equality between children. Στο C. Casonato & A. Schuster (επιμ.), *Rights on the move. Rainbow families in Europe. Conference proceedings, Trento, 16-17 October 2014* (σ. 257-265). Trento: University of Trento.
- Anderson, M. (1979). The relevance of family history. Στο C. Harris (επιμ.), *The Sociology of the Family*. Keele: Sociological Review Monograph No. 28.
- Apostolidou, A. (2016). Greek nationhood and “Greek love”: sexualizing the nation and multiple readings of the glorious Greek past. *Nations and Nationalism* 23 (1), 1-19. (doi: 10.1111/nana.1286).
- Apostolidou, A. (2018). *Queering the Motherland: Same-sex desire and the Greek nation*. Beau Bassin: Lambert Academic Publishing.
- Appleby J.B. & Karnein A. J. (2014). On the moral importance of genetic ties in families. Στο T. Freeman, S. Graham, F. Ebtehaj & M. Richards (επιμ.), *Relatedness in assisted reproduction: families, origins and identities* (σ. 79-96). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Ardener, S. (επιμ.) (1975). *Perceiving Women*. Λονδίνο: Malaby Press.
- Badinter, E. (1981). *Mother Love: Myth and Reality*. Νέα Υόρκη: Macmillan.
- Bamford, S. & Leach, J. (2009). Introduction. Pedigrees of Knowledge: Anthropology and The Genealogical Method. Στο S. Bamford & J. Leach (επιμ.), *Kinship and*

- Beyond. The Genealogical Method Reconsidered* (σ. 1-23). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Bamford, S. (2019). Introduction: Conceiving Kinship in the Twenty-First Century. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 1-34). Κέιμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Bamforth, N. (2012). Sexuality and citizenship in contemporary constitutional argument. *I•CON*, 10 (2), 477–492.
- Barret, H. & Tasker, F. (2001). Growing Up with a Gay Parent: Views of 101 gay fathers on their sons' and daughters' experiences. *Educational and Child Psychology*, 18, 62-77.
- Becker, G. (2000). *The Elusive Embryo. How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Bell, D. & Binnie, J. (2000) *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*. Κέιμπριτζ: Polity Press.
- Bellas, C. & Matossian A. D. (2015). ART experience, ethical perceptions, and socioeconomic characteristics of (in)fertile citizens in Greece: A statistical analysis. Στο V. Kantsa, L. Papadopoulou & G. Zanini (επιμ.), *(In)Fertile Citizens. Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies* (σ. 131-143). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Beneito-Montagut, R. (2011). Ethnography goes online: towards a user-centred methodology to research interpersonal communication on the internet. *Qualitative Research*, 11 (6), 716-735. (doi: 10.1177/1468794111413368).
- Bergman, K. et al. (2010). Gay men who become fathers via surrogacy: The transition to parenthood. *Journal of GLBT Family Studies*, 6, 111-141. (doi: 10.1080/15504281003704942).
- Bergmann, S. (2015). Assisted authenticity: Naturalisation, regulation and the enactment of “race” through donor matching. Στο V. Kantsa, L. Papadopoulou & G. Zanini (επιμ.), *(In)Fertile Citizens. Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies* (σ. 231-246). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Berkowitz, D. & Marsiglio, W. (2007). Gay men: Negotiating procreative, father, and family identities. *Journal of Marriage and Family*, 69 (2), 366-381.

- Berlant, L. & Freeman, E. (1993). Queer Nationality. Στο M. Warner (επιμ.), *Fear of a queer planet. Queer Politics and Social Theory* (σ. 193-229). Μινεάπολη και Λονδίνο: University of Minnesota Press.
- Bernstein, M., & Naples, N. (2010). Sexual Citizenship and the Pursuit of Relationship-Recognition Policies in Australia and the United States. *Women's Studies Quarterly*, 38 (1/2), 132-156. (<http://www.jstor.org/stable/25679832>).
- Bersani, L. (1996). *Homos*. Κέμπριτζ, MA: Harvard University Press.
- Bestard, J. & Orobitz, G. (2009). Le paradoxe du don anonyme. Signification des dons d'ovules dans les procreations médicalement assistées. Στο E. Porqueres i Gené (επιμ.), *Défis contemporains de la parenté* (σ. 277-302). Παρίσι: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Biblarz, T. J. & Stacey, J. (2010). How does the gender of parents matter?. *Journal of Marriage and Family*, 72 (1), 3–22.
- Boelstorff, T. (2007). *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia*. Ντάραμ: Duke University Press.
- Boelstorff, T. (2012). Rethinking Digital Anthropology. Στο H. A. Horst & D. Miller (επιμ.), *Digital Anthropology* (σ. 39-60). Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Berg.
- Bonaccorso, M. (2009). *Conceiving Kinship. Assisted Conception, Procreation and Family in Southern Europe*. Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Borneman, J. (1996). Until death do us part: Marriage/death in anthropological discourse. *American Ethnologist*, 23 (2), 215-238.
- Boucai, M. (2016) Is Assisted Procreation an LGBT Right?, *Wisconsin Law Review*, 2016 (6), 1065-1125.
- Butler, J. (2004). Is Kinship Always Already Heterosexual?. Στο J. Butler, *Undoing Gender* (σ. 102-130). Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Cadoret, A. (2002). *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*. Παρίσι: Odile Jacob.
- Cadoret, A. (2012). The Contribution of homoparental families to the current debate on kinship. Στο J. Edwards & C. Salazar (επιμ.), *European Kinship in the age of Biotechnology* (μτφρ. P. Bollard) (σ. 79-96). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης:: 2009).
- Cahn, N. (2013). *The new kinship: constructing donor-conceived families*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: New York University Press.

- Callahan, D. (1992). Bioethics and fatherhood. *Utah Law Review*, 3, 735-746.
- Campbell, E. & Lassiter, L. E. (2015). *Doing Ethnography Today. Theories, Methods, Exercises*. West Sussex: Wiley Blackwell.
- Campbell, J. K. (1964). *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Caraveli, A. (1980). Bridge between Worlds: The Women's Ritual Lament as Communicative Event. *Journal of American Folklore*, 93, 129-157.
- Caraveli, A. (1986). The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece* (σ. 169-194). Πρίνστον: Princeton University Press.
- Carsten, J. (2004). *After Kinship*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (2013α). Introduction: blood will out. Στο J. Carsten (επιμ.) *Blood will out. Essays on liquid transfers and flows* (σ. 1-23). Οξφόρδη: Wiley Blackwell.
- Carsten, J. (2013β). Articulating Blood and Kinship in Biomedical Contexts in Contemporary Britain and Malaysia. Στο C. H. Johnson, B. Jussen, D. W. Sabeen & S. Teuscher (επιμ.), *Blood & Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present* (σ. 266-284). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Carsten, J. (2019). The Stuff of Kinship. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 133-150). Κέμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (επιμ.) (2000). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Chatjouli, A., Daskalaki, I. & Kantsa, V. (επιμ.) (2015). *Out of Body, Out of Home: Assisted Reproduction, Gender and Family in Greece*. Μυτιλήνη: (In) FERCIT.
- Collier, J. F. & Yanagisako, S. J. (1987β). Introduction. Στο J. F. Collier & S. J. Yanagisako (επιμ.), *Gender and Kinship: Essays toward a unified analysis*. (σ. 1-13). Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Collier, J. F. & Yanagisako, S. J. (1987γ). Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. Στο J. F. Collier & S. J. Yanagisako (επιμ.), *Gender and Kinship: Essays toward a unified analysis* (σ. 14-50). Στάνφορντ: Stanford University Press.

- Collier, J. F. & Yanagisako, S. J. (επιμ.) (1987α). *Gender and Kinship: Essays toward a unified analysis*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Conerly, G. (1996). The Politics of Black Lesbian, Gay and Bisexual Identity. Στο B. Beemyn & M. Eliason (επιμ.), *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology* (σ. 133-145). Νέα Υόρκη και Λονδίνο: New York University Press.
- Corboz, J. (2009). Sexuality, Citizenship and Sexual Rights. *Australian Research Centre in Sex, Health and Society*.
- Cossman, B. (2007). *Sexual Citizens. The Legal and Cultural Regulation of Sex and Belonging*. Στάνφορντ και Καλιφόρνια: Stanford University Press.
- Courduriès, J. (2008). Usages et représentations du PACS par les couples gays. Στο D. Le Gall, *Genres de vie et intimité. Chronicles d'une Aubrey France*, τ. 3 (σ. 217-237). Παρίσι: L'Harmattan.
- Courduriès, J. (2014α). Expérience homosexuelle et parenté. Des relations familiales contrastées. *Dialogue*, 2014, 77-88.
- Courduriès, J. (2014β). Rompre avec sa famille. Jeunesse, entrée dans l'homosexualité et rejet familial. Στο J. Courduriès & A. Fine (επιμ.), *Homosexualité et parenté* (σ. 45-64). Παρίσι: Armand Colin.
- Crimp, D. (1993). Right On, Girlfriend!. Στο M. Warner (επιμ.), *Fear of a queer planet. Queer Politics and Social Theory* (σ. 300-320). Μινεάπολη και Λονδίνο: University of Minnesota Press.
- Crouch, S. R., Waters, E. et al. (2014). Parent-reported measures of child health and wellbeing in same-sex parent families: a cross-sectional survey. *BMC Public Health*, 14 (1), 635-647.
- Cumming, E. & Schneider, D. M. (1961). Sibling solidarity: a property of American kinship. *American anthropologist*, 63 (3), 498-507.
- Cunha, O.M.G. da. (2014). Imperfect tense: an ethnography of the archive. *Mana*, 10 (2).
- Cunningham, H. (2009). Genes, Mobilities and the Enclosures of Capital: Contesting Ancestry and Its Applications in Iceland. Στο S. Bamford & J. Leach (επιμ.), *Kinship and Beyond. The Genealogical Method Reconsidered* (σ. 111-137). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.

- D'Emilio, J. (1983). *Sexual politics, sexual communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- D'Emilio, J. (2014). *In a New Century. Essays on Queer History, Politics, and Community Life*. Ουισκόνσιν και Λονδίνο: The University of Wisconsin Press.
- Dahl, U. (2014). Not gay as in happy, but queer as in fuck you: Notes on love and failure in queer(ing) kinship. *Lambda Nordica*, 19 (3-4), 143-168.
- Danna, D. (2011). Homparentality in Italy. Myth of Stigmatisation?. Στο J. Takács & Kuhar, R. (επιμ.), *Doing families: gay and lesbian family practices* (σ. 95-115). Λιουμπλιάνα: Institute for Contemporary Social and Political Studies.
- de Boer, D. (2009). Focus on the family: The psychosocial context of gay men choosing fatherhood. Στο P. Hammack & B. Cohler (επιμ.), *The story of sexual identity: narrative perspectives on the gay and lesbian life course* (σ. 327-346). Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- Deakin, H. & Wakefield, K. (2014). Skype interviewing: reflections of two PhD researchers. *Qualitative Research*, 14 (5), 603-616.
- Delaisi de Parseval, G. & Collard, C. (2007). La gestation pour autrui. Un bricolage des representations de la paternité et de la maternité euro-américains. *L'Homme*, 183, 29-53.
- Dempsey, D. (2013). Surrogacy, gay male couples and the significance of biogenetic paternity. *New Genetics and Society*, 32 (1), 37-53. (doi: 10.1080/14636778.2012.735859).
- Dewaele, A. et al. (2011). Families of Choice? Exploring the Supportive Networks of Lesbians, Gay Men, and Bisexuals. *Journal of Applied Social Psychology*, 41 (2), 312-331.
- Digoix, M. (2018). Iceland. Στο M. Digoix et al. (επιμ.), *European rainbow families in the making: practices, norms and the law* (σ. 27-84). Ined-Institut National d'Etudes Démographiques.
- Digoix, M. et al. (2016). *Sexual orientation, family and kinship in France, Iceland, Italy and Spain*. (doi: 10.13140/RG.2.2.10799.53921).
- Donovan, C., Heaphy, B. & Weeks, J. (1999). Citizenship and same sex relationships. *Journal of Social Policy*, 28 (4), 689-709. (<https://doi.org/10.1017/S0047279499005747>).

- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Βοστώνη: Beacon Press.
- Edelman, L. (2004). *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press.
- Edwards, J. & Strathern, M. (2000). Including our own. Στο J. Carsten (επιμ.), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (σ. 149-166). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Edwards, J. (2000). *Born and Bred: Idioms of Kinship and New reproductive Technologies in England*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Edwards, J. (2006). Reflecting on the “Euro” in “Euro-American” Kinship: Lithuania and the United Kingdom. *Studia Anthropologica II*, 129-139.
- Edwards, J. (2009). La vie sociale du sang et des gènes. Στο E. Porqueres i Gené (επιμ.), *Défis contemporains de la parenté* (σ. 303-326). Παρίσι: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Edwards, J. (2012). The Matter in Kinship. Στο J. Edwards & C. Salazar (επιμ.), *European Kinship in the Age of Biotechnology* (σ.1-18). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn University Press. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 2009).
- Edwards, J. (2014). Undoing kinship. Στο T. Freeman, S. Graham, F. Ebtehaj & M. Richards (επιμ.), *Relatedness in assisted reproduction: families, origins and identities* (σ. 44-60). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Edwards, J. et al. (επιμ.) (1993). *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Μάντσεστερ: Manchester University Press.
- Edwards, J., Harvey, P. & Wade, P. (2010). Technologized Images, Technologized Bodies. Στο J. Edwards, P. Harvey & P. Wade (επιμ.), *Technologized Images, Technologized Bodies* (σ. 1-36). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Evans, D. T. (1993). *Sexual citizenship: the material construction of sexualities*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Falletti, E. (2014). LGBTI Discrimination and parent-child relationships: Cross-border mobility of Rainbow Families in the European Union. *Family Court Review*, 52 (1), 28-45.
- Favret-Saada, J. (2000). La-pensée-Lévi-Strauss. *Journal des anthropologues [En ligne]*, 82-83. (doi: 10.4000/jda.3278).

- Feeley-Harnik, G. (2019). Descent in Retrospect and Prospect. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 51-87). Κέιμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Fine, A. & Courduriès, J. (2014). Introduction. Στο J. Courduriès & A. Fine (επιμ.), *Homosexualité et parenté* (σ. 13-41). Παρίσι: Armand Colin.
- Finkler, K. (2001). The kin in the gene: the medicalization of family and kinship in American society. *Current Anthropology*, 42 (2), 235-263.
- Fortier, C. (2009). Quant la ressemblance fait la parenté. Στο E. Porqueres i Gené (επιμ.), *Défis contemporains de la parenté* (σ. 251-276). Παρίσι: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Foucault, M. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice* (επιμ. D. F. Bouchard, μτφρ. D. Bouchard και S. Simon). Ίθακα: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1983). Interview with James O'Higgins. *Salmagundi, Fall 1982-Winter 1983*, 58-59.
- Fox, R. (1967). *Kinship and Marriage*. Λονδίνο: Penguin Books.
- Franklin, S. & McKinnon, S. (2001). Introduction. Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies. Στο S. Franklin & S. McKinnon (επιμ.), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (σ. 1-25). Ντάραμ: Duke University Press.
- Franklin, S. & Ragoné, H. (επιμ.) (1998). *Reproducing Reproduction. Kinship, Power, and Technological Innovation*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Franklin, S. (1997). *Embodied Progress. A cultural account of assisted conception*. Λονδίνο: Routledge.
- Franklin, S. (2013α). *Biological Relatives: IVF, stem cells, and the future of kinship*. Ντάραμ και Λονδίνο: Duke University Press.
- Franklin, S. (2013β). From Blood to Genes? Rethinking Consanguinity in the Context of Geneticization. Στο C. H. Johnson, B. Jussen, D. W. Sabeen & S. Teuscher (επιμ.), *Blood & Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present* (σ. 285-306). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Franklin, S. (2013γ). *Transforming Kinship. eLs*, Chinchester: John Willey & Sons.
- Franklin, S. (2019). The Anthropology of Biology: A Lesson from the New Kinship Studies. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 107-132). Κέιμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.

- Freeman, T. (2014). Introduction. Στο T. Freeman, S. Graham, F. Ebtehaj & M. Richards (επιμ.), *Relatedness in assisted reproduction: families, origins and identities* (σ. 1-18). Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Fuss, D. (επιμ.) (1991). *Inside/Out. Lesbian Theories. Gay Theories*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Gailey, C. W. (2019). Adoption. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 231-252). Κέμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Gibson, M. F. (2014). Adopting Difference: Thinking through Adoption by Gay Men in Ontario, Canada. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39 (2), 407-432.
- Ginsburg, F. D. & Rapp, R. (1991). The politics of reproduction. *Annual Review of Anthropology*, 20, 311-343.
- Ginsburg, F. D. & Rapp, R. (1995α). Introduction: Conceiving the New World Order. Στο F. D. Ginsburg & R. Rapp (επιμ.), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (σ. 1-18). Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Ginsburg, F. D. & Rapp, R. (επιμ.) (1995β). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Godelier, M. (2004). *Métamorphoses de la parenté*. Παρίσι: Fayard.
- Goldberg, A. E. (2012). *Gay dads: transitions to adoptive fatherhood*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: New York University Press.
- Goodfellow, A. (2015). *Gay Fathers, Their Children, and the Making of Kinship*. Νέα Υόρκη: Fordham University Press.
- Góralaska, M. (2020). Anthropology from Home Advice on Digital Ethnography for the Pandemic Times. *Anthropology in Action*, 27 (1), 46-52. (doi: 10.3167/aia.2020.270105).
- Graham, M. (2009). LGBT rights in the European Union: A queer affair?. Στο E. Lewin & W. Leap (επιμ.), *Out in Public. Reinventing Lesbian/Gay Anthropology in a Globalizing World* (σ. 295-316). Chinchester: Wiley-Blackwell.
- Green, J. (1999). *The Velveteen Father: An Unexpected Journey to Parenthood*. Νέα Υόρκη: Villard.

- Greenfeld, D. & Seli, E. (2011). Gay men choosing parenthood through assisted reproduction: Medical and psychosocial considerations. *Fertility and Sterility*, 95 (1), 225-229. (doi: 10.1016/j.fertnstert.2010.05.053).
- Grover, S. et al. (2012). Analysis of a cohort of gay men seeking help with third-part reproduction. *Fertility and Sterility*, 98 (3), S48.
- Guerrero, M. (2014). Activating the courtroom for same-sex family rights “windows of opportunity” for strategic litigation before the European Court of Human Rights (ECTHR). Στο C. Casonato & A. Schuster (επιμ.), *Rights on the move. Rainbow families in Europe. Conference proceedings, Trento, 16-17 October 2014* (σ. 53-73). Trento: University of Trento.
- Hamilton, F. (2014). Gays and the European Court of Human Rights: The equality argument. Στο C. Casonato & A. Schuster (επιμ.), *Rights on the move. Rainbow families in Europe. Conference proceedings, Trento, 16-17 October 2014* (σ. 75-80). Trento: University of Trento.
- Hanna, P. (2012). Using internet technologies (such as Skype) as a research medium: a reasearch note. *Qualitative Research*, 12 (2), 239-242.
- Hašková, H. & Sloboda, Z. (2018). Negotiating Access to Assisted Reproduction Technologies in a Post-Socialist Heteronormative Context. *Journal of International Women's Studies*, 20 (1), 53-67.
- Haxhe, S. & D'Amore, S. (2013). Siblings in the «coming out» process. Στο H. Pereira & P. Costa(επιμ.), *Coming-out for LGBT. Psychology in the current international scenario* (σ. 298-305). Λισαβόνα: University of Beira Interior.
- Herman, E. (2008). *Kinship by Design: A History of Adoption in the Modern United States*. Σικάγο και Λονδίνο: University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (1992). *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2008). Archaeological etymologies: monumentality and domesticity in twentieth-century Greece. Στο D. Damaskos & D. Plantzos (επιμ.), *Volume in memory of Gerhard Neumann, 2nd Supplement* (σ. 43-54). Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη.
- Holmes, J. T. (2009). When blood matters. Making kinship in colonial Kenya. Στο S. Bamford & J. Leach (επιμ.), *Kinship and Beyond. The Genealogical Method Reconsidered* (σ. 50-83). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.

- Hosking, G., Mulholland, M. & Baird, B. (2015). “We Are Doing Just Fine”: The Children of Australian Gay and Lesbian Parents Speak Out. *Journal of GLBT Family Studies*, 11, 327-350. (doi: 10.1080/1550428X.2014.988378).
- Iija, V. I. (2011). *An Analysis of the Concept of Citizenship: Legal, Political and Social Dimensions*. (Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία). Ελσίνκι: University of Helsinki.
- Ikemoto, L. S. (1996). The In/Fertile, the Too Fertile, and the Dysfertile. *HASINGS L. J.*, 1007-1033.
- Inhorn, M. C. (2015). New Arab Fatherhood: Male infertility, assisted reproduction, and emergent masculinities. Στο M. C. Inhorn, W. Chavkin & J.-A. Navarro (επιμ.), *Globalized Fatherhood* (σ. 243-263). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: berghahn.
- Inhorn, M. C. et al. (2009). Introduction: The second sex in reproduction? Men, sexuality, and masculinity. Στο M. C. Inhorn, T. Tjørnhøj-Thomsen, H. Goldberg & M. la Cour Mosegaard (επιμ.), *Reconceiving the Second Sex. Men, Masculinity, and Reproduction* (σ. 1-17). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Inhorn, M. C. et al. (2019). Kinship and Assisted Reproductive Technologies: A Middle Eastern Comparison. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 507-530). Κέμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Just, R. (1988). Anti-Clericalism and National Identity: Attitudes toward the Orthodox Church in Greece. Στο W. James & D. H. Johnson (επιμ.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Liehhardt* (σ. 15-30). Οξφόρδη: JASO Occasional Paper αρ. 7.
- Kahlina, K. (2014). Local histories, European LGBT designs: Sexual citizenship, nationalism, and “Europeanisation” in post-Yugoslav Croatia and Serbia. *Women’s Studies International Forum*. (<http://dx.doi.org/10.1016/j.wsif.2014.07.006>).
- Kantsa, V. (2014). The price of marriage: Same-sex sexualities and citizenship in Greece. *Sexualities*, 17 (7), 818-836.
- Kantsa, V., Papadopoulou, L., & Zanini, G. (επιμ.) (2015). *(In)Fertile Citizens. Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies*. Μυτιλήνη: (In)FERCIT.

- Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B. & Martin, C. E. (1948). *Sexual Behavior in the Human Male*. Φιλαδέλφεια: W. B. Saunders Company.
- Kinsey, A. C., Pomeroy, W. B., Martin, C. E. & Gebhard, P. (1953). *Sexual Behavior in the Human Female*. Φιλαδέλφεια: W. B. Saunders Company.
- Kligman, G. (1998). *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Kozinets, R. V. (2010). *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Λος Άντζελες, Λονδίνο και Νέο Δελχί: Sage.
- Kriari-Catranis, I. (2011). Human Assisted Procreation, Donor anonymity and Surrogacy in the Greek legal frame. Στο S. Atabay κ.ά. (επιμ.). *Κιβωτός Φιλίας-Τιμητικός τόμος για τον Καθηγητή Θεόδωρο Ι. Παναγόπουλο* (σ. 437-446). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Kuhar, R. & Takács, J. (2011). Gays and lesbians (un)doing family-An Introduction. Στο J. Takács & Kuhar, R. (επιμ.), *Doing families: gay and lesbian family practices* (σ. 11-15). Λιουμπλιάνα: Institute for Contemporary Social and Political Studies.
- la Cour Mosegaard, M. (2009). Stories of Fatherhood: Kinship in the Making. Στο M. C. Inhorn, T. Tjørnhøj-Thomsen, H. Goldberg & M. la Cour Mosegaard (επιμ.), *Reconceiving the Second Sex. Men, Masculinity, and Reproduction* (σ. 349-370). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Lancaster, R. (1999). "That we should all turn queer?": Homosexual stigma in the making of Manhood and the breaking of a revolution in Nicaragua. Στο R. Parker & P. Aggleton (επιμ.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader* (σ. 97-115). Λονδίνο: UCL Press.
- Lev, I. (2006). Gay dads: Choosing surrogacy. *Lesbian & Gay Psychology Review*, 7 (1), 72-76.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Παρίσι: Mouton.
- Lewin, E. (1993). *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*. Ιθάκα: Cornell University Press.
- Lewin, E. (1995). On the outside looking in: The politics of lesbian motherhood. Στο F. Ginsburg & R. Rapp (επιμ.), *Conceiving the new world order. The global politics of reproduction* (σ. 103-121). Μπέρκλεϊ: University of California Press.

- Lewin, E. (2009α). *Gay Fatherhood. Narratives of Family and Citizenship in America*. Λονδίνο: University of Chicago Press.
- Lewin, E. (2009β). How Gay Fathers Dream the Family. *Anthropology News*, Feb. 2009, 14.
- Lewin, E. (2014). Devenir un père gay aux États-Unis (μτφρ. A-M. Ricard). Στο J. Courduriès & A. Fine (επιμ.), *Homosexualité et parenté* (σ. 139-156). Παρίσι: Armand Colin.
- Lewin, E. (2019). “Natural” Achievements: How Lesbian and Gay Families in North America Make Claims to Kinship. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 253-275). Κέμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Loizos, P. & Papataxiarchis, E. (1991α) Introduction. Gender and Kinship in Marriage and alternative contexts. Στο P. Loizos, E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece* (σ. 3-25). Πρίνστον και Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.
- Loizos, P. & Papataxiarchis, E. (1991β) Gender, Sexuality, and the Person in Greek Culture. Στο P. Loizos, E. Papataxiarchis (επιμ.) *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece* (σ. 221-234). Πρίνστον και Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.
- Loizos, P. & Papataxiarchis, E. (επιμ.) (1991γ). *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*. Πρίνστον και Νιου Τζέρσεϊ: Princeton University Press.
- Loizos, P. (1994). A broken mirror. Masculine sexuality in Greek ethnography. Στο A. Cornwall & N. Lindisfane (επιμ.), *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies* (σ. 66-81). Νέα Υόρκη: Routledge.
- Lombardi, L. (2015). Reproductive technologies and “social infertility” in Italy: Gender policy and inequality. Στο V. Kantsa, L. Papadopoulou & G. Zanini (επιμ.), *(In)Fertile Citizens. Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies* (σ. 117-130). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Loraux, N. (1986). *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Μασαχουσέτη: Harvard University Press.
- Mac Cormack, C. & Strathern, M. (επιμ.) (1980). *Nature, Culture and Gender*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.

- Mallon, G. P. (2014). Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender (LGBT) Families and Parenting. (Ηλεκτρονική δημοσίευση). (doi:10.1093/acrefore/9780199975839.013.158).
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: the emergence of Multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Marre, D. & Bestard, J. (2012). The Family Body: Persons, Bodies and Resemblance. Στο J. Edwards & C. Salazar (επιμ.), *European Kinship in the Age of Biotechnology* (σ. 64-78). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 2009).
- Marshall, T.H. (1950). *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Κέιμπριτζ: Cambridge at the University Press.
- Mason, J. (2008). Tangible Affinities and the Real Life Fascination of Kinship. *Sociology*, 42 (1), 29-45. (<https://doi.org/10.1177/0038038507084824>).
- Matthieu, N. C. (1978). Man-culture and woman-nature?, *Women's Studies* 1, 55-65.
- Mechanic Braverman, A. & Frith, L. (2014). Relatedness in clinical practice. Στο T. Freeman, S. Graham, F. Ebtehaj & M. Richards (επιμ.), *Relatedness in assisted reproduction: families, origins and identities* (σ. 129-143). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Miller, T. (2011). *Making sense of fatherhood: gender, caring and work*. Κέιμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- Mitchell, A. & Ward, R. (2010). Rainbow washing schools: Are primary schools ready for same-sex attracted parents and students?. *Gay & Lesbian Issues and Psychology Review*, 6 (2), 103-106.
- Mitchell, V. & Green, R. J. (2007). Different storks for different folks. *Journal of GLBT Family Studies*, 3 (2-3), 81-104.
- Mizielińska, J. & Stasińska, A. (2014). Personal Strategies for Overcoming Legal Obstacles. "Families of Choice in Poland" (2013-2015). Στο C. Casonato & A. Schuster (επιμ.), *Rights on the move. Rainbow families in Europe. Conference proceedings, Trento, 16-17 October 2014* (σ. 381-396). Trento: University of Trento.
- Mizielińska, J., Abramowicz, M. & Stasińska, A. (2015). *Families of choice in Poland. Family life of non-heterosexual people*. Βαρσοβία: Instytut Psychologii Polskiej Akademii Nauk.

- Moore, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. Κέμπριτζ: Polity Press.
- Moore, H. (1994). *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Κέμπριτζ: Polity Press.
- Morgan, D. H. J. (1999). Risk and family practices: Accounting for change and fluidity in family life. Στο E. B. Silva & C. Smart (επιμ.), *The New Family?* (σ. 13-30). Λονδίνο: Sage.
- Mucciaroni, G. (2008). *Same sex, different politics: success and failure in the struggles over gay rights*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Mulon, E. (2014). L'article 371-4 du Code civil: un dispositif utile, mais insuffisant en cas de séparation d'un couple sexuel. *Gazette du Palais*, 259, 10.
- Murphy, D. (2013). The desire for parenthood: Gay men choosing to become parents through surrogacy. *Journal of Family Issues*, 34 (8), 1104-1124.
- Murphy, D. A. (2015). *Gay men pursuing parenthood through surrogacy: reconfiguring kinship*. Σίδνεϊ: NewSouth Publishing.
- Needham, R. (επιμ.) (1971). *Rethinking kinship and marriage*. Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Norton, W., Hudson, N. & Culley, L. (2013). Gay men seeking surrogacy to achieve parenthood. *Reproductive BioMedicine Online*, 27, 271-279.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender, and Society (Towards a New Society)*. Νέα Υόρκη: Harper and Row.
- Ortner, S. & Whitehead, H. (επιμ.) (1981). *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- Papadogiannis, N. (2015). *Militant Around the Clock? Left-Wing Youth Politics, Leisure, and Sexuality in Post-Dictatorship Greece, 1974-1981*. Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn.
- Papadopoulou, L. (2015). Is there a “right to reproduce” through MAR techniques?. Στο V. Kantsa, L. Papadopoulou & G. Zanini (επιμ.), *(In)Fertile Citizens. Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies* (σ. 39-52). Μυτιλήνη: (In)FERCIT.
- Papailias, P. (2005). *Genres of Recollection. Archival Poetics and Modern Greece, Anthropology, History and the Critical Imagination*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.

- Papataxiarchis, E. (2013). Shaping modern times: A Comparative View of Gender and Kinship Transformations after 1974. Στο A. Dialla, N. Maroniki (επιμ.), *State, Economy, Society (19th-20th Centuries). Essays in Honor of Emeritus Professor George B. Dertilis* (σ. 217-244). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Patterson, C. J. (1995). Adoption of minor children by lesbian and gay adults: A social science perspective. *Duke Journal of Gender & Law*, 2, 191-205.
- Paxson, H. (2004). *Making Modern Mothers. Ethics and Family Planning in Urban Greece*. Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- Peletz, M. G. (1995). Kinship Studies in Late Twentieth Century-Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 24, 343-372.
- Phelan, S. (2001). *Sexual Strangers: Gays, Lesbians and Dilemmas of Citizenship*. Φιλαδέλφεια: Temple University Press.
- Pichardo Galán, J. I. (2011). Sex and the family. Intersections between family, gender, reproduction and same sex sexuality in Spain. Στο J. Takács & Kuhar, R. (επιμ.), *Doing families: gay and lesbian family practices* (σ. 17-35). Λιουμπλιάνα: Institute for Contemporary Social and Political Studies.
- Pichardo, J. I., de Stéfano Barbero, M. & Vela, J. A. M. (2018). Spain. A Decade of Legal Equality for LGBT Families in Spain. Στο M. Digoix et al. (επιμ.), *European rainbow families in the making: practices, norms and the law* (σ. 153-228). Ined-Institut National d'Etudes Démographiques.
- Pistella, J. et al. (2016). Coming-Out to Family Members and Internalized Sexual Stigma in Bisexual, Lesbian and Gay People. *J Child Fam Stud*, 25, 3694-3701. (doi: 10.1007/s10826-016-0528-0).
- Plummer, K. (1995). *Telling Sexual Stories: Power, Change, and Social Worlds*. Λονδίνο: Routledge.
- Polgári, E. (2014). The role of dynamic interpretation in advancing the rights of same-sex couples under article 8 of the European Convention on Human Rights. Στο C. Casonato & A. Schuster (επιμ.), *Rights on the move. Rainbow families in Europe. Conference proceedings, Trento, 16-17 October 2014* (σ. 109-119). Trento: University of Trento.
- Polymenopoulou, E. (2014). The interpretation of generic terms related to “gender” in international and regional mechanisms for human rights protection: Losing battles or win-win situations for rainbow families?. Στο C. Casonato & A.

- Schuster (επιμ.), *Rights on the move. Rainbow families in Europe. Conference proceedings, Trento, 16-17 October 2014* (σ. 45-49). Trento: University of Trento.
- Pralat, R. (2016). Between future families and families of origin: Talking about gay parenthood across generations. Στο S. Pooley & K. Qureshi (επιμ.), *Parenthood Between Generations: Transforming Reproductive Cultures* (σ. 43-64). Νέα Υόρκη και Οξφόρδη: Berghahn Books.
- Prokos, A. H. & Keene, J. R. (2010). Poverty Among Cohabiting Gay and Lesbian, and Married and Cohabiting Heterosexual Families. *Journal of Family Issues*, 31 (7), 934-959.
- Rabinow, P. (1992). Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. Στο J. Crary & S. Kwinter (επιμ.), *Incorporations* (σ. 234-252). Νέα Υόρκη: Zone Books.
- Ragoné, H. (1994). *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*. Μπούλντερ: Westview Press.
- Ragoné, H. (1996). Chasing the blood tie: surrogate mothers, adoptive mothers and fathers. *American Ethnologist*, 23 (2), 352-365.
- Rapp, R. (1999). *Testing women, testing the fetus: the social impact of amniocentesis in America*. Λονδίνο: Routledge.
- Rault, W. (2005). *Donner sens au pacs. Analyse sociologique du Pacte civil de solidarité par son enregistrement* (Thèse de sociologie). Université Paris 5-René Descartes.
- Reiter Rapp, R. (επιμ.) (1975). *Toward an Anthropology of Women*. Νέα Υόρκη: Monthly Review Press.
- Richardson, D. (1998). Sexuality and Citizenship. *Sociology*, 32 (1), 83-100. (<https://www.jstor.org/stable/42855899>).
- Richardson, D. (2000). Constructing sexual citizenship: theorizing sexual rights, *Critical Social Policy*, 20 (1), 105-135.
- Rivers, W. H. R. (1910). The genealogical method of anthropological inquiry. *Sociological Review*, 3 (1), 1-11.
- Robcis, C. (2004). How the Symbolic Became French: Kinship and Republicanism in the PACS Debates, *Discourses*, 26 (3), 110-135.

- Robcis, C. (2013α). Lévi-Strauss's Structuralist Social Contract, *Yale French Studies*, 123, 145-165.
- Robcis, C. (2013β). *The law of kinship: anthropology, psychoanalysis, and the family in France*. Ιθάκα και Λονδίνο: Cornell University Press.
- Romesburg, D. (2014). Where She Comes From: Locating Queer Transracial Adoption. *QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking*, 1.3, 1-29.
- Rosaldo, M. & Lamphere, L. (επιμ.). (1974). *Woman, Culture and Society*. Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Rosaldo, M. (1974). Woman, culture and society: A theoretical overview. Στο M. Rosaldo & L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society* (σ. 17-42). Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Rozakou, K. (2012). The biopolitics of hospitality in Greece: Humanitarianism and the management of refugees. *American Ethnologist*, 39 (3), 562-577. (<http://www.jstor.org/stable/23250785>).
- Rubin, G. (1975). The Traffic in women: Notes on the political economy of sex. Στο R. Rapp Reiter (επιμ.), *Toward an Anthropology of Women* (σ. 157-210). Νέα Υόρκη: Monthly review Press.
- Ryan, M. & Berkowitz, D. (2009). Constructing gay and lesbian parent families “beyond the closet”. *Qualitative Sociology*, 32, 153-172.
- Ryan, P. (2014). The Pursuit of Gay and Lesbian Sexual Citizenship Rights, 1980-2011. Στο M. Leane & E. Kiely (επιμ.), *Sexualities & Irish Society. A Reader* (σ. 101-126). Δουβλίνο: Orpen Press.
- Schneider, D. & Handler, R. R. (1995). *Schneider on Schneider: The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories*. Ντάραμ: Duke University Press.
- Schneider, D. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Ann Arbor: University of Michigan Press. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 1968).
- Schneider, D. (1984). *A Critique of the the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schneider, D. M. (1972). What Is Kinship All About?. Στο P. Reining (επιμ.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year* (σ. 32-63). Washington, DC: Anthropological Society of Washington.

- Schweitzer, P. (2000). Introduction. Στο P. Schweitzer (επιμ.), *Dividens of kinship: meanings and uses of social relatedness* (σ. 1-32). Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Selmi, G. & Franchi, M. (2018). Italy. Στο M. Digoix et al. (επιμ.), *European rainbow families in the making: practices, norms and the law* (σ. 85-152). Ined-Institut National d'Etudes Démographiques.
- Sifris, A. & Gerber, P. (2009). Jack & Jill or JacPk & Bill. The case for same-sex adoption. *Alternative Law Journal*, 34 (3), 168-172.
- Smietana, M. (2017). Affective De-Commodifying, Economic De-Kinning: Surrogates' and Fathers' Narratives in U.S. Surrogacy. *Sociological Research Online*, 22 (2), 5. (doi: 10.5153/sro.4312).
- Smietana, M. et al. (2014). Family relationships in gay father families with young children in Belgium, Spain and the United Kingdom. Στο T. Freeman, S. Graham, F. Ebtehaj & M. Richards (επιμ.), *Relatedness in assisted reproduction: families, origins and identities* (σ. 192-211). Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Snowden, R., Mitchell, G. D. & Snowden, E. M. (1983). *Artificial Reproduction: A Social Investigation*. Λονδίνο: Allen and Unwin.
- Stacey, J. (2006). Gay Parenthood and the Decline of the Paternity as We Knew It. *Sexualities*, 9(1), 27-55. (doi: 10.1177/1363460706060687).
- Stone, L. (2010). *Kinship and Gender: An Introduction*. Λονδίνο: Westview Press.
- Strathern, M. (1987). An Akward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs*, 12:2, 276-292.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Μπέρκλεϊ: University of California Press.
- Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Κέιμπριτζ, Νέα Υόρκη, PortChester, Μελβούρνη και Σίδνεϊ: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1995). Displacing Knowledge: Technology and the Consequences for Kinship. Στο F. Ginsburg & R. Rapp (επιμ.), *Conceiving the new world order. The global politics of reproduction* (σ. 346-363). Μπέρκλεϊ: University of California Press.

- Strathern, M. (2011). What is a parent?. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 245-278.
- Terry, J. (1999). *An American Obsession: Science, Medicine, and Homosexuality in Modern Society*. Σικάγο: University of Chicago Press.
- Théry, I. (2010). *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*. Παρίσι: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Thibaud, M. (2018). France. Στο M. Digoix et al. (επιμ.), *European rainbow families in the making: practices, norms and the law* (σ. 1-26). Ined-Institut National d'Etudes Démographiques.
- Thompson, C. (2005). *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη και Λονδίνο: Routledge.
- Tountasaki, E. (2015). “Corporal Affinity”: the meta-narrative of motherhood and kinship in the era of biotechnology. Στο M. Kaifa-Gbanti et al. (επιμ.), *Assisted Reproduction in Europe: Social, Ethical and Legal Issues* (σ. 217-234). Αθήνα και Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- van Balen, F. & Inhorn, M. C. (2002). Introduction. Interpreting Infertility: A View from the Social Sciences. Στο M.C Inhorn & F. van Balen (επιμ.), *Infertility around the globe: new thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (σ. 3-32). Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες: University of California Press.
- Wang, Y. (2013). Coming Out, Coming Home, or Leaving Home: Chinese Young Lesbians' Choices. Στο H. Pereira & P. Costa(επιμ.), *Coming-out for LGBT. Psychology in the current international scenario* (σ. 37-41). Λισαβόνα: University of Beira Interior.
- Warner, M. (1999). *The trouble with normal. Sex, politics and the ethics of queer life*. Νέα Υόρκη: The Free Press.
- Weeks, J., Heaphy, B. & Donovan, C. (2001). *Same sex intimacies: Families of choice and other life experiments*. Λονδίνο: Routledge.
- Weismantel, M. & Wilhoit, M. E. (2019). Kinship in the Andes. Στο S. Bamford (επιμ.), *The Cambridge handbook of kinship* (σ. 179-210). Κέιμπριτζ και Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.

- Weller, S. (2015). *The potentials and pitfalls of using Skype for qualitative (longitudinal) interviews*. National Centre for Research Methods Working Paper 4/15.
- Wells, G. (2011). Making room for daddies: Male couples creating families through adoption. *Journal of GLBT Family Studies*, 7 (1-2), 155-181. (doi: 10.1080/1550428X.2011.537242).
- Weston, K. (1995). Forever is a long time: Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies. Στο S. Yanagisako & C. Delaney (επιμ.), *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis* (σ. 87-110). Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge.
- Weston, K. (1997). *Families we choose. Lesbian, gays, kinship*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press. (Χρονολογία πρώτης έκδοσης: 1991).
- Yanagisako, S. J. (1979). Family and the household: The analysis of domestic groups. *Annual Review of Anthropology*, 8, 161-205.
- Yanagisako, S. J. (1987). Mixed metaphors: Native and Anthropological Models of Gender and Kinship Domains. Στο J. F. Collier & S. J. Yanagisako (επιμ.), *Gender and Kinship: Essays toward a unified analysis* (σ. 86-118). Στάνφορντ: Stanford University Press.
- Yannakopoulos, K. (1996). Amis ou amants? Amours entre hommes et identités sexuelles au Pirée et à Athènes. *Terrain*, 27, 59-70.
- Yannakopoulos, K. (2016). 'Naked Piazza': Male (Homo)Sexualities, Masculinities and Consumer Cultures Since the 1960s. Στο K. Kornetis, E. Kotsovli & N. Papadogiannis (επιμ.), *Consumption and Gender in Southern Europe Since the Long 1960s* (σ. 173-190). Λονδίνο: Bloomsbury Academic.