



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ
ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»**

Διπλωματική εργασία

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Βενετία Καντσά

**Θέμα : Αναπαραστάσεις του εαυτού και της ετερότητας μέσα από το
παράδειγμα των μικτών γάμων**

ΕΛΕΝΗ ΑΛΤΙΝΟΓΛΟΥ

Περιεχόμενα

- 1. Εισαγωγικό**
- 2. Θεωρητικές προσεγγίσεις**
 - 2.α Ο πολιτισμός ως κλειστό και ανοιχτό σύστημα
 - 2.β Πολιτισμική κατασκευή της ταυτότητας
 - 2.γ Θεωρίες της συγγένειας
 - 2.γ.α Θεωρίες ολιστικού τύπου για τη συγγένεια
 - 2.γ.β Νεότερες προσεγγίσεις της συγγένειας
 - 2.δ Γάμος
 - 2.δ.α Γάμος – Σεξουαλικότητα – Ρομαντική αγάπη
 - 2.δ.β Ο γάμος στην ελληνική εθνογραφία
- 3. Μεθοδολογία**
- 4. Δια-πολιτισμικές συναντήσεις**
 - 4.α Αφηγήσεις του εαυτού και του Άλλου
 - 4.β Από την αγάπη στην οικογένεια
- 5. Τελετές διάβασης**
 - 5.α Γάμος
 - 5.β Βάφτιση
- 6. Συγγενείς: «από μακριά και αγαπημένοι»**
- 7. Συναντήσεις στον οικιακό χώρο**
- 8. Συμπεράσματα**
- 9. Βιβλιογραφία**

1. Εισαγωγικό

Επιλέγοντας ως αντικείμενο έρευνας την προσέγγιση ζητημάτων που αφορούν στην οργάνωση της υποκειμενικότητας μέσα από τους μικτούς γάμους διερευνούμε τον τρόπο με τον οποίο επιτελείται η δυναμική της συγκρότηση. Οι έννοιες της «διαπολιτισμικότητας» και «πολυπολιτισμικότητας» - και συνακόλουθα ο όρος «διαπολιτισμικός γάμος» - είναι παραπλανητικές μια και προϋποθέτουν ότι ζούμε σε έναν κόσμο φτιαγμένο από διακριτά και συνεκτικά «νησιά ή σφαίρες» όπου τα δρώντα υποκείμενα προσπαθούν να πετύχουν την αμοιβαία κατανόηση και την ειρηνική συνύπαρξη¹. Η σημερινή πραγματικότητα με τις πολιτισμικές συνθήκες που χαρακτηρίζονται σε μεγάλο βαθμό από προσμείξεις και διεισδύσεις απαιτεί μια εναλλακτική ανάλυση, ένα εναλλακτικό αναλυτικό εργαλείο. Στα πλαίσια αυτά προκρίνεται και η υιοθέτηση της έννοιας του «μικτού γάμου».

Ο μικτός γάμος ως προνομιακή ίσως συνθήκη συνάντησης με τον Άλλο, δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την αλληλεπίδραση και την ανάδειξη διαλογικών σχέσεων που σηματοδοτούν τη παρουσία της ετερότητας· αναδεικνύεται επίσης σε επικοινωνιακό πεδίο συνάντησης και αναμέτρησης διαφορετικών λόγων, πολιτισμικών κωδίκων, αξιακών συστημάτων και ιδεών.

Η Μπιάνκα Μιλιαρίνι (1997) θα ορίσει τους μικτούς γάμους ως τους γάμους μεταξύ ατόμων που ανήκουν σε διαφορετικές εθνότητες ενώ οι Lautman και Bensimon (Μιλιαρίνι 1997:188) διευρύνοντας τον ορισμό αναφέρονται στη συζυγική ένωση μεταξύ ατόμων που ανήκουν σε διαφορετικές θρησκείες, ομάδες εθνών ή φυλής και στις ποικίλες αντιδράσεις που προκαλεί η ένωση αυτή στο κοινωνικό πλαίσιο.

Στη σύγχρονη εποχή των «πολυπολιτισμικών» κοινωνιών το μεγαλύτερο διακύβευμα της κοινωνικής συμβίωσης εντοπίζεται στην ευκολία ή στη δυσκολία να φανταζόμαστε τον Άλλο. Η ιδέα της πολιτισμικής αυτής συνάντησης είναι κάτι που με απασχολούσε και θεωρητικά και πρακτικά μια και η ίδια βιώνω έναν παρόμοιο γάμο.

¹ Η ιδέα των απολύτως διακριτών, μοναδικών και ομοιογενών πολιτισμών που βρίσκονται σε έναν εθνοτικό ή εθνικό πυρήνα σύμφωνα με νεώτερες ανθρωπολογικές θεωρήσεις είναι ατελέσφορη.

Το θεματικό επίκεντρο της παρούσας εργασίας είναι ο τρόπος που διαμορφώνεται η υποκειμενικότητα, οι πρακτικές, τα κίνητρα και τα κριτήρια που καθοδηγούν τη δράση των υποκειμένων, οι τρόποι που διαπραγματεύονται τη σχέση τους στα πλαίσια του μικτού γάμου. Αφετηρία της ανθρωπολογικής οπτικής στην ανάλυση κοινωνικών φαινομένων είναι η διαπίστωση ότι οι πρακτικές των υποκειμένων αρθρώνονται μέσα από πολιτισμικούς κώδικες και πολιτισμικά κριτήρια με τα οποία τα υποκείμενα προσλαμβάνουν, οριοθετούν και συγχρόνως διαχειρίζονται και διαπραγματεύονται την υποκειμενικότητά τους. Στα πλαίσια αυτά θεώρησα απαραίτητη τη διερεύνηση των νεότερων θεωρητικών προσεγγίσεων του πολιτισμού και της ταυτότητας. Η αποεδαφικοποίηση της έννοιας του πολιτισμού και η εννοιολόγησή του ως διαδικασία – ο πολιτισμός ως διαπραγμάτευση του νοήματος - και όχι ως ουσία συντελεί στην αποδυνάμωση της ιδέας ότι οι πολιτισμοί κατέχουν ένα βαθμό συνεκτικότητας αρκετής για να εγγυηθεί σταθερές ταυτότητες, ιδέα που ανατροφοδοτεί τη συζήτηση για την κατασκευή της ταυτότητας. Καθώς ο γάμος και η συγγένεια αναδεικνύονται σε προνομιακά πεδία διερεύνησης της συγκρότησης της υποκειμενικότητας δεν θα μπορούσαν να λείψουν οι αναφορές στα θεωρητικά ρεύματα που επηρέασαν την ανθρωπολογική σκέψη και της παρείχαν τα αναλυτικά εργαλεία για τη μελέτη τους. Έτσι στην πρώτη ενότητα εξετάζεται η γαμήλια σχέση μέσα από μια ιστορική προσέγγιση του θεσμού στα δυτικά συμφραζόμενα και γίνεται επίσης μία αναδρομή στην ανθρωπολογική του προσέγγιση καθώς και του οικιακού μοντέλου του φύλου στα πλαίσια της ελληνικής εθνογραφίας. Η επόμενη ενότητα αφορά το μεθοδολογικό κομμάτι της έρευνάς μου υποβάλλοντας ταυτόχρονα τους όρους διεξαγωγής της μελέτης καθώς και ένα σύντομο προφίλ των συνομιλητών μου. Οι όροι συνάντησης των υποκειμένων της έρευνας καθώς και οι τρόποι κατασκευής και αναπαράστασης του εαυτού και της ετερότητας πριν και μετά το γάμο θα αποτελέσουν το υλικό του τέταρτου κεφαλαίου όπου παρακολουθούμε τη μετεξέλιξη της ερωτικής σχέσης. Με τις διαβατήριες τελετές του γάμου και της βάφτισης στο πέμπτο κεφάλαιο να συγκροτούν πεδίο συνάντησης διαφορετικών λόγων για τον εαυτό και τον άλλο, θα εξετάσω τους τρόπους και τις πρακτικές που υιοθετούνται από τα υποκείμενα της έρευνάς μου για να επαναδιαχειριστούν το νόημά τους. Στην επαναδιαπραγμάτευση αυτή η εννοιολόγηση της συγγένειας στα συμφραζόμενα του μικτού γάμου - στην επόμενη ενότητα - έρχεται να φωτίσει τη συνεχή διαδικασία κατασκευής και ανακατασκευής συγγενικών σχέσεων. Στο έβδομο κεφάλαιο καταγράφεται η επαναξιολόγηση της εμπειρίας των συνομιλητών μου μέσα από μια αναστοχαστική διαδικασία. Η προσπάθεια κατανόησης της εμπειρίας τους συμβάλλει

σε μια διαδικασία ενδοσκόπησης όπου το υποκείμενο καθίσταται ένας διττός εαυτός: το αναστοχαζόμενο υποκείμενο και το ίδιο αυτό υποκείμενο ως αντικείμενο αναστοχασμού, δηλαδή τον παρελθόντα και τον μέλλοντα εαυτό. Η εργασία ολοκληρώνεται με συμπερασματικά σχόλια και βιβλιογραφία.

Το δείγμα της έρευνας – πέντε γάμοι σε ένα νησί του βορειοανατολικού Αιγαίου στην πρωτεύουσά του και σε ένα τουριστικό θέρετρο – αν και απέχει πολύ από το να προβάλλει αξιώσεις επάρκειας και να προσφέρει τις βάσεις για οριστικά συμπεράσματα, φιλοδοξεί ωστόσο να αποτελέσει την αφετηρία για τεκμηριωμένες απορίες και για υποθέσεις εργασίας.

2. Θεωρητικές προσεγγίσεις

2.α. Ο πολιτισμός ως κλειστό και ως ανοιχτό σύστημα

Σύμφωνα με παλαιότερες θεωρήσεις της κοινωνικής ανθρωπολογίας ο πολιτισμός αποτελούσε μια διακριτή μονάδα, μια ιστορικά προσδιορισμένη κλειστή ολότητα με τα ποικίλα πολιτισμικά πεδία να συγκροτούν ένα σύνολο αξιών και κανόνων σχηματίζοντας ένα συνεκτικό οργανικό σύνολο. Οι πολιτισμοί συστήνονταν ως διακριτές κατασκευές άμεσα συνδεδεμένες με το γεωγραφικό χώρο· ο κόσμος έμοιαζε με ένα μωσαϊκό απολύτως διακριτών πολιτισμών και τα υποκείμενα - όταν σκέφτονταν, σχεδίαζαν ή δρούσαν μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης – ακολουθούσαν τους κανόνες που υπαγορεύονταν από τον πολιτισμό στον οποίο ανήκαν. Μια στροφή στην ανθρωπολογία σημειώνεται κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών με την έννοια του πολιτισμού να απομακρύνεται από ουσιοκρατικές αντιλήψεις, από την εδαφικοποίηση ή την πραγματοποίησή² του. Ως συλλογικά φαινόμενα οι πολιτισμοί συνδέονται τώρα κυρίως με τη διά-δραση και τις κοινωνικές σχέσεις και μόνο έμμεσα με συγκεκριμένες γεωγραφικές περιοχές.

Αναθεωρώντας την παραδοσιακή εννοιολόγηση του πολιτισμού - αναθεώρηση που οδηγεί στην επανεξέταση της σχέσης μεταξύ πολιτισμού και γεωγραφικού χώρου -

² Σύμφωνα με τις αντι-ουσιοκρατικές αντιλήψεις στην ανθρωπολογία ο πολιτισμός χαρακτηρίζεται από μια ορισμένη μεταβλητότητα, δεν είναι «πράγμα» αλλά διαδικασία, είναι αναπόσπαστα

οι ανθρωπολόγοι θα υποστηρίξουν ότι η έννοια του πολιτισμού ως συνεκτική, ενιαία και σαφώς οριοθετημένη ενότητα είναι παραπλανητική. Σύμφωνα με τον Clifford (1988, 1992) οι ανθρωπολόγοι στο παρελθόν κατασκεύαζαν συνήθως και περιέγραφαν τους πολιτισμούς που μελετούσαν με χωροταξικούς όρους, θεωρώντας τους «οριοθετημένους τόπους». Αυτή η τάση πρόσδεσης των πολιτισμών με συγκεκριμένους τόπους «φυλάκιζε» τους ιθαγενείς «μέσα από μια διαδικασία αναπαραστατικής ουσιοποίησης»³ (1992: 98-100 παρατίθεται στο Kennedy και Roudometof δικτυακός τόπος-transcomm.ox.ac.uk). Οι απόψεις επίσης που συνδέουν τον πολιτισμό με την κοινωνικοποίηση του υποκειμένου αποτυγχάνουν να συνυπολογίσουν την αναστοχαστική του ικανότητα.

Είναι φανερό ότι η ανάλυση του πολιτισμού ως ενιαίου και εσωτερικά ομοιογενή είναι ατελέσφορη όταν επιχειρούμε να εξετάσουμε την πολλαπλότητα της ταυτότητας. Όπως υποστηρίζουν οι Kennedy και Roudometof (δικτυακός τόπος-transcomm.ox.ac.uk) σε ένα κείμενο για τη σύγχρονη πολιτισμική εμπειρία η διαδικασία παγκοσμιοποίησης αποδυναμώνει την ιδέα ενός συνεκτικού πολιτισμού ικανού να παράγει και να εγγυάται σταθερές ταυτότητες. Είναι τόσο προφανείς οι αλλαγές στην πολιτισμική εμπειρία ώστε να χρειαζόμαστε ένα νέο τρόπο ανάλυσης και κατανόησης ζητημάτων που αφορούν την ταυτότητα και την κατασκευή της.

Η επανάσταση στην πληροφορική τα τελευταία τριάντα χρόνια έχει επιταχύνει τους ρυθμούς της παγκοσμιοποίησης και οι τεχνολογίες της επικοινωνίας αποτελούν ένα βασικό παράγοντα στην αποεδαφικοποίηση του πολιτισμού. Οι πολιτισμοί αλληλοεπικαλύπτονται και συνδέονται μέσα από ένα «εξωτερικό διαδίκτυο/διαδικτύωση» ενώ ταυτόχρονα οι συνεχείς πολιτισμικές «αλληλοδιδασκαλίες» παράγουν πολυπλοκότητα και διαφορά. Η δύναμη των μέσων μαζικής επικοινωνίας

συνδεδεμένος με τη δράση και το περιεχόμενό του δεν υπάρχει σε στατική μορφή αλλά σε διαρκή ροή (Ε. Παπαταξιάρχης 1996:200).

³ Οι εθνογράφοι παρέβλεψαν το γεγονός πως ήταν οι δικές τους μεθοδολογικές ανάγκες και στρατηγικές που υπαγόρευαν και δημιούργησαν αυτό το αποτέλεσμα, για παράδειγμα, τη χρήση του χωριού ως μια μονάδα διαχειρίσιμη και ως ένα βολικό χώρο εστίασης από όπου μπορούσαν να κατασκευάσουν μια εικόνα ενός ολόκληρου πολιτισμού. Την ίδια στιγμή ξεχνούσαν ότι ήταν σε θέση να λειτουργήσουν ως εθνογράφοι εξαιτίας των πολυάριθμων επιδράσεων και αλλαγών που είχαν προετοιμάσει προηγουμένως το έδαφος ώστε να κάνουν το ταξίδι τους δυνατό ενώ πολλοί από τους πληροφορητές τους μπορούσαν να παίξουν το ρόλο τους γιατί είχαν ήδη αποκτήσει μια κοσμοπολίτικη τάση. Έτσι ο πραγματικός χαρακτήρας των πολιτισμών ως τόπων παραμονής και ταξιδιού και ως χώρων που είναι πάντα εκτεθειμένοι σε ποικίλες εξωτερικές επιδράσεις συσκοτίστηκε. Σε ένα κείμενο της για την κατασκευή της γυναικείας εμπειρίας στο Σοχό η Jane Cowan (1992) θα επισημάνει τις στρεβλώσεις που προκαλεί η εστίαση στο τοπικό και περιφερειακό πολιτισμικό μόρφωμα και θα

σε παγκόσμιο επίπεδο – και ειδικότερα η επιρροή των οπτικών μέσων, όπως η τηλεόραση, ο κινηματογράφος και το βίντεο – έχει αυξήσει την επιρροή που μπορεί να ασκήσει η φαντασία στη ζωή των ανθρώπων (1991). Σε έναν πολιτισμό όπου κυριαρχεί η εικόνα οι άπειρες δυνατότητες επιλογής ταυτοτήτων δημιουργούν τις προϋποθέσεις για «μικτές ταυτότητες».

Η αποεδαφικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων – το γεγονός ότι η υποκειμενικότητα, η εδαφικότητα και οι κοινωνικές σχέσεις δεν χρειάζεται να συμπίπτουν άμεσα - και η δημιουργία «των εικονικών γειτονιών» δίνουν τη δυνατότητα να δημιουργηθούν αποτελεσματικές διαπροσωπικές επικοινωνιακές σχέσεις οι οποίες δρουν ανεξάρτητα από τα εθνικά κράτη και άλλες συσσωματώσεις. Καθώς το φαινόμενο των εικονικών γειτονιών σε όλο τον κόσμο αυξάνεται γίνεται όλο και πιο δυνατό για τα μέλη τους να δημιουργήσουν «πιο αποτελεσματικές εθνικές και παγκόσμιες στρατηγικές της αυτοαναπαράστασης και πολιτισμικής επιβίωσης»⁴.

Στα πλαίσια λοιπόν ενός κόσμου που μετασχηματίζεται με ταχύτατους ρυθμούς, που μεταβάλλεται σε ένα παγκόσμιο δίκτυο κοινωνικών σχέσεων με συνεχή ροή νοημάτων, ανθρώπων και αγαθών μεταξύ των διαφορετικών περιοχών, τα όρια ανάμεσα στο τοπικό και το παγκόσμιο μεταβάλλονται. Το ταξίδι, οι συχνές μετακινήσεις και οι ανταλλαγές πολιτισμικών αγαθών, ιδεών και εικόνων ανάμεσα σε πολιτισμούς συγκροτούν όψεις ενός φαινομένου που περιγράφεται με τον όρο «παγκόσμια κουλτούρα»⁵. Η κουλτούρα αυτή χαρακτηρίζεται από την οργάνωση της διαφορετικότητας παρά από την αντιγραφή μιας ομοιογένειας. Η ανθρωπολογία εστιάζοντας στις αλλαγές και τους μετασχηματισμούς που πραγματοποιούνται στα πρώην ‘κλειστά συστήματα’ μελετά τους τρόπους με τους οποίους συνδέονται μεταξύ τους οι σύνθετες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές πραγματικότητες. Η επιτόπια έρευνα προσαρμόζεται στις νέες συνθήκες και δεν περιορίζεται σε ένα συγκεκριμένο χώρο, αλλά μελετά τα ετερόκλητα δίκτυα στα οποία εμπλέκονται τα δρώντα υποκείμενα υπερβαίνοντας συγκεκριμένα τοπικά και πολιτισμικά

εξετάσει το πολιτισμό ως τόπο διαπραγμάτευσης σημασιών όπου τα μέλη του συνεχώς συναντώνται με άλλους πολιτισμούς και λόγους.

⁴ Οι άνθρωποι μπορεί να ζουν απομονωμένοι σε σχέση με κάποιες ομάδες – «σαν να ζουν σε ξεχωριστούς πλανήτες» - αλλά ταυτόχρονα μπορεί να απολαμβάνουν την κοινωνική εγγύτητα με άλλους που ζουν χιλιάδες χιλιόμετρα μακριά και έτσι να ενώνονται σε έναν «κοινό κοινωνικό χώρο» (Beck 2000:29 αναφορά στο Kennedy & Roudometof δικτυακός τόπος-transcomm.ox.ac.uk).

⁵ Αυτή η παγκόσμια κουλτούρα δημιουργείται μέσα από τη διασύνδεση ποικίλων τοπικών πολιτισμών καθώς και μέσα από την ανάπτυξη πολιτισμών που δεν εδράζουν σε μια γεωγραφική περιοχή. Όλα αυτά τα πολιτισμικά μορφώματα γίνονται καλύτερα κατανοητά μέσα στα συμφραζόμενα του πολιτισμικού τους πλαισίου παρά μεμονωμένα. Σε αυτό λοιπόν το δίκτυο της παγκόσμιας ποικιλίας οι άνθρωποι μπορούν να συσχετίζονται με διαφορετικούς τρόπους (Hannerz 1990:237).

συμφραζόμενα (Μουτάφη-Γαλανή 2002: 21-26). Τα ερωτήματα που τίθενται αφορούν ζητήματα πολιτισμικής μεταβλητότητας καθώς και στρατηγικών προσαρμογής των πολιτισμικών πρακτικών.

2.β. Πολιτισμική κατασκευή της ταυτότητας

Προκρίνοντας τη συμβολική εκφορά της ταυτότητας επιχειρούμε την ανάγνωσή της στο πλαίσιο των μικτών γάμων δίνοντας έμφαση στους διαφορετικούς λόγους και τη συμβολική δράση των υποκειμένων⁶. Τοποθετώντας την έρευνα στην προοπτική της ερμηνείας του πολιτισμού ως μιας ανοιχτής και ευμετάβλητης διαδικασίας διαπραγμάτευσης του νοήματος, μελετούμε τους τρόπους με τους οποίους άνδρες και γυναίκες μέσα από συγκεκριμένες και συχνά ανταγωνιστικές αντιλήψεις για τον έμφυλο εαυτό συγκροτούν την ταυτότητά τους και προβάλλουν εναλλακτικά μοντέλα συγκρότησης της γαμήλιας σχέσης⁷.

Η ταυτότητα ορίζεται ως η «πολιτισμικά οργανωμένη εννοιολόγηση του Εαυτού ...μέσα από τα συμβολικά μορφώματα ... με τα οποία οι άνθρωποι αναπαριστούν στην πράξη τους εαυτούς τους στον εαυτό τους και στους άλλους μέσα από την καθημερινή τους δράση» (Παπαταξιάρχης 1996:204). Στο πλαίσιο της συμβολικής δράσης το υποκείμενο εννοιολογεί και εννοιολογείται σε σχέση με τον άλλο. Αν και οι άνθρωποι δρουν στη βάση κάποιων πολιτισμικών παραδοχών για την ταξινόμηση της «πραγματικότητας», η δράση τους, που είναι προσανατολισμένη στο κόσμο της κοινωνικής ζωής, αναπτύσσεται μέσα σε περιστασιακές και εξορισμού απρόβλεπτες συνθήκες που δεν ελέγχονται από τις δεδομένες πολιτισμικές κατηγορίες με τις οποίες τις προσλαμβάνουν. Μέσα από την πράξη αυτές οι κατηγορίες μπορούν να αποκτήσουν νέο νοηματικό περιεχόμενο και ο εαυτός δεν θεωρείται δεδομένος αλλά ανοιχτός, βρίσκεται σε μια διαρκή διαδικασία σχηματισμού, ανασχηματισμού και διατήρησης.

⁶ Η εστίαση στα στοιχεία εκείνα που φανερώνουν την εμπρόθετη δράση και όχι σε μια σειρά από αίτια, αποφεύγει την ανάπτυξη ντετερμινιστικών μοντέλων ή προβλέψεων και μπορεί να μας βοηθήσει να απομονώσουμε παραμέτρους που είναι σημαντικοί στον προσανατολισμό της δράσης.

⁷ Οι μεταφορές του φύλου, της σεξουαλικότητας, της συγγενειακής τοπικής και ευρύτερα πολιτισμικής συνάφειας ή της κοινωνικής τάξης αποτελούν μερικά από τα πιο γνωστά κατηγορήματα με τα οποία σχηματίζεται η ταυτότητα.

Η δυνατότητα μετασχηματισμού και προσαρμογής της πολιτισμικής παραγωγής του νοήματος μέσα από τη συμβολική δράση⁸ δίνει στα διαφορετικά υποκείμενα τη δυνατότητα να δημιουργούν «γέφυρες» οι οποίες συνδέουν διαφορετικά δομημένες κοσμοθεωρήσεις μέσα από συμβολικούς κώδικες και συμβατικές συσχετίσεις του νοήματος.

Το συμβατικό συμφραζόμενο στο πλαίσιο του οποίου αναγνωρίζονται οι συμβολισμοί της εκάστοτε ταυτότητας δεν είναι ένας ενιαίος εσωτερικά ομοιογενής πολιτισμός όπως έχουμε αναφέρει. Σε κάθε πολιτισμό υπάρχουν πολλαπλοί εναλλακτικοί πολιτισμικοί λόγοι⁹ με αποτέλεσμα ο πολιτισμός να γίνεται πεδίο αμφισβητήσεων. Υπ' αυτή την έννοια ο εαυτός θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα σύνθετο πεδίο ανταγωνιστικών υποκειμενικοτήτων και ταυτοτήτων.¹⁰ Η επινοητικότητα του υποκειμένου στην κατασκευή και ανακατασκευή της ταυτότητας ασκείται στο πλαίσιο αυτών των λόγων.

⁸ Θεμέλιο της θεωρίας της συμβολικής δράσης είναι η ανθρωπολογική αντίληψη για τον πολιτισμό και ειδικότερα η κλασική άποψη του C. Geertz ότι ο πολιτισμός είναι «ένα ιστορικά μεταδιδόμενο πλαίσιο το οποίο αποτελείται από νοήματα ενσωματωμένα σε σύμβολα, είναι ένα σύστημα από κληρονομημένες αντιλήψεις σε συμβολική μορφή με τις οποίες οι άνθρωποι επικοινωνούν, διατηρούν και αναπτύσσουν τις γνώσεις τους και τις απόψεις τους για τη ζωή» (Παπαταξιάρχης 1996:199)

⁹ Το έργο του M. Foucault έχει συνεισφέρει πολλά στη συζήτηση περί συγκρότησης της ταυτότητας μέσω του λόγου. «Ο Foucault υποστηρίζει ότι οι λόγοι συγκροτούν τις θέσεις του υποκειμένου κυρίως μέσω των κανόνων διαμόρφωσης τους και μέσω των τρόπων έκφρασής τους... Οι λόγοι είναι από μόνοι τους ρυθμιστικοί και ρυθμιζόμενοι σχηματισμοί, η εγγραφή στους οποίους διαμορφώνεται και καθορίζεται από τις σχέσεις εξουσίας που διαπερνούν ολόκληρη την κοινωνική σφαίρα» (Γκέφου-Μαδιανού 2003:64).

¹⁰ Μια τέτοια άποψη για την υποκειμενικότητα δεν προκρίνει πχ την έμφυλη διαφορά έναντι άλλων μορφών ετερότητας: εστιάζοντας στη διυποκειμενικότητα και στις κοινωνικές σχέσεις συνδέεται με την έννοια της ενσώματης υποκειμενικότητας καθώς και με την ιδέα της επιτελεστικότητας. Η διαφορά είναι μια «σχεσιακή έννοια», μια έννοια που βιώνεται με όρους πολιτικής διάκρισης και ανισότητας (Moore 1994:26).

2.γ. Θεωρίες της συγγένειας

Η μελέτη της συγγένειας ήταν στο κέντρο της ανθρωπολογικής έρευνας για περίπου έναν αιώνα. Από τον Morgan στον Schneider, τον Durkheim στον Levi-Strauss, και από τον Malinowski και Rivers στον Radcliffe-Brown και Fortes οι μεγάλοι θεωρητικοί της ανθρωπολογίας σημάδεψαν τη μελέτη για τη συγγένεια.

Για τις μεγάλες μορφές της Βρετανικής κοινωνικής ανθρωπολογίας- Malinowski Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard και Fortes- η μελέτη των συγγενικών δικτύων στα πλαίσια μικρών «πρωτόγονων» κοινωνιών ήταν σημαντική για την κατανόηση της λειτουργίας κοινωνιών που δεν «είχαν κράτος» και κυβερνητικούς θεσμούς. Μέσα από τη συγγένεια προσπάθησαν να ερμηνεύσουν το σύνολο της κοινωνικής ζωής .

Από τη δεκαετία του '70 όμως η θέση της συγγένειας ως πεδίο έρευνας αμφισβητείται. Σύμφωνα με τον Schneider η απομάκρυνση από τη συγγένεια ήταν μέρος μιας μεγαλύτερης μετατόπισης της ανθρωπολογικής θεωρίας από τη δομή στην πρακτική και από την πρακτική στο λόγο (Carsten 2000:2). Η συγγένεια παραχωρεί την πρωτοκαθεδρία της στη μελέτη του κοινωνικού φύλου ως αποτέλεσμα μιας ευρύτερης ανακατάταξης που συμπεριλαμβάνει την κατάργηση των διακριτών πεδίων της οικονομίας, της πολιτικής, της θρησκείας και της συγγένειας. Οι συγγενικές σχέσεις διερευνώνται όχι ως αυτόνομα πεδία κοινωνικής οργάνωσης αλλά μέσα από τη σχέση και τη διαπλοκή τους με άλλους παράγοντες και όψεις της κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής (Stone 2001). Η κοινωνική σταθερότητα δεν αποτελεί πλέον κεντρικό ζήτημα στην ανθρωπολογία¹¹. Οι νέες μελέτες για τη συγγένεια που εμφανίζονται σταθερά από την δεκαετία του '80 – με κεντρικό θέμα τη σχέση «βιολογίας» και «κοινωνίας»- χρησιμοποιούν νέα εννοιολογικά εργαλεία και μεθοδολογία εστιάζοντας στο κοινωνικό φύλο, το σώμα και την ταυτότητα ενώ η ορολογία της συγγένειας και τα γενεολογικά διαγράμματα σπάνια εμφανίζονται¹².

¹¹ Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο - είτε με εξελικτικούς, λειτουργιστικούς ή δομιστικούς όρους η συγγένεια ήταν συνδεδεμένη με την κοινωνική σταθερότητα και συνέχεια.

¹² Ο Schneider επεσήμανε ότι τη δεκαετία του '90 η συγγένεια «αναγεννήθηκε από τις στάχτες της» γεγονός που αποδίδει στις φεμινιστικές σπουδές, τις μελέτες για τη συγγένεια στους ομοφυλόφιλους και στο βιβλίο της Marilyn Strathern *After Nature* (Carsten 2000:3).

2.γ.α Θεωρίες ολιστικού τύπου για τη συγγένεια.

Από τις αρχές του εικοστού αιώνα μέχρι τη δεκαετία του '60 επικράτησαν δύο μεγάλες θεωρίες ολιστικού τύπου για τη συγγένεια: η θεωρία της καταγωγής και η θεωρία της αγχιστείας.

Η θεωρία της καταγωγής κυριάρχησε στον Βρετανικό ανθρωπολογικό στοχασμό και βασική αρχή της δομολειτουργιστικής αυτής προσέγγισης είναι ότι η κοινωνική δομή στηρίζεται στις ομάδες μονογραμμικής καταγωγής και στις σχέσεις μεταξύ των ομάδων αυτών. Η θέση του ατόμου στην κοινωνία, οι υποχρεώσεις και τα δικαιώματά του, οι κοινωνικές του σχέσεις, καθορίζονται με βάση την ένταξή του σε κάποια συγκεκριμένη ομάδα καταγωγής. Οι συγγενικές σχέσεις αποτελούν στην ουσία ιδίωμα των ευρύτερων πολιτικών και κοινωνικών σχέσεων.

Το παράδειγμα αυτό στάθηκε καθοριστικό για την εξέλιξη του κλάδου. Ο Malinowski (1930) και ο Fortes (1949) θεώρησαν την πυρηνική οικογένεια ως καθολικό κοινωνικό θεσμό απαραίτητο στην εκπλήρωση της λειτουργίας της παραγωγής και ανατροφής των παιδιών (Collier, Rosaldo, Yanagisako 1993 :10-12, Carsten 2000:17). Παρά το γεγονός ότι και οι δύο ενδιαφέρθηκαν για τις οικιακές οικογενειακές διευθετήσεις και τις σχέσεις μεταξύ γονέων και παιδιών ο Fortes θα εισάγει μία καθοριστική διάκριση μεταξύ αυτών που αποκάλεσε «οικιακές» και «πολιτικο-δικαιικές» σφαίρες της συγγένειας¹³.

Το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο τοποθετείται η πυρηνική οικογένεια – με άλλα λόγια οι ευρύτερες συγγενικές σχέσεις και διευθετήσεις – ποικίλουν στα διαφορετικά πολιτισμικά συμφραζόμενα¹⁴. Αυτό που ενδιέφερε τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους ήταν η ποικιλία αυτών των συγγενικών θεσμών και όχι το περιεχόμενο. Αρχικά λοιπόν η συγκριτική μελέτη της συγγένειας δεν αφορούσε τις συμπεριφορές και τα συναισθήματα που συνδέονται με τις στενές οικογενειακές σχέσεις, μια και αυτά

¹³ Η οικιακή σφαίρα αφορούσε τον ιδιωτικό κόσμο των πυρηνικών οικογενειών – τις μητέρες, τους πατέρες και τα παιδιά - ενώ η πολιτικοδικαιική τους δημόσιους ρόλους ή τα αξιώματα που υπαγορεύονταν από ευρύτερες συγγενικές σχέσεις. Σε μία κοινωνία που στηρίζεται σε ομάδες γραμμικής καταγωγής (όπου η συγγενική ομάδα κατέχει τους οικονομικούς πόρους, και η καταγωγή από ένα κοινό πρόγονο καθορίζει την ιδιότητα-μέλους) την εξουσία των αποφάσεων που αφορούσαν τα μέλη της ομάδας είχαν οι γηραιότεροι λόγω της θέσης τους στη γραμμή καταγωγής. Η πολιτική και η θρησκεία δεν μπορούσε να διαχωριστεί από τη συγγένεια η οποία καθόριζε τη διαδοχή στα αξιώματα. Η συνεκτικότητα των κοινωνιών αυτών φαίνεται να απορρέει από τις πολιτικές και θρησκευτικές διαστάσεις της συγγένειας γι' αυτό και προκρίνεται η μελέτη της στα πλαίσια της κοινωνικής ανθρωπολογίας (Carsten 2000:17).

¹⁴ Πεδία διεξαγωγής των επιτόπιων ανθρωπολογικών ερευνών αποτέλεσαν οι αφρικανικές κατατμημένες φυλετικές κοινωνίες. Η γραμμή καταγωγής, είτε πατρογραμμική είτε μητρογραμμική, θεωρείται η οργανωτική αρχή αυτών των συστημάτων και πολλές ανθρωπολογικές μελέτες

θεωρούνται λίγο ή πολύ καθολικά και πεδία που προσφέρονται περισσότερο για μια ψυχολογική παρά κοινωνιολογική ανάλυση.

Η οπτική της συγκεκριμένης θεωρίας είχε σημαντικές συνέπειες στα ζητήματα που αφορούν στο φύλο. Οι γυναίκες αποκλείονται ως επί το πλείστον από τις ανθρωπολογικές αναλύσεις καθώς, στις περισσότερες κοινωνίες που εξετάζουν οι ανθρωπολόγοι, ασχολούνται με την ανατροφή των παιδιών και με την οργάνωση του νοικοκυριού.

Οι ανθρωπολόγοι που υποστήριζαν τη θεωρία της καταγωγής επεδίωκαν τη διαμόρφωση μιας καθολικής θεωρίας η οποία θα ήταν σε θέση να ερμηνεύσει το σύνολο των φυλετικών κοινωνικών σχηματισμών. Οι πρακτικές αδυναμίες του εγχειρήματος εντοπίζονται στις αποκλίσεις που παρατηρούνται ανάμεσα στα ιδεατά μοντέλα των ανθρωπολόγων, προϊόν μιας συγκεκριμένης αναλυτικής σκοπιάς, και την πραγματική συμπεριφορά των ιθαγενών, την καθημερινή ζωή στα κοινωνικά και πολιτικά συμφραζόμενα της αποικιακής και μετααποικιακής Αφρικής (Kuper 1989) όπως και στις προσπάθειες εφαρμογής του μοντέλου σε κοινωνίες της νοτιοανατολικής Ασίας ή την Νέα Γουινέα που διαφέρουν σημαντικά από τις αφρικανικού τύπου κοινωνίες που είχαν μελετηθεί.

Ενώ οι σπουδές για τη συγγένεια στη Βρετανία ασχολούνται κυρίως με τις γραμμές καταγωγής, στη Γαλλία ο Claude Lévi- Strauss το 1949 στο βιβλίο του *The Elementary Structures of Kinship* (σε αγγλική μετάφραση το 1969) διατυπώνει τη θεωρία του για την εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού με τη συγγένεια να κατέχει κεντρική θέση. Αυτό που κυρίως ενδιέφερε τον Lévi- Strauss ήταν η «λογική» του πολιτισμού – η ανακάλυψη της ασυνείδητης δομής που κρύβεται πίσω από τη συμπεριφορά των υποκειμένων και όχι πως λειτουργούν οι κοινωνίες - με άλλα λόγια προσπάθησε να αναλύσει τους κοινωνικούς κανόνες με βάση τις δομικές σχέσεις μεταξύ τους παρά το συγκεκριμένο περιεχόμενό τους ή σε ποιο βαθμό οι άνθρωποι ακολουθούν αυτούς τους κανόνες.

Ο Levi-Strauss επηρεάζεται από τη γλωσσολογία¹⁵ και εισάγει την αρχή της δυαδικής αντίστιξης, βασική φωνημική αρχή της δομικής γλωσσολογίας, στο χώρο της ανθρωπολογίας¹⁶ τονίζοντας τον αυθαίρετο χαρακτήρα των συγγενειακών

επεξεργάζονται και αναλύουν τη λειτουργία τους δημιουργώντας ένα περίπλοκο λεξιλόγιο και τυπολογία το εύρος και η σημασία των οποίων παραμένουν πολλές φορές αδιευκρίνιστα.

¹⁵ Ο δομισμός εμφανίζεται ως μία μέθοδο γνώσης των σχέσεων και των διαφορών, βασισμένη πάνω στη σύγκριση. Η δομική ανάλυση προϋποθέτει τη μεταγραφή των εμπειρικών δεδομένων στις μεταξύ τους σχέσεις. Η προτεραιότητα των σχέσεων έναντι των όρων αποτελεί κλειδί της δομικής ανάλυσης.

¹⁶ Ο άνθρωπος, για τον Levi-Strauss, σκέφτεται δημιουργώντας και συσχετίζοντας μια σειρά αντιτίξεων και η γλώσσα, το βασικότερο χαρακτηριστικό του ανθρώπου, αποτελεί πρότυπο

συστημάτων, τα οποία ως συστήματα σημείων, εκφράζονται με τρόπο συμβολικό, αυτορρυθμιζόμενο και αυτάρκη. Για τον Lévi- Strauss τα συστήματα συγγένειας αποτελούν συμβολικά συστήματα, είναι μία κατασκευή, έχουν ένα πολιτισμικά ποικίλο περιεχόμενο και δεν ανάγονται σε μία βιολογική παράμετρο, αλλά αποτελούν ένα σύστημα επικοινωνίας¹⁷. ο Lévi- Strauss αντιλαμβάνεται την επικοινωνία ως ανταλλαγή σημείων σε τρία τουλάχιστον επίπεδα: επικοινωνία μέσω αγαθών και υπηρεσιών, μέσω της γλώσσας και των συμβόλων και επικοινωνία μέσω γυναικών¹⁸. Άρα η αρχή της κοινωνίας δεν είναι η βιολογική αναπαραγωγή αλλά η ανταλλαγή-και η πρώτη μορφή ανταλλαγής είναι η ανταλλαγή γυναικών.

Ο Lévi- Strauss υποστήριξε πως σε όλες τους πολιτισμούς υπάρχουν κανόνες που οροθετούν τις σχέσεις που θεωρούνται «πολύ κοντινές» για τον γάμο. Η απαγόρευση της αιμομιξίας είναι ένα καθολικό πολιτισμικό φαινόμενο που διακρίνει την ανθρώπινη κοινωνία από αυτή των ζώων. Για τον Lévi- Strauss η απαγόρευση θεσπίζεται προκειμένου να εξασφαλίζεται και να θεμελιώνεται άμεσα ή έμμεσα μια ανταλλαγή. Το ταμπού της αιμομιξίας αναγνωρίζεται ως αρχή του πολιτισμού, με την έννοια ότι εξασφαλίζει την ανταλλαγή, αναγκάζοντας τους άνδρες να ανταλλάσσουν μεταξύ τους γυναίκες: μια ομάδα ανδρών δίνει σε μια άλλη ομάδα γυναίκες-αδερφές ως μελλοντικές συζύγους, προκειμένου να πάρει από την ίδια (ή και από άλλη) ομάδα ανδρών γυναίκες- συζύγους. Η απαγόρευση της αιμομιξίας σηματοδοτεί το πέρασμα από τη φύση στο πολιτισμό και από το άτομο στην κοινωνία.

πολιτισμικό φαινόμενο με το οποίο ταξινομεί και διαιωνίζει όλες τις μορφές της κοινωνικής ζωής. Θα επιλέξει λοιπόν ως σημείο εκκίνησης τη συσχετική θεωρία του νοήματος και τη δυαδική αντίστιξη για να μελετήσει τα συστατικά στοιχεία της πολιτισμικής συμπεριφοράς- τις συγγενικές σχέσεις, τους κανόνες επιγαμίας, τα τοτεμικά συστήματα, τους μύθους - όχι ως εγγενή και διακριτά σύνολα αλλά με όρους αντιθετικών σχέσεων μεταξύ των συστατικών στοιχείων. Για το Lévi-Strauss η λειτουργία των συγγενικών όρων βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με τη λειτουργία των γλωσσικών μηνυμάτων, δηλαδή στο επίπεδο της επικοινωνίας. Εκείνο που πρέπει να βρεθεί είναι η δομή του συστήματος που εξασφαλίζει, ακριβώς, την επικοινωνία των μελών μίας κοινωνίας μέσω της ανταλλαγής γυναικών (Levi-Strauss 1977: 47).

¹⁷ Για τον Lévi -Strauss, «ένα σύστημα συγγένειας δε συνίσταται από τους αντικειμενικούς δεσμούς καταγωγής ή συγγένειας εξ αίματος μεταξύ των ατόμων. Υπάρχει μόνο στην ανθρώπινη συνείδηση είναι αυθαίρετο σύστημα αναπαραστάσεων και όχι η αυθόρμητη εξέλιξη μίας πραγματικής κατάστασης» (Levi-Strauss, 1963 *Structural Anthropology*, Basic Books in Corporation, New York, 50) «Η λειτουργία αυτού του συστήματος είναι 'δομική' τα συστήματα συγγένειας, οι γαμήλιοι κανόνες και οι ομάδες καταγωγής συγκροτούν μία εναρμονισμένη ολότητα, η λειτουργία της οποίας είναι η διασφάλιση της ύπαρξης της κοινωνικής ομάδας μέσα από δεσμούς συγγένειας και αιματοσυγγένειας. Μπορούν να θεωρηθούν ως προσχέδιο ενός μηχανισμού που «αντλεί» γυναίκες από τις οικογένειές τους (αιματοσυγγενικές) και τις ανακατανέμει σε συγγενικές ομάδες, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται καινούριες αιματοσυγγενικές ομάδες και ούτω καθεξής»

¹⁸ Ο Lévi- Strauss επηρεάζεται από το έργο του Durkheim και Mauss : ο Durkheim προτείνει ένα μοντέλο κοινωνίας που συγκροτείται από όμοια ή ανόμοια μέρη, τα οποία πρέπει να ενσωματωθούν για να δημιουργήσουν μηχανική ή οργανική αλληλεγγύη και ο Mauss υποστηρίζει ότι αυτή η αλληλεγγύη μπορεί να επιτευχθεί με τον καλύτερο τρόπο αν σχηματιστεί μια δομή αμοιβαιότητας ένα σύστημα ανταλλαγών που δένει τα μέρη σε συμμαχίες (Kuper 1989:281,289).

Μέσα από την αρχή της αμοιβαιότητας μπορούμε να κατανοήσουμε τα συγγενικά συστήματα καθώς αποτελούν τρόπους οργάνωσης της ανταλλαγής γυναικών¹⁹. Η θεωρία που διατυπώνει ο Lévi- Strauss έχει αρνητικές συνέπειες για το φύλο καθώς οι γυναίκες παρουσιάζονται ως αντικείμενα²⁰. Για τον Lévi- Strauss οι άντρες ανταλλάσσουν γυναίκες στο γάμο. Οι γυναίκες αποτελούν το «υπερ-δώρο» καθώς είναι απαραίτητες για τη διασφάλιση της συνέχειας της ομάδας μέσα από την αναπαραγωγή.

Παρά τη κριτική που ασκήθηκε στο έργο του, ο Lévi- Strauss επηρέασε τον τρόπο που μελετάται η συγγένεια. μετατοπίζοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον από τις σχέσεις καταγωγής σε αυτές του γάμου και στην έννοια της αμοιβαιότητας γενικότερα. Υπογραμμίζοντας τη σπουδαιότητα του γάμου για τη συγγένεια και τη σύναψη σχέσεων μεταξύ των ομάδων καθιέρωσε αναλυτικά εργαλεία και μεθόδους που οι ανθρωπολόγοι χρησιμοποίησαν σε μεταγενέστερες μελέτες²¹.

2.γ.β Νεότερες προσεγγίσεις της συγγένειας

Για πολλές δεκαετίες η θεωρία της καταγωγής όπως και η θεωρία της αγχιστείας γίνονται αντικείμενο κριτικής. Και στις δύο θεωρήσεις οι συγγενικοί ρόλοι περιγράφονται με κανονιστικούς όρους²² και η ταξινόμηση των συγγενικών σχέσεων παράγει αφηρημένα, στατικά μοντέλα που συχνά αποκλίνουν από την πραγματική καθημερινή ζωή, «δεν βοηθούν στην κατανόηση των δρώντων υποκειμένων και τα πολλαπλά πλαίσια μέσα στα οποία οργανώνονται και συσχετίζονται μεταξύ τους, αποκτούν και χρησιμοποιούν πόρους, ή δημιουργούν τάξη και νόημα στη ζωή τους» (Peletz 1995:351). Αυτή η διαπίστωση οδηγεί πολλούς ανθρωπολόγους στον

¹⁹ Στο έργο του *Οι Στοιχειώδεις Δομές της Συγγένειας* παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο η παρουσία ή απουσία θετικών κανόνων επιγαμίας οδηγούν τις ομάδες στην υιοθέτηση απλών ή σύνθετων συγγενειακών συστημάτων και περιγράφει δύο συστήματα ανταλλαγής αυτό της «γενικευμένης ανταλλαγής και το σύστημα της «περιορισμένης ανταλλαγής» (Kuper 1989:282-5).

²⁰ Για την κριτική που ασκήθηκε στον Lévi- Strauss: Rubin G. 1975 *The Traffic in Women: notes on the "political economy" of sex* 157-210, Weiner A. 1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange* (παρατίθενται στο Peletz 1995: 371)

²¹ Η ιδέα του γάμου ως μιας μακροπρόθεσμης εκλεπτυσμένης ανταλλαγής η οποία συνεπάγεται την μεταβίβαση ανθρώπων, αγαθών και υπηρεσιών και ισχυροποιεί τους δεσμούς μεταξύ δύο αγχιστειακών ομάδων εμπλουτίζει τις έρευνες ανθρωπολόγων που μπορεί να ασκούν κριτική στο συνολικότερο έργο του Lévi- Strauss (Kuper 1989:290-304).

²² Οι κοινωνικοί ρόλοι του «πατέρα» ή του «συζύγου» στα συγκεκριμένα κάθε φορά πολιτισμικά συμφραζόμενα άφηναν ελάχιστο χώρο για οποιαδήποτε «παρέκκλιση»/ «απόκλιση» ενώ οι γυναικείοι ρόλοι παρουσιάζονταν περισσότερο τυποποιημένοι εξαιτίας των προκαταλήψεων για τη φύση της οικιακής ζωής και οικογένειας, την έλλειψη πολιτικής δύναμης των γυναικών και τους ρόλους της «μητέρας» και «συζύγου» που δεν έρχιζαν ανθρωπολογικής ανάλυσης μια και το περιεχόμενό τους θεωρείτο δεδομένο. Οι δομιστικές προσεγγίσεις δεν παρέβλεπαν μόνο τις σημαντικές βιωματικές όψεις της συγγένειας αλλά και τη δημιουργική και δυναμική της διάσταση (Carsten 2000:14)

επαναπροσδιορισμό των τρόπων προσέγγισης και μελέτης των συγγενικών συστημάτων μέσα από νέες ερευνητικές κατευθύνσεις. Ο Bourdieu (1977) θα εισάγει τις έννοιες της στρατηγικής και του συμβολικού κεφαλαίου κάνοντας λόγο για τα δρώντα υποκείμενα και την «πρακτική» τους ενώ ανθρωπολόγοι όπως ο Goody (1983) μελετούν τον αναπτυξιακό κύκλο της οικογένειας και τον γάμο στην Ευρώπη (από το 300πΧ έως τον εικοστό αιώνα) προβάλλοντας τις συνέχειες και τις ασυνέχειες και κάνοντας λόγο για τις αλλαγές στη συγγένεια. Στη δεκαετία του '60 και του '70 η μαρξιστική θεωρία θα έρθει να ερμηνεύσει τη συγγένεια εξετάζοντας το νοικοκυριό και τις ομάδες μονογραμμικής καταγωγής ως μονάδες παραγωγής. (Meillassoux 1984, Goody 1990, Godelier 1973).

Στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού η συγκριτική μελέτη της συγγένειας και η ορολογία των συγγενικών σχέσεων αποτέλεσε το αντικείμενο έρευνας πολλών ανθρωπολόγων όπως του Morgan (1871), του Kroeber (1909) και του Murdock (1949). Στην παράδοση της Βορειοαμερικανικής ανθρωπολογίας η γλώσσα εκλαμβάνεται ως άμεση αντανάκλαση του πολιτισμού και η ορολογία της συγγένειας παρουσίαζε τεράστιο ενδιαφέρον επειδή αποκάλυπτε τους τρόπους με τους οποίους η γλώσσα διαμόρφωνε σημαντικές όψεις του πολιτισμού.

Στα πλαίσια αυτής της παράδοσης τα έργα του David Schneider *American Kinship* (1968) και *A Critique of the Study of Kinship* (1984) θα προτείνουν νέους τρόπους προσέγγισης στη μελέτη της συγγένειας απορρίπτοντας τις προγενέστερες έρευνες για τα συστήματα ορολογίας καθώς και τις θεωρητικές αρχές που τροφοδοτούσαν παρόμοιες μελέτες. Κεντρικό θέμα για τον Schneider είναι η σχέση μεταξύ φύσης και πολιτισμού, μεταξύ των βιολογικών και κοινωνικών όψεων της συγγένειας²³. Στο *A Critique of the Study of Kinship* θα υποστηρίξει ότι οι θεωρίες για τη συγγένεια δεν αποτελούν παρά προβολές των Ευρω-αμερικανικών αντιλήψεων για την πρωτοκαθεδρία των δεσμών που δημιουργούνται μέσα από τη σεξουαλική αναπαραγωγή, και ότι τέτοιου είδους αντιλήψεις δεν ισχύουν για όλες τις άλλες κοινωνίες. Στην ουσία έρχεται να αμφισβητήσει την καθολικότητα και πολιτισμική προτεραιότητα που αποδίδονταν από τους ανθρωπολόγους στην αναπαραγωγή καθιστώντας προβληματική τη σχέση ανάμεσα στα βιολογικά και πολιτισμικά «δεδομένα» της συγγένειας.

²³ Ο Schneider εισάγει τη διάκριση μεταξύ της «τάξης της φύσης» και την «τάξη του νόμου» με άλλα λόγια μεταξύ της ουσίας και του πολιτισμικού κώδικα.

Ο Schneider εστιάζει στον τρόπο με τον οποίο τα βιολογικά μοντέλα λειτουργούν ως πολιτισμικό «σύστημα» διαμορφώνοντας τις πεποιθήσεις στο αμερικανικό σύστημα συγγένειας και διαπιστώνει ότι τα βιολογικά γεγονότα έχουν συμβολικές διαστάσεις (που δεν υπονομεύουν όμως την επιστημονική εγκυρότητα των βιολογικών γεγονότων). Υποστηρίζει ότι οποιαδήποτε προσπάθεια ερμηνείας θα πρέπει να εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους κάθε φορά τα υποκείμενα στα συγκεκριμένα πολιτισμικά πλαίσια αντιλαμβάνονται την έννοια της συγγένειας και πως αυτή τους η εννοιολόγηση οργανώνει τη δράση τους.

Η πολιτισμική προσέγγιση της συγγένειας, μέσα από την εξέταση των βασικών συμβόλων που χρησιμοποιούν τα υποκείμενα για να μιλήσουν για τις σχέσεις τους και η συστηματική μελέτη των γηγενών κατηγοριών συνέβαλε στον εμπλουτισμό της ανθρωπολογικής μεθόδου. Η αποσύνδεση της συγγένειας από τη φύση και τη βιολογία, η θεώρηση των συγγενικών σχέσεων ως πολιτισμικών κατασκευών και αποτέλεσμα ποικίλων παραγόντων και επιλογών των δρώντων υποκειμένων θα αποτελέσει το θεωρητικό υπόβαθρο για τις νεώτερες προσεγγίσεις της συγγένειας.

Στα τέλη της δεκαετίας του '80 παρουσιάζεται ένα ανανεωμένο ενδιαφέρον για τη συγγένεια. Καθώς η φεμινιστική θεωρία συνομιλεί με την ανθρωπολογία, το φύλο αναδεικνύεται σε αναλυτικό εργαλείο και αναπόσπαστο στοιχείο στη μελέτη των συγγενικών σχέσεων. Οι Yanagisako και Collier θα υπογραμμίσουν πως φύλο και συγγένεια συγκροτούνται από κοινού μια και υποτίθεται πως αποτελούν «βιολογικά» δεδομένα της ανθρώπινης αναπαραγωγής και άρα δεν μπορούν να αποτελούν αυτόνομα πεδία έρευνας. Κανένα από τα δύο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι προηγείται του άλλου. Θα ασκήσουν κριτική σε προηγούμενες θέσεις όπου το βιολογικό φύλο (sex) θεωρείται καθολική βιολογική διαφορά μεταξύ ανδρών και γυναικών ενώ το κοινωνικό φύλο (gender) αναφέρεται στους σχετικούς και ποικίλους τρόπους με τους οποίους διαφορετικές πολιτισμικές/κοινωνικές ομάδες ερμηνεύουν και αξιολογούν αυτές τις διαφορές. Οι Collier και Yanagisako υποστηρίζουν πως οι κατηγορίες «άνδρας», «γυναίκα» και οποιαδήποτε βιολογική διαφορά μεταξύ τους είναι πολιτισμικά κατασκευασμένες²⁴.

²⁴ Έτσι οι αντιλήψεις π.χ ότι η σχέση μητέρας παιδιού είναι ο βιολογικός -άρα και ο οικουμενικός - πυρήνας της οικιακής σφαίρας ελέγχονται ως ευρωκεντρικές και δεν έχουν καθολική ισχύ (Collier & Yanagisako 1987:15-17).

Οι έρευνες για τη συγγένεια δεν περιορίζονται πλέον στη μελέτη των «εξωτικών»²⁵, φυλετικών κοινωνιών αλλά «επιστρέφουν σπίτι», επεκτείνονται στη μελέτη των δυτικών κοινωνιών και συμπεριλαμβάνουν ποικίλα πολιτισμικά πεδία.

Οι νέοι τρόποι προσέγγισης των συγγενικών σχέσεων οδηγεί στην επαναξιολόγηση παλαιότερων εθνογραφικών έργων και τον συστηματικό έλεγχο των αναλυτικών εργαλείων και του λεξιλογίου της ανθρωπολογίας. Χαρακτηριστική είναι η προσπάθεια της Janet Carsten να εισάγει ένα νέο όρο, αυτόν του «συσχετίζεσθαι» αντί για τη «συγγένεια», για να απομακρυνθεί από δεδομένες αναλυτικές αντιθέσεις μεταξύ των βιολογικών και των κοινωνικών γεγονότων της συγγένειας (2000:4) και να σηματοδοτήσει ένα άνοιγμα στα ιθαγενή ιδιώματα του συσχετίζεσθαι. Οι συγγραφείς του τόμου, ανιχνεύουν τους τρόπους που τα υποκείμενα συνάπτουν σχέσεις μέσα από την ανάλυση λεκτικών κατηγοριών και καθημερινών πρακτικών, μέσα από το «μοίρασμα» κοινών συναισθημάτων και ουσιών.

Η ανάπτυξη των Νέων Τεχνολογιών Αναπαραγωγής θα δώσει νέα ώθηση στις ανθρωπολογικές μελέτες και θα θέσει ερωτήματα για το περιεχόμενο της μητρότητας την πατρότητας και της σχέση μεταξύ γονέων και παιδιών γενικότερα, ζητήματα που επικεντρώνονται στο ρόλο της βιολογίας και της φύσης.

Η Marilyn Strathern περιγράφει «τη σταδιακή εξαφάνιση των παραδοχών μας για την φυσική διαδικασία» αναλύοντας τις δυνατότητες που προσφέρουν οι ΝΤΑ ως προς τη δημιουργία συγγενικών σχέσεων. Η ιδέα της φύσης ως τεχνητής, προβληματικοποιεί το ζήτημα των «βιολογικών δεδομένων» στην ανάλυση της συγγένειας και του φύλου δίνοντας τη δυνατότητα να ξανασκεφτούμε το ρόλο τους ως «γεγονότων της ζωής» (Strathern 1995: 346-363). Όπως υποστηρίζει ο Schneider, εξαιτίας της συμβολικής τους διάστασης τα βιολογικά γεγονότα έχουν τη δυνατότητα να δημιουργούν συγγένεια *in and of themselves*²⁶. Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό της συγγένειας η απόκτηση συγκεκριμένου είδους γνώσης μπορεί να δημιουργήσει ένα συγγενικό δεσμό εκεί που δεν υπήρχε πριν, γιατί *η γνώση από μόνη της μπορεί να φανερώσει τη συγγένεια*.

²⁵ Όπως παρατηρεί ο Peletz (2001) η πεποίθηση των ανθρωπολόγων ότι η συγγένεια κατέχει κεντρική θέση στην οργάνωση των μη-Δυτικών κοινωνιών συνέβαλε στην εμπέδωση της διάκρισης μεταξύ της Δύσης και του υπόλοιπου κόσμου και την εξωτικοποίηση των Άλλων.

²⁶ Η διαπίστωση του Schneider ότι τα βιολογικά γεγονότα δημιουργούν συγγένεια *in and of themselves* μας παραπέμπει στην ταύτιση της διαδικασίας ταξινόμησης, έρευνας και καταγραφής ενός αντικειμένου με το αντικείμενο αυτό κάθε αυτό. Η κριτική που έχει ασκηθεί στη «συγγένεια» για τον τρόπο που χρησιμοποιείται για να αναπαραστήσει μια προϋπάρχουσα πραγματικότητα η οποία υποτίθεται ότι είναι καθολική και βιολογικά καθορισμένη, είτε το γνωρίζουμε είτε όχι, ελέγχει αυτή την ταυτολογική λογική (Franklin 1997).

Παρακολουθώντας τον ισχυρισμό του Schneider ότι η βιολογία όχι μόνο συμβολίζει αλλά κατά κάποιον τρόπο μπορεί να δημιουργήσει συγγένεια η Marilyn Strathern εξετάζει τη συνέπεια αυτής της πρότασης για τα δυτικά μοντέλα γνώσης, ιδιοκτησίας και ταυτότητας²⁷. Υπογραμμίζοντας ότι «η αναζήτηση των γεγονότων για το πώς λειτουργεί ο κόσμος είναι μέρος της δυτικής αναζήτησης του εαυτού» η Strathern υποστηρίζει ότι η βιολογική γνώση συγκροτεί υποκειμενικότητες, μια και αποκαλύπτει γεγονότα, όπως γενετικές πληροφορίες, που αφορούν στην καταγωγή. Οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν μία ταυτότητα μέσα από την «ανακάλυψη» επειδή, σύμφωνα με την Strathern, η γνώση δημιουργεί δεσμούς²⁸.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο²⁹ η συγγένεια μετατρέπεται από βιογενετική σχέση σε πολιτισμική κατασκευή και από φυσικό δεδομένο σε ζήτημα προσχεδιασμένης επιλογής.

Η θέση της βιολογίας και το ζήτημα της επιλογής βρίσκεται στο επίκεντρο των ανθρωπολογικών μελετών³⁰ για την ομοφυλοφιλία (Carsten 2000:12). Ξεκινώντας από τις ιστορίες αποκάλυψης (coming out) των ομοφυλόφιλων στις οικογένειες τους – αποκαλύψεις που είχαν ως αποτέλεσμα και τη διακοπή ή τον τερματισμό των συγγενικών σχέσεων - η Weston συζητά τους τρόπους με τους οποίους οι ομοφυλόφιλοι δημιουργώντας ‘οικογένειες επιλογής’ αντιστρέφουν τους όρους της αρχής που πρεσβεύει πως «ότι είναι αληθινό - δηλαδή οι βιογενετικοί δεσμοί στις ‘οικογένειες καταγωγής’ – διαρκεί για πάντα» ισχυριζόμενοι τώρα πως «ότι διαρκεί – εννοώντας τις σταθερές στενές σχέσεις στις ‘οικογένειες επιλογής’ – είναι αληθινό». Ο χρόνος αναδεικνύεται σε νομιμοποιητική αρχή και επικυρώνει τη γνησιότητα των σχέσεων στις οικογένειες επιλογής μέσα από μια διαφορετική αντίληψη του «παντοτινού», καθώς το «για πάντα» δεν εκλαμβάνεται ως δεδομένο της φύσης, μία νομιμοποιητική ουσία, αλλά κάτι που δημιουργείται μέσα από τη συμβίωση και την επικοινωνία, την καθημερινή αλληλόδραση των υποκειμένων.

²⁷ Το μοντέλο γνώσης που είναι απαραίτητο για την ανακάλυψη επιστημονικών γεγονότων βασίζεται στις αλληλοεξαρτώμενες έννοιες της ατομικότητας της ιδιοκτησίας και της κυριότητας. Η εξέταση του τρόπου με τον οποίο θεωρούμε ότι κατέχουμε ταυτότητες μπορεί να μας αποκαλύψει τον τρόπο που η κατοχή γνώσης για τον κόσμο είναι βαθιά εδραιωμένη στις δυτικές δοξασίες για την ατομική δράση, και την υποκειμενικότητα.

²⁸ Η Strathern επαναδιατυπώνει το ζήτημα των βιολογικών γεγονότων ως γεγονότων που καταγράφουν την ιδιαιτερότητα των δυτικών γνωστικών συστημάτων, αναδεικνύει δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους τα σώματα, οι ταυτότητες, οι σχέσεις (συγγένεια) και η γνώση συνδέονται μέσα από τις μορφές του κτητικού ατομικισμού.

²⁹ Από την βιβλιογραφία ενδεικτικά βλ. Ginsburg (1997), Martin (1997), Franklin & McKinnon (2001), Strathern (1999), Ginsburg & Rapp (1995), Lamphere, Ragoné & Zavella (1997).

³⁰ Βλ. σχετικά Hayden (1995), Weeks (2001), Dunne (2000).

Η δημιουργία «συγγενικών» σχέσεων, ανάμεσα σε άτομα που δεν τους ενώνουν βιολογικοί δεσμοί, ως αποτέλεσμα μιας επιλογής³¹, ενισχύει την άποψη της Strathern ότι οι ομοφυλόφιλες οικογένειες καθιστούν σαφές «το γεγονός ότι πάντα υπήρχε δυνατότητα επιλογής για το αν θα γινόταν η βιολογία η βάση των σχέσεων ή όχι» (1993: 196 παρατίθεται στο Carsten 2000:12).

Η νεωτερικότητα συνδέεται με την κοινωνικοποίηση του φυσικού κόσμου, τη σταδιακή αντικατάσταση των δομών και των γεγονότων που ήταν εξωτερικοί παράμετροι της ανθρώπινης δράσης από κοινωνικά οργανωμένες διαδικασίες. Όχι μόνο η κοινωνική ζωή αλλά και αυτό που θεωρείται ότι είναι «φύση» κυριαρχείται από κοινωνικά οργανωμένα συστήματα. Οι αλλαγές αυτές θα επηρεάσουν τις μελέτες για το γάμο ο οποίος θα εξεταστεί σε συνάρτηση με το κοινωνικό φύλο και τις έμφυλες πρακτικές αναφορικά με ένα πλέγμα συσχετισμών δύναμης και εξουσίας.

2.δ Γάμος

Η μελέτη του γάμου έχει μια ξεχωριστή θέση στην ιστορία της ανθρωπολογίας. Ως θεσμός παραπέμπει σε ζητήματα ταξινόμησης και κοινωνικής θέσης, παραγωγής και αναπαραγωγής, συμπερίληψης και αποκλεισμού, κοινωνικού φύλου και ταυτότητας, καθώς και σε επιμέρους ζητήματα όπως αυτά της νομιμότητας. Ο γάμος λοιπόν έχει αναγνωριστεί ως ένας από τους παραδειγματικούς θεσμούς της κοινωνίας και αποτελεί τη βάση για συγκριτικές μελέτες των πολιτισμών (Simpson 1998:152). Ορισμένοι ανθρωπολόγοι όπως οι Gough (1959) και Goodenough (1970), προσπάθησαν να εντοπίσουν τους κοινούς παρανομαστές του γάμου σε διάφορες κοινωνίες έτσι ώστε να ξεχωρίσουν τα ουσιαστικά από τα μη-ουσιαστικά χαρακτηριστικά, και να διακρίνουν το γάμο από άλλες μορφές σχέσεων και συναναστροφής οι οποίες μπορεί να αναγνωρίζονται κοινωνικά. Άλλοι, όπως ο Leach (παρατίθεται στο Keesing 1981) υπογράμμισαν την ποικιλία των μορφών γάμου, τα διάφορα στοιχεία που εμπλέκονται και το μάταιο της αναζήτησης ενός καθολικού ορισμού καθώς ο γάμος δεν εξυπηρετεί μια μοναδική λειτουργία.

Ο γάμος είναι σημαντικός επειδή περιλαμβάνει σύνολο δικαιωμάτων και σχέσεων σε μια ή περισσότερες μορφές (μια κοινωνία μπορεί να έχει μια ή περισσότερες μορφές γάμου): «ρυθμίζει σεξουαλικές σχέσεις· ορίζει την κοινωνική θέση των υποκειμένων

³¹ Έχει επισημανθεί από πολλές ερευνήτριες πως αυτή η επιλογή γίνεται στη βάση ενός προτύπου που προσφέρουν οι συγγενικές σχέσεις. Η βιολογία μπορεί να μην αποτελεί το μοντέλο συγκρότησης και αξιολόγησης των συγγενικών σχέσεων, αυτό όμως δεν σημαίνει πως αντικαταστάθηκε στις οικογένειες επιλογής. Αντίθετα, αποτελεί μία επιλογή, όπως υποστηρίζει η Hayden, και χρησιμοποιείται στα

και τη συμμετοχή τους σε ομάδες· εδραιώνει νομικά δικαιώματα και συμφέροντα· δημιουργεί οικιακές οικονομικές μονάδες· συνδέει υποκείμενα με ομάδες συγγενών άλλες εκτός από τη δική τους και εξυπηρετεί ως όργανο πολιτικών σχέσεων ανάμεσα σε άτομα και ομάδες» (Keesing 1981:252-3).

2.δ.α Γάμος – σεξουαλικότητα - ρομαντική αγάπη

Διερευνώντας την εξέλιξη της γαμήλιας σχέσης στις χώρες της Δυτικής Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής, θα επικεντρώσω στον τρόπο έκφρασης της αγάπης μια και η κοινωνική της οργάνωση παράγει σχέσεις εξάρτησης και εξουσίας και διασαφηνίζει τη συνάφεια αγάπης, εξάρτησης και εξουσίας.

Παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός ότι η επένδυση μεγάλης συναισθηματικής αξίας σε πυρηνικές σχέσεις και ειδικότερα στην οικογένεια καθώς και η διάκρισή της από άλλες κοντινές σχέσεις παγιώνεται μόλις τον 19^ο αιώνα. Η έννοια της «οικογένειας» αποκτά το νόημα της από την αντίθεση μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας (Collier 1982). Καθώς η παραγωγή μετατίθεται πέρα από το χώρο της οικιακής μονάδας η οικογένεια παύει να είναι μονάδα παραγωγής και κατανάλωσης και γίνεται μονάδα κατανάλωσης. Η δημόσια σφαίρα καθίσταται βαθμιαία όλο και πιο απρόσωπη, η ταυτότητα γίνεται το ζητούμενο και η «οικογένεια» σταδιακά συμβολίζει και ενσωματώνει την ταυτότητα των ανθρώπων (Fox 1993: 147).

Στην προ-νεωτερική Ευρώπη οι περισσότεροι γάμοι γίνονταν κυρίως με βάση τις οικονομικές συνθήκες και όχι την αμοιβαία σεξουαλική έλξη (ο γάμος για τους αγρότες πχ ήταν ένα μέσο για να οργανώσουν την εργασία τους). Η «ρομαντική» αγάπη (προϊόν των ιδεωδών της χριστιανικής διδαχής) εμφανίζεται στα τέλη του 18^ο αιώνα,³² έρχεται σε ρήξη με τη σεξουαλικότητα ενώ ταυτόχρονα την περικλείει. Η

πλαίσια στρατηγικών για να νομιμοποιήσουν οι ομοφυλόφιλοι τις διεκδικήσεις τους σε ότι αφορά τα γονικά τους δικαιώματα (Carsten 2000:12).

³² «Η άνοδος της ρομαντικής αγάπης λίγο-πολύ συμπίπτει με την εμφάνιση του μυθιστορήματος· αυτό που τα συνδέει είναι η ανακάλυψη της αφηγηματικής φόρμας. Η αφήγηση μίας ιστορίας αποτελεί μέρος της σημασίας του ειδυλλίου· στο ρομάντζο αυτή η ιστορία εξεταστικεύεται εισάγοντας τον εαυτό και τον Άλλο σε μια προσωπική αφήγηση που δεν έχει ιδιαίτερες αναφορές στις ευρύτερες κοινωνικές διαδικασίες. Το πλέγμα των ιδεών που σχετίζονται με την ρομαντική αγάπη για πρώτη φορά συνδέει την αγάπη με την ελευθερία όπου και οι δύο θεωρούνται επιθυμητές καταστάσεις. Η ερωτική σχέση δεν ήταν πλέον, όπως ίσχυε πριν, ένας ευσεβής πόθος που υπήρχε στην σφαίρα του φανταστικού αλλά αντίθετα έδινε τη δυνατότητα στον άνθρωπο να ελέγξει το μέλλον του και

«αρετή» αποκτά καινούργια σημασία και για τα δύο φύλα και δεν σηματοδοτεί μόνο την αθωότητα αλλά και ποιότητες του χαρακτήρα που καθιστούν «ιδιαιτερο» το άλλο πρόσωπο.

Η ιδέα του ειδυλλίου με την έννοια που αποκτά ο όρος τον 19ο αιώνα, εκφράζει και ταυτόχρονα συμβάλει στις αλλαγές που επηρεάζουν την κοινωνική ζωή³³. Η εξάπλωση των ιδανικών της ρομαντικής αγάπης είναι ένας παράγοντας που τείνει να αποδεσμεύσει τον γαμήλιο δεσμό από ευρύτερους συγγενικούς δεσμούς και να του δώσει ιδιαίτερο νόημα. Η συναισθηματική ζωή επανακαθορίζεται μέσα σε συνθήκες που αλλάζουν στη διάρκεια της καθημερινής δράσης.

Ο διαχωρισμό της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας, ο έμφυλος καταμερισμός της εργασίας - που συνεπιφέρει την οικονομική εξάρτηση των συζύγων και τις επιφορτίζει με την ανατροφή των παιδιών - καθώς και οι αντιλήψεις για τους έμφυλους ρόλους θα έχουν ως αποτέλεσμα την εκθήλυνση της αγάπης καθώς και την έμφυλη διαφοροποίηση στους τρόπους έκφρασής της.³⁴

Με τον περιορισμό των γυναικών στο σπίτι ο έλεγχός τους στην ανατροφή των παιδιών αυξάνεται. Καθώς οι οικογένειες γίνονται μικρότερες και τα παιδιά ορίζονται ως ευάλωτα, οι γυναίκες επιφορτίζονται με τη μακροχρόνια συναισθηματική διαπαιδαγώγηση τους. Η εξιδανίκευση της μητέρας ως γνώρισμα της νεωτερικής κατασκευής της μητρότητας αναμφισβήτητα θα τροφοδοτήσει κάποιες από τις αξίες της ρομαντικής αγάπης. Η ιδέα της «συζύγου και μητέρας» ενισχύει ένα διτό/«two sex» μοντέλο δράσης και συναισθημάτων για τα φύλα. Η σύνδεση της μητρότητας με τη θηλυκότητα ως στοιχεία της ταυτότητας, διαποτίζουν τις ιδέες που αφορούν στη γυναικεία σεξουαλικότητα.

Η ρομαντική αγάπη είναι στην ουσία μια εκθηλυμένη αγάπη. Με τον διαχωρισμό των σφαιρών σε οικιακή και δημόσια η καλλιέργεια της αγάπης έγινε κατεξοχήν μέριμνα των γυναικών· μόνο ο «γυναικείος τρόπος αγάπης αναγνωρίζεται, οι γυναίκες θεωρούνται πιο «επιδέξιες στην αγάπη» και τη χρειάζονται περισσότερο από τους

ταυτόχρονα του προσέφερε ψυχολογική ασφάλεια. Τα ιδεώδη της ρομαντικής αγάπης εισχωρούν άμεσα στους αναδυόμενους δεσμούς μεταξύ ελευθερίας και αυτοπραγμάτωσης» (Giddens 1992:40-41).

³³ Η νεωτερικότητα είναι αναπόσπαστα δεμένη με την άνοδο της λογικής, με την έννοια ότι η ορθολογική κατανόηση των φυσικών και κοινωνικών διαδικασιών υποτίθεται ότι αντικαθιστά τον αυθαίρετο κανόνα του μυστικισμού και του δόγματος. Η λογική δεν αφήνει χώρο για το συναισθηματικό το οποίο βρίσκεται έξω από το πεδίο του. Η απομάκρυνση του συναισθήματος από τη κοινωνική ζωή το εγκλωβίζει στην ενδοσκοπία, το περιορίζει στο ιδιωτικό, στο 'μέσα' υποκύπτοντας στο δίπολο ατομικό-κοινωνικό αγνοώντας έτσι το ρόλο του συναισθήματος στις κοινωνικές σχέσεις (Giddens 1992 : 40).

άνδρες. Οι ιδέες για τη ρομαντική αγάπη θα συμπαραταχτούν με τη γυναικεία υποτέλεια στο σπίτι και τη σχετική της απομάκρυνση από τον έξω κόσμο³⁵. Η οπτική αυτή διασαφηνίζει τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνική οργάνωση της αγάπης ενισχύει την εξουσία των ανδρών πάνω στις γυναίκες³⁶- μία δύναμη που φαίνεται αρκετά περιορισμένη στην ιδιωτική σφαίρα. Η ανάπτυξη αυτών των ιδεών θα γίνει ταυτόχρονα η έκφραση της δύναμης των γυναικών, μία αντιφατική δήλωση της αυτονομίας τους παρά την υποτέλεια τους.

Ο Anthony Giddens (1992) αναλύει μία σειρά από ευρύτερες αλλαγές στις προσωπικές σχέσεις που σημειώνονται τις τελευταίες δεκαετίες και υποστηρίζει πως τα ιδεώδη της ρομαντικής αγάπης σταδιακά αντικαθιστούνται από την *confluent αγάπη*, η οποία στηρίζεται στην «καθαρή σχέση». Η *καθαρή σχέση* αναφέρεται σε μια κατάσταση όπου τα υποκείμενα συνάπτουν μία σχέση για την ίδια τη σχέση, για ότι μπορεί να προέλθει από ένα δεσμό με ένα άλλο πρόσωπο, ο οποίος διαρκεί όσο αντλούν ικανοποίηση από αυτόν τα υποκείμενα (Giddens 1992:58). Αυτό το είδος αγάπης αντιφάσκει με την ιδέα του «για πάντα» ή του «ένα και μοναδικού» που χαρακτηρίζουν τη ρομαντική αγάπη μια και προϋποθέτει την ισότητα στις συναισθηματικές ανταλλαγές και την άντληση ικανοποίησης και από τους δύο συντρόφους ως κριτήριο για τη διατήρηση του δεσμού. Η *καθαρή σχέση* είναι μια μορφή επαναδόμησης της οικειότητας και αναδύεται και σε άλλα συμφραζόμενα πέρα από τον ετεροσεξουαλικό γάμο. Ο γάμος αλλάζει κατεύθυνση ολοένα και περισσότερο προς μια μορφή *καθαρής σχέσης* με ότι αυτό συνεπάγεται.

³⁴ Cancian 1993: 204-5

³⁵ Μόνο για την τελευταία γενιά γυναικών το ξεκίνημα της ζωής τους σημαίνει τη φυγή από το πατρικό σπίτι. Σε προηγούμενες περιόδους για την πλειοψηφία η φυγή από το πατρικό σπίτι σήμαινε γάμο. Σε αντίθεση με τους περισσότερους άντρες η πλειονότητα των γυναικών εξακολουθεί να ταυτίζει την είσοδο στον έξω κόσμο με τη σύναψη δεσμών (Giddens 1992 :53).

³⁶ Η εκθήλυνση της αγάπης προϋποθέτει την ανεξαρτησία των ανδρών γεγονός που συσκοτίζει τις σχέσεις εξάρτησης και εκμετάλλευσης στο χώρο της εργασίας, στη δημόσια σφαίρα.

2.δ.β Ο γάμος στην ελληνική εθνογραφία

Η εθνογραφία στην Ελλάδα έχει ασχοληθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα με το περιεχόμενο των εννοιών «άντρας», «γυναίκα» όπως αυτές εννοιολογούνται στα πλαίσια της γαμήλιας αναπαραγωγής. Το κυρίαρχο μοντέλο της αναπαραγωγής στα πλαίσια του γάμου έχει αποτελέσει το αντικείμενο μελέτης στις περισσότερες εθνογραφίες επηρεάζοντας την ανθρωπολογική σκέψη για τη συγγένεια και το ρόλο της στην ελληνική κοινωνία. Ο γάμος και ειδικότερα η συγγένεια καθίστανται το ιδίωμα μέσα από το οποίο οργανώνονται πολιτικές, δικαιοτικές και οικονομικές σχέσεις (Beattie 1964:102) και οι οποίες σε μια πρώτη φάση θα εξεταστούν ως μέρος της ευρύτερης πολιτισμικής περιοχής της Μεσογείου³⁷.

Από τους πρώτους που θα διερευνήσουν το ζήτημα με όρους γυναικείας και ανδρικής 'φύσης', θα είναι ο Campbell (1964) στην ολιστική μονογραφία του για τη νομαδική κοινωνία των Σαρακατσάνων. Η προσέγγιση αυτή, που ανήκει στη λεγόμενη 'προφεμινιστική' φάση και που δε χρησιμοποιεί ακόμα την έννοια του φύλου ως αναλυτική κατηγορία, θα αποτελέσει τον πρόδρομο και σε ένα βαθμό θα θέσει τις βάσεις για τη συζήτηση που θα ακολουθήσει στο χώρο της ελληνικής εθνογραφίας για τα φύλα (Παπαταξιάρχης 1992: 49). Ο Campbell, όπως και άλλοι εθνογράφοι της Ελλάδας και της νοτίου Ευρώπης αυτής της περιόδου, θα χρησιμοποιήσει ως βασικό άξονα και κλειδί για την κατανόηση του ελληνικού πολιτισμού το αξιακό σύστημα που διέπεται από τους αντιστικτικούς κώδικες της 'τιμής' και της 'ντροπής'. Οι αξίες αυτές οι οποίες αποδίδουν ιεραρχικό περιεχόμενο στις σχέσεις γυναικών και ανδρών συνδέονται με τη διάκριση ανάμεσα σε γυναικείες και ανδρικές σφαίρες δραστηριότητας και χαρακτηρίζουν τον ιδιαίτερο τρόπο αντίληψης των οικογενειακών σχέσεων. (Παπαταξιάρχης 1992: 45). Καθώς ο γάμος οδηγεί στην αναπαραγωγή της συγγένειας, η συγγένεια θα θεωρηθεί ως βασική αρχή του συσχετίζεσθαι η οποία διαμορφώνει τη δράση που προσανατολίζεται στη μεγιστοποίηση του κύρους- του συμβολικού κεφαλαίου³⁸.

³⁷ Ο Joao de Pina Cabral, θα υποστηρίξει ότι η δημιουργία μιας ενιαίας, διακριτής γεωγραφικής και πολιτισμικής περιοχής –αυτής της Μεσογείου- που αποκρύπτει και αγνοεί την ετερογένεια και τη συνθετότητα στο εσωτερικό των επιμέρους κοινωνιών, αποτελεί κατασκευή των Βρετανών και Αμερικάνων ανθρωπολόγων, που αποσκοπεί στη δημιουργία μιας απόστασης ανάμεσα στον 'δυτικό εαυτό' και το 'μεσογειακό άλλο' και συντελεί, τελικά, στη θεμελίωση και επιβεβαίωση ενός ηγεμονικού ακαδημαϊκού λόγου (1989: 399-401).

³⁸ Η θέση που αποκτά ένα άτομο στην κοινωνία των Σαρακατσάνων συναρτάται άμεσα από την αντίστοιχη θέση που καταλαμβάνει ως μέλος μιας ορισμένης οικιακής ομάδας. «Ένας άντρας μπορεί να συμμετάσχει πλήρως στην κοινωνική ζωή, όντας η κεφαλή ενός νοικοκυριού και ο πατέρας αρσενικών παιδιών. Ενώ κατά παρόμοιο τρόπο, μια γυναίκα πραγματώνεται ως άτομο και αντιλαμβάνεται τον εαυτό της μόνο μέσω του γάμου και της μητρότητας» (Παπαταξιάρχης 1992:45).

Εξίσου σημαντική θα είναι και η φεμινιστική επίδραση που θα θέσει το ζήτημα της ‘γυναικείας σκοπιάς’, των γυναικείων ρόλων και θα αναφερθεί στη θέση και τη δύναμη της γυναίκας στην ελληνική κοινωνία.³⁹ Ταυτόχρονα αρκετοί ανθρωπολόγοι θα κρίνουν ως απαραίτητη την ανάλυση του φύλου στα πλαίσια του γάμου και της συγγένειας, μια και υποστηρίζουν ότι η συγγένεια εμπλέκεται στη κατασκευή του φύλου και ότι συγγένεια και φύλο αποτελούν μεταφορές για την ταυτότητα και τον εαυτό (Friedl 1962, du Boulay 1974, 1986, Hirschon 1978, Dubisch 1983).

Οι γυναίκες για παράδειγμα θεωρούνται ότι ενσωματώνουν το «φυσικό» προορισμό της σεξουαλικής αναπαραγωγής και το συναίσθημα της συγγένειας⁴⁰ και η ταυτότητα της γυναίκας πραγματώνεται στα όρια της οικιακότητας και της δράσης που προσανατολίζεται από το ιδίωμα της συγγένειας. Καθώς οι γυναίκες εμφανίζονται εγκλωβισμένες στους όρους της συγγένειας η ταυτότητα τους συνδέεται με την οικιακή σφαίρα ενώ οι άντρες εμπλέκονται σε αυτή με ένα πιο έμμεσο τρόπο (Loizos and Papataxiarchis 1991: 3) Η μελέτη της du Boulay στο Αμπέλι της Εύβοιας, για παράδειγμα, διαπραγματεύεται τους τρόπους κατασκευής της γυναικείας ταυτότητας στη βάση της οικιακότητας και της μητρότητας, όπου η γυναικεία φύση ταυτίζεται αρχικά με το πρότυπο της «αμαρτωλής Εύας» για να εξυψωθεί αργότερα με το γάμο και τη μητρότητα και να πλησιάσει την Παναγία. Η Renee Hirshon (1978) περιγράφει αυτή τη μετάβαση στο άρθρο της “Open body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality” όπου «ο γάμος σηματοδοτεί μία διαδικασία σταδιακής αποκατάστασης ... με την υιοθέτηση του ρόλου της «κυρίας του σπιτιού» και την επίδειξη της ικανότητας τους να ελέγχουν τα όρια του οίκου και να μετασχηματίζουν τη μιαρή αταξία σε οικιακή ευταξία, οι γυναίκες διαμορφώνουν την ίδια τους τη φύση και εξιλεώνονται από τις συμβολικές μειονεξίες τους ως κόρες της «Εύας» (Kantsa 2000:48).

Μια πολιτισμική εκδοχή της σχέσης αρσενικού και θηλυκού είναι και το οικιακό μοντέλο του φύλου που αφορά μια σειρά από ιδέες για τους άνδρες και τις γυναίκες στο πλαίσιο του γάμου. Ως ένα ιδεώδες περιέχει τις αξίες του γάμου, παρέχει τα

³⁹ Πολλές εθνογραφίες και άρθρα αυτής της περιόδου θα αφορούν σχεδόν αποκλειστικά τις γυναίκες, που τείνουν, έτσι, να προβάλλονται ως μια υποστασιοποιημένη κατηγορία (Παπαταξιάρχης 1992: 60-61).

⁴⁰ Η συμβολική ανθρωπολογία με τον Schneider και την αποφυσικοποίηση της συγγένειας συμβάλλει στην επανεξέταση των κεντρικών συμβόλων της. Ο ισχυρισμός ότι η συγγένεια δεν αποτελεί τη βιολογική βάση της κοινωνίας της αφαιρεί την αναλυτική προτεραιότητα που έχει στην εξέταση των κοινωνικών σχέσεων.

κριτήρια για την κοινωνική ζωή γενικότερα ενώ στην πράξη διαμορφώνει τους συζυγικούς και οικιακούς ρόλους. Στην Ελλάδα ο γάμος θεωρείται απαραίτητη συνθήκη για την τεκνοποίηση και αποτελεί σύμβολο συνέχειας και του εαυτού μέσα από την διαίωνιση των οικογενειακών ονομάτων και του προσώπου των γονέων.⁴¹ Η έννοια του «νοικοκυριού» ως οικονομικά και πολιτικά αυτόνομου οίκου όπου γεννιούνται απόγονοι και ως ιδανικού κοινωνικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο συγκροτούνται οι ταυτότητες των συζύγων, αποτελεί το σημαντικότερο στοιχείο στην τυπική ρύθμιση του γάμου.

Το οικιακό μοντέλο ως «λαϊκή» ιδεολογία αντλεί τη δυναμική του από τη μακροχρόνια και συνεχή προώθησή του από την εκκλησία. Ο λόγος της εκκλησίας για την αντρική και γυναικεία φύση όχι μόνο επηρεάζει το οικιακό μοντέλο αλλά φαίνεται να θέτει τα όρια του κοινωνικά επιτρεπτού και διανοήσιμου και ιδιαίτερα σε κοινότητες όπου η εκκλησία ιστορικά διεκδικεί το ρόλο της πολιτισμικής αντιπροσώπευσης όπως και αυτόν της πνευματικής ηγεσίας.

Οι κανονιστικές εννοιολογήσεις του ρόλου ανδρών και γυναικών στο γάμο κατευθύνουν τη δράση τους σε διαφορετικές σφαίρες δραστηριοτήτων. Από τη στιγμή που ο «προορισμός» των γυναικών είναι να γεννούν και να μεγαλώνουν παιδιά φαίνεται ότι η μόνη επιλογή των γυναικών είναι να παντρευτούν και να ταυτιστούν με το νοικοκυριό όπου τεκνοποιούν. Το σπίτι και τα παιδιά αποτελούν την πρωταρχική μέριμνα γύρω από την οποία οργανώνεται η ζωή της συζύγου. Η σύνδεση των αντρών είναι πιο έμμεση αφού ο δικός τους «προορισμός» είναι πιο αμφίσημος και σχετίζεται περισσότερο με εξω-οικιακές φροντίδες.

Στην ανάλυση του οικιακού μοντέλου θα πρέπει να τονιστεί ο κεντρικός ρόλος της συγγένειας στον ορισμό της γυναικείας και της αντρικής ταυτότητας καθώς και η αναπαράσταση των δύο φύλων ως συμπληρωματικών, σε μια σχέση αμοιβαίας εξάρτησης και ιδανικής ισότητας. Τα έμφυλα χαρακτηριστικά, ο ανδρισμός και η θηλυκότητα, εκφράζονται με όρους συγγενικών σχέσεων και ρόλων· οι γυναίκες γίνονται αντιληπτές ως «μητέρες», «κόρες», «σύζυγοι» ενώ οι άντρες ως «πατέρες» και «γιοι». Το περιεχόμενο της γυναικείας ταυτότητας παραπέμπει στην ανατροφή, το μαγείρεμα και τη φροντίδα του σπιτιού, δραστηριότητες που αντανακλούν τη μοναδική ψυχολογία των γυναικών, την ικανότητά τους να αγαπούν ως μητέρες. Ο ανδρισμός πάλι παραπέμπει στην έννοια του «κουβαλητή», την ικανότητα να αντιπροσωπεύει τη συγγένεια και την ψυχολογική δυνατότητα των ανδρών να σκέφτονται ορθολογικά και να είναι υπεύθυνοι.

⁴¹ Loizos and Papataxiarchis, 1991: 5-6

Σε ένα άλλο επίπεδο η ιδεολογία της συγγένειας και το συζυγικό μοντέλο του κοινωνικού φύλου χαρακτηρίζονται από μεταφορές συμπληρωματικότητας και αλληλεξάρτησης μεταξύ ανδρών και γυναικών. Υπάρχει μια συμμετρική αναγνώριση της πλευράς του πατέρα και της μητέρας στην ταξινόμηση της συγγένειας και σε ότι αφορά τους ρόλους, το νοικοκυριό απαιτεί το σύζυγο και την σύζυγο να βρίσκονται σε σχέση ιδανικής ισότητας και συμπληρωματικότητας, όπου η συνεισφορά τους στο νοικοκυριό οργανώνεται σε φυλετικά καθορισμένες σφαίρες δράσης και η πετυχημένη διαχείριση του νοικοκυριού προσδίδει κοινωνικό κύρος και στα δύο φύλα⁴².

Η εισαγωγή του φύλου ως προβληματική σε όλες τις φάσεις του ανθρωπολογικού εγχειρήματος έχει ως αποτέλεσμα την αναθεώρηση των μοντέλων της κλασικής ανθρωπολογίας. Από την δεκαετία του '70 η θεωρητική επεξεργασία του φύλου από τη φεμινιστική οπτική θα αναδείξει την έννοια αυτή σε θεματικό άξονα όπου θα τεθεί το ζήτημα της πολιτικής διάστασης της ανθρωπολογικής γνώσης. Στα πλαίσια αυτά θα ασκηθεί κριτική στην ανδροκεντρική και εθνοκεντρική οπτική των ανθρωπολόγων (Μπακαλάκη 1997: 221). Οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι επικεντρώνουν την ερευνητική προσοχή τους στις ομόφυλες τους σε μία προσπάθεια να «ακουστεί» και να «κατανοηθεί» η φωνή των γυναικών. Η τοποθέτηση των γυναικών στο επίκεντρο του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος από την οποία θα προκύψει η λεγόμενη «ανθρωπολογία των γυναικών» θα αποτελέσει και αυτή με την σειρά της αντικείμενο κριτικής καθώς θα αναγνωριστεί ότι τόσο οι γυναίκες όσο και οι άντρες δεν συνιστούν καθολικές, ομοιογενείς και σταθερές κατηγορίες. Η μονομέρεια που επικρατούσε με την εξίσωση του φύλου ως μεταφορά για τις γυναίκες υποχωρεί, και ο 'ανδρισμός' αρχίζει να αναλύεται και να προσεγγίζεται ως κοινωνική κατηγορία και μεταφορά ιεραρχικών σχέσεων εξουσίας.

Η μετάβαση από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία του φύλου και η ταυτόχρονη 'ανακάλυψη' του κοινωνικού φύλου, θα σημάνει την αποδέσμευση από

⁴²Η Cowan (1998:17) θα επισημάνει τους κινδύνους προσέγγισης της έμφυλης «συμπληρωματικότητας» ως δεδομένης μια και η έννοια της συμπληρωματικότητας «υπονοεί την ύπαρξη δύο οντοτήτων διακριτών ή/ και διαφορετικών αλλά *ισότιμων*», γεγονός που εμποδίζει τον αναλυτή να υιοθετήσει κριτική στάση. Σύμφωνα πάντα με την ίδια οποιαδήποτε συμπληρωματικότητα, σεξουαλική ή έμφυλη, πρέπει να αντιμετωπίζεται στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ασυμμετρίας που συνίσταται στην κυριαρχία των ανδρών, των ανδροκεντρικών και πατριαρχικών δεσμών μέσα από τους οποίους αυτή εκδηλώνεται.

τις ουσιοκρατικές αντιλήψεις και τις αναφορές σε βιολογικούς καθορισμούς και την παραδοχή ότι το φύλο ως κοινωνική κατασκευή ‘αποτελεί μια από τις διαστάσεις της αναγκαστικά πολυσχιδούς, συγκυριακά συγκροτούμενης και διαρκώς ανασυγκροτούμενης ταυτότητας όλων των ανθρώπων’⁴³. Το φύλο ως αναλυτική κατηγορία και σκοπιά, θα αποτελέσει τρόπο ανάλυσης των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών νοημάτων στην ελληνική κοινωνία⁴⁴. Αυτή η προσέγγιση συνδέεται με μια γενικότερη αλλαγή του ανθρωπολογικού παραδείγματος, όπου από τις ολιστικές προσεγγίσεις οι εθνογράφοι θα στραφούν στην ανάδειξη των μερικών και αποσπασματικών όψεων του πολιτισμού⁴⁵. Οι νεότερες μελέτες θα χαρακτηριστούν από μια τάση απομάκρυνσης από την ‘παραδοσιακή’ θεώρηση των ζητημάτων της συγγένειας και του φύλου. Στο επίκεντρο θα τοποθετηθούν οι συμβολικές έννοιες και σημασίες με τις οποίες συνδέονται οι κατηγορίες ‘άνδρας’ και ‘γυναίκα’.

Η ανάδειξη νέων χώρων και ‘προνομιακών’ πεδίων επιτέλεσης του έμφυλου εαυτού, σε συνδυασμό με την αναγνώριση των ‘αιρετικών’ φωνών, των αποσπασματικών και «αμφισβητούμενων ταυτοτήτων» και την επικράτηση μιας πλουραλιστικής αντίληψης της ελληνικής κοινωνίας και του ελληνικού πολιτισμού, θα χαρακτηρίσουν τη νέα προσέγγιση στο χώρο της ελληνικής εθνογραφίας⁴⁶. Στις πιο πρόσφατες μελέτες οι ανθρωπολόγοι γίνονται περισσότερο ‘ευαίσθητοι’ απέναντι στις ‘ελάχιστονες φωνές’ για το φύλο και αναγνωρίζουν την ύπαρξη μιας πολυφωνίας και μιας πολλαπλότητας λόγων στην ελληνική κοινωνία. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η ανάλυση θα συμπεριλάβει λιγότερο ‘κλασικά’ και ‘παραδοσιακά’ πεδία και δραστηριότητες όπου συγκροτούνται οι αντιλήψεις για τα φύλα, τα πρότυπα ανδρισμού και θηλυκότητας και κατασκευάζεται το συναίσθημα⁴⁷. Εξετάζοντας πρακτικές που κινούνται πέρα από το ορθόδοξο μοντέλο της συγγένειας οι συγγραφείς του συλλογικού τόμου *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα* καθώς και του *Αμφισβητούμενες Ταυτοτήτες* εστιάζουν την προσοχή τους σε εξω-οικιακές και αντι-οικιακές εμπειρίες του φύλου, συγγένειας και κοινωνικότητας, όπως η γυναικεία μοναστική αγαμία (Ιωσηφίδου 1992) ο αντρικός συμποσιασμός (Παπαταξιάρχης 1992) οι σεξουαλικές

⁴³ Μπακαλάκη 1997: 217.

⁴⁴ Παπαταξιάρχης 1992: 62.

⁴⁵ Παπαταξιάρχης 1992: 7, 69.

⁴⁶ Παπαταξιάρχης 1992:65.

⁴⁷ Στα πλαίσια της θεωρίας της πολιτισμικής και κοινωνικής κατασκευής, το συναίσθημα αρχίζει να βγαίνει από τους βιολογικούς χώρους της ανθρώπινης ύπαρξης και να αναγνωρίζεται ο διαπλαστικός χαρακτήρας του πολιτισμού σε όλους τους τομείς της δράσης. Η αντίληψη ότι το συναίσθημα είναι κάτι το φυσικό, το οικουμενικό και το παράλογο, δίνει τη θέση στη νέα προσέγγιση που τονίζει τις συσχετικές, επικοινωνιακές και πολιτισμικές του ιδιότητες (Lutz και White 1986: 405).

σχέσεις (Zinovieff 1992), ενώ άλλοι ερευνητές μελετούν την κατασκευή του φύλου ανάμεσα στους φιλάθλους του ποδοσφαίρου (Παπαγεωργίου 1998) ή την ομόφυλη γυναικεία σεξουαλικότητα (Kantsa 2000).

Μία μορφή γάμου που φαίνεται να αποκλίνει από την κυρίαρχη αντίληψη για την οικιακότητα είναι ο μικτός γάμος με αλλοδαπές/ ους που στερούνται εντοπιότητας και άρα ένταξης στις δομές συγγένειας της τοπικής κοινωνίας. Αυτοί οι γάμοι πραγματοποιούνται στο πολιτισμικό μεταίχμιο και οφείλουν τη ζωτικότητα αλλά και την αδυναμία τους στη θέση τους στην οριακή ζώνη της διαπολιτισμικής επαφής. Το ερώτημα που τίθεται είναι κατά πόσο οι αντιφατικές αναπαραστάσεις των ξένων συζύγων συμβάλουν σε διαφορετικές πολιτισμικές εκδοχές της σχέσης αρσενικού /θηλυκού μέσα στην ελληνική κοινωνία; Πως δηλαδή κατασκευάζεται η έμφυλη ταυτότητα, το φύλο, σε συνδυασμό με τη συγγένεια σε ένα διαφοροποιημένο πολιτισμικό περιβάλλον, αυτό του μικτού γάμου.

Οι αλλοδαποί/ ες που εισέρχονται στο γάμο φέρουν μαζί τους ένα συμβολικό κεφάλαιο που έχει να κάνει με την προέλευσή τους από χώρες της Δύσης. Κατά πόσο «οι ξένοι», φορείς ενός άλλου λόγου (;) – δυτικού, φεμινιστικού - για το σώμα, το σεξ και τον εαυτό «ενσωματώνονται» στην ελληνική κοινωνία; Πως ορίζεται η «οριακότητα» αυτού του γάμου; Πόσο «άλλος», «διαφορετικός» είναι ένας τέτοιος γάμος;

3. Μεθοδολογία

Η μέθοδος που χρησιμοποιήθηκε για τη συλλογή των ερευνητικών δεδομένων ήταν οι «ανοιχτού τύπου» συνεντεύξεις και η συμμετοχική παρατήρηση κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στο πεδίο. Οι συνομιλητές μου – τους οποίους γνώριζα εδώ και αρκετά χρόνια - είναι άνθρωποι που επέλεξαν να ζήσουν στο νησί μετά από μια σειρά μετακινήσεων στην ενδοχώρα και αυτό που τους συνδέει είναι η επιλογή ενός συντρόφου από χώρες της δυτικής Ευρώπης καθώς και η εγκατάστασή τους μακριά από συγγενικά δίκτυα (νεοτοπική εγκατάσταση). Ξεκίνησα την έρευνά μου με

κάποιες συνεντεύξεις γνωστών και φίλων στον Κάβο⁴⁸ τον Ιούνιο του 2004 και στη συνέχεια ήρθα σε επαφή με άλλα ζευγάρια τα οποία συναντούσα για πρώτη φορά για να ολοκληρώσω τον κύκλο των συνεντεύξεων τον Σεπτέμβριο του ίδιου χρόνου.

Αν στόχος της ανθρωπολογικής έρευνας είναι να καταστήσει το οικείο ανοίκειο για τον ιθαγενή – ερευνητή, για μένα η ανοικειωτική ματιά πάνω σε οικείες εμπειρίες αποδείχτηκε μια επίπονη διαδικασία. Η κοινή «πορεία» με τους συνομιλητές μου απαιτούσε τη μεταγραφή της καθημερινότητας μας σε κείμενο ενώ ζητήματα που μας απασχολούσαν γίνονταν αντικείμενο έρευνας. Αν και οι «κουβέντες» μας δεν διέφεραν πολύ από συζητήσεις που είχαμε κάνει στο παρελθόν, τώρα το κασετοφωνάκι δημιουργούσε ένα άλλο πλαίσιο. Ενώ φρόντιζα οι συναντήσεις μας να μη διαφέρουν από παλαιότερες συνεντεύξεις στο σπίτι ή στους χώρους εργασίας τους παρόλα αυτά ήταν φανερό η αμηχανία στην αρχή των συνεντεύξεων. Η «φιλική σχέση» στεκόταν περισσότερο εμπόδιο παρά διευκόλυνε τη συνομιλία καθώς για πρώτη φορά μια ιδιωτική συζήτηση γινόταν δημόσια⁴⁹. Χρειάστηκε να διαβεβαιώσω αρκετούς ότι τα «προσωπικά τους δεδομένα» δεν θα αποκαλυφθούν και να εξηγήσω πως θα χρησιμοποιήσω το υλικό μου. Η καταγραφή της βιωμένης εμπειρίας τους και η αναπόφευκτη μετάφρασή της σε ένα λόγο ποιο αφαιρετικό και «ταξινομικό» συναντούσε τη ρητή αντίδραση και την άρνησή κάποιων να γίνουν υλικό ενός «στατιστικού δείγματος»⁵⁰.

Οι κοινωνικές σχέσεις στις οποίες εμπλέκεται ο ερευνητής στο πεδίο παίζουν σημαντικό ρόλο στη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας. Το γεγονός ότι μετά το πέρας της εργασίας θα ξανασυναντούσα πολλούς από τους συνομιλητές μου λειτούργησε νομίζω ανασταλτικά. Η αποκάλυψη βιωμάτων και συγκρούσεων αποτελεί μία «έκθεση» στη ματιά του άλλου που καθιστά τον συνομιλητή ευάλωτο. Σε παλαιότερες συναντήσεις μας οι εκμυστηρεύσεις ήταν αυθόρμητες και χαρακτηρίζονταν από μία ισορροπία στο συναισθηματικό «δούναι και λαβείν», μου αποκάλυπταν μόνο όσα οι ίδιοι ήθελαν. Στο πλαίσιο της έρευνας όμως «αναγκάζονταν» να μιλήσουν για πράγματα που ίσως δεν θα ήθελαν γιατί αισθάνονταν την υποχρέωση «να βοηθήσουν μία φίλη». Στην προσπάθειά μου να

⁴⁸ Χρησιμοποίησα ψευδώνυμα για τα ονόματα τόπων και προσώπων σεβόμενη την επιθυμία των συνομιλητών μου για ανωνυμία.

⁴⁹ Ήταν χαρακτηριστική η ένσταση κάποιων με τη φράση «τα εν οίκω μη εν δήμω» και έτσι σε δύο περιπτώσεις ζευγαριών μίλησα μόνο με τις γυναίκες (αν και είχα συζητήσει αρκετές φορές παλαιότερα με τους συντρόφους τους).

⁵⁰ Σε κάθε περίπτωση οι συνομιλητές μου απέφευγαν να προσφύγουν σε στερεότυπα και κανονικότητες για να δηλώσουν συμβατικά την υποκειμενικότητά τους.

ενθαρρύνω τους συνομιλητές μου βρέθηκα να αφηγούμαι τις δικές μου εμπειρίες και να προβάλλω την ταυτότητα μου ως «συζύγου σε μικτό γάμο», ως φοιτήτριας, ως μητέρας, ως φίλης ανάλογα με τον τρόπο που οι άλλοι διαχειρίζονταν και έδιναν περιεχόμενο στην ταυτότητά μου (Bakalaki 1997:509).

Συχνά οι κοινές εμπειρίες με τους πληροφορητές μου με ανάγκασαν να αναρωτηθώ για ποιόν γράφω, να προσπαθώ να ξεχωρίσω τις φωνές και κυρίως να αποφύγω την προβολή των δικών μου αναπαραστάσεων, προκαταλήψεων και συναισθημάτων στους λόγους των συνομιλητών μου. Προσπάθησα δηλαδή να τηρήσω μία «απόσταση» για να μπορέσω ως ένα βαθμό να «αντικειμενικοποιήσω» τη γνώση μου. Με απασχόλησε ιδιαίτερα το πόσο «αντικειμενική» μπορούσε να είναι η περιγραφή και ερμηνεία των βιωμάτων των ανθρώπων που μίλησαν μαζί μου από τη στιγμή που αυτή διαμεσολαβείται τόσο από την παρουσία μου όσο και από τη θέση μου στο πεδίο έρευνας. Γνωρίζοντας ότι ο/ η εθνογράφος παρατηρεί ή γράφει μέσα από τις θεμελιώδεις παραδοχές του πολιτισμού της /του - άρα η «κοσμοθεωρία» του/ της δεν μπορεί παρά να συμμετέχει στις ανθρωπολογικές διαδικασίες παραγωγής γνώσης - η έρευνα αυτή δεν διεκδικεί μια «αντικειμενική» καταγραφή της πραγματικότητας αλλά αποτελεί γραφή «από θέση», από μια ορισμένη οπτική (Γκέφου – Μαδιανού 1998).

Τα παραπάνω ζητήματα συνδέονται με σημαντικά θεωρητικά μεθοδολογικά και επιστημολογικά ερωτήματα που τίθενται κυρίως στις εθνογραφικές προσεγγίσεις που ανήκουν στο ρεύμα της «ανθρωπολογίας οίκου». Με τον όρο «ανθρωπολογία οίκου» η Γκέφου – Μαδιανού εννοεί «την μελέτη του οικείου «πολιτισμού» του ανθρωπολόγου, τη μελέτη δηλαδή κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό που ζει και εργάζεται ο εθνογράφος» (1998:366). Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι έννοιες «εντόπιος ανθρωπολόγος» και «οίκος» είναι ρευστές κατηγορίες επισημαίνει τη μερικότητα και τους περιορισμούς της προσέγγισης και εστιάζει σε ζητήματα όπως αυτά της ετερότητας, του αναστοχασμού και της παρατήρησης από συγκεκριμένη θέση που κατέχουν ιδιαίτερη θέση στην «ανθρωπολογία οίκου» (1998:47). Η έλλειψη απόστασης ανάμεσα στον ανθρωπολόγο και το υποκείμενο της έρευνας - είτε αυτή είναι γεωγραφική, πολιτισμική ή συναισθηματική - δημιουργεί μια σύγχυση για το ποιος είναι ο «άλλος», ο «εντόπιος», και ποιος ο «εαυτός» (γιατί ο «εαυτός» όντας και «εντόπιος» αποτελεί μέρος του «άλλου»). Εξάλλου ο εθνογράφος έχει περισσότερες πιθανότητες να εμπλακεί σε μία ποικιλία ιεραρχικά δομημένων πλαισίων μέσα από τα οποία πολλαπλασιάζονται οι δυνατότητες να διαφοροποιηθεί ή να ταυτιστεί με τους

«άλλους» (Bakalaki 1997:513). Δεν μπορούμε να μιλάμε λοιπόν για μία ενιαία ταυτότητα του «εαυτού» αλλά για «πολλαπλές» ταυτότητες, καθώς οι «άλλοι» δεν είναι μία ενιαία ομοιογενή και συνεκτική ομάδα με διακριτά όρια αλλά είναι και αυτοί πολλαπλοί.

Μια δεύτερη δυσκολία ήταν η ετερογένεια της ομάδας των ανθρώπων που αποτελούν τα υποκείμενα της ερευνάς μου. Κάθε ζευγάρι αποτελεί μια ξεχωριστή περίπτωση όχι μόνο γιατί υπάρχουν διαφορετικοί συνδυασμοί παραμέτρων όπως εθνικότητα, φύλο, μορφωτικό επίπεδο, αλλά γιατί οι σχέσεις που αναπτύσσονται στο «κύκλο ζωής» κάθε ζευγαριού ήταν διαφορετικές όπως και οι τρόποι που διαχειρίζονται κάθε φορά τις ταυτότητες τους. Το *ήθος* λοιπόν κάθε σχέσης εξαρτάται από τη δυναμική των υποκειμένων που εμπλέκονται σε αυτήν τη χρονική στιγμή που διεξάγεται η έρευνα. Οι φωνές, αντρικές και γυναικείες διηγούνται τις ίδιες ιστορίες από διαφορετικές σκοπιές κάθε φορά αλλά και αφηγούνται, ερμηνεύουν, το παρελθόν τους από την θέση στην οποία βρίσκονται σήμερα.

Ξεκίνησα την έρευνά μου στον Κάβο και το πρώτο ζευγάρι που συνάντησα ήταν ο Άγγελος και η Φράνκα. Η Φράνκα είναι 43 χρόνων και κατάγεται από την Γερμανία όπου και σπούδασε Παιδαγωγικά. Γνωρίζεται με τον Άγγελο σε κάποιο ελληνικό νησί και μετά από μία περίοδο δέκα χρόνων έρχεται να εγκατασταθεί στην Ελλάδα (αρχικά στην Αθήνα) όπου και εργάζεται παραδίδοντας μαθήματα γερμανικών σε φροντιστήρια. Στον Κάβο έρχονται στις αρχές της δεκαετίας του '90 μετά την απόκτηση του πρώτου τους παιδιού. Ο Άγγελος είναι 44 χρονών, απόφοιτος λυκείου και διατηρεί με τη βοήθεια της Φράνκα ένα μαγαζί με τουριστικά είδη και ρουχισμό. Έχουν δύο παιδιά τον Ντίζι που είναι 11,5 χρονών και την Πολίνα που είναι 6,5. Μετά από διάστημα μίας εβδομάδας πήρα συνέντευξη από την Τερέζα στο νέο κατάστημα με παιδικά παιχνίδια που άνοιξε στο Κάβο. Η Τερέζα είναι 38 χρονών, κατάγεται από αγροτική οικογένεια και ζούσε μόνη της στην Ολλανδία πριν την εγκατάστασή της στην Ελλάδα. Στον Κάβο έρχεται για να δουλέψει το καλοκαίρι του '93, γνωρίζεται με τον σύντροφό της και φεύγει από την πόλη όπου εργαζόταν ως εκπαιδευτρια σκύλων για ανθρώπους με ειδικές ανάγκες. Με τον Πέτρο αποκτούν δύο αγόρια 7 και 8,5 χρονών. Ο Πέτρος είναι 42 χρονών, απόφοιτος λυκείου, και δουλεύει στο μπαράκι που διατηρεί από το '99 στον Κάβο.

Επιστρέφοντας από τον Κάβο στην πρωτεύουσα του νησιού κανόνισα μια συνάντηση με την Αλίσια και τον Νίκο στο σπίτι τους, ένα υπέροχο νεοκλασικό με μεγάλο κήπο. Αν και γνώριζα το ζευγάρι αρκετά χρόνια δεν είχαμε συχνή επαφή και ήταν η τρίτη φορά που επισκεπτόμουν το σπίτι τους. Με υποδέχτηκε η Αλίσια η οποία με πληροφόρησε ότι ο Νίκος δεν ήθελε να πάρει μέρος στη συζήτηση, γεγονός που με έκανε να νοιώσω λίγο άβολα γιατί ήταν παρόν –στο γραφείο του - αλλά η άρνησή του δεν μου προκάλεσε έκπληξη. Η Αλίσια είναι 45 χρονών και έμενε με τους γονείς της στο Παρίσι όπου σπούδασε Φιλολογία και τώρα παραδίδει σποραδικά ιδιαίτερα μαθήματα γαλλικών. Ο Νίκος είναι 45 και εργάζεται ως πολιτικός μηχανικός. Έχουν ένα κορίτσι 12 χρονών και ένα αγόρι 8 χρονών. Η Αλίσια ζει στην Ελλάδα 14 χρόνια. Την ίδια περίοδο συνάντησα και τον Τζών τον σύζυγο της Μαρίας και τον μόνο άντρα που ενώ δεν γνώριζα δέχτηκε όχι μόνο να μου μιλήσει αλλά και να μοιραστεί μαζί μου συναισθήματα και σκέψεις. Ο Τζών κατάγεται από την Αγγλία, είναι 53 χρονών, έχει σπουδάσει φιλολογία και παραδίδει μαθήματα γλώσσας. Έχουν δύο κόρες τη Σούζαν και τη Δάφνη, 8 και 5 χρονών αντίστοιχα.. Η Μαρία, η σύζυγός του, είναι 43 χρονών με πανεπιστημιακή μόρφωση και δουλεύει ως δημόσιος υπάλληλος. Με τη Δανάη - 45 χρονών που διατηρεί κατάστημα με τουριστικά είδη - συναντηθήκαμε δύο φορές· αν και δεν γνωριζόμασταν καθόλου οι κοινές εμπειρίες πολύ γρήγορα δημιούργησαν ένα κλίμα οικειότητας. Η συνέντευξη δόθηκε κατά τη διάρκεια της δεύτερης συνάντησής μας στο σπίτι όπου μένει με το σύζυγό της Φρέντ που είναι 50 χρονών, ελεύθερος επαγγελματίας και κατάγεται από την Γερμανία. Έχουν δύο παιδιά τον Τιμ και τη Μαρία.

Μελετώντας λοιπόν τους «άλλους» αναρωτήθηκα, αναγκαστικά, πολλές φορές για τις δικές μου πολιτισμικές κατηγορίες και πως αυτές παρεμβαίνουν στο τρόπο που έθετα τα ερωτήματα αλλά και στις σχέσεις που αναπτύσσονταν μεταξύ των συνομιλητών μου και του εαυτού μου ως «ερευνητή» και ως «άλλου». Άλλωστε και οι ίδιοι ήταν ενεργητικοί συνομιλητές καθώς ήθελαν να μάθουν για το θέμα της εργασίας μου και τα θεωρητικά ζητήματα που με απασχολούσαν και συχνά με ρωτούσαν για την πορεία της έρευνας και τις συνεντεύξεις. Μερικοί με ρωτούσαν με αγωνία αν αυτά που μου έλεγαν βοηθούσαν την έρευνά μου και δεν ήταν λίγες οι φορές που ζητούσαν πληροφορίες για το αντικείμενο της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Η θέση παρατηρητή και παρατηρούμενου συνεχώς μεταβαλλόταν· με την αντιστροφή των ερωτήσεων ο παρατηρητής γίνεται παρατηρούμενος και ο παρατηρούμενος

παρατηρήτης γεγονός που συνέβαλε σε έναν πολλαπλό αναστοχασμό που ανατροφοδοτούσε τις συζητήσεις μας

Αυτή η διαδικασία καθώς και η μελέτη εθνογραφιών και θεωρητικών κειμένων αποδείχτηκε εξαιρετικά γόνιμη μια και διεύρυνε τις οπτικές, συνέβαλε στην από-οικειοποίηση του οικείου αλλά και στην συνειδητοποίηση των όρων παραγωγής της ανθρωπολογικής γνώσης.

4. Δια - πολιτισμικές συναντήσεις

Τα υποκείμενα της έρευνάς μου συναντούνται στη διάρκεια των θερινών διακοπών σε κάποιο τουριστικό θέρετρο της Ελλάδας. Ο χώρος συνιστά σημαντικό εθνογραφικό δεδομένο και βασική παράμετρο μιας εθνογραφικής μελέτης μια και οι πολιτισμικές του ορίζουσες συνδιαμορφώνουν τη σκέψη και τη δράση των υποκειμένων που βιώνουν τη συγκεκριμένη – και ως εκ τούτου πολιτισμικά «κατασκευασμένη» - κάθε φορά πραγματικότητα.

Ο τουριστικός τόπος είναι ένας πολυσημικός χώρος, προϊόν συνεχών πολιτισμικών διαπραγματεύσεων, μια δυναμική διαδικασία και όχι μια οριστική κατασκευή. Είναι ο τόπος όπου ο ντόπιος συναντά τον τουρίστα και η συνάντηση αυτή μπορεί να είναι αρνητική όπως συχνά προβάλλεται μέσα από τους εθνοκεντρικούς λόγους για την «πολιτισμική ακεραιότητα» και την «επιβίωση των ηθών μιας κοινωνίας» ή θετική έτσι όπως την αντιλαμβάνονται άνθρωποι σαν τον Άγγελο: ένας χώρος ελευθερίας, κίνησης και πειραματισμού, ένας χώρος οριακός μια και είναι ταυτόχρονα μέσα και έξω από την ελληνική κοινωνία, ένας χώρος όπου μπορεί κανείς να δει καλύτερα τον εαυτό του. Ο τουριστικός τόπος αναστέλλει τους συμβολικούς κώδικες που προσδιορίζουν τις ηθικές αρχές και τις κοινωνικές συμβάσεις, τις ταυτότητες των κοινωνικών ομάδων και τους καθιερωμένους ρόλους τους. Η διαρκής κίνηση των ανθρώπων που δουλεύουν στα νησιά καθώς και των τουριστών δημιουργεί ένα πλαίσιο όπου αναπτύσσονται πολλαπλοί εναλλακτικοί πολιτισμικοί λόγοι και δίνει τη δυνατότητα να αναδημιουργήσουν τους εαυτούς χωρίς συγκεκριμένες αναφορές σε εδραιωμένες ταυτότητες. Η έκθεσή τους σε ένα κόσμο που διαρκώς μεταβάλλεται αλλά και μεταβάλλει αποτρέπει την πρόσδεση σε μια ορισμένη θέση και οριστικές ταξινομήσεις. Στις διακοπές οι πολιτισμικές ταυτότητες μπαίνουν στο παιχνίδι της μεταμφίεσης: γλωσσικοί κώδικες, σεξουαλικές συμπεριφορές, ενδυματολογικά

γούστα όλα αρχίζουν να υπακούουν στους «νόμους της μεταμφίεσης». Αυτή η ελευθερία, η απόκλιση από προηγούμενες απαγορεύσεις, μεταμορφώνει τον κόσμο των διακοπών σε ένα ανοιχτό πολιτισμικό σύστημα στο οποίο κυριαρχεί η υπερβολή και η ανοχή.

Ο Κάβος είναι ένα τουριστικό θέρετρο που προσελκύει τουρίστες κυρίως από την Αγγλία, Γερμανία, Ολλανδία και τις Σκανδιναβικές χώρες. Αποτελεί ένα αναθεωρημένο ή επιβεβλημένο 'παράδειγμα' της παραδοσιακότητας με τη θεσμοποιημένη διατήρηση της ντόπιας αρχιτεκτονικής και διεκδικεί την φήμη του «κοσμοπολίτικου», προβάλλοντας κατά καιρούς τους διάσημους επισκέπτες του ή τονίζοντας την ύπαρξη «ποιοτικού τουρισμού» από την δεκαετία του '70. Επισκέφτηκα το χωριό τον Ιούνιο του '89 όπου παρέμεινα για τρεις μήνες δουλεύοντας σε σνακ-μπαρ και συνέχισα να δουλεύω εκεί τα καλοκαίρια για τα επόμενα έξι χρόνια.

Ο Άγγελος είναι ένας από τους άνδρες συνομιλητές μου που με βοήθησε να πραγματοποιήσω αυτή την έρευνα φέρνοντας με όχι μόνο σε επαφή με άλλα ζευγάρια αλλά κυρίως με την προθυμία του να συζητήσει και να περιγράψει το «κλίμα» μιας εποχής που και οι δύο είχαμε ζήσει, από διαφορετικές θέσεις αλλά «γνωρίζαμε» και οι δύο για τι πράγμα μιλούσαμε. Συχνά στις διηγήσεις του η φράση «ξέρεις πως ήταν» άφηνε τη πρόταση μετέωρη καλώντας με να τη συμπληρώσω με τη δική μου εμπειρία. Προσπάθησα συνειδητά να αποφύγω τέτοιου είδους προβολές μια και με ενδιέφερε η δική του εκδοχή για το «πώς ήταν τα πράγματα».

Πρωτοσυναντηθήκαμε στις αρχές της δεκαετίας του '90 στο Κάβο όταν άνοιξε το πρώτο μαγαζί του και από τότε έτυχε να βρεθούμε αρκετές φορές σε κοινές παρέες και χώρους. Πέρασε αρκετός καιρός για να καταλάβω ότι ήταν παντρεμένος με την Φράνκα και ότι δεν ήταν απλά η «φίλη» του μια και η κίνησή τους στα μπαρ και τις ντίσκο μαζί αλλά και χωριστά είχε πάντα μία ελευθερία που δεν παρέπεμπε στη σχέση «επίσημου ζευγαριού» που υπαγορεύει τη θέση των σωμάτων (μαζί) στο χώρο. Η ελευθερία αυτή φαινόταν και στους τρόπους που διευθετούσαν τις εξόδους τους και στο ποιος θα κρατήσει τα παιδιά.

Η Φράνκα δεν ανταποκρινόταν στο μοντέλο της «μαμάς» και αισθητικά και μέσα από την πρακτική της. Το ψηλόλιγνο σώμα της, η επιμελημένη ατημέλεια, η λατρεία της για το χορό, περισσότερο παρέπεμπαν σε έφηβη παρά σε μια μητέρα. Ήταν δύσκολο να φανταστώ ότι αυτή η όμορφη γυναίκα μετά από τους ξέφρενους χορούς και το ποτό θα επέστρεφε στο σπίτι να ετοιμάσει «το φαγητό της επόμενης μέρας».

Και οι δύο έδιναν την εντύπωση ανθρώπων σε διακοπές, ανθρώπων που ήρθαν στο Κάβο για να «περάσουν καλά».

Ο Άγγελος είναι Αθηναίος και παιδί μιας γενιάς ανθρώπων που είχε ανάγκη το ταξίδι σε τρόπο ζωής. Στα δεκαεφτά του φεύγει από το πατρικό του και νοικιάζει ένα σπίτι.

“Κοίτα όμως, εγώ ήμουν και λίγο ανεξάρτητος, ήμουν ανεξάρτητος, είχα φύγει από το σπίτι νωρίς, είχα το δικό μου σπίτι και όσο ήμουν σπίτι (τους) τα τελευταία χρόνια 3-4 χρόνια πιτσιρίκος έφευγα, είχα μια ανεξαρτησία δεν είχα ζόρια οπότε δεν είχα πολλά πολλά, δεν έχω πολύ επικοινωνία, πχ με τον πατέρα μου τώρα, αγαπιόμαστε, ξέρω γω κάθε τρεις μήνες βρισκόμαστε, πέντε, εντάξει, τέρμα. Μπορεί να τον πάρω τηλέφωνο μετά από τρεις μήνες, και στην Αθήνα όταν ζούσα μία φορά το πεντάμηνο τους έβλεπα, μη νομίζεις και ας ήταν το σπίτι μου δύο χιλιόμετρα μακριά, χωρίς να είμαστε οικογένεια, ξέρεις...(εννοεί μαλωμένη) (είμασταν)αγαπημένοι”.

Για τον Άγγελο η απομάκρυνση από το σπίτι δικαιολογεί μια σειρά από αποστασιοποιήσεις από το οικιακό μοντέλο σχέσεων (έτσι όπως περιγράφεται στις ελληνικές εθνογραφίες) και τους καταναγκασμούς που απορρέουν από τις προσδοκίες των γονιών. Έμαθε να εξυπηρετεί τον εαυτό του και να μη χρειάζεται τις «υπηρεσίες μιας γυναίκας», ούτε και την έγκριση των γονιών του για τις αποφάσεις που αφορούσαν τη ζωή του. Δουλεύει περιστασιακά τα καλοκαίρια και ταξιδεύει τους χειμώνες. Για τον Άγγελο η ετερότητα είναι μία έννοια που τον προβληματίζει κάθε φορά που προσπαθώ να την βάλω στη κουβέντα κάνοντας ερωτήσεις για την επιλογή του να παντρευτεί μια «ξένη» γυναίκα. Δεν θεωρεί την εθνικότητα εγγενή ιδιότητα του ατόμου και εκνευρίζεται λίγο όταν επιμένω στον όρο «μικτός».

“Τι mixed; είσαι εκεί με ένα γερμανό, ένα γάλλο, ένα ελβετό, αλλά έτσι ήμασταν πάντα, έτσι ζούσαμε, από 17 χρονών θυμάμαι στα νησιά αυτό ήταν. Οι δικές μου παρέες, όπως σου είπα είχα σπίτι από μικρός μόνος μου, γεμάτο το σπίτι πάντα συνέχεια από ξένους, άγγλοι, νορβηγοί γερμανοί ολλανδοί, φίλοι, φίλες ξέρεις όχι μόνο γκόμενες, φίλες, φίλοι φίλων είχε γίνει κέντρο ερχόταν ένας φίλος σου, που θα τον φιλοξενήσουμε; στο σπίτι μου που ήταν μεγάλο και ήταν και χύμα. Ήταν παλιό νεοκλασικό, με αυλίτσα, χιλιάδες κόσμος όχι χιλιάδες αλλά εκατοντάδες κόσμο, σε κάποια στιγμή έχασα το λογαριασμό έφευγα ταξίδια πχ στη Γερμανία να δω την Φράνκα στην Αγγλία να δω τον Α. και έμεναν σπίτι, άφωνα κλειδιά, ανοιχτό πάντα. Τότε δεν είχα αυτό το mixed,

πολλούς έλληνες τους γνώρισα στην Ευρώπη, για τους άλλους μπορεί να ίσχυε το mixed αλλά επειδή η δική μας η παρέα ήμασταν έτσι, είχε γίνει αυτό”.

Η απόπειρά μου να θεμελιώσω την εργασία μου στη «συνάντηση δύο πολιτισμών» είχε τορπιλιστεί ανεπανόρθωτα. Ο Άγγελος όχι μόνο είχε «συναντήσει» τον «άλλο» του δυτικού πολιτισμού αλλά αρνιόταν να συζητήσει το θέμα με όρους ετερότητας.

Η «ζωή στα νησιά» είναι ένα σημείο αναφοράς και ένα πλαίσιο στη συζήτησή μας που σχεδόν απαγορεύει την “εξωτικοποίηση” του δυτικού, η εθνικότητα ήταν κάτι που «δεν έλεγε τίποτα για τον άνθρωπο». Υπήρχε εγγύτητα μόνο με αυτούς που είχαν τον ίδιο τρόπο ζωής, «την αλητεία» όπως την αποκαλεί, ένα μοντέλο ζωής που οργάνωνε τη δράση τους. Τα νησιά, λειτουργούν ως σημείο ή μάλλον αποτελούν δίκτυα διαφορετικών και μερικές φορές αντικρουόμενων σημείων με ποικίλες συνδηλώσεις.⁵¹ Η ελευθερία της κίνησης, η μη πρόσδεση σε ένα χώρο και η προσωρινότητα αξιολογούνται θετικά και είναι επιθυμητές καταστάσεις.

Όταν ο Άγγελος μιλά για το τυχαίο της συνάντησης του με την Φράνκα και το τυχαίο της επιλογής της ως συζυγικού συντρόφου αφηγείται μια ιστορία που αναιρεί την ίδια την τυχαιότητα του συμβάντος και αποκαλύπτει ποιο συμφραζόμενο, ποιες «συμβατικές συσχετίσεις του νοήματος», ποιες κοινές συνδηλώσεις έκαναν εφικτή μια τέτοια συνάντηση.

“Υπάρχουν διαφορές πάνω στα πράγματα. Υπάρχουν χωρισμοί γιατί δεν ταίριαζαν οι δύο διαφορετικές κουλτούρες, αντιλήψεις και τέτοια και υπάρχουν χωρισμοί γιατί μέσα στις πιθανότητες των χωρισμών των ζευγαριών έστω και από την ίδια χώρα κάτι συμβαίνει μετά από λίγο και τελειώνει, ένας άλλος έρωτας... Εγώ με την Φράνκα είμαστε στην άλλη κατηγορία, δεν είμαστε δυο πολιτισμοί που μπερδεύονται, εντάξει βέβαια υπάρχει κάτι... εγώ δεν αισθανόμουν ότι ήμασταν διαφορετικοί, και την ελληνίδα την έβλεπα κάπως έτσι, δεν αισθανόμουν έτσι κι αλλιώς ότι είχα την ίδια κουλτούρα ούτε με την ελληνίδα, αν ήταν μια και ήταν, πάντως καμία δεν ήταν...”

Τι εννοείς;

μέσα στην αλητεία, έτσι... έτσι... έτσι... οι παρέες μας αυτές ήταν λίγο πολύ, πώς να το κάνουμε, αν έβρισκες κανένα καλό κορίτσι αισθανόσουν άσχημα...”

⁵¹ Ο ίδιος τόπος μπορεί ταυτόχρονα να συμβολίζει πολλά πράγματα για διαφορετικές πολιτισμικές και κοινωνικές ομάδες

Αυτό που η Φράνκα μοιραζόταν με τον Άγγελο ήταν μία κοινή συμβολική γλώσσα για τα πράγματα. Η Φράνκα δεν ήταν το «καλό κορίτσι», μία ταυτότητα που παραπέμπει σε μία ηγεμονική εκδοχή της γυναικείας ταυτότητας στην ελληνική κοινωνία. Το «καλό κορίτσι» θα μπορούσαμε να πούμε ότι λειτουργεί ως ένα βασικό σενάριο έτσι όπως ορίζεται από την Ortner.⁵² Το σενάριο αυτό προτείνει στρατηγικές για την κατάκτηση της πολιτισμικά προσδιορισμένης επιτυχίας και υποδεικνύει σαφείς τρόπους δράσης που αρμόζουν στο προτεινόμενο επιτυχημένο υπόδειγμα ζωής ενός πολιτισμού. Το «καλό κορίτσι» θεωρείται ότι είναι προσανατολισμένο σε ένα οικιακό μοντέλο γάμου, απόλυτα εναρμονισμένου με τις επιταγές της «ελληνικής οικογένειας»⁵³.

Η Φράνκα είναι εξίσου «απελευθερωμένη» με τον Άγγελο, δεν αναζητά την ασφάλεια ενός πρώιμου γάμου, ούτε την ασφάλεια ενός σταθερού επαγγέλματος και εισοδήματος και ο Άγγελος δεν «κινδυνεύει» να εμπλακεί σε συγγενειακά δίκτυα που δεν επιθυμεί.

Το ταξίδι ανάμεσα σε μεταβαλλόμενα γεωγραφικά και πολιτισμικά «σύνορα» και η αναζήτηση της «καθαρής σχέσης» (ταξίδι που θα διαρκέσει οκτώ χρόνια) θα γίνει το νήμα που διατρέχει και τις δύο αφηγήσεις και αποκαλύπτει τους πολλαπλούς συμβολικούς τόπους πάνω στους οποίους χτίζεται η σχέση τους.

⁵² Τα «βασικά σενάρια» αποτελούν μία υποκατηγορία των «συμβόλων που επεξεργάζονται». Η Ortner στο άρθρο της *On Key Symbols* αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο τα σύμβολα οργανώνουν τη δράση, προτείνει τη διάκριση ανάμεσα σε «σύμβολα που συνοψίζουν» και «σύμβολα που επεξεργάζονται». Η πρώτη κατηγορία αφορά σύνθετα συστήματα ιδεών που λειτουργούν ως συναισθηματικοί καταλύτες της δράσης (Παπαταξιάρχης 1996: 214). Πρόκειται ουσιαστικά για την κατηγορία των ιερών συμβόλων (η σημαία, ο σταυρός). Τα «σύμβολα που επεξεργάζονται» κατέχουν θέση-κλειδί σε έναν πολιτισμό λόγω της ικανότητάς τους να 'τακτοποιούν' την εμπειρία· είναι δηλαδή αναλυτικά και σπανίως ιερά. Η κατηγορία αυτή, σύμφωνα πάντα με την Ortner συμπεριλαμβάνει τόσο τις βασικές μεταφορές όσο και τα βασικά σενάρια. Οι βασικές μεταφορές ταξινομούν την αντιληπτική εμπειρία, παρέχουν δηλαδή πολιτισμικούς προσανατολισμούς. Παραδείγματα βασικών μεταφορών θεωρεί τον ζωντανό οργανισμό, που λειτουργεί ως βασική μεταφορά σε πολλά πολιτισμικά συστήματα, ως πηγή κατηγοριών για την κατανόηση των κοινωνικών φαινομένων, τη μηχανή στην ευρω-αμερικάνικη σκέψη και τον ηλεκτρονικό υπολογιστή που αντιπροσωπεύει μια τροποποίηση της αρχικής μεταφοράς. Η δεύτερη υποκατηγορία είναι τα βασικά σενάρια που παρέχουν στρατηγικές για την οργάνωση της πράξης, σχήματα δράσης που διαθέτουν μεγάλη πολιτισμική ισχύ· χαρακτηριστικό παράδειγμα ο μύθος του επιτυχημένου επιχειρηματία.

⁵³ Η εκπλήρωση του έμφυλου ρόλου συνεπάγεται το σεβασμό της οικογενειακής τιμής από την κόρη, την βοήθεια προς τη μητέρα και την εκμάθηση των οικιακών καθηκόντων, την προετοιμασία για την έγγαμη ζωή και τον έλεγχο της σεξουαλικότητας εκτός γάμου (Kantsa 2000:50).

4.α Αφηγήσεις του εαυτού και του Άλλου

Η Ελλάδα αποτελεί έναν από τους μεγαλύτερους τουριστικούς προορισμούς στην Ευρώπη. Ο τουρισμός, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, αποτελεί την κατεξοχήν διαδικασία που φέρνει σε επαφή ανθρώπους διαφορετικής οικονομικής, 'φυλετικής' και πολιτισμικής προέλευσης και συνιστά δραστηριότητα που συνδέεται με την 'κατανάλωση του διαφορετικού' καθώς διαπερνά χωρικά και πολιτισμικά όρια. Ο τουρισμός και το ταξίδι συντελούν στη σταδιακή μετάβαση από ένα περιβάλλον 'οικείο', σε έναν τόπο και χώρο άγνωστο και 'ανοίκιο' και συστήνουν ένα πεδίο διαπολιτισμικών συναντήσεων, στα πλαίσια του οποίου πραγματοποιείται μια ποικιλία οικονομικών και πολιτισμικών ανταλλαγών (Μουτάφη-Γαλανή 2002: 24).

Μία από τις επιπτώσεις της ευκολότερης πρόσβασης σε άλλες χώρες και της αυξανόμενης διαπολιτισμικής επαφής είναι η αύξηση των μικτών γάμων.

Τι γίνεται όμως όταν ο τουριστικός τόπος γίνεται τόπος παραμονής; Οι περισσότεροι συνομιλητές μου συναντήθηκαν σε κάποιο ελληνικό νησί κατά τη διάρκεια των καλοκαιρινών τους διακοπών. Οι διηγήσεις τους έχουν ως κοινό πλαίσιο αναφοράς τον ήλιο, τη θάλασσα και τον «ελληνικό τρόπο ζωής» στα νησιά. Οι συμβολικές αντιθέσεις είναι διάχυτες στους όρους που χρησιμοποιούν οι ξένοι για να μιλήσουν για τους ανθρώπους και τη σχέση τους με αυτούς.

Η Τερέζα από την Ολλανδία εξηγεί γιατί αποφάσισε αρχικά να μείνει και να δουλέψει στο νησί

«..ήτανε τρόπος ζωής .. οι άνθρωποι είναι πιο ανοιχτοί από τους ανθρώπους που μένουν στη βόρεια Ευρώπη , είναι πιο ανοιχτοί πιο ζεστοί, αυτό περισσότερο μου άρεσε ..εντάξει ..καιρός και όλα αυτά .. ήλιος είναι και αυτό κάτι.. αλλά ήτανε περισσότερο αυτό.»

Στις διηγήσεις των ξένων υπάρχουν τοπογραφικές εικόνες και ρητές γλωσσολογικές αναφορές εξαιρετικά σημαντικές για να κατανοήσουμε τις αξίες και τους τρόπους προσανατολισμού των ξένων στη κοινωνική ζωή. Το «ανοιχτό» αντιπαρατίθεται στο «κλειστό» της χώρας από την οποία προέρχονται. Το «ανοιχτό» νοείται ως μια θετική

κατάσταση που δηλώνει έναν κοινό τύπο προσανατολισμού, κοινωνικότητα, καινούργια ζωή, συνέχεια, φως, τύχη. Το « κλειστό» αντίθετα παραπέμπει στην απομόνωση, στη στέρηση και τον περιορισμό. Η συμβολική αντίθεση αυτών των καταστάσεων εμπλέκεται σε πολλές εκδηλώσεις της ζωής των «ξένων» και η κατανόηση της συμβάλει στην αποσαφήνιση της διάδρασης και της επικοινωνίας τους με τους ντόπιους.

«είχα σχέσεις πριν στην Ολλανδία αλλά ήταν πάντα πολύ, δεν πήγε πολύ βαθιά και, με τον Πέτρο ένοιωθα σαν να τον γνώρισα τόσα χρόνια και ήταν πιο ανοιχτός από αυτούς που γνώρισα στην Ολλανδία ..ήτανε πιο ζεστός, εγώ νομίζω ότι Έλληνες δεν ντρέπονται να πουν τι έχουν μέσα τους και αυτό μου έκανε μεγάλη εντύπωση σε διάφορα που έχει ο άντρας εδώ με εκεί..

..εγώ νομίζω οι άνθρωποι εκεί δεν.. μπορώ να το πω στα αγγλικά; they don't express themselves they are very closed they feel very often ashamed to tell, to say what they mean, what they feel και αυτό πάντα εγώ έκλεισα αυτή τη σχέση, ήταν σαν να ήταν κάτι ανάμεσα ..ένα μεγάλο τοίχο που δεν μπορούσες να επικοινωνήσεις και αυτό εδώ, όχι μόνο με τον Πέτρο, αλλά με πολλούς ανθρώπους και περισσότερο άνδρες, έπαθα πλάκα καμιά φορά πως είναι δυνατόν να έχει τόσο μεγάλη διαφορά...που είναι πολύ ζεστοί..»

Ανάλογες αναπαραστάσεις χρησιμοποιούνται και από τους έλληνες συζύγους για να περιγράψουν την «ατμόσφαιρα» στα ελληνικά νησιά τη δεκαετία του '80 και έναν τρόπο ζωής που παραπέμπει στην ελευθερία, την «τύχη», τη δυνατότητα επαφής και απόλαυσης. Ο Άγγελος ερμηνεύει την απόφασή του να μη μείνει στη Γερμανία (χώρα προέλευσης της συζύγου του)

« κοίτα στην Ελλάδα είχα το μπόνους του καλοκαιριού, εγώ δούλευα καλοκαίρια στην Ελλάδα τα τελευταία χρόνια, ε, τώρα δεν είναι το ίδιο να ζεις στη Γερμανία το καλοκαίρι, έξι μήνες, που λες εδώ θα είμαι στα μπάνια μου, στα γλέντια μου, ξέρεις πως είναι το καλοκαίρι στην Ελλάδα, και ξαφνικά στη Γερμανία να είσαι στη δουλειά, εντάξει, τώρα τι να λέμε...δεν μου άρεσε...»

Η συγκρότηση του ελληνικού χώρου ως τόπου ελευθερίας έχει άμεση σχέση με τα συμφραζόμενα των καλοκαιρινών διακοπών, όπου άνθρωποι από διάφορες χώρες,

της Ευρώπης κυρίως, συναντιούνται, ερωτεύονται, έχουν σεξουαλικές και ερωτικές σχέσεις. Η συνάντηση γίνεται στην οριακή ζώνη της διαπολιτισμικής επαφής όπου κανένα μέλος δεν περιορίζεται από συγκεκριμένους κανόνες⁵⁴.

Η διήγηση του Άγγελου για τη ζωή στα νησιά και τη γνωριμία του με την Φράνκα είναι χαρακτηριστική καθώς υπάρχουν πολλά κοινά στοιχεία με τις άλλες αφηγήσεις.

«... εκείνη την εποχή κάθε είκοσι μέρες ήσουν και με κάποια, στα νησιά τουλάχιστον, έτσι ήταν η ζωή, πώς να το κάνουμε»

-Πως διάλεξες μία ξένη;

«κοίτα αυτό που πιστεύω είναι η τύχη, όπως σου είπα, με πολλές είχα κρατήσει επαφή άντε και να πάω πάλι να ξαναέρθουν, ξέρω εγώ, πολλές, η Αμοργός είναι αλήθεια ότι δεν ήταν Πάρος, Κως Μύκονος Σαντορίνη που πήγαινα και ήταν τα one night stands οι πέντε ξένες ξέρω γω, εκεί λίγο πολύ ήξερες τι θα γίνει, θα γίνει και θα τελειώσει, στην Αμοργό γινόσουν πιο πολύ φίλος, μάθαινες δηλαδή είχες το χρόνο, ήταν ήσυχα όλα τα ξέρεις τα πιο πολλά... εκεί αναγκαστικά μάθαινες τον άλλο ενώ στην Ίο και στην Πάρο και αυτές τις σχέσεις, ξεχνιόσουν, κλαμπ, φασαρία, κόσμος ενώ στην Αμοργό συνέχεια συνέχεια μαζί, από το πρωί και ειδικά Σεπτέμβρη με Οκτώβρη που ήμασταν, μάθαινες τον άλλο καλύτερα...και αφού είχαμε περάσει ωραία κάποιες μέρες και κρατήσαμε μια επαφή και έτυχε να ξαναβρεθούμε για δεύτερη και τρίτη φορά νομίζω ότι γίναμε και φίλοι και αυτό κράτησε οχτώ με εννέα χρόνια.»

Η διάκριση του χώρου σε φιλικούς τουριστικούς τόπους σύναψης ερωτικών σχέσεων και αρνητικών τουριστικών τόπων είναι φανερή και σε άλλες διηγήσεις. Η φυσιογνωμία/ σημειολογία του τόπου συμβάλλει στη δημιουργία μιας μορφής σχέσεων αντιπαραβάλλοντας το προσωπικό με το απρόσωπο, δίνοντας διαφορετικό περιεχόμενο στην έννοια «τουρίστας» ο οποίος παύει να είναι μια αφηρημένη οντότητα αλλά αποκτάει πρόσωπο.

Ο χώρος όπου κατεξοχήν γνωρίζονται και έρχονται σε επαφή είναι το «μπαράκι». Στο μπαρ οι άνθρωποι που συγκεντρώνονται κινούνται μέσα σε μια περιοχή 'δική' τους με μεγάλη συμβολική σημασία, στην οποία θέτουν τη σφραγίδα τους και την οικειοποιούνται δυναμικά. Το μπαρ αναδεικνύεται σε χώρο συνάντησης ανθρώπων που νοιώθουν ότι μοιράζονται μια πολιτισμική γλώσσα μέσω της μουσικής, του χορού και της κατανάλωσης αλκοόλ. Το ποτό αποτελεί σύμβολο φιλίας, διάχυτης

⁵⁴ Loizos and Papataxiarchis, 1991:19

αλληλεγγύης και ενότητας. Με σύμβολα που μοιράζονται, δεν προσδιορίζονται πια με όρους τοπικότητας αλλά ενσωματώνονται σε μια κοινή ταυτότητα, επιβεβαιώνοντας και κατασκευάζοντας σχέσεις.

Η Τερέζα που ζει χρόνια στο Κάβο μιλώντας για την έλλειψη επαφής με τους ντόπιους θα προβάλλει το μπαρ ως πόλο κοινωνικότητας όπου δημιουργείται η «παρέα», μια κοινή ταυτότητα.

«...έχει μάλλον και το μπαρ έχει μεγάλη σχέση, γιατί εκεί (θα)μαζευτούν όλοι οι φίλοι μας, γνωρίζεις καινούργιο κόσμο, αν δεν είχαμε το μπαράκι θα ήτανε αλλιώς...θα ήτανε...δεν θα είχαμε αυτή την παρέα που έχουμε τώρα...»

Αυτή η κοινή ταυτότητα γίνεται φανερή και μέσα από το ταξίδι. Όλοι οι πληροφορητές έχουν ταξιδέψει σε πολλές χώρες της Ευρώπης και είναι εξοικειωμένοι με αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «παγκόσμια κουλτούρα».

Η Φράνκα περιγράφει αυτήν την ευκολία και την εξοικείωση να «διασχίζει σύνορα και πολιτισμούς» όταν μου μιλά για την αντίδραση των γονιών της στην απόφασή της να εγκατασταθεί στην Ελλάδα.

«Εντάξει, λυπήθηκαν πολύ όταν έφυγα και όλα αυτά, αλλά οι γονείς μου ταξιδεύουν πολύ, από τότε που ήμουν παιδί πάντα μας πήγαιναν κάπου για διακοπές ή κάτι τέτοιο, κατά κάποιο τρόπο μου έμαθαν να ταξιδεύω, να φεύγω, έτσι γι'αυτούς δεν ήταν μια μεγάλη έκπληξη ότι μπορεί «μια φορά και ένα καιρό» να γίνει κάτι τέτοιο, να πάω σε μια άλλη χώρα και να μείνω εκεί».

Η εστίαση κατά την αφήγηση στη δράση και τη δυνατότητα προσαρμογής της Φράνκα σε μη-οικεία περιβάλλοντα έχει ως αποτέλεσμα να ενισχύεται η αίσθηση της διακριτότητάς της με όρους υπεροχής.

«Για τον εαυτό μου, ήμουν πάντα από τότε που ήμουν μικρή, είχα την ιδέα ότι δεν θέλω να παντρευτώ ένα γερμανό, δεν ξέρω γιατί, είχα πολλούς φίλους αλλά πάντα ήθελα τα παιδιά μου να γεννηθούν mixed, το ήθελα αυτό, ήταν πάντα βαθιά μέσα μου, μου άρεσε γιατί όταν είχα φίλους στο σχολείο και προέρχονταν από μικτά ζευγάρια το έβρισκα πολύ ενδιαφέρον επειδή μιλούσαν δύο γλώσσες, είχαν πολλές ιδέες για πολλά πράγματα και σκεφτόμουν ότι αυτό είναι το καλύτερο...»

Η εμπρόθετη αποστασιοποίηση της συνομιλήτριας μου από οικείες καταστάσεις και πρόσωπα θεωρείται προϋπόθεση για την βελτίωση του εαυτού. Με δεδομένο ότι η ταυτότητα παράγεται και νοηματοδοτείται στο πλαίσιο της συνάντησης του υποκειμένου με τον 'άλλο' (Butler 1993) οι εμπειρίες που αποκτά κάποιος σε ανοίκεια πολιτισμικά πλαίσια έχουν το χαρακτήρα της αυτοδοκιμασίας και συμβάλλουν στη διαδικασία ανακάλυψης του εαυτού και του αναστοχασμού μέσα από ένα διαρκή διάλογο του εαυτού με τους άλλους.

Σε μία συζήτησή μας με την Αλίσια που γνωρίζει και αυτή τον σύντροφο της στα τέλη της δεκαετία του '80 θα αντιπαραβάλει το «τότε» με το «τώρα» παραπέμποντας στην οριακή θέση της ξένης που βρίσκεται «εντός» και «εκτός» του πολιτισμού, της ξένης που δεν χρειάζεται να «ακολουθήσει κάποιους κανόνες» προκειμένου να ενταχτεί στην ελληνική κοινωνία.

«Τότε μου άρεσε πολύ η Ελλάδα...το φως του καλοκαιριού, η θάλασσα, η απλή ζωή, η ελευθερία που μπορείς να έχεις όταν είσαι ξένη εδώ.»(Αλίσια)

Η ελευθερία αυτή όμως είναι μια ελευθερία υπό όρους που διαμεσολαβείται από κοινωνικούς και πολιτισμικούς παράγοντες, από τους λόγους για τη συγγένεια, την οικογένεια, τη μητρότητα, το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Στο ζήτημα αυτό θα επιστρέψουμε αργότερα όταν εξετάσουμε τους τρόπους που συγκροτείται η υποκειμενικότητα στα πλαίσια της γαμήλιας σχέσης.

Το πρώτο διάστημα εγκατάστασης στη νέα κοινότητα η/ο ξένη/ος είναι άγνωστη/ος, δεν έχει δικό της/του χώρο, μια δική της/του κοινωνική θέση. Σε αυτή τη φάση ο/η σύντροφος και το άμεσο φιλικό περιβάλλον του ζευγαριού επιτελεί τις λειτουργίες προστασίας και «εμπεριέχοντος». Όταν η παραμονή συνδεθεί με τη γαμήλια σχέση τότε το άτομο που μεταναστεύει εντάσσεται στην κοινότητα με ένα συγκεκριμένο ρόλο: αυτόν του συζύγου. «Η προσαρμογή στο καινούργιο περιβάλλον θα διευκολυνθεί από την παρουσία του συζύγου (δηλαδή από την ύπαρξη μιας σημαντικής σχέσης) και από τη δική του μεσολάβηση σε πολλά επίπεδα (κοινωνικό, οικονομικό, γλωσσικό κ.α.)» (Μιλιαρίνι 1997:195). Το περιεχόμενο αυτής της σχέσης και ο τρόπος που συμβάλλει στη επανα-νοηματοδότηση του γάμου είναι θέματα που θα εξεταστούν στο επόμενο κεφάλαιο.

4.β Από την αγάπη στην οικογένεια

Στα συναισθήματα που αναπτύσσονται στη σχέση των ζευγαριών της έρευνας γίνεται διάκριση μεταξύ του έρωτα και της αγάπης. Ο έρωτας ή το ερωτικό πάθος γίνεται αντιληπτό ως ένα συναίσθημα το οποίο χαρακτηρίζει εκείνες τις σχέσεις που βασίζονται στη σεξουαλική έλξη και για αυτό θεωρούνται βραχυπρόθεσμες.

Η ρομαντική αγάπη η οποία διακρίνεται από το πάθος - αν και εμπεριέχει στοιχεία του - προϋποθέτει κάποιο βαθμό ενδοσκόπησης. Οι συνομιλητές μου συχνά αναφέρονται στα ερωτήματα που τους απασχολούσαν «Πως αισθάνομαι για το τον άλλον, πως ο άλλος αισθάνεται για μένα, είναι τα συναισθήματα μας αρκετά βαθιά για να στηρίξουν μια μακροχρόνια σχέση;». Η λέξη «βάθος» ή «βαθιά» εμφανίζεται πολλές φορές στις συνεντεύξεις για να σηματοδοτήσει την ποιότητα μιας σχέσης σε αντιπαράθεση με τις εφήμερες, περιστασιακές σχέσεις που βασίζονται περισσότερο στη σεξουαλικότητα. Η ρομαντική αγάπη είναι ασύμβατη με το σεξουαλικό πόθο και την σεξουαλικότητα, όχι τόσο επειδή ο αγαπημένος/η εξιδανικεύεται – αν και αυτό αποτελεί μέρος της υπόθεσης - αλλά επειδή συνεπάγεται ψυχική επικοινωνία, μια συνάντηση ψυχών με τροποποιητικό χαρακτήρα. Ο άλλος, όντας αυτός/η που είναι, ανταποκρίνεται σε μία έλλειψη που το υποκείμενο δεν αναγνωρίζει απαραίτητα μέχρι να ξεκινήσει η σχέση. Αυτή η έλλειψη έχει να κάνει άμεσα με την ταυτότητα: κατά κάποιο τρόπο το ατελές υποκείμενο ολοκληρώνεται. Σύμφωνα με την Butler « ο εαυτός μπορεί να καταστεί ένας εαυτός μόνο υπό τον όρο να έχει υποφέρει έναν χωρισμό ή μια απώλεια, η οποία αναστέλλεται και επιλύεται προσωρινά μέσω μιας μελαγχολικής ενσωμάτωσης κάποιου «Άλλου». Η εγκατάσταση του «Άλλου» στον εαυτό επιβάλλει μια μόνιμη αδυναμία αυτού του «εαυτού» να συγκροτήσει δική του ταυτότητα. Είναι ως [ο εαυτός] να ήταν ήδη πάντοτε διασπασμένος από τον «Άλλο»: αυτή η διάσπαση που προκαλείται από τον «Άλλο» στην καρδιά του εαυτού αποτελεί και την ίδια την προϋπόθεση της δυνατότητας του εαυτού» (Butler 1991:343)⁵⁵.

Αντίθετα από το πάθος που παρασέρνει, η ρομαντική αγάπη αποσπά τα υποκείμενα από ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες με έναν διαφορετικό τρόπο, προσφέροντας μία άλλη τροχιά προσανατολισμένη σε ένα προσδοκώμενο αλλά ταυτόχρονα και εύπλαστο μέλλον. Στη ρομαντική αγάπη, η απορρόφηση από τον άλλο που είναι τυπικό γνώρισμα του πάθους, εντάσσεται στο χαρακτηριστικό προσανατολισμό της «αναζήτησης». Η αναζήτηση είναι μία οδύσσεια, όπου η ταυτότητα περιμένει να

επικυρωθεί μέσα από την ανακάλυψη του άλλου. Ο άλλος αναγνωρίζεται μέσα από σημεία μέσα από μία δράση που δημιουργεί μια κοινή αφηγηματική βιογραφία.

Η ιστορία που μου διηγείται η Φράνκα είναι αρκετά αντιπροσωπευτική μια και περιέχει αρκετά στοιχεία που εντοπίζονται και στις υπόλοιπες αφηγήσεις. Η Φράνκα συναντά τον Άγγελο το 1984 στην Αμοργό και ακολουθεί μια περίοδος συναντήσεων στην Ελλάδα και την Γερμανία πάντα στα πλαίσια των «διακοπών». Ενώ το πλαίσιο αυτό φαίνεται να προσημαίνεται αρχικά θετικά - καθώς η μη περατότητα, η ρευστότητα και η αβεβαιότητα του κόσμου στον οποίο κινούνται και δρουν είναι για τους συνομιλητές μου το πεδίο άσκησης της ελευθερίας τους - η ίδια θα οριοθετήσει /νοηματοδοτήσει αυτόν τον χώρο ως απαγορευτικό για την σύναψη μίας σχέσης. «Πάντα μόνο διακοπές όπου δεν μπορείς να δοκιμάσεις (prone) την σχέση, είναι μία σχέση ή είναι μια ερωτική περιπέτεια ή κάτι τέτοιο;» Η Φράνκα ενδιαφέρεται να «γνωρίσει» τον Άγγελο πέρα από το πλαίσιο των διακοπών όπου νοιώθει ότι η σχέση παραμένει στάσιμη (τη χαρακτηρίζει ως επιφανειακή) μια και δεν υπάρχει χρόνος να «βαθαίνει» καθώς και οι δύο δουλεύουν και βγαίνουν τα βράδια «να πιουν και να διασκεδάσουν στα μπαράκια». Η ίδια επισκέπτεται τα καλοκαίρια τα νησιά όπου δουλεύει ο Άγγελος αναζητώντας κάθε φορά τα σημεία εκείνα που θα της επέτρεπαν να σιγουρευτεί ότι αυτό που μοιράζονται, το ερωτικό συναίσθημα, μπορεί να μετεξελιχτεί σε αγάπη και σταθερή σχέση. Οι συνεχείς μετακινήσεις τους την αποπροσανατολίζουν και δύο χρόνια αργότερα αποφασίζει να χωρίσουν αφού κάθε φορά οι συνθήκες των διακοπών εμποδίζουν την «πρόοδο» όπως χαρακτηριστικά αναφέρει «της σχέσης». Η αναζήτηση στο πρόσωπο του Άγγελου ενός ιδανικού συντρόφου δεν την εμποδίζει να έχει άλλες ερωτικές σχέσεις στη Γερμανία και η επαφή τους θα αποκατασταθεί στο Λονδίνο όπου η ίδια δουλεύει για ένα χρόνο ως εκπαιδευτικός σε ένα σχολείο. Ο Άγγελος τη συναντά στο Λονδίνο και αργότερα στη Γερμανία όπου αποφασίζει να μείνει και να «κάνουν πράγματα μαζί». Αυτή η απόφαση αποκτά μεγάλο συμβολικό περιεχόμενο και σηματοδοτεί/ αποτελεί ενδείκτη την αλλαγή της σχέσης, μία σχέση που δοκιμάζεται σε «πραγματικές συνθήκες» όπου η Φράνκα δουλεύει και ολοκληρώνει τις σπουδές της και ο Άγγελος είναι «δίπλα της», αποδεικνύει το ενδιαφέρον του και την πρόθεσή του να τα καταφέρουν παρά τις δυσκολίες προσαρμογής. Ο Άγγελος δουλεύει και ταυτόχρονα μαθαίνει τη γλώσσα. Νοικιάζουν ένα διαμέρισμα και μένουν μαζί «όπως ένα κανονικό ζευγάρι». Παρόλο που και οι δυο στις αφηγήσεις τους παρουσιάζουν το γεγονός ως ένα πείραμα που πέτυχε ο καθένας τους γνωρίζει τις προϋποθέσεις και τις προσδοκίες για την επιτυχία

⁵⁵ Παρατίθεται στο Γκέφου-Μαδιανού 2003:79

της συμβίωσης. Ο Άγγελος θα μου πει πως ήξερε ότι αυτός έπρεπε να πάει στη Γερμανία ως μια δήλωση της συναισθηματικής του δέσμευσης και της αλλαγής ενός «εργένικου τρόπου ζωής».

Στις ερωτήσεις μου αν σκεφτόταν το γάμο, απαντούν και οι δυο αρνητικά. Η Φράνκα φέρνει ως παράδειγμα μία ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη που τους «έφερε πιο κοντά» καθώς συναποφασίζουν να μην αφήσουν ένα παιδί να «μπει» στη σχέση και αλλοιώσει τις διεργασίες συμπλησιασμού. Η σχέση έπρεπε να κρατηθεί «καθαρή» από εξωτερικούς παράγοντες για να σιγουρευτούν πως υπάρχουν οι ποιότητες που αργότερα θα τους επιτρέψουν να δημιουργήσουν «οικογένεια». Το παιδί σε αυτή τη περίπτωση εκλαμβάνεται/ παρουσιάζεται ως απειλή και ανασταλτικός παράγοντας για κάτι που θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την τεκνοποίηση: την καθαρή σχέση.

Η ρομαντική αγάπη δημιουργεί μία «κοινή ιστορία» που συμβάλει στη διάκριση της γαμήλιας σχέσης από άλλες πλευρές της οικογενειακής οργάνωσης και της προσδίδει μία ιδιαίτερη πρωτοκαθεδρία προβάλλοντας το ζήτημα της οικειότητας. Νομίζω ότι δεν είναι τυχαίο πως οι συνομιλητές και συνομιλήτριες μου στις ξεχωριστές συνεντεύξεις επεσήμαναν εκείνα τα γεγονότα- σταθμούς που «αποκάλυψαν» τον άλλο και τον κατέστησαν «σύντροφο» ή «φίλο», που μετέτρεψαν τον έρωτα σε αγάπη. Η μετεξέλιξη του ερωτικού συναισθήματος συμβαδίζει με την μετεξέλιξη της ζευγαρωτής σχέσης σε σχέση γάμου, συγγένειας (Γιαννακόπουλος 2001:4). Η αφοσίωση, η στοργή, και η «ανιδιοτέλεια» είναι οι ποιότητες που χαρακτηρίζουν αυτό το είδος της αγάπης που μερικές φορές προσλαμβάνει τη μορφή «θυσίας».

Η θυσία συνδέεται κυρίως με την αναγκαστική μετανάστευση⁵⁶ και στις αλλαγές που αυτή επιφέρει στην εξωτερική και εσωτερική πραγματικότητα. Από ένα γνωστό και διαχειρίσιμο περιβάλλον οι μετανάστες καλούνται να ελέγξουν και να διαχειριστούν διαφορετικά συστήματα του νοήματος. Οι διαβαθμίσεις της ετοιμότητας του άλλου να «διασχίσει τα σύνορα» ποικίλουν, με αποτέλεσμα η θυσία να αποτελεί ρευστή έννοια και να αξιολογείται διαφορετικά σε κάθε ζευγάρι.

Ο Πέτρος περιγράφει την απόφαση της συντρόφου του να εγκαταλείψει τη ζωή της στην Ολλανδία και να ζήσει μαζί του στον Κάβο.

«Οι περισσότερες ελληνίδες που γνώριζα ήταν διστακτικές σε ένα σημείο δεν μπορούσαν με τίποτα να ξεσηκωθούν από την Αθήνα ή τη Θεσσαλονίκη για να πάν να μείνουν κάπου τελείως στο άσχετο, βλέπε Κάβο, και εδώ ήταν που με τη γυναίκα μου τα βρήκαμε αμέσως, η οποία δεν είχε κανένα πρόβλημα παράτησε τη δουλειά της αμέσως και χωρίς να της προσφέρω κανενός είδους ασφάλεια, δηλαδή, «πάμε εκεί πέρα και όλα μέλι γάλα και ρόδινα» κτλ. Θα μπορούσε να το κάνει και μία ελληνίδα αλλά με την έννοια ότι της προσφέρεις κάτι, οι ξένες γενικά ίσως επειδή στις χώρες τους υπάρχει κράτος κοινωνικής πρόνοιας λίγο πιο ισχυρό, μερικά βήματα στη προσωπική ζωή δεν σκέφτονται να τα κάνουν, ότι είναι πολύ φοβερά...

Τις δυσκολίες άρχισε να τις βλέπει μετά από δύο τρία χρόνια που μέναμε εδώ πέρα λίγο πιο μόνιμα, άρχισε να καταλαβαίνει τι γίνεται με το ελληνικό σύστημα, ότι βασικά εδώ πέρα δεν υπάρχει κοινωνικό κράτος να σε στηρίζει, αλλά είσαι μόνος σου και υπάρχει μια στήριξη από την οικογένεια μέχρι να ορθοποδήσεις λιγάκι, κάπως έτσι πάει η δουλειά. Πιθανόν λοιπόν αυτό που εκλαμβάνουμε σα γενναιότητα να είναι απλά άγνοια».

Το πρόσωπο του Άλλου, στη συγκεκριμένη περίπτωση της ευρωπαϊάς, ως κατασκευή κωδικοποιημένων συλλογικών αναπαραστάσεων, ανάγεται σε 'τόπο' συμβολικής επένδυσης και σημασιοδοτείται με αναγωγές τόσο στην ομάδα του- ο δυτικός Άλλος- όσο και στην αντιπαράθετη- ο ελληνικός Εαυτός. Ωστόσο αυτή η νοητική απεικόνιση αποκλίνει από τη στερεοτυπική αναπαράσταση του δυτικού άλλου ως εγγενώς «απελευθερωμένου», «ανοιχτού» και «γενναίου». Η εγκατάσταση στην Ελλάδα δεν μεταφράζεται ως επίτευγμα αλλά ως προϊόν άγνοιας των διαφορετικών κοινωνικο-οικονομικών και πολιτισμικών συνθηκών.

Η ίδια η Τερέζα βέβαια επέλεγε να εγκατασταθεί στην Ελλάδα και ειδικότερα στον Κάβο επειδή μπορεί να δημιουργήσει έναν εαυτό που δεν προσδιορίζεται από τα υλικά αγαθά και τον καταναλωτισμό κάτι που υποστηρίζει ότι ήταν δύσκολο να πετύχει στην Ολλανδία.

«...ζούσα σε ένα μικρό τροχόσπιτο.. .είχα και εκεί τον ίδιο τρόπο ζωής ..I didn't value materialism καθόλου... ζούσαμε με το ίδιο τρόπο ... και αυτό μάλλον μας έφερε κοντά..

⁵⁶ Η μετανάστευση χαρακτηρίζεται από την Μιλιαρίνη τραυματική εμπειρία, «μια κατάσταση κρίσης, μια εμπειρία αποχωρισμού και απώλειας, εμπειρία «υψηλού κινδύνου» για το συναίσθημα της

για μένα ήταν η ζωή που ήθελα εδώ και στην Ολλανδία είναι πολύ δύσκολο να ζήσεις έτσι ..πρέπει να είσαι έξω από την κοινωνία για να κρατήσεις αυτό που θέλεις.. εδώ βρήκα αυτό που ήθελα και δεν υπήρχε πρόβλημα ...έχει να κάνει με σεβασμό της ζωής και αυτό είναι ακριβώς που βρήκα όταν ήρθα εδώ στην Ελλάδα που δεν μπορούσα να το βρω εκεί στην Ολλανδία ... για μένα ήτανε πολύ εύκολο να μείνω εδώ ... γιατί αυτό ήτανε το πιο σημαντικό πράγμα στην ζωή μου... γιατί δεν μπορούσα εκεί να ζήσω με αυτό τον τρόπο ... και δεν θα μπορούσα να ξαναγυρίσω ποτέ... έχει προχωρήσει εδώ μέσα μου και θα είναι ακόμα πιο δύσκολο να ξαναγυρίσω στην Ολλανδία...

Η Αλίσια λέει «ίσως πίστευα, νομίζω τώρα πίστευα πως η ζωή στην Ελλάδα θα ήταν σα διακοπές, θα είναι πιο εύκολα πιο ελαφρύ, πιο...ναι δεν το έκανα για να κάνω λεφτά, να μπω σε μια καλή οικογένεια, το έκανα για να έχω καλή ζωή.»

Η απόφαση της Φράνκα να αφήσει τη ζωή της και τη μελλοντική καριέρα της στη Γερμανία για να ακολουθήσει το σύντροφό της (που δεν διαθέτει οικονομικό και συμβολικό κεφάλαιο) στην Ελλάδα καθώς και το γεγονός ότι «κράτησε», όπως χαρακτηριστικά λέει ο Άγγελος, τη περίοδο που το ζευγάρι αντιμετώπιζε πρακτικές δυσκολίες είναι κάτι που σηματοδοτεί τη σχέση. Στις αφηγήσεις της Φράνκα η εγκατάσταση στην Ελλάδα δεν παρουσιάζεται ως μία επώδυνη εμπειρία, μια «θυσία» αλλά ως συνειδητή επιλογή. Η Φράνκα είναι «σαν έτοιμη από καιρό» για την συμβίωσή της με τον Άλλο. Η εμπρόθετη δράση της ήταν προσανατολισμένη στην δημιουργία ενός εαυτού που δεν είναι προσδεμένος σε μία ενική πραγματικότητα, έναν ενικό πολιτισμό⁵⁷.

Στη περίπτωση της Μαρίας και του Τζων η δέσμευση του από την αρχή σε μία σχέση με προοπτική γάμου και απόκτησης παιδιών, η απόφαση του να ακολουθήσει τη σύντροφό του σε μια μικρή επαρχιακή πόλη που απεχθανόταν και η συμμετοχή του στη διαδικασία υποβοηθούμενης αναπαραγωγής είναι παράγοντες που συνέβαλαν

ταυτότητας». (Μιλιαρίνι 1997:194)

⁵⁷ Στις κουβέντες μας οι συνομιλητές μου συχνά αναφέρονται στον κοσμοπολιτισμό που τους διακρίνει και αυτοχαρακτηρίζονται κοσμοπολίτες. Σύμφωνα με τον Ulf Hannerz (1990) ο κοσμοπολιτισμός θα μπορούσε να θεωρηθεί ένας προσανατολισμός, η θέληση του υποκειμένου να έρθει σε επαφή με τον άλλο, μια νοητική και αισθητική στάση αποδοχής της ποικιλίας της πολιτισμικής εμπειρίας, μια αναζήτηση της αντίθεσης παρά της ομοιομορφίας· είναι μια στάση προς την ποικιλότητα αυτή καθεαυτή, στη συν-βίωση των πολιτισμών μέσα από την ατομική εμπειρία. Ταυτόχρονα ο κοσμοπολιτισμός μπορεί να είναι μια ικανότητα - με την έννοια της ετοιμότητας - να «διασχίζει» κανείς άλλους πολιτισμούς με το να ακούει, να βλέπει, να συμπεραίνει, να αναστοχάζεται, μια δεξιότητα να διαχειρίζεται κανείς διαφορετικά συστήματα του νοήματος.

στη γρήγορη (και οι δύο υποστηρίζουν ότι όλα συνέβησαν σε λίγους μήνες) μετεξέλιξη της σχέσης τους σε αγάπη.

Άλλοτε περισσότερο συνειδητά και άλλες φορές λιγότερο όλοι οι συνομιλητές μου αποκαλύπτουν το πέρασμα από την ερωτική σχέση στην αγάπη αποσαφηνίζοντας έτσι το «τυχαίο» της επιλογής ερωτικού συντρόφου- που γίνεται πλέον συγγενής.

5. Τελετές διάβασης

5.α Γάμος⁵⁸

Τα τελευταία είκοσι χρόνια ο σχηματισμός της ζευγαρωτής σχέσης εμφανίζεται ως μία ιδιωτική υπόθεση που αφορά μόνο τα δυο άτομα και τη σχέση τους που βασίζεται στην αγάπη. Δεν θεωρείται απαραίτητο να συμψηφίζεται η κοινωνία ή το κράτος σε μια τέτοια σχέση. Τα άτομα θεωρούν τους εαυτούς τους ελεύθερους να σχηματίσουν μία ένωση και να αποδεσμευτούν από αυτήν αν τα συναισθήματα που την «κρατούν ζωντανή» εκλείψουν. Η δυσκολία πηγάζει από το γεγονός ότι ακόμα και αν κάποιος θεωρεί μία ένωση ιδιωτική υπόθεση, που δεν ενέχει τη γραφειοκρατία, η γέννηση ενός παιδιού είναι πάντα ένα δημόσιο γεγονός. Είναι αποδεκτό ότι ένα ζευγάρι μπορεί να χωρίσει- είναι μια επιλογή ενηλίκων που έχουν υποτίθεται τον πλήρη έλεγχο των αποφάσεων τους. Η σχέση όμως μεταξύ γονέων και παιδιών παραμένει καθώς γονείς και παιδιά δεν βρίσκονται σε ισότιμες διαπραγματευτικές θέσεις. Οι αλλαγές στην οικογενειακή νομοθεσία ακολουθούν συνήθως τις αλλαγές που παρατηρούνται στο σχηματισμό οικογενειών (Segalen 2001: 259).

Οι περισσότεροι από τους συνομιλητές μου έχουν παντρευτεί στο δημαρχείο και ο χρόνος τέλεσής των γάμων διαφέρει. Ο πολιτικός γάμος στην Ελλάδα έχει περιορισμένη απήχηση και απαντάται σχεδόν αποκλειστικά στους μικτούς γάμους.

⁵⁸Ο VanGenper (1960:116 παρατίθεται στο Argyrou 1996:61) θεωρούσε τους γάμους ως τις πιο σημαντικές τελετουργίες διάβασης. Κατά μια έννοια είναι αυτές που μεταβάλλουν το κοινωνικό σύστημα αφού προϋποθέτουν τη φυσική κίνηση των ανθρώπων και τη μεταβίβαση περιουσιών. Όπως κάθε άλλη τελετουργία διάβασης οι γάμοι σηματοδοτούν τη συμβολική μεταφορά των ανθρώπων από τη μια κοινωνική κατηγορία στην άλλη. Οι γαμήλιες γιορτές – η δημόσια πραγματοποίηση και επισημοποίηση του γάμου – σηματοδοτεί τη μετάβαση από την εφηβεία στην κοινωνική ενηλικίωση και αποδίδει στη νύφη και στο γαμπρό μια νέα κοινωνική θέση.

Ως κύρια αιτία τέλεσης ενός πολιτικού γάμου επικαλούνται τα διαφορετικά θρησκευτικά δόγματα των συζύγων ή την απουσία θρησκευτικού συναισθήματος.

Οι περισσότεροι αποφασίζουν να παντρευτούν μετά την απόκτηση παιδιών. Οι ξένες υποστηρίζουν πως ο κύριος λόγος που παντρεύονται συνδέεται περισσότερο με τα νομικά δικαιώματα και την ασφάλεια.

«Δύο μήνες πριν γεννήσω πήγαμε στη Γερμανία και μετά κάναμε αυτή τη κουβέντα, τι θα κάναμε; Θα παντρευόμασταν, ήταν απαραίτητο; Κατά κάποιο τρόπο δεν ήταν απαραίτητο αλλά αισθανόμουν πιο ασφαλής να γυρίσω πίσω στην Ελλάδα και να έχω αυτό το παλιόχαρτο. Και τότε καλέσαμε την οικογένεια του Άγγελου, ήρθαν όλοι αεροπορικάς στο χωριό που ζουν οι γονείς μου και αυτό ήταν πολύ ωραίο... Παντρευτήκαμε δέκα μέρες μετά τη γέννα, ήρθαν όλοι στο νοσοκομείο και είπαμε τώρα θα παντρευτούμε όχι στην εκκλησία αλλά στο Δημαρχείο και όλα έγιναν πολύ γρήγορα, προσκαλέσαμε όλους όσους θα θέλαμε να έρθουν και μπορούσαν. Ήρθε ο αδερφός του Άγγελου με τη γυναίκα του, ο πατέρας του, αλλά όχι η μητριά του⁵⁹, δεν ήρθε, ήταν η οικογένειά μου και ήρθαν μερικοί φίλοι μας από την Αμοργό και ήταν μάρτυρες, πως το λέτε εδώ, και ήταν πολύ ωραία...» (Φράνκα)

Η Τερέζα και ο Πέτρος παντρεύτηκαν με πολιτικό γάμο μετά την απόκτηση των δύο των παιδιών που ήταν παρανυφάκια στο γάμο τους. Και οι δύο είχαν ενστάσεις για τη «νομιμοποίηση της ένωσης τους» και ο Πέτρος το παρουσιάζει ως «τυχαίο» γεγονός. Και για τους δύο πάντως η γραφειοκρατία που αφορά στα γονικά δικαιώματα ήταν ένας από τους λόγους που συντέλεσε στην απόφασή τους να παντρευτούν. Η Τερέζα επιμένει στην «ουσία» της σχέσης και περιγράφει την αρχική της άρνηση να συμμετέχει σε μια διαδικασία που δεν την αντιπροσωπεύει.

⁵⁹ Η απουσία της δεύτερης γυναίκας του πατέρα του Άγγελου από την τελετή είναι ενδεικτική του τρόπου εννοιολόγησης και αντίληψης των συγγενών. Η έλλειψη αιματοσυγγένειας την «αποκλείει» από την ομάδα συγγενών που παρευρίσκονται, ως «μητέρας του Άγγελου». Η παρουσία όμως φίλων στο γάμο δεν επιτρέπει τον χαρακτηρισμό της «τελετής σε στενό οικογενειακό κύκλο». Προσπαθώντας να καταλάβω τους λόγους ενός τέτοιου αποκλεισμού – με δεδομένο ότι οι σχέσεις τους σήμερα είναι πολύ καλές - πληροφορήθηκα ότι είχε γίνει σχετικά πρόσφατα «η δεύτερη γυναίκα». Η αξιολόγηση της ως μη- συγγενή φαίνεται να οφείλεται στην απουσία κοινών βιωμάτων, εμπειριών και συναισθημάτων που θα την όριζαν ως τέτοια, κάτι που αλλάζει με την πάροδο του χρόνου αποδεικνύοντας πως οι εννοιολογήσεις των συγγενικών δεσμών δεν είναι κάτι σταθερό και αμετάβλητο αλλά μεταβάλλονται όπως μεταβάλλονται και οι συγκεκριμένες σχέσεις των υποκειμένων.

«εγώ είχα πάντα με τον γάμο έτσι όπως ε.. κάπως δεν πιστεύω σε αυτό το πράγμα δεν μπορείς να υποσχεθείς στον άλλο να είσαι μαζί του όλη τη ζωή.. δεν ξέρεις πως πηγαίνει η ζωή και αυτό δεν μπορούσα να κάνω εγώ.. ούτε στην εκκλησία».

- ούτε στο Δημαρχείο ..

-ναι.. και αυτό ήταν μάλλον.. εντάξει, εγώ είδα πολλούς στην Ολλανδία που παντρευτήκανε και μετά από λίγα χρόνια χωρίσανε.. για μένα έχασε εντελώς τη σημασία...the value..

-για σένα ποια ήτανε η σημασία του γάμου;

-για μένα ήτανε μόνο αυτό που σου είπα χθες ..τα χαρτιά.. γιατί η ζωή, η σχέση που έχουμε είναι καλή έτσι όπως είναι ..δεν χρειάζεται να έχουμε ένα χαρτί που να μας λέει ότι ..από τώρα είστε μαζί...αυτό δεν έχει .. για μένα δεν έχει καθόλου value.. αξία. διαλέγεις έναν άνθρωπο να ζήσεις μαζί του και αυτό έρχεται από την καρδιά δεν χρειάζεται ένα χαρτί που να λέει ..αυτό το είχα πάντα ..και το ίδιο έχω με την βάφτιση.. που δίνεις στα παιδιά την πίστη που έχεις εσύ και δεν έχω σχέση με την εκκλησία γιατί είναι πάλι το ίδιο, σε πιέζουν κάπως σε ένα ...they push me in a kind of position ..και δεν έχει τίποτα να κάνει με αυτό που έρχεται από μέσα σου, δεν είναι για μένα».

Ο γάμος, ή καλύτερα η γαμήλια σχέση αποσυνδέεται από την «αυθεντική» σχέση. Η οικογένεια εκλαμβάνεται όχι ως ένας θεσμός που προορίζεται να εκπληρώσει καθολικές ανθρώπινες ανάγκες αλλά ως ένας ιδεολογικός μηχανισμός που συνδέεται με το σύγχρονο κράτος⁶⁰. Αναγνωρίζοντας τη χειραγώγηση του θεσμού του γάμου από την κρατική εξουσία και την εκκλησία αντιστέκονται στην ιδέα του γάμου και αποποιούνται την πολιτική απονομή δικαιωμάτων με όρους ένταξης σε ένα σύστημα συμβόλων και ιεραρχικών σχέσεων που δεν θέλουν να αναπαράγουν. Συνδέεται με τη ρομαντική αναζήτηση ενός αυθεντικού εαυτού πέρα από την κρατική παρέμβαση.

Η ενσυνείδητη γνώση του εαυτού της ως εξατομικευμένη οντότητα είναι αποτέλεσμα των εμπειριών της Τερέζας, εμπειρίες που της έδωσαν τη δυνατότητα να διαφοροποιηθεί από το οικογενειακό και κοινωνικό της περιβάλλον μέσα από ορισμένα θετικά χαρακτηριστικά του εαυτού. Η υπέρβαση των συμβατικοτήτων και περιορισμών που θέτουν συγκεκριμένες διαπροσωπικές σχέσεις και συμπεριφορές θεμελιώνει την θετική αυτό-εικόνα της Τερέζας έτσι όπως αναπαριστάται στην αφήγησή της. Η Τερέζα μου παρουσιάζεται ως μία γυναίκα που «πράττει αυτά που πιστεύει χωρίς να υπολογίζει το κοινωνικό κόστος των επιλογών της» και είναι

αποφασισμένη να έχει τον έλεγχο της ζωής της τόσο σε θεσμικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της πρακτικής.

Σε μία ανάλογη συζήτηση που είχα με τον σύντροφό της, ο Πέτρος θεωρητικοποιεί την «απειθαρχία» του υποκειμένου να αποτελέσει μέρος ενός «πολιτικού σώματος» ο σχηματισμός του οποίου υπαγορεύεται από μία σειρά λόγων, θεσμικών συμβάσεων, φαντασιακών επενδύσεων και αξιακών σημάνσεων του «δυνατού» και του «κανονικού» που καθιστούν τη διαχείριση της ζωής αντικείμενο συστηματικού πολιτικού ελέγχου(Αθανασίου 2003:45).

«Για λόγους ιδεολογικούς, απλά. Ο γάμος δεν κάνει τίποτα. Είναι σύμβολο μιας διαφορετικά δομημένης κοινωνίας με την οποία έρχεσαι σε αντίθεση σε αρκετά πράγματα αλλά όχι ότι σώνει και καλά ήταν κυρίαρχο ζήτημα ιδεολογικής αντιπαράθεσης να μη παντρευτείς, απλά το βλέπαμε χωρίς νόημα.»

Στα πλαίσια μιας τέτοιας αυτοπαρουσίασης η απόφασή τους να παντρευτούν δέκα χρόνια αργότερα είναι αντιφατική και σε ένα βαθμό ακυρώνει την έννοια της αντίστασης στο ηθικο-πολιτικό πρόταγμα της κοινωνίας. Με την τελική «υποταγή» στην «έγκληση» για ομαλοποίηση μιας οικογενειακής διευθέτησης που διαφοροποιείται από το κοινωνικά καθιερωμένο μοντέλο, το εγχείρημα φαίνεται να αναιρείται. Η καθυστέρηση του γάμου όπως και η ‘ανορθόδοξη’, καρναβαλική παρουσία των παιδιών τους ως παρανυφάκια στην τελετή στο Δημαρχείο αποτελούν στρατηγικές που ακολουθούν στην προσπάθειά τους να επαναδιαπραγματευτούν τη γαμήλια σχέση. Η επιμονή και τον δύο στο συγκυριακό χαρακτήρα του γεγονότος – η πρόταση να παντρευτούν παρουσιάζεται ως ένα αστείο, μια πρόφαση για ένα γλέντι, που έγινε στη διάρκεια μιας φιλικής και οικογενειακής συγκέντρωσης την οποία οι καλεσμένοι «πήραν στα σοβαρά» και οι οικοδεσπότες δεν μπορούσαν πια να «κάνουν πίσω» - είναι μια απόπειρα να αποποιηθούν την επιβαλλόμενη υποκειμενικότητα του παντρεμένου ζευγαριού. Για τους συνομιλητές μου ο γάμος, που τον βίωσαν ως μη τελετουργικό, είναι ένα «γλέντι» με ένα διάλειμμα είκοσι λεπτών στο δημαρχείο. Η απομάκρυνση της προσοχής από την επιτέλεση της τελετουργίας σε μια άλλη δραστηριότητα - του γλεντιού – συντελεί στην ερμηνεία του γάμου ως ήσσονος σημασίας γεγονός χωρίς όμως να αίρει τον πολιτικά νομιμοποιητικό χαρακτήρα της γραφειοκρατίας.

⁶⁰ Collier,Rosaldo, Yanagisako 1993:14

Για τον Άγγελο η βιωμένη εμπειρία των συναλλαγών του με τη γραφειοκρατία και η φανταστική εμπειρία (είμαι παντρεμένος) φαίνεται να συγχωνεύονται μέσα από μία σειρά γραφειοκρατικών πράξεων. Η μετάβαση του από τη μία θέση στην άλλη γίνεται με την αναγνώριση του παιδιού και ο γάμος ως τελετουργία έρχεται να «καθιερώσει» μια υποκειμενικότητα για την οποία ο Άγγελος έχει προετοιμαστεί.

«Κοίτα, βασικά δεν θέλαμε να παντρευτούμε, κάναμε το παιδί και δεν είχαμε παντρευτεί αλλά κάναμε ένα συμβιβασμό για την γραφειοκρατία, λέμε θα γυρίσουμε στην Ελλάδα χαρτιά, παραχαρτιά, πήγαμε στα ληξιαρχεία, θελαν αναγνώριση. Έλεγαν της Φράνκα και εμένα, ότι υπάρχουν περιπτώσεις που έρχονται εδώ μετά από πέντε χρόνια με παιδιά πέντε ή οκτώ χρονών και λένε «αυτός είναι ο μπαμπάς», «ψάζτε τον στην Ισπανία, θέλω αποζημιώσεις, θέλω έτσι, θέλω αλλιώς» το σκεπτόμουν εγώ, λέω εντάξει τώρα είμαστε μαζί μετά μπορεί... Βέβαια, εγώ δεν είχα πρόβλημα, είχα κάνει αναγνώριση αλλά, Ελλάδα, σχολεία, γραφειοκρατίες, λέμε δεν κάνουμε και ένα πολιτικό γάμο να τελειώνουμε; Το έκανα και αυτό..., συμβιβασμό, και γω έλεγα... στην αρχή έλεγα, δεν γουστάρω παντρεμένος αλλά μετά σκέφτηκα ότι δεν είναι και τίποτα, είσαι δεν είσαι έτσι και αλλιώς οι νόμοι είναι αυτοί, δεν γλιτώνεις και τίποτα, αν έχεις κάνει αναγνώριση ε, λέω ας το κάνουμε κι αυτό (τον γάμο) για να είναι λίγο πιο εύκολα και για την Φράνκα και για το παιδί, και για όλα.»

Αυτό που παρατήρησα στους γάμους των ελληνίδων με αλλοδαπούς είναι ότι ο γάμος θεωρείται αναγκαία συνθήκη και προηγείται της απόκτησης παιδιών. Ακόμα και όταν οι συνομιλήτριες μου αμφισβητούν το θεσμό του γάμου ως νομιμοποιητική πράξη της σχέσης προχωρούν σε αυτόν κάτω από την ελεγκτική και καταπιεστική επίδραση που έχουν οι παροτρύνσεις κυρίως των γονέων και συγγενών⁶¹.

Η Μαρία επισημαίνει τον «ηθικό και συναισθηματικό εκβιασμό» από τον οποίο δεν μπόρεσε να ξεφύγει.

⁶¹ Οι γονείς των ελληνίδων πληροφορητριών μου μεγάλωσαν σε χωριά ή γειτονιές όπου το κοινωνικό φύλο πραγματώνεται μέσα από οικιακές, συγγενικές και πνευματικές σχέσεις. Πολλοί όπως οι γονείς της Μαρίας και της Δανάης μετανάστευσαν στην πόλη από αγροτικές περιοχές μετά τον Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο.

«Ένοιωθα ότι δεν μπορούσα να το κάνω αυτό στους γονείς μου, δεν θα το άντεχαν. Από την στιγμή που είχαμε αποφασίσει με τον Τζων να είμαστε μαζί και να κάνουμε παιδιά, ε, ας παντρευόμασταν κιόλας να τους κάνουμε το χατίρι. Για εμάς δεν θα άλλαζε τίποτα».

Η Δανάη περιγράφει την ιδεολογική και συμβολική πίεση τόσο από εξω-θεσμικούς φορείς εξουσίας όσο και από θεσμικούς κρατικούς μηχανισμούς.

«Όταν όλη τους η ζωή περιστρέφεται γύρω από το πότε θα παντρευτείς είναι λίγο δύσκολο να μη το κάνεις. Ακόμα και όταν πήγα στο πανεπιστήμιο ή άρχισα να δουλεύω το μόνο που πραγματικά τους ένοιαζε ήταν πότε θα παντρευτώ: « κοίτα τώρα που τακτοποιήθηκες να βρεις και ένα καλό παιδί να κάνεις οικογένεια». Ήταν τέτοιος ο φόβος τους μην παντρευτώ που ενώ δεν τους άρεσε και πολύ ο Φρέντ δέχτηκαν να παντρευτούμε 'έστω και με πολιτικό'...»

Έχοντας σπουδάσει οικονομικές επιστήμες δουλεύει για ένα διάστημα ως δημόσιος υπάλληλος, επάγγελμα που «διασφαλίζει» την δυνατότητα της να «ασχοληθεί με την οικογένεια» της.

«Αυτό ήταν το όνειρό τους, να έχω μια δουλίτσα, οκτώ ώρες, σίγουρη δουλειά, να παίρνω τις άδειες, τα επιδόματά μου, πλύση εγκεφάλου σου λέω. Και «κοίτα την τάδε τι καλά που είναι», και «μια χαρά με τα παιδάκια της που πάνε στο παιδικό σταθμό της τράπεζας», έτοιμο το πακετάκι...»

Στις αφηγήσεις της Δανάης υπάρχει ένας αυτοσαρκασμός που συνδέεται με ένα διαρκή αναστοχασμό της εμπειρίας της και το συσχετισμό της με τις εμπειρίες των Άλλων. Η ζωή της «στην υπηρεσία» θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο μιας άλλης εθνογραφίας καθώς περιγράφει τους τρόπους που έμμεσα ή άμεσα πιέζεται από συναδέλφους να «γίνει μητέρα»⁶².

⁶² Στη μελέτη του για τις γαμήλιες πρακτικές ο Αργυρού επισημαίνει πως παρά τις κοινωνικές αλλαγές τα τελευταία 20 χρόνια στην Κύπρο και την Ελλάδα κάποιος δεν θεωρείται «πλήρως» ενήλικας πριν από το γάμο ακόμα και όταν έχει σημαντικά «προσόντα» (Argyrou 1996:61). Σύμφωνα με εθνογραφικές περιγραφές οι γυναίκες ενηλικιώνονταν μόνο όταν αποκτούσαν παιδί ενώ οι γεροντοκόρες, οι ανύπαντροι άνδρες, οι άτεκνες γυναίκες και οι μοναχές θεωρούνται οριακές οντότητες σχεδόν μη ανθρώπινες (Paxson 2002:2).

« Αυτό το «άντε τι περιμένεις» μου είχε σπάσει τα νεύρα, και να πεις ότι αυτές περνούσαν καλά... αμάσητο το κατέβασαν, έτρεχαν σαν τα άλογα από το πρωί ως το βράδι να τα προλάβουν όλα... Νομίζω τους την έσπαγα λίγο που είχα παντρευτεί και περνούσα καλά... αυτό που με εκνεύριζε είναι το κακόμοιρο ύφος που έπαιρναν όταν ζητούσαν άδεια για «οικογενειακούς λόγους» και η προνομιακή μεταχείριση στο γραφείο, λες και όλοι εμείς που δεν είχαμε παιδιά ήμασταν υπάλληλοι β κατηγορίας. Άσε οι ανύπαντροι, αυτοί λες και δεν είχαν προσωπική ζωή. Διότι άλλο να ζητήσεις άδεια γιατί αρρώστησε ο άντρας ή το παιδί σου και άλλο γιατί αρρώστησε ο γκόμενος... Θέλουν παιδί μου να σε φτιάξουν, σου λέει γιατί δεν παίρνεις σπίτι με δάνειο, τόση η φοροαπαλλαγή αν είσαι παντρεμένος, τόση αν έχεις ένα παιδί, ως τότε θα είσαι έτσι; Πως «έτσι»; τους ρωτούσα. Να έτσι όπως είσαι...

Εκείνο που με τρέλαινε είναι που μου έλεγαν «αφού δεν θέλεις παιδιά γιατί παντρεύτηκες;» ενώ όταν συζούσα με τον Φρέντ έλεγαν «αφού ζείτε μαζί γιατί δεν παντρεύεστε;» κατάλαβες; Τους δίνεις το δάκτυλο και σου ζητούν το χέρι μετά...».

Για τη Δανάη ο γάμος με ένα «ξένο» τη «διέκρινε» από τους γάμους που παρατηρούσε γύρω της, συνιστούσε μία απόκλιση από το ιδεώδες και ταυτόχρονα της επέτρεπε να «φαντάζεται» τον εαυτό της μέσα στο γάμο ως μία άλλη.

«Δεν ήθελα ένα γάμο όπως των δικών μου. Δεν ήθελα να μπλέξω με πεθερικά και ιστορίες, δεν ήθελα να το παίζω η καλή νοικοκυρά, δεν ήθελα να κάνω παιδιά και να βγάζω πάνω τους τις νευρώσεις μου... στην ουσία δεν ήθελα να είμαι παντρεμένη και ο Φρέντ ήταν η ιδανική λύση. Μπορούσα να τους κλείσω το στόμα και να ζω όπως θέλω εγώ με τις ευλογίες του συζύγου μου (το τελευταίο λέγεται ειρωνικά). Νόμιζα ότι θα με άφηναν ήσυχη αλλά έκανα λάθος... »

Η ένταση που νοιώθει η Δανάη ανάμεσα σε αυτό που «είναι» και σε αυτό που θα μπορούσε ή θα έπρεπε να είναι γεννά την επιθυμία να «γίνει» κάτι άλλο. Αυτή η «γένεση» σύμφωνα με την Ελένη Παπαγαρουφάλη αποτελεί μέρος μιας μακροχρόνιας, συνειδητής και ασυνειδητής, «προετοιμασίας» κατά την οποία το υποκείμενο αρχίζει να αλλάζει όχι απλώς «θέσεις» ή «αντιλήψεις» αλλά και τις συναισθηματικές και αισθητηριακές σχέσεις αλληλεξάρτησης ή εξουσίας που έχει αναπτύξει μέχρι τότε, και στις οποίες έχει «εθιστεί» να ζει με άλλους- πράγματα, πρόσωπα, θεσμούς. Στο διάστημα αυτής της προετοιμασίας το υποκείμενο συμμετέχει σε ένα λεπτό παιχνίδι δημιουργικότητας και περιοριστικών συμβάσεων με

αβέβαια αποτελέσματα (Παπαγαρουφάλη 2003:230-1). Η απόφαση της Δανάης να παραιτηθεί από το δημόσιο και να αποποιηθεί την ταυτοποίηση της με τα κυρίαρχα ιδεώδη για το τι σημαίνει ‘γυναίκα’ δημιουργεί μια σειρά από ρήξεις με το οικογενειακό και συγγενικό της περιβάλλον, που την αναγκάζουν να φύγει από τη γενέθλια πόλη της, για να είναι «από μακριά και αγαπημένοι» όπως λέει χαριτολογώντας. Λίγο αργότερα θα αντιμετωπίσει μια «υπαρξιακή κρίση» όταν καταλάβει ότι «οι γυναίκες είμαστε σα τα γραμμόφωνα⁶³, ότι πλάκα τους βάλεις αυτή παίζουν» παραπέμποντας στα προβλήματα που αντιμετώπισε ο γάμος της μετά τη γέννηση των παιδιών και το αίτημα να «φέρεται ως μητέρα και ως σύζυγος».

Η Δανάη όπως και οι περισσότερες από τις συνομιλήτριες μου αποφασίζουν να κάνουν παιδί γύρω στα 32-35 και το παρουσιάζουν ως αυτονόητη «επιλογή», κάτι που πάντα ήθελαν. Η Αλίσια θα το εκφράσει με άμεσο τρόπο προκαταβάλλοντας και οριοθετώντας ταυτόχρονα τη σχέση της με το σύντροφό της.

«Αυτό που είπαμε με το Νίκο εκεί που ήμουν στη ζωή μου, ήθελα να βρω έναν άντρα να χτίζω μια οικογένεια, αυτό ήταν, και του είπα θα σε ακολουθήσω αν κάνουμε οικογένεια όχι για να περνάμε καλά. Τώρα είμαι σε ηλικία να κάνω παιδιά.»

Η απόκτηση παιδιού συνδέεται με τη συζήτησή μας για τη σεξουαλικότητα και τη ρομαντική αγάπη. Ο έλεγχος των γεννήσεων σηματοδοτεί μια μετάβαση στην προσωπική ζωή, για τις γυναίκες κυρίως. Η σεξουαλικότητα ως μέρος μίας σταδιακής διαφοροποίησης της σεξουαλικής πράξης από την αναπαραγωγή, μπορεί να διαμορφωθεί με διάφορους τρόπους και γίνεται μια εν δυνάμει ιδιότητα του εαυτού.⁶⁴

Τα μοντέλα της ρομαντικής αγάπης ενθαρρύνουν τις γυναίκες να αναζητήσουν άντρες οι οποίοι θα είναι «φίλοι τους» αλλά και συνεργάτες στον οικιακό χώρο. Καθώς οι σύζυγοι διαπραγματεύονται τους έμφυλους οικιακούς ρόλους συζητούν για τη διαδικασία απόκτησης παιδιών με νέους τρόπους μετά από προσεκτικό σχεδιασμό⁶⁵. Η «επιλογή» ως ένα νέο πλαίσιο προσανατολισμού της δράσης του

⁶³ Η Δανάη αναφέρεται σε μία σκηνή στην ταινία Στέλλα του Κακογιάννη όπου η Μελίνα Μερκούρη ενσαρκώνει για την ίδια το αρχέτυπο της απελευθερωμένης γυναίκας, της γυναίκας που ζει έξω από συμβάσεις «γι’ αυτό έχει και το τέλος που έχει».

⁶⁴ Η δημιουργία της σεξουαλικότητας απαλλαγμένης από τις διασυνδέσεις με την αναπαραγωγή, τη συγγένεια και τη γενεολογία ήταν η συνθήκη για τη σεξουαλική επανάσταση των τελευταίων δεκαετιών. Για πρώτη φορά για ένα μεγάλο μέρος του γυναικείου πληθυσμού η σεξουαλικότητα μπορούσε να διαχωριστεί από τον κύκλο των κινήσεων και των τοκετών (Giddens 1992:27).

⁶⁵ Η απόφαση απόκτησης παιδιών συνδιαμορφώνεται από την ύπαρξη του «βιολογικού ρολογιού», την επίγνωση ότι μία εγκυμοσύνη μετά τα σαράντα πιθανόν να δημιουργήσει προβλήματα στην εγκυμονούσα και το έμβρυο. Οι άντρες συνομιλητές μου «πείθοντα» από την αντικειμενικότητα

υποκειμένου αντιπαραβάλλεται με την τύχη, τη μοίρα ή τη φύση. Τι γίνεται όμως όταν αυτή η επιλογή απόκτησης παιδιών εντάσσεται στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα πολιτισμικών αναπαραστάσεων για την μητρότητα και την οικογένεια;

Η Αλίσια συνάντησε τον σύντροφό της, Νίκο, στη διάρκεια μιας επίσκεψης στην Αθήνα στα πλαίσια περιοδείας του θεατρικού σχήματος στο οποίο συμμετείχε το καλοκαίρι του '90. Τον ερωτεύεται «κεραυνοβόλα» και τον ακολουθεί στην επαρχιακή πόλη όπου εργάζεται.

«Είμαι έτσι, ακολουθώ λίγο το συναίσθημα, συνέχεια, δεν σκέφτομαι πάρα πολύ. Μου άρεσε το ότι ήταν.... διαφορετικός...Ήταν πιο ζωντανός ίσως είχε πιο πολύ πάθος, ίσως σκεφτόμουν ότι, ότι ήθελες να κάνεις με εκείνον ήταν δυνατόν».

Αργότερα μετακινούνται σε διάφορες πόλεις εξαιτίας των επαγγελματικών υποχρεώσεων του Νίκου γεγονός που την εμποδίζει να εργαστεί συστηματικά και περιορίζεται να παραδίδει κάποια μαθήματα γαλλικών. Στο διάστημα αυτό αποκτούν δύο παιδιά και αφιερώνεται στην ανατροφή τους. Η Αλίσια είναι η μόνη από τις συνομήτριες μου που δεν παντρεύτηκε αλλά αφήνει τον κοινωνικό της περίγυρο να νομίζει ότι είναι έγγαμη, «δεν το λέμε για τα παιδιά» μου εξηγεί. Αν και η ίδια στοιχειοθετεί τη διαφορετικότητά της στην άρνησή της να παντρευτεί, ταυτοχρόνως μου εξομολογείται ότι τώρα θα το ήθελε αλλά ο σύντροφός της αρνείται.

« Ίδια ιστορία, ένοιωθα ότι είμαστε διαφορετικοί (εννοεί από τους άλλους), ότι η αγάπη μεταξύ μας είναι τόσο δυνατή που δεν χρειαζόμαστε να υπογράψουμε ένα χαρτί, ότι όλα αυτά είναι βλακείες της κοινωνίας, ναι έτσι ήμουν τότε, εκείνου του άρεσε...».

Η Αλίσια νοιώθει ανασφαλής και πιστεύει ότι θα ήταν καλύτερα αν είχε τα νομικά δικαιώματα που απορρέουν από ένα γάμο. Σε όλες τις συναλλαγές της και τις κοινωνικές σχέσεις παρουσιάζεται ως παντρεμένη αποφεύγοντας έτσι τα σχόλια και τις ερωτήσεις από ανθρώπους του περιβάλλοντός της. Χρησιμοποιεί συνειδητά αυτήν την ιδιότητα για να τοποθετηθεί στην ελληνική κοινωνία γνωρίζοντας την μεγάλη αξία που αποδίδεται στη μητρότητα στα πλαίσια του γάμου. Μία ανύπαντρη μητέρα

αυτού του «ηλικιακού ορίου» για τις γυναίκες και επιταχύνουν την λήψη αποφάσεων ή τη διαδικασία νοσηματοδότησης του εαυτού ως εν δυνάμει πατέρα.

αντιμετωπίζεται με καχυποψία και μπορεί πιο εύκολα να αμφισβητηθεί η ικανότητά της να μεγαλώσει «σωστά» τα παιδιά της. Η ίδια αισθάνεται κοινωνικά απομονωμένη και βρίσκεται συνεχώς κάτω από πίεση καθώς ο σύντροφός της δεν την υποστηρίζει συναισθηματικά και πρακτικά να διεκδικήσει έναν άλλο λόγο για τον εαυτό. Η ελευθερία που ένοιωθε ως «ξένη» έρχεται να ανατραπεί όταν πρέπει να «συνομιλήσει» με τις συγκεκριμένες παραδοχές της τοπικής κοινωνίας για το τι συνιστά μια μητέρα. Οι προσπάθειες της να αντισταθεί στην επιβολή μιας μονοσήμαντης υποκειμενικότητας που νοιώθει να την συνθλίβει συναντούν την αντίδραση του συντρόφου της και του κοινωνικού περίγυρου.

«Θέλαμε να κάνουμε κάτι άλλο αλλά πέσαμε στο κλασικό μοντέλο[...]Στην αρχή νόμιζα ότι θα μπορούσα να χτίσω το δικό μου κόσμο και να ζήσω μέσα εκεί. Αλλά είναι φτωχό. Δεν προσαρμόζομαι γιατί δεν έχω πολύ σχέση με τους Έλληνες. Μάλλον εγώ δεν μπορώ να τους καταλάβω, είναι ακόμα η ιστορία ότι είμαστε διαφορετικοί, ζούμε με ένα τρόπο διαφορετικό από τους άλλους. Όλοι μου οι φίλοι είναι ξένοι. ...Και έχω πάντα στο μυαλό μου ότι θα γυρίσω στη Γαλλία αλλά νομίζω δεν θα γίνει ποτέ, είναι τα οικονομικά ο Νίκος δουλεύει εδώ και νομίζω δεν θέλει πραγματικά να φύγει. Είναι δικό μου πρόβλημα, ο Νίκος είναι καλά. Η λύση είναι να βρω τη θέση μου εδώ.»

Η θέση της Αλίσια μέσα στο πλέγμα των λόγων για τον εαυτό είναι αντικείμενο συνεχής αναζήτησης. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε στιγμές κρίσης υιοθετεί στρατηγικές που αναιρούν την ταυτότητα της «καλής» συζύγου-μητέρας: βγαίνει μόνη στο μπαρ όπου χορεύει κάνοντας αισθητή την παρουσία της, δηλώνοντας με έναν «ενσώματο» τρόπο τη διαφορετικότητά της, εκτείνοντας το κορμί της και καταλαμβάνοντας το χώρο απαγορεύοντας σχεδόν την επαφή, το χορευτικό ζευγάρι και την επικοινωνία.

5.β Βάφτιση

Αν η βάφτιση «αναδημιουργεί τον άνθρωπο μέσα στο υπερ-οικογενειακό κοινωνικό περιβάλλον, σημαδεύοντας τόσο την κοινωνική, όσο και την πνευματική ενσωμάτωση και την εξατομίκευση μιας αθέρατης προσωπικότητας»(Rushton 1992:168-9) τότε δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί η βάφτιση και η ονοματοδοσία αποτελεί αντικείμενο έντονης διαπραγμάτευσης και σύγκρουσης τόσο μεταξύ του ζευγαριού όσο και των συγγενών. Για πρώτη φορά το ζευγάρι καλείται να ονοματίσει και να καθορίσει την ταυτότητα «του καρπού» της σχέσης τους – έστω και αν του προσδίδει τυχαίο χαρακτήρα και υποστηρίζει ότι δεν καθορίζει την ταυτότητα του παιδιού, «δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία».

Η βάφτιση αποτελεί μια ισχυρή δήλωση σχετικά με την ταυτότητα και τη διαδικασία σχηματισμού της. Με την ονοματοδοσία το παιδί αποκτά αναγνώριση και θέση μέσα στην κοινότητα, γίνεται φανερό η παρουσία του. Το ζήτημα είναι «ποιος έχει τη δύναμη να συγκροτεί την πολιτισμική ταυτότητα και τι απαιτείται για την ολοκλήρωση της διαδικασίας αυτής»

Οι περιορισμοί στην επιλογή του ονόματος είναι κάτι που απασχολεί τα περισσότερα ζευγάρια μια και σύμφωνα με την ελληνική παράδοση το παιδί παίρνει το όνομα του παππού ή της γιαγιάς -χωρίς αυτό να αποκλείει και κάποιες άλλες δυνατές επιλογές σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα⁶⁶. Η έλλειψη παρόμοιας πρακτικής στις χώρες της Δυτικής Ευρώπης συνήθως συμβάλλει στη εύρεση συμβιβαστικών λύσεων και στην «υποχώρηση» στις επιταγές της «παράδοσης». Δεν είναι όμως μια υποχώρηση αδιαπραγμάτευτη. Στη περίπτωση που το παιδί βαπτιστεί σε ελληνοορθόδοξη εκκλησία συνήθως παίρνει δυο ονόματα όπου το πρώτο είναι το ελληνικό και το δεύτερο το όνομα που επέλεξαν οι γονείς και το έχουν δηλώσει τη στιγμή της γέννησης με ονοματοδοσία στο ληξιαρχείο. Τα ονόματα που επιλέγουν φροντίζουν να είναι εύηχα και στις δυο γλώσσες ή να υπάρχει μια αντιστοιχία (πχ Γκέοργκ, Γιώργος) (Lauth Bacas : www.transcomm.ox.ac.uk).

⁶⁶ Η Αλίσια θα μου αφηγηθεί πως έδωσαν το όνομα του νεκρού αδερφού του συζύγου της, ο οποίος είχε πεθάνει πολύ νέος, στην πρωτότοκη κόρη της, ενώ η Δανάη θα εξηγήσει γιατί η δική της πρωτότοκη κόρη πήρε το όνομα του παππού που ήταν βαριά άρρωστος (πέθανε λίγους μήνες μετά τη βάπτιση) και όχι της γιαγιάς.

«Προσπαθήσαμε να βρούμε ονόματα που ταιριάζανε και με τη χώρα μου και εδώ και στην αρχή είπε ο Πέτρος ..εντάξει ..ο μεγάλος πρέπει να έχει το όνομα του παππού ..αλλά ήτανε ένα όνομα που δεν έχει καθόλου, δεν σημαίνει τίποτα στη γλώσσα μου και τελικά ψάχνουμε κάτι άλλο και αποφασίζουμε θα έχει ένα όνομα που ταιριάζει και με τις δύο γλώσσες και το δεύτερο όνομα είναι το όνομα του παππού.. και έτσι πήρε δύο ονόματα δηλαδή Γιώργος-Κωνσταντίνος ήταν το δεύτερο όνομα. Στην Ολλανδία είναι αυτό πολύ κανονικό έχεις δύο τρία τέσσερα ονόματα ..αλλά ήτανε και αυτό ένα πρόβλημα.. γιατί το Γιώργος.. εντάξει στην Ολλανδία είναι καλό όνομα ωραίο όνομα.. Γιώργος εδώ καλά .. μια χαρά αλλά δεν είχε ..δεν ήταν το όνομα του παππού και αυτό μάλλον έπρεπε να ήτανε πάρα πολύ δύσκολο για του γονείς του Πέτρου, πάρα πολύ δύσκολο ..»(Τερέζα).

«Τα προβλήματα άρχισαν όταν γεννήθηκε ο Ντίζι επειδή δεν δώσαμε το όνομα του πατέρα του Άγγελου, ούτε ως δεύτερο όνομα, ούτε το όνομα της μητέρας του Άγγελου που είχε πεθάνει δέκα χρόνια πριν αλλά αποφασίσαμε να του δώσουμε ένα εντελώς ξένο όνομα ούτε καν ένα γερμανικό όνομα, αλλά ένα αγγλικό όνομα όπως και το κάναμε. Στη Γερμανία δεν έχουμε αυτού του είδους τα προβλήματα, μπορούμε να διαλέξουμε ένα όνομα, δεν χρειάζεται να δώσουμε ένα όνομα από την οικογένεια, είμαστε περισσότερο ελεύθεροι, αλλά κι εγώ επίσης δεν ήθελα ένα γερμανικό όνομα για να μη σκεφτεί τίποτα ο πατέρας του γιατί πραγματικά είχε στεναχωρηθεί»(Φράνκα).

Για τους περισσότερους γονείς των ελλήνων συνομιλητών μου η μη επιλογή ενός ελληνικού ονόματος εκλαμβάνεται ως ρήξη της συνέχειας της οικογένειας, της γενιάς, της φυλής, ως ασέβεια στη μνήμη των νεκρών –αναγέννηση μέσα από την ονοματοδοσία – ως έλλειψη σεβασμού στο πρόσωπο που δίνει το όνομα· η απόρριψη του εκλαμβάνεται ως απόρριψη των αξιών που υποτίθεται ότι ενσαρκώνει το πρόσωπο αυτό.

Τα δείγματα των πρακτικών που αφορούν στην βάφτιση είναι εξαιρετικά σύνθετο και δεν μου επιτρέπουν μία ανάλυση σε βάθος αλλά κάποιες παρατηρήσεις που αφορούν την τελετουργία και τη σημασία που προσλαμβάνει για κάποιους από τους στα συμφραζόμενα του μικτού γάμου.

Η τελετουργία για τον Durkheim αποτελεί αναλυτική κατηγορία με τυποποιημένο και επαναλαμβανόμενο χαρακτήρα και συνδέεται με θρησκευτικές πρακτικές, διαμεσολαβώντας τον ιερό κόσμο με τον ορατό και καθημερινό και

αποτελώντας δυναμικό συμβολικό μέσο έκφρασης της κοινωνικής συνοχής⁶⁷. Από θεολογική άποψη, η βάφτιση αποτελεί μια τελετουργία χωρισμού από τη φυσική γέννηση καθώς επίσης και μια ενσωμάτωση στην κοινωνία (Rushton 1992:152).

Συγχρόνως, η τελετουργία εμπλέκει μια σειρά από σύμβολα και καθώς η μορφή της είναι δεδομένη και διαμορφωμένη ήδη στο παρελθόν, δίνει μια αίσθηση συνέχειας συνδέοντας το παρελθόν με το παρόν και το παρόν με το μέλλον. Ως «συμβολικός λόγος» (Lincoln 1987:132), διαχειρίζεται και προκαλεί συναισθήματα και εμπειρίες και διαμεσολαβεί τη σχέση του ατόμου με την κοινωνία. Ταυτόχρονα, τα σύμβολα, τα οποία έχουν κυρίαρχο ρόλο και είναι το περιεχόμενο και το εκφραστικό μέσο της, λειτουργούν σε πολλά επίπεδα⁶⁸. Αφενός, επιτρέπουν την επικοινωνία και την αίσθηση συνοχής όσων μετέχουν στο τελετουργικό δράμα⁶⁹, αφού αναγνωρίζονται και μοιράζονται από κοινού δημιουργώντας μια κοινότητα σημασιών και αφετέρου, δίνουν στο άτομο τη δυνατότητα να τα ερμηνεύσει με τρόπο ιδιοσυγκρατικό και να τους αποδώσει ένα ιδιαίτερο νόημα μέσα στα επιτρεπτά πλαίσια (Cohen 1985:2). Έτσι, διαφορετικά άτομα αποδίδουν και διαφορετικά νοήματα και αυτή ακριβώς η πολυσημία, η αμφισημία και η πολυπλοκότητα του συμβολικού περιεχομένου και δράσης είναι που δίνει στην τελετουργία μεγάλη δύναμη.

Ο Τζών θα μου περιγράψει μέσα από μία έντονα συναισθηματικά φορτισμένη αφήγηση τη βάφτιση της πρωτότοκης κόρης του. Βιώνοντας τη βάφτιση ως μια δοκιμασία, ένα τραύμα, ερμηνεύει την τελετή ως μία συμβολική (και φυσική, σωματική) βία που «εγγράφεται» στο σώμα του παιδιού⁷⁰ με την επιβολή μιας ταυτότητας που αποκλείει (ή δυσκολεύει) την δυνατότητα επιλογής.

⁶⁷ Η τελετουργία διακρίνεται από μια αυστηρά δομημένη και τυποποιημένη ακολουθία, πραγματοποιείται σε καθορισμένο χώρο και χρόνο, χαρακτηρίζεται από επαναληπτικότητα και οργανωτικότητα και έχει μια προκαθορισμένη δομή (Kertzer 1988: 8-10).

⁶⁸ Η έμφαση στο δημιουργικό χαρακτήρα των συμβόλων και την πολυσημία τους δόθηκε με τη στροφή στην ανθρωπολογία από το δομικό ντετερμινισμό, την αναζήτηση κανονικοτήτων και πανομοιότυπων συμπεριφορών, στη μελέτη των συμβόλων και την αναζήτηση του νοήματος καθώς και στον τρόπο με τον οποίο αυτό εκφράζεται. (Cohen 1985:12).

⁶⁹ Σύμφωνα με τον V. Turner η τελετουργία αποτελεί μια παράσταση και ένα κοινωνικό δράμα που εμπλέκει μια σειρά από συμβολικές ενέργειες.

⁷⁰ Μετά τη κουβέντα μας στη βεράντα του σπιτιού τους ο Τζών μου έδωσε ένα αυτοβιογραφικό μυθιστόρημα με πολλές λεπτομέρειες για την ζωή του στην Ελλάδα. Ο τίτλος είναι χαρακτηριστικός *DAD50 in Greece: It's a cultural thing*. Τα περισσότερα στοιχεία που αφορούν στη βάφτιση είναι από το βιβλίο του (καθώς υπήρχαν γεγονότα που δεν αναφέρθηκαν στη διάρκεια της συνέντευξης ο συγγραφέας με παρέπεμψε στο ομώνυμο κεφάλαιο).

« Θεωρείτο δεδομένο από την Εκκλησία, την ευρύτερη οικογένεια, κάθε μέλος της κοινωνίας, ότι η Σούζαν θα βαφτιζόταν. Δεν υπήρχε αμφιβολία για αυτό. Ούτε συζήτηση. Ήταν αδιανόητο ότι το νεότερο μέλος στην οικογένεια δεν θα βαφτιζόταν. Ήταν τόσο αδιανόητο που η κοινωνία και η οικογένεια ούτε καν το σκέφτηκαν. Η Εκκλησία σκέφτηκε για αυτούς... Το δόγμα της για το πώς θα συμμορφωθούν. Η δύναμη και η ιστορία της Εκκλησίας βούιζε πάνω από το άτομο και το συνέθλιβε κάτω από τους γιγάντιους τροχούς της τελετουργίας και της παράδοσης. Με εξαίρεση τη Μαρία, κανείς δεν με ρώτησε πως αισθανόμουν και ακόμα και εκείνη δεν ήξερε την ακριβή φύση αυτών των συναισθημάτων».

Η τελετή είναι μια διαδικασία όπου «μίσησε κάθε λεπτό της» και δεν τη διέκοψε για χάρη του φίλου του που «η συναίνεση του να γίνει ανάδοχος του παιδιού, η χειρονομία του να δυναμώσει το φιλικό τους δεσμό» απέτρεψε «τη σύγκρουση και τον πόνο».

Η «ενσωμάτωσή της κόρης τους στην κοινωνία» βιώνεται ως «αποχωρισμός» για τον ίδιο αφού η εκκλησία παραπέμπει σε μία εικόνα και κυρίαρχες ιδέες της ελληνικής κοινωνίας που ο ίδιος απαξιώνει. Η ιδέα της «συνέχειας» και η «αναπαραγωγή» ενός θρησκευτικού λόγου για τον άνθρωπο που τον θεωρεί «επικίνδυνο», αποτελεί το τραύμα στο οποίο αναφέρεται συχνά παραπέμποντας στην αδυναμία του να αντισταθεί.

« Θα μπορούσα να προξενήσω τη σύγκρουση και τον πόνο αλλά δεν το έκανα. Κατάπια τις αρχές μου και καθυσόχασα τον εαυτό μου (λέγοντας) ότι η γενναιοδωρία (kindness) και η συμμόρφωση ήταν ο καλύτερος τρόπος να προχωρήσουμε εκείνο το καιρό. Έτσι το είδα τότε· τώρα τείνω να σκέφτομαι ότι ήταν η πράξη ενός δειλού. Πήρα τότε το βαθύ τραύμα μέσα μου και πολεμάω πέντε χρόνια τώρα με το γεγονός ότι εγκατέλειψα/ απογοήτευσα το παιδί μου. Δεν υπερασπίστηκα το δικαίωμα της στην ελευθερία επιλογής. Δεν ήμουν δίπλα της όταν ήταν εντελώς ευάλωτη. Ανοησίες μπορεί κάποιοι να λένε αλλά δεν είναι καθόλου ανοησία για μένα».

Η δοκιμασία συμβάλλει στη διαφοροποίηση του Τζών, στον αναστοχασμό της εμπειρίας, και στην αυτο-γνωσία. Η ετερότητα του γίνεται η περιφέρεια, ο χώρος από όπου θα παρατηρήσει τις πρακτικές και τους λόγους κεντρικών κανονιστικών εξουσιών όπως η Εκκλησία. Ακριβώς επειδή ο ίδιος δεν ανήκει στο «σώμα της

Εκκλησίας» μπορεί να δει από «έξω», από το περιθώριο, τι γίνεται μέσα, στο κέντρο. Στη συνέντευξη είχε πολύ ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο ο συνομιλητής μου κάθε φορά «άλλαζε θέση» μέσα στους κυρίαρχους λόγους που κανονικοποιούν με τις αρχές και τις αξίες τους τα υποκείμενα. Ο Τζών μπαίνει στο γάμο του από «θέση ισχύος», ως μέλος ενός δυτικού πολιτισμού που παραπέμπει στην πρόοδο, την ευημερία, τον εκσυγχρονισμό, έναν άλλο τρόπο ζωής, πιο ελεύθερο, απαλλαγμένο από πολλές καταπιεστικές συμβάσεις. Η άρνησή του να «παντρευτεί στην εκκλησία» γίνεται αποδεκτή ως «φυσική συνέπεια» της ταυτότητάς του. Όντας «δυτικός» και «σύγχρονος άνθρωπος» απαξιώνει την Ελλάδα ως φονταμενταλιστική χώρα, μια χώρα που μένει στο περιθώριο γιατί δεν μπορεί να ξεφύγει από τη «θεοκρατία». Οι αξίες που διέπουν την κοινωνική και οικογενειακή ζωή στην Ελλάδα προσμετρούνται ως κατώτερες και «επικίνδυνες». Με τη γέννηση του παιδιού το ερώτημα ποιος έχει τη δύναμη να συγκροτεί την πολιτισμική ταυτότητα γίνεται καίριο και μπαίνει με όρους αποκλεισμού και ενσωμάτωσης. Με την απαξίωση και τη «φίμωση» του λόγου του από το συγγενικό περιβάλλον της Μαρίας για την «ταυτότητα» της κόρης τους, ο λόγος αυτός γίνεται ένας περιθωριακός λόγος και ο Τζών συνδιαλέγεται με τους άλλους από αυτή τη θέση.

Η εμπειρία της ετερότητας μετατρέπεται σε μια στάση εγρήγορσης του υποκειμένου. Ο Τζών ως άλλος φτάνει στην αυτογνωσία επειδή η διαφορετικότητά του δημιουργεί έναν πολιτικά διευρυμένο «εαυτό» που χωρά πολλές «υποκειμενικότητες»: βρίσκεται σε μια πορεία διεύρυνσης της ανθρώπινης συνείδησης με βάση την εμπειρία της ετερότητας σε υποκειμενικό και δι-υποκειμενικό επίπεδο. Το υποκείμενο ανα-κρίνει την ύπαρξή του, επαναπροσδιορίζει τη σχέση με τον εαυτό του και με το περιβάλλον του, διαπραγματεύεται τους κοινωνικούς του ρόλους, υιοθετεί συνεχώς μια κριτική απόσταση με ότι εμφανίζεται ως αυτονόητη και μοναδική αλήθεια. Καταλαβαίνει την αδυναμία της συντρόφου του να αντισταθεί⁷¹ και νοσηματοδοτεί τη συναίνεσή του στη βάπτιση μέσα από το ιδίωμα της φιλίας. Η αποστασιοποίηση του αποτελεί μια κριτική της συγκεκριμένης πρακτικής αλλά ταυτόχρονα τον φέρνει και πιο κοντά στο πραγματικό πρόσωπο της ανθρώπινης συλλογικότητας συνδέοντας τον με δεσμούς κατανόησης και αλληλεγγύης.

⁷¹ Ένας δεύτερος λόγος που επικαλείται ο Τζών για τη συναίνεσή του στην τελετή είναι η αλληλεγγύη για τη σύντροφό του που την περιγράφει ως «εγκλωβισμένη» στους συναισθηματικούς εκβιασμούς των γονιών της. Η επίγνωση της δύναμης των διάφορων λόγων να δημιουργούν δυνατά συναισθήματα στα υποκείμενα – αναφέρθηκε συγκεκριμένα στην ενοχή – τον οδηγεί σε μια πιο διαλλακτική και διαλογική σχέση μέσα στο γάμο του.

6. Συγγενείς: «από μακριά και αγαπημένοι»

Όταν αφηγούνται ιστορίες για τους δεσμούς τους με τους συγγενείς οι συνομιλητές μου κινούνται ανάμεσα σε δύο επίπεδα, ανάμεσα στο ιδανικό - αυτό που υποτίθεται ότι είναι η συγγένεια, και το συγκεκριμένο – αυτό που διαμορφώνεται καθημερινά μέσα από τη διαντίδραση με τα συγγενικά τους πρόσωπα και τον τρόπο που βιώνονται οι συγγενικές σχέσεις από τα ίδια τα υποκείμενα.

Όλα τα ζευγάρια της έρευνάς μου έχουν λίγες επαφές με τους συγγενείς τους μια και είναι εγκατεστημένοι μακριά από τους τόπους καταγωγής τους⁷². Συναντιούνται κυρίως κατά τη διάρκεια των διακοπών και στις γιορτές, Χριστούγεννα ή Πάσχα.

Το σύνολο των συγγενικών δεσμών παρουσιάζονται να διαπνέονται και να διαμεσολαβούνται από αισθήματα αγάπης και αλληλεγγύης στα πλαίσια ενός γενικευτικού λόγου για τη συγγένεια και ιδιαίτερα την αιματοσυγγένεια. Στις αφηγήσεις όμως υπάρχει μία έντονη διαφοροποίηση καθώς μεταβαίνουμε από μία αφηρημένη ρητορική για τη συγγένεια στα συγκεκριμένα παραδείγματα, στις πραγματικές σχέσεις με τους συγγενείς.

Η Τερέζα θυμάται πόσο επώδυνη ήταν η σύγκρουση με τα πεθερικά της κατά τη διάρκεια μιας επίσκεψης τους το καλοκαίρι μετά την απόκτηση του πρώτου τους παιδιού. Στην διαμάχη της να διεκδικήσει ένα άλλο τρόπο ζωής και ανατροφής των παιδιών της ο σύντροφός της επιλέγει μια «ενδιάμεση» θέση ενδυναμώνοντας την αίσθηση πανικού και μοναξιάς της όταν αντιμετωπίζει τους γονείς του.

« Στην αρχή πάρα πολύ δύσκολα ..περισσότερο όταν είχαμε το πρώτο παιδί το βλέπανε πάρα πολύ δύσκολο γιατί εγώ μεγάλωσα τα παιδιά με ένα άλλο τρόπο. Εδώ στην Ελλάδα νομίζω είναι πολύ κανονικό ότι η γιαγιά και ο παππούς είναι πολύ κοντά με τα παιδιά, μεγαλώνουν μαζί τα εγγόνια και εγώ δεν μπορούσα, πρώτα δεν μπορούσα να εξηγήσω τι ένιωθα εγώ γιατί τα ελληνικά μου δεν ήταν πολύ καλά και αυτοί μπήκαν στην ζωή μας και μου πήραν τα παιδιά... έτσι πρέπει να το κάνεις αυτό ..γι' αυτό

⁷² Η απόσταση και η δυσκολία πρόσβασης στο νησί - για οικονομικούς και για φυσικούς λόγους – σε πολλές περιπτώσεις είναι επιθυμητή κατάσταση και αποτελεί επιλογή των υποκειμένων της έρευνας. Οι περισσότεροι μου δήλωσαν είτε έμμεσα είτε άμεσα ότι δεν θα ήθελαν να ζουν κοντά στην οικογένεια καταγωγής τους. Η απόσταση βοηθά να κρατηθεί μια ισορροπία που φαίνεται να διαταράσσεται όταν η παραμονή των συγγενών ξεπερνά ένα σχετικά μικρό χρονικό διάστημα.

πρέπει να κάνεις αυτό ... και εγώ ένοιωθα .. στην γωνία.. μου παίρνουν τα παιδιά μου, παίρνουν τη ζωή μου, και προσπάθησα να τους εξηγήσω και ο Πέτρος σε αυτό δεν μπορούσε να με βοηθήσει.. αυτός ήταν... «ας τους γιατί έτσι το βλέπουν αυτό», ότι δεν μπορώ εγώ να τους αλλάζω εντελώς. Και το καλό ήτανε ότι δεν μένανε εδώ, ήρθανε για διακοπές για κάποιες...εντάξει.. αρκετό καιρό, αλλά φύγανε γιατί αρχίζαμε να μαλώνουμε ..πολύ... και τελικά ήτανε μια μέρα εδώ και άρχισαν να φωνάζουνε, να κάνουν... πήρα το παιδί μου έφυγα από το σπίτι και έτσι αποφάσισαν να φύγουν... ήτανε πολύ δύσκολο και ο Πέτρος ήτανε ανάμεσα ..δεν μπορούσε να διαλέγει για μένα, θα ήθελε, αλλά είχε τους γονείς του.»

Οι γονείς του Πέτρου δεν μπορούν να δεχτούν ότι δεν έχουν δικαίωμα να παρέμβουν στην ανατροφή του εγγονού τους και η ετερότητα της Τερέζας, το γεγονός ότι είναι ξένη, γίνεται το βασικό επιχείρημα του συντρόφου της για να αποφύγει τη σύγκρουση. Η Τερέζα δεν μοιράζεται τις ίδιες πολιτισμικές αξίες και βιώματα για το ρόλο των παππούδων και γιαγιάδων στην ανατροφή των παιδιών. Η άρνησή της να συναινέσει στον έλεγχο δεν μεταφράζεται ως «απόρριψη» των γονέων του Πέτρου αλλά αποδίδεται στο διαφορετικό πολιτισμικό πλαίσιο στο οποίο μεγάλωσε.

«Νομίζω ότι έπρεπε να τους εξηγήσει αυτό, ότι είμαι διαφορετική γυναίκα, δεν είμαι ελληνίδα και έχω διαφορετικές αξίες αλλά δεν ξέρω αν προσπάθησε πολύ να το εξηγήσει απλώς είπε “και γι’ αυτήν είναι δύσκολα... δεν καταλαβαίνει εσάς και εσείς δεν καταλαβαίνετε αυτήν» και ο Πέτρος είναι και ένας άνθρωπος που δεν μπορεί να μαλώνει να προσπαθεί πάντα να βρει την ειρήνη και προτιμούσε να φύγει να μην μιλήσει να τ’αφήνει έτσι και κάποια στιγμή είπε καλύτερα να φύγετε γιατί έτσι δεν δουλεύει» (Τερέζα).

Η «φωνή» του άλλου, της Τερέζας, θέτει σε αμφισβήτηση όλα τα αυτονόητα σχήματα των κοινωνικών και πολιτισμικών ιεραρχιών, αναδεικνύοντας την πολλαπλότητα του υποκειμένου και «εκβιάζοντας» ένα περισσότερο ανοιχτό μέλλον για τις κοινωνίες που καλούνται να αντιμετωπίσουν τον ξένο, τον Άλλο.

Ο ίδιος ο Πέτρος στη συζήτηση μας θα παρουσιάσει το γεγονός ως μία «παρεξήγηση» - «είπαν κάτι που δεν το κατάλαβε, το πήρε αλλιώς και έγινε ότι έγινε» - δεν θα αναφέρει τη σύγκρουση με τους γονείς του ούτε τη διακοπή της επαφής τους για δύο περίπου χρόνια. Στην δική του αφήγηση οι γονείς του περιγράφονται ως «τυπικοί γονείς που ανησυχούν για τα παιδιά τους και βοηθούν, όσο μπορούν, όταν τους ζητηθεί». Οι σχέσεις τους δεν ήταν ποτέ ιδιαίτερα στενές μια

και ο ίδιος ταξίδευε τους χειμώνες και έλειπε τα καλοκαίρια στα νησιά με αποτέλεσμα να μένει ελάχιστα στο σπίτι τους.

«Τα καλοκαίρια δούλευα και ζούσα στα νησιά γνώριζα κάποιες κοπέλες και μερικές από αυτές τις επισκεπτόμουν το χειμώνα. Το 99% των περιπτώσεων η χειμερινή εικόνα ήταν πάρα πολύ διαφορετική από αυτήν που μου είχαν δώσει το καλοκαίρι και όχι ιδιαίτερα ελκυστική. Τελικά η μόνη που η χειμερινή της εικόνα ήταν ακόμα καλύτερη από την θερινή ήταν η Τερέζα. Ήταν φρικό το καλοκαίρι και το χειμώνα ακόμα μεγαλύτερο, πιο πολύ, ζούσε σε ένα τρειλερ στο δάσος. Μου άρεσε που δεν ήταν κυριλέ και γιάπης, [μου άρεσε] βέβαια αφού και εγώ έτσι ήμουν, τα ίδια έκανα. Τώρα την οικογένεια δεν την έδινα και πολύ σημασία για να τους ρωτήσω κιόλας και να πάρω τη γνώμη τους, αλλά σιγά σιγά είχαν αρχίσει να συνηθίζουν στις ξένες φάτσες και στην απελπισία τους μη μείνω εργένης λένε ας πάρει κάποια και ότι να είναι... μια ζωή με είχαν χάσει, με έβλεπαν με διάφορες κοπέλες, με μία ήταν λογικό να κολλήσω παραπάνω. Υπήρχαν προβλήματα με γλώσσα και τα λοιπά, αρκετά, μάλιστα μια φορά είχαν τσακωθεί με την Τερέζα εξαιτίας μιας παρεξήγησης, άλλο κατάλαβαν άλλο έγινε, τέλος πάντων» (Πέτρος).

Η προσπάθεια του να συμπεριλάβει τους γονείς του στη ζωή του οδηγεί σε ρήξεις με αποτέλεσμα να αναγκαστεί να «διαλέξει ποια οικογένεια θα υποστηρίξει». Η σύντροφός του αναγνωρίζει την προσπάθεια αυτονόμησης της οικογένειας από τις επιταγές ενός προτύπου που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «νεοελληνική οικογένεια» με την έννοια ότι οι πιέσεις αφορούσαν τόσο την επιλογή επαγγέλματος (η ενασχόληση με ένα μπαρ δεν θεωρείται κανονικό επάγγελμα) όσο και με την απόκτηση υλικών αγαθών (ένα αυτοκίνητο - αντί για μοτοσικλέτα, ένα ιδιόκτητο σπίτι) και την ανατροφή των παιδιών με ένα συγκεκριμένο τρόπο.

«Ο Πέτρος λίγο αυτήν την εποχή διάλεξε και πιο πολύ εμένα ..ότι δεν προσπάθησε να καλυτερέψει η σχέση (με τους γονείς του)... το άφηνε, και κάποια στιγμή είπα εγώ πρέπει να πάμε γιατί τα παιδιά πρέπει να γνωρίζουν την γιαγιά και τον παππού και τότε είχα γεννήσει το δεύτερο παιδί ..ήτανε ενός χρόνων και ήτανε σχεδόν δύο χρόνια που δεν είδαμε καθόλου τους γονείς του Πέτρου. Και αν δεν είχα πει εγώ «πάμε να δούμε τους γονείς σου, να γνωρίζουν και το δεύτερο μωρό», θα είχε μείνει έτσι. Και εκεί πήγαμε στη Θεσσαλονίκη, κάτσαμε λίγες μέρες με τα παιδιά, ήτανε πολύ χαρά, ευτυχισμένοι και αυτοί επιτέλους κάτι έγινε και .προσπαθήσανε να πάει όλα πολύ καλά..

αλλά ήτανε και για αυτούς και για μένα πολύ δύσκολο γιατί συνέχεια ήτανε αυτό το πράμα ... η διαφορά ήτανε τόσο μεγάλη...Η ποιο μεγάλη διαφορά ήταν που σε βάζουνε να νοιώθεις πάλι παιδί.. εγώ είμαι το παιδάκι και πρέπει να ακούω τις συμβουλές και αυτοί θα πούνε πως ακριβώς μεγαλώνεις τα παιδιά σου και αυτό ήτανε πάντα ένα πρόβλημα ...και στον Πέτρο ήτανε πολύ πίεση από τους γονείς του έτσι πως έπρεπε να ζήσει.. πως έπρεπε να βγάζει τα λεφτά ..να φτιάχνει μια ασφάλεια για την οικογένεια ήτανε και ο γάμο.. που ήτανε πρόβλημα.. δεν παντρευτήκαμε.. γιατί; να παντρευτείτε.. πρέπει δεν γίνεται έτσι, τα παιδιά δεν τα βαφτίσατε ...ήτανε αρκετά πολλά προβλήματα...»(Τερέζα).

Αν και η Τερέζα αναγνωρίζει την ψυχολογική πίεση που ασκούν οι γονείς του Πέτρου και κυρίως ο πατέρας του, επιδιώκει την επανασύνδεση της οικογένειας και την αποκατάσταση των σχέσεων τους. Η εξήγηση που δίνει φαίνεται να συμφωνεί με ανάλογες προσπάθειες άλλων ζευγαριών να διατηρήσουν σχέσεις με τους συγγενείς τους⁷³ – κυρίως τους γονείς και τα αδέρφια τους - επειδή: «η οικογένεια είναι σημαντική για τη ζωή των παιδιών και όχι μόνο». Παρά τις αντιφάσεις και τις συγκρούσεις η ευρύτερη συγγενική ομάδα φαίνεται να αποτελεί σημείο αναφοράς για τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας κυρίως των παιδιών. Την ίδια στιγμή που οι συγγενικές σχέσεις παρουσιάζονται ως προβληματικές ταυτόχρονα προσλαμβάνονται και ως αναλλοίωτοι και δεδομένοι κοινωνικοί θεσμοί που υπερβαίνουν τις όποιες συγκρούσεις. Η θεώρηση του κοινού αίματος ως του στοιχείου εκείνου που ορίζει τους δεσμούς συγγένειας και προσδίδει θετικό περιεχόμενο στις διαπροσωπικές σχέσεις γίνεται αντιληπτό ως κοινωνικό και πολιτισμικό δεδομένο το οποίο καλούνται να αναπαράγουν έστω και αν του προσδίδουν καταναγκαστικό χαρακτήρα. Αυτή η «εκμάθηση» των συγγενικών σχέσεων συχνά προβάλλεται ως αίτημα των ίδιων των παιδιών που «θέλουν να έχουν παππούδες, γιαγιάδες, θείους και ξαδέρφια». Με διάφορες αφορμές ο Άγγελος μου αποκάλυψε τους τρόπους που τα παιδιά του «κατασκευάζουν» (συγγενικές) σχέσεις πχ με τους γονείς της Φράνκα βρίσκονται σε

⁷³ Και η Φράνκα θα μου εκμυστηρευτεί ότι εκείνη φροντίζει να κρατάει επαφή με την οικογένεια του Άγγελου «γιατί ο Άγγελος δεν είναι το είδος του ανθρώπου που θα πάρει τηλέφωνο, ούτε τον ίδιο του τον πατέρα, έτσι όταν πήγα πριν από ένα μήνα στην Αθήνα για δουλειά επισκέφτηκα τον πατέρα του, δεν συναντιόμαστε και πολύ συχνά και του άρεσε πολύ και σκέφτηκα τι καλά περάσαμε, γιατί και αυτός δεν τηλεφωνεί. Έτσι προσπαθώ, επειδή μου αρέσει, να έχω καλή σχέση μαζί τους γιατί είναι οικογένεια και έχεις κάτι, αισθάνεσαι κάτι για αυτούς».

συχνή τηλεφωνική επαφή και συζητούν για την καθημερινότητα τους δημιουργώντας μία συναισθηματική εγγύτητα που ξεπερνά τους χωροταξικούς περιορισμούς⁷⁴.

«Βέβαια, αυτό μου το λέει και ο γιος μου, το παράπονο του Ντίζι είναι που δεν έχει ξαδέρφια να παίζει εδώ, τους παππούδες, τις γιαγιάδες, είναι εντελώς αντίθετα από μένα, που εγώ δεν είχα, αδιαφορούσα, ο Ντίζι δεν του αρέσει αυτό και θέλω να κρατήσω αυτή τη σχεσούλα, εντάζει η οικογένεια της Φράνκα είναι πιο δεμένοι από την δικιά μου, έτσι φαίνεται τουλάχιστον, όχι φαίνεται, έτσι είναι, έρχονται δύο φορές τον χρόνο, πάει μια φορά τον χρόνο, τηλέφωνο κάθε δυο τρεις μέρες, εγώ τηλέφωνο κάθε έξι μήνες... με τον αδερφό μου βέβαια έχουμε καλή σχέση όταν πάμε εκεί, πάμε εκεί κάθε τρεις μήνες, αλλά το θεωρώ σημαντικό για τα παιδιά, βέβαια, γίνονται πιο ισορροπημένοι να έχουν οικογένεια πιστεύω, να ξέρουν ότι έχουν παππούδες, γιαγιάδες, ξαδέρφια...»

Αυτή η πρακτική υιοθετείται από όλα τα ζευγάρια τα οποία φροντίζουν για τη διατήρηση και σύσφιξη των σχέσεων ανάμεσα στους συγγενείς της οικογένειας καταγωγής και τα παιδιά. Η ανάπτυξη μιας τακτικής επικοινωνίας, έστω και τηλεφωνικής, φαίνεται να φέρνει πιο κοντά και να ενώνει με συναισθήματα αγάπης εγγόνια και παππούδες/ γιαγιάδες επενδύοντας έτσι τον βιολογικό δεσμό με συμβολικές διαστάσεις καθώς η ύπαρξη της σχέσης από μόνη της δεν θεωρείται επαρκής παράγοντας για τη δημιουργία συγγένειας. Κυρίως οι μητέρες - και αρκετοί πατέρες - φροντίζουν να υπάρχουν ευχάριστες και τρυφερές αναμνήσεις συναντήσεων, εμπειριών και κοινών δραστηριοτήτων (όποτε είναι εφικτό) με την άμεση οικογένεια και αποφεύγουν να αποκαλύπτουν εντάσεις ή διενέξεις που μπορεί να έχουν οι ίδιοι με τα συγγενικά τους πρόσωπα. Τονίζουν ιδιαίτερα τη δυνατότητα διαχείρισης και διαπραγμάτευσης των συγγενικών δεσμών από τα ίδια τα παιδιά και δεν παραλείπουν να μου εξηγήσουν τους διαφορετικούς τρόπους που προσλαμβάνονται και αξιολογούνται επιλεκτικά οι συγκεκριμένες σχέσεις από τα ίδια τα παιδιά. Η παρακολούθηση πχ ποδοσφαιρικών αγώνων με τη γιαγιά από την

⁷⁴ Σε πολλές περιπτώσεις η φυσική- γεωγραφική απόσταση μοιάζει να είναι αντιστρόφως ανάλογη με τη συναισθηματική. Οι γονείς των αλλοδαπών στους μικτούς γάμους της έρευνας παρουσιάζονται περισσότερο «δραστήριο» στη δημιουργία συναισθηματικής εγγύτητας με τα εγγόνια τους που υπερβαίνει την πρόσληψη της σχέσης ως δεδομένης. Αντίθετα οι έλληνες παππούδες και γιαγιάδες φαίνεται να θεωρούν την ύπαρξη των βιογενετικών δεσμών ικανή συνθήκη για την συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να τονίσω ότι το δείγμα της έρευνας ήταν μικρό και δεν επιτρέπει γενικεύσεις αυτού του είδους, αλλά δεν μπορώ να μην επισημάνω μία εμφανή τάση των συνομιλητών μου να υπογραμμίζουν την εγγύτητα στις οικογενειακές σχέσεις των αλλοδαπών που

Γερμανία και ο σχολιασμός τους αποτελεί σημαντική αιτία για την ύπαρξη στενών δεσμών συγγένειας με τον εγγονό (ο οποίος είναι «περισσότερο δεμένος με τη γιαγιά»), ενώ το ψάρεμα με τον παππού ή τον θείο, οι διακοπές στη θάλασσα και πλήθος άλλων δραστηριοτήτων ωθούν τα υποκείμενα στη δημιουργία στενών σχέσεων ενώ παράλληλα εδραιώνουν τη σημασία και τη σπουδαιότητα αυτών των (συγγενικών) δεσμών.

Η οικονομική εξάρτηση και βοήθεια από τους συγγενείς – ιδιαίτερα από τους γονείς – δημιουργεί την ανάγκη ανταπόδοσης είτε σε υλικό είτε σε συναισθηματικό επίπεδο. Οι τρόποι προσφοράς και ανταπόδοσης ποικίλουν και επηρεάζονται από τα συγκεκριμένα συμφραζόμενα της κάθε σχέσης. Τα υλικά αγαθά, οι υπηρεσίες και η βοήθεια που κυκλοφορούν ανάμεσα στους συγγενείς δεν είναι ταυτόσημα ούτε ανταποδίδονται άμεσα. Καθώς οι ηθικές υποχρεώσεις και αξιώσεις που δημιουργεί η συγγένεια δεν είναι αμετάβλητες αλλά προσφέρουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο τα υποκείμενα διαπραγματεύονται τους κανόνες που την ρυθμίζουν, οι τρόποι που οι συνομιλητές μου ανταλλάσσουν αγαθά και συναισθήματα παρουσιάζει ενδιαφέρον. Περιγράφοντας τις σχέσεις του με τους γονείς της Φράνκα ο Άγγελος θα μιλήσει για την οικονομική βοήθεια που τους επέτρεψε να διατηρήσουν ένα «σπάταλο» τρόπο ζωής και τους τρόπους που σκοπεύει να την ανταποδώσει.

«Οικονομικά δεν ήμασταν ποτέ καλά, οι γονείς της να είναι καλά που μας βοηθάνε. Αυτό σε έκανε να νοιώθεις άσχημα; Λίγο ναι, αλλά όχι και τόσο, το έχω στο νου μου να τους αποζημιώσω, όπως τώρα. Φτιάχνω το σπίτι και λέω ένα δωμάτιο είναι για τη πάρτη τους, άσχετο αν θα βοηθήσουν πάλι για να το φτιάξουμε, που βοήθησαν».

«Δεν ξέρω πολλά, ξέρω ότι θελαν και αυτοί να πάρει κανέναν γιατρό η κόρη τους, αυτά τα είχαν, δεν μου το λέει η Φράνκα αλλά έμμεσα, το είχαν... Με έχουν βοηθήσει όμως πολύ. Το μόνο που τους ενοχλεί, και γώ το αισθάνομαι, είναι που δεν μιλάω τη γλώσσα. Ο πατέρας της ειδικά θέλει, να μιλήσει, θέλει να επικοινωνήσει... βέβαια από την άλλη μου αρέσει κι αυτό, γιατί γλιτώνω αυτό, βαριέμαι τις συζητήσεις για τις ασφάλειες τα έτσι, ο πατέρας της είναι αυτό, να κάθομαι να μιλάμε, βαριέμαι λιγάκι και λέω της

αναιρεί την διαδεδομένη άποψη στην ελληνική κοινωνία ότι οι «ευρωπαϊοί δεν έχουν οικογένεια και συγγενικούς δεσμούς».

Φράνκα «και τη γλώσσα να μάθω δεν θα πούμε τίποτα, να γλιτώσω τις συζητήσεις για το αν έχουμε ασφαλίσει το σπίτι, τα παιδιά», με τις ασφάλειες ξέρεις τι είναι οι γερμανοί...αυτά δεν τα μπορώ εγώ, να τους δώσω να καταλάβουν ότι δεν μπορούμε να τα ασφαλίσουμε και όλα...».

Ενώ συναισθηματικά διατηρεί μία απόσταση και φροντίζει να μην υπάρχει γλωσσική επικοινωνία που ίσως θα δημιουργούσε συγκρούσεις εξαιτίας των διαφορετικών τρόπων ζωής και αντιλήψεων παρόλα αυτά «ενσωματώνει» τα πεθερικά του στην πυρηνική οικογένεια παρέχοντας τους ένα δικό τους χώρο στο οικογενειακό σπίτι που χτίζει στον Κάβο ανταποδίδοντας έτσι την οικονομική τους αρωγή.

Για τη Δανάη, αντίθετα, η οικονομική βοήθεια από την οικογένεια νοσηματοδοτείται ως μέσο χειραγώγησης των συγγενικών σχέσεων και αποφεύγει τον δανεισμό και την αποδοχή χρηματικών δώρων από την οικογένεια καταγωγής της.

« Είναι ένας τρόπος να σε ελέγχουν. Όταν άνοιξα το μαγαζί ο πατέρας μου μας δάνεισε κάποια λεφτά και αμέσως άρχισε να έχει λόγο για τον τρόπο που δούλευα, τις ώρες που το κρατούσα ανοιχτό... θυμάμαι ένα σαββατοκύριακο που το έκλεισα και πήγαμε με το Φρεντ και τα παιδιά μία εκδρομή, το τι άκουσα «και τι άνθρωποι είστε εσείς, πως θα κάνετε οικογένεια αν τα παρατάτε όλα και κάνετε το κέφι σας, έτσι χάνονται οι περιουσίες, δεν θα νοικοκυρευτείτε ποτέ», μέσα σε ένα μήνα του επέστρεψα όλο το χρηματικό ποσό πράγμα που τον πείραξε πολύ.. όχι ότι σταμάτησαν να τα λένε αλλά τουλάχιστον δεν μπορούν να ισχυριστούν ότι ζω έτσι όπως ζω σε βάρος τους».

Ο έλεγχος αυτός γίνεται ακόμα εντονότερος όσο ο Φρεντ «δεν είναι ικανός να ελέγξει την οικογένειά του». Με τις εποχικές δουλειές που κάνει – δουλεύει ως υδραυλικός, ηλεκτρολόγος, χτίστης – δεν θεωρείτε ικανός να συντηρήσει την οικογένειά του και η εικόνα του, έτσι όπως την προσλαμβάνουν οι γονείς της Δανάης, δεν συμφωνεί με τις προσδοκίες τους για τον δυτικό «άλλο». Με διάφορες αφορμές - όπως την οικονομική βοήθεια - εκφράζουν την έμμεσα απαξίωσή τους. Το γεγονός αυτό στάθηκε αφορμή να επαναξιολογήσει η Δανάη τις σχέσεις με τους γονείς της και να αμφισβητήσει ως ένα βαθμό τη δύναμη του «κοινού αίματος». Η παρωδία από μέρους της γνωμικών για τη συγγένεια, «και το ούισκι νερό δεν γίνεται» κατά το «το αίμα νερό δεν γίνεται», αποτελεί εργαλείο αντίστασης και ανατροπής της συμβολικής εξουσίας που ασκεί η ρητορική της συγγένειας.

Για τη Δανάη αυτό που συντελεί στη διατήρηση και σύσφιξη των σχέσεων ανάμεσα στους συγγενείς είναι μία επικοινωνία που δεν βασίζεται στον κανόνα της αιματοσυγγένειας, επιτρέπει την αυτονομία του ατόμου και χαρακτηρίζεται από ψυχική εγγύτητα και αγάπη. Η συγγένεια έτσι νοηματοδοτείται μέσα από μία διαδικασία επιλογής και όχι επιβολής.

7. Συναντήσεις στον οικιακό χώρο

«Το νεωτερικό είναι ο τρόπος που ο δυτικός κόσμος τοποθετεί χρονικά και αξιολογικά και κατανοεί πολιτισμικά τον εαυτό του, μια σειρά από νοήματα που συνθέτουν προσωπικές και συλλογικές ταυτότητες. Το νεωτερικό υπάρχει σε συσχετισμό με μια σειρά από άλλα νοήματα και ταυτότητες τα οποία έχει το ίδιο κατασκευάσει. Υπάρχει και συνεχίζει να υπάρχει γιατί έχει την ικανότητα να διαφοροποιεί, να αναπροσδιορίζει και να επανατοποθετεί τον εαυτό και τους «άλλους» όπως το απαιτούν οι εκάστοτε συνθήκες» (Αργυρού 2003:565).

Οι αφηγήσεις των συνομιλητών μου - έτσι όπως μου διηγούνται ιστορίες της ζωής τους και τρόπους διαπραγμάτευσης της νέας τους θέσης - παραπέμπουν στην ιδέα της μοντερνικότητας⁷⁵ και της παράδοσης. Αν και αποφεύγουν γενικευτικές συγκρίσεις του «δικού τους» πολιτισμού με τον «δικό μας», στους λόγους τους για την έμφυλη υποκειμενικότητα αποκαλύπτονται οι αναπαραστάσεις που έχουν για τον ελληνικό εαυτό και τους τρόπους που συγκροτεί τις σχέσεις στον οικιακό χώρο. Ο λόγος της Φράνκα αποκαλύπτει τους τρόπους με τους οποίους αντιλαμβάνεται ως ξένη τους συζυγικούς ρόλους και τους τρόπους που διαπραγματεύεται την ένταξή της στην οικογένεια καταγωγής του συζύγου της. Κατά τη διάρκεια της γνωριμίας της με τα πεθερικά της η Φράνκα αρνείται να επιτελέσει το ρόλο της «νοικοκυράς».

«Η μητέρα του Άγγελου πέθανε το '85 εγώ την συνάντησα το '84 στο σπίτι τους και ήταν αυτή η πραγματικά γλυκιά ελληνίδα μητέρα ... έτρεχε πίσω από τον Άγγελο και του έλεγε «πρέπει να το παντρευτείς το κορίτσι» και τέτοια ... ήταν γλυκιά αλλά πέθανε, ο πατέρας του είχε πραγματικά την ελληνική νοοτροπία, τα πόδια πάνω και όλο φέρε, φέρε, φέρε ... δύο χρόνια μετά τον θάνατο της μητέρας του Άγγελου πήρε μια άλλη

⁷⁵ Για τη νεωτερικότητα ως πολιτισμική ταυτότητα και εργαλείο διάκρισης και αποκλεισμού βλ. Αργυρού 2003: 565-582.

γυναίκα γιατί δεν μπορούσε να μείνει μόνος επειδή δεν ήξερε να κάνει τίποτα, αλλά αυτή η γυναίκα δεν είναι νοικοκυρούλα είναι κοσμοπολίτισσα/ κοινωνική, περισσότερο ανοιχτή και έτσι ο πεθερός μου άλλαξε και μου φερόταν διαφορετικά. Πριν έλεγε μόνο “ *Germania extra prima gut*” ή λέξεις που ήξερε από τον ... πόλεμο, ξέρω κι εγώ. Αλλά πήρε καιρό να έρθουμε κοντά και να μου φερθεί σαν κανονικό άτομο και όχι σαν ξένη. Και πριν αρχίσω να μιλώ ελληνικά δεν υπήρχε τρόπος να τον πλησιάσω. Δεν ήθελα να χαμογελάω συνέχεια και να τον εξυπηρετώ, δεν ήθελα να δείξω «πόσο καλή είμαι», ούτως ή άλλως δεν είμαι καλή νοικοκυρά».

Η σύγκριση που κάνει η Φράνκα όταν μιλά για τον Άγγελο σε σχέση με τους άλλους άνδρες γίνεται με βάση τις αναπαραστάσεις που έχει για την οικιακή ταυτότητα της γυναίκας.

«Ο Άγγελος όμως με σέβεται και υπάρχουν πολλά πράγματα που μοιραζόμαστε στη δουλειά όχι μόνο στο σπίτι αλλά παντού, εννοώ ότι δεν είναι αυτός ο άντρας που έρχεται σπίτι και κάθεται μπροστά στην τηλεόραση και θέλει να χαλαρώσει μετά τη δουλειά του ή οτιδήποτε κάνει. Δεν περιμένει τίποτα από μένα και αυτό επίσης είναι καλό, που δεν με βάζει σε ένα ειδικό ρόλο που μπορεί να μην μπορώ να εκπληρώσω, όχι, ποτέ, είναι πραγματικά ανεκτικός με πολλούς πολλούς τρόπους, είναι γεγονός».

Η ‘ανοχή’ που όπως υποστηρίζει η Φράνκα δείχνει ο Άγγελος γίνεται αντιληπτή ως τέτοια στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης εννοιολόγησης της γυναικείας ταυτότητας στο γάμο.

Η Φράνκα όπως και όλες οι αλλοδαπές της έρευνας δεν θέλουν να συνδέονται μονοσήμαντα με τον οικιακό χώρο, διακρίνουν τον εαυτό τους από τις ελληνίδες κάνοντας λόγο για το πόσο «κακές νοικοκυρές»⁷⁶ είναι, και αναφέρονται στην συμμετοχή των αντρών στο καταμερισμό εργασίας στο σπίτι γεγονός που φαίνεται να προσδίδει αξία στον άντρα και πρόσθετο κύρος στα πλαίσια ενός λόγου για τον «απελευθερωμένο, μοντέρνο άντρα» καθώς καταφέρνει να ξεφύγει από τον παραδοσιακό του ρόλο και να επιτελεί μια σειρά από καθήκοντα που σύμφωνα με τις

⁷⁶ Ένα από τα πρώτα σχόλια που έκαναν όταν έμπαινα στο σπίτι τους ήταν «μη κοιτάς γύρω σου, είναι ακατάστατα, δεν είμαι και πολύ καλή νοικοκυρά ξέρεις». Η συχνότητα αυτής της παρατήρησης μου έκανε εντύπωση και αναρωτιόμουν αν γινόταν γιατί ξέρουν πόσο εκτιμάται η τάξη στο ελληνικό νοικοκυριό και άρα ήθελαν να προλάβουν μια αρνητική αξιολόγηση του οίκου τους ή ήθελαν να δηλώσουν προκαταβολικά ότι δεν τις ενδιέφερε μία ταυτότητα που τις ευθυγράμμιζε με παραδοσιακούς ρόλους.

κυρίαρχες πολιτισμικές αναπαραστάσεις για τα φύλα στην ελληνική κοινωνία θεωρείται ότι αφαιρούν κάτι από τη αρρενωπότητά του.

Η επιτέλεση οικιακών καθηκόντων γίνεται ευκολότερα αποδεκτή για τους αλλοδαπούς άνδρες στους μικτούς γάμους καθώς θεωρούνται φορείς ενός εκσυγχρονιστικού λόγου για την οικογένεια και αυτόματα υποστηρικτές της ισότητας των δύο φύλων.⁷⁷ είναι εξ ορισμού άλλοι. Για τους έλληνες αντίθετα ο κίνδυνος να κατηγορηθούν ότι η γυναίκα «τους έχει βάλει στο βρακί της», ή «τα δυό πόδια σε ένα παπούτσι» είναι εμφανής αποστερώντας τους κοινωνικά την αυτονομία με την οποία συνδέεται συμβολικά ο άντρας. Η αντίληψη αυτή δεν απασχολεί τον Άγγελο ο οποίος προσλαμβάνει τις δραστηριότητες του τόσο στο χώρο του οίκου όσο και στον εξωτερικό χώρο ως συνεχή ένδειξη της «δημόσιας» αποτελεσματικότητας του⁷⁸ :

«Ούτε το έχω σκεφτεί ούτε με απασχολεί, δεν ξέρω τι μπορεί να λέει ο κόσμος πίσω από τη πλάτη μου, που δεν πιστεύω ότι λέει... Δεν με απασχολεί. Και τα ρούχα απλώνω και τα κυλοτάκια της Φράνκα και όλα. Έχω ζήσει και εργένης, έχω ζήσει μόνος μου, και τα έκανα. Δεν είμαι και πολύ [τακτικός] είμαι λίγο χύμα, εντάξει, ευτυχώς και η Φράνκα είναι έτσι, τα βάζουμε λίγο στην άκρη όλα...».

Καθώς η ταυτότητα συγκροτείται σε διάλογο με τους άλλους, η διαδικασία αυτή δίνει νέα διάσταση στην αναγνώριση και εκπροσώπηση των ταυτοτήτων. Η ταυτότητα του καθενός εξαρτάται από τη διαλογική θέση με τον άλλο. Η ενασχόληση των ανδρών με την ανατροφή των παιδιών και τις οικιακές εργασίες υπαγορεύονται και από τους λόγους που αφορούν τα φύλα, το 'μοντέλο' της σύγχρονης δυτικής γυναίκας. Ο Πέτρος χαρακτηρίζει τη σχέση του με την Τερέζα περισσότερο ισότιμη από παλαιότερες και αποδίδει αυτή την αλλαγή στην συνάντηση δύο διαφορετικών αντιλήψεων για τα πράγματα.

⁷⁷ Ο Τζών για παράδειγμα έχει ενεργό ρόλο στην ανατροφή των παιδιών και περιγράφει στο βιβλίο του οικείες για μένα καταστάσεις «εκμάθησης της γονεικότητας» με όλες τις αμφισημίες και τα διλήμματα που ενέχει μια τέτοια διαδικασία καθώς διαπλέκονται οι διάφοροι λόγοι για την μητρότητα την πατρότητα και την παιδική ηλικία. Μέσα από ένα κριτικό λόγο για την στάση των αντρών που θεωρούν αυτονόητη και φυσική την ικανότητα των γυναικών να ανατρέφουν παιδιά και να γίνονται μητέρες η «κατασκευή της πατρότητας» αποδεικνύεται για τον ίδιο μια εξίσου επίπονη διαδικασία. Η ενασχόλησή του με το σπίτι και τα παιδιά αποτελεί για τον ίδιο συστατικό στοιχείο ενός εαυτού που δεν βασίζεται στην εκμετάλλευση της γυναικείας εργασίας στο σπίτι, στην ουσία δεν βασίζεται στην εκμετάλλευση της συντροφού του.

⁷⁸ Ο Άγγελος είναι ένα πρόσωπο αρεστό και αγαπητό στον Κάβο. Η αναγνώριση και ο σεβασμός που έχει στον γάμο του καθορίζει σε ένα μεγάλο βαθμό το σεβασμό με τον οποίο τον περιβάλλει η κοινότητα.

«Σίγουρα η διαφορετική κουλτούρα δίνει περισσότερα εναύσματα να σκεφτείς, να μιλήσεις, για πράγματα που ίσως αλλιώς τα θεωρείς δεδομένα.[...] Έχω την εντύπωση ότι αν ήμουν με κάποια ελληνίδα θα ήταν πιο ξεκάθαροι οι ρόλοι μέσα στην οικογένεια. Δηλαδή μια σειρά πραγμάτων που έχω κάνει στο παρελθόν δεν θα μου πέρναγε από το μυαλό ότι θα τα έκανα μόνο και μόνο γιατί έτσι είναι δομημένη η ελληνική οικογένεια.. Είναι πιο εύκολο να καταφέρεις μια ελληνίδα να αναλάβει το σπίτι γιατί γι' αυτό το πράγμα προετοιμάζεται και όσες δεν είναι εύκολο να τις καταφέρεις εντάξει, αυτές δεν έχουν και κανένα προσανατολισμό για οικογένεια και σπίτι.»(Πέτρος).

Είναι όμως η επαναδιαπραγμάτευση των κοινωνικών σχέσεων και οι αλλαγές αυτές τόσο καθοριστικές όπως παρουσιάζονται; Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην πρακτική και τον λόγο;

Για την κοινωνική ανθρωπολογία αφητηρία στην ανάλυση και κατανόηση των κοινωνικών φαινομένων είναι η διαπίστωση ότι οι πρακτικές των υποκειμένων αρθρώνονται μέσα από πολιτισμικά κριτήρια και πρότυπα με τα οποία τα υποκείμενα προσλαμβάνουν, οριοθετούν, διαχειρίζονται και διαπραγματεύονται την υποκειμενικότητά τους σε αναφορά πάντα με ένα κοινωνικά δομημένο πλαίσιο και ένα πλέγμα σχέσεων εξουσίας.

Οι αλλοδαπές γυναίκες με τις οποίες μίλησα κατά τη διάρκεια της έρευνας δεν δουλεύουν ή δεν δούλευαν μέχρι πρόσφατα έξω από το σπίτι, στο οποίο περιορίζονται τις περισσότερες φορές «από ανάγκη». Το γεγονός ότι δεν ξέρουν τη γλώσσα ή δεν μπορούν να ασχοληθούν με το επάγγελμα που έχουν εξειδικευτεί (δεν υπάρχει εξάλλου ανάλογη θέση στο τόπο εγκατάστασής τους), δομεί τις συνθήκες εκείνες που οδηγούν στην πολλαπλή εξάρτησή τους από τον σύντροφό τους.

«Ε, αυτά τα πρώτα χρόνια ήτανε έτσι ...εγώ μεγάλωσα τα παιδιά, ο Πέτρος δούλευε, έτσι όπως γίνεται συνήθως με μικρά παιδιά.. δεν ήτανε ότι δεν έκανε τίποτα ή ότι δεν ήθελε να κάνει.. ήτανε για αυτόν το πιο λογικό πράγμα ..εγώ ήμουνα και ξένη τότε δεν μιλούσα ακόμα ελληνικά για μένα ήτανε πιο δύσκολο να βρω δουλειά, αλλά ήτανε και πολύ λογικό, εγώ ήμουνα με τα μωρά τα πρώτα χρόνια ...ούτε το σκεφτήκαμε να το κάνουμε αλλιώς, ήταν έτσι όπως πήγαινε η ζωή, είχε και ο Πέτρος πριν αποκτήσουμε τα παιδιά ένα μαγαζί και προχώρησε έτσι...»

Ένοιωσες καμία φορά ότι αυτό δεν σε βοήθησε γρήγορα να μπορέσεις να κάνεις δικά σου πράγματα; σε πείραζε δηλαδή αυτή η σχέση;

Ναι, με πείραζε γιατί εγώ στην Ολλανδία έζησα χρόνια μόνη μου είχα την δουλειά μου, έβγαζα τα λεφτά μου και αυτό με πείραζε τα πρώτα χρόνια γιατί ένοιωθα πολύ εξαρτημένη από τον Πέτρο και ήτανε δύσκολο για μένα να δεχτώ ότι έτσι ήταν τα πράγματα.

Υπήρχαν συγκρούσεις;

..μμ.. για λεφτά είχαμε διάφορα προβλήματα που εγώ δεν μπορούσα να ξεδεύω εύκολα λεφτά ..ε πάντα ένοιωθα ότι αν ξόδευα λίγα παραπάνω για τα παιδιά ..ή για μένα - δεν πήρα έτσι κι αλλιώς τίποτα - δεν ένοιωθα καλά γιατί ήταν τα λεφτά του Πέτρου...έτσι το είδα και αυτό ήταν, γιατί ήμουν τόσα χρόνια μόνη μου που είχα τα λεφτά μου και αποφάσιζα εγώ τι κάνω με τη ζωή μου και πως το.. και αυτό ήτανε ένα πρόβλημα...» (Τερέζα).

Η φυσικοποίηση των καθηκόντων της μητρότητας είναι μια στρατηγική που χρησιμοποιούν οι γυναίκες της έρευνας για να αποφύγουν συγκρούσεις που φαίνεται δύσκολο να επιλυθούν μια και οι όροι της υπαγωγής τους στην εξουσία του συζύγου υπαγορεύονται από μια πραγματικότητα που αδυνατούν να ελέγξουν. Η έλλειψη βρεφονηπιακών σταθμών, θεσμικών μέτρων για τη διασφάλιση της γυναικείας απασχόλησης αλλά και οι νέοι λόγοι για την μητρότητα που προκρίνουν τη «μητέρα πλήρους απασχόλησης» εμποδίζουν την οικονομική αυτονομία των γυναικών αυτονομία που επιτυγχάνεται μερικές φορές (όπως στην περίπτωση της Τερέζας) με τη σταδιακή αυτονομία των παιδιών.

Αν στα προηγούμενα παραδείγματα βλέπουμε την προσπάθεια δημιουργίας ενός «τρίτου χώρου», ενός πολιτισμικού συμβιβασμού μέσα από διαπραγματεύσεις των έμφυλων ρόλων στην περίπτωση της Αλίσια ο χώρος αυτός είναι συνεχώς ένα ζητούμενο.

Η Αλίσια - μια γυναίκα που οι λακωνικές απαντήσεις της με ανάγκαζαν να συναρμολογώ την ιστορία της μέσα από σιωπές - αυτοπροσδιορίζεται ως ξένη σε κάθε μας κουβέντα και μέσω αυτής της ετερότητας προσλαμβάνει την υποκειμενική της εμπειρία και το κοινωνικό γίγνεσθαι.

«Νοιώθω ξένη...Αυτό που ξέρω από τη Γαλλία είναι το Παρίσι όπου ο καθένας μπορεί να κάνει αυτό που θέλει χωρίς να πειράζει κανένα, εδώ νοιώθω μακριά από το κέντρο,

δηλαδή θα κοιτάν, πρέπει να είσαι «κυρία», να παρουσιάζεις... νομίζω ότι δεν με ενδιέφερε καθόλου η εικόνα που μπορώ να δίνω, και τώρα βλέπω ότι πρέπει να προσέχω. Να είμαι όπως οι άλλοι, να μην είμαι τόσο διαφορετική αλλιώς θα είμαι τελείως από έξω θα τρελαίνομαι, είναι σχιζοφρένεια...»

Η εικόνα που της προτείνεται για την συγκρότηση του εαυτού είναι ουσιαστικά μια «ετερότητα» μια και η πραγματικότητα της Αλίσια δεν συμπίπτει με την πραγματικότητα της εικόνας της. Η αίσθηση ότι βρίσκεται στο περιθώριο της δίνει τη δυνατότητα να επαναξιολογεί την εμπειρία της και τις διαδικασίες οι οποίες την απομάκρυναν αφενός από την οικονομική χειραφέτησή της και αφετέρου από την πολιτισμική εκπροσώπηση της φωνής της. Αυτή η επαναξιολόγηση γίνεται φανερή με τη συνεχή αναφορά στο «τότε» και το «τώρα», αναφορά που παραπέμπει στις πολλαπλές και αντιφατικές αναπαραστάσεις μιας μεταβαλλόμενης πραγματικότητας που διαμορφώνεται από υποκείμενα που μεταβάλλονται και αυτά στον χρόνο.

Αν για την Αλίσια η δημιουργία οικογένειας και η απόκτηση παιδιών ήταν μια επιθυμητή ταυτότητα, ο τρόπος με τον οποίο προσλαμβάνονται αυτοί οι ρόλοι από το περιβάλλον της την οδηγεί σε μια σειρά από συγκρούσεις και αναθεωρήσεις. Ο εγκλωβισμός της σε μια μονοσήμαντη ταυτότητα φαίνεται να μην απορρέει μόνο από μια εξωτερική πραγματικότητα αλλά είναι αποτέλεσμα και της δικής της δράσης.

«Ναι, νομίζω ότι κρύφτηκα, λίγο πίσω από τα παιδιά, εντάξει ήταν αυτό που ήθελα να κάνω, τώρα πρέπει να χτίζω τον εαυτό μου πιο πολύ αν θέλω να είμαι καλά και πρέπει να είμαι καλά να είναι καλά η οικογένεια».

Καθώς η οικογένεια είναι ο χώρος από όπου αντλεί κοινωνική καταξίωση και δύναμη η πρόσδεσή της σε αυτόν είναι αναπόφευκτη παρά τα αντιφατικά συναισθήματα και το αδιέξοδο που βιώνει.

«Μια γυναίκα μες στο σπίτι δεν μαθαίνεις καινούργια πράγματα, όλο τα ίδια και τα ίδια που γυρνάν στο κεφάλι σου τα ίδια προβλήματα τα καθημερινά [...] Δεν φεύγω γιατί μέχρι τώρα είναι το μόνο που έχτισα 15 χρόνια που είμαι εδώ, δεν δούλεψα σοβαρά, είναι το μόνο που έκανα στη ζωή μου, η οικογένεια μου. Θα βάλω τον εαυτό μου να περιμένει λίγο ακόμα...».

Η αναμονή αυτή συνδέεται άμεσα με την άρνηση του συζύγου της να αποδεχτεί μια ανακατανομή των ρόλων και την οικονομική της απεξάρτηση.

«Ο Νίκος έχει φόβο να φεύγω, να κάνω κάτι που θα με ενδιαφέρει, αυτό με ενοχλεί αλλά δεν έχω τη δύναμη να πολεμήσω για αυτό. Ανάγκη έχω αλλά δεν ξέρω τι να κάνω... Εγώ φταίω. Αφού δεν μπορώ να βοηθήσω στα οικονομικά πρέπει να κάνω αυτό που μπορώ να κάνω, να προσέχω τα παιδιά...».

Ανάμεσα σε ένα παρελθόν (εκπατρισμός), σε ένα τραυματικό παρόν και σε ένα αβέβαιο μέλλον η Αλίσια προσπαθεί να γεφυρώσει την απόσταση που τη χωρίζει από το περιβάλλον ενώ παράλληλα εκμεταλλεύεται την απόσταση αυτή για να «ανακαλύψει» τα δικά της τοπία μνήμης και φαντασίας ακόμα και μέσα από μικρές απολαύσεις της καθημερινότητας που μπορούν να αποτελούν μια απόδραση από τις συνθήκες που την περιθωριοποιούν.

8. Συμπεράσματα

Αφετηρία αυτής της εργασίας ήταν η προσπάθειά μου να κατανοήσω τους τρόπους με τους οποίους οργανώνεται η υποκειμενικότητα και εννοιολογείται ο Εαυτός και ο Άλλος στα πλαίσια του μικτού γάμου. Θεωρώντας τους μικτούς γάμους πεδίο συνάντησης και αναμέτρησης διαφορετικών λόγων, πολιτισμικών κωδικών και ιδεών επιχείρησα να αναδείξω τη διαπλοκή τους στην κατασκευή σχέσεων ανάμεσα στα υποκείμενα της έρευνας.

Αφορμή αυτής της έρευνας, έτσι όπως την σκέφτομαι σήμερα που ολοκληρώνεται, στάθηκαν τα σχόλια φίλων και γνωστών για το πόσο «τυχερή είμαι που παντρεύτηκα ξένο», σχόλια που αποκαλύπτουν ότι υπάρχει εδραιωμένη η πεποίθηση πως η είσοδος ενός δυτικού στο γάμο «αναβαθμίζει» και «εκμοντερνίζει» τη σχέση συμβάλλοντας αυτόματα σε αλλαγές των σχέσεων και των ρόλων ανάμεσα στα φύλα. Η πεποίθηση αυτή συχνά στηρίζεται σε πρότυπα εκσυγχρονισμού και δυτικοποίησης

που χρησιμοποιούνται για να περιγράψουν και να εξηγήσουν τις διαδικασίες αυτών των αλλαγών. Τα πρότυπα αυτά αντιμετωπίζοντας τον πολιτισμό ως χώρο οριοθετημένο απλουστεύουν και προκαθορίζουν αυτές τις διαδικασίες.

Κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου απέφυγα, όσο ήταν δυνατό, να χρησιμοποιήσω διχοτομίες του τύπου ελληνικό/μη-ελληνικό και παραδοσιακό /σύγχρονο ως αναλυτικές κατηγορίες μια και οι διχοτομίες αυτές αντικειμενοποιούν και ουσιοποιούν τον «εαυτό» και τον «άλλο» παράγοντας μια στατική εικόνα για το υποκείμενο. Συσκοτίζουν το γεγονός ότι στην ελληνική κοινωνία υπάρχουν αντιλήψεις και σχέσεις που επηρεάζονται και διαπλέκονται με έναν λόγο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «δυτικό» αλλά και το γεγονός ότι ο λόγος αυτός δεν είναι ενιαίος και συνεκτικός ούτε προσλαμβάνεται από όλα τα υποκείμενα με τον ίδιο τρόπο. Με ενδιέφερε λοιπόν περισσότερο ο τρόπος που οι συνομιλητές μου χρησιμοποιούν τις έννοιες αυτές ως σύμβολα για να δράσουν και να διαπραγματευτούν τις ταυτότητές τους.

Η ετερότητα δεν αντιστοιχεί μονοσήμαντα σε μια διάκριση «εμείς» οι έλληνες και οι «άλλοι» ή «εμείς» οι ξένοι και οι «άλλοι». «Άλλοι» γίνονται οι συγγενείς και οι «συμπατριώτες», άλλοι γίνονται όσοι τα υποκείμενα προσλαμβάνουν ως «απέναντί» τους κατά τη διάρκεια των πολλαπλών θέσεων που καταλαμβάνουν μέσα στα πλέγματα λόγων στα οποία εμπλέκονται. Η ύπαρξη θεμελιώνεται πάνω σε μια διαφορική ταυτότητα. Ζούν μαζί επειδή μοιράζονται το νόημα της ύπαρξής τους με τους Άλλους. Η συνύπαρξη, η επινόηση και η κατασκευή των Άλλων αποτελεί μια άσκηση πάνω στα όρια της ανθρώπινης συλλογικότητας. Ο διάλογος με την ετερότητα υποδεικνύει την α-τέλεια του υποκειμένου μια και βρίσκεται όπως και ο λόγος του σε μια συνεχή διαδικασία διαμόρφωσης. Η δράση των υποκειμένων εμπεριέχεται πάντα στο τρόπο που οι λόγοι τοποθετούν τα άτομα σε αυτές τις πολλαπλές θέσεις.

Κατά την πραγματοποίηση της έρευνάς μου έχω απορρίψει το ιδίωμα της επιλογής – στοιχείο που επανέρχεται συχνά στους λόγους των υποκειμένων μου - το οποίο παραπέμπει στην ιδέα μιας ελεύθερης βούλησης βασισμένης στην ατομική ελευθερία. Τα δίπολα επιλογή / μη - επιλογή, ακούσια / εκούσια απόφαση ή δράση αποτελούν αντιστιξείς που συσκοτίζουν τη διάδραση μεταξύ κοινωνικών περιορισμών και ανθρώπινης δράσης. Από τη στιγμή που όλες οι διαδικασίες για τη δημιουργία της ταυτότητας προκύπτουν μέσα από τις κοινωνικές σχέσεις τότε το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων και των συμβολικών συστημάτων μέσα στα οποία αυτές οι

σχέσεις πραγματοποιούνται έχουν μια θέση κλειδί για τη δημιουργία του εαυτού και της υποκειμενικότητας.

Ο εαυτός λοιπόν «αναδύεται μέσα από ένα δίκτυο ποικίλων διακυβευμάτων, ως διαρκώς μεταβαλλόμενη και αβέβαιη, επιτηρούμενη και αντιστεκόμενη, αισθαντική και αναστοχαστική βιοκοινωνική σύνθεση. Ο εαυτός δεν προηγείται της απόφασης αλλά (ανα)-συντίθεται διαρκώς ως προσωρινή συνάρτηση βιοπολιτικών έξεων και διαχειρίσεων, που αφορούν ... την ίδια τη ζωή» (Αθανασίου 2003 : 48)

9. Βιβλιογραφία

- Αθανασίου, Α. 2003. « Η Πειθαρχεία της Συνέχειας: Σώμα, Χρόνος και Βιοπολιτική στην Ελλάδα Σήμερα» *Σύγχρονα Θέματα* 82, 45-52
- Argyrou, Vassos 1996. *Tradition And Modernity in the Mediterranean: The Wedding as Symbolic Struggle*. Cambridge University Press
- Αργυρού, Βάσος 2003. «Θεωρία και Πρακτική στην Αναπαραγωγή της Δυτικής Πολιτισμικής Ταυτότητας» Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επ.) *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, 565-582. Αθήνα: Gutenberg
- Bakalaki, A. 1997 “Students, Natives, Colleagues: Encounters in Academia and in the Field” *Cultural Anthropology* 12 (4) 502-526
- Buttler, Judith 1993. *Bodies that Matter*. London, New York: Routledge
- Beattie 1964, “Kinship and Social Anthropology” *Man* 130, 102
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Γαλάνη-Μουτάφη, Β. 2002 «Έρευνες για τον Τουρισμό στην Ελλάδα και στην Κύπρο, μια Ανθρωπολογική Προσέγγιση» Αθήνα: Προπομπός
- Γαλάνη-Μουτάφη Β. 1995. “Προσεγγίσεις του τουρισμού: το επινοημένο και το ‘αυθεντικό’”, *Σύγχρονα θέματα* 55, 28-39
- Γιαννακόπουλος, Κώστας 2001 « Κουδούνι Χωρίς Όνομα: Ταυτότητα, (Ομο)σεξουαλικότητες και Συγγένεια». Ανακοίνωση στο συνέδριο «Σεξουαλικότητες και Κοινωνία», Αθήνα
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. 1998. “Εισαγωγή: Από την Ολιστική Προσέγγιση στις Μερικές Αλήθειες”. Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επ.) *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, 11-66. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. 2003 «Εισαγωγή: Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του «Άλλου»: Ζητήματα Ταυτότητας στη Σύγχρονη Ανθρωπολογική Θεωρία», 15-110 στο (επ.) Γκέφου-Μαδιανού *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg
- Γκιζέλη, Γ. Καντατζόγλου, Ρ. Τεπέρογλου, Α. Φιλίας, Β. 1984 *Παράδοση και Νεωτερικότητα στις Πολιτιστικές Δραστηριότητες της Ελληνικής Οικογένειας* ΕΚΚΕ Αθήνα 100-150

- Cancian, Francesca 1993 “Gender Politics: Love and Power in the Private and Public Spheres” στο Fox J. Bonnie (ed) *Family Patterns Gender Relations* Oxford University Press New York 204-5
- Carsten, Janet 2000 “Introduction: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge 1-36
- Cohen, Anthony 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge.
- Cohen, Anthony 1977. “Symbolic Action and the Structure of the Self” στο I. Lewis (ed.), *Symbol and Sentiments* . Academic Press
- Cohen, Anthony 1985 ‘Of symbols and boundaries, or, does Ertie’s greatcoat hold the key?’ στο *Symbolising Boundaries*. Manchester University Press
- Collier, Jane Yanagisako Sylvia J. 1987. “Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship” στο *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, (επ.) Jane Fishburne και Collier Sylvia Junko Yanagisako, Stanford University Press: Stanford 14-50
- Collier, Jane 1986. “From Mary to Modern Woman”. *American Ethnologist* 13, no. 1:100-107
- Collier, Jane Michelle Z. Rosaldo Sylvia Yanagisako 1993 “Is There a Family ? New Anthropological Views” στο Fox J. Bonnie (ed) *Family Patterns Gender Relations* Oxford University Press New York 9-18
- Cowan, Jane 1992 «Η Κατασκευή της Γυναικείας Εμπειρίας σε μια Μακεδονική Κωμόπολη» στο Παπαταξιάρχης Ε. & Παραδέλλης Θ. (επ.) *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. 127-150
- Cowan, Jane 1998. *Η Πολιτική του Σώματος: Χορός και κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Dubisch Jill 1993 “Foreign chickens” and other outsiders: Gender and community in Greece. *American Ethnologist* 20, no.2:272-87
- Du Boulay, Juliet 1974. *Portrait of a Greek Mountain Village* Oxford: Clarendon Press
- Zinovieff, S.1992 «Έλληνες άντρες και ξένες γυναίκες: Το «καμάκι» σε μια επαρχιακή πόλη» στο Παπαταξιάρχης Ε. & Παραδέλλης Θ. (επ.) *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. 251-276
- Fox, J. Bonnie 1993 “The Rise and Fall of the Breadwinner-Homemaker Family” στο Fox J. Bonnie (ed) *Family Patterns Gender Relations* Oxford University Press New York 147-158

- Franklin, Sarah. 2001. "Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies" στο *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, (επ.) Sarah Franklin & Susan McKinnon. Duke University Press: Durham & London, 302-325
- Franklin, Sarah. 1997. "Making Sense of Missed Conceptions: Anthropological Perspectives on Unexplained Infertility" στο *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, (επ.) Louise Lamphere, Helena Ragoné, & Patricia Zavella. Routledge: New York, London 99-109
- Franklin, Sarah. 1995. "Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction" στο *Conceiving the New World Order*, (επ.) Faye D. Ginsburg & Rayna Rapp. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 323-345
- Friedl, E. 1962. *Vasilika. A Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart, and Winston
- Giddens, Antony, 1992 *The Transformation of Intimacy Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press
- Gilding, M. 1991 *The Making and the Breaking of the Australian Family*, Allen & Unwin, Australia
- Gupta, A. & Ferguson, J. 1992 "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* Vol.7, No 1. 6-23.
- Hannerz, Ulf 1990 "Cosmopolitans and Locals in World Culture" *Theory, Culture & Society*, vol.7, 237-251
- Hirschon-Φιλιππάκη, 1993 "Μνήμη και Ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες Πρόσφυγες της Κοκκινιάς" στο Παπαταξιάρχης, Ε. & Παραδέλλης, Θ. (επ.) *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 327-356
- Ιωσηφίδου, Μαρίνα. 1992 « Η Συγγένεια σε Δύο Ελληνικά Μοναστήρια» στο Παπαταξιάρχης Ε. & Θ. Παραδέλλης (επ.) *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. 277-311
- Just, R. 2000. *A Greek Island Cosmos: Kinship and Community on Meganisi*, School of American Research Press, Santa Fe New Mexico 93-154
- Kantsa, V. 2000 *Daughters Who Do Not Speak, Mothers Who Do Not Listen: Erotic Relationships Among Women in Contemporary Greece*. PhD Thesis. London School of Economics and Political Science, University of London.

- Keesing, Roger. 1981(second edition). "Marriage, Family and Community" *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Holt, Riverhart and Winston Inc. International Edition 251-275
- Kertzner, D. 1988. *Ritual, Politics & Power*, New Haven and London: Yale University Press: 8-10.
- Kuper, A. 1989. *Ανθρωπολογία & Ανθρωπολόγοι*, Καστανιώτη, Αθήνα
- Lamont, M. Fournier, M. 1992 Introduction *Cultivating Differences : Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* The University of Chicago Press, 1-17
- Levi-Strauss, C. 1977 *Άγρια Σκέψη*, Παπαζήση, Αθήνα.
- Lincoln, B. 1987 "Ritual, Rebellion, Resistance: Once more the Swazi Ncwala" σε *Man* 22: 132.
- Loizos, P. Papataxiarchis, E. 1991. « Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts » στο P. Loizos E. Papataxiarchis (eds). *Contested Identities Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 3-25
- Lutz, C., White G. 1986. "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology* 15, 405-436
- Μαράτου- Αλιμπάντη 1990(;) *Η Οικογένεια στην Αθήνα: Οικογενειακά Πρότυπα και Συζυγικές Πρακτικές*, ΕΚΚΕ Αθήνα
- Μπακαλάκη, Α. 1997. «Εκδοχές της έννοιας του Πολιτισμού στην Ανθρωπολογία» *Σύγχρονα Θέματα* 62, 55-68
- Μιλιαρίνη, Μπιάνκα 1997. « Μεικτοί Γάμοι: Διαδικασίες Διαμόρφωσης του Ζευγαριού και της Οικογένειας» στο *Ταυτότητες: Ψυχοκοινωνική Συγκρότηση*, (επ.) Ναυρίδης Κ., Χρηστάκης Ν. Αθήνα : Καστανιώτης 187-209
- Moore, H. L. 1994. *A Passion For Difference* Polity Press 49-129
- Ortner, S B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties" *Comparative Studies in Society and History* 26(1) 126-165
- Παπαγαρουφάλλη, Ελένη 2003. «Δωρητές Οργάνων ή Σώματος: Η Εμπειρία μιας Ανώνυμης και Δυνητικής Ταυτότητας» Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επ.) *Εαυτός και «Άλλος»: Εννοιολογήσεις Ταυτότητες και Πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg 229-260.

- Παπαταξιάρχης, Ε. 1996. “Περί της Πολιτισμικής Κατασκευής της Ταυτότητας”. Τοπικά β’: 197-216.
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1992 “Εισαγωγή’ Από τη Σκοπιά του Φύλου: Ανθρωπολογικές Θεωρήσεις της Σύγχρονης Ελληνικής Κοινωνίας” στο Παπαταξιάρχης Ε. & Θ. Παραδέλλης (επ.) *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια. 11-98.
- Πετρονώτη, Μ. 2002. “Κατασκευάζοντας Προφορικές Ιστορίες. Συνδιαλλαγές, Συγκρούσεις, Ανατροπές”. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107: 71-82.
- Πετρονώτη, Μ. 2003. «Καλή’ναι η φωνή, μα να ξέρεις που να σταματάς»: Οι άδηλες συγκρούσεις ως σύμβολο εξουσίας και επιβολής σε μια διαπολιτισμική σχέση» στο Βλαχούτσικου Χ. (επ.) *Όταν οι Γυναίκες έχουν Διαφορές*, Μέδουσα, 251-279
- Paxson, Heather 2004. *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*. London: University of California Press, 1-101
- Paxson, Heather 2002. “Rationalising sex: Family planning and the making of modern lovers in urban Greece”. *American Ethnologist* 29, no2:1-28
- Peletz, G. Michael 1995. «Kinship Studies in the Late Twentieth- Century Anthropology» στο *Annual Review of Anthropology* 24 343-372
- Peletz, G. Michael 2001. “Ambivalence in Kinship since the 1940s” στο Franklin Sarah & McKinnon Susan (ed.) *Relative Values* Durham& London: Duke University Press, 413-444
- Pina-Cabral de J., 1989. «The Mediterranean as a regional comparison: A critical review” στο *Current Anthropology* 30 (3) 399- 406
- Ragoné, Helena. 1997. “Chasing the Blood Tie: Surrogate Mothers, Adoptive Mothers, and Fathers” στο *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, (επ.) Louise Lamphere, Helena Ragoné, & Patricia Zavella. Routledge: New York, London 110-129
- Rushton, L.1992. «Η Μητρότητα και ο Συμβολισμός του Σώματος» σε Ε. Παπαταξιάρχης, Θ. Παραδέλλης (επιμ.) *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*. Αλεξάνδρεια. :168-9
- Segalen, Martine 2001 “The Shift in Kinship Studies in France: The Case of Grandparenting” στο Franklin Sarah & McKinnon Susan (ed.) *Relative Values* Durham& London : Duke University Press 246-270

- Simpson B., 1998. *Changing Families: An Ethnographic Approach to Divorce and Separation*, Oxford: Berg
- Stone,Linda 2001 Introduction: Theoretical Implications of New Directions in Anthropological Kinship στο Stone,L (ed.) *New Directions in Anthropological Kinship*, Lanham :Rowman & Littlefield Publishers,Inc. 1-20
- Strathern, Marilyn. 1995. “Displacing Knowledge: Technology and the Consequences for Kinship” στο *Conceiving the New World Order*, (επ.) Faye D.Ginsburg & Rayna Rapp. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 346-363
- Strathern, Marilyn. 1999. “Introduction: A Question of Context” στο *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*, Routledge: New York, London 9-28
- Wagner, R. 1977 ‘Culture as creativity’ σε *Symbolic anthropology: a reader in the study of symbols and meanings*, ed. J. L. Dolgin, D. Kemnitzer, D. M. Shneider New York: Columbia University Press: 493
- Weston, Kath 1991 *Families we Choose Lesbian Gays Kinship*, New York :Columbia University Press

Πηγές από το διαδίκτυο www.transcomm.ox.ac.uk

- Kennedy, P. Roudometof, V. “Communities Across Borders under Globalising Conditions: New Immigrants and Transnational Cultures”. WPTC-01-17
- Eriksen, T. H, 1997 «Tensions between the ethnic and the post-ethnic: Ethnicity, change and mixed marriage in Mauritius» στο Vermeulen, H. & Govers, C.(eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. London:Macmillan
- Layton- Henry, Z. “Transnational Communities, Citizenship and African- Caribbeans in Birmingham” WPTC-02-07
- Wimmer, A. “Zurich’s Maiami: Transethnic relations of a transnational community”
- Bacas, L. “Cross-border marriages and the formation of Transnational Families: A case study of Greek-German couples in Athens” WPTC-02-10
- Moore, F. “Vorsprung Durch Sales Technique: Stereotypes, Strategies and Identities” WPTC-2K-10

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Appadurai, A. 1991. "Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" στο R.G. Fox (ed) , Santa Fe: School of American Research Press 191-210
- Buttler, Judith 1991. « Imitation and Gender Subordination» στο Diana Fuss (ed) *Inside/Out* New York, London:Routledge
- Cambell, John K. 1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. New York:Oxford University Press
- Dubisch, Jill 1983 "Greek Women: Sacred or Profane?" στο Journal of Modern Greek Studies 1 (1): 185-202
- Dunne, Gillian A. 2000. " Opting into Motherhood: Lesbians Blurring the Boundaries and Transforming the Meaning of Parenthood and Kinship" στο *Gender & Society* 14 (1) :11-35
- Fortes, M. 1949. *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press
- Godelier, M. 1973. (1988 μτφ.ελληνική) *Μαρξιστικοί Ορίζοντες στην Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Αθήνα: Gutenberg
- Goody, J. 1983. *The Development of the Family and Marriage in Europe* New York: Cambridge University Press
- Goody, J. 1990. *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia* New York: Cambridge University Press
- Hayden, C. 1995. "Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship" *Cultural Anthropology* 10(1): 41-63
- Hirschon, Renee 1978. "Open body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality" στο S. Ardener (ed). *Defining Females* New York: John Wiley and Sons. 66-88
- Malinowski, B. 1930. "Kinship" *Man* 30(2):19-29
- Martin, Emily. 1997. "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male- Female Roles" στο *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life*, (επ.) Louise Lamphere, Helena Ragoné, & Patricia Zavella. Routledge: New York, London 85-98

- Meillassoux, C. 1984. *Maidens, Meal, and Money: Capitalism and the Domestic Community* Cambridge: Cambridge University Press
- Morgan, Lewis H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* Washington
- Παπαγεωργίου, Δημήτρης 1998. Μια ‘Άλλη’ Κυριακή: ‘Τρέλα’ και ‘Αρρώστια’ στα Ελληνικά Γήπεδα Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής
- Rubin, G.1975 “The Traffic in Women: notes on the “political economy” of sex” στο R.Reiter (ed) *Towards an Anthropology of Women* New York: Monthly Review 157-210
- Schneider, David 1968. *American Kinship: A Cultural Account* Chicago, London: University of Chicago Press
- Schneider, David 1984. *A Critique of the Study of Kinship* Ann Arbor: University of Michigan Press
- Van Gennep, A. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press
- Weeks, J. Heapy, B. Donovan, K. 2001. *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments* London, New York: Routledge
- Weiner, A.1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange* Austin: University Texas Press