



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών



**Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών & University College London
Τμήμα Εκπαίδευσης και Αγωγής στην Προσχολική Ηλικία & Institute of
Education**

Κοινό Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα: «Εκπαίδευση και Ανθρώπινα Δικαιώματα»

Διπλωματική εργασία

**«(Α)όρατες λεσβιακές πρακτικές και επιθυμίες: (Α)διανόητες σχέσεις ή
στρατηγικές αντίστασης»;**

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Μαίρη Λεοντσίνη

**Περσεφόνη Κερεντζή
Αθήνα, 2018**

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία, ακολουθώντας τη βιογραφική προσέγγιση των αφηγήσεων ζωής τεσσάρων ομοερωτικών γυναικών, μελετά τις διαδικασίες, με τις οποίες ελληνίδες ομοερωτικές γυναίκες επιτελούν ορατά και αόρατα την ομοερωτικότητα τους στον οικογενειακό και εργασιακό χώρο. Τα ευρήματα της παρούσας μελέτης αναδεικνύουν ότι τα υποκείμενα της έρευνας δε διεκδικούν λεσβιακές ή queer ταυτότητες, ούτε δομούν τη ζωή τους βασισμένες αποκλειστικά στη σεξουαλικότητα τους. Επιδίδονται σε έναν «αγώνα για κοινωνική αναγνώριση» των ζώων τους και των σχέσεων τους ανεξαρτήτως του φύλου της συντρόφου τους.

Λέξεις κλειδιά: λεσβιακότητα, αορατότητα, στρατηγικές πρακτικές, αφηγήσεις ζωής, αναγνώριση

Ευχαριστίες

Μιλώντας για αδυνατότητες, η ολοκλήρωση της παρούσας εργασίας συχνά φάνταζε ένα αδύνατο εγχείρημα. Η τελική παραγωγή του παρόντος κειμένου δε θα ήταν δυνατή χωρίς τη συστηματική υποστήριξη αρκετών ατόμων. Κατ' αρχάς, θα ήθελα να εκφράσω τη βαθιά ευγνωμοσύνη μου προς την επιβλέπουσα καθηγήτρια μου, Μαίρη Λεοντσίνη, η οποία μου προσέφερε συνεχή υποστήριξη και κριτική ανατροφοδότηση καθόλη τη διάρκεια του παρόντος μεταπτυχιακού προγράμματος. Με βοήθησε σημαντικά να δημιουργήσω και να φέρω εις πέρας την παρούσα έρευνα και της είμαι βαθιά ευγνώμων για αυτό.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω εγκάρδια τις μεταπτυχιακές φοιτήτριες και φίλες, Ξένια Κερεντζή, Ρούσσα Κασσαπίδου, Ουρανία Τσιάκαλου, Γιούλη Παπαδάκου και Νίκη Ιγγλέζου, οι οποίες μου προσέφεραν γενναιόδωρα τις ιδέες τους, τη στήριξη και τη συντροφικότητα τους κατά τη διάρκεια της μοναχικής διαδικασίας της συγγραφής της διπλωματικής εργασίας μου.

Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά όλες τις συνομιλήτριες που μου εμπιστεύτηκαν τις ιστορίες τους. Χωρίς τη γενναιόδωρη προσφορά των ιστοριών τους η παρούσα μελέτη δε θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί. Τοποθετώ τις λέξεις τους στις επόμενες σελίδες αυτής της εργασίας με τη μέγιστη προσοχή και φροντίδα, με την ελπίδα πως θα έχουν κάποια απήχηση για αυτές στο μέλλον.

Πίνακας περιεχομένων

Περίληψη	2
Ευχαριστίες	3
Εισαγωγή	5
1. Βιβλιογραφική Επισκόπηση	8
1.1 Η (Α)ορατότητα / (Α)διανοητότητα της Λεσβιακότητας στην Ελλάδα	8
1.2 Εντός / Εκτός της (ελληνικής) Οικογένειας	14
1.3 Εντός / Εκτός των Εργασιακών Πλαισίων	19
2. Θεωρητικό – Εννοιολογικό Πλαίσιο	21
2.1 Η Αποσύνδεση της Σεξουαλικότητας από την Ταυτότητα	21
2.2 Η (Α)ορατότητα ως (μη) αναγνώριση;	24
2.3 Διαφορές με σημασία: Κόμβοι σεξουαλικότητας, κοινωνικής τάξης και εθνικού ανήκειν	26
3. Μεθοδολογία	28
3.1. Ερευνητική Στοχοθεσία	28
3.2. Μεθοδολογικό Πλαίσιο	28
3.3. Πρακτικά ζητήματα: Η εθνογραφική έρευνα πεδίου	29
3.4. Η επιλογή των αφηγήσεων ζωής	30
3.5. Επιλέγοντας τις συνομιλήτριές μου	31
4. Παρουσίαση και ανάλυση των αφηγήσεων ζωής των υποκειμένων της έρευνας	34
4.1. Συστήνοντας τη Λυδία, την Αρτέμιδα, τη Δάφνη και τη Βίλλυ	34
4.2 Αναταραχή Οικογένειας / Συγγένειας	39
4.2.1 Σκιαγραφώντας τις σχέσεις εξουσίας εντός των οικογενειών καταγωγής	40
4.2.2 Επιλεγμένες Οικογένειες	55
4.3 Εργασιακά Πλαίσια	63
Βιβλιογραφία	71

Εισαγωγή

Η πλειονότητα των εθνογραφιών που έχουν πραγματοποιηθεί στην Ελλάδα για γυναίκες που αγαπούν και συνάπτουν σχέσεις με γυναίκες έχει επικεντρωθεί σε ζητήματα αορατότητας, σιωπής και απουσίας της γυναικείας ομοερωτικής επιθυμίας και συμπεριφοράς. Στο πλαίσιο της ηγεμονικής συμβολικής τάξης, η «λεσβία» παρουσιάζεται εξ αρχής ως ένα αδύνατο και αδιανόητο υποκείμενο. Λαμβάνοντας υπόψιν ότι η εξουσία δεν παράγει μόνο δυναμικές, αλλά διαμορφώνει τους αποδεκτούς και διανοητούς τρόπους, με τους οποίους μια θεματική πλαισιώνεται, εννοιολογείται, ελέγχεται και ρυθμίζεται, ανακύπτει το εξής παράδοξο σχήμα: η λεσβιακότητα, παρότι είναι μια ιστορικά αποδεδειγμένη πραγματικότητα, γίνεται αντικείμενο συζήτησης ως επί το πλείστον με όρους αορατότητας, αδυνατότητας και αδιανοητότητας. Αυτή η παραδοξότητα συνάδει με αυτό που η Judith Butler αποκαλεί κουλτούρα της «ετεροφυλόφιλης μήτρας» (1997, σσ. 136-137), η οποία αποκλείει εξ αρχής τη δυνατότητα των λεσβιακών επιθυμιών και πρακτικών, κατασκευάζοντάς τες ως αδιανόητες και παράγοντάς τες ως «μη πραγματικές».

Η αναπαράσταση αυτή, εμμένοντας στο διπολικό σχήμα ορατότητας και αορατότητας ως τους μοναδικούς άξονες εννοιολόγησης της λεσβιακότητας, αποκλείει την πιθανότητα δημιουργίας και ανάπτυξης εναλλακτικών θέσεων για τις γυναίκες με λεσβιακές πρακτικές και επιθυμίες. Εκκινώντας από τη θέση ότι ο Λόγος παράγει τις θέσεις των υποκειμένων, ο βασικός προβληματισμός της παρούσας εργασίας εντοπίζεται στην υπόθεση ότι οι λόγοι περί αορατότητας της λεσβιακότητας περιορίζουν τις εναλλακτικές θέσεις και ζωές που δημιουργούν γυναίκες με λεσβιακές πρακτικές και επιθυμίες, αφού εξ αρχής τις τοποθετούν εντός συγκεκριμένων αποδυναμωτικών και θυματοποιητικών θέσεων. Με αυτόν τον τρόπο, η ανάδυση, ανάπτυξη και εφαρμογή στρατηγικών πρακτικών και εναλλακτικών θέσεων αναπαρίσταται ως δύσκολη, αν όχι ανέφικτη. Η μονολιθική αναπαράσταση των λεσβιών ως μια καταπιεσμένη κοινωνική ομάδα επισκιάζει, ακόμη, τους ιστορικούς αγώνες τους έναντι των συστημάτων που επιχείρησαν να τις περιθωριοποιήσουν· οι λεσβίες μπορεί πράγματι να αποτελούν μια καταπιεσμένη κοινωνική ομάδα, ωστόσο δεν υπήρξαν αποκλειστικά αδύναμες.

Στην παρούσα διπλωματική εργασία, αντλώντας από τους παραπάνω θεωρητικούς λόγους και κοινωνικούς προβληματισμούς, επιχείρησα να εξετάσω τη σιωπή και την αορατότητα της λεσβιακότητας ως κάτι το οποίο είναι εν μέρει κρυμμένο και σκόπιμα «κρυπτογραφημένο», ώστε να είναι δύσκολο να διαβαστεί και να αποκωδικοποιηθεί. Προσπάθησα να προσεγγίσω τη (μερική) αορατότητα της λεσβιακότητας ως μια (επιλεγμένη) στρατηγική πρακτική (Smith κ.ά., 2018), την οποία ενεργοποιούν τα υποκείμενα με στόχο να αποτρέψουν το παραβιαστικό, ηγεμονικό κοινωνικό βλέμμα, που τα εγγράφει αυστηρά στο περιοριστικό ετεροκανονικό σύστημα εξουσίας (δηλαδή ετεροφυλόφιλος/η versus ομοφυλόφιλος/η).

Βασιζόμενη στις αφηγήσεις ζωής τεσσάρων γυναικών με ομοερωτικές πρακτικές, οι οποίες συγκατοικούν με τις συντρόφους τους και βρίσκονται στην αρχή της τέταρτης δεκαετίας της ζωής τους, επιχείρησα να ερευνήσω τους πολλαπλούς τρόπους, με τους οποίους επιτελούν τη λεσβιακότητά τους, (ανα)κατασκευάζουν τις υποκειμενικότητές τους και επαναδιαπραγματεύονται την καθημερινότητά τους στα κοινωνικά πλαίσια, στα οποία βρίσκονται. Επομένως, τα υποκείμενα της έρευνας μελετήθηκαν τόσο ως προς τη σεξουαλική, όσο και ως προς την έμφυλη και ταξική τοποθέτησή τους.

Ο κύριος ερευνητικός στόχος της παρούσας έρευνας ήταν η χαρτογράφηση των τρόπων, με τους οποίους οι συνομιλήτριές μου πραγματεύονται τη σεξουαλικότητά τους σε όλα τα πλαίσια της καθημερινής ζωής τους. Συγκεκριμένα, ερεύνησα πώς τα υποκείμενα (δια)πραγματεύονται την ορατότητα και την αορατότητα της σεξουαλικότητάς τους στα πλαίσια των οικογενειών καταγωγής, των οικογενειών που δημιουργούν οι ίδιες με τις συντρόφους και τις φίλες τους και στα εργασιακά πλαίσιά τους, καθώς και τα νοήματα που αποδίδουν στις επιλογές και στις (δια)πραγματεύσεις τους. Ως εκ τούτου, η παρούσα διπλωματική εργασία αποτελεί μια μικρή προσπάθεια να σκιαγραφηθούν τα νοήματα της ορατότητας και της αορατότητας της λεσβιακότητας από την πλευρά του λόγου και των εμπειριών των ίδιων των υποκειμένων.

Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας, αφενός παρουσιάζω τις μελέτες που έχουν διεξαχθεί στον ελλαδικό χώρο για τις γυναικείες ομοερωτικές σχέσεις, με στόχο να αναδυθεί η υποκειμενικότητα της «λεσβίας», όπως αυτή κατασκευάζεται στον ελλαδικό χώρο και αφετέρου εισάγω τα εμπειρικά πλαίσια ανάλυσης της οικογένειας καταγωγής και της εργασίας. Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζω το θεωρητικό εννοιολογικό πλαίσιο, στο οποίο στηρίχθηκε η παρούσα έρευνα. Στο τρίτο κεφάλαιο αναφέρω την ερευνητική στοχοθεσία και τις μεθοδολογικές πλαισιώσεις της έρευνας και, τέλος, παρουσιάζω και αναλύω το κεντρικό κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, δηλαδή τις αφηγήσεις ζωής των συνομιλητριών μου.

1. Βιβλιογραφική Επισκόπηση

Στο παρόν κεφάλαιο παρουσιάζω τις περιορισμένες σε αριθμό εθνογραφικές μελέτες που έχουν διεξαχθεί στην Ελλάδα για τις γυναικείες ομοερωτικές σχέσεις, και οι οποίες πραγματεύονται κυρίως ζητήματα αδυνατότητας¹ και αορατότητας της λεσβιακότητας. Στη συνέχεια, εξετάζω τις δομές της οικογένειας και της εργασίας για ομοερωτικές γυναίκες στην εγχώρια και διεθνή βιβλιογραφία. Κύριος στόχος της βιβλιογραφικής επισκόπησης είναι η σκιαγράφηση των διαδικασιών, μέσω των οποίων ομοερωτικές γυναίκες αποκαλύπτουν (ή δεν αποκαλύπτουν) τις ομοερωτικές επιθυμίες και πρακτικές τους, σε ποιά άτομα πραγματοποιείται αυτή η αποκάλυψη, καθώς και πώς νοηματοδοτούν τις επιλογές τους.

1.1 Η (Α)ορατότητα/(Α)διανοητότητα της Λεσβιακότητας στην Ελλάδα

Ο λόγος περί αορατότητας και αδιανοητότητας που περιβάλλει τις γυναικείες ομοερωτικές πρακτικές και επιθυμίες στη σύγχρονη Ελλάδα είναι κυρίαρχος σε όλες σχεδόν τις εθνογραφικές μελέτες². Σύμφωνα με τους Loizos και Papataxiarchis (1991), η αορατότητα των γυναικείων ομοερωτικών σχέσεων μπορεί να αποδοθεί «στη σύνδεση της γυναικείας σεξουαλικότητας με τη μητρότητα, η οποία είναι τόσο δυνατή, ώστε να μην καθίσταται κατανοητή η ανάγκη των γυναικών να ‘εκφράσουν’ τη σεξουαλικότητά τους σε πλαίσια τα οποία δεν οδηγούν στην τεκνοποίηση» (ό.π., σ. 229).

Αντίστοιχα, ο Faubion (1993) απέδωσε την αορατότητα των γυναικείων ομοερωτικών σχέσεων στη διαδεδομένη παραδοσιακή εννοιολόγηση του

¹ Ο όρος «αδυνατότητα» χρησιμοποιείται εδώ για να περιγράψει μια συνθήκη απουσίας και θυματοποίησης. Ωστόσο, δεν παραβλέπεται το γεγονός ότι η «αδυνατότητα» είναι σε θέση να παρέχει την κριτική εξουσία για να σκεφτούμε και να φανταστούμε πέρα από τις οριοθετημένες περιχαράκωσεις της ηγεμονικής τάξης, όπως υφίσταται τώρα (Butler, 1997).

² Διεθνείς μελέτες που συζητούν για το ζήτημα της «αορατότητας της λεσβιακότητας» (κυρίως στο πλαίσιο άρθρων και σπανιότερα σε βιβλία) προέρχονται από διάφορες επιστήμες, συμπεριλαμβανόμενων της Νομικής, της Ιστορίας, της Κοινωνιολογίας και της Λογοτεχνίας. Το δοκίμιο της Adrienne Rich “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” (Rich, 1980), η ιστορική μελέτη της Lilian Faderman με τίτλο “Odd girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America (Faderman, 1991) και το δοκίμιο της Teresa de Lauretis (1991) με τίτλο “Sexual Indifference and Lesbian Representation” αποτελούν τις πιο σημαντικές και ενδεικτικές μελέτες στο συγκεκριμένο πεδίο.

διμορφισμού των σεξουαλικών υποκειμένων στην Ελλάδα. Αυτός ο διμορφισμός αποτελείται από τους «ενεργούς» άνδρες που διεισδύουν και τις «παθητικές» γυναίκες (και κάποιες φορές άντρες), που διεισδύονται. Εφόσον οι γυναίκες παραδοσιακά ορίζονται ως «φαλλικά μη ενεργές», δε θέτουν κάποιο κίνδυνο στην κυρίαρχη σεξουαλική οικονομία (Faubion, 1993, σσ. 221-222). Στο βαθμό που οι γυναίκες θεωρούνται «φαλλικά μη ενεργές», μπορεί να «παίζουν μεταξύ τους», αλλά αυτές οι σεξουαλικές συναντήσεις δεν έχουν παρεπόμενες πολιτικές επιπτώσεις. Ως εκ τούτου, δυο γυναίκες μπορούν να ζουν και να κοιμούνται μαζί και παρόλα αυτά, να μένουν απαρατήρητες. (Κυρτσόγλου, 2003, σ. 85).

Αντλώντας από την έρευνα των Loizos και Papataxiarchis (1991), η κοινωνική ανθρωπολόγος Βενετία Καντσά, της οποίας η έρευνα επικεντρώνεται στις γυναικείες ομόφυλες σχέσεις στην Ελλάδα, υποστηρίζει ότι «εξαιτίας των ιδιαιτεροτήτων της ελληνικής κουλτούρας και της σημασίας της οικογένειας, του γάμου και της μητρότητας, οι ομοφυλόφιλες γυναίκες στην ελληνική κοινωνία είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικές ως προς τη διεκδίκηση μιας (ορατής) λεσβιακής ταυτότητας, να γνωστοποιήσουν τη λεσβιακότητα τους ή να συμμετάσχουν στην αναδυόμενη λεσβιακή σκηνή» (Kantsa, 2000, σ. 114). Σύμφωνα με την Καντσά, επομένως, σε κοινωνικά πλαίσια όπως αυτό της Ελλάδας, όπου η αξία της οικογένειας, του γάμου και της συγγένειας είναι πρωταρχικής σημασίας και η σεξουαλικότητα είναι εγγεγραμμένη σε όλους αυτούς τους θεσμούς και τους ρόλους των φύλων, τέτοιες «εναλλακτικές σεξουαλικότητες» παραμένουν στιγματισμένες, κρυμμένες, σιωπηρές, στο σκοτάδι.

«Λόγω της σημασίας των οικογενειακών δεσμών και των δεσμών συγγένειας, αυτές οι ιστορίες δε φτάνουν στο δημόσιο χώρο, αλλά παραμένουν στην ιδιωτικότητα των σπιτιών και συνήθως όταν απουσιάζουν οι γονείς. Αλλά ακόμη και αν οι κόρες αισθάνονται αρκετά «γενναίες» ώστε να μιλήσουν για τη ζωή, τις επιθυμίες και τις ελπίδες τους, υπάρχουν γονείς — ειδικά μητέρες που λειτουργούν ως φύλακες της εσωτερικής (έμφυλης και σεξουαλικής) τάξης — οι οποίες αρνούνται να ακούσουν, με αποτέλεσμα η σιωπή να ενισχύεται ως το κύριο μέσο για τη διατήρηση των οικογενειακών σχέσεων» (Kantsa 2000, σ. 3).

Η αορατότητα και η σιωπή από τις κόρες για τις ομοερωτικές σχέσεις τους στο εσωτερικό της οικογένειας και, ταυτόχρονα, η σημασία των οικογενειακών δεσμών στην Ελλάδα φαίνεται να έχει ως αποτέλεσμα τη μη δημοσιοποίηση γυναικείων ομοερωτικών επιθυμιών και πρακτικών στη «δημόσια σφαίρα», με αποτέλεσμα να κατασκευάζεται και να διαιωνίζεται η αορατότητα της λεσβιακότητας στην ελληνική κοινωνία. Η σιωπή και η αορατότητα στην έρευνα της Καντσα αποτυπώνονται και περιγράφονται ως (οι μόνοι) τρόποι πραγμάτευσης των οικογενειακών σχέσεων και της κοινωνικής ζωής εντός της ηγεμονικής κουλτούρας του φύλου και της συγγένειας. Μια γυναίκα με ομοερωτικές πρακτικές και επιθυμίες μπορεί να διατηρήσει το οικογενειακό *status* της ως κόρη μόνο μέσα από τη σιωπή και την αορατότητά της ως ομοερωτικό υποκείμενο. Γι' αυτό το λόγο «η συντριπτική πλειονότητα [γυναικών που επιθυμούν γυναίκες] αποφεύγει οποιαδήποτε δημόσια έκφραση των επιθυμιών της και παραμένει απομονωμένη στην ιδιωτική σφαίρα, έχοντας συντροφιά τις λιγοστές επιλεγμένες φίλες» (ό.π., σσ. 271-272). Η Καντσα υποστηρίζει επίσης ότι ακόμα και όταν οι γυναίκες επιλέξουν να μιλήσουν ανοιχτά για τη σεξουαλικότητά τους, «οι γονείς τους αρνούνται να συζητήσουν. Φαίνεται σαν αυτή η γνώση να είναι τόσο δύσκολη να τη διαχειριστούν, που στις περισσότερες περιπτώσεις οι γονείς προσποιούνται ότι δεν ξέρουν» (ό.π., σ. 205). Επομένως, «επιλέγουν να παίζουν το παιχνίδι της σιωπής επειδή δεν αντέχουν το συμβολικό βάρος αυτής της γνώσης» (ό.π., σσ. 211-212).

Στην τελευταία εθνογραφική έρευνα που διεξήχθη λίγα χρόνια αργότερα για τις γυναικείες ομοερωτικές σχέσεις στην Ελλάδα, η ανθρωπολόγος Ελισάβετ Κυρτσόγλου παρουσιάζει μια ομάδα γυναικών σε μια ελληνική επαρχιακή πόλη, όπου οι περισσότερες είναι παντρεμένες με άνδρες και έχουν παιδιά, ενώ παράλληλα φλερτάρουν και συνάπτουν σχέσεις με άλλες γυναίκες και επιτελούν ομοερωτικές πρακτικές μεταξύ τους. Αυτές οι γυναίκες, σύμφωνα με την Κυρτσόγλου (2003, 2004), πραγματεύονται τις επιθυμίες τους και τις σχέσεις τους με άλλες γυναίκες σε σχέση με τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις του φύλου και της σεξουαλικότητας της κοινωνίας και της κουλτούρας που τις περιβάλλει, χωρίς όμως να υιοθετούν ή/και να διεκδικούν λεσβιακή ταυτότητα. Οι γυναίκες — πρωταγωνίστριες αυτής της εθνογραφίας, παρότι ακολουθούν ένα μη ετεροκανονικό μοντέλο σεξουαλικότητας,

αποφεύγουν συστηματικά τους όρους «λεσβία», «ομοφυλόφιλη» ή «αμφιφυλόφιλη», θεωρώντας ότι οι συγκεκριμένες κατηγορίες ταυτότητας δεν τις εκφράζουν και τις περιορίζουν (Κυρτσόγλου, 2003, σ. 222). Από τη εν λόγω έρευνα, λοιπόν, φαίνεται να προκύπτει ότι οι επιθυμίες και οι ομοερωτικές πρακτικές μεταξύ γυναικών δεν αποτελούν ένα δεδομένο και στατικό στοιχείο ενός εαυτού, μιας υποκειμενικότητας, ούτε απαραίτητα οδηγούν στην υιοθέτηση μιας λεσβιακής ταυτότητας από το υποκείμενο.

Στην έρευνά της η Κυρτσόγλου δείχνει να ενδιαφέρεται λιγότερο για τους περιορισμούς, τις σιωπές και τις αορατότητες που ενδεχομένως αυτές οι γυναίκες διαχειρίζονται, λόγω των ηγεμονικών αντιλήψεων σχετικά με το φύλο και τη σεξουαλικότητα και δίνει περισσότερη έμφαση στην ανατρεπτική δύναμη που μπορεί να έχουν οι επιτελεστικές πράξεις των γυναικών αυτής της *παρέας*³. Η εθνογραφική μελέτη της Κυρτσόγλου προσφέρει μια ιδιαίτερα γόνιμη συζήτηση για τη συνάντηση των πολιτικών (μη) ταυτότητας και των γυναικείων ομοερωτικών πρακτικών στην ελληνική κοινωνία⁴. Όπως διαφαίνεται από την εθνογραφική διερεύνησή της, η άρνηση υιοθέτησης της λεσβιακής ταυτότητας από τα υποκείμενα της έρευνάς της (και η επακόλουθη μη αναγνωρισιμότητα – ορατότητά τους στη «δημόσια σφαίρα» ως λεσβίες) μπορεί να αποτελεί και έναν δυναμικό αντίλογο απέναντι στην ετεροσεξιστική ελληνική κοινωνία, μια προσπάθεια αποσταθεροποίησης του ετεροκανονικού καθεστώτος ή αν μη τι άλλο μια προσπάθεια να «ελιχθούν» όσο το δυνατόν πιο αναίμακτα σε μια σεξιστική και ομοφοβική κοινωνία. Οι γυναίκες της *παρέας*, με την άρνησή τους να ταυτιστούν με τους κοινωνικά αρνητικά φορτισμένους όρους «ομοφυλόφιλη» ή «λεσβία», επιβιώνουν και δημιουργούν, τολμώντας να προτείνουν έναν άλλο τρόπο ζωής στους εαυτούς τους και σε γυναίκες

³ Η Κυρτσόγλου αναφέρεται σε αυτή την ομάδα γυναικών ως *η παρέα*, οικειοποιούμενη την έκφραση που χρησιμοποιούν οι ίδιες οι συνομιλήτριές της για τον αυτο-προσδιορισμό τους. Η *παρέα* αποτελεί έναν όρο που εντοπίζεται σε πολλές εθνογραφικές μελέτες που έχουν πραγματοποιηθεί στην Ελλάδα (ενδεικτικά βλ. Cowan, 1990, Loizos & Papataxiarchis, 1991, Μαδιανού - Γκέφου, 1992).

⁴ Μια αντίστοιχη προσέγγιση επιχειρεί ο Κώστας Γιαννακόπουλος στην εθνογραφική επιτόπια έρευνά του το 1990 - 1992 για την ανδρική ομοφυλοφιλία στον Πειραιά και την Αθήνα του 1950 - 1970, καθώς και στις μεταγενέστερες έρευνές του για τις ανδρικές ομόφυλες σχέσεις τη δεκαετία του 2000. Μέσω της μεταδομιστικής queer κριτικής, ο Γιαννακόπουλος επιχειρεί να εντοπίσει και να κατανοήσει την πολιτισμική συγκρότηση μιας ενσώματης ομοερωτικής υποκειμενικότητας, η οποία όμως υπερβαίνει τις πολιτισμικά νοητές έμφυλες και σεξουαλικές κατηγοριοποιήσεις ομοφυλόφιλος - ετεροφυλόφιλος, γυναίκα - άνδρας (Yannakopoulos 1995, Γιαννακόπουλος 2001).

με τις οποίες έρχονται σε επαφή καθημερινά (Κυρτσόγλου, 2003, σ. 233).

Μέσω της αποποίησης όρων όπως «λεσβία», «ομοφυλόφιλη» ή «αμφιφυλόφιλη» ως κατηγορίες αυτοπροσδιορισμού και της αποσύνδεσης της σεξουαλικότητας, της επιθυμίας και της ταυτότητας, η *παρέα* είναι σε θέση να αντιτίθεται σε ουσιοκρατικές κατηγοριοποιήσεις. Εντούτοις, θα ήταν ουτοπικό να ισχυριστεί κάποιος ότι η επιλογή της *παρέας* να παραμένει «εκτός του ορατού και του πολιτισμικά αδιανόητου» (Fuss, 1991, σ. 4) συνδέεται αποκλειστικά με τις αντιουσιοκρατικές πεποιθήσεις της και όχι (και) με ζητήματα επιβίωσης. Η *παρέα* βρίσκεται σε μία ελληνική επαρχιακή πόλη, όπου η δημόσια αποδοχή μιας λεσβιακής ταυτότητας από το υποκείμενο ενδεχομένως αντιστοιχεί στον κοινωνικό θάνατό του. Η ομάδα των γυναικών αυτών βρίσκεται σε μια διαρκή διαλεκτική σχέση με τον κοινωνικό περίγυρό της, σε ένα συνεχές παιχνίδι αποσιώπησης και επίδειξης (Herzfeld, 1987), καταβάλλοντας έντονες προσπάθειες να αποφύγει την περιθωριοποίηση και να επιβιώσει (Kirtsoglou, 2004, σσ. 153-158).

Ανακεφαλαιώνοντας, μέσα από τη σύντομη περιοδιολόγηση και παρουσίαση των εθνογραφικών ερευνών που έχουν διεξαχθεί στην Ελλάδα για τις ομοερωτικές πρακτικές γυναικών, μπορούν να διακριθούν δύο βασικές εννοιολογικές προσεγγίσεις της λεσβιακότητας. Αφενός, κατά πλειονότητα, οι λεσβιακές επιθυμίες και πρακτικές στην Ελλάδα έχουν εννοιολογηθεί και αναλυθεί ως κρυμμένες, σιωπηρές και αόρατες, καθώς λόγω των στενών συνδέσεων του φύλου, της σεξουαλικότητας και της συγγένειας στην ελληνική πολιτισμική πραγματικότητα, η ταυτότητα των γυναικών μπορεί να κατανοηθεί αποκλειστικά στο μοντέλο της παντρεμένης ετεροφυλόφιλης μητέρας (Loizos & Papataxiarchis, 1991, Kantsa, 2000). Επομένως, εντός της εν λόγω κοινωνικής συνθήκης, οι ομοερωτικές επιθυμίες και πρακτικές των γυναικών καθίστανται κοινωνικά αδύνατες και πολιτισμικά ακατάληπτες. Αφετέρου ωστόσο, υπάρχει και μια δεύτερη θεωρητική προσέγγιση στις μελέτες για τη λεσβιακότητα στην Ελλάδα, η οποία δεν επικεντρώνεται στις σιωπές και στις αορατότητες που ενδεχομένως γυναίκες που αγαπούν γυναίκες διαχειρίζονται και (δια)πραγματεύονται, αλλά αντίθετα στη δημιουργικότητα και στην εμπρόθετη δράση αυτών των γυναικών (Kirtsoglou, 2004). Πέρα, λοιπόν, από την εννοιολόγηση της άρνησης οικειοποίησης ταυτοτικών κατηγοριών (όπως «λεσβία», «αμφιφυλόφιλη», κ.ά.), και της συνακόλουθης κοινωνικής αορατότητας της γυναικειάς

ομοερωτικότητας, ως ξεκάθαρη ένδειξη της συλλογικής καταπίεσης και της παθητικότητας της «λεσβιακής» εμπειρίας εντός της (ελληνικής) κοινωνίας, η Κυρτσόγλου μας υπενθυμίζει πως υπάρχουν ομοερωτικές γυναίκες που επιλέγουν να μην οικειοποιηθούν σεξουαλικές ταυτότητες, που επιλέγουν να μη διαβάζονται ως «λεσβίες». Αν και η εθνογραφική μελέτη της Κυρτσόγλου δεν αναπτύσσει λεπτομερώς τις κυρίαρχες σχέσεις εξουσίας που οδηγούν τα υποκείμενα στην αποποίηση λεσβιακών ή queer ταυτοτήτων και στην αποσιώπηση λεσβιακών πρακτικών, προσφέρει ένα ιδιαίτερα γόνιμο θεωρητικό έδαφος για τους πολλαπλούς τρόπους, με τους οποίους γυναίκες με ομοερωτικές επιθυμίες και πρακτικές ζουν την καθημερινότητά τους, επιτελούν την λεσβιακότητά τους και επιβιώνουν, δημιουργώντας παράλληλα μικρές ρωγμές στο ετεροκανονικό συνεχές, μέσω των καθημερινών μη ετεροκανονικών επιτελέσεών τους.

1.2 Εντός / Εκτός της (ελληνικής) Οικογένειας

«Οι οικογένειες μπορούν να πληγώσουν αλλά μπορούν και να φροντίσουν»
(Elizur & Ziv, 2001, σ. 18).

Στο παρόν υποκεφάλαιο διερευνάται ο ρόλος της (ελληνικής) οικογένειας στην κατανόηση του ομοερωτικού εαυτού και της μη κανονιστικής σεξουαλικής συμπεριφοράς. Η καίριας σημασίας θέση της οικογένειας και της συγγένειας στην Ελλάδα αναγνωρίζεται στις περισσότερες εθνογραφικές μελέτες· οι θεσμοί της συγγένειας και της οικογένειας παρουσιάζονται ως θεμελιώδεις οργανωτικές παράμετροι της υποκειμενικότητας και ο (ετεροφυλόφιλος) γάμος εννοιολογείται ως ο ακρογωνιαίος λίθος για την ολοκλήρωση μιας (ειδικότερα γυναικείας) υποκειμενικότητας (ενδεικτικά βλ. duBoulay 1986, Loizos & Papataxiarchis 1991, Loizos 1994, Kantsa 2000).

Είναι θεωρητικά κοινός τόπος ότι η μεγαλύτερη δυσκολία, με την οποία έρχονται αντιμέτωπα άτομα με μη κανονιστική σεξουαλικότητα αποτελεί η διαχείριση και η ενδεχόμενη γνωστοποίηση των σεξουαλικών επιθυμιών και πρακτικών τους στην οικογένεια καταγωγής τους. Η οικονομική εξάρτηση και οι συναισθηματικές επενδύσεις μεταξύ των μελών επιβραδύνουν την απόφαση της γνωστοποίησης της ομοερωτικότητας στους σημαντικούς Άλλους, καθώς το «coming out»⁵ μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τις σχέσεις μαζί τους (Valentine κ.ά., 2003).

Το ζήτημα της υλικής εξάρτησης είναι ύψιστης σημασίας εντός της ελληνικής κοινωνίας. Οι Έλληνες γονείς συνήθως φέρουν ως ηθική υποχρέωση να προσπαθούν σκληρά κατά τη διάρκεια της ζωής τους να δημιουργήσουν τις απαραίτητες υλικές συνθήκες για την αποκατάσταση των παιδιών τους (συχνά παρέχοντάς τους ένα σπίτι ή/και ένα χρηματικό ποσό), με συνέπεια τα παιδιά με τη σειρά τους να χρεώνονται

⁵ Με τον όρο «coming out [of the closet]» (έξοδος από την ντουλάπα) εννοείται η διαδικασία της γνωστοποίησης της ομοερωτικής επιθυμίας.

την ηθική υποχρέωση να παντρευτούν και να γεννήσουν παιδιά. Στην περίπτωση των γυναικών με μη κανονιστικές ερωτικές επιλογές, αυτή η υλική παροχή χρησιμοποιείται πολλές φορές ως μέσο ρητού ή υπόρρητου εκβιασμού. Η οικονομική στήριξη παρέχεται από τους γονείς υπό την προϋπόθεση οι κόρες να είναι «καλά κορίτσια», δηλαδή να φροντίζουν και να υπακούουν τους γονείς τους και να βρουν ένα καλό άντρα να αποκατασταθούν (Apostolidou 2010, σσ.171-172, Kantsa 2000).

Επομένως, αναδεικνύεται ότι η ελληνική οικογένεια λειτουργεί ως ένας μηχανισμός ελέγχου και εξουσίας, ο οποίος θέτει υπό διαπραγμάτευση τόσο τα χρήματα και την αγάπη, όσο και την ίδια τη συνθήκη ολοκλήρωσης και αυτοπραγμάτωσης του υποκειμένου. Ως εκ τούτου, τα περισσότερα ερευνητικά αποτελέσματα επιβεβαιώνουν ότι οι ομοερωτικές κόρες στην Ελλάδα είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικές να συζητήσουν με τους σημαντικούς Άλλους τις σεξουαλικές επιλογές τους (Kantsa, 2000), υιοθετώντας μία «διπλή ζωή». Με τη φράση αυτή περιγράφεται η συνθήκη κατά την οποία οι οικογένειες καταγωγής στηρίζουν οικονομικά και συναισθηματικά τις κόρες τους, τελώντας εν αγνοία των σεξουαλικών πρακτικών τους. Με αυτόν τον τρόπο, κόρες με λεσβιακές πρακτικές είναι σε θέση να δημιουργούν και να ακολουθούν (σχετικά) αυτόνομες κοινωνικές και σεξουαλικές ζωές με όποια επιθυμούν⁶.

Ο καθηλωτικός τίτλος της διατριβής της Καντσά (2000), «Κόρες που δεν μιλάνε, μητέρες που δεν ακούνε» τονίζει την αμοιβαία σιωπή που κυριαρχεί ανάμεσα στα (θηλυκά) μέλη της οικογένειας για τη γυναικεία ομοφυλοφιλία στην Ελλάδα. Σύμφωνα με την Καντσά, αυτή η σιωπή μπορεί να αποδοθεί εν μέρει στην απουσία κοινοτήτων και ομάδων υποστήριξης, στην έλλειψη εναλλακτικών μορφών οικογένειας, καθώς και στην έλλειψη οικονομικών πόρων (Kantsa, 2000, σ. 232). Είναι αξιοσημείωτο ότι «ακόμα και όταν δεν υπάρχει σιωπή, ακόμα και όταν οι κόρες επιχειρούν να αρθρώσουν λόγους σχετικά με τη σεξουαλικότητά τους (αποσυνδεδεμένους από τον ετεροφυλόφιλο γάμο και τη μητρότητα), ακόμα και όταν

⁶ Αναφέροντας το παραπάνω δε θα ήθελα να υποτιμήσω σε καμία περίπτωση τον στενό έλεγχο που ασκείται στο πλαίσιο των ελληνικών οικογενειών και τα βαθιά ριζωμένα συναισθήματα φόβου και ενοχής των υποκειμένων που διατηρούνται για πολλά χρόνια, ακόμα και για το υπόλοιπο της ενήλικης ζωής τους, ανεξάρτητα από την παρουσία των γονέων. Το επιχείρημα που παρουσιάζεται παραπάνω αναδεικνύει ότι η σιωπή μπορεί να αποτελεί μία ορθολογική επιλογή για ομοερωτικά άτομα, προκειμένου να διευκολυνθεί η καθημερινότητά τους.

προσπαθούν να μοιραστούν νέες ιστορίες για τις σχέσεις τους με άλλες γυναίκες, για τα συναισθήματά τους και τις επιθυμίες τους, οι μητέρες συχνά διαπραγματεύονται αυτή τη συνθήκη γνωστοποίησης με αδιαφορία», ακυρώνοντας τες, υπό μία έννοια. (Kantsa, 2000, σ. 200).

Παρότι το παρόν υποκεφάλαιο επικεντρώνεται στις σχέσεις ομοερωτικών γυναικών με τις οικογένειες καταγωγής τους, γίνεται αντιληπτό ότι περιστρέφεται κυρίως γύρω από τις σχέσεις με τις μητέρες τους. Η σημασία της σχέσης ανάμεσα στις μητέρες και σε ομοερωτικούς γιούς ή ομοερωτικές κόρες αντλείται από τη διεθνή και την εγχώρια βιβλιογραφία, σύμφωνα με την οποία γκέι και λεσβίες προτιμούν και επιλέγουν να μοιραστούν πληροφορίες για τη σεξουαλικότητά τους κυρίως με τις μητέρες τους (Yannakopoulos 1995, Savin-Williams, 1998, Kantsa, 2000, D'Augelli, 2001, Valentine κ.ά., 2003, Apostolidou 2010, Ψόχιος, 2015). Στο σημείο αυτό, τα κοινωνικά φύλα των γονέων και οι κυρίαρχες έμφυλες επιταγές που τα συνοδεύουν, ρυθμίζουν σημαντικά τις σχέσεις των ομοερωτικών ατόμων με τους σημαντικούς Άλλους. Η μητέρα, λόγω των βαθιά ριζωμένων πολιτισμικών εννοιολογήσεων που αποδίδουν στις γυναίκες την κύρια ευθύνη για τη διατήρηση της οικογενειακής ζωής (Weston, 1991, σ. 53), αποτελεί παραδοσιακά το μόνο μέλος της οικογένειας, στο οποίο μια κόρη ή ένας γιος θα εκμυστηρευτεί ζητήματα και προβληματισμούς σχετικά με τη σεξουαλικότητά του/της (Apostolidou, 2010, σ. 181)⁷.

Σε αντίθεση με τις προσδοκίες των περισσότερων ατόμων, οι μητέρες δεν αντιδρούν πάντα θετικά στη γνωστοποίηση της ομοερωτικότητας των παιδιών τους. Ως οι πρωταρχικές φροντίστριες των παιδιών, οι μητέρες μπορεί να ερμηνεύσουν την ομοερωτικότητα της κόρης τους ως ένδειξη της προσωπικής αποτυχίας τους ως γονείς. Επιπρόσθετα, συχνά φοβούνται ότι τα παιδιά τους θα υπόκεινται σε διακρίσεις, αποστερούμενα της δυνατότητας να αναπτύξουν σταθερές σχέσεις και να

⁷ Οι έμφυλοι ρόλοι των γονιών πολύ συχνά εντοπίζονται και στις αντιδράσεις των αδερφών σχετικά με πληροφορίες που συνδέονται με τη μη ετεροκανονική σεξουαλικότητα. Μελέτες έχουν δείξει ότι είναι σχεδόν αδιανόητο για λεσβίες και γκέι άνδρες να εκμυστηρευτούν τη σεξουαλικότητά τους στους αδερφούς τους, ιδιαίτερα εάν αυτοί κατάγονται από επαρχιακές περιοχές, όπου η τιμή της οικογένειας διακυβεύεται περισσότερο απ' ό,τι στις σχετικά ουδέτερες οικογένειες των αστικών κέντρων (Apostolidou, 2010). Σε αυτό το πλαίσιο, οι αδερφές αναγνωρίζονται συχνά ως περισσότερο πρόθυμες να ακούσουν και να κατανοήσουν πληροφορίες που συνδέονται με την ομοερωτικότητα των αδερφών τους (Savin-Williams 1998, Morrow 2004, Apostolidou, 2010).

δημιουργήσουν «ευτυχισμένες» (ετεροκανονικές) ζωές. Συνεπώς, οι αρνητικές αντιδράσεις των μητέρων ενδέχεται να συνδέονται με μία πληθώρα ομοφοβικών κοινωνικών στερεοτύπων που χρησιμοποιούνται ευρέως για να «δαιμονοποιήσουν» τις σεξουαλικές μειονότητες και να θέσουν τα όρια μεταξύ της νόρμας και του Άλλου (Valentine κ.ά., 2003, σ.488)⁸.

Το γεγονός ότι η σχέση μεταξύ ομοερωτικών ατόμων και ετεροερωτικών αδερφών αποτελεί ένα ανεπαρκώς ανεπτυγμένο, αν όχι παραμελημένο ερευνητικά θέμα, είναι αξιοσημείωτο. Οι ερευνητές/τριες συχνά υποτιμούν τη σημασία του αδερφικού δεσμού για τα ΛΟΑΤΚ άτομα. Η συγκεκριμένη θεματική είχε εν πολλοίς αγνοηθεί ερευνητικά έως πρότινος, πιθανώς εξαιτίας της σημασίας της πυρηνικής οικογένειας και της θεμελιώδους σχέσης που υπάρχει μεταξύ γονέων και παιδιών, καθώς επίσης και της μη υλικής εξάρτησης μεταξύ των αδερφών. Η περιορισμένη υπάρχουσα βιβλιογραφία υποστηρίζει ότι η αποδοχή από την πλευρά των αδερφών εξαρτάται από το φύλο του ατόμου που έχει ομοερωτικές πρακτικές. Συγκεκριμένα, η αποδοχή προς τις ομοερωτικές αδερφές αποδεικνύεται αισθητά μικρότερη από την αποδοχή που λαμβάνουν ομοερωτικοί αδερφοί (Schooler & Tolman, 2006, Toomey & Richardson, 2009). Δεδομένου ότι τα παραπάνω ευρήματα δεν αιτιολογούνται επαρκώς, μπορεί ενδεχομένως να διατυπωθεί μία υπόθεση, η οποία υποστηρίζει ότι τα αδέρφια δεν κατανοούν και δεν αναγνωρίζουν την «παραβατική σεξουαλικότητα» των (θηλυκών) αδερφών τους. Με άλλα λόγια, η δυσκολία αναγνώρισης της γυναικείας ομοερωτικότητας από τα αδέρφια μπορεί να κατασκευάζεται σε ένα πλαίσιο άρνησης αναγνώρισης ότι οι αδερφές τους, όχι μόνο έχουν σεξουαλικές πρακτικές, αλλά ότι αυτές είναι μάλιστα ομοερωτικές. Η απουσία κοινωνικών αναπαραστάσεων και η επακόλουθη αδιανοητότητα της λεσβιακότητας είναι πιθανόν να δυσκολεύουν ακόμα περισσότερο τις ζωές των ομοερωτικών γυναικών. Ανεξαρτήτως των λόγων που παράγουν αυτή τη συνθήκη, η οικογένεια καταγωγής παρουσιάζεται στο σύνολό της ως ένας εχθρικός τόπος για τις γυναίκες με ομοερωτικές πρακτικές και οι πιθανότητες απόκτησης συμμάχων είναι περιορισμένες.

⁸ Δεν αποτελεί σπάνια συνθήκη ΛΟΑΤΚΙ άτομα να υφίστανται ομοφοβικό εκφοβισμό, λεκτικές προσβολές και σωματική κακοποίηση στο οικογενειακό περιβάλλον τους. Ένα σύνηθες αποτέλεσμα σε αυτές τις συνθήκες είναι η αστεγία. Πολλές λεσβίες, γκέι και αμφιφυλόφιλοι/ες νέοι και νέες, οι οποίοι/ες ζουν στους δρόμους, έχουν εκδιωχθεί από τα οικογενειακά τους σπίτια, ή αποφάσισαν να φύγουν κατόπιν ομοφοβικής παρενόχλησης από μέλη της οικογένειας (ενδεικτικά βλ. Rivers & D'Augelli, 2001, Dunne κ.ά., 2002, Oakley & Bletsas, 2017, Shelton, 2017, Tierney, 2017).

Για τους λόγους αυτούς, λεσβίες και γκέι συχνά επιλέγουν να φύγουν από την κοινή οικογενειακή στέγη, καθώς και από τις πόλεις καταγωγής τους, προκειμένου να προστατευθούν από την κριτική, τον έλεγχο και την επιθετικότητα των οικογενειών τους, αναζητώντας κοινότητες και πλαίσια ανήκειν σε άλλους τόπους (Bell, & Valentine, 1995, Waitt, & Johnston, 2013). Το «καινούριο σπίτι» που φτιάχνουν προσφέρει την ευκαιρία στα ομοερωτικά άτομα να εκφράσουν τη σεξουαλικότητά τους μακριά από την επιτήρηση των οικογενειών καταγωγής (Johnston & Valentine, 1995, Rowntree & Zufferey, 2017). Μέσα στα «καινούρια σπίτια» δημιουργούνται και αναδύονται νέες ιστορίες για μη ετεροφυλόφιλες σχέσεις, σχέσεις μυχιότητας (*intimacies*) και επιλεγμένες οικογένειες (Weston, 1991, Weeks κ.ά., 1996·2001).

Ανακεφαλαιώνοντας, μέσω των ελάχιστων εθνογραφικών μελετών που έχουν διεξαχθεί στην Ελλάδα, παρατηρείται ότι οι αντιδράσεις των μελών της οικογένειας προς τις ομοερωτικές συγγενείς τους είναι κυρίως αρνητικές. Τα ευρήματα αυτά μπορεί να συνδέονται με την έλλειψη πρόσφατων εθνογραφικών μελετών για τη γυναίκα ομοερωτικότητα και την πραγμάτευσή της στις οικογένειες καταγωγής, καθώς και της ιδιαίτερης συμβολικής σημασίας της οικογένειας στην Ελλάδα. Σε διεθνές επίπεδο υπάρχουν ευρήματα μελετών για υποστηρικτικές οικογένειες γκέι και λεσβιών (Gorman - Murray, 2008, Lee & Lee, 2006). Οι θετικές αντιδράσεις εκ μέρους της οικογένειας αποτελούν σημαντικές ρωγμές στο πλαίσιο της ετεροκανονικότητας, καθώς μετασχηματίζουν τον παραδοσιακά ετεροκανονικό και ετεροκανονιστικό τόπο της οικογένειας σε ένα χώρο όπου ετεροφυλόφιλες ταυτότητες δημιουργούν χώρο για τις μη ετεροφυλόφιλες.

Τέλος, αξίζει να επισημανθεί η πιθανή αμφισβήτηση των σχέσεων συγγένειας του ατόμου υπό το φως προβληματικών διαχειρίσεων της ομοφυλοφιλίας τους/της στο πλαίσιο της οικογένειας. Κατά τη διάρκεια των διαδικασιών του «coming out» στην οικογένεια καταγωγής, λεσβίες και γκέι έχουν την ευκαιρία να αμφισβητήσουν τη φυσικότητα και τη μονιμότητα των σχέσεων εξ αίματος και να «ξεκαθαρίσουν» τις συγγενικές σχέσεις τους. Η πολύ συχνή απόρριψη από την πλευρά των γονιών προς τις κόρες και τους γιους τους με εκφράσεις όπως «δεν είσαι πια η κόρη μου/ο γιος μου», ή αντίθετα η αποδοχή τους «παραμένεις η κόρη μου/ ο γιος μου» καταδεικνύει

ότι οι σχέσεις συγγένειας διαιώνίζονται επιλεκτικά και δεν είναι φυσικά δοσμένες (Weston, 1991).

1.3 Εντός / Εκτός των Εργασιακών Πλαισίων

Η γνωστοποίηση της ομοερωτικής επιθυμίας στον εργασιακό χώρο αποτελεί, επίσης, μια σημαντική πρακτική για το ομοερωτικό άτομο. Παρά την αναπτυσσόμενη ελληνική βιβλιογραφία αναφορικά με το φύλο και την εργασία τα τελευταία χρόνια, οι εμπειρίες ομοερωτικών γυναικών στα εργασιακά περιβάλλοντα τους παραμένουν παντελώς ανερευνήτες, καθώς γυναίκες με ομοερωτικές πρακτικές συνεχίζουν να αποτελούν μία αόρατη και αδιανόητη κοινωνική ομάδα. Παρόλα αυτά, αντλώντας από τη διεθνή βιβλιογραφία παρατηρείται ότι το εργασιακό περιβάλλον παραμένει βαθιά ετεροσεξιστικό και ομοφοβικό και οι ομοερωτικές πρακτικές και επιθυμίες παραμένουν δύσκολα ανεκτές και αποδεκτές στο εργασιακό πλαίσιο των ατόμων (Colgan κ.ά., 2008).

Όπως παρατηρείται μέσα από διεθνείς έρευνες, δεδομένης της κατίσχυσης του ετεροκανονιστικού προτύπου (που επιδοκιμάζει τις ετεροσεξουαλικές πρακτικές και επικρίνει/περιθωριώνει τις ομοσεξουαλικές), ένας σημαντικός αριθμός γυναικών με ομοερωτικές σχέσεις αποφεύγει να γνωστοποιήσει σε συναδέλφους πληροφορίες σχετικά με την ομοερωτικότητα τους προκειμένου να αποφύγουν τον στιγματισμό (Clair κ.ά., 2005). Αν και υπάρχουν νόμοι που προστατεύουν τους γκέι και τις λεσβίες εργαζόμενους/ες διεθνώς⁹, διακρίσεις που σχετίζονται με τη σεξουαλικότητα του/της εργαζομένου/ης εξακολουθούν να υφίστανται στο εργασιακό περιβάλλον, μετέρχονται ωστόσο περισσότερο πρακτικές της λεγόμενης «έμμεσης διάκρισης». Οι συνέπειες του στιγματισμού στον εργασιακό χώρο μπορεί να περιλαμβάνουν την απώλεια της θέσης εργασίας, την περιορισμένη εργασιακή ανέλιξη, την απομόνωση καθώς και τη δυσκολία ανάπτυξης κοινωνικών δικτύων. Προκειμένου να αποφύγουν αυτές τις διακρίσεις, πολλοί/ες εργαζόμενοι/ες των οποίων οι κοινωνικές πρακτικές είναι στιγματισμένες, αποφεύγουν να συζητήσουν με τους συναδέλφους τους

⁹ Σε εθνικό επίπεδο, ενδεικτικά, υπάρχουν εν ισχύ οι Ν. 4285/2014 και Ν. 4443/2016 «περί εφαρμογής της αρχής της ίσης μεταχείρισης προσώπων στην εργασία και στην απασχόληση και την καταπολέμηση ορισμένων μορφών και εκδηλώσεων ρατσισμού και ξενοφοβίας».

πληροφορίες για τη σεξουαλικότητα τους και αποσιωπούν τις ομοερωτικές επιλογές τους (Clair κ.ά., 2005, σσ. 79-80)¹⁰.

Ωστόσο, ερευνητικά αποτελέσματα διεθνών μελετών (Seidman, 2002) υποστηρίζουν ότι από τη δεκαετία του '90 η γνωστοποίηση της ομοερωτικής επιθυμίας φαίνεται να καθίσταται εφικτή σε χώρους εργασίας φιλικούς προς τους/τις ομοερωτικούς/ες άνδρες/γυναίκες (*gay friendly*)¹¹. Η γνωστοποίηση στον εργασιακό χώρο μπορεί να λειτουργήσει ως ένα είδος απελευθέρωσης και ανακούφισης για το υποκείμενο, καθώς το απαλλάσσει από την ανάγκη να επενδύει χρόνο και ενέργεια στην κάλυψη της «διαφορετικότητάς» του. Εντούτοις, τα άτομα διαπραγματεύονται αυτή τη διαδικασία με πολλαπλούς τρόπους. Άλλοτε η γνωστοποίηση μπορεί να λάβει χώρα στο ξεκίνημα της εργασιακής απασχόλησης ή να προκύψει ως αποτέλεσμα μετά από προσεκτικές αξιολογήσεις σε ένα μετέπειτα στάδιο. Εναλλακτικά μπορεί να αποτελεί μία σταδιακή απόφαση, η οποία εξαρτάται και ενισχύεται από τις σχέσεις οικειότητας που αναπτύσσονται μεταξύ ετεροερωτικών και μη ετεροερωτικών συναδέλφων (Colgan κ.ά., 2008, σ. 42).

Επιπλέον, εντός ετεροκανονικών εργασιακών πλαισίων, ανοιχτά ομοερωτικά άτομα στον εργασιακό χώρο τους καλούνται να λειτουργήσουν ως «εκπρόσωποι της κατηγορίας τους». Με άλλα λόγια, ομοερωτικά άτομα καλούνται συχνά να απαντήσουν ερωτήματα που αφορούν το σύνολο της κοινότητας στην οποία εντάσσονται, όπως για παράδειγμα το τι σημαίνει να είναι κάποιος «λεσβία/γκέι» (Griffith & Hebl, 2002). Επίσης, έχει παρατηρηθεί ότι αρκετά άτομα που έχουν επιλέξει να μοιραστούν τις ομοερωτικές ιστορίες τους στο εργασιακό περιβάλλον τους, καταβάλλουν συγκριτικά μεγαλύτερη προσπάθεια στην εργασία τους

¹⁰ Να σημειωθεί σε αυτό το σημείο, πως δεν υποστηρίζεται ότι το υποκείμενο υποχρεούται να πραγματοποιήσει «coming out» στην εργασία του. Το ζήτημα της γνωστοποίησης ή όχι των ομοερωτικών πρακτικών στο εργασιακό πλαίσιο αποτελεί μία επιλογή, η οποία εξαρτάται από ποικίλους παράγοντες. Ενώ θεωρητικοί (και κάποιες γκέι κοινότητες) κάποιες φορές έμμεσα ή άμεσα υποστηρίζουν θερμά το να είναι κάποιος/α «out» στην εργασία του (ενδεικτικά βλ. Creed & Sculli, 2000), η πιθανότητα αντιμετώπισης διακρίσεων και στιγματισμού αποτελεί ένα σημαντικό εμπόδιο για να μοιραστεί το άτομο πληροφορίες σχετικά με την σεξουαλικότητα του στον εργασιακό χώρο (Clair, 2005).

¹¹ Μολονότι οι έμφυλες και σεξουαλικές νόρμες του εκάστοτε επαγγέλματος είναι ιδιαίτερα σημαντικές για τη γνωστοποίηση (ή τη μη γνωστοποίηση) της ομοερωτικότητας του/της εργαζόμενου/ης, ο όρος «*gay friendly*» χρειάζεται να χρησιμοποιείται με προσοχή καθώς ενδεχομένως μπορεί να ενισχύσει το (απλουστευτικό) διπολικό σχήμα «ετεροφυλόφιλος versus ομοφυλόφιλος» (Williams κ.ά. 2009).

προκειμένου να επιτελούν «παραδειγματικές» πρακτικές. Με αυτόν τον τρόπο, υποστηρίζουν την «κατηγορία που αντιπροσωπεύουν», ακόμα κι αν δεν προσδιορίζονται με αυτή καθημερινά στις προσωπικές ζωές τους και διασφαλίζουν ότι δε θα λάβουν αρνητικά σχόλια (Taylor, 2000).

2. Θεωρητικό – Εννοιολογικό Πλαίσιο

2.1 Η Αποσύνδεση της Σεξουαλικότητας από την Ταυτότητα

Κύριος θεωρητικός σύμμαχος για τη διερεύνηση του κατά πόσον η αποσιώπηση και η αορατότητα της λεσβιακότητας μπορούν να αναγνωστούν ως τακτικές που επιλέγονται από τα ομοερωτικά υποκείμενα αποτέλεσαν οι θεωρίες που αποσυνδέουν τις σεξουαλικές πρακτικές από την ταυτότητα του υποκειμένου. Εκκινώντας από αυτό που ο Plummer υποστηρίζει, «πως είναι θεωρητικά αφελές και πολιτικά συντηρητικό το να αντιμετωπίζει κανείς την ομοσεξουαλικότητα σαν μια απλή κατηγορία» (1992, σ. 12), θα επιχειρήσω να υποστηρίξω στο παρόν υποκεφάλαιο πως η έννοια της ταυτότητας, η οποία πράγματι αποτέλεσε σημαντικό μέσο των πολιτικών κινητοποιήσεων κατά τη διάρκεια των περασμένων δεκαετιών¹², παύει να αποτελεί πλέον αποκλειστικό θεωρητικό και πολιτικό εργαλείο, καθώς και προϋπόθεση για την ύπαρξη συσχετίσεων και κοινοτήτων (Apostolidou, 2012). Αντιθέτως, άτομα, κοινότητες, και ομάδες όπως η *παρέα* (Kirtsoglou, 2004) προτιμούν και ενστερνίζονται μια στρατηγική μη-ταυτότητας, η οποία τους προσδίδει τόπους προσωπικής αυτονομίας. Αυτή η πρακτική ενδεχομένως να ενισχύει το μοντέλο της κοινωνικής αορατότητας της λεσβιακότητας, ωστόσο δεν είναι έξωθεν επιβεβλημένη, αλλά αντίθετα επιλεγμένη από τα υποκείμενα, καθώς επίσης συμπεριλαμβάνει πρόσωπα που δε διεκδικούν μια διακριτή λεσβιακή ταυτότητα και δεν αποκλείει τις δυνατότητες κατάληψης εναλλακτικών θέσεων.

¹² Αναμφίβολα, οι πολιτικές της ταυτότητας και η αιτούμενη ορατότητα/αναγνώριση των υποκειμένων που τις έφεραν έχουν αποτελέσει πολιτικά και εννοιολογικά εργαλεία για (σεξουαλικές) μειονότητες για δεκαετίες. Επιπρόσθετα, δια μέσου των (ορατών) ταυτοτήτων και επιτελέσεων τους, γκέι και λεσβίες κατάφεραν να προκαλέσουν σημαντικές ρωγμές στην (λευκή, μεσοαστική) ετεροκανονικότητα (Sedgwick, 1990). Το παρόν υποκεφάλαιο, λοιπόν, δεν επιθυμεί ούτε να υποτιμήσει ούτε να απαρηθεί την προφανή χρησιμότητα των πολιτικών ταυτότητας ως οργανωτικό και πολιτικό εργαλείο. Επιδιώκει ωστόσο να αμφισβητήσει την οικουμενική και αναγκαία εφαρμογή τους καθώς και να εξετάσει σε ποιο βαθμό μπορεί να περιορίζουν την εμπρόθετη δράση των υποκειμένων (agency).

Αντλώντας από φουκωϊκές (Foucault, 1980) και ντεριντιανές (Derrida, 1982) κριτικές αναφορικά με την αδιάρρηκτη σύνδεση ανάμεσα σε ομοφυλόφιλες πρακτικές και στην ομοφυλόφιλη ταυτότητα, αμφισβητώ την ευρεία θυματοποιητική ανάγνωση (από θεωρητικούς και ακτιβιστικές κοινότητες) της μη υιοθέτησης της ομοφυλοφιλικής ταυτότητας ως μίας καταφανούς ένδειξης «εσωτερικευμένης ομοφοβίας» και συλλογικής καταπίεσης των υποκειμένων. Αντίθετα, υποστηρίζω ότι η οικειοποίηση της ομοφυλόφιλης ταυτότητας, ενδεχομένως αποτελεί μια προέκταση του ομοφοβικού Λόγου. Δεδομένου ότι οι ταυτότητες είναι πάντοτε εγγεγραμμένες εντός του κυρίαρχου λόγου και η ετεροφυλοφιλία εκλαμβάνεται ως «δεδομένη» και «φυσική», η υιοθέτηση μιας ομοφυλοφιλικής ταυτότητας μπορεί κάλλιστα να εξυπηρετεί την ενίσχυση της ετεροφυλοφιλίας. Η ταυτότητα και η επακόλουθη ορατότητα της, μπορεί επομένως να οδηγεί σε έναν «δια του Λόγου μεγαλύτερο έλεγχο πάνω στη σεξουαλικότητα» (Foucault, 1980) και αντίστοιχα η αποποίηση (οποιασδήποτε) ταυτότητας να αποτελεί έναν αποτελεσματικότερο χώρο αντίστασης για τα υποκείμενα.

Επιπλέον, οι ετερογενείς γκέι και λεσβιακές εμπειρίες και πρακτικές είναι αδύνατον να χωρέσουν εντός ενός ενιαίου ερμηνευτικού σχήματος «ομοφυλόφιλος/η versus ετεροφυλόφιλος/η»¹³. Αυτό δεν οφείλεται μόνο στο ότι οι εμπειρίες εαυτού είναι αναμφισβήτητα ρευστές και ασταθείς και δεν μπορούν να προσδιοριστούν και να οριοθετηθούν με μια μόνο (ορατή) ταυτότητα, αλλά και στο ότι οι «μειονοτικές ταυτότητες» μπορούν να αποτελέσουν έδαφος για ακόμη περισσότερη κοινωνική και πολιτική καταπίεση εντός των ετεροκανονικών κοινωνιών. Ως εκ τούτου, οι πολιτικές της ταυτότητας αφενός μπορεί να είναι ενδυναμωτικές και απελευθερωτικές, όπως έχει καταδείξει η ιστορία του ΛΟΑΤΚ κινήματος, αφετέρου ωστόσο μπορεί να είναι ιδιαίτερα περιοριστικές και καταπιεστικές για τα υποκείμενα που τις φέρουν.

¹³ Οι διαδικασίες σχηματισμού ταυτοτήτων είναι πολύ πιο σύνθετες από μια απλουστευτική ευθύγραμμη εξίσωση που υποστηρίζει ότι «οι πρακτικές φτιάχνουν ταυτότητες». Πλήθος γυναικών, για παράδειγμα, οικοδόμησαν λεσβιακή ταυτότητα, της οποίας όμως ο χαρακτήρας δεν οριζόταν από σεξουαλικές πρακτικές. Χαρακτηριστικό κείμενο αυτής της συλλογιστικής είναι το άρθρο της Adrienne Rich «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence» (1980). Στο κείμενο αυτό η Rich υποστηρίζει πως η λεσβιακή ταυτότητα δε συνδέεται άρρηκτα με την σεξουαλική συνεύρεση γυναικών, αλλά με άλλες μορφές οικειότητας που σχετίζονται με την πολιτική και πρακτική αλληλοϋποστήριξή τους απέναντι στην πατριαρχία.

Συνεπώς, τόσο η μονολιθική εννοιολόγηση της ταυτότητας και της ορατότητας, ως αδιαπραγμάτευτοι πολιτικοί στόχοι των «σεξουαλικών μειονοτήτων», όσο και της «μη ταυτότητας» και της αορατότητας, ως ενδείξεις θυματοποιητικών συνθηκών, κρίνεται αναγκαίο να αμφισβητηθεί, καθώς μια τέτοια εννοιολόγηση υποτιμά, αποκλείει και διαγράφει ενδεχόμενες εναλλακτικές μη ετεροσεξουαλικές θέσεις και εμπειρίες εαυτού. Είναι αναγκαίο να γίνει αντιληπτή και κατανοητή η πολλαπλότητα των πρακτικών και στρατηγικών που επιλέγουν τα (ομοερωτικά) υποκείμενα προκειμένου να «επιβιώσουν» εντός ομοφοβικών κοινωνιών, ανεξάρτητα από τη συνεκτικότητα των πράξεων τους και τη νοηματοδότηση αυτών ως καταπιεστικές ή απελευθερωτικές εκ μέρους «μας». Η οπτική αυτή είναι σε θέση να μας οδηγήσει από μια στατική διερεύνηση, από μια «καταφατική σκέψη» (Varikas, 1993) σε μια δυναμική και εν τέλει, πολιτική ανάλυση, η οποία δε θα εμπνέεται απλώς από την ανοχή της διαφοράς αλλά και από την αναζήτηση πολιτικών ουτοπικών προοπτικών¹⁴.

¹⁴ Χρησιμοποιάω εδώ την έννοια της ουτοπίας όπως την ορίζει η Ελένη Βαρίκα στο πολύ σημαντικό άρθρο της «Φεμινισμός, νεωτερικότητα, μεταμοντερνισμός», Σύμφωνα με τη Βαρίκα (2005: 409) η ουτοπία δεν αποτελεί ανορθολογική φυγή από το παρόν. Συλλαμβάνει και αναλύει το υπάρχον τοποθετημένη στο μεσοδιάστημα εκείνο ανάμεσα σε ό, τι δεν είναι πλέον ανεκτό και σε αυτό που δεν υπάρχει ακόμα παρά ως προσδοκία. Και αν η ουτοπία στηρίζεται συνήθως σε εκείνα τα στοιχεία του παρόντος που αποκαλύπτουν τη δυνατότητα μιας αλλαγής, δεν εξαντλείται σε αυτά.

2.2 Η (Α)ορατότητα¹⁵ ως (μη) αναγνώριση;

Αντλώντας από τη συζήτηση που πραγματοποιήθηκε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο αναφορικά με τη θεωρητική και πολιτική έννοια της ταυτότητας και της επακόλουθης ορατότητας που φέρνει στο δημόσιο πεδίο, κρίνεται σημαντική σε αυτό το σημείο η ανάπτυξη μιας σύντομης συζήτησης που θα αναστοχαστεί τη στενή σύνδεση της ορατότητας και του αιτήματος για κοινωνική αναγνώριση. Είναι θεωρητικά γνωστό πως η ορατότητα συνδέεται με τη θεωρητική και πολιτική έννοια της αναγνώρισης, ειδικότερα όσον αφορά στιγματισμένες ομάδες και ταυτότητες, όπως αυτές των ΛΟΑΤΚ πληθυσμών. Το λεσβιακό και γκέι κίνημα που αναπτύχθηκε κατά τη δεκαετία του '70 ως απάντηση στην επώδυνη «σιωπή, αορατότητα και περιθωριοποίηση» των ΛΟΑΤΚ ατόμων, πλαισίωσε την πολιτική του ατζέντα βασισμένο κυρίως στις πολιτικές της ταυτότητας και της ορατότητας (D' Emilio, 1983). Συνακόλουθα, θεωρητικοί και ακτιβιστές/στριες εξιδανίκευσαν την ορατότητα των ΛΟΑΤΚΙ ατόμων, θεωρώντας την ως τη μοναδική νομιμοποιημένη διεκδικητική πολιτική πράξη, ως τον αποκλειστικό δρόμο προς την κοινωνική αναγνώριση.

Ωστόσο, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι οι ορατές σεξουαλικές ετερότητες εντός ετεροκανονικών κοινωνιών υφίστανται (ακόμα περισσότερη) πολιτική και κοινωνική καταπίεση, καθώς επίσης ότι στερούνται κοινωνικής αναγνώρισης. Επομένως, το πρόταγμα για ορατότητα που συνδέεται γραμμικά και ευθέως με το αίτημα για αναγνώριση χρειάζεται να προβληματοποιηθεί. Οι κοινωνικές διαδικασίες που παραγάγουν ορατότητα μπορούν την ίδια στιγμή να παράγουν και τις συνθήκες για την απώλεια της κοινωνικής αναγνώρισης. Ως εκ τούτου, άτομα με στιγματισμένες ταυτότητες είναι πιθανόν ορθολογικά να επιλέξουν να μην οικειοποιούνται δημόσια και ορατά ταυτότητες ετερότητας, χωρίς αυτό όμως να συνεπάγεται ότι παραιτούνται κι από την αξίωση και το αίτημα για αναγνώριση.

¹⁵ Στο παρόν υποκεφάλαιο, υιοθετείται η εννοιολόγηση της αορατότητας όπως αυτή ορίζεται από τον Honneth (2001). Όπως υποστηρίζει ο Honneth, η γνωσιακή ταυτοποίηση/αναγνώριση του ατόμου ως αποτέλεσμα της ορατότητας του, δε συνεπάγεται αναγκαστικά και την κοινωνική αναγνώριση του (Honneth, 2001, σ. 116). Το κατά πόσον υποκείμενα θεωρούνται άξια αγάπης, σεβασμού και κοινωνικής αλληλεγγύης αποτελεί μια πολύ περισσότερο σύνθετη διαδικασία.

Προκειμένου να γίνει περισσότερο κατανοητή η σχέση μεταξύ της (μη) αναγνώρισης και της (α)ορατότητας, κρίνεται απαραίτητο να αναλυθεί πιο διεξοδικά η θεωρητική έννοια της αναγνώρισης (Honneth, 1992, Taylor, 1994, Fraser, 1996). Παρά τις όποιες αντιπαραθέσεις που περιβάλλουν τη θεωρητική έννοια της αναγνώρισης, όλοι/όλες οι θεωρητικοί της συμφωνούν σε ένα καίριο σημείο: η αναγνώριση, δεν είναι μόνο ένα μέσο για να αξιολογούμε και να σεβόμαστε τους άλλους, είναι καθοριστική για το πώς κατανοούμε τον εαυτό μας¹⁶.

Ένας από τους πρώτους θεωρητικούς που επεξεργάστηκαν εκτενώς την έννοια της αναγνώρισης ήταν ο Γερμανός φιλόσοφος, Axel Honneth. Αντλώντας από την εγγελιανή φαινομενολογία, ο Honneth (1995) υποστηρίζει ότι η αναγνώριση αποτελεί τον πυρήνα της (δι) υποκειμενικότητας (σ. 39). Ως εκ τούτου, τα υποκείμενα που δε βιώνουν επαρκή αναγνώριση στο επίπεδο των κοινωνικών αλληλοεπιδράσεων, τα υποκείμενα που απεικονίζονται με αρνητικό τρόπο από τους σημαντικούς Άλλους, αντιμετωπίζουν δυσκολίες να αποδεχτούν τους εαυτούς και τις ζωές τους ως πολύτιμες, βιώνουν συναισθήματα ματαιώσης και η σχέση τους με τον εαυτό τους διαταράσσεται.

Επομένως, διαθέτουν ένα ισχυρό κίνητρο να αντισταθούν σε αυτήν την παραγνώριση, δηλαδή, να επιδοθούν σε έναν «αγώνα για αναγνώριση»¹⁷. Αυτός ο προσωπικός (και ταυτόχρονα πολιτικός) αγώνας μπορεί να λάβει διάφορες μορφές, συμπεριλαμβανομένων των «πολιτικών της ταυτότητας» ή των «πολιτικών της διαφοράς». Προκειμένου να (επανα)δομήσουν τις ζωές τους ως σημαντικές και κοινωνικά αναγνωρίσιμες, τα άτομα ενδέχεται να στραφούν σε «εναλλακτικές» ή «συμβατικές» σχέσεις αναγνώρισης, όπως είναι οι διάφορες συλλογικότητες, κοινότητες, καθώς και φιλικές, συντροφικές και ερωτικές σχέσεις. Έχει σημασία να

¹⁶ Η ως άνω εννοιολόγηση της αναγνώρισης εντοπίζεται και στο χώρο της ψυχανάλυσης. Πιο συγκεκριμένα στην πρώιμη δουλειά της Benjamin (1988-1995) η αναγνώριση εμφανίζεται ως το δομικό στοιχείο των (δι-υποκειμενικών) σχέσεων.

¹⁷ Σύμφωνα με τον Honneth (1995), υπάρχουν τρία διακριτά στάδια στον «αγώνα για αναγνώριση». Το πρώτο στάδιο αφορά το αίτημα του υποκειμένου για αγάπη από τους σημαντικούς Άλλους προκειμένου το υποκείμενο να αναπτύξει την αυτοπεποίθησή του. Το δεύτερο στάδιο εμπεριέχει την αναγνωρίσιμη ικανότητα του ατόμου να διεκδικεί δικαιώματα, η οποία αποτελεί τη βάση για τον αυτοσεβασμό του ατόμου, και τέλος, στο τρίτο στάδιο, τοποθετεί το αποτέλεσμα της αίσθησης του υποκειμένου πως είναι μοναδικό και ξεχωριστό, με άλλα λόγια, το αίσθημα της αυτοεκτίμησης.

σημειωθεί ότι ανεξάρτητα από τις εκάστοτε επιλογές τους, οι άνθρωποι διαθέτουν πολλαπλούς τρόπους (επαν)οικειοποίησης, (επανα)διεκδίκησης και (επαν)ανάκτησης της αναγνώρισης.

2.3 Διαφορές με σημασία: Κόμβοι σεξουαλικότητας, κοινωνικής τάξης και εθνικού ανήκειν

Η φεμινιστική θεωρία και έρευνα έχει επί μακρόν ασχοληθεί με ζητήματα ταυτότητας και διαφοράς, ειδικότερα αναφορικά με τις αναλυτικές κατηγορίες της φυλής, του φύλου και της κοινωνικής τάξης. Από την εποχή του δεύτερου φεμινιστικού κύματος έως τη «μεταφεμινιστική» εποχή, οι ως άνω συνυφασμένες αναλυτικές κατηγορίες έχουν εννοιολογηθεί ως καίριες για τη διερεύνηση σχέσεων υποτέλειας.

Αναμφισβήτητα, η έννοια της κομβικότητας¹⁸ εντός της κριτικής φεμινιστικής θεωρίας συνέβαλε σημαντικά σε μια περισσότερο ενδελεχή και πολυσύνθετη κατανόηση των ζώων των μαύρων γυναικών, των ΛΟΑΤΚ υποκειμένων, και των μελών της εργατικής τάξης. Ωστόσο, θα ήταν θεωρητικά αφελές να υποτεθεί ότι αυτές οι συνυφασμένες και αλληλοενισχυόμενες κατηγορίες έχουν εισαχθεί ισότιμα στο ερευνητικό πεδίο. Όπως αναφέρει η Gill Valentine:

[Μ]ονολότι φεμινιστές/στριες ερευνητές/τριες έχουν επιδείξει ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον στο θεωρητικό πλαίσιο της κομβικότητας, τείνουν να περιορίζουν την ανάλυσή τους σε συγκεκριμένες ταυτότητες, όπως είναι το φύλο και η φυλή, και να μην εφαρμόζουν συνολικά στην έρευνα τους το θεωρητικό εργαλείο της κομβικότητας (Valentine, 2007 σσ. 13-14).

Παρότι πολλοί/ες θεωρητικοί έχουν επισημάνει τους κινδύνους αγνόησης της πολύπλοκης σχέσης μεταξύ κοινωνικής τάξης, φυλής, φύλου, εθνότητας, αρκετές σύγχρονες έρευνες σε ΛΟΑΤΚ πληθυσμούς, αναλύουν τα υποκείμενα της έρευνας μονοθεματικά ως σεξουαλικά υποκείμενα, παράγοντας και προάγοντας μονόπλευρες

¹⁸ Η κομβικότητα (intersectionality) αποτελεί ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό εργαλείο για την ανάδειξη των συνυφασμένων σχέσεων ανάμεσα σε διάφορες μορφές κοινωνικού αποκλεισμού και καταπίεσης (Crenshaw, 1989-1991).

αναγνώσεις για τις ζωές και τις πρακτικές τους¹⁹. Δεδομένων των συνυφασμένων σχέσεων εξουσίας που ελέγχουν καθημερινά τα σώματα, τις επιθυμίες και τις πρακτικές μας, θεωρώ ιδιαίτερα σημαντικό στην παρούσα έρευνα να εξετάσω πώς η ταξική τοποθέτηση των συνομιλητριών μου αλληλοδιαπλέκεται με τη μη κανονιστική σεξουαλικότητα τους. Με άλλα λόγια, ποιά εμπόδια, αλλά και ποιά προνόμια, απορρέουν από την κοινωνική τάξη τους;

Σημαντικό επίσης να ληφθεί υπόψιν είναι το εθνικό πλαίσιο εντός του οποίου μεγάλωσαν τα υποκείμενα της έρευνας. Τι σημαίνει για μια γυναικεία υποκειμενικότητα στην ελληνική κοινωνία να έχει λεσβιακές πρακτικές και επιθυμίες; Πώς αντιμετωπίζει η ελληνική οικογένεια την ομοερωτική κόρη ή/και αδερφή; Το παρόν ερευνητικό εγχείρημα που στόχο έχει την αποτύπωση και ανάλυση των επιλεγμένων πρακτικών των υποκειμένων δε θα μπορούσε να αγνοήσει τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες της γυναικειάς (ομο)σεξουαλικότητας και του κοινωνικού φύλου, τις σχέσεις εξουσίας που παράγουν αυτές και τις στρατηγικές αντίστασης των υποκειμένων απέναντι σε αυτές.

¹⁹ Λαμπρές εξαιρέσεις αποτελούν οι μελέτες των Skeggs (2001), MacDermott (2003) και Taylor (2007·2010).

3. Μεθοδολογία

3.1. Ερευνητική Στοχοθεσία

Βασική υπόθεση της παρούσας εργασίας είναι ότι η (α)ορατότητα της λεσβιακότητας μπορεί να συνιστά μια εσκεμμένη και εν τέλει επιλεγμένη πρακτική των υποκειμένων και όχι μια εκ των άνω θυματοποιητική συνθήκη. Ως τέτοια, η (α)ορατότητα μπορεί να αποτελεί μια στρατηγική (πρακτική), η οποία διαμορφώνεται από τις συμβολικές οριοθετήσεις των κοινωνικών πλαισίων. Με βάση τα παραπάνω, κύριος ερευνητικός στόχος της παρούσας εργασίας είναι η ανάδειξη των διαδικασιών, με τις οποίες οι συνομιλήτριές μου διαχειρίζονται τη σεξουαλικότητά τους καθημερινά στα κοινωνικά πλαίσια, στα οποία τοποθετούνται. Συγκεκριμένα, ερεύνησα πώς διαχειρίζονται την ορατότητα και την αορατότητα της σεξουαλικότητάς τους στα πλαίσια των οικογενειών καταγωγής, των οικογενειών που δημιουργούν οι ίδιες με τις συντρόφους/φίλες τους και στην εργασία τους, καθώς και τα νοήματα, με τα οποία επενδύουν τις επιλογές και τις διαπραγματεύσεις τους.

3.2. Μεθοδολογικό Πλαίσιο

Η φεμινιστική εθνογραφία αποτέλεσε τον πυρήνα της μεθοδολογικής προσέγγισης μου, καθώς βασικός σκοπός ήταν τόσο να αναγνωρίσω και να επεξεργαστώ τις σχέσεις εξουσίας, όσο και να προσφέρω χώρο στις αφηγήσεις των υποκειμένων της έρευνας, να ακούσω τις ιστορίες τους και να τις καταγράψω (Ramanazazoglou & Holland, 2002, Davis & Craven, 2016). Επίσης, απαραίτητη κρίθηκε η χρήση της κριτικής εθνογραφίας (Thomas, 1993), η οποία μου παρείχε ένα θεωρητικό πλαίσιο δυνατοτήτων αλλαγής και αντίστασης, καθώς και η αναστοχαστική εθνογραφία, η οποία με βοήθησε (ως ένα βαθμό) να διακρίνω τη δική μου θέση (*positionality*) εντός της έρευνας, τις γνώσεις και τις προκαταλήψεις που έφερνα στο ερευνητικό πεδίο, καθώς και τις ερμηνείες που τυχόν απέρρεαν από εκεί (Coffey, 1999; Davies, 1999).

3.3. Πρακτικά ζητήματα: Η εθνογραφική έρευνα πεδίου

Η μέθοδος, την οποία επέλεξα για τη διεξαγωγή της παρούσας έρευνας είναι η βιογραφική μέθοδος. Συγκεκριμένα, συνέλεξα τέσσερις βιογραφικές αφηγήσεις, κάθε μία εκ των οποίων εμπεριείχε τρία στάδια: το στάδιο της κύριας αφήγησης, το στάδιο των παρεπόμενων ερωτήσεων και το στάδιο των ερωτήσεων απολογισμού (Τσιώλης, 2006).

Η προετοιμασία της επιτόπιας έρευνας απαιτούσε μια γνωστική προετοιμασία από μέρος μου, δηλαδή την επαρκή κατανόηση της βιβλιογραφίας γύρω από τη γυναικεία ομοερωτικότητα εν γένει, καθώς και γύρω από τη γνωστοποίησή της στην οικογένεια και την εργασία. Ξεκίνησα την έρευνα πεδίου το Φεβρουάριο του 2018 και η διάρκειά της ξεπέρασε τους πέντε μήνες. Όλες οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν σε χώρους επιλεγμένους από τα υποκείμενα της έρευνας, διήρκεσαν μεταξύ μίας και δύο ωρών και ηχογραφήθηκαν κατόπιν συμφωνίας με τη βοήθεια ενός μαγνητοφώνου. Τα τρία στάδια της συνέντευξης με κάθε συνομιλήτρια πραγματοποιήθηκαν σε διαφορετικούς χρόνους. Η πρώτη φάση για τις κύριες αφηγήσεις των δύο πρώτων συνομιλητριών μου, της Αρτέμιδος και της Βίλλυς πραγματοποιήθηκαν το Φεβρουάριο του 2018, ενώ το αντίστοιχο στάδιο στην περίπτωση των άλλων δύο συνομιλητριών, της Δάφνης και της Λυδίας, ολοκληρώθηκε τον Απρίλιο του 2018. Μετά τη συλλογή των κύριων αφηγήσεων από όλες τις συνομιλήτριες και την απομαγνητοφώνηση αυτών, οργάνωσα έναν οδηγό συνέντευξης για τις επόμενες ημι-δομημένες συνεντεύξεις (βασισμένο στις θεματικές της οικογένειας και της εργασίας). Οι επόμενες δύο φάσεις της ερευνητικής διαδικασίας πραγματοποιήθηκαν μεταξύ του Μαΐου και του Ιουλίου του 2018.

Η ανάλυση του εμπειρικού υλικού ακολούθησε ορισμένα στάδια. Αφότου συγκέντρωσα και απομαγνητοφώνησα το εμπειρικό υλικό, ακολούθησε μία πρώτη ανάλυση των λόγων που αρθρώθηκαν από τις συνομιλήτριές μου, εντοπίζοντας τα

κοινά στοιχεία στις αφηγήσεις τους. Σε ένα δεύτερο επίπεδο ταξινόμησα το εμπειρικό υλικό σε θεματικές ενότητες. Στο στάδιο αυτό διέκρινα τις δύο κύριες θεματικές ενότητες, την οικογένεια (καταγωγής και την «επιλεγμένη») και την εργασία, καθώς και τις εμπεδωμένες σχέσεις εξουσίας εντός αυτών. Στη συνέχεια, επιχείρησα να αποστασιοποιηθώ από τα εξατομικευμένα μέρη της αφήγησης και να μελετήσω την κάθε ιστορία στην ολότητά της.

3.4. Η επιλογή των αφηγήσεων ζωής

Η βιογραφική μέθοδος επιλέχθηκε στην παρούσα μελέτη ως προσφέρουσα τη μέγιστη δυνατότητα ανάδειξης της εμπρόθετης δράσης των υποκειμένων της έρευνας, τη μεταβλητότητα των επιλογών και τις διαφορετικές ή και ίδιες, κάποιες φορές, νοηματοδοτήσεις των αποφάσεων τους (Tamboukou, 2000). Κατά τη διάρκεια των αφηγήσεων, οι συνομιλήτριές μου είχαν την ευκαιρία κατά κάποιο τρόπο να ανακατασκευάζουν τους εαυτούς τους ως κοινωνικά ενεργές, φανερώνοντας τις δράσεις τους σε σχέση με τα ευρύτερα κοινωνικά πλαίσια. Επιπλέον, μέσω των αφηγήσεων ζωής τα υποκείμενα ήταν σε θέση να αποδίδουν νοήματα στις ζωές τους, να (δια)πραγματεύονται τις ταυτότητές τους και να παρουσιάζουν τις ζωές τους και τις σχέσεις τους ως σημαντικές και άξιες αναγνώρισης.

Η προθυμία και ο ζήλος με τον οποίο οι συνομιλήτριές μου διηγήθηκαν τις ιστορίες τους ήταν αξιοσημείωτα. Το γεγονός ότι η δική μου σεξουαλικότητα ήταν είτε γνωστή είτε μπορούσε να υποτεθεί, λόγω του ερευνητικού θέματος, ενδέχεται να έπαιξε κάποιο ρόλο και να αποτέλεσε έναυσμα για την προθυμία αυτή. Ωστόσο, πιστεύω ότι κάτι σημαντικότερο διακυβεύεται στο σημείο αυτό. Ο ενθουσιασμός με τον οποίο οι συνομιλήτριες μου αφηγήθηκαν τις ιστορίες τους μπορεί να ερμηνευθεί στο πλαίσιο ενός αιτήματος για (επαν)αναγνώριση των επιθυμιών τους και των σχέσεων τους ως σημαντικές και ως άξιες να ειπωθούν και να καταγραφούν (ενδεικτικά βλ. Dunne, 1997, Weeks κ.ά., 2001).

Δεν ισχυρίζομαι ότι οι ιστορίες ζωής που προσέφεραν τόσο γενναϊόδωρα οι πληροφορήτριες της έρευνας είναι αντιπροσωπευτικές όλων των ομοερωτικών γυναικών στην Ελλάδα, ούτε αποσκοπώ στην παρουσίαση μίας περιεκτικής και

ολοκληρωμένης αλήθειας και ενός μοναδικού εαυτού αυτών των γυναικών²⁰. Όπως υποστηρίζει ο Plummer (1995), είναι εξαιρετικά σημαντικό να δοθεί προτεραιότητα στις αφηγήσεις των υποκειμένων αυτές καθαυτές· ως εκ τούτου, στην παρούσα έρευνα προσπάθησα όσο το δυνατόν περισσότερο να εστιάσω στο τι ειπώθηκε σε εμένα, στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή και στα συγκεκριμένα πολιτισμικά πλαίσια μέσα στα οποία παρήχθησαν οι εν λόγω αφηγήσεις.

Οι ιστορίες των υποκειμένων της έρευνας παρουσιάζουν ένα πλήθος πιθανών τρόπων ζωής (μαζί με τις συντρόφους τους). Διατυπώνουν νέες αχαρτογράφητες εμπειρίες σχεσιακότητας, που αμφισβητούν και υπερβαίνουν το «καθεστώς αλήθειας» (Foucault, 1980), όχι μόνο σε σχέση με το ετεροκανονικό συνεχές, αλλά και με τη θυματοποιητική εννοιολόγηση και απάλειψη της λεσβιακότητας στην Ελλάδα.

3.5. Επιλέγοντας τις συνομιλήτριές μου

Σε μία έρευνα για τη σεξουαλικότητα και ιδιαίτερα για τη γυναικεία ομοερωτικότητα στην Ελλάδα, ο εντοπισμός των υποψήφιων συνομιλητριών αποτελεί πρωτεύοντα μεθοδολογικό προβληματισμό. Αυτός δεν προκύπτει από «κάποια αριθμητική υπολογιστική ανησυχία αλλά βασίζεται στη γνώση της κυρίαρχης εντόπιας κοινωνικής πραγματικότητας», η οποία κατασκευάζει τις λεσβιακές αναπαραστάσεις, εμπειρίες και αφηγήσεις ως αδιανόητες και αόρατες (Kantsa & Chalkidou, 2014, σ. 88). Υπό το φως της παρούσας συνθήκης, η χρήση της μεθόδου της χιονοστιβάδας για την εύρεση συνομιλητριών μέσω κοινωνικών δικτύων κρίθηκε απαραίτητη για τη διεξαγωγή της έρευνας. Παρότι η μέθοδος της χιονοστιβάδας για τη συλλογή δείγματος χρησιμοποιείται εκτενώς, ιδιαίτερα στις μελέτες για τη σεξουαλικότητα (Gamson, 2000), δεδομένης της έλλειψης αναστοχαστικών αναφορών για τη χρήση της μεθόδου γενικά, αντιμετωπίζεται με θεωρητική καχυποψία (Browne, 2005)²¹.

²⁰ Άλλωστε, ενδεχόμενες αποσιωπήσεις των συνομιλητών/τριων ή επαν-εφευρημένες αλήθειες τους αποτελούν ενδείξεις συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων εξουσίας καθώς και ενεργών πρακτικών ανα-διαμόρφωσης.

²¹ Σύμφωνα με θεωρητικούς, δεδομένων των κοινωνικών δικτύων που χρησιμοποιούνται για τον εντοπισμό του πληθυσμού του δείγματος της έρευνας, ελλοχεύει ο κίνδυνος ο/η ερευνητής/τρια να

Αναφορικά με τη χρήση της μεθόδου της χιονοστιβάδας στην παρούσα έρευνα, η εφαρμογή της μου παρείχε πρόσβαση σε γυναίκες, οι οποίες δεν έχουν επιλέξει να προσδιορίζονται ανοιχτά ως «λεσβίες», «αμφί» ή «queer», που ενδεχομένως δε συμμετέχουν στη «λεσβιακή/queer κοινότητα», καθώς επίσης δε συχνάζουν απαραίτητα σε συγκεκριμένα (*gay friendly*) μαγαζιά. Με άλλα λόγια αυτή η μέθοδος μου έδωσε την ευκαιρία να συνομιλήσω με γυναίκες με ομοερωτικές πρακτικές, με τις οποίες διαφορετικά θα ήταν αδύνατο να έρθω σε επαφή²².

Η κύρια στρατηγική που χρησιμοποίησα κατά τη διάρκεια της επιλογής των συνομιλητριών μου, ήταν η προσπάθεια για ελαχιστοποίηση των διαφορετικών κοινωνικών χαρακτηριστικών τους (όπως της ηλικίας, του εκπαιδευτικού και του κοινωνικού υπόβαθρου, του τόπου καταγωγής, κ.ά.). Επίσης ορίστηκε ως προϋπόθεση, η ύπαρξη διετούς τουλάχιστον συγκατοίκησης με τις συντρόφους τους, η οποία θα επέτρεπε τη διερεύνηση θεμελιωμένων μοτίβων με τα οποία οι συνομιλήτριες μου πραγματεύονται την καθημερινότητά τους με τις συντρόφους τους. Όλα τα υποκείμενα της έρευνας είχαν γεννηθεί και μεγαλώσει σε αστικά κέντρα κι όλες είχαν ζήσει στο εξωτερικό (στην Αγγλία και στη Γαλλία) για τουλάχιστον ένα

γνωρίζει άμεσα ή έμμεσα τους/τις συμμετέχοντες/ουσες, να μην είσαι σε θέση να λάβει τις «σωστές αποστάσεις από τα υποκείμενα της έρευνας», και να παράγει προκατειλημμένες ερμηνείες. Επιπρόσθετα, υποστηρίζεται ότι μπορεί να επηρεαστεί η αντιπροσωπευτικότητα του δείγματος αφού ο πληθυσμός αντλείται από συγκεκριμένα δίκτυα που ενδεχομένως αποτελούνται από άτομα με παρόμοια κοινωνικά χαρακτηριστικά όπως η ηλικία, η κοινωνική τάξη, η εθνότητα, κ.ά. (Hearphy, 2001). Ωστόσο, πιστεύω ότι ερμηνείες που απορρέουν από τον/την ερευνητή/τρια είναι αναπόφευκτο να εισέλθουν στο ερευνητικό πεδίο, ειδικότερα στο πλαίσιο των μελετών στις Κοινωνικές Επιστήμες. Τα λεγόμενα *αντικειμενικά* αποτελέσματα ερευνών είναι πάντα και εξαρχής δι-υποκειμενικά, σχεσιακά και κοινωνικά. Επιπλέον, η εστίαση στην αντιπροσωπευτικότητα δεν αποτελεί βασικό ερευνητικό στόχο στις αφηγήσεις ζωής (Plummer, 1995).

²² Μετά την ολοκλήρωση των δυο πρώτων φάσεων των αφηγήσεων ζωής αναγνώρισα ότι όλες οι συνομιλήτριες μου ήταν σθεναρά απρόθυμες να υιοθετήσουν όρους όπως «λεσβία» ή «queer» για να περιγράψουν τους εαυτούς τους, τις συντρόφους και τις φίλες τους. Στο πλαίσιο αυτό, αναρωτήθηκα αν δικαιούμαι να χρησιμοποιήσω στον τίτλο της παρούσας εργασίας όρους όπως «λεσβιακές πρακτικές». Λύση στον εν λόγω προβληματισμό μου αποτέλεσε η τελευταία ερώτηση που έθεσα σε όλες τις συνομιλήτριες μου αναφορικά με τον σεξουαλικό αυτοπροσδιορισμό τους. Παρότι στις αφηγήσεις τους απέφυγαν συστηματικά να χρησιμοποιήσουν προσδιορισμούς που συνδέονται με τη σεξουαλικότητα τους και προτίμησαν άλλους έμφυλους ορισμούς, όπως «οι γυναίκες σαν και μας», «οι δικές μας», εν τέλει απάντησαν πως οικειοποιούνται όρους όπως «λεσβία» και «αμφιφυλόφιλη» όταν τους τεθεί το ερώτημα του αυτοπροσδιορισμού. Επομένως, στο κεφάλαιο της ανάλυσης των αφηγήσεων που ακολουθεί θα αποφύγω να χρησιμοποιήσω τον όρο λεσβία ως ουσιαστικό καθώς τον απέφυγαν συστηματικά οι πληροφορήτριες μου, και θα προτιμήσω να χρησιμοποιήσω τον όρο κυρίως ως επίθετο (λεσβιακή, λεσβιακές) προκειμένου να περιγράψω τις πρακτικές και τις σχέσεις τους .

χρόνο, είτε λόγω σπουδών είτε για αναζήτηση εργασίας²³. Παρότι προσπάθησα όσο το δυνατό περισσότερο να μειώσω τις διαφορές ανάμεσα στις πληροφορήτριες μου, υπάρχουν αναμφισβήτητα σημαντικές διαφορές στις ζωές τους και επομένως στις

Όνομα	Ηλικία	Τόπος Γέννησης	Θέση εργασίας μητέρας/πατέρα	Ανώτατες σπουδές	Τόπος Διαμονής	Θέση εργασίας
Λυδία	32	Θεσσαλονίκη	Πανεπιστημιακός /πανεπιστημιακός	Διδακτορικό στη Νομική	Επαρχιακή πόλη της Αγγλίας	Λέκτορας
Άρτεμις	31	Αθήνα	Τραπεζικός υπάλληλος/ πολιτικός μηχανικός	Μεταπτυχιακό στο Πολυτεχνείο	Αθήνα	Πολιτικός μηχανικός σε ιδιωτική κατασκευαστική εταιρεία
Δάφνη	30	Αθήνα	Καθηγήτρια αγγλικών/ καθηγήτριας μουσικής	Μεταπτυχιακό στην Παιδαγωγική	Αθήνα	Δασκάλα σε ιδιωτικό δημοτικό σχολείο

ιστορίες τους. Ωστόσο, πιστεύω ότι η σημασία των αφηγήσεων ζωής τους, προκύπτει ακριβώς από αυτές τις διαφορές.

²³ Μία λεπτομερής παρουσίαση των κοινωνικών χαρακτηριστικών των υποκειμένων της έρευνας παρουσιάζεται στον Πίνακα 1.

Βίλλυ	33	Αθήνα	Οφθαλμίατρος/ οικονομικός διευθύνων σύμβουλος	Μεταπτυχιακό στην Ψυχολογία	Αθήνα	Ψυχοθεραπεύτρια
-------	----	-------	--	-----------------------------------	-------	-----------------

Πίνακας 1. Κοινωνικά χαρακτηριστικά των υποκειμένων της έρευνας

4. Παρουσίαση και ανάλυση των αφηγήσεων ζωής των υποκειμένων της έρευνας

Στο παρόν κεφάλαιο θα παρουσιάσω και θα αναλύσω τις αφηγήσεις των πληροφορητριών μου. Ωστόσο, πριν την παράθεση των δικών τους λόγων και της ανάλυσης κρίνεται απαραίτητη, μία εισαγωγική ενότητα, η οποία θα παρέχει πληροφορίες για τις πολλαπλές θέσεις που καταλαμβάνουν στις ζωές τους ως κόρες, αδερφές, σύντροφοι και επαγγελματίες. Αυτή η προλογική ενότητα αποσκοπεί να προσφέρει μια πιο ενδελεχή κατανόηση των πλαισίων εντός των οποίων οι συνομιλήτριές μου τοποθετούνται, τις αντικρουόμενες θέσεις που πολλές φορές καταλαμβάνουν και την επακόλουθη ρευστότητα των επιτελέσεων τους.

4.1. Συστήνοντας τη Λυδία, την Αρτέμιδα, τη Δάφνη και τη Βίλλυ

Λυδία

Η Λυδία είναι 32 ετών και εργάζεται ως καθηγήτρια εγκληματολογίας σε ένα πανεπιστήμιο στην Αγγλία. Σπούδασε Νομική στη Θεσσαλονίκη και κατόπιν μετακόμισε στην Αγγλία για να συνεχίσει τις σπουδές της σε μεταπτυχιακό επίπεδο. Η απόφασή της να μετακομίσει στο εξωτερικό υποκινήθηκε κυρίως από την «ανακάλυψη» της σεξουαλικότητάς της από τη μητέρα της και τις ιδιαίτερα αρνητικές αντιδράσεις της οικογένειάς της για τις ομοερωτικές επιθυμίες της (ειδικότερα της μητέρας και του μεγαλύτερου αδερφού της). Σύμφωνα με την

αφήγηση της Λυδίας, ο πατέρας της διατήρησε μία ουδέτερη στάση, αφού ούτε υποστήριξε ενεργά τη βιαιότητα που εκδήλωναν η μητέρα και ο αδερφός της, αλλά ούτε προσπάθησε ποτέ και να την εμποδίσει. Διαχρονικά, η σχέση με την οικογένεια καταγωγής της περιγράφεται από την ίδια ως ιδιαίτερα εχθρική. Ομοφοβικές απειλές, εκβιασμοί, λεκτικές προσβολές, αποκλήρωση, ακόμα και σωματική κακοποίηση αποτέλεσαν κυρίαρχες θεματικές στην αφήγησή της. Υπό το φως αυτών των εμπειριών, η Λυδία παρέμενε ιδιαίτερα διστακτική να δημιουργήσει μία σχέση με γυναίκα μέχρι την ηλικία των 25, εξαιτίας της (συναισθηματικής και σωματικής) κακομεταχείρισης που υπέστη από την οικογένεια της.

Παρ' όλα αυτά, η Λυδία διατηρεί μία σταθερή ερωτική σχέση τα τελευταία έξι χρόνια με τη Μυρτώ, μία Ελληνίδα δικηγόρο, και ζούνε μαζί σε επαρχιακή πόλη της Αγγλίας, εδώ και πέντε χρόνια. Η Λυδία και η Μυρτώ διατηρούν μία σχεδόν — συζυγική σχέση και έχουν εκφράσει την επιθυμία να αποκτήσουν παιδιά. Η Λυδία περιγράφει τη σχέση τους ως «την καινούργια οικογένειά» της, η οποία κατά κάποιο τρόπο είναι ικανή να αντικαταστήσει αυτή την οποία έχασε, δηλαδή την οικογένεια καταγωγής της.

Η Λυδία περιγράφει το εργασιακό περιβάλλον της ως ιδιαίτερα φιλικό προς τους/τις ομοφυλόφιλους/ες (*gay friendly*) εν γένει. Οι συνάδελφοί της, όπως και κάποιοι από τις/τους φοιτήτριές/φοιτητές της, γνωρίζουν για τη σχέση της με τη Μυρτώ. Σύμφωνα με την ίδια, αυτό δεν επηρεάζει με κάποιο τρόπο την επαγγελματική εξέλιξή της. Ωστόσο, στην αφήγησή της δίνει έμφαση στη σημασία του εθνικού πλαισίου στο οποίο εργάζεται, υποθέτοντας ότι στην Ελλάδα θα υπήρχε μία πολύ διαφορετική πρόσληψη και αντιμετώπισή της ως ανοιχτά ομοερωτική πανεπιστημιακός.

Άρτεμις

Η Άρτεμις είναι 31 ετών και κατάγεται από την Αθήνα. Γεννήθηκε και μεγάλωσε σε ένα μεγαλοαστικό προάστιο της Αθήνας και μετακόμισε σε μία επαρχιακή πόλη της Ελλάδας στην ηλικία των 18 ετών για να σπουδάσει στο Πολυτεχνείο. Με την ολοκλήρωση των προπτυχιακών σπουδών της επέστρεψε στην Αθήνα, όπου εργάστηκε ως πολιτικός μηχανικός σε διάφορες ιδιωτικές κατασκευαστικές εταιρίες. Έπειτα από λίγα χρόνια μετακόμισε στο Λονδίνο για να

συνεχίσει τις σπουδές της σε μεταπτυχιακό επίπεδο και να εργαστεί ως πολιτικός μηχανικός. Έχει επιστρέψει τα τελευταία δυο χρόνια στην Αθήνα για να είναι με τη σύντροφό της, τη Μαρίνα, η οποία είναι Ελληνίδα χορογράφος γύρω στα 30. Η Μαρίνα και η Άρτεμις διατηρούν μία τετράχρονη σχέση και τα τελευταία δύο χρόνια ζουν μαζί σε ενοικιαζόμενο διαμέρισμα στο κέντρο της Αθήνας.

Αν και η Άρτεμις είχε προηγουμένως σχέσεις και με άντρες και με γυναίκες (κυρίως με γυναίκες), η σχέση της με τη Μαρίνα παρουσιάζεται ως η πιο σημαντική στη μέχρι τώρα ενήλικη ζωή της και αυτό αποτέλεσε και την αιτία που αποφάσισε να συγκατοικήσει μαζί της. Οι γονείς της, οι οποίοι έχουν χωρίσει, γνωρίζουν για τη σχέση της με τη Μαρίνα και για τη συγκατοίκησή τους. Η Άρτεμις παρουσιάζει τον πατέρα της ως ιδιαίτερα υποστηρικτικό και πάντα κατανοητικό ως προς τις (ομοερωτικές) επιλογές της κόρης του. Από την άλλη πλευρά, η μητέρα της δε δείχνει τον ίδιο βαθμό αποδοχής και κατανόησης. Όταν στην ηλικία των 19 η Άρτεμις αποφάσισε να μοιραστεί μαζί της πληροφορίες για την ομοερωτική σχέση που διατηρούσε, η μητέρα της αντέδρασε αρνητικά. Υποστηρικτικός στην αρνητική στάση της μητέρας της υπήρξε κι ο αδερφός της Αρτέμιδος. Έκτοτε, τα τελευταία δέκα χρόνια η μητέρα της έχει επιλέξει να μη συζητάει τίποτα σχετικά με τη σεξουαλικότητα της κόρης της. Ακόμα και όταν η Άρτεμις προσπαθεί να εισάγει το θέμα της ομοερωτικότητάς της στη συζήτηση, η μητέρα της αρνείται να ακούσει και να μιλήσει για αυτό.

Στο επαγγελματικό περιβάλλον της, η Άρτεμις έχει επιλέξει να μη γνωστοποιεί τις ομοερωτικές επιλογές της στους συναδέλφους της. Υποστηρίζει ότι το συγκεκριμένο εργασιακό περιβάλλον (κατασκευαστικές εταιρίες) στην Ελλάδα είναι εξαιρετικά ομοφοβικό και σεξιστικό και μία πιθανή γνωστοποίηση της σεξουαλικότητάς της θα οδηγούσε στον στιγματισμό της. Αντηχώντας τα λόγια της Λυδίας για τη σημασία του εθνικού πλαισίου της εργασίας της, υποστηρίζει ότι κατά τη διάρκεια της απασχόλησής της στην Αγγλία δεν ήταν τόσο διστακτική στο να γνωστοποιήσει πληροφορίες για τη σχέση της με τη Μαρίνα στους συναδέλφους της.

Δάφνη

Η Δάφνη είναι 30 ετών και εργάζεται ως δασκάλα σε ιδιωτικό σχολείο της Αθήνας. Γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Αθήνα, όπου ολοκλήρωσε προπτυχιακές και

μεταπτυχιακές σπουδές στην παιδαγωγική. Πριν από τρία χρόνια μετακόμισε στο Λονδίνο για να ζήσει με τη σύντροφό της, τη Σοφία, μία σκηνοθέτρια γύρω στα 30, η οποία σπούδαζε και εργαζόταν εκεί. Κατά τη διάρκεια της διαμονής της στο Λονδίνο, η Δάφνη εργαζόταν ως εκπαιδευτικός σε ελληνικά και αγγλικά ιδιωτικά σχολεία. Τον τελευταίο χρόνο επέστρεψαν στην Ελλάδα και συγκατοικούν στο οικογενειακό σπίτι της Σοφίας.

Η οικογένεια της Σοφίας γνωρίζει για τη σχέση τους και διατηρεί μία πολύ καλή σχέση με τη Δάφνη. Αντίθετα, αν και η οικογένεια της Δάφνης γνωρίζει ότι η ίδια μένει με τη Σοφία, δε γνωρίζει για την ερωτική σχέση τους. Η σχέση της Δάφνης με τη μητέρα της είναι ιδιαίτερα δύσκολη. Δεδομένου ότι η Δάφνη έχει αρκετές φίλες, οι οποίες δεν ακολουθούν τα κοινωνικά στερεότυπα της έμφυλης εκφοράς, για παράδειγμα θηλυκές αρρενωπότητες και αγοροκόριτσα, κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων η μητέρα της άρχισε να υποψιάζεται ότι η Δάφνη μπορεί να εμπλέκεται σε λεσβιακές πρακτικές, την ίδια στιγμή ωστόσο, απορρίπτει αυτήν την πιθανότητα. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με την αφήγηση της Δάφνης, η μητέρα της δρα συχνά επιθετικά (συναισθηματικά και πρακτικά) και είναι παρεμβατική στη ζωή της κόρης της, στην προσπάθειά της να διαψεύσει τις υποψίες της. Επιπλέον, οι υποψίες της μητέρας έχουν ενισχυθεί λόγω της συγκατοίκησης της Δάφνης με τη Σοφία και η σχέση μεταξύ μητέρας και κόρης έχει επιδεινωθεί. Ομοίως, η μεγαλύτερη αδερφή της Δάφνης εκφράζει εμφανή αποστροφή και απέχθεια για την ομοφυλοφιλία εν γένει. Στην αφήγηση της Δάφνης ο πατέρας παρουσιάζεται ως μία απύσχα φιγούρα, που εργάζεται συνεχώς και δε διαθέτει χώρο και χρόνο για επικοινωνία και αλληλεπίδραση με την κόρη του. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει κανείς στην οικογένεια καταγωγής της Δάφνης, στον οποίο θα μπορούσε να αναζητήσει κατανόηση και αποδοχή.

Παρομοίως, στην εργασία της, η Δάφνη διστάζει πολύ να μοιραστεί οποιαδήποτε πληροφορία για τις ερωτικές σχέσεις της με γυναίκες και για τη συγκατοίκησή της με τη Σοφία. Η Δάφνη υποστηρίζει ότι η «λεσβία δασκάλα» αποτελεί σχεδόν ένα παράδοξο, δεδομένων των εμπεδωμένων συντηρητικών και ετεροκανονικών λόγων που κυριαρχούν στα ελληνικά σχολεία. Ωστόσο, επισημαίνει ότι έχει δημιουργήσει με τη σύντροφο και τις φίλες της σχέσεις αποδοχής και αμοιβαίας κατανόησης. Αν και αυτές οι σχέσεις δεν μπορούν να αντικαταστήσουν

την οικογένεια καταγωγής της, είναι ιδιαίτερα σημαντικές για εκείνη επειδή της προσφέρουν την αναγνώριση και την αποδοχή που έχει στερηθεί.

Βίλλυ

Η Βίλλυ είναι 33 ετών και εργάζεται ως ψυχοθεραπεύτρια στην Αθήνα. Γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Αθήνα, όπου και ολοκλήρωσε προπτυχιακές σπουδές στην ψυχολογία. Στη συνέχεια μετακόμισε στο Παρίσι για να συνεχίσει τις σπουδές της σε μεταπτυχιακό επίπεδο και επιστρέφοντας στην Ελλάδα ολοκλήρωσε ακόμα ένα κύκλο μεταπτυχιακών σπουδών στην ιατρική. Έχοντας προηγουμένως δουλέψει σε αρκετές μη κυβερνητικές οργανώσεις, αυτή τη στιγμή εργάζεται ως ανεξάρτητη ψυχοθεραπεύτρια σε ένα μεγαλοαστικό προάστιο της Αθήνας.

Η οικογένεια της Βίλλυ αποτελείται από τη μητέρα της και τα τρία νεότερα αδέρφια της (δύο αδερφές και ένας αδερφός). Η ιστορία της οικογένειάς της είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, καθώς κατά τη διάρκεια της περιόδου που ακολούθησε τη δεύτερη φάση των αφηγήσεων ζωής και πριν την τελευταία φάση, η Βίλλυ γνωστοποίησε στη μητέρα της τη σχέση που διατηρεί με την Αδριανή, μία (Ελληνίδα) οδοντίατρο 35 ετών. Η Βίλλυ υποστήριζε κατά τη διάρκεια των δυο πρώτων συναντήσεών μας ότι η μητέρα της αναμφισβήτητα γνωρίζει για την λεσβιακή σχέση της, εντούτοις αρνείται να το συζητήσει. Ωστόσο, αυτό που αποκαλύφθηκε μετά τη γνωστοποίηση της Βίλλυς στη μητέρα της, ήταν πως η τελευταία δεν ήταν καθόλου υποψιασμένη, παρά τη μακροχρόνια σχέση της με την Αδριανή (περισσότερο από 7 χρόνια), τη συγκατοίκησή τους στο οικογενειακό σπίτι της Αδριανής τα τελευταία τέσσερα χρόνια και το γεγονός ότι η Αδριανή συνόδευε τη Βίλλυ σε κάθε οικογενειακή συγκέντρωση. Αυτή η «ανατροπή στην πλοκή» (*plot—twist*) λειτούργησε, όχι μόνο ως μία υπενθύμιση ότι το πεδίο είναι ζωντανό, μη στατικό και ανατρεπτικό, αλλά κυρίως ως μία καταφανής ένδειξη της αδιανοητότητας της λεσβιακότητας. Με άλλα λόγια, η λεσβιακή σχέση της συνομιλήτριάς μου με τη σύντροφό της παρέμενε απαρατήρητη και αδιανόητη στον σημαντικό Άλλο (τη μητέρα της), παρά την έντονη παρουσία της Αδριανής στη ζωή της Βίλλυς και την εκπεφρασμένη επιθυμία της Βίλλυς να αποκτήσει παιδί χωρίς την παρουσία ενός άντρα συντρόφου.

Η μητέρα της Βίλλυς ήταν το μόνο μέλος της οικογένειας που δεν (ανα) γνώριζε τη σχέση της με την Αδριανή για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα. Κατά τη διάρκεια των πρώτων χρόνων της σχέσης της με την Αδριανή, η Βίλλυ είχε σταδιακά γνωστοποιήσει τη σχέση τους σε όλα τα αδέρφια της. Η στάση τους απέναντι στις ομοερωτικές επιλογές της αδερφής τους ήταν ουδέτερη, ούτε της δημιούργησαν κάποιο πρόβλημα, ούτε υπήρξαν υποστηρικτικοί απέναντί της. Ακόμα και όταν αποφάσισε να πραγματοποιήσει «coming out» στη μητέρα της, τα αδέρφια της επέλεξαν να μην πάρουν κάποια θέση ως προς αυτό.

Κλείνοντας, αναφορικά με το χώρο εργασίας της, η Βίλλυ υποστηρίζει ότι δεν έχει δυσκολευτεί ποτέ να μιλήσει για τη σχέση της με την Αδριανή. Ωστόσο, επισημαίνει ότι αυτή η συνθήκη συνδέεται άρρηκτα με τα πλαίσια εντός των οποίων εργάζεται, δηλαδή μη κυβερνητικές οργανώσεις που ασχολούνται με την ψυχική υγεία και τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπου επιτρέπεται — και ιδανικά γίνεται αποδεκτή — η διαφορετικότητα.

4.2 Αναταραχή Οικογένειας / Συγγένειας

Οι αφηγήσεις των πληροφορητριών μου στράφηκαν κατά κύριο λόγο στις σχέσεις με τις οικογένειες καταγωγής τους, στις οποίες συμπεριέλαβαν τις μητέρες, τους πατέρες και τα αδέρφια τους, καθώς και στις σχέσεις με τις συντρόφους και τα ευρύτερα κοινωνικά δίκτυά τους. Επιπλέον, μίλησαν για τις καθημερινές διαπραγματεύσεις στους χώρους εργασίας τους, που θα παρουσιάσω και θα αναλύσω στην επόμενη υποενότητα.

Στο παρόν υποκεφάλαιο, θα ξεκινήσω εντοπίζοντας τις σχέσεις εξουσίας που παρήχθησαν προτού και αφότου οι πληροφορήτριες μου γνωστοποίησαν τις ομοερωτικές επιθυμίες και πρακτικές τους στις οικογένειες καταγωγής τους, οι οποίες φαίνεται να έπαιξαν σημαντικό ρόλο στις κατόπιν επιλογές τους αναφορικά με το αν θα διάγουν «ορατές ή αόρατες λεσβιακές ζωές». Πιο συγκεκριμένα, θα συζητήσω για το σημαντικό και ταυτόχρονα ιδιαίτερα δύσκολο δεσμό ανάμεσα σε μία μητέρα και την ομοερωτική κόρη της, για την «απούσα φιγούρα» του πατέρα, καθώς και για τις σχέσεις ανάμεσα στις πληροφορήτριες μου και τα αδέρφια τους.

Στη συνέχεια, θα στραφώ στις σχέσεις/οικογένειες που έχουν επιλέξει να δημιουργήσουν/φτιάξουν με τις συντρόφους και τις φίλες τους. Παρότι καμιά από τις συνομιλήτριές μου δεν έχει συνάψει σύμφωνο συμβίωσης, ούτε έχει έως τώρα εμπειρία γονεϊκότητας, όλες διατηρούν λιγότερο ή περισσότερο «συζυγικές», μακροχρόνιες σχέσεις, συζούν με τις συντρόφους τους ήδη αρκετά χρόνια και έχουν εκφράσει την επιθυμία να αποκτήσουν παιδιά, είτε τώρα είτε αργότερα.

4.2.1 Σκιαγραφώντας τις σχέσεις εξουσίας εντός των οικογενειών καταγωγής

«Η οικογένεια λειτουργεί συχνά ως 'εχθρός', μία αναπαράσταση του εχθρικού ομοφοβικού κόσμου»

(Plummer, 1995, σ. 55).

Η παρούσα υποενότητα επικεντρώνεται στη θεματική που απασχόλησε κατ'εξοχήν τις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου, αυτή των σχέσεων (εξουσίας) εντός της οικογένειας καταγωγής. Η δόμηση των οικογενειακών σχέσεων των συνομιλητριών μου προσέφερε σημαντικές πληροφορίες όχι μόνο για το πώς ομοερωτικές γυναίκες διαχειρίζονται πληροφορίες για τη σεξουαλικότητα τους εντός της οικογένειας καταγωγής στην Ελλάδα, αλλά και για τα περιθώρια δράσης των υποκειμένων, για τη σημασία της οικογένειας και της συγγένειας εν γένει στην ελληνική κοινωνία, καθώς και για τις δυνατότητες αποδόμησης της.

Τα τελευταία χρόνια καταγράφεται μια θεωρητική μετατόπιση της εννοιολόγησης της οικογένειας, από έναν τόπο υποστήριξης και ασφάλειας σε έναν προβληματικό και κακοποιητικό θεσμό για τα (ομοερωτικά ειδικότερα) μέλη του (Παπανικολάου, 2018). Οι διαδικασίες γνωστοποίησης ή η αποκάλυψη της ομοερωτικής επιθυμίας από κάποιο τρίτο πρόσωπο είναι σε θέση να επιφέρουν κρίση

και «αναταραχή» στην οικογένεια και ως εκ τούτου να δοκιμαστούν τις συγγενικές σχέσεις.

Όταν ήμουν μικρή, θεωρούσα τους γονείς μου σαν δυο πολύ καλούς και πολύ έξυπνους ανθρώπους, που έχουν δώσει τα πάντα στα παιδιά τους, που τους ενδιαφέρει η μμόρφωση τους και το μεγάλωμα των παιδιών τους. Το τέλος αυτής της φούσκας ήρθε όταν η μαμά μου βίαια έμαθε για τη σεξουαλικότητα μου πριν καλά—καλά μάθω εγώ για αυτή. Δηλαδή κάποια στιγμή προς το τέλος των σπουδών μου άρχισα να καταλαβαίνω ότι μου αρέσουν τα κορίτσια και επειδή ήμουν τόσο κοινωνικά ούφο, αντί να πάω σε ένα μαγαζί, να πιώ ένα ποτό, να γνωρίσω κάποια, πήγα να δουλέψω σε ένα τέτοιο μαγαζί, χωρίς να έχω την οικονομική ανάγκη να το κάνω. Μάλλον εκεί ήρθαν και οι πρώτες σκέψεις της μαμάς μου, δηλαδή «γιατί το παιδί μου δουλεύει ενώ του τα παρέχουμε όλα, τι χρειάζεται τα λεφτά»; Θεωρώ πως το πιθανότερο σενάριο που την υποψίασε ήταν ότι παίρνω ναρκωτικά και για αυτό έβαλε άνθρωπο να με παρακολουθήσει. Κάπως έτσι έμαθε ότι μου αρέσουν τα κορίτσια και αντέδρασε πολύ άσχημα [...]. Επομένως, έπρεπε να παραδεχτώ ότι οι άνθρωποι που με έφεραν στη ζωή, που με μεγάλωσαν με αγάπη και φροντίδα, αυτοί οι ίδιοι άνθρωποι μπορούν μια μέρα να στα πάρουν όλα πίσω. Αυτό συνέβη με μένα, μου τα πήραν όλα πίσω, την αγάπη τους, το ενδιαφέρον τους, τη φροντίδα τους, τα πάντα. Κι εκεί που ήμουν για χρόνια η καλή κόρη και η έξυπνη μαθήτριά, από τη μια στιγμή στην άλλη, έγινα «η ανώμαλη, η διεστραμμένη, αυτή που πρέπει να πεθάνει τέτοια που είναι» (Λυδία).

Η ανακάλυψη της «ομοερωτικής ταυτότητας» της Λυδίας από τη μητέρα της επέφερε την αποδόμηση όλων των άλλων θετικών ταυτοτήτων με τις οποίες η Λυδία αναγνωριζόταν για δεκαετίες, όπως αυτής της καλής μαθήτριάς και της καλής κόρης, καθώς επίσης και την αποδόμηση του (φαντασιακού) οικοδομήματος της «αγίας ελληνικής» οικογένειας. Παρατηρείται λοιπόν, ότι στο πλαίσιο της «συνάντησης» της συγγένειας και της ομοσεξουαλικότητας, παράγονται υποκείμενα που εκπίπτουν βίαια και απότομα από τις οικογενειακές δομές, έχοντας απολέσει κάθε προηγουμένως κερτημένη θετική ταυτότητα.

Αν και η Λυδία αναφέρθηκε στο παραπάνω παράθεμα στην οικογένεια της ως σύνολο, μια διεξοδικότερη μελέτη της ιστορίας της αποκαλύπτει ότι η σχέση της με

τη μητέρα της ήταν η πιο δύσκολη, αλλά και η πιο σημαντική, που κλήθηκε να διαχειριστεί μετά τη γνωστοποίηση των ομοερωτικών επιθυμιών της εντός της οικογένειας καταγωγής. Αυτή η ιδιαίτερα δύσκολη αλλά και βαρύνουσα σημασίας σχέση μεταξύ μητέρας και ομοερωτικής κόρης εντοπίζεται στις αφηγήσεις όλων των γυναικών με τις οποίες συνομίλησα. Όπως έχει προαναφερθεί, η διεθνής βιβλιογραφία επιβεβαιώνει εμπειρικά το γεγονός ότι οι μητέρες είναι συχνά οι πρώτες που μαθαίνουν για την ομοερωτικότητα των παιδιών τους, ενεργώντας συνήθως ως δίχτυ ασφαλείας για τα παιδιά τους απέναντι στους πατεράδες. Ωστόσο, στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου, οι μητέρες δεν ήταν οι πρώτες στις οποίες στράφηκαν για να μοιραστούν πληροφορίες για την ομοερωτικότητα τους· ούτε εννοιολόγησε κάποια συνομιλήτρια μου τη μητέρα της ως σύμμαχο της. Αντίθετα, οι αντιδράσεις των μητέρων κυμαίνονταν από εχθρικές έως μετριοπαθείς, ενώ οι αντιδράσεις των πατεράδων παρουσιάστηκαν κυρίως ως θετικές ή ουδέτερες/αδιάφορες.

Υπενθυμίζοντας συνοπτικά, οι μητέρες της Λυδίας και της Αρτέμιδος γνωρίζουν για την ομοερωτικότητα των κορών τους τα τελευταία περίπου δέκα χρόνια, ενώ η μητέρα της Βίλλυς πληροφορήθηκε για τη λεσβιακή σχέση της κόρης της πολύ πρόσφατα. Σε αντίθεση με τη Λυδία, η οποία δεν επέλεξε να κάνει «coming out» στη μητέρα της, η Άρτεμις και η Βίλλυ αποφάσισαν οι ίδιες να μιλήσουν στις μητέρες τους για τις ομοερωτικές πρακτικές τους. Ωστόσο, στην απόφαση τους αυτή παρακινήθηκαν περισσότερο από ένα εξωτερικό γεγονός και μίλησαν για τις λεσβιακές πρακτικές τους («έχω σχέση με μια γυναίκα») και όχι για οικειοποιημένες λεσβιακές ταυτότητες («είμαι λεσβία»). Το παραπάνω μπορεί να εννοιολογηθεί ως μια πρώτη στρατηγική των υποκειμένων της έρευνας, τα οποία μοιράζονται πληροφορίες με τους σημαντικούς Άλλους για τη ομοσεξουαλικότητα τους, ωστόσο δε μιλάνε για τίποτα «μόνιμο» ή «μη αναστρέψιμο», όπως θα μπορούσε να διαβαστεί η οικειοποίηση μιας λεσβιακής ταυτότητας.

Στην ηλικία των 19, είχα σχέση με μια κοπέλα και δεν της έλεγα τίποτα [της μητέρας της], αν και ποτέ δε μιλούσαμε τώρα που το σκέφτομαι. Ξεκίνησε να με ρωτάει όλη την ώρα αν παίρνω ναρκωτικά και της είπα: «Θα σου πω τι συμβαίνει γιατί με έχεις πρήξει, δε σου λέω ποτέ πού πάω και τι κάνω γιατί έχω σχέση με μια κοπέλα» (Άρτεμις).

Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τα λεγόμενα της Αρτέμιδος, εκείνη επέλεξε να γνωστοποιήσει τη λεσβιακή σχέση της στη μητέρα της έτσι ώστε να την καθησυχάσει ότι δεν κάνει χρήση ναρκωτικών ουσιών. Σε παρόμοιο πνεύμα, η Βίλλυ φανέρωσε τη λεσβιακή σχέση της στη δική της μητέρα όταν ήρθε αντιμέτωπη με την επιθυμία της τελευταίας να κάνει προξενιό στην κοπέλα της με έναν οικογενειακό τους φίλο.

«Αυτό που λες, δε γίνεται [το προξενιό]». «Γιατί», με ρωτάει εκείνη όλο απορία, και της λέω «Γιατί η Αδριανή έχει σχέση και είμαι εγώ η σχέση της». (Βίλλυ)

Η επιθυμία της μητέρας της να προξενήσει την εφτάχρονη σχέση της κόρης της μπορεί να διαβαστεί ως ένα «τεστ» απέναντι στις υποψίες που τυχόν είχε για τη φίλη της κόρης της. Μολαταύτα, μετά τη γνωστοποίηση της Βίλλυς, η μητέρα της αρνήθηκε κατηγορηματικά ότι γνώριζε ή ότι είχε υποψιαστεί οτιδήποτε για τη σχέση της Αδριανής και της Βίλλυς.

Στην αρχή δε με πίστευε καθόλου, με αμφισβητούσε. «Αυτά που λες είναι ανοησίες, εσύ είχες σχέση με τον Κωνσταντίνο δέκα χρόνια, τι είναι αυτά που μου λες τώρα» μου είπε (Βίλλυ).

Αντίστοιχη αντίδραση στην «αποκάλυψη» της ομοερωτικότητας της κόρης της είχε και η μητέρα της Αρτέμιδος:

«Τι εννοείς πως έχεις σχέση με μια κοπέλα»; «Πώς είναι αυτό δυνατόν»; Δεν μπορούσε με τίποτα να καταλάβει τι της έλεγα (Άρτεμις).

Η κοινωνική αδυνατότητα και αδιανοητότητα της λεσβιακότητας εντός του ελληνικού πλαισίου εκφράζεται ιδιαίτερα εύστοχα από την πλευρά των μητέρων της Αρτέμιδος και της Βίλλυς μέσα από λόγους άρνησης και αμφισβήτησης των ομοερωτικών σχέσεων των θυγατέρων τους, με εκφράσεις όπως «Πώς είναι αυτό δυνατόν» και «Αυτά που λες είναι ανοησίες». Ωστόσο, αναλύοντας τις ιστορίες ζωής των δυο συνομιλητριών, μπορώ να διακρίνω δυο διαφορετικές μορφές άρνησης. Στην περίπτωση της Βίλλυς, η αδιανοητότητα της μητέρας της για τη σχέσης της με την Αδριανή μπορεί να ερμηνευθεί στο πλαίσιο ενός ετεροσεξουαλικού συνεχούς. Πιο αναλυτικά, δεδομένου ότι η μητέρα της γνώριζε ότι η κόρη της είχε παλαιότερα σχέση με έναν άντρα για δέκα χρόνια, όταν έμαθε για τη σχέση της με την Αδριανή, η

τελευταία φάνταζε αδιανόητη. Στην περίπτωση της Αρτέμιδος, την αρχική (ίσως και αναμενομένη δεδομένων των ετεροκανονικών συνθηκών) άρνηση της μητέρας να συλλάβει τη λεσβιακή σχέση της κόρης της, ακολούθησε μια δεκαετής αποσιώπηση εκ μέρους της για οτιδήποτε σχετικό με την ομοερωτικότητα της Αρτέμιδος.

Η μητέρα της Αρτέμιδος, λοιπόν, με το να αποσιωπά τον ομοερωτισμό της κόρης της, απέκλειε τη δυνατότητα η Άρτεμις να αρθρώσει ρητά τις ομοερωτικές σχέσεις της, τη δυνατότητα να τις καταστήσει ορατές στο σημαντικό Άλλο. Η Άρτεμις αναφέρει σχετικά:

Μετά περάσαν δέκα χρόνια, δε συζητήθηκε ποτέ ξανά το θέμα, σαν να μην έγινε ποτέ αυτό το απόγευμα, ποτέ. Εγώ έκανα κάποιες νύξεις, αλλά έβλεπα πως η μαμά μου αλλάζει συνεχώς το θέμα, δεν ήθελε να ξέρει τίποτα σχετικό με τις σχέσεις μου με τα κορίτσια (Άρτεμις).

Η άρνηση, η σιωπή και η αποσιώπηση αποτέλεσαν πολύ κοινές αντιδράσεις μητέρων που υποψιάζονται την ομοερωτικότητα των θυγατέρων τους (ή που εικάζεται από τις θυγατέρες τους ότι αυτό συμβαίνει), ή που την «ανακαλύπτουν». Όπως μαρτυρούν και οι αφηγήσεις των συνομιλητριών μου, η σιωπή κατά την περίοδο πριν τη γνωστοποίηση αποτελεί ένα επαχθές συναισθηματικό φορτίο για τις ίδιες. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Βίλλυ:

Η μαμά μου κάνει σαν να μην ξέρει ότι μένω με κοπέλα, σα να μη ξέρει τίποτα, φοβερή άρνηση! Εμένα αυτό μου σπάει τα νεύρα, δηλαδή και με νευριάζει πολύ και με στεναχωρεί. Αυτή η αδιαφορία, αυτή η σιωπή, δε μου αρέσει. Δηλαδή ξέρεις, συζώ με μια γυναίκα, βγαίνουμε πάντα έξω μαζί, πάμε ταξίδια μαζί, έχουμε μια ζωή μαζί, δε με έχεις δει με άντρα για χρόνια και δε ρωτάς τίποτα; Και όχι αυτό δεν είναι αποδοχή, αυτό σημαίνει «δε θέλω να ξέρω, άσε με στην ησυχία μου» και αυτό με στεναχωρεί πολύ (Βίλλυ).

Τη στιγμή που η Βίλλυ αφηγείται το ως άνω απόσπασμα δεν είχε ακόμα γνωστοποιήσει στη μητέρα της τη σχέση της με την Αδριανή, και το συναισθηματικό φορτίο που έφερνε η σιωπή μεταξύ μητέρας και κόρης ήταν δυσβάστακτο. Ενδεχομένως, η Βίλλυ να ήλπιζε σε μια περισσότερο ιδεατή αντίδραση από πλευράς της μητέρας της, θεωρώντας πως αυτή η «μη γνώση» της στερεί την ολοκληρωτική αποδοχή από τη μητέρα της.

Όμως, τα ευρήματα της παρούσας έρευνας καταδεικνύουν ότι η ευκταία, άνευ όρων, γονεϊκή αποδοχή, και κυρίως η άνευ όρων μητρική αγάπη, σπανίως εντοπίζεται. Οι συμμετέχουσες της έρευνας μοιράστηκαν ιστορίες για τις αντιδράσεις των γονιών τους, και ειδικότερα των μητέρων τους, οι οποίες εμπεριείχαν κυρίως άρνηση, απόρριψη και έμμεση ή απροκάλυπτη επιθετικότητα.

Στον αντίποδα, βρίσκονται οι αφηγήσεις των συνομιλητριών μου για τους πατεράδες τους, των οποίων οι αντιδράσεις παρουσιάστηκαν από υποστηρικτικές έως αδιάφορες. Ενδιαφέρουσα κρίνεται και η νοηματοδότηση αυτών των συμπεριφορών από τις συνομιλήτριες μου, οι οποίες δεν εννοιολογούν ως δυσβάσταχτη τη σιωπή και την απραξία του πατέρα. Στο πλαίσιο της μερικής ή ολικής απουσίας των πατεράδων από τη (συναισθηματική) ανατροφή των θυγατέρων τους, φαίνεται πως η μη επικοινωνία τέτοιων ζητημάτων λαμβάνεται ως μια σχεδόν «φυσική» και αναπόφευκτη συνθήκη.

Ο πατέρας μου είναι μια φιγούρα απύσχα, δούλεψε πάρα πολύ για να μας προσφέρει ιδιωτικά σχολεία, σπουδές, κ.λπ. Δε θα μπορούσα να συζητήσω τα προσωπικά μου μαζί του, δεν έχουμε ένα ανοιχτό πλαίσιο που μπορούμε να μιλήσουμε για ό,τι με απασχολεί, έχουμε έτσι κι αλλιώς μεγάλη απόσταση μεταξύ μας (Δάφνη).

Η απύσχα φιγούρα του πατέρα «πρωταγωνιστεί» επίσης και στην αφήγηση της Λυδίας, η οποία βίωσε την πιο απροκάλυπτα εχθρική και επιθετική αντίδραση από τη μητέρα της σε σχέση με τις άλλες συνομιλήτριές μου. Παρότι ο πατέρας της γνώριζε και για την ομοερωτικότητα της κόρης του και για την επιθετική συμπεριφορά της γυναίκας του προς τη Λυδία, δεν πήρε ποτέ θέση. Η ίδια περιγράφει τη στάση του ως εξής:

Ο πατέρας μου δεν ασχολούταν, γίνονταν ομηρικοί καβγάδες μέσα στο σπίτι και εκείνος καθόταν στο γραφείο του και διάβαζε. Άκουγε δηλαδή τη μάνα μου να μου λέει ό,τι της 'ρχόταν στο κεφάλι και δε θεωρούσε πως έπρεπε να πει μια κουβέντα. Ποτέ, δεν έμαθα δηλαδή ποτέ, αν το κατέκρινε, αν δεν τον ένοιαζε ή αν ήθελε να με στηρίξει και απλώς δεν το έκανε (Λυδία).

Ενώ ο πατέρας της Λυδίας θα μπορούσε να έχει παρέμβει δραστικά για να δώσει ένα τέλος στη βίαιη συμπεριφορά της μητέρας της προς εκείνη και να

αποτρέψει τη σφοδρή κακομεταχείρισή της (από τη μητέρα και τον αδερφό της), ο ίδιος επέλεξε να παραμείνει ουδέτερος. Συνεπακόλουθα, ύστερα από τόσα χρόνια, η Λυδία ακόμα δε μπορεί να κατανοήσει τη στάση του απέναντι στην ομοερωτικότητα της, εάν δηλαδή ήταν αρνητικός ή ενδεχομένως ήθελε να την υποστηρίξει και «απλώς» δεν το έκανε. Ωστόσο, στην αφήγηση της Λυδίας, η απραξία του πατέρα της δεν έφερε την ίδια συναισθηματική βαρύτητα με την κακομεταχείριση από τη μητέρα της. Η ίδια δήλωσε:

Ήθελα να κρατήσω επαφές με τον πατέρα μου. Δεν ήταν τόσο εχθρικός όπως η μαμά μου. Του είπα πως μπορεί να με επισκεφτεί στην Αγγλία αν θέλει, αλλά δε νομίζω πως θα έρθει ποτέ. Η αλήθεια είναι πως δε με ενδιαφέρει και ιδιαίτερα πλέον (Λυδία).

Η μόνη εξαίρεση στην κυρίαρχη φιγούρα του «απόμακρου πατέρα» είναι ο πατέρας της Αρτέμιδος, ο οποίος αποτέλεσε το πρώτο άτομο στο οποίο στράφηκε η Άρτεμις για να συζητήσει για τη σεξουαλικότητα της. Σε αντίθεση με τους πατεράδες των άλλων πληροφορητριών μου, οι οποίοι διατηρούσαν συναισθηματική απόσταση από τις κόρες τους, ο πατέρας της Αρτέμιδος επιδίωξε μια πολύ κοντινή σχέση μαζί της και ήταν πρόθυμος να συζητήσει οτιδήποτε την απασχολούσε, κυρίως αφότου εκείνος και η μητέρα της πήραν διαζύγιο. Όταν, σε ηλικία δεκαπέντε ετών, η Άρτεμις πήρε την απόφαση να γνωστοποιήσει στον πατέρα της τις ομοερωτικές επιθυμίες της, εκείνος της απάντησε:

«Μπορείς να κάνεις ό,τι θέλεις, να επιλέγεις ό,τι θέλεις, δεν υπάρχει τίποτα κακό σε αυτό» (πατέρας Αρτέμιδος).

Στην αφήγηση της Αρτέμιδος, η στήριξη από τον πατέρα της νοσηματοδοτείται ως ιδιαίτερα σημαντική, όχι μονάχα εξαιτίας της συναισθηματικής εγγύτητάς τους και της συμβολικής σημασίας που η ίδια αποδίδει στην αποδοχή από τους γονείς, αλλά κυρίως επειδή της παρείχε μια «ζώνη ασφάλειας» εντός της οικογένειάς της. Η Άρτεμις περιγράφει αναλυτικά τη σχέση της με τον πατέρα της ως εξής:

Ο πατέρας μου ήταν πάντα υποστηρικτικός προς εμένα και τις επιλογές μου. Μπορούσα πάντα να του μιλήσω, δεν είχε καμία σχέση με τη μητέρα μου και το πώς εκείνη διαχειρίστηκε όταν της μίλησα για τα κορίτσια. Με υποστήριζε συναισθηματικά και οικονομικά όταν η μητέρα μου άρχισε να χρησιμοποιεί τα

χρήματα που μου έδινε για να επεμβαίνει στη ζωή μου. Τότε ο πατέρας μου με προσέλαβε στην εταιρεία του και μου έδωσε δουλειά ώστε να είμαι ανεξάρτητη. Δεν έχω παράπονα για τον πατέρα μου αναφορικά με τις σχέσεις μου με κορίτσια, ειλικρινά (Αρτεμης).

Ανασταχαζόμενη τις σχέσεις των δυο γονέων με τις ομοερωτικές κόρες τους, γίνεται εύκολα αντιληπτή η αντίθεση ανάμεσα στην πραγματικότητα που παρουσιάζουν τα υποκείμενα της παρούσας έρευνας και στα ευρήματα της διεθνούς αλλά και εγχώριας βιβλιογραφίας, σύμφωνα με τα οποία οι μητέρες συνήθως λειτουργούν ως «δίκτυ ασφαλείας» για τα ομοερωτικά παιδιά τους (Ben—Ari, 1995; Pearlman, 2005; Savin-Williams, 2001; Savin—Williams & Ream, 2003) και ειδικότερα για τους ομοερωτικούς γιους τους (Apostolidou, 2010; Yannakopoulos, 1995, Ψόχιος, 2015). Ωστόσο, η παρούσα έρευνα παρουσιάζει μια εντελώς διαφορετική πραγματικότητα. Στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου, οι μητέρες αποτυπώνονται ως απειλητικές φιγούρες για τις κόρες τους: είναι εκείνες, τις οποίες οι συνομιλήτριές μου χρειάστηκε να πείσουν ότι δεν είναι ανώμαλες, είναι εκείνες με τις οποίες ήρθαν σε σύγκρουση, εκείνες που εκβιάζουν τις κόρες τους, είτε συναισθηματικά είτε πρακτικά, να επιστρέψουν στο «σωστό δρόμο», εκείνων των οποίων η σιωπή υπήρξε δυσβάσταχτη. Ακόμα και όταν οι ομοερωτικές επιθυμίες των θυγατέρων αποτελούσαν μονάχα υποψίες και δεν είχαν εκφραστεί ρητά, οι σχέσεις μεταξύ των ομοερωτικών θυγατέρων και των μητέρων τους ταράσσονταν και διακυβεύονταν.

Η τόσο διαφορετική πραγματικότητα που παρουσιάζεται στην παρούσα έρευνα εγείρει το ερώτημα τι μπορεί να διακυβεύεται εδώ. Η σημασία της σχέσης της κόρης με τη μητέρα και η καθοριστικής σημασίας αποδοχή από τον σημαντικό Άλλο μπορεί εύκολα να γίνει κατανοητή. Πιο αναλυτικά, ομοερωτικές γυναίκες που βιώνουν αρνητικές αντιδράσεις από τις μητέρες τους ενδεχομένως να φοβούνται την απώλεια του δεσμού τους με τη γονεϊκή φιγούρα αναφοράς (το υποκείμενο δηλαδή, με το οποίο είναι σε στενή σχέση). Επομένως, δεν αποτελεί έκπληξη ότι ομοερωτικές γυναίκες προσβλέπουν στην άνευ όρων αγάπη και αποδοχή από τις μητέρες τους.

Αυτό που ίσως είναι λιγότερο εμφανές είναι το πώς αυτές οι σχέσεις κατασκευάζονται· γιατί οι μητέρες είναι εν δυνάμει υποστηρικτικές και προστατευτικές απέναντι στους ομοερωτικούς γιους τους, ενώ η παροχή στήριξης και

προστασίας στις ομοερωτικές κόρες τους παραμένει για αυτές μια αδιανόητη συνθήκη; Αντίστοιχα, γιατί οι πατεράδες δε δυσχεραίνουν περισσότερο τις ζωές των κορών τους, ενώ η συμπεριφορά τους απέναντι στους ομοερωτικούς γιους τους είναι ιδιαίτερος επιθετική;

Αναστοχαστικά αναγνωρίζω ότι μολονότι ήμουν ενήμερη κατά τη διάρκεια της διεξαγωγής της εμπειρικής έρευνας για τα ευρήματα της διεθνούς και εγχώριας βιβλιογραφίας, δε διερεύνησα τις πιθανές ερμηνείες των συνομιλητριών μου τόσο για τις αρνητικές αντιδράσεις από την πλευρά της μητέρας τους όσο και για τις μετριοπαθείς, αδιάφορες αντιδράσεις από την πλευρά του πατέρα τους. Συνεπώς, εν όψει και του βιβλιογραφικού κενού που υφίσταται στην παρούσα θεματική, θα προχωρήσω σε ορισμένες διερευνητικές υποθέσεις αναφορικά με τις πιθανές νοηματοδοτήσεις των εν λόγω σχέσεων (εξουσίας).

Μια πρώτη υπόθεση συνδέεται με την «αδιανοητότητα της λεσβιακότητας»· εάν δηλαδή οι λεσβιακές επιθυμίες και πρακτικές εντός της ετεροκανονικής ελληνικής κοινωνίας δεν καθίστανται ούτε ορατές ούτε διανοητές, τότε ενδεχομένως οι πατεράδες των πληροφορητριών μου να μην αναγνωρίζουν τη γυναικεία ομοερωτικότητα ως παραβατική, καθώς αποτυγχάνουν να την αναγνωρίσουν ως έκφραση σεξουαλικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, η αδιάφορη αποδοχή (ή απλώς αδιαφορία) ενός πατέρα θα μπορούσε να ενταχθεί σε ένα πλαίσιο συνολικής αμφισβήτησης της λεσβιακότητας, δεδομένης και της κοινωνικής παραγνώρισης της ενεργητικής γυναικείας επιθυμίας, πόσο μάλλον όταν αυτή απευθύνεται σε μια άλλη θηλυκότητα. Αντίθετα, στην περίπτωση των ομοερωτικών γιων, δοθείσης της ευρέως διαδεδομένης κοινωνικής αναπαράστασης της ανδρικής ομοερωτικής επιθυμίας εντός της ελληνικής κοινωνίας (ως παρεκκλίνουσας) και της φαλλοκεντρικής εννοιολόγησης της σεξουαλικότητας, η απειλή στη σεξουαλική οικονομία είναι ορατή και επισύρει αρνητικές συνέπειες.

Αναφορικά με τις αρνητικές αντιδράσεις των μητέρων, ενδεχομένως θα μπορούσαν να ερμηνευθούν σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικής και πολιτισμικής απογοήτευσης. Αν, όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως ο (ετεροφυλόφιλος) γάμος και η μητρότητα (εντός ετεροφυλόφιλου γάμου) θεωρούνται προϋποθέσεις για την ολοκλήρωση της γυναικείας υποκειμενικότητας στην ελληνική κοινωνία (Kantsa, 2000), οι Ελληνίδες μητέρες των οποίων οι κόρες επιτελούν ομοερωτικές πρακτικές,

βλέπουν όλα τα όνειρά τους για το μέλλον των θυγατέρων τους να καταρρέουν και τις κόρες τους ως ελλιπείς (ή ακόμα και άχρηστες κοινωνικά) υποκειμενικότητες. Επιπλέον, λόγω του ότι η πατριαρχική κουλτούρα αναθέτει την πρωταρχική γονεϊκότητα στις μητέρες, εκείνες αναλαμβάνουν τη μεγαλύτερη (αν όχι την αποκλειστική) ευθύνη για την έμφυλη και σεξουαλική κοινωνικοποίηση των κορών τους. Οι μητέρες οφείλουν να διδάξουν στις κόρες τους πως να γίνουν «γυναίκες», με το να επιτελούν δηλαδή θηλυκότητα, να διατηρούν ετεροσεξουαλικές (μακροχρόνιες/συζυγικές) σχέσεις και να γίνουν μητέρες. Κατά συνέπεια, μια κόρη της οποίας η εξωτερική εμφάνιση και η συμπεριφορά δε συμβαδίζουν με τις κανονιστικές έμφυλες επιταγές μπορεί να «προδώσει» την αποτυχία της μητέρας. Με άλλα λόγια, οι αρνητικές συμπεριφορές από την πλευρά μιας μητέρας που «ανακαλύπτει» τις ομοερωτικές επιθυμίες και πρακτικές της κόρης της, ενδέχεται να συνδέονται με συναισθήματα ενοχής ή/και εγωισμού καθώς η κόρη της απέτυχε να της αποδώσει την επιθυμητή κοινωνική αναγνώριση της «καλής μητέρας» και εκείνη «απέτυχε» να αναθρέψει μια «αποδεκτή» θηλυκή προσωπικότητα.

Ανεξαρτήτως των λόγων που διαμορφώνουν τις αρνητικές αντιδράσεις από την πλευρά της μητέρας και τις απαθείς στις περισσότερες περιπτώσεις στάσεις των πατεράδων απέναντι στις λεσβιακές πρακτικές των κορών τους, η οικογενειακή εστία παραμένει ένας εχθρικός τόπος για τις συνομιλήτριες μου. Τα αδέρφια έχουν τη δυνατότητα να διαδραματίσουν έναν καίριο ρόλο στις εν λόγω σχέσεις εξουσίας, είτε με το να επιδεικνύουν την αλληλεγγύη και την αγάπη τους προς την ομοερωτική αδερφή τους, είτε με το να ενισχύουν την εχθρότητα εναντίον της (είτε ενεργά μέσω της υποστήριξης των βίαιων συμπεριφορών της μητέρας ή παθητικά μέσω της μη παρέμβασης και της αδιαφορίας).

Οι σχέσεις των συνομιλητριών μου με τα αδέρφια τους και τα νοήματα που αποδίδουν σε αυτές τις σχέσεις ποικίλουν. Υπενθυμίζοντας πολύ σύντομα, η Λυδία έχει έναν μεγαλύτερο αδερφό, ο οποίος υποστήριξε τη βιαιότητα της μητέρας τους προς εκείνη, η Άρτεμις έχει ένα σχεδόν συνομήλικο αδερφό, ο οποίος δεν την υποστήριξε κατά τη διάρκεια της περιόδου που ακολούθησε το «coming out» της στη μητέρα της, η Βίλλυ έχει τρία μικρότερα αδέρφια, τα οποία είναι κυρίως ουδέτερα απέναντι στην ομοερωτικότητα της, πλην της μιας αδερφής της, η οποία είναι υποστηρικτική, και τέλος η Δάφνη έχει μια μεγαλύτερη αδερφή, η οποία δεδομένης

της μη ρητής γνωστοποίησης της ομοερωτικότητας (της Δάφνης), χρησιμοποιεί ένα επιθετικό λόγο απέναντι στην ομοφυλοφιλία εν γένει.

Οφείλω να παραδεχτώ ότι ακούγοντας τις σχέσεις των συνομιλητριών μου με τα αδέρφια τους, αναζητούσα να βρω στον λόγο τους εμπειρίες σαν τις δικές μου. Ιστορίες που να λένε πως (έστω κάποιο από) τα αδέρφια αποτελέσαν για αυτά «δίχτυ ασφαλείας» μέσα στην οικογένεια. Όταν η μητέρα ή/και ο πατέρας αρνούσαν να προσφέρουν την αποδοχή και την αγάπη τους, τα αδέρφια να προσπαθούσαν να αντισταθμίσουν αυτήν την εχθρότητα ή να μεσολαβούσαν για να την απαλύνουν. Η αλήθεια είναι πως δε συνάντησα πολλές τέτοιες ιστορίες, μάλλον το αντίθετο. Οι συνομιλήτριες μου αφηγήθηκαν κυρίως ιστορίες για αδέρφια που τους δυσκόλευαν τη ζωή, που δεν έπαιρναν το μέρος τους απέναντι στην εχθρότητα των γονιών ή που κράτησαν ουδέτερες στάσεις.

Ο αδερφός μου ποτέ δεν πήρε το μέρος μου. Μου έκανε βασικά ακόμα πιο δύσκολη τη ζωή. Αντί δηλαδή να με βοηθήσει όταν η μαμά με έβριζε, ακόμα και όταν πήγαινε να με χτυπήσει, εκείνος ήταν του στυλ «μας κάνεις ρεζίλι, έχει δίκιο η μαμά». [...] Αν δεν ήταν αυτός, μπορεί να είχαν εξελιχθεί και καλύτερα τα πράγματα. Πολλές φορές δηλαδή ήταν εκείνος που τσίτωνε τη μάνα μου, αν με έβλεπε με μια φίλη στο δρόμο, θα έτρεχε να πει «είδα τη Λυδία πάλι με αυτά τα φρικιά» και να μου κάνει ακόμα πιο δύσκολη τη ζωή. Δεν μπόρεσα ποτέ να το εξηγήσω, το γιατί, και φυσικά ήταν μια έξτρα στεναχώρια αυτό για μένα (Λυδία).

Μέσω της αφήγησης της Λυδίας τα αδέρφια μπορούν να συντάσσονται πλήρως με τις εχθρικές συμπεριφορές των γονιών, αντί να συμμαχούν με τις αδερφές τους, όπως ίσως θα περιμέναμε δεδομένου του νεαρού της ηλικίας τους. Μια άλλη ιστορία (όχι τόσο ανοιχτής) επίθεσης μας αφηγείται κι η Άρτεμις για τον αδερφό της. Σε μια δύσκολη στιγμή, όπως εννοιολογεί η Άρτεμις το «coming out» στη μητέρα της, ο αδερφός της στράφηκε εναντίον της γεμίζοντας τη ενοχές για τη μητέρα τους:

Δε μου άρεσε καθόλου το πώς το χειρίστηκε [ο αδερφός της] όταν το είπα στη μάνα μου, με γέμισε ενοχές ότι μπορεί να πάθει κάτι η μάνα μας εξαιτίας μου, αυτό με ενόχλησε πολύ τότε γιατί σε μια πολύ δύσκολη στιγμή δεν ήταν πλάι μου, ίσα—ίσα ήταν απέναντι μου (Άρτεμις).

Διακρίνεται, λοιπόν, πως η ομοερωτικότητα ενός μέλους της ελληνικής οικογένειας αποτελεί ένα θέμα για το οποίο όλη η οικογένεια έχει λόγο και όπως προκύπτει από τα παραπάνω παραθέματα αυτός ο λόγος πολλές φορές είναι ενιαίος. Μητέρες, αδερφοί και αδερφές τοποθετούνται «σαν μια φωνή» (όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Δάφνη) απέναντι στην κρίση που περνά όλη η οικογένεια λόγω της ομοερωτικότητας ενός μέλους της :

Η αδερφή μου δε γνωρίζει για μένα, γιατί είναι κι αυτή πολύ ομοφοβική, κι αυτό προέρχεται κυρίως από το γεγονός ότι είναι θρησκόληπτη. Σαν μια φωνή μαζί με τη μαμά μου, ξεστομίζουν αποθαρρυντικές και υβριστικές απόψεις γενικά για τους γκέι, τύπου «ναι φυσικά είναι ανωμαλία, παρεκκλίνει του φυσιολογικού, δεν έχω πρόβλημα να υπάρχουν στον κόσμο και να μην τους τυραννάνε, αλλά όχι φυσικά να δημιουργούν οικογένειες γιατί αυτό το πράγμα είναι μια κοινωνική διαστροφή» (Δάφνη).

Το φύλο των ετεροερωτικών αδερφών παίζει σημαντικό ρόλο στη στάση που θα κρατήσουν απέναντι στις ομοερωτικές αδερφές τους. Μέσα από το λόγο των συνομιλητριών μου μπορεί να διακριθεί ότι οι αδερφοί διαχειρίζονται με μεγαλύτερη δυσκολία τη σεξουαλικότητα των ομοερωτικών αδερφών τους, καθώς επίσης δυσκολεύονται να εκφέρουν διαφορετική άποψη από αυτή της μητέρας τους. Μολονότι η αφήγηση της Δάφνης σχετικά με την αδερφή της εμπερίεχε αποθαρρυντικό λόγο για την ομοφυλοφιλία εν γένει, ο λόγος αυτός δε στρεφόταν προσωπικά εναντίον της Δάφνης, καθώς επίσης ήταν και βαθιά επηρεασμένος από την έντονη θρησκευτικότητα της αδερφής της. Αντίθετα, ο λόγος του αδερφού της Λυδίας στρέφεται προσωπικά εναντίον της, δικαιολογεί τη λεκτική και σωματική επίθεση της μητέρας τους απέναντι στη Λυδία, καθώς πιστεύει ότι η ομοερωτικότητά της «θίγει» όλη την οικογένεια. Πολλές φορές άλλωστε εκείνος θα δημιουργήσει τις συνθήκες έτσι ώστε να βρεθεί η Λυδία ξανά στο στόχαστρο της οικογένειας.

Εξάιρεση στις παραπάνω αφηγήσεις για τις δύσκολες σχέσεις αδερφών με τις ομοερωτικές αδερφές τους αποτελεί η μια αδερφή της Βίλλυς, η οποία υπήρξε υποστηρικτική μαζί της:

Σε σχέση με τα αδέρφια μου, κοίτα η μόνη που ήταν υποστηρικτική ήταν η δεύτερη αδερφή μου, η οποία όμως είναι τόσο μαύρο πρόβατο μέσα στην

οικογένεια που δεν μπορώ να ποντάρω πάνω της ούτε να με στηρίζει στη μάνα ούτε γενικά. Αλλά συναισθηματικά, μου αρέσει που με αποδέχεται. Τα άλλα μου αδέρφια ήταν απλώς αδιάφορα (Βίλλυ).

Εντούτοις, σύμφωνα με τη Βίλλυ, δεδομένης της μη στρατηγικής θέσης που κατέχει η αδερφή της εντός της οικογένειας (όπως χαρακτηριστικά αναφέρει είναι το μαύρο πρόβατο της οικογένειας), η υποστήριξή της είναι ελάχιστον σημασίας για τη διαμόρφωση των οικογενειακών σχέσεων και δυναμικών. Η Βίλλυ αναγνωρίζει τη συναισθηματική αξία της αποδοχής της από την αδερφή της, μολαταύτα, επισημαίνει ότι δε θα μπορούσε να βασιστεί σε εκείνη, υποθέτουμε σε ένα πιθανό «coming out» στη μητέρα της.

Πλησιάζοντας στο τέλος της παρούσας υποενότητας, είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι η διαχείριση της σεξουαλικότητας των συνομιλητριών μου εντός της οικογένειας καταγωγής, η απόφασή τους για το αν θα αποσιωπήσουν ή θα «αποκαλύψουν» τις ομοερωτικές επιλογές τους, σε ποια πρόσωπα και πότε, αποτελεί μια ιδιαίτερα πολυπαραγοντική διαδικασία. Οι σχέσεις πριν, κατά τη διάρκεια και μετά το «coming out» δεν μπορούν να κατανοηθούν και να αναλυθούν χωρίς να ληφθεί υπόψη η πολυπλοκότητα των δυναμικών εξουσίας της οικογένειας (Apostolidou, 2010), οι πολιτισμικές νοηματοδοτήσεις της γυναικείας ομοερωτικότητας στην Ελλάδα (Kantsa, 2000), καθώς και η σημασία της οικογένειας και της συγγένειας στην κατασκευή εαυτού εντός της ελληνικής κοινωνίας (Loizos & Papataxiarchis 1991).

Μέσα από τους λόγους των υποκειμένων της έρευνας μου, διαπιστώνεται ότι η πιο δύσκολη σχέση που έχουν να διαχειριστούν αναφορικά με την ομοερωτικότητα τους είναι αυτή με τη μητέρα τους. Βολιδοσκοπώντας τις πιθανές αντιδράσεις των μητέρων τους, αποφασίζουν να τους μιλήσουν νωρίτερα ή αργότερα, πάντα αφού έχουν οικοδομήσει εναλλακτικές εστίες ασφάλειας και προστασίας εντός των οικογενειών τους. Ακόμα και όταν καταφέρνουν να χτίσουν αυτές τις στρατηγικές σχέσεις είτε με τα αδέρφια τους, όπως στην περίπτωση της Βίλλυς, είτε με τον πατέρα τους, όπως στην περίπτωση της Αρτέμιδος, η απόφασή τους για το αν θα το μοιραστούν πληροφορίες για τη σεξουαλικότητα τους ή όχι με τις μητέρες τους παραμένει ιδιαίτερα δύσκολη.

Οι αντιδράσεις των μητέρων στην «ανακάλυψη» της ομοερωτικότητας των κορών τους μπορούν να σχηματιστούν στα εξής στάδια: άρνηση (είτε μέσω της σιωπής είτε μέσω της αποσιώπησης), έμμεση ή άμεση επίθεση, πραγμάτευση, προσαρμογή. Τα στάδια αυτά είναι πολλές φορές αλληλεπικαλυπτόμενα και αρκετές φορές επανεμφανίζονται. Ωστόσο, είναι σημαντικό σε αυτό το σημείο να γίνει σαφής η διάκριση μεταξύ της συναισθηματικής βαρύτητας που επιφέρει η σιωπή και η αποσιώπηση από μεριάς της μητέρας πριν και μετά τη γνωστοποίηση²⁴. Την περίοδο πριν τη γνωστοποίηση, η σιωπή από την πλευρά της μητέρας, σύμφωνα με όλες τις συνομιλήτριες μου, έχει ιδιαίτερα αρνητικό συναισθηματικό βάρος για τις ομοερωτικές κόρες, καθώς οι τελευταίες δεν μπορούν να είναι οι «πραγματικοί εαυτοί» τους αν δεν μιλήσουν στον σημαντικό Άλλο, δηλαδή στη μητέρα τους. Αυτό καθίσταται εμφανές στην αφήγηση της Δάφνης, η οποία είναι η μόνη από τις συνομιλήτριές μου που δεν έχει πραγματοποιήσει «coming out» στην οικογένεια καταγωγής της:

Αυτό που με θλίβει, και όχι απλώς με θλίβει, με διαλύει, είναι που δεν μπορούμε να είμαστε κοντά πια και να με δεχτεί όπως είμαι. Θέλω να σταματήσει να κάνει πια πως δεν ακούει, δε βλέπει, δεν καταλαβαίνει και να με αφήσει να την πλησιάσω να της μιλήσω για τον πραγματικό εαυτό μου (Δάφνη).

Αντίθετα, κατά τη διάρκεια της περιόδου μετά τη γνωστοποίηση, οι πληροφορήτριες μου δεν αποδίδουν την ίδια συναισθηματική βαρύτητα στη γνώση της μητέρας σχετικά με την ομοερωτικότητα της κόρης. Όπως υποστηρίζει η Βίλλυ:

Πριν να το πω στη μάνα μου, μου είχε γίνει λίγο εμμονή. Συζητούσα συνέχεια με τη φίλη μου γι' αυτό. Τώρα που ξέρει, εντάξει, δεν έχουν αλλάξει και πολλά πράγματα, δε λέει και τίποτα να πω την αλήθεια. Απλώς νομίζω ότι διευκολύνονται τα πράγματα όταν ξέρει η οικογένεια σου. Βέβαια θα μπορούσε να αντιδράσει πολύ άσχημά [η μητέρα της] και καθόλου να μη με διευκόλυνε (Βίλλυ).

²⁴ Συνήθως, η διακοπή αυτής της σιωπής πραγματοποιείται ως επακόλουθο κάποιων σημαντικών γεγονότων. Η συγκατοίκηση με τη σύντροφο τους ενδεχομένως αποτελεί ένα τέτοιο γεγονός, αλλά κάποιες γυναίκες κατορθώνουν να «παραμείνουν στην ντουλάπα» ακόμη και αφότου συγκατοικήσουν με τις συντρόφους τους, προσποιούμενες ότι είναι «απλώς φίλες», ή επιλέγοντας να μην προσδιορίζουν τη φύση της σχέσης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Δάφνης.

Μολονότι η παρούσα υποενότητα επικεντρώνεται στις σχέσεις ομοερωτικών γυναικών με τις οικογένειες καταγωγής τους, γίνεται αντιληπτό ότι αυτές περιστρέφεται κυρίως γύρω από τις σχέσεις με τις μητέρες τους. Αυτή η επιλογή συνδέεται με την αξιοσημείωτη επιρροή που είχαν οι μητέρες στις μελλοντικές αποφάσεις των κορών τους και τη βαρύτητα που απέδιδαν οι ίδιες οι συνομιλήτριες μου στις σχέσεις με αυτές, καθώς και του μεγάλου βιβλιογραφικού κενού αναφορικά με τη σχέση μητέρας και (ομοερωτικής) κόρης στην Ελλάδα.

Επιπρόσθετα, αξίζει να σημειωθεί ότι η εντοπισμένη πολιτισμική διαφορά σε σχέση με τις μητρικές αντιδράσεις στις ομοερωτικές θυγατέρες υποδηλώνει ότι υφίσταται ανάγκη επανεξέτασης των εννοιολογήσεων της μητρότητας, όπως αυτή κατασκευάζεται εντός της ελληνικής κοινωνίας. Η ηθική υποχρέωση των γυναικών στην Ελλάδα να φέρνουν στον κόσμο και να ανατρέφουν παιδιά, τα οποία με τη σειρά τους, ως ενήλικες, θα δημιουργήσουν τη δική τους (ετεροσεξουαλική) οικογένεια, φαντάζει ως προϋπόθεση της αναγνωρίσιμης κοινωνικής ύπαρξης των γυναικών. Η συνθήκη αυτή είναι τόσο καθοριστικής σημασίας για τις γυναίκες στην ελληνική κοινωνία, ώστε η (όποια) εναλλακτική πορεία ζωής της κόρης επιφέρει ένα τεράστιο πλήγμα στο μητρικό συμβολικό κεφάλαιο και μπορεί να «δικαιολογήσει» τις αρνητικές μητρικές αντιδράσεις. Γίνεται αντιληπτό σε αυτό το σημείο, λοιπόν, πως εισέρχονται στο κοινωνικό πεδίο κόμβοι κυρίαρχων λόγων αναφορικά με τη θηλυκότητα, τη μητρότητα, και το εθνικό ανήκειν, οι οποίοι καθιστούν τις γυναίκες υπεύθυνες όχι μόνο για τη διαφύλαξη της οικογενειακής ζωής αλλά και για την αναπαραγωγή «σωστών» και «χρήσιμων» υποκειμένων και μελλοντικών πολιτών (ενδεικτικά βλ. Χαλκιά, 2004· Βαρίκα, 2009).

4.2.2 Επιλεγμένες Οικογένειες²⁵

«Υπάρχουν όμως και ταξίδια που ξεπερνούν τις σιωπές και τις απογοητεύσεις, σφυρηλατούν νέες οδούς παρηγοριάς και νέους τρόπους δυνατότητας»

(Watson, 2014, σ. 112).

Ζητήματα εγγύτητας και απόστασης είναι διαρκώς υπό (δια)πραγμάτευση από μέλη της ελληνικής οικογένειας, των οποίων οι σεξουαλικές συμπεριφορές είναι κοινωνικά στιγματισμένες. Οι (δια)πραγματεύσεις αυτές επικεντρώνονται κυρίως σε ερωτήματα όπως ποιο (—α) πρόσωπο (—α) βρίσκονται κοντά τους μέσα στην οικογένεια καταγωγής, ώστε να μπορέσουν να τους «αποκαλύψουν το μυστικό τους»; Θα σταθούν τα υπόλοιπα οικογενειακά μέλη δίπλα τους; Σε ποιο βαθμό θα απομακρυνθούν; Τι νοήματα θα αποδώσουν οι ίδιες σε αυτήν την απομάκρυνση; Προχωρώντας στην παρούσα ενότητα διερευνώ πώς οι «βι(αι)ολογικές συγγένειες» (Παπανικολάου, 2018) των πληροφορητριών μου έχουν επηρεάσει και διαμορφώσει τις (ορατές και αόρατες λεσβιακές) πορείες ζωής τους.

²⁵ Στην παρούσα ενότητα χρησιμοποιώ τον όρο «επιλεγμένες οικογένειες» ή «νέες οικογένειες» οικειοποιούμενη την έκφραση που χρησιμοποιούν οι ίδιες οι συνομιλήτριές της για να περιγράψουν τις σχέσεις τους με τις συντρόφους και τις/τους φίλες/ους τους.

Ανεξάρτητα από το πόσο δύσκολη ήταν η (οικειοθελής ή μη) «αποκάλυψη» της ομοερωτικότητας τους εντός της οικογένειας καταγωγής, οι συνομιλήτριες μου μπόρεσαν να ακολουθήσουν πορείες ζωής με τις συντρόφους της επιλογής τους. Παραμένοντας περισσότερο ή λιγότερο ορατές στις οικογένειες καταγωγής, στο χώρο εργασίας τους και στις φιλικές σχέσεις τους, κατάφεραν να δημιουργήσουν μακροχρόνιες σχέσεις αγάπης. Σε αυτό το σημείο, το ερώτημα γιατί όλα αυτά είναι σημαντικά να παρουσιαστούν και να αναλυθούν ίσως φαντάζει λογικό να τεθεί. Γιατί δηλαδή είναι απαραίτητο να στρέψουμε το (ερευνητικό) βλέμμα στις σχέσεις ομοερωτικών γυναικών στην Ελλάδα; Το πρωταρχικό κίνητρο για τη διεξαγωγή αυτής της μελέτης ήταν η διερεύνηση και καταγραφή ομοερωτικών σχέσεων μεταξύ γυναικών στην Ελλάδα, οι οποίες μέχρι πρότινος δεν καταλάμβαναν κανένα καταληπτό χώρο στις (ετεροκανονικές) δομές της ερωτικής σχεσιακότητας. Μέσα από τον λόγο και τις εμπειρίες των υποκειμένων της έρευνας, ωστόσο, παρατηρείται πως όχι μόνο αυτές οι σχέσεις είναι εφικτές, αλλά τα υποκείμενα τους διεκδικούν για αυτές κανονικότητα και αναγνώριση. Επιπλέον, οι «νέες οικογένειες» προσφέρουν σημαντικές πληροφορίες για τη χαρτογράφηση νέων μορφών σχεσιακότητας και συγγένειας ομοερωτικών γυναικών στην Ελλάδα, καθώς επίσης και τους (α)όρατους τρόπους με τους οποίους αυτές είναι δυνατό να πραγματοποιηθούν.

Δεδομένης της ετεροκανονι(στι)κής πραγματικότητας της ελληνικής κοινωνίας, είναι σαφές ότι αυτοί οι νέοι τόποι σχεσιακότητας και δυνατότητας δεν προέκυψαν ούτε εύκολα ούτε γρήγορα. Οι συνομιλήτριες μου μπόρεσαν να αισθάνονται επαρκώς ελεύθερες να δημιουργήσουν σχέσεις και ζωές με τις συντρόφους τους, μόνο αφότου απομακρύνθηκαν από τα σπίτια των γονέων τους. Η ιστορία της Λυδίας, η οποία χρειάστηκε να μετακομίσει στην Αγγλία για να διαφύγει από την ομοφοβική οικογένειά της, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα. Για τη Λυδία, η συνέχιση των σπουδών της στο εξωτερικό αποτέλεσε το (μόνο) όχημα που «θα τη μετέφερε μακριά» από την κακομεταχείριση της οικογένειάς της. Η ίδια περιγράφει τη μετακόμιση της στο εξωτερικό ως εξής:

Μετά από όλα αυτά η έξοδος φάνταζε ως η μόνη διέξοδος. Μάζεψα τα πράγματα μου, λοιπόν, και έφυγα στην Αγγλία, ήξερα καλά όταν έφευγα πως δε θα γύριζα ξανά, πως για μένα είχε τελειώσει αυτή η πόλη που μπορεί ανά πάσα στιγμή να με παρακολουθεί κάποιος, είχε τελειώσει η οικογένεια που με είχε

πληγώσει τόσο, είχαν τελειώσει όλα. Για αυτό το λόγο προσπάθησα όσο το δυνατόν περισσότερο στο μεταπτυχιακό, για να μπορέσω να πάρω μία υποτροφία, και να κάνω διδακτορικό εκεί, ώστε να μη χρειαστεί να γυρίσω πίσω. Και ευτυχώς τα κατάφερα (Λυδία).

Η Λυδία αντιλαμβάνεται τις σπουδές της ως το μόνο θεμιτό μέσο που θα της εξασφάλιζε την ελευθερία της. Ωστόσο, η παραπάνω συνθήκη δεν αποτελεί μια μεμονωμένη περίπτωση στην Ελλάδα, αφού γενιές γυναικών νοηματοδότησαν την εκπαίδευση ως το κύριο – αν όχι το μόνο – όχημα νομιμοποιημένης/θεμιτής απομάκρυνσης τους, πέραν του ετεροφυλόφιλου γάμου, από τα σπίτια των γονιών τους (Kantzara, 2000). Η συνέχιση των σπουδών της Λυδίας σε ένα διδακτορικό επίπεδο της προσέφερε τη δυνατότητα να παραμείνει στο εξωτερικό, να γίνει σταδιακά οικονομικά ανεξάρτητη και να δημιουργήσει μια αυτόνομη ζωή με τη σύντροφο της.

Βοηθούσε η απόσταση κατ' αρχάς. Δε βοηθούσε δηλαδή, ήταν προϋπόθεση. Αν είχα επιστρέψει στη Θεσσαλονίκη, με έβλεπα ή με κανένα λευκό γάμο ή σε κανένα μοναστήρι. Επομένως μπόρεσα να αντέξω να στηρίζω την απόφαση μου να ζήσω με τη σύντροφο μου γιατί μάλλον δεν είχα να ρισκάρω κάτι, να με δει δηλαδή κάποιος, να πει κάποιος κάτι στην οικογένεια μου (Λυδία).

Ομοίως, η απομάκρυνση από την οικογένεια καταγωγής και ο προσωπικός χώρος με την σύντροφο της σε μια άλλη χώρα εννοιολογούνται ως ιδιαίτερα σημαντικά και στην ιστορία της Δάφνης, όπως αποτυπώνεται στα συγκλονιστικά λόγια της που ακολουθούν. Η Δάφνη, σαν μια άλλη ηρωίδα του έργου «Ένα δικό σου δωμάτιο» (1929), της Βιρτζίνια Γούλφ, μιλάει για την επικινδυνότητα του εξωτερικού δημόσιου χώρου και τη σημασία της ύπαρξης ενός δικού της χώρου.

Η μόνη περίοδος που μπόρεσα να είμαι ο εαυτός μου, εγώ, είναι όταν έμεινα σε μια άλλη χώρα σε ένα πολύ μικρό δωμάτιο 20τμ με την κοπέλα μου. Τόσο οξύνωρο ε, πώς δηλαδή ένας εσωτερικός χώρος μπορεί να σου προσφέρει μια μεγάλη ανάσα ζωής και ελευθερίας σε αντίθεση με όλον αυτό τον μεγάλο άπειρο δημόσιο κόσμο που όχι μόνο ελευθερία δε σου προσφέρει, αλλά σου κόβει τις ανάσες, σου κόβει κάθε ίχνος αλήθειας μέσα σου. Τότε μόνο λοιπόν μπόρεσα να είμαι 100% εγώ, ειλικρινής, ο εαυτός μου. Όταν ήμουν μακριά από την

οικογένεια μου και δεν είχα το φόβο του να αντιμετωπίσω τη δική τους αντίδραση, την επιθετικότητα, επιθετική συμπεριφορά, τη μη αποδοχή (Δάφνη).

Αντηχώντας τα λόγια της Λυδίας, η Δάφνη μπόρεσε να ζήσει ελεύθερα με τη φίλη της μόνο αφότου απομακρύνθηκε (γεωγραφικά) από την οικογένειά της. Αντιλαμβάνομαι ότι είναι εύκολο μέσα από τους λόγους των συνομιλητριών μου να ολισθήσουμε σε θυματοποιητικές αναγνώσεις των αφηγήσεών τους, εστιάζοντας στις δυσκολίες που πράγματι αντιμετώπισαν λόγω της γνωστοποίησης της ομοερωτικότητας τους (ή έστω της υποψίας για αυτή). Ωστόσο, αυτές οι γυναίκες μας λένε και κάτι άλλο πέρα από τις δυσκολίες που πέρασαν και χρήζει προσοχής. Η Δάφνη και η Λυδία κατόρθωσαν να διεκδικήσουν και να δημιουργήσουν τόπους ύπαρξης και αναγνώρισής ως ομοερωτικά άτομα, όταν οι οικογένειες τους αρνούσαν κατηγορηματικά το δικαίωμα αυτό. Όπως υποστηρίζει η Butler, «Οι σχέσεις πάντα ενδεικνύουν την επιθυμία για αναγνώριση, και σε έναν κόσμο, όπου τα μη κανονικά σεξουαλικά υποκείμενα στερούνται αναγνώρισης (συμβολικής, κοινωνικής, πολιτικής, νομικής), οι σχέσεις γίνονται τόπος/πεδίο δυνατοτήτων, όπου η ίδια η ύπαρξη των υποκειμένων ως ανθρώπων άξιων αγάπης και της αναγνωσιμότητας γίνεται διανοητή» (2004, σ. 31). Είναι σημαντικό λοιπόν να τονιστεί ότι η Δάφνη και η Λυδία μπόρεσαν να δημιουργήσουν σχέσεις αναγνώρισης και αποδοχής μέσα από τις σχέσεις τους με τις συντρόφους και τις/τους φίλες/ους τους. Επιπλέον, όπως αποκαλύπτει παρακάτω η δήλωση της Δάφνης, η σχέση και η συμβίωση με τη σύντροφό της ήταν ιδιαίτερα σημαντική διότι εμποτιζόταν με συναισθήματα ασφάλειας και πλαίσια ανήκειν.

Νιώθω ασφαλής στο σπίτι μας με τη Σοφία. Νιώθω ότι ανήκω επιτέλους κάπου, γιατί και στην οικογένεια μου και στη δουλειά μου δεν το νιώθω αυτό. Είναι μεγάλη υπόθεση αυτό. Και όταν είσαι στρείτ δεν το καταλαβαίνεις μάλλον τι ευκολία σου προσφέρει αυτό, στα καθημερινά, στην οικογένεια, στη δουλειά, αυτά δεν τα έχεις, να σκεφτείς πώς θα τα κάνεις όλα να μη φανείς, να μη σε καταλάβουν (Δάφνη).

Οι συνομιλήτριες μου παρείχαν περαιτέρω νοηματοδοτήσεις για τις σχέσεις και τις συμβιώσεις με τις συντρόφους τους. Λαμβάνοντας υπόψιν το νομικό κενό στην Ελλάδα αναφορικά με τους γάμους ομόφυλων ζευγαριών, η συμβίωση

ομοερωτικών γυναικών μπορεί να λειτουργεί ως δείκτης μακροπρόθεσμης δέσμευσης. Η Άρτεμις περιέγραψε τη συγκατοίκηση με τη σύντροφό της ως εξής:

Η συγκατοίκηση μου με τη Μαρίνα ήταν σαν ένα δεύτερο coming out, έτσι θα το περιέγραφα τώρα, γιατί όχι μόνο έμαθε η μαμά μου και ο μπαμπάς μου για τη Μαρίνα, αν και ήταν ήδη κάποια χρόνια στη ζωή μου. Με τη συγκατοίκηση μας έμαθαν ότι αυτό, η σεξουαλικότητα μου με τις γυναίκες, όχι μόνο δεν άλλαζε, αλλά προχωρούσε κιόλας (Άρτεμις).

Η Άρτεμις περιγράφει την συγκατοίκησή της με τη Μαρίνα ως ένα δεύτερο «coming out» μια υπενθύμιση στους γονείς της ότι όχι μόνο συνέχιζε να έχει λεσβιακές πρακτικές, αλλά είχε επίσης επιλέξει να δεσμευτεί με τη σύντροφό της. Όλες οι πληροφορήτριες μου επεσήμαναν τη σημασία της επιλογής τους για συμβίωση με τη σύντροφο τους, καθώς και τη σημασία των σχέσεων τους. Σε έναν κόσμο που παραμένει διστακτικός στο να αποδώσει αναγνώριση και επικύρωση στις ομοερωτικές σχέσεις μεταξύ γυναικών, αυτές οι γυναίκες δημιουργούν (σχεδόν) συζυγικές σχέσεις με αφοσίωση και δέσμευση. Σε ένα κόσμο που τις έχει καταστήσει ανίκανες να αναπτύξουν δεσμούς συγγένειας λόγω της ομοερωτικότητάς τους, αυτές φαίνεται να διανοίγουν δυνατότητες για τη σχεσιακότητα και τη συγγένεια. Όλες οι πληροφορήτριες μου διεκδίκησαν έντονα μέσα από το λόγο τους το δικαίωμα να αναγνωριστούν οι μορφές οικιακής οργάνωσης που δημιούργησαν ως «ισότιμες και κανονικές οικογένειες» όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν. Στο πλαίσιο αυτό, μιλούσαν για τις σχέσεις με τις συντρόφους τους ως σχέσεις ζωής και εξέφρασαν την έντονη επιθυμία τους να αποκτήσουν παιδιά μαζί τους.

Θέλουμε πολύ να φτιάξουμε οικογένεια. Βασικά, εγώ και η Αδριανή είμαστε ήδη, ήδη αυτό που έχουμε, είναι οικογένεια, εννοώ να τη μεγαλώσουμε, να κάνουμε παιδιά. Συζητάμε αν θα χρησιμοποιήσουμε κάποιον δότη σπέρματος ή ενδεχομένως να το δούμε με κάποιο φίλο μας. Διαβάζουμε πολύ για τη λεσβιακή γονεϊκότητα και ψάχνουμε να βρούμε την καλύτερη λύση (Βίλλυ).

Η επιθυμία των πληροφορητριών μου να γίνουν γονείς δεν είναι από μόνη της ένα απροσδόκητο εύρημα. Υπάρχουν πολυάριθμες αναφορές στη διεθνή βιβλιογραφία των ΛΟΑΤΚ οικογενειών που έχουν — ή αξιώνουν το δικαίωμα να έχουν — παιδιά. Ωστόσο, αξίζει να επισημανθεί ότι η αορατότητα και αδιανοητότητα

της λεσβιακότητας στην Ελλάδα δικαιολογούνται από την αδιαπραγμάτευτη σχέση φύλου και μητρότητας. Οι ομοερωτικές γυναίκες δεν μπορούν να γίνουν καταληπτές στην ελληνική κοινωνία διότι οι γυναίκες στην Ελλάδα κατανοούνται αποκλειστικά στο μοντέλο της (ετεροφυλόφιλης) μητέρας και φαντασιακά οι ομοερωτικές γυναίκες αποτυγχάνουν/αδυνατούν να εκπληρώσουν αυτήν την έμφυλη επιταγή. Ωστόσο, οι συμμετέχουσες της έρευνας διαρρηγνύουν αυτή την εννοιολόγηση και διεκδικούν το αίτημα για μητρότητα. Αποδεχόμενες το κοινωνικό πλαίσιο που δεν μπορεί να τις κατανοήσει διαφορετικά, παράλληλα δημιουργώντας σημαντικές ρωγμές σε αυτό, αιτούνται μητρότητα με διαφορετικούς όρους. Διεκδικούν από το οικογενειακό και κοινωνικό περιβάλλον την αναγνώριση μιας νέας μορφής μητρότητας, η οποία δεν εξαρτάται από το ετεροφυλοφιλικό συμβόλαιο και την ύπαρξη ενός πατέρα. Διεκδικούν ένα «ασότιμο αλλά ταυτόχρονα διαφοροποιημένο οικογενειακό σχήμα» (Καντσά, 2007, σ. 156)²⁶, όπως διαφαίνεται στην παρακάτω δήλωση της Βίλλυς:

Δηλαδή σε καμία περίπτωση, δε θα ήθελα, είτε γεννήσω εγώ, είτε η Ανδριανή, να υπάρχει μια μαμά και η άλλη να έχει τον ρόλο του μπαμπά. Όχι, και οι δυο θα το μεγαλώσουμε μαζί, δυο μαμάδες, η μαμά Ανδριανή και η μαμά Βίλλυ, μαζί, όλα μαζί (Βίλλυ).

Διεκδικήσεις για αναγνώριση των σχέσεων τους ως «αυθεντικές/κανονικές» οικογένειες διακρίνονταν συνεχώς στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου. Οι συμμετέχουσες της έρευνας δεν αιτούνταν έναν «queer» τρόπο ζωής ή διαφορετικούς τόπους ψυχαγωγίας. Αποζητούν μια ζωή που δεν βασίζεται στις σεξουαλικές τους επιθυμίες και πρακτικές — τουλάχιστον όχι αποκλειστικά — αλλά στην επιθυμία τους για κανονικότητα και αναγνώριση²⁷. Αυτό εκφράζεται έντονα από τη Βίλλυ ως εξής:

²⁶ Ιστορίες για μεταβαλλόμενες/ εμπλουτισμένες πολιτισμικές αντιλήψεις της οικογένειας που εκτείνονται πέρα από τις ταυτότητες του πατέρα και της μητέρας, γίνονται διανοητές σε μια συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική συγκυρία ως ένα λογοθετικό καθεστώς νομικών και θεσμικών αλλαγών αναφορικά με τα ομόφυλα ζευγάρια στην Ελλάδα. Κατά τη διάρκεια των τελευταίων τριών ετών έχουν θεσπιστεί κρατικοί νόμοι αναφορικά με τη συμπερίληψη ομόφυλων ζευγαριών στο δικαίωμα σύναψης σύμφωνου συμβίωσης καθώς και αναδοχής παιδιών [δώσε χρονολογίες]. Επιπλέον, το χαλαρό θεσμικό πλαίσιο της Ελλάδος όσον αφορά τις νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής επιτρέπει/διευκολύνει τη δημιουργία νέων μορφών οικογενειών.

²⁷ Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να σημειώσω εδώ ότι παρότι είμαι ενήμερη για τις διεθνείς θεωρητικές και πολιτικές συζητήσεις σχετικά με τις «πολιτικές αφομοίωσης» που περιλαμβάνουν κριτικές για την

Ποτέ δεν ένιωσα την ανάγκη να γίνω ένα με αυτό που λέμε κοινότητα, να βγαίνω μόνο σε αυτά τα μέρη, να έχω μόνο λεσβίες φίλες, το πώς ζω δηλαδή να εξαρτάται μόνο από το ότι τη σύντροφο μου τη λένε Ανδριανή και όχι Ανδρέα. Δεν ξέρω τώρα πώς ακούγεται αυτό. Καταλαβαίνω απόλυτα ότι για πολλούς μπορεί μαγαζιά όπως το Beaver²⁸ ή κι άλλα ακόμη περισσότερο να είναι μέρη που νιώθουν σαν το σπίτι τους. Για μένα δεν ήταν έτσι, ήξερα ποιο ήταν το σπίτι μου, αυτό που έχουμε με τη Αδριανή. Επομένως, αποφάσισα πολύ νωρίς πως δε θα αλλάζω όλη μου τη ζωή επειδή ερωτεύτηκα μια γυναίκα, και κάπως αυτή η επιλογή μου δε με έχει προδώσει, εννοώ έχω μια πολύ συνηθισμένη σχέση, έχω μια κανονική – θέλω – μια κανονική ζωή (Βίλλυ).

Οι πληροφορήτριες μου επιθυμούν να ζουν εντός κανονιστικών λογικών και δομών. Αυτό που ζητούν διαρκώς, μέσα από τις καθημερινές επιτελέσεις και τους λόγους τους, είναι η αναγνώριση, η κανονικότητα και οι τόποι ύπαρξης χωρίς στιγματισμό. Όλα τα παραπάνω παραθέματα αποτυπώνουν με σαφήνεια ότι δε διεκδικούν/υιοθετούν μια (κοινωνικά στιγματισμένη) λεσβιακή ταυτότητα, καθώς επίσης δεν προσδίδουν κανένα νόημα που να υποδηλώνει θυματοποίηση στις επιλογές και στις πρακτικές τους. Τουναντίον, η δύναμή τους, η ανθεκτικότητα και οι στρατηγικές τους ξετυλίγονται μέσα από τις αφηγήσεις τους για τις σχέσεις τους και τις επιλογές τους.

Πριν ολοκληρώσω το παρόν κεφάλαιο, κρίνεται απαραίτητο να αναστοχαστώ τις νοηματοδοτήσεις των επιλογών των πληροφορητριών μου, καθώς και τους τρόπους με τους οποίους αυτές καθίσταντο εφικτές. Οι πληροφορήτριες μου καταφανώς δεν αποτέλεσαν αποκλειστικά κοινωνικά περιορισμένα υποκείμενα, αλλά και δρώντα. Κριτικά, όλες απέρριψαν το «αναπόφευκτο πεπρωμένο» μιας περιθωριοποιημένης και «ανώμαλης» ζωής που οι γονείς τους — και πιο συγκεκριμένα οι μητέρες τους – πρόσαψαν στις ομοερωτικές πρακτικές τους. Όταν οι

ομο-κανονικοποίηση των λεσβιών και των ομοφυλοφίλων ανδρών, (ενδεικτικά βλ. Bernstein 2018, Richardson, 2004, Sullivan, 1995, Vaid, 1995, Warner, 1993), το ερευνητικό ενδιαφέρον μου (αλλά και η υποχρέωσή μου) εδώ δε μου επιτρέπει να εξετάσω τους λόγους των πληροφορητριών μου υπό το πρίσμα των εν λόγω συζητήσεων.

²⁸ Το Beaver είναι μια γυναικεία κολεκτίβα στην Αθήνα στην οποία συχνάζουν κυρίως άτομα που προέρχονται από την αθηναϊκή φεμινιστική-queer κοινότητα.

οικογένειες καταγωγής τους στέρησαν το δικαίωμα για μια αναγνωρίσιμη ζωή με μια άλλη γυναίκα, οι εκείνες επέλεξαν να αντισταθούν σε αυτή την παραγνώριση. Προκειμένου να (ξανα)φτιάξουν τις ζωές τους και τις υποκειμενικότητες τους ως σημαντικές, πολύτιμες και κοινωνικά αναγνωρίσιμες, δημιούργησαν μακροχρόνιες σχέσεις αγάπης και κοινωνικά δίκτυα που ισοδυναμούσαν με «κανονικές» οικογένειες. Έγιναν αφοσιωμένες σύντροφοι, υποψήφιες μητέρες και εξαιρετικές επαγγελματίες. Με άλλα λόγια, επέλεξαν να αποστασιοποιηθούν από μια κοινωνικά στιγματισμένη λεσβιακή ταυτότητα και να επικεντρωθούν αντ' αυτού στη διεκδίκηση και δημιουργία νέων θετικών και αναγνωρισμένων ταυτοτήτων που θα τους αποκαθιστούσαν την αίσθηση ότι είναι κοινωνικά άξιες αγάπης και αποδοχής.

Εντούτοις, είναι σημαντικό να αναστοχαστούμε επίσης ως προς τον τρόπο με τον οποίο κατάφεραν να κατασκευάσουν τις συγκεκριμένες πορείες ζωής. Το κοινωνικό τους υπόβαθρο διαδραμάτισε εμφανώς καθοριστικό ρόλο στην κατορθωτότητα των επιλογών τους. Όλες οι πληροφορήτριες μου έχουν φοιτήσει σε ιδιωτικά σχολεία, έχουν ολοκληρώσει τουλάχιστον μεταπτυχιακές σπουδές και έχουν λάβει οικονομική στήριξη από τις οικογένειές τους, επιτρέποντάς τους να σπουδάσουν περαιτέρω στο εξωτερικό σε αναγνωρισμένα πανεπιστήμια, κατά κύριο λόγο πριν γνωστοποιήσουν τις λεσβιακές σχέσεις τους. Όταν οι οικογένειές τους εν τέλει έμαθαν για τις ομοερωτικές σχέσεις των θυγατέρων τους, οι τελευταίες είχαν ήδη αποκτήσει το κοινωνικό *status* που θα τους επέτρεπε όχι μόνο να αποστασιοποιηθούν από τις οικογένειές τους, αλλά και να εξασφαλίσουν υψηλά αμειβόμενες θέσεις εργασίας. Ως εκ τούτου, το κοινωνικό υπόβαθρό τους συνέβαλε σημαντικά στη δημιουργία (σχετικά) αυτόνομων ομοερωτικών ζώων. Οι επιλογές τους και τα αιτήματα για αναγνώριση της μορφής οικιακής οργάνωσης που δημιούργησαν δεν μπορούν να αποσυνδεθούν από τα προνόμια που απορρέουν από την κοινωνική τάξη τους. Ήταν η κοινωνική τάξη τους που τους εξασφάλισε (χωρική και κοινωνική) κινητικότητα και ενδεχομένως τη δυνατότητα για «κανονικότητα» στη ζωή τους. Υποθέτω ότι αν οι πληροφορήτριες μου προέρχονταν από ένα εργατικής τάξης υπόβαθρο και αγωνιζόντουσαν για τη διαβίωση τους καθημερινά, οι αφηγήσεις τους θα ήταν πολύ διαφορετικές.

4.3 Εργασιακά Πλαίσια

Στο τελευταίο πλαίσιο της ανάλυσης, αναλύω τα περιβάλλοντα εργασίας των συνομιλητριών μου, τις στρατηγικές επιλογές τους σχετικά με τη (μη) γνωστοποίηση των λεσβιακών σχέσεων τους, και τα νοήματα που αποδίδουν σε αυτές τις επιλογές. Συνολικά, οι αφηγήσεις τους αποκάλυψαν ότι οι (δια)πραγματεύσεις τους αναφορικά με την ομοερωτικότητα τους στο χώρο εργασίας διέφεραν σημαντικά από τις αντίστοιχες εντός των οικογενειών καταγωγής τους. Οι διαφοροποιήσεις σχετίζονταν με τις έμφυλες και σεξουαλικές νόρμες στο χώρο εργασίας, τα εθνικά πλαίσια στα οποία βρίσκονταν, και το συναισθηματικό βάρος που (δεν) επέφερε η γνωστοποίηση ή η απόκρυψη του ομοερωτισμού τους.

Οι πληροφορήτριες μου εργάζονται σε διαφορετικά μεταξύ τους εργασιακά περιβάλλοντα. Κατά τον παρόντα χρόνο, η Λυδία είναι λέκτορας σε ένα βρετανικό πανεπιστήμιο, η Άρτεμις είναι πολιτικός μηχανικός σε μια ιδιωτική κατασκευαστική εταιρία, η Δάφνη είναι δασκάλα ιδιωτικού δημοτικού σχολείου και η Βίλλυ εργάζεται ως ανεξάρτητη ψυχοθεραπεύτρια. Οι αφηγήσεις τους εκφράζουν σημαντικές διαφορές ως προς τις εμπειρίες τους στο χώρο εργασίας.

Σύμφωνα με τη Λυδία, το εργασιακό περιβάλλον της είναι πολύ φιλικό προς τη σεξουαλική διαφορετικότητα. Οι συνάδελφοί της καθώς και μερικοί από τους φοιτητές της γνωρίζουν την ομοερωτικότητα της, η οποία δεν φαίνεται να επηρέασε σε κανένα βαθμό την επαγγελματική της εξέλιξη. Η Λυδία περιγράφει την εμπειρία της στο χώρο εργασίας της ως εξής:

Νομίζω ότι είναι μάλλον μια ασύλληπτη πραγματικότητα για την Ελλάδα. Δε

βίωσα ποτέ κάποια διάκριση στο χώρο εργασίας μου που να σχετίζεται με τη σεξουαλικότητα μου. Αντίθετα, μπορώ να πω ότι υπάρχει μια κουλτούρα υποστήριξης. Είμαι «out» στους συναδέλφους μου, καθώς και σε κάποιους φοιτητές μου, μιας και έχω μια μικρή rainbow σημαία στο γραφείο μου, και αυτό είναι περισσότερο από ευπρόσδεκτο. Δε με έκαναν ποτέ να νιώσω άσχημα για αυτό. Και αυτό ήρθε κάπως να ανακουφίσει, να απαλύνει τη μέχρι τότε δύσκολη πορεία μου (Λυδία).

Η Λυδία κατ' αρχάς τονίζει τη σημασία του εθνικού πλαισίου εντός του οποίου εργάζεται, υποθέτοντας ότι θα είχε διαφορετική αντιμετώπιση/πρόσληψη ως ανοιχτά ομοερωτική πανεπιστημιακός στην Ελλάδα. Η αποδοχή που βιώνει στο εργασιακό περιβάλλον της δε σχετίζεται (αποκλειστικά) με τις κανονιστικές αντιλήψεις που ενυπάρχουν στο συγκεκριμένο χώρο εργασίας, αλλά κυρίως με το εθνικό πλαίσιο εντός του οποίου εντοπίζεται. Επισημαίνει ταυτόχρονα ότι η αναγνώριση και αποδοχή στον εργασιακό χώρο μπορούν να αντισταθμίσουν (έστω μερικώς) τις δυσκολίες που βιώνουν τα άτομα εντός των οικογενειών καταγωγής και να τους προσφέρουν συναισθήματα ανακούφισης και ενδυνάμωσης.

Η αφήγηση της Αρτέμιδος απηχεί αυτή της Λυδίας σχετικά με τη σημασία του εθνικού πλαισίου εντός του οποίου εργάζεται:

Στην Αγγλία που έβλεπα ότι το περιβάλλον είναι πολύ πιο ανοιχτό γενικά, το έλεγα γενικά στις εταιρείες που δούλευα, δε μου ήταν κάτι δύσκολο. Στην Ελλάδα είναι πολύ πιο δύσκολο, επομένως επιλέγω να μη μοιράζομαι πληροφορίες για την προσωπική μου ζωή. Έτσι κι αλλιώς δεν έχω δομήσει όλη μου τη ζωή πάνω στις σεξουαλικές μου επιλογές, επομένως είναι οκέι για μένα να μην το μοιράζομαι στη δουλειά μου (Άρτεμις).

Η Άρτεμις υποστηρίζει ότι κατά τις περιόδους απασχόλησής της σε βρετανικές επιχειρήσεις, δεν ήταν διστακτική να μοιραστεί με τους συναδέλφους της πληροφορίες σχετικά με τη λεσβιακή σχέση της. Αντίθετα, όταν επέστρεψε στην Ελλάδα και άρχισε να εργάζεται σε κατασκευαστικές εταιρείες, τις οποίες εννοιολογεί ως ιδιαίτερα σεξιστικούς χώρους εργασίας, επέλεξε να μη μοιράζεται πληροφορίες για την προσωπική ζωή της. Ωστόσο, αυτή η αποσιώπηση δεν συνεπαγόταν κάποιο δυσβάσταχτο συναισθηματικό κόστος για την Αρτέμιδα,

δεδομένου ότι δεν έχει δομήσει τη ζωή της βάσει των (μη κανονικών) σεξουαλικών πρακτικών της.

Σε αντίθεση με την αφήγηση της Αρτέμιδος αναφορικά με τον εργασιακό χώρο, βρίσκεται αυτής της Βίλλυς, η οποία υποστηρίζει ότι δε δυσκολεύεται να μιλήσει για τη λεσβιακή σχέση της με την Αδριανή λόγω των ανεκτικών συμβολικών οριοθετήσεων του εργασιακού πλαισίου της. Σύμφωνα με τη Λυδία, οι χώροι στους οποίους συνήθως εργάζεται, συγκεκριμένα μη κυβερνητικές οργανώσεις που αφορούν τα ανθρώπινα δικαιώματα και την ψυχική υγεία, επιτρέπουν – και ιδανικά αποδέχονται – τη (σεξουαλική) διαφορετικότητα. Ως εκ τούτου, δε συναντά δυσκολίες στο να γνωστοποιήσει πληροφορίες για τη σχέση της με την Αδριανή.

Στη δουλειά μου για μένα και την Ανδριανή το λέω αρκετά εύκολα, δε μου είναι κάτι. Βέβαια έχει να κάνει πολύ με το πλαίσιο που εργάζομαι, δηλαδή στα «ψ πλαίσια» πρέπει κάπως υποχρεωτικά να είναι ανοιχτά και δεκτικά. Τώρα, αν ήμουν σε μια πιο συντηρητική δουλειά, δεν είμαι σίγουρη ότι θα ήταν τόσο εύκολο (Βίλλυ).

Η τελευταία συνομιλήτρια μου, η Δάφνη, ήταν η μόνη που εξισώνει το βαθμό πίεσης που βίωσε στην οικογένειά καταγωγής της με αυτή του χώρου εργασίας της. Σύμφωνα με τη Δάφνη, η επαγγελματική ταυτότητα της ως δασκάλα έρχεται σε άμεση σύγκρουση με τις σεξουαλικές επιλογές της. Ως εκ τούτου, αποφεύγει συστηματικά να μοιραστεί οποιαδήποτε πληροφορία σχετικά με τις ερωτικές σχέσεις της με γυναίκες στο χώρο εργασίας της.

Η πίεση που νιώθω διαχέεται από το οικογενειακό πλαίσιο στο εργασιακό. Είναι η φύση της δουλειάς που έχω επιλέξει να κάνω, η οποία ενσαρκώνει για πάντα το ελληνικό τρίπτυχο «πατρίς, θρησκεία, οικογένεια» που κυριαρχεί σε όλα τα ελληνικά σχολεία. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο φυσικά δεν μπορώ με τίποτα να είμαι ανοιχτά ομοφυλόφιλη δασκάλα (Δάφνη).

Η Δάφνη υποστήριξε ότι οι συντηρητικοί και ετεροκανονιστικοί λόγοι είναι εμποτισμένοι στα (ελληνικά) σχολεία, καθιστώντας την «λεσβία δασκάλα» μια ακατάληπτη φιγούρα στην ελληνική κοινωνία. Σύμφωνα με την αφήγησή της, οι ομοερωτικές επιθυμίες και πρακτικές της βρίσκονται σε αντίθεση με το τρίπτυχο που

αποτελεί την ιδεολογική βάση του ελληνικού έθνους: «πατρίδα, θρησκεία, οικογένεια». Κατά κάποιο τρόπο η ομοερωτικότητα (της) περιέχει απειλητικά και αποσταθεροποιητικά στοιχεία που αγγίζουν όλες τις βασικές παραμέτρους του τι σημαίνει να είσαι Έλληνας/Ελληνίδα. Υπό το φως της αφήγησης της Δάφνης, οι λεσβίες δασκάλες είναι κοινωνικά και πολιτισμικά περιθωριοποιημένες όχι μόνο λόγω της (υποτιθέμενης) βιολογικής μη αναπαραγωγής τους, αλλά και εξαιτίας της απειλής που θέτουν στη συμβολική αναπαραγωγικότητα του έθνους. Μέσα σε αυτόν τον κυρίαρχο λόγο, οι λεσβίες δασκάλες δεν μπορούν να κατασκευαστούν ούτε ως (καλές) μητέρες ούτε ως (καλές) δασκάλες επειδή δεν μπορούν να αναπαράγουν «καλούς» (ετεροφυλόφιλους) πολίτες (Cavanagh, 2008, σ. 391). Παρ' όλα αυτά, μέσα στο συγκεκριμένο εργασιακό χώρο της Δάφνης, παρά (ή καλύτερα παράλληλα με) τη μη γνωστοποίηση των ομοερωτικών πρακτικών της στους/στις συναδέλφους/ισσες, η ίδια κατάφερε, με λιγότερο διακριτούς τρόπους, να δημιουργήσει μικρές ρωγμές στο ετεροκανονικό συνεχές των ελληνικών σχολείων.

Κατά τη διάρκεια του φετινού σχολικού έτους, είχα ένα κορίτσι στην τάξη μου το οποίο δε μιλούσε σε άνθρωπο, την έβλεπα να ζορίζεται συνεχώς, να κλείνεται στον εαυτό της, να κάθεται τέρμα πίσω μόνη της, κάτι να τη βασανίζει. Ε, στο τέλος της χρονιάς που είχα κάνει σαφείς τις δημοκρατικές μου απόψεις γύρω από τη διαφορετικότητα, σε σχέση με το φύλο, με τους άλλους λαούς, γενικώς, ε, κατάλαβε η μικρή πως μπορεί να έρθει να μου μιλήσει. Και ήρθε, και μου είπε πως αισθάνεται κάτι για τη συμμαθήτριά της, και γι' αυτό είναι έτσι λυπημένη συνεχώς. Και τη συμβούλεψα, την έκανα να καταλάβει ότι δεν είναι κακό αυτό που νιώθει, και πως δεν είναι μόνη της. Πιστεύω αυτό είναι πολύ σημαντικό. Ακόμα κι αν είναι πολύ δύσκολο για μένα να εργάζομαι στα σχολεία, περιπτώσεις σαν κι αυτή μου υπενθυμίζουν πόσο σημαντική είναι η θέση μου (Δάφνη).

Συμπερασματικά, οι αφηγήσεις των συνομιλητριών μου αποκαλύπτουν ότι τα διαφορετικά πλαίσια του χώρου εργασίας επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίζονται τον ομοερωτισμό τους. Οι επιλογές τους επηρεάστηκαν από πολλούς παράγοντες, όπως το εθνικό πλαίσιο στο οποίο εργάζονταν, καθώς και το κατά πόσον στο συγκεκριμένο εργασιακό πλαίσιο επιτρέπονταν ή απαγορεύονταν εναλλακτικές εκφορές και επιτελέσεις φύλου και σεξουαλικότητας. Η σημασία του κοινωνικού

πλαίσιου των εργασιακών χώρων για τη διαμόρφωση των επιλογών τους υπερθεματίζεται από όλες τις συνομιλήτριες μου. Η γνωστοποίηση σε εργασιακά περιβάλλοντα «φιλικά διακεείμενα για ομοφυλόφιλους/ες» (*gay friendly*) μπορεί να επιφέρει συναισθήματα ενδυνάμωσης και ανακούφισης, όπως στην περίπτωση της Λυδίας. Αντίθετα, όταν οι ίδιες δεν αντιλαμβάνονταν τον χώρο εργασίας τους ως «φιλικά διακεείμενο», αποφάσιζαν ορθολογικά να μη μοιραστούν με τους/τις συναδέλφους/ισσες τους πληροφορίες για τις λεσβιακές σχέσεις τους, ώστε να αποφύγουν την περιθωριοποίηση και το στιγματισμό, όπως στην περίπτωση της Αρτέμιδος. Αντλώντας από τις αφηγήσεις τους αναφορικά με το εργασιακό περιβάλλον τους, η σεξουαλικότητά τους δεν κατασκευάστηκε ως μια προεξέχουσα ταυτότητα και ως εκ τούτου, δε θεώρησαν ότι η γνωστοποίηση ήταν «απαραίτητη».

Καθώς άκουγα τις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου για τις στρατηγικές πρακτικές τους στους χώρους εργασίας τους, περίμενα να ακούσω αφηγήσεις που θα έδιναν έμφαση στη σημασία των διαπροσωπικών σχέσεων με τους/τις συναδέλφους/ισσες τους ως προς τη λήψη των αποφάσεων τους. Με άλλα λόγια, υπέθετα ότι θα ήταν διατεθειμένες να μοιραστούν πληροφορίες σχετικά με την προσωπική τους ζωή με όσ-ες, -ους αισθάνονταν στενότερα συνδεδεμένες. Παρά το γεγονός ότι οι διαπροσωπικές σχέσεις των πληροφορητριών μου έπαιξαν καθοριστικό ρόλο μέσα στις οικογένειες καταγωγής τους, δε φαίνεται να επηρέασαν τις επιλογές τους στους χώρους εργασίας τους.

Η διαχείριση του ποιος/α θα γνωρίζει για τις ομοερωτικές σχέσεις τους συνδέονταν στενά (αν όχι αποκλειστικά) με το κυρίαρχο «έμφυλο και σεξουαλικό *habitus*» στο εκάστοτε εργασιακό περιβάλλον. Έτσι, στους χώρους εργασίας όπως είναι τα (ελληνικά) σχολεία, όπου η ετεροκανονικότητα είναι αποκλειστική, ένα ορατό ομοερωτικό γυναικείο υποκείμενο μπορούσε να εννοιολογήθει ως «ύλη εκτός τόπου». Αντίστοιχα, ανεκτικοί ή ακόμη και φιλικοί προς τους/τις ομοφυλόφιλους/ες χώροι εργασίας, όπως οι μη κυβερνητικές οργανώσεις και πανεπιστημιακοί χώροι (του εξωτερικού), ενθάρρυναν τις πληροφορήτριες μου να γνωστοποιήσουν ρητά ή σιωπηρά τις λεσβιακές σχέσεις τους, με την παροχή «ενδείξεων», όπως ήταν η μικρή πολύχρωμη σημαία (*rainbow flag*) της Λυδίας που βρισκόταν στο γραφείο της. Εν κατακλείδι, οι πληροφορήτριες μου βολιδοσκοπούσαν τα εργασιακά περιβάλλοντα τους, αξιολογούσαν εάν θα συναντούσαν αποδοχή ή απόρριψη και, στη συνέχεια,

έπαιρναν ορθολογικές και στρατηγικές αποφάσεις σχετικά με τη γνωστοποίηση (ή όχι) των ομοερωτικών σχέσεων τους.

Αντί Επιλόγου

Πράγματι, τα κατάφερα! Αλλά αισθάνομαι όπως τα χελωνάκια. Πολλά γεννιούνται στην άμμο και μόνο μερικά καταφέρνουν να φτάσουν στη θάλασσα. Για εκείνα που χάνονται στο δρόμο τους και δεν μπορούν να τα καταφέρουν, αξίζει να παλέψουμε (Λυδία).

Στην παρούσα μελέτη κεντρικός ερευνητικός στόχος αποτέλεσε η χαρτογράφηση των διαδικασιών με τις οποίες Ελληνίδες ομοερωτικές γυναίκες διαχειρίζονται την ομοερωτικότητά τους, τόσο εντός των οικογενειών καταγωγής, όσο και εντός των εργασιακών τους χώρων. Οι τέσσερις βιογραφικές «σεξουαλικές ιστορίες» (Plummer, 1995) που παρουσιάστηκαν και αναλύθηκαν, προσέφεραν πληροφορίες για τις στρατηγικές πρακτικές των υποκειμένων, τους ανταγωνιστικούς ρόλους τους, και τις σύνθετες αποφάσεις που σχετίζονται με τις γυναικείες ομοερωτικές πρακτικές και ταυτότητες. Τα υποκείμενα της έρευνας ανέπτυξαν μια σειρά διαφορετικών στρατηγικών αναφορικά με τις ομοερωτικές πρακτικές τους, όπως γνωστοποιώντας τις ρητά (πάντα μέσω της υιοθέτησης ομοερωτικών πρακτικών και ποτέ μέσω της υιοθέτησης μιας λεσβιακής ταυτότητας), παρέχοντας ενδείξεις για αυτές, καθώς επίσης και αποσιωπώντας τις.

Η επιλογή για γνωστοποίηση (ή όχι) των ομοερωτικών σχέσεων εξαρτιόνταν σε μεγάλο βαθμό από τους κυρίαρχους λόγους των παισίων εντός των οποίων ήταν τοποθετημένες, καθώς και από τις διαπροσωπικές σχέσεις τους. Μια αξιοσημείωτη διαφορά όσον αφορά τις νοηματοδοτήσεις της γνωστοποίησης των ομοερωτικών σχέσεων τους εντοπίζεται στα πλαίσια των οικογενειών καταγωγής και των εργασιακών παισίων. Συναισθήματα ενοχής, φόβου και πίεσης να «αποκαλύψουν τους πραγματικούς εαυτούς τους» στους σημαντικούς Άλλους κυριαρχούσαν στις αφηγήσεις τους αναφορικά με την οικογένεια καταγωγής. Αντίθετα, η αποσιώπηση ή

η γνωστοποίηση των ομοερωτικών σχέσεων τους στα εργασιακά περιβάλλοντα τους δεν επέφερε το ίδιο συναισθηματικό βάρος. Αν και η αποδοχή εντός των χώρων εργασίας συνοδευόταν με συναισθήματα ανακούφισης και ενδυνάμωσης, η (δια)πραγμάτευση της γνωστοποίησης δεν αρθρωνόταν στο λόγο των συνομιλητριών μου ως σημαντική ή κρίσιμη. Επιπλέον, αν και οι διαπροσωπικές σχέσεις έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στις αποφάσεις τους εντός των οικογενειών καταγωγής, οι επιλογές στο χώρο εργασίας τους συνδέονταν αποκλειστικά με τις κυρίαρχες έμφυλες και σεξουαλικές αντιλήψεις του εκάστοτε εργασιακού περιβάλλοντος.

Στρατηγικές αποσιωπήσεις και στρατηγικές γνωστοποιήσεις (Ortne, 2011) εντοπίζονταν συνεχώς στο λόγο των πληροφορητριών μου. Οι στρατηγικές τους δεν μπορούν να ερμηνευθούν στο πλαίσιο ενός απλουστευτικού διλήμματος μεταξύ μιας πλήρους γνωστοποίησης σε όλους/ες (κάτι που εν τέλει δεν είναι ποτέ εφικτό) και μιας παντελώς «κρυμμένης» ζωής. Τα υποκείμενα της ερευνάς βρίσκονται σε μια «γκρίζα ζώνη» ορατών και αόρατων λεσβιακών πρακτικών εντός των κοινωνικών κόσμων της οικογένειας και του εργασιακού περιβάλλοντος. Βολιδοσκοπούσαν τις πιθανές αντιδράσεις εντός των οικογενειών καταγωγής τους και των χώρων εργασίας τους, κάνοντας ορθολογικές επιλογές όσον αφορά τα άτομα με τα οποία θα μοιράζονταν πληροφορίες σχετικά με τις σχέσεις τους και εκείνους στους οποίους δεν θα αποκάλυπταν πληροφορίες για την προσωπική ζωή τους. Με αυτόν τον τρόπο, δημιουργούσαν όρια μεταξύ του εαυτού τους και του εχθρικού ομοφοβικού κοινωνικού κόσμου.

Παρά το γεγονός ότι οι οικογένειές καταγωγής τους, τούς αρνούσαν κατηγορηματικά το δικαίωμα μιας αναγνωρίσιμης ζωής με μία άλλη γυναίκα, οι πληροφορήτριες μου τόλμησαν να χαράξουν τις προσωπικές πορείες ζωής με τις συντρόφους τους. Κατόρθωσαν να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν μακροχρόνιες σχέσεις αγάπης και να οικοδομήσουν σχέσεις αναγνώρισης με τις συντρόφους και τις/τους φίλες/ους τους. Επέλεξαν να αποστασιοποιηθούν από μια κοινωνικά στιγματισμένη λεσβιακή ταυτότητα και αντ' αυτού να επικεντρωθούν στη δημιουργία νέων, θετικών και αναγνωρισμένων ταυτοτήτων, όπως είναι αυτές των αφοσιωμένων συντρόφων, των υποψηφίων μητέρων και των εξαιρετικών επαγγελματιών, που θα μπορούσαν ενδεχομένως να τους αποκαταστήσουν την αίσθηση ότι είναι κοινωνικά άξιες αναγνώρισης, αγάπης και της αποδοχής.

Ωστόσο, κρίνεται απαραίτητο να επανατοπιστεί η σημασία του κοινωνικού υπόβαθρου τους και η συνθήκη ότι οι κόμβοι μη κανονιστικών σεξουαλικοτήτων και κοινωνικής τάξης δε δημιουργούν μόνο εμπόδια αλλά κάποιες φορές και προνόμια. Όλες οι πληροφορήτριες μου είχαν πρόσβαση σε εκπαιδευτικούς και οικονομικούς πόρους, οι οποίοι τους επέτρεψαν να διεκδικήσουν χωρική και κοινωνική κινητικότητα καθώς επίσης κανονικότητα και αναγνώριση στην καθημερινότητα τους. Υποθέτω ότι, αν οι πληροφορήτριες μου προέρχονταν από την εργατική τάξη και ήταν υποχρεωμένες να αγωνίζονται καθημερινά για την επιβίωσή τους, θα τους ήταν πολύ πιο δύσκολο να σπουδάσουν περαιτέρω, να απομακρυνθούν από τις οικογένειες καταγωγής τους, να χαράξουν αυτόνομες ζωές τους με τις συντρόφους τους, να φανταστούν τους εαυτούς τους άξιες να αιτούνται κανονικότητα και αναγνώριση.

Ολοκληρώνοντας την παρούσα διπλωματική εργασία, θεωρώ σημαντικό να σημειώσω πως η παρούσα μελέτη δεν περιορίστηκε στην καταγραφή σχέσεων μεταξύ Ελληνίδων γυναικών. Οι αφηγήσεις των υποκειμένων της έρευνας εμπειρείχαν ιστορίες αρθρωμένες από γυναίκες που επιθυμούν και συνάπτουν σχέσεις με γυναίκες, οι οποίες ανεξάρτητα από το αν αυτοπροσδιορίζονται με όρους όπως «γυναίκα», «λεσβία» ή «αμφιφυλόφιλη», όλες τους μίλησαν για τις σημαντικές αλλά ταυτόχρονα δύσκολες σχέσεις που είχαν με τις οικογένειές καταγωγής τους, για τα περιβάλλοντα εργασίας τους, τις σχέσεις αγάπης τους, τα όνειρά τους να γίνουν μητέρες, τις στρατηγικές τους πρακτικές, την ανθεκτικότητά τους, τις αντιστάσεις τους.

Βιβλιογραφία

Αθανασίου, Α. (2008). Υλοποιώντας το έμφυλο σώμα: Η πολιτική υπόσχεση της επιτελεστικότητας. Στο Τ. Μπάτλερ. *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Apostolidou, A. (2010). *Queering the motherland: Disclosure practices and shifting understandings of male homoeroticism in Greece*. Αδημοσίευτη διατριβή, University of London: London.

Browne, K. (2005). Snowball sampling: using social networks to research non-heterosexual women. *International Journal of Social Research Methodology*, 8(1): 47-60.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.

—— (1997). *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.

—— (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.

Cavanagh, S. (2008). Sex in the lesbian teacher's closet: the hybrid proliferation of queers in school. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 29(3): 387-399.

Γιαννακόπουλος, Κ. (2001). Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Η Ανθρωπολογία των Φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας.

- Clair, J., Beatty, E., Maclean, T. (2005). Out of Sight but Not out of Mind: Managing Invisible Social Identities in the Workplace. *The Academy of Management Review*, 30(1): 78-95.
- Colgan, F., Creegan, C., McKearney, A. (2008). Lesbian Workers: personal strategies amid changing organizational responses to 'sexual minorities' in UK workplaces. *Journal of Lesbian Studies*, 12(1): 31-45.
- Davis, D., & Craven, C. (2016). *Feminist Ethnography: Thinking through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. London: Rowman & Littleford.
- D'Augelli, A. (2005). Stress and adaptation among families of lesbian, gay, and bisexual youth: Research challenges. *Journal of GLBT Family Studies*, 1: 115–135.
- Faubion, J. (1993). *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. ([1976] (1980). *The history of sexuality, Volume 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage.
- _____ (1980b). Truth and power: an interview. In C. Gordon (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Fuss, D. (1991). *Inside/Out: Lesbian Theories/Gay Theories*, London: Routledge.
- Gamson, J. (2000). Sexualities, Queer Theory, and Qualitative Research. In Denzin, N. *Handbook of Qualitative Research*. CA: Sage Publications.
- Griffith, H., & Hebl, R. (2002). The disclosure dilemma for gay men and lesbians: Coming out at work. *Journal of Applied Psychology*. 87(6): 1191-1199.
- Gorman - Murray, A. (2008). Queering the family home: Narratives from gay, lesbian and bisexual youth coming out in supportive family homes in Australia. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*. 15(1): 31-44.
- Guiffre, P., Dellinger, K., Williams, C. (2008). 'No retribution for being gay': inequality in gay-friendly workplaces, *Sociological Spectrum*, 28(3): 254-277.

Hertz, R. (1996). Introduction: Ethics, reflexivity and voice. *Qualitative Sociology*, 19(1): 3-9.

Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Trans. J. Anderson. Cambridge, MA: Polity Press.

_____ (2001). Invisibility: On the epistemology of 'Recognition'. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 75(1):111-126.

Jagose, A. (2002). *Inconsequence: Lesbian representation and the logic of sexual sequence*. Ithaca: Cornell University Press.

Johnston, L., & Valentine, G. (1995). Wherever I lay my girlfriend, that's my home: The performance and surveillance of lesbian identities in domestic environments. In D. Bell., & G. Valentine. *Mapping desire: geographies of sexualities*. London and New York: Routledge.

Kantsa, V. (2000). *Daughters who do not speak, mothers who do not listen. Erotic relationships among women in contemporary Greece*. Δημοσίευτη διατριβή, London School of Economics and Political Science. University of London: London.

_____ (2007). Σχέσεις οικογενειακές, σχέσεις ομόφυλες. Διευρύνσεις και επανασηματοδοτήσεις της οικογένειας. Στο Ν. Χατζητρύφων & Θ. Παπαζήση (επιμ.) *Το φύλο και η συμπεριφορά του*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

_____ (2014α). The Price of Marriage: Same – Sex Sexualities and Citizenship in Greece. *Sexualities*, 17(7): 818-836.

_____ & Chalkidou, A. (2014β). Doing family in the space between the laws: Notes on lesbian motherhood in Greece. *Lambda Nordica*, 19(3-4):86-108.

Kantzara V. (2000). *An Act of Defiance, an Act of Honor. Gender and Professional Prestige among Teachers in Secondary Education in Greece*. Δημοσίευτη διατριβή, University of Utrecht.

Κυρτσόγλου, Ε. (2003). «Ο έρωτας είναι θηλυκό»: Οι ερωτικές διαφορές και η επίλυσή τους σε μια ελληνική επαρχιακή πόλη. Στο Χ. Βλαχούτσικου, & L. Kain Hart

(επιμ.), *Όταν γυναίκες έχουν διαφορές: Αντιθέσεις και συγκρούσεις γυναικών στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Μέδουσα.

_____ (2004). *For the Love of Women. Gender, Identity and Same-Sex Relations in a Greek Provincial Town*. London and New York: Routledge.

Lee, M., Lee, R. (2006). The Voices of Accepting and Supportive Parents of Gay Sons. *Journal of LGBT Family Studies*, 2: 1-27.

Loizos, P., & Papataxiarchis, E. (1991a). Gender, sexuality and the person in Greek culture. In P. Loizos & E. Papataxiarchis (Eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton: Princeton University Press.

Lykke, N. (2010) *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. London: Routledge.

Namaste, K. (1994). The politics of inside/out: Queer theory, poststructuralism and a sociological approach to sexuality. *Sociological Theory*, 12: 220-231.

Ortne, J. (2011). You will always have to “out” yourself”: Reconsidering coming out through strategic outness. *Sexualities*, 14(6): 681-703.

Παπανικολάου, Δ. (2018). *Κάτι τρέχει με την οικογένεια: Έθνος, επιθυμία και συγγένεια την εποχή της κρίσης*. Αθήνα: Πατάκης.

Plummer, K. (1992). Speaking its name: Inventing a lesbian and gay studies. In K. Plummer (ed). *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experiences*. London: Routledge.

— (1995). *Telling sexual stories. Power change and social worlds*. London: Routledge.

Ramazanoglu, C., & Holland, J. (2002). *Feminist Methodology Challenges and Choices*. London: Sage Publications.

Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4): 631-660.

Savin-Williams, R. (2001). *Mom, dad. I'm gay. How families negotiate coming out.* Washington: American Psychological Association.

_____ & Dubé, E. (1998). Parental reactions to their child's disclosure of a gay/lesbian identity. *Family Relations*, 47(1): 7–13.

Seidman, S. (2002). *Beyond the closet: the transformation of gay and lesbian life.* New York: Routledge.

Smith, W., Higgins, M., Kokkinidis, G., Parker, M. (2018). Becoming invisible: The ethics and politics of imperceptibility. *Culture and Organization*, 24(1): 54-73.

Tamboukou, M. (2000) The paradox of being a woman teacher. *Gender and Education*, 12(4): 463–478.

Taylor, J. (2000). On being an exemplary lesbian: My life as a role model. *Text and Performance Quarterly*, 20(1): 58-73.

Taylor, Y. (2007). *Working-Class Lesbian Life: Classed Outsiders.* Palgrave Macmillan.

_____ (2009). Complexities and Complications: Intersections of Class and Sexuality. *Journal of Lesbian Studies*, 13(2): 189-203.

_____ (2010). *Classed Intersections: Spaces, Selves, Knowledges.* Aldershot: Ashgate.

Thomas, J. (1993). *Doing Critical Ethnography: Qualitative Research Methods.* London: Sage Publications.

Toomey, R. & Richardson, R. (2009). Perceived Sibling Relationships of Sexual Minority Youth. *Journal of Homosexuality*, 56(7): 849-860.

Τσιώλης, Γ. (2006). *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις: η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα.* Αθήνα: Κριτική.

Valentine, G. (2007). Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography. *The Professional Geographer*, 59(1): 10-21.

Valentine, G., Skelton, T., Butler, R. (2003). Coming out and outcomes: negotiating lesbian and gay identities, with, and in, the family. *Environment and Planning: Society and Space*, 21: 479 - 499.

Weeks, J., Heaphy, B., Donovan, C. (2001). *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. New York & London: Routledge.

Weston, K. (1991). *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press

Ψόχιος, Ν. (2015). *Διαδικασίες διεκδίκησης της ομοερωτικής υποκειμενικότητας: Το «coming out»*. Αδημοσίευτη διπλωματική εργασία, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών: Αθήνα.

Zufferey, C., & Rowntree, M. (2017). Lesbians' embodied and imagined homes: 'It's an internal journey'. *Sexualities*, 20(8): 943–958.