

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

---

UNIVERSITY OF THE AEGEAN SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES



ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΦΥΛΟ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ»

Άτεκνες, ανύπαντρες γυναίκες άνω των 40 στην Αθήνα  
*«Τώρα που μπορείς να διαλέξεις γιατί μετά θα σε διαλέγουνε»*

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Άννα Πετρά

A.M.: 1542017001

Μυτιλήνη, Μάιος 2019

Τριμελής Επιτροπή:

Κώστας Γιαννακόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου  
(Επιβλέπων)

Βενετία Καντσά, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αιγαίου

Ποθητή Χαντζαρούλα, Μόνιμη Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αιγαίου

*Στη μαμά μου,  
που όσο μεγαλώνουμε  
ερχόμαστε πιο κοντά  
χωρίς να με τρομάζει*

*Στον/στη Zak/Zackie Oh!...  
η δολοφονία του/της θα στοιχειώνει το σώμα μου  
22/8/1985-21/9/2018*

## Ευχαριστίες

Η εργασία αυτή -που σε στιγμές πήρε τη μορφή μιας *απελπιστικά* μοναχικής διαδικασίας- δεν θα είχε ολοκληρωθεί χωρίς τη στήριξη και παρουσία πολλών ανθρώπων γύρω μου τους οποίους θα ήθελα να ευχαριστήσω.

Αρχικά ευχαριστώ θερμά τον επιβλέποντά μου, κ. Κώστα Γιαννακόπουλο για την πολύτιμη συμβολή του και καθοδήγηση καθ' όλη τη διάρκεια της εργασίας, καθώς και για την έμπνευση που πήρα από το μάθημά του, αποδομώντας και επανοηματοδοτώντας σχεδόν όλες μου τις *βεβαιότητες*. Επίσης θα ήθελα να ευχαριστήσω όλες και όλους τις διδάσκουσες/οντες του ΠΜΣ του έτους 2017-2018 που η καθεμία και ο καθένας τους ξεχωριστά άνοιξε νέους χώρους και δυνατότητες στη σκέψη μου.

Ευχαριστώ όλες τις συμφοιτήτριές μου για ό,τι μοιραστήκαμε πέρσι: για τις συζητήσεις εντός και εκτός μαθήματος και για όλο το πνεύμα αλληλοϋποστήριξης που δείξαμε όποτε χρειάστηκε. Ευχαριστώ επίσης τις συμφοιτήτριές μου με τις οποίες φέτος ανταλλάξαμε -σε ανύποπτες ώρες- στιγμές απόγνωσης και χάους και μοιραστήκαμε σκέψεις, απορίες, προβληματισμούς και *αγάπη*.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω από τα βάθη της καρδιάς μου τις/τους θεραπευόμενές/ούς μου του έτους 2017-2018 που χωρίς την αμέριστη, θερμή στήριξή τους και την εμπιστοσύνη να πειραματιστούμε με την απόσταση και τις διαδικτυακές συνεδρίες, αυτό το μεταπτυχιακό δεν θα το είχα κάνει.

Ακόμη θα ήθελα να ευχαριστήσω τους ανθρώπους που βρίσκονται σταθερά κοντά μου: όλες και όλους μου τις/τους φίλες/ους που ήταν παρούσες/οντες και μου το θύμιζαν ακόμη και όταν έγινα πολύ απούσα, τη θεραπεύτριά μου για τον ανεξάντλητο «χώρο» και την οικογένειά μου που είναι πάντα εκεί και με στηρίζει σε κάθε, κάθε, κάθε βήμα μου.

Τέλος, είμαι ευγνώμων για τις γυναίκες που μοιράστηκαν μαζί μου τις ιστορίες τους με τόσο προθυμία και εμπιστοσύνη. Η εργασία αυτή είναι κυρίως η δική τους φωνή (*θέλω να ελπίζω*).

## Περιεχόμενα

Ευχαριστίες .....	4
Περίληψη .....	8
Abstract.....	10
1. Εισαγωγή .....	12
1.1 «Αποτυχημένες» θηλυκότητες.....	12
1.2 Λόγοι περί «αποτυχίας».....	13
α. Μη αναπαραγωγή .....	13
β. Μοναχικότητα (singleness).....	14
γ. «Μέση ηλικία».....	17
2. Αναστοχασμός-Μεθοδολογία.....	21
2.1 Μιλώντας «για» την Ετερότητα ή «σαν» Ετερότητα; .....	21
2.2 Θεωρητικές συζητήσεις γύρω από την ετερότητα, τη σχέση «εαυτός»/ «Άλλος» και τον αναστοχασμό στην ανθρωπολογική έρευνα.....	24
2.3 Μεθοδολογία της έρευνας .....	27
3. Νοηματοδοτώντας το παρελθόν: Μεταβάσεις από την «οικιακή» στην «αυτόνομη» θηλυκότητα .....	31
3.1 Μια ιστορία για τις μη οικιοποιημένες νόρμες: <i>«Τι άλλο να πω για μένα; Γιατί δεν είμαι παντρεμένη;»</i> .....	31
3.2 Συγκρότηση γυναικείας υποκειμενικότητας στην Ελλάδα του «εκσυγχρονισμού»: Από το «παραδοσιακό» στο «μοντέρνο» .....	32
α. Δεκαετίες '70-'90: Ανασκόπηση κοινωνικοπολιτισμικού πλαισίου .....	32
β. Ελληνική εθνογραφία για τον γάμο και τη συγγένεια.....	36
3.3 Στάσεις και «αντιστάσεις» γύρω από την οικιακότητα .....	39
α. Αναμνήσεις από την οικογενειακή ζωή: <i>«Δεν θέλω να έχω τη ζωή της μάνας μου»</i> .....	39
β. Ο δρόμος προς την αυτονομία: <i>«Εγώ είχα τη διάθεση να υπάρξω σαν άτομο»</i> .....	43

γ. Διεκδικήσεις στον «δημόσιο» χώρο: «Εγώ είχα οράματα και όνειρα για το μέλλον».....	48
δ. Σεξουαλικότητα, έρωτας και πάθος: «Ήθελα το πραγματικό πάθος παρά να αναλωθώ σε τυχάρπαστες καθημερινές σχέσεις».....	52
4. Το βίωμα του χρόνου.....	57
4.1 «Ο χρόνος έχει εξαρθρωθεί»: «Τα έκανα λίγο ανάποδα στη ζωή μου».....	57
4.2 Ιστορίες «ενηλικίωσης»: «Είναι αυτό που...ζαφνικά έχεις ευθύνες».....	59
α. Από τις «κοινότητες» στη μοναξιά της ερωτικής απουσίας: «Μετά μεγαλώνεις, ο καθένας έχει την καθημερινότητά του».....	61
β. «Συντροφική» σεξουαλικότητα: «Μου είναι πολύ δύσκολο να πάω με κάποιον χωρίς να υπάρχει τίποτα άλλο» .....	66
γ. Μοναχικότητα σε επιτήρηση: «Τώρα που μπορείς να διαλέξεις γιατί μετά θα σε διαλέγουνε» .....	68
4.3 «Μέση ηλικία» και αφηγήσεις τέλους: «Το κομμάτι της αναζωογόνησης τελειώνει ρε παιδί μου» .....	70
α. Το τέλος της «νεανικής» εμφάνισης: «Αρχίζει κι έρχεται ότι “πωπω γερνάω, άρα τι θα γίνει τώρα”».....	71
β. Το τέλος της αναπαραγωγικής δυνατότητας: «Τώρα που είναι η τελευταία μου ευκαιρία, μήπως να το δω λίγο πιο λογικά;» .....	74
γ. Εμμηνοπαυσιακά σώματα χωρίς αξία: «Ποιος άνδρας μπορεί να θέλει μια γυναίκα που 4 η ώρα το βράδυ ιδρώνει το σώμα της;» .....	78
5. Αντί επιλόγου.....	82
Βιβλιογραφικές αναφορές.....	90

Ένοχη για τα πάντα, ένοχη σε κάθε περίπτωση: γιατί έχει επιθυμίες ή γιατί δεν έχει καθόλου· γιατί είναι σεξουαλικά ψυχρή, γιατί είναι “υπερβολικά θερμή”, γιατί αποτυγχάνει να είναι και τα δύο μαζί ταυτόχρονα· γιατί είναι υπερβολικά μητρική ή όχι αρκετά, γιατί έχει παιδιά ή γιατί δεν έχει κανένα, γιατί θηλάζει ή γιατί δεν το κάνει...

H. Cixous (2018:18)

## Περίληψη

Η παρούσα εργασία μελετάει -μέσω εθνογραφικής έρευνας- γυναίκες άνω των 40 ετών που κατοικούν στην Αθήνα οι οποίες δεν είναι ενταγμένες στις αναπαραγωγικές και συζυγικές νόρμες (άτεκνες και ανύπαντρες). Πιο συγκεκριμένα, εξετάζει τις διαδικασίες που οι γυναίκες αυτές συγκροτούν την υποκειμενικότητά τους στη διάρκεια της ζωής τους και τους τρόπους που συνδιαλέγονται κάθε στιγμή με τους κυριάρχους λόγους που θέτουν το ιδεώδες του γάμου και της αναπαραγωγής ως το μόνο διανοητό σενάριο για το γυναικείο υποκείμενο. Αντλώντας από τα θεωρητικά εργαλεία της ελληνικής εθνογραφίας, της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, της φεμινιστικής και queer βιβλιογραφίας και των μεταδομιστικών σπουδών, στόχος είναι μια κριτική θεώρηση των εννοιών της μητρότητας, του γάμου και της «μέσης ηλικίας» καθώς και της οντολογικής σύνδεσης της θηλυκότητας με την αναπαραγωγή, την οικιακότητα και τη νεότητα.

Μέσα από συνεντεύξεις, οι γυναίκες εξιστορούν τη ζωή τους και οι αφηγήσεις τους για τις μη οικιοποιημένες νόρμες άλλοτε παίρνουν χαρακτήρα αντίστασης και άλλοτε τη μορφή απολογίας. Οι επιλογές τους γύρω από φαινομενικά «προσωπικά» ζητήματα συντροφικότητας, σχεσιακότητας, ανήκειν και μητρότητας υπόκεινται στις πρακτικές της βιοπολιτικής διαχείρισης και το νόημα αυτών των επιλογών αλλάζει και μετατοπίζεται μέσα στον χρόνο. Η ένταξη τους στα κανονιστικά χρονοδιαγράμματα του κύκλου ζωής και της παραγωγικότητας, η ηλικία, η «ενηλικίωση», το «σώμα-που-μεγαλώνει» και οι «μελαγχολικές» βιοιατρικές αφηγήσεις γύρω από το τέλος της νεότητας και της αναπαραγωγικής περιόδου διαπλέκονται με μια ολοένα εντεινόμενη κοινωνική επιτήρηση που κλονίζει τις βεβαιότητες και τις οδηγεί να συνδιαλλαγούν εκ νέου με ζητήματα μοναξιάς και μοναχικότητας, σεξουαλικότητας, επιθυμητότητας και αξίας του εαυτού. Σε συνεχή αλληλεπίδραση με το κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον από το οποίο διαμορφώνονται και συγχρόνως διαμορφώνουν, οι ιστορίες των γυναικών περιγράφουν στην ουσία μια διαρκή διαδικασία γίνεσθαι μέσα στον χρόνο. Η πολυπλοκότητα της βιωμένης εμπειρίας με όλες τις αντιφάσεις και τα παράδοξα αποκλείει τη διατύπωση οποιουδήποτε μονοδιάστατου συμπεράσματος και είναι αυτή που αντιστέκεται και διαταράσσει τις στερεοτυπικές αναπαραστάσεις της «δυστυχημένης», «προβληματικής», «ανώριμης» άτεκνης, ανύπαντρης, «μέσης ηλικίας» γυναίκας.



*Λέξεις-κλειδιά:* άτεκνες, ανύπαντρες, «μέση ηλικία», ηλικιακές διακρίσεις (ageism), «μεγάλωμα» (ageing), αναπαραγωγικές/οικιακές νόρμες, χρόνος, χρονοκανικότητα.

**Childless, unmarried women over 40 living in Athens**  
***“Choose while you can instead of waiting to be chosen”***

Anna Petra

**Abstract**

The present thesis is about women over 40 years old residing in Athens who fall outside the reproductive and domestic norms (childless and single). Based on ethnographic research, it examines the processes through which these women make up their subjectivity during their lifetime and the ways they are in constant dialogue with dominant discourses that define the ideal of marriage and reproduction as the only imaginable scenario for the female subject. Drawing on the theoretical tools of Greek ethnography, cultural anthropology, feminist and queer literature and post-structural studies, my aim is to critically revisit the concepts of motherhood, marriage and "middle age" as well as the ontological connection of femininity with reproduction, domesticity and youth.

Through interviews, the women participants narrate their lives, and their stories about the non-domesticated norms sometimes take on the form of resistance and sometimes the form of apology. Their choices around seemingly 'personal' issues such as companionship, relationality, belonging and motherhood are subject to biopolitical management and the meaning attributed to these choices is constantly shifting over time. Factors as the inclusion in the regulatory timelines of life cycle and productivity, age, "adulthood", "the body-that-grows", and the 'melancholic' of biomedical discourses around the end of youth and reproductive period are intertwined with a constantly increasing social surveillance that shakes the certainties and leads them to re-engage with issues of loneliness and solitude, sexuality, desirability and self-worth. In constant interaction with the socio-cultural context from which they are formed and at the same time they form, the stories of women describe essentially a constant process of "becoming" through time. The complexity of their lived experience with all the contradictions and paradoxes renders any absolute conclusion impossible and, consequently, is the one resisting and disrupting the one-dimensional stereotypical representations of the "unhappy", "disturbed", "immature" childless, single, "middle-aged" woman.

*Keywords:* childless, unmarried, “middle age”, ageism, ageing, reproductive/ domestic norms, time, chrononormativity.

## 1. Εισαγωγή

### 1.1 «Αποτυχημένες» θηλυκότητες

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι η διερεύνηση της συνάρθρωσης των πεδίων του φύλου (γυναίκα), της («μέσης») ηλικίας, της (μη) αναπαραγωγής, του (μη) γάμου και ο τρόπος που τα παραπάνω συμβάλλουν στη συγκρότηση της υποκειμενικής εμπειρίας των γυναικών. Υιοθετώντας το φουκωικό ερμηνευτικό πλαίσιο της βιοπολιτικής εξουσίας που παράγει λόγους και αλήθειες γύρω από τα σώματα (Foucault 2011), θεωρώ ότι οι παραπάνω «μεταβλητές» δεν αποτελούν απλώς χαρακτηριστικά του ατομικού εαυτού που εντοπίζονται και νοηματοδοτούνται σε έναν απομονωμένο, περικλειστο, ενδοατομικό χώρο, αλλά αναπόφευκτα εντάσσονται και σημασιοδοτούνται μέσα σε ένα κοινωνικοπολιτισμικό συμφραζόμενο το οποίο καθιστά την άτεκνη, ανύπαντρη, «μεγάλη» γυναίκα ως *αποτυχία* ή *απόκλιση*. Έτσι μέσα από την εθνογραφική μελέτη και τις αφηγήσεις ζωής έντεκα γυναικών, σκοπός μου είναι να μελετήσω τους τρόπους που οι γυναίκες αυτές διαμορφώνουν και διαπραγματεύονται πτυχές της ταυτότητάς τους και της καθημερινής τους ζωής μέσα στο συγκεκριμένο βιοπολιτικό καθεστώς, με κύρια έμφαση στην αίσθηση του ανήκειν, του χρόνου, της σεξουαλικότητας και της θηλυκότητας.

Αν και θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει -σύμφωνα με την κυρίαρχη αντίληψη- ότι οι αποφάσεις και οι επιλογές γύρω από τη μητρότητα ή τον τρόπο σχετίζεσθαι ανάγονται στην πιο ιδιωτική και προσωπική σφαίρα του ανθρώπινου, τα παραπάνω αποτελούν μέρος βαθιά εμπεδωμένων κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών διευθετήσεων. Σύμφωνα με τον Foucault (ό.π.), η ανάδυση του φαινομένου του «πληθυσμού» από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και μετά καθιστά αναγκαία τη δημιουργία ενός ρυθμιστικού συστήματος μέσω του οποίου τα γεγονότα της προσωπικής ζωής (γεννήσεις, σεξουαλική συμπεριφορά, διάρκεια ζωής, σωματική υγεία κ.ά.) υπόκεινται σε εξονυχιστικό έλεγχο προκειμένου να ελεγχθούν και να διαχειριστούν. Η νέα αυτή μορφή εξουσίας, υπεισέρχεται στις πιο προσωπικές και μύχιες πλευρές της ύπαρξης και παράγει αδιάκοπα λόγους και κανόνες, κατασκευάζει τις νόρμες, διατυπώνει κινδύνους, ορίζει το «φυσιολογικό» και το «ανώμαλο». Η εξουσία με τη φουκωική έννοια δεν είναι κατασταλτική, δεν απαγορεύει ούτε καταδικάζει είναι παραγωγική, διαχέεται και *«βυθίζεται στα σώματα»* ( :58) τα οποία συγκροτούνται και υποκειμενοποιούνται μέσα από τις κανονικοποιητικές νόρμες. Τα σώματα αυτοεπιτηρούνται, ελέγχονται, καθυποτάσσονται, διαμορφώνουν στρατηγικές

αντίστασης, και είτε αναγνωρίζονται ως κοινωνικά βιώσιμες υπάρξεις είτε «[...]/ μετατρέπονται σε αποκηρυγμένες εξαιρέσεις [...]» (Αθανασίου & Τσιμουρής 2013:3).

Γυναίκες, άτεκνες, ανύπαντρες και άνω των 40. Η ταυτόχρονη αλληλεπίδραση των ποικίλων διαστάσεων της κοινωνικής ταυτότητας αυτών των γυναικών -ή αλλιώς η διαθεματικότητά τους (Cruikshank 2013:192)- καθίσταται αιτία αυστηρής επιτήρησης και κοινωνικού ελέγχου καθώς το καθένα από τα παραπάνω χαρακτηριστικά αναπαριστά στο ελληνικό και εν γένει δυτικό φαντασιακό μια θηλυκότητα στην πλήρη αποτυχία της, μια θηλυκότητα που αποκλείεται πολλαπλώς από τις αναγνωρίσιμες πολιτισμικές νόρμες.

## 1.2 Λόγοι περί «αποτυχίας»

### α. Μη αναπαραγωγή

Το γυναικείο σώμα -και δη η σεξουαλικότητά του- ιατροκοποιήθηκε και παθολογικοποιήθηκε κατά κόρον από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και μετά, αποτελώντας ένα από τα κατεξοχήν πεδία άσκησης βιοπολιτικής εξουσίας. Η «επικινδυνότητά» του έγινε αντικείμενο διαχείρισης του «συστήματος της σεξουαλικότητας»<sup>1</sup> και διευθετήθηκε μέσα από την υπαγωγή του σε αποκλειστικά «μητρικό σώμα» (Foucault 2011:121-122). Έτσι, το «παθολογικό», «απαξιωμένο», «σεξουαλικό» γυναικείο σώμα μπορεί να γίνει «φυσιολογικό» και «με-αξία» μόνο σαν μητρικό/αποσεξουαλικοποιημένο (διασφαλίζοντας τη «συνέχεια» του κοινωνικού σώματος) και μόνο σε σύνδεση με τον οικογενειακό χώρο -«του οποίου οφείλει να αποτελεί ένα ουσιώδες και λειτουργικό στοιχείο» (:122).

Η ελληνική εθνογραφία, από τα πρώτα της βήματα στις δεκαετίες '60-'80 έχει αναδείξει την κομβική σημασία του γάμου και της αναπαραγωγής ως τον μόνο αποδεκτό και αναγνωρισμένο τόπο έκφρασης της γυναικείας σεξουαλικότητας (Loizos & Papataxiarchis (1991a)<sup>2</sup>. Παρά τις πολιτισμικές αλλαγές και τα νέα κοινωνικά δεδομένα που έχουν μετατοπίσει τα ηθικά νοήματα της μητρότητας σε μεγάλο βαθμό,

---

<sup>1</sup> Σε αντιστοιχία με το σύστημα της επιγαμίας των προβιομηχανικών κοινωνιών, το «σύστημα της σεξουαλικότητας» περιγράφει το σύστημα των νεωτερικών δυτικών κοινωνιών που ρυθμίζει τη σεξουαλικότητα, τις ερωτικές σχέσεις και τη συγγένεια (Foucault 2011:124).

<sup>2</sup> Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι εθνογραφικές μελέτες της du Boulay (1974) και της Dubisch (1983) σε μικρές αγροτικές κοινότητες οι οποίες καταγράφουν τις γηγενείς αναπαραστάσεις της μητρότητας ως ένα μέσο εξιλέωσης των γυναικών από τη μιαρή φύση των σωματικών τους λειτουργιών. Η παραπάνω έμφυλη σημασιοδότηση αντλεί κυρίως από τις θρησκευτικές φιγούρες της «Εύας» και της «Παναγίας» οι οποίες παρέχουν μια πολιτισμική συμβολοποίηση του «διαβολικού» και του «ιερού».

οι σύγχρονες εθνογραφικές μελέτες αποτυπώνουν εκ νέου τη γυναικεία αναπαραγωγή ως μια «φυσική» διαδικασία έμφυλης ολοκλήρωσης και ενηλικίωσης (Paxson 2004, Γεωργιάδη 2013). Μελετώντας το νέο ελληνικό συμφραζόμενο του 21<sup>ου</sup> αιώνα, μέσα από το λεγόμενο δημογραφικό πρόβλημα, τις νέες τεχνολογίες αναπαραγωγής, τις νέες μορφές συγγένειας κ.ά. (Καντσά 2013), αναδεικνύεται η μητρική τελεολογία που διαπνέει τους λόγους και τις αφηγήσεις της ελληνικής κοινωνίας (δημόσιους, πολιτικούς, ιατρικούς κ.ά.) μέσα από τους οποίους η μητρότητα κατασκευάζεται όχι απλά σαν γυναικείος προορισμός αλλά σε περιόδους εθνικής κρίσης ανάγεται σε εθνικό καθήκον και σύμβολο του εθνικού μέλλοντος (Αθανασίου 2003, Χαλκιά 2007, Τουντασάκη 2013). Οι «αποκλίνουσες» γυναίκες -όσες δηλαδή δεν έχουν τεκνοποιήσει- δεν έχουν να διαπραγματευτούν μόνο την «προβληματική» τους ψυχοσυναισθηματική ανάπτυξη που τους καταλογίζει ο ιατρικός και ψυχαναλυτικός λόγος αλλά -όπως παρατηρεί η Αθανασίου (ό.π.:46)- και μια αίσθηση αποκλεισμού από το κοινωνικό, πολιτικό και εθνικό σώμα.

## **β. Μοναχικότητα (singleness)**

Ο γάμος -ως η κυρίαρχη πρακτική συγγένειας μέσα στην οποία λαμβάνει χώρα η αναπαραγωγή- αποτελεί ένα ακόμη ισχυρό κανονιστικό ιδεώδες που διαμορφώνει τα όρια του «φυσιολογικού» και του «αποκλίνοντος» γύρω από τη σχεσιακότητα, τη σεξουαλικότητα και τον τρόπο που τα άτομα διαμορφώνουν επιλογές του ανήκειν. Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Γιαννακόπουλος (2012:174) *«ο γάμος ή έστω η οιονεί γαμήλια σχέση αποτελεί την απαραίτητη, πολιτισμικά αυτονόητη προϋπόθεση “ευτυχίας”, “ολοκλήρωσης”, ενηλικίωσης, προνομιακής μεταχείρισης, αίσθησης του ανήκειν και, τελικά, του ανθρώπινου»*. Τα κανονιστικά χρονοδιαγράμματα του λεγόμενου «κύκλου ζωής» (life course) (ή η «χρονοκανονικότητα» με μια queer ανάγνωση)<sup>3</sup>, -θεμελιωμένα γύρω από μια γραμμική, ετεροκανονιστική, εξελικτική

---

<sup>3</sup> Το ερμηνευτικό σχήμα του «κύκλου ζωής» (life course) είναι ένα πανίσχυρο πολιτισμικό μοντέλο που έχει μελετηθεί εκτενώς από τη δεκαετία του '60 και έπειτα κυρίως από την επιστήμη της αναπτυξιακής ψυχολογίας και όχι μόνο (Featherstone & Herworth 1991, Lahad 2017:26-39). Σύμφωνα με αυτό, η ανάπτυξη του ανθρώπου ακολουθεί μια εξελικτική, διαδοχική πορεία προόδου η οποία ταξινομείται σε οριοθετημένα αναπτυξιακά στάδια με βάση τη χρονολογική ηλικία (για παράδειγμα «παιδική ηλικία», «εφηβεία», «μέση ηλικία» κλπ) κατά τα οποία αναμένονται συγκεκριμένες συμπεριφορές και πράξεις (ό.π.). Η έννοια αυτή έχει δεχτεί δριμυία κριτική από στοχαστές του αποδομισμού (Featherstone & Herworth ό.π.) και από queer θεωρητικούς (Halberstam 2005, Freeman 2007) οι οποίοι απορρίπτουν τα υποτιθέμενα «βιολογικά» χαρακτηριστικά στα οποία βασίζεται η ηλικιακή ταξινόμηση και αναζητούν τις ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες που οδήγησαν στη γένεσή της. Έτσι, σύμφωνα με αυτούς, η θεσμοποίηση της ανάπτυξης αποτελεί άλλη μία λογοθετική κατασκευή που προήλθε σαν αποτέλεσμα της βιομηχανοποίησης και της αυξημένης ανάγκης ελέγχου και επιτήρησης του πληθυσμού

αντίληψη του χρόνου- θέτουν τον γάμο ως ένα υποχρεωτικό, κεντρικό ορόσημο της «ενήλικης» ζωής που καθίσταται δηλωτικός παράγοντας της «φυσιολογικής» ανάπτυξης της ταυτότητας (Lahad 2017:26-39). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η μονογαμική, *σοβαρή*, ιδιωτική σχέση στα πρότυπα της γαμήλιας οικιακότητας αναπαρίσταται ως ένας εξιδανικευμένος και αναγνωρισμένος τρόπος σχεσιακότητας που προσφέρει την υπόσχεση ενός καθησυχαστικού μέλλοντος με κοινωνικά, οικονομικά και συμβολικά οφέλη (Budgeon 2008, Lahad ό.π.). Η πολιτισμική υπεροχή της συντροφικής σχέσης είναι τόσο βαθιά εμπεδωμένη και φυσικοποιημένη που σπάνια προβληματοποιείται η προτίμηση ή η επιθυμία αυτής (Budgeon 2008: 302, Lahad & Hazan 2014: 127), αντιθέτως η μοναχικότητα (singleness) μοιάζει να αποκλείεται από τον ορισμό του *ανθρώπινου*. Έτσι, είτε δεν αναγνωρίζεται σαν πιθανή επιλογή κάποιου/ας είτε αναγνωρίζεται σαν το σύμπτωμα μιας *προβληματικής* ταυτότητας (DePaulo 2006, Budgeon 2008, Lahad 2017:6).

Οι παραπάνω κανονιστικοί κώδικες αυτής της «φαντασιακής κανονικότητας» (“*imagined normality*”) (Lahad & Hazan 2014:127) διατυπώνονται με πολύ πιο επιτακτικό τρόπο για τις γυναίκες, οι οποίες -όπως έχει δείξει η ελληνική εθνογραφία (Loizos & Papataxiarchis 1991β: 4)- υποκειμενοποιούνται και γίνονται *ορατές* κυρίως μέσα από σχεσιακούς και οικογενειακούς όρους (για παράδειγμα ως «κόρες», «μητέρες», «σύζυγοι») και όχι τόσο μέσα από χαρακτηριστικά αυτονομίας ή ατομικότητας. Ή αλλιώς, όπως υποστηρίζει η Lahad (2017:4) -αντλώντας από το εννοιολογικό σχήμα της *υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας*<sup>4</sup> της Adrienne Rich (1980)- υπάρχουν κοινωνικοί μηχανισμοί και δομές που «[...] *διαιώνίζουν τις γυναίκες ως σεξουαλικά, συναισθηματικά, και αναπαραγωγικά διαθέσιμες στους άντρες*». Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η παρατεταμένη μοναχικότητα σπάνια αποτελεί μια βιώσιμη επιλογή και όταν ιδίως διαπλέκεται με μια πιο «μεγάλη» ηλικία «[...] *γίνεται ακόμη αντιληπτή*

---

(Featherstone & Herworth ό.π.:372) ή άλλο ένα *καθεστώς αλήθειας* που διέπεται από αυστηρούς διοικητικούς κανόνες (Kohli 2007). Παρομοίως η queer ακαδημαϊκός Elizabeth Freeman αμφισβητεί την ουσιοκρατική διάσταση του χρόνου και υποστηρίζει ότι «ο χρόνος [...] δεν είναι μόνο ουσία: στην πραγματικότητα παράγει ουσίες» (2007α: 160) δηλαδή «[...] *φτιάχνει σώματα και υποκείμενα*» (ό.π.). Επινώντας την έννοια της «χρονοκανονικότητας» περιγράφει το πώς -μέσα από την εμφύτευση χρονικών μηχανισμών και πρακτικών- δημιουργείται μια φυσικοποιημένη, σωματοποιημένη αίσθηση χρονικότητας και διαμορφώνονται οι αντίστοιχες πολιτισμικές προσδοκίες αναφορικά με τον χρόνο οι οποίες ορίζουν το ποιες ανθρώπινες εμπειρίες έχουν νόημα και ποιες εκτοπίζονται ή δεν *συγχρονίζονται* με αυτό (Freeman 2007α).

<sup>4</sup> Με τον όρο αυτό η Rich -το 1980- υποστήριξε ότι η ετεροσεξουαλικότητα δεν είναι ένα *φυσικό* ή *εγγενές* ανθρώπινο ένστικτο αλλά ένας πολιτικός θεσμός που επιβάλλεται υποχρεωτικά στις γυναίκες από τις πατριαρχικές κοινωνίες και ο οποίος νομιμοποιεί την υποδεέστερη θέση των γυναικών (Rich 1980).

με όρους άρνησης: μια ανεπάρκεια, μια απουσία, μια ελλειμματική ταυτότητα» (Lahad 2017:6). Παρά τις εννοιολογικές και λογοθετικές μετατοπίσεις των τελευταίων δεκαετιών, που έχουν οδηγήσει σε πιο θετικές αναπαραστάσεις<sup>5</sup> και έχουν κάνει την έννοια της «γεροντοκόρης» να ακούγεται σήμερα αναχρονιστική<sup>6</sup>, οι «μοναχικές» γυναίκες γίνονται ακόμη αντιληπτές μέσα από τη στερεοτυπική φιγούρα της αξιολύπητης ή αξιόμεμπτης γυναίκας που το μόνο που μπορεί να ελπίζει είναι να σταματήσει να είναι μόνη (ό.π.). Οι πράξεις τους -υιοθετώντας μια queer ανάγνωση του χρόνου μέσα από την έννοια της χρονοκανικότητας (Freeman 2007α)- δεν συγχρονίζονται με τα κυρίαρχα πολιτισμικά χρονοδιαγράμματα της οικογενειακής και αναπαραγωγικής αφήγησης και στερούνται νοήματος και σημασίας για τους ανθρώπους που -όπως χαρακτηριστικά διατυπώνει η Halberstam- «είναι

---

<sup>5</sup> Ο ολόένα και αυξανόμενος αριθμός των «μοναχικών» (singles) γυναικών παγκοσμίως σε συνδυασμό με τις κοινωνικοπολιτισμικές και οικονομικές αλλαγές έχει οδηγήσει σε πιο «θετικές» εννοιολογήσεις και αναπαραστάσεις της γυναικείας μοναχικότητας (singleness), η οποία όμως και πάλι πρέπει να δικαιολογείται μέσα από μια αποδεκτή εξήγηση. Έτσι μέσα από ένα νεοφιλελεύθερο κυρίως λόγο, η επιδίωξη επαγγελματικής επιτυχίας νομιμοποιεί σε έναν βαθμό τη μοναχικότητα και οι μέχρι πρότινος «γεροντοκόρες» μετατρέπονται σε «γυναίκες καριέρας» (Hird 2003:6, Hill 2014:169).

<sup>6</sup> Ωστόσο, το λήμμα «γεροντοκόρη» στον ιστότοπο της Google εμφανίζει περίπου 71.000 αποτελέσματα. (Κάνοντας την ίδια αναζήτηση πέντε μήνες πριν, τα αποτελέσματα ήταν περίπου 10.000 λιγότερα). Τα άρθρα που εμφανίζονται στην πρώτη σελίδα αναζήτησης περιλαμβάνουν τίτλους όπως: «Γεροντοκόρη γεννηθείς, δε γίνεσαι», «Τεστ: Μάθε αν θα παντρευτείς ή αν θα μείνεις «γεροντοκόρη»», «Συμπτώματα γεροντοκορισμού! Εγώ πάσχω. Εσύ πάσχεις;», «Μαραμένη γεροντοκόρη/ Εξομολογήσεις». ([https://www.google.com/search?ei=8r7UXJ29DY6YsAehyL74AQ&q=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%B7+&oq=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%B7+&gs\\_l=psy-ab.3..017.43930.45457..45859..0.0..0.140.1449.0j12.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0i131j0i3.KRN-LQ4HhBI](https://www.google.com/search?ei=8r7UXJ29DY6YsAehyL74AQ&q=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%B7+&oq=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%B7+&gs_l=psy-ab.3..017.43930.45457..45859..0.0..0.140.1449.0j12.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0i131j0i3.KRN-LQ4HhBI)). (τελευταία πρόσβαση: 5/5/2019).

Αντίστοιχα η λέξη «γεροντοπαλικάρο» εμφανίζει περίπου 9.000 αποτελέσματα (χωρίς να έχει μεταβληθεί ο αριθμός από την προηγούμενη αναζήτηση).

([https://www.google.com/search?ei=IL\\_UXJ7ZMsf8kwXR05LYAg&q=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%BF&oq=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%BF&gs\\_l=psy-ab.3...322396.325287..325592...0.0..0.243.2168.0j14j1.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0i131j0i3j0i30.zj0yNd2pAGQ](https://www.google.com/search?ei=IL_UXJ7ZMsf8kwXR05LYAg&q=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%BF&oq=%CE%B3%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%BF&gs_l=psy-ab.3...322396.325287..325592...0.0..0.243.2168.0j14j1.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0i131j0i3j0i30.zj0yNd2pAGQ)). (τελευταία πρόσβαση: 5/5/2019).

Το λήμμα «εργένης» εμφανίζει περίπου 300.000 αποτελέσματα. Τα πρωτοεμφανιζόμενα άρθρα είναι τα εξής: «Η σημασία του να είσαι εργένης και ανεξάρτητος», «Δέκα λόγοι να είσαι εργένης», «Πόσο καλός εργένης είσαι;»

([https://www.google.com/search?ei=vcHUXIqrFIjCkwx4OIDg&q=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B7%CF%82&oq=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B7%CF%82&gs\\_l=psy-ab.3..35i39j0i2.3648.3831..4409...0.0..0.115.225.0j2.....0....1..gws-wiz.....0i71.zh9Lkug3GZE](https://www.google.com/search?ei=vcHUXIqrFIjCkwx4OIDg&q=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B7%CF%82&oq=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B7%CF%82&gs_l=psy-ab.3..35i39j0i2.3648.3831..4409...0.0..0.115.225.0j2.....0....1..gws-wiz.....0i71.zh9Lkug3GZE)) (τελευταία πρόσβαση: 5/5/2019).

Τα αποτελέσματα στο λήμμα «εργένισσα» είναι περίπου 11.000

([https://www.google.com/search?ei=gcHUXNrmBoedsAFS5apg&q=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B9%CF%83%CF%83%CE%B1&oq=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B9%CF%83%CF%83%CE%B1&gs\\_l=psy-ab.3..0i30i2j0i5i30.23634.26211..26465...0.0..0.313.1487.0j8j0j1.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0i131j0j35i30i4i39j0i13.8QFeCgSg6Es](https://www.google.com/search?ei=gcHUXNrmBoedsAFS5apg&q=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B9%CF%83%CF%83%CE%B1&oq=%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%AD%CE%BD%CE%B9%CF%83%CF%83%CE%B1&gs_l=psy-ab.3..0i30i2j0i5i30.23634.26211..26465...0.0..0.313.1487.0j8j0j1.....0....1..gws-wiz.....0i71j35i39j0i131j0j35i30i4i39j0i13.8QFeCgSg6Es)). (τελευταία πρόσβαση: 5/5/2019).



ακίνητοποιημένοι στις έτερο χρονικότητες» (στο Freeman 2007α: 161). Κατ' αυτόν τον τρόπο εκτοπίζονται για άλλη μια φορά από τα όρια του πολιτισμικά διανοητού και εμφανίζονται σαν υποκείμενα εκτός «τόπου και χρόνου».

### γ. «Μέση ηλικία»

Η ηλικία ή η «μέση ηλικία»<sup>7</sup> τίθεται επίσης από το συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτισμικό συμφραζόμενο ως άλλος ένας παράγοντας αποκλεισμού και ετερότητας καθώς ορίζεται σαν το σημείο εισόδου προς τη «μεγάλη ηλικία» (Gullette 1997) ή αλλιώς προς την εξασθένηση και την πτώση σύμφωνα με τις ερμηνείες των κυρίαρχων λόγων (Gullette ό.π., Herworth 2003, Cruikshank 2013)<sup>8</sup>. Το «σώμα-που-μεγαλώνει» και η ηλικία -ως λογοθετικές κατασκευές της νεότερικότητας που θεμελιώνονται σε υποτιθέμενα βιολογικά χαρακτηριστικά και δεδομένα- οργανώνονται ιεραρχικά μέσα από το διχοτομικό σχήμα «νέος-α»/ «μεγάλος-η» το οποίο καθιστά τη νεότητα ως το σημείο αναφοράς, ως το «φυσιολογικό» σώμα, ως το σώμα-με-αξία (Cruikshank 2013:139, Sandberg 2103)<sup>9</sup>. Σε αντιδιαστολή, το «σώμα-που-μεγαλώνει» ή γερνάει, κατασκευάζεται ως ένα «παθολογικό» σώμα· γίνεται ο «Άλλος» (Marshall 2006:vii, Sandberg ό.π.:18) που απειλεί την ενότητα της ταυτότητας και πρέπει να μεταμφιεστεί (Woodward 1988) ή να αποβληθεί από τον εαυτό, ως άλλο ένα αποκείμενο<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ο προσδιορισμός της «μέσης» ή της «μεγάλης» ηλικίας διατυπώνεται με μεγάλη ασάφεια στην ακαδημαϊκή βιβλιογραφία (Herworth 2003:92) και περιλαμβάνει ένα τεράστιο ηλικιακό εύρος «σχεδόν από 30 έως 70 χρονών» (Rubenstein 2001:2) κάτι που υποδηλώνει την κοινωνικά κατασκευασμένη φύση της. Χαρακτηριστικά, η απάντηση της Margaret Gullette (1997:159) -μία από τις κύριες εκπροσώπους στην κριτική μελέτη της «μέσης ηλικίας»- γύρω από τον χρόνο έναρξής της είναι η εξής: «Όταν ο πολιτισμός σου σε κάνει να πεις ότι αρχίζει» (στο Rubenstein ό.π.).

<sup>8</sup> Η αντίληψη ότι το «μεγάλωμα» (ageing) είναι μια «φυσική» διαδικασία σταδιακής, σωματικής εξασθένησης και πτώσης είναι βαθιά εδραιωμένη στη δυτική κουλτούρα μέσα από βιοιατρικούς λόγους. Η αφήγηση αυτή οδηγεί σε μια στερεοτυπική, ομογενοποιητική εκδοχή του «μεγαλώματος» και της «γήρανσης», η οποία εξαλείφει τις πολυμορφίες και τις πολυπλοκότητες της διαδικασίας (Herworth 2003, Cruikshank 2013:155).

<sup>9</sup> Το «μεγάλο σώμα» -σύμφωνα με τον Herworth (2003) και τη φουκωική γενεαλογική ανάλυση- ιατροποιείται από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και μετά και διαχωρίζεται από το «φυσιολογικό», «υγιές», «νεανικό» σώμα. Η «εξασθένηση» καθίσταται ως μια διαδικασία παθογένειας ή ασθένειας και όχι μια αναμενόμενη διαδικασία του «μεγαλώματος», με συνέπεια την εντατικοποίηση των προσπαθειών να «απομακρυνθεί» από το σώμα.

<sup>10</sup> Ο όρος «αποκείμενο» («abject») προέρχεται από την Γαλλίδα φεμινίστρια και ψυχαναλύτρια Julia Kristeva και αναλύεται στο έργο *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (1982). Σύμφωνα με την ίδια, ο εαυτός αποκρηύσσει κομμάτια της ταυτότητάς του που θεωρεί απειλητικά ή μαρά και μέσω μιας διαδικασίας εσωτερικού σχίσματος, τα αναγάγει σε μια εξωτερικότητα καθιστώντας τα ως ξένα ή απόβλητα. Στην ουσία το «αποκείμενο» είναι το υποκείμενο του αποκλεισμού ή όπως περιγράφει η Butler (2009α:174) «[...] δηλώνει αυτό που έχει αποβληθεί από το σώμα, αυτό που έχει απορριφθεί ως περίττωμα, αυτό που έχει καταστεί κυριολεκτικά "Άλλο"».

Παρότι πολλά διχοτομικά σχήματα της καρτεσιανής σκέψης έχουν γίνει αντικείμενο αποδόμησης, το προαναφερθέν δίπολο και η «φυσική» υπεροχή της «νεότητας» είναι τόσο βαθιά εμπεδωμένη στη δυτική κουλτούρα (Cruikshank 2013:139), που σχεδόν νομιμοποιεί την απαξίωση των «μεγάλων» σωμάτων όπως και τις ιεραρχικές ανισότητες. Σύμφωνα με τη γεροντολόγο Comfort (1976), η ηλικιακή διάκριση (ageism) ορίζεται ως η πεποίθηση κατά την οποία *«οι άνθρωποι σταματάνε να είναι άνθρωποι, σταματάνε να είναι οι ίδιοι άνθρωποι, ή γίνονται άνθρωποι διακριτού και κατώτερου είδους, εξαιτίας του ότι έχουν ζήσει ένα συγκεκριμένο αριθμό χρόνων»* (στο Cruikshank 2013:138)<sup>11</sup>. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον -όπου το «ηλικιωμένο» σώμα στιγματίζεται και γίνεται αντιληπτό σαν ένα κατακερματισμένο σώμα- δημιουργείται η επιτακτική ανάγκη για αποφυγή της «γήρανσης» (Woodward 1988, Cruikshank 2013:137-160, Sandberg 2013) και όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει η Andrews (1999:309) *«στον Δυτικό πολιτισμό, το “να μεγαλώνεις καλά” (“ageing well”) συχνά κωδικοποιείται στην ελαχιστοποίηση της διαδικασίας μεγάλωματος»*. Έτσι, σε μια προσπάθεια, στην ουσία, άρνησης της «μεγάλης» ηλικίας (agelessness) (Andrews ό.π.) και της πιθανής επερχόμενης εξασθένησης, διατυπώνονται πλήθος λόγων που προτείνουν ή *επιβάλλουν* εναλλακτικά, «θετικά» μοντέλα «μεγάλωματος» τα οποία καθιστούν το άτομο υπεύθυνο για τη διατήρηση της «νεότητας» του και τον περιορισμό της ορατότητας της «γήρανσης» (Cruikshank 2013:25-34)<sup>12</sup>.

Οι ηλικιακές διακρίσεις όπως και οι προσδοκίες του «επιτυχημένου μεγάλωματος» και της διατήρησης της «νεότητας» αποτελούν βαθιά έμφυλες, κοινωνικοπολιτισμικές διαδικασίες που διαμορφώνονται και βιώνονται με πολύ διαφορετικό τρόπο από τις γυναίκες και τους άντρες (Herworth 2003: 100, Calasanti

---

<sup>11</sup> Σύμφωνα με τον Robert Butler (1969) η ιδεολογία της ηλικιακής διάκρισης μπορεί να συγκριθεί με τον ρατσισμό και τον σεξισμό καθώς πρόκειται για στερεοτυπικές προκαταλήψεις και κατηγοριοποιήσεις που προέρχονται από την εμφάνιση. Αν και ο παραπάνω ορισμός έχει λάβει σημαντική αποδοχή, ωστόσο διατυπώνονται και αντιρρήσεις γύρω από την εγκυρότητα της εξομοίωσης ισόβιων ταυτοτήτων με ταυτότητες που αφορούν μια μόνο περίοδο της ζωής. Επίσης επισημαίνεται το γεγονός ότι -σε αντίθεση με τον σεξισμό και τον ρατσισμό- η ηλικιακή διάκριση είναι κάτι που *όλοι* θα βρεθούμε υποκείμενοι αυτής (Andrews 1999:302, Cruikshank 2013:138-139).

<sup>12</sup> Το παραπάνω κυρίαρχο αφήγημα διατυπώνεται με τον όρο «επιτυχημένο μέγλωμα» («successful ageing») και συγκροτείται γύρω από την αμφισβήτηση του βιοιατρικού μοντέλου της εξασθένησης και της πτώσης (Andrews 1999, Cruikshank 2013:25-34, Sandberg 2013, Calasanti 2005). Παρότι συμβάλλει στην αποδόμηση της στερεοτυπικής εικόνας του «ηλικιωμένου», στην ουσία όχι μόνο δεν καταπολεμάει την υποτίμηση και το στίγμα της «μεγάλης» ηλικίας, αλλά υπερτονίζει την απαξίωσή της μέσα από τις διαρκείς προτροπές αποφυγής της «γήρανσης». Πρόκειται για ένα άκρως κανονιστικό, θετικιστικό αφήγημα του νεοφιλελεύθερου λόγου όπου παρουσιάζει την υγεία και τη γήρανση σαν διαδικασίες που εξαρτώνται αποκλειστικά από την ατομική ευθύνη παραβλέποντας τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές διεργασίες (ό.π.).

2005, Hurd 2010)<sup>13</sup>. Όπως χαρακτηριστικά έχει υποστηρίξει η Sontag (1972), το «μεγάλωμα» είναι μια διαδικασία που εφαρμόζονται «δύο μέτρα και δύο σταθμά» (“the double standard of aging”), κατά την οποία οι γυναίκες αξιολογούνται με πολύ πιο αυστηρά και διαφορετικά κριτήρια. Μέσα στο συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτισμικό συμφραζόμενο όπου η γυναικεία αναπαραγωγική ικανότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη θηλυκότητα, η εμμηνόπαυση -η οποία θεωρείται χρονικό σημείο έναρξης της «μεγάλης» ηλικίας για τη γυναίκα- σηματοδοτεί το τέλος της θηλυκότητας και αντιμετωπίζεται σαν ένα βιοιατρικό, προβληματικό γεγονός (Herworth ό.π.).

Οι γυναίκες και τα σώματά τους -έχοντας καταστεί από την πατριαρχική κοινωνία σε μεγάλο βαθμό αντικείμενα του «ανδρικού βλέμματος» (“male gaze”) (Calasanti 2005:10)<sup>14</sup>- συγκροτούν μεγάλο μέρος του κοινωνικοπολιτισμικού τους κεφαλαίου μέσα από την εμφάνιση και τη «φυσική» ομορφιά, καθώς αυτή γίνεται συχνά πηγή κοινωνικών ευκαιριών και αναγνωρισιμότητας (Andrews 1999, Coupland 2003:127, Hurd 2010, Cruikshank 2013:148-152). Όπως διατυπώνει η Bordo (2003:57, στο Hurd 2010:22) μαθαίνουν από νωρίς να είναι «*ανασφαλή σώματα, συνεχώς αυτοεπιτηρούμενα για σημάδια ατέλειας, συνεχώς απασχολημένα στη φυσική “βελτίωση”*» με σκοπό να ανταποκρίνονται στα κοινωνικοπολιτισμικά πρότυπα που ορίζει το ιδεώδες ομορφιάς. Στο περιβάλλον αυτό, το «μεγάλο» γυναικείο σώμα καθώς χάνει τη νεότητα του, όχι απλώς εκτοπίζεται από τον ορισμό του «όμορφου» αλλά καθίσταται -όπως υποστηρίζει η Cruikshank (2013:139)- αντικείμενο «*πρωταρχικής αποστροφής*» (“primal loathing”) ή σύμφωνα με την Woodward (1991) ως σώμα «*ανεπιθύμητο προς θέαση*» (“unwatchable”). Ως εκ τούτου, η «μέση» ηλικία βιώνεται συχνά με μια αίσθηση βαθιάς αγωνίας και τρόμου καθώς σύμφωνα με όλα τα παραπάνω απειλεί την ταυτότητα, την αξία, την κοινωνική αποδοχή και τη σεξουαλική επιθυμητότητα των γυναικών (Cruikshank 2013:151-152).

Σκοπός της παρούσας εργασίας -μέσα από τα θεωρητικά εργαλεία της ελληνικής εθνογραφίας, της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, της φεμινιστικής και queer

---

<sup>13</sup> Καθώς η έρευνά μου αφορά υποκείμενα που αυτοπροσδιορίζονται ως cis γυναίκες, εστιάζω σε αυτή τη διαφοροποίηση, χωρίς να έχω πρόθεση να αναπαράγω τη διχοτομική ετεροκανονιστική διάκριση των φύλων σε αντρικό και γυναικείο. Επίσης θεωρώ δεδομένο ότι οι ηλικιακές διακρίσεις διαπλέκονται με πλήθος άλλων πτυχών της ταυτότητας όπως τη σεξουαλικότητα, την κοινωνική τάξη, την εθνότητα και άλλα, η συνάρθρωση των οποίων δεν θα εξεταστεί στην παρούσα εργασία.

<sup>14</sup> Ο όρος είναι επινόηση της φεμινίστριας κριτικής φιλομορφίας Laura Mulvey και αφορά την κυριαρχία του ανδρικού βλέμματος στις κινηματογραφικές ταινίες. Συνοπτικά, αναγνωρίζει τρεις οπτικές γωνίες μέσω των οποίων η γυναίκα καθίσταται σεξουαλικό αντικείμενο προς θέαση ενώ ο άντρας γίνεται ο φορέας του βλέμματος. Για παραπάνω βλ.: Mulvey, L. (1975).

βιβλιογραφίας και των μεταδομιστικών σπουδών- είναι μια κριτική θεώρηση των παραπάνω φυσικοποιημένων εννοιών που εντοπίζονται στο παρόν κοινωνικοπολιτισμικό πλαίσιο ή σύμφωνα με τους Marcus και Fisher (1986:111-136) η «από-οικειοποίηση του οικείου». Παράλληλα, μέσα από τον λόγο και τις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου, επιχειρώ να αναδείξω την πολυπλοκότητα της βιωμένης εμπειρίας σε αντιδιαστολή με τις απλουστευτικές, στερεοτυπικές αφηγήσεις οι οποίες αναπαράγουν τον λόγο του αποκλεισμού. Τέλος, το βασικό ερώτημα που διατρέχει όλη την εργασία είναι το πώς οι συνομιλήτριές μου νοηματοδοτούν και διαπραγματεύονται κομβικές πτυχές της ζωής τους μέσα σε ένα κοινωνικό περιβάλλον που τις *αναγνωρίζει* και τις *εντοπίζει* σε έναν τόπο δυστυχίας, ελλείματος και αποτυχίας. Με άλλα λόγια πώς αντιστέκονται, πώς διαχειρίζονται, πώς ενσωματώνουν τους κυρίαρχους λόγους και μέσα από ποιες πολιτισμικές ιδέες καθιστούν διανοητές και αναγνωρίσιμες τις υποκειμενικότητές τους. Πριν από όλα αυτά όμως, θα προηγηθεί μια αναστοχαστική διαδικασία σχετικά με την προσωπική μου εμπλοκή με το θέμα καθώς και μια συζήτηση πάνω στα μεθοδολογικά ζητήματα της έρευνας.

## 2. Αναστοχασμός-Μεθοδολογία

Υπάρχει μέσα μου ένα κομμάτι του εαυτού μου για το οποίο δεν μπορώ να προσφέρω καμιά εξήγηση. Σημαίνει όμως αυτό ότι, με την ηθική έννοια, δεν είμαι υπεύθυνη για αυτό που είμαι και για αυτά που κάνω;[...] Υπάρχει άραγε σε αυτή την επιβεβαίωση της μερικής διαφάνειας η δυνατότητα για την αναγνώριση μιας σχεσιακότητας που με συνδέει βαθύτερα με τη γλώσσα και με σένα απ' ότι νόμιζα ως τώρα; Από την άλλη, η σχεσιακότητα που ρυθμίζει και θαμπώνει αυτό τον "εαυτό" δεν είναι, ακριβώς, μια επιτακτική πηγή ηθικής;

Butler (2009β:66-67)

Υπάρχουν υποψιάζομαι πολλοί λόγοι που οδηγούν κάποια/ον στην απόφαση να ασχοληθεί με ένα συγκεκριμένο ερευνητικό θέμα: κάποιοι από αυτούς είναι αναγνωρίσιμοι και συνεπώς μπορούν να αρθρωθούν μέσα στη συμβολική τάξη και άλλοι υπόκεινται -σύμφωνα με την Butler (2009β)- σε μια «ορισμένη αδιαφάνεια» και στην καταστατική αδυνατότητα του υποκειμένου να εξιστορήσει πλήρως τον εαυτό του. Ωστόσο -παρά τη «μερικότητα» αυτής της αφήγησης- στο κεφάλαιο αυτό θα επιχειρήσω μια πιο προσωπική κατάθεση (ή λογοδοσία ή αναστοχασμό) με σκοπό να τοποθετήσω τον εαυτό μου μέσα στην παρούσα εργασία, της οποίας αναπόφευκτα είμαι μέρος της. Αυτό γίνεται για δύο κυρίως λόγους: αφενός επειδή η παραπάνω *αδυνατότητα* δεν καταργεί την έννοια της ευθύνης των πράξεων και αφετέρου επειδή ζητήματα ηθικής διέτρεχαν τη σκέψη μου καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της συγγραφής.

### 2.1 Μιλώντας «για» την Ετερότητα ή «σαν» Ετερότητα<sup>15</sup>;

Τον τελευταίο καιρό πιάνω τον εαυτό μου να με απασχολούν ζητήματα που δεν με είχαν απασχολήσει στο παρελθόν. Αισθάνομαι πολύ έντονα ότι μεγαλώνω, ψάχνω στο πρόσωπό μου τις ρυτίδες και τα σημάδια που δείχνουν ότι δεν είμαι πια τόσο νέα και αναρωτιέμαι συχνά -κοιτώντας γυναίκες γύρω μου- από που φαίνεται το «μεγάλωμα». Ξέρω ότι η ανησυχία αυτή δεν προκύπτει από κάποια ριζική μεταμόρφωση της εξωτερικής μου εμφάνισης ούτε από κάποια αλλαγή στην εσωτερική μου ενέργεια, αλλά από μια *διάχυτη* γνώση ότι το νούμερο 35 (ετών) με εισάγει στην *τρομαχτική* κατηγορία της «μεγάλης». Επιπλέον αισθάνομαι ότι το «35» δημιουργεί μια ανεπαίσθητη αγωνία και στο οικογενειακό μου περιβάλλον. Στα οικογενειακά τραπέζια, η μικρή μου ξαδέρφη -που φέτος είναι στο 2<sup>ο</sup> έτος της νομικής-

---

<sup>15</sup> Δανείζομαι το ερώτημα από την Abu- Lughod (2008:54) («*speaking "for" and speaking "from"*») όπου κυρίως μέσα από τη δουλειά των φεμινιστριών και halfies ανθρωπολόγων αμφισβητείται η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ του «εαυτού» και του «Άλλου» στην ανθρωπολογική έρευνα.

επιβραβεύεται και ενθαρρύνεται για το εντατικό της διάβασμα, αντίθετα η δική μου ενασχόληση με την εκπαιδευτική διαδικασία είναι κάτι που μάλλον δημιουργεί σύγχυση και απορία σε κάποιους [όπως είδαμε παραπάνω: «*οι πράξεις που δε συγχρονίζονται με τα κυρίαρχα πολιτισμικά χρονοδιαγράμματα της οικογενειακής και αναπαραγωγικής αφήγησης στερούνται νοήματος και σημασίας για τους ανθρώπους που «είναι ακινητοποιημένοι στις έτερο-χρονικότητες»* (στο Freeman 2007α:161)]. Χαρακτηριστικά, ένας αγαπημένος μου θεός -στα πλαίσια σοβαρού και αστείου- συχνά σχολιάζει: «*ωραία όλα αυτά αλλά εγώ θα χαρώ όταν μου φέρεις άλλα νέα*». Τέτοιου είδους σχόλια, μέχρι κάποιο καιρό πριν, δεν με άγγιζαν καθόλου και τα αξιολογούσα ως μια συντηρητική σκέψη που δεν με αφορά. Τον τελευταίο καιρό όμως το γεγονός ότι δεν έχω δημιουργήσει τη δική μου οικογένεια -όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τους κυρίαρχους και καθημερινούς λόγους- μου δημιουργεί μια αίσθηση φόβου, αγωνίας και επερχόμενης μοναξιάς σε συνδυασμό με μια αίσθηση προβλήματος.

Παρατηρώ σχεδόν έκπληκτη αυτές μου τις αντιδράσεις, καθώς μου φαίνονται τελείως ανοίκειες με τον μέχρι τώρα τρόπο σκέψης μου και ποτέ δεν φανταζόμουν ότι θα αισθανθώ αυτά τα συναισθήματα μεγαλώνοντας. Παρά το γεγονός ότι τα συναντούσα συχνά σε γυναίκες γύρω μου, έπιανα τον εαυτό μου να τα ακούει με σχετική *απαξίωση* και έντονα επικριτική διάθεση, θεωρώντας ότι είναι κανονιστικές αντιλήψεις που οι ίδιες επιλέγουν να τοποθετούν τον εαυτό τους μέσα σε αυτές. Όσο νιώθω να περικυκλώνομαι από αυτά τα συναισθήματα και τις σκέψεις, μου γίνεται όλο και πιο σαφές, ότι αυτά δεν προκύπτουν ολοκληρωτικά από μια προσωπική, εσωτερική διαδικασία που εγώ επιλέγω να μπω, αλλά αναδύονται σε αλληλεπίδραση με ένα κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον που αντιλαμβάνεται τις άτεκνες, ανύπαντρες, «μεγάλες» γυναίκες ως αποτυχία, και που όσο και αν παίρνω αποστάσεις από τους κυρίαρχους λόγους, δεν παύουν να αποτελούν συστατικά στοιχεία της υποκειμενικής μου συγκρότησης. Έτσι, μέσα σε όλες αυτές τις διεργασίες, και συνειδητοποιώντας για άλλη μια φορά πώς το προσωπικό είναι βαθιά πολιτικό και επιστημονικό, πήρα την απόφαση να ασχοληθώ με το συγκεκριμένο θέμα.

Κάτι λοιπόν που με απασχόλησε από την αρχή ήταν το κατά πόσο *θεμιτό* επιστημονικά είναι να κάνω μια έρευνα που διέπεται τόσο έντονα από το προσωπικό στοιχείο και που δύσκολα αναγνωρίζω την επιθυμητή επιστημονικά «απόσταση» ή «ετερότητα» (σύμφωνα με την ανθρωπολογία) στις γυναίκες που μελετάω. Παρά το γεγονός της ηλικιακής διαφοράς με τις συνομιλήτριές μου, ένιωθα εκ των προτέρων

συναισθηματικά κοντά με τις μελλοντικές μου συνομιλήτριες και αυτό με προβλημάτιζε διπλά: πρώτον, κατά πόσο θα μπορέσω να είμαι *αντικειμενική* σε αυτά που θα ακούσω και δεύτερον και κυριότερο κατά πόσο θα μπορέσω να ακούσω κάτι άλλο από αυτό που είχα ήδη *προβάλλει* σε αυτές τις γυναίκες και με έκανε να αισθάνομαι αυτή τη συναισθηματική εγγύτητα; Επίσης μετά το πέρας των συνεντεύξεων, αισθάνθηκα μεγάλη αμηχανία καθώς αντιλήφθηκα ότι καλούνται να «μιλήσω» για έντεκα γυναίκες που μοιράστηκαν μαζί μου τη ζωή τους και οι οποίες πλέον δεν είχαν κανέναν λόγο ή συγκατάθεση πάνω στο κείμενο που θα γραφτεί. Αυτή η θέση δύναμης ή εξουσίας, κατά κάποιον τρόπο, που έχει κανείς *μιλώντας* για άλλους, με έφερνε διαρκώς αντιμέτωπη με μια τεράστια ηθική ευθύνη γύρω από αυτό που γράφω. Πρόθεσή μου ήταν να *αφήσω* τη δική τους φωνή να μιλήσει (όσο αυτό είναι δυνατόν) και το κείμενο να έχει ένα διυποκειμενικό χαρακτήρα. Έτσι προσπαθούσα να είμαι σε όλη τη διάρκεια της συγγραφής σε μια συνεχή συνομιλία και διαπραγμάτευση ανάμεσα στο «τι θέλω να πω» και στο «τι έχουν πει» καθώς και να φανταστώ τις συνομιλήτριές μου σαν πιθανές αναγνώστριες. Τέλος, αναρωτιόμουν πάνω στο τι περιμένω από αυτή την εργασία και για ποιον την κάνω: είναι μια απόπειρα να ησυχάσω και να κατανοήσω δικούς μου φόβους ή σχετίζεται με κάτι πιο εξωστρεφές; Μέχρι και τώρα δυσκολεύομαι να απαντήσω σε αυτό με σιγουριά ή μάλλον δυσκολεύομαι να διακρίνω με σαφήνεια το που ξεκινάω εγώ και που ό, τι είναι έξω από εμένα. Αναγνωρίζω πλήρως ότι μελετώντας τις γυναίκες αυτές, μελετάω και ένα κομμάτι του εαυτού μου, ή με τα λόγια της Abu- Lughod (2008: 54), δεν μιλάω μόνο για αυτές, αλλά και ως «*μία από αυτές*». Ωστόσο είναι αυτή η αναπόδραστη σχεσιακότητά μου με τον Άλλο που γίνεται διαρκώς μια «*επιτακτική πηγή ηθικής*» (Butler ό.π) που με συνδέει μαζί του.

Με βάση όλα τα παραπάνω, η έρευνά μου είναι αναμφισβήτητα «*μερική*» και «*εντοπισμένη*» (Clifford 1986:2-7), και αυτή η απενοχοποιημένη παραδοχή οφείλεται στις ριζοσπαστικές διεργασίες που επαναπροσδιόρισαν την ταυτότητα της ανθρωπολογικής επιστήμης από τη δεκαετία του '80 και μετά, για τις οποίες θα γίνει παρακάτω μια σύντομη επισκόπηση. Στο τέλος του κεφαλαίου θα συνεχίσω με τα μεθοδολογικά ζητήματα της δικής μου έρευνας.

## 2.2 Θεωρητικές συζητήσεις γύρω από την ετερότητα, τη σχέση «εαυτός»/

### «Άλλος» και τον αναστοχασμό στην ανθρωπολογική έρευνα

Η ανθρωπολογική επιστήμη, τη δεκαετία του '80 -μέσα στο γενικότερο ριζοσπαστικό πνεύμα που είχαν εισαγάγει οι ιδέες του μεταδομισμού, του κονστρουκτιβισμού, της φεμινιστικής θεωρίας, της γλωσσολογίας και της ψυχανάλυσης- επαναπροσδιορίζει τον *εαυτό* της. Κουβαλώντας ήδη το βάρος του αποικιοκρατικού παρελθόντος της -και της οξείας κριτικής που έχει δεχτεί κατά τη μετααποικιοκρατική εποχή<sup>16</sup>-, αναδύονται καταστατικά κείμενα που στην ουσία αμφισβητούν τις πιο θεμελιώδεις έννοιές της, τα μεθοδολογικά της εργαλεία και τα ενδιαφέροντά της (Γκέφου- Μαδιανού 2009:16-17). Σε συνομιλία με τα παραπάνω κοινωνικά ρεύματα, που κλονίζουν πυρηνικές παραδοχές του θετικιστικού πνεύματος, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '70 έχουν αρχίσει να παρουσιάζονται μελέτες για νέα παραδείγματα εθνογραφικής γραφής με αποκορύφωμα το έργο *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* των Clifford & Marcus (1986) που σύμφωνα με τη Βλαχούτσικου (2001:252, σημ.1) και όχι μόνο, προκάλεσε αναταραχή στην ακαδημαϊκή κοινότητα. Οι συγγραφείς του τόμου ασκούν μια οξεία κριτική στις ανθρωπολογικές παραδόσεις, στους ίδιους τους ανθρωπολόγους και σε θεμελιώδεις αρχές της θετικιστικής επιστήμης [(Γκέφου-Μαδιανού 1998, Γκέφου-Μαδιανού 2009, Abu-Lughod [(1991) 2008]. Συνοπτικά, προβληματοποιούν το εθνογραφικό κείμενο, υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για γραφή η οποία καθορίζεται από λογοθετικές, θεσμικές, πολιτικές και ιστορικές συνθήκες και φτάνουν στο σημείο να το χαρακτηρίσουν ως προϊόν *μυθοπλασίας* (fiction) (Clifford 1986:5-6), θέλοντας στην ουσία να τονίσουν ότι η αντικειμενικότητα και η ουδετερότητα της εθνογραφικής ματιάς και των γραπτών της, είναι στην ουσία αδύνατη. Αμφισβητείται η καθαρή διάκριση ανάμεσα στον ερευνητή (γνώστη, «Εαυτός») και πληροφορητή («Άλλος») και διατυπώνεται η κοινά αποδεκτή σήμερα παραδοχή ότι «η εθνογραφία είναι [...] εντοπισμένη (*situated*) ανάμεσα σε πανίσχυρα συστήματα νοημάτων» (:2) και ότι «οι εθνογραφικές αλήθειες είναι εγγενώς μερικές (*partial*) [...]» (:7)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Η επιστήμη της ανθρωπολογίας από τη δημιουργία της στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι και τα μέσα του 20<sup>ου</sup> είναι ταυτισμένη με την εθνογραφική επιτόπια έρευνα σε μακρινούς πολιτισμούς και η διάκριση ανάμεσα στον δυτικό «εαυτό» και στον μη δυτικό «άλλο» αποτελεί τη βάση συγκρότησής της (Γκέφου-Μαδιανού 2009:373, Ριμπόλι 2006:144). Η συνάντηση αυτή και οι αντίστοιχες μελέτες διέπονταν πολλές φορές από τα χαρακτηριστικά του αποικιοκρατικού πνεύματος και του λεγόμενου «εκπολιτισμού» του «άγιου», «απολίτιστου» λαού από τον «πολιτισμένο» Ευρωπαίο (Ριμπόλι ό.π.).

<sup>17</sup> Η Lila Abu-Lughod με το άρθρο της *Writing Against Culture* [(1991) 2008] που γράφει με αφορμή το παραπάνω κείμενο, προχωράει σε μια ριζοσπαστικότερη πρόταση και υποστηρίζει ότι οι εθνογράφοι



Μέσα στο κλίμα των εν λόγω ανακατατάξεων, κάνουν την εμφάνισή τους νέες μορφές εθνογραφίας οι οποίες αντλούν και διευρύνουν την παραπάνω συζήτηση. Μία από αυτές είναι η λεγόμενη «ανθρωπολογία οίκου», η μελέτη δηλαδή «του οικείου “πολιτισμού” του ανθρωπολόγου» (Γκέφου-Μαδιανού 1998:365-366) μέσα από την οποία ανατρέπεται η μακροχρόνια παράδοση της κλασσικής ανθρωπολογίας σύμφωνα με την οποία συγκροτεί το αντικείμενο μελέτης της αυστηρά σε απομακρυσμένους και μη δυτικούς πολιτισμούς. Με τη νέα αυτή εθνογραφική μέθοδο, φαίνεται να εξαφανίζεται κάθε είδους απόσταση (γεωγραφική, πολιτισμική, συναισθηματική) με τον «Άλλο» (η οποία θεωρούνταν απαιτούμενο και συστατικό στοιχείο της εθνογραφίας) και αναπόφευκτα αναδύονται μια σειρά από μεθοδολογικά ερωτήματα και αμφιβολίες που αφορούν κυρίως τη σχέση «Εαυτός»/ «Άλλος»: ζητήματα δηλαδή περί ετερότητας (Γκέφου- Μαδιανού 1998: 372-389, Γκέφου- Μαδιανού 1993). Ποιον μελετάει ο ερευνητής όταν ο «Άλλος» αποτελεί και ένα μέρος του «Εαυτού»; (Γκέφου-Μαδιανού 1993:46). Οι ανθρωπολόγοι οίκοι, μέσα από μια κριτική προσέγγιση αντιλαμβάνονται την έννοια «πολιτισμός» περισσότερο σαν μια αναλυτική κατηγορία και λιγότερο σαν μια πραγματική, χωροθετημένη οντότητα. Ως εκ τούτου αρνούνται τις καθαρές διχοτομήσεις ανάμεσα στον ερευνητή και τον ιθαγενή και επαναδιαπραγματεύονται την παραπάνω σχέση («Εαυτός»/ «Άλλος»), ως έννοιες με μη καθορισμένα όρια. Όπως διατυπώνει η Γκέφου-Μαδιανού (1993:46) «ο ανθρωπολόγος που εργάζεται οίκοι εμπλέκεται εν μέρει και στη μελέτη της δικής του καταγωγής, μελετά επομένως και ένα μέρος του “εαυτού”».

Σύμφωνα με πολλούς ανθρωπολόγους, η παραπάνω μορφή εθνογραφίας αποτελεί μια μέθοδο με ενδοσκοπικό χαρακτήρα και ένα κάλεσμα για μία κριτική προσέγγιση του οικείου πολιτισμού, ή όπως το θέτουν οι Marcus και Fisher για μια «από-οικειοποίηση του οικείου» (Marcus & Fisher 1986:111-136, στο Γκέφου-Μαδιανού 1993:44). Η γεωγραφική, συναισθηματική και πολιτισμική εγγύτητα για κάποιους θεωρείται ισχυρό πλεονέκτημα του εντόπιου ανθρωπολόγου ενώ για άλλους θεωρείται ότι στερεί από τον ερευνητή την αντικειμενική ματιά. Ωστόσο όπως είδαμε και παραπάνω, η γνώση που παράγεται είναι πάντα «μερική» και από ορισμένη οπτική,

---

πρέπει να γράψουν ενάντια στον πολιτισμό. Η κριτική της -η οποία αντλεί από τις φεμινιστικές διεργασίες και τις/τους “halfies” θεωρητικούς- διατυπώνεται γύρω από τον πολιτισμό ως μια έννοια στην οποία είναι βαθιά χαραγμένο το δίπολο «Εαυτός»/ «Άλλος», το οποίο αναγκαστικά φέρει ιεραρχικές συνδηλώσεις.

είτε ο «Άλλος» είναι πολύ «κοντά», είτε πολύ «μακριά» (Γκέφου- Μαδιανού 1998:396-397).

Κάθε θεωρητική συζήτηση που καταλήγει στην αναγνώριση της μερικότητας της γνώσης και του εντοπισμένου χαρακτήρα της, στην ουσία τοποθετεί την έννοια της αναστοχαστικής διαδικασίας στον πυρήνα της κοινωνικής και πολιτισμικής συγκρότησης της επιστημονικής γνώσης. Και παρόλο που το εν λόγω ζήτημα σαν μεθοδολογικό και θεωρητικό εργαλείο έχει αναδειχθεί πολύ πρώιμα από τις φεμινίστριες ερευνήτριες και θεωρητικούς, η συμβολή τους σύμφωνα με τον Γιαννακόπουλο «περιπίπτει συχνά στη λήθη» (2002:94)<sup>18</sup>. Οι φεμινίστριες θεωρητικοί έχουν από πολύ νωρίς αναγνωρίσει τη μη αντικειμενική και εντοπισμένη γνώση των ανδροκεντρικών επιστημών καθώς επίσης και το γεγονός ότι η αποσιώπηση της γνώσης αυτής είναι που οδηγεί στη διατύπωση φαινομενικά επιστημονικών δεδομένων που φυσικοποιούν τη γυναικεία θέση ως υποδεέστερης της ανδρικής. Ξεκινώντας από τις θεωρητικές αναζητήσεις της δεκαετίας του '70 που στόχο είχαν την εγγραφή του «χαμένου» γυναικείου υποκειμένου στην ιστορία και στις κοινωνικές επιστήμες, οδηγούνται τη δεκαετία του '80 σε νέους προβληματισμούς. Στόχος είναι η επεξεργασία των υπαρχόντων αναλυτικών κατηγοριών και εννοιολογικών πλαισίων της παραδοσιακής κοινωνικής επιστήμης και η ανάδειξη των ανδροκεντρικών προκαταλήψεων που την καθορίζουν<sup>19</sup>. Συγκεκριμένα, η Moore (1995:1-4) κάνει λόγο για τις αντιληπτικές ανεπάρκειες της επιστημονικής θεωρίας. Μιλώντας για τη σχέση ανθρωπολογίας και φεμινισμού, αναγνωρίζει ότι το πρόβλημα με τις υπάρχουσες εθνογραφικές μελέτες δεν έγκειται στην απουσία των γυναικών -αντιθέτως υποστηρίζει ότι λόγω του ενδιαφέροντος των ανθρωπολόγων για τη συγγένεια, οι γυναίκες είναι ορατές στις εθνογραφίες- αλλά στη θεωρία μέσω της οποίας συλλέγονται και ερμηνεύονται τα δεδομένα, η οποία δεν είναι ποτέ ουδέτερη (Moore ό.π.). Στο ίδιο κλίμα και η Harding (1987:1-14) αναγνωρίζει ότι το πρόταγμα της φεμινιστικής έρευνας είναι η μεταμόρφωση των κοινωνικών επιστημών και της επιστημολογίας που συστηματικά αποκλείει τις γυναίκες από το να είναι είτε οι φέρουσες τη γνώση είτε οι δρούσες της γνώσης. Αντιτίθεται ξεκάθαρα στη θετικιστική αντικειμενική επιστημονικότητα που πρεσβεύει την ουδετερότητα του ερευνητή καθώς

---

<sup>18</sup> Βιβλιοκρισία του: Ιγγλέση Χ. (2001.) (επιμ.). *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα: σκιαγράφηση μιας αμφίθυμης σχέσης*. Αθήνα: Οδυσσέας, στο περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα* (2002), 25(81), 94-96.

<sup>19</sup> Για μια εκτενή παρουσίαση της ιστορίας των γυναικών και του φεμινιστικού κινήματος κυρίως τις δεκαετίες του '70 και του '80, βλ. Αβδελά- Ψαρά (1997) ενώ για τις νέες κατευθύνσεις από τη δεκαετία του '90 και μετά βλ. Χαντζαρούλα (2011).

υποστηρίζει ότι ακόμη και η αναγνώριση κάποιων κοινωνικών φαινομένων ως ερευνητικά προβλήματα προκύπτει από την εμπειρία των ανδρών (ενώ από την εμπειρία των γυναικών μπορεί να μην θεωρούνται προβλήματα), κάτι που αναπόφευκτα επηρεάζει όλη τη δομή του επιστημονικού εγχειρήματος (:6-7). Γίνεται λόγος λοιπόν για μια επιστημονική παράδοση της οποίας οι αναλυτικές κατηγορίες είναι αδύνατο να συμπεριλάβουν και ακόμη περισσότερο να κατανοήσουν τη γυναικεία εμπειρία. Έτσι η αναστοχαστική διαδικασία καθίσταται ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της φεμινιστικής έρευνας μέσω της οποίας ο/η ερευνητής/τρια γίνεται και αυτός/ή αντικείμενό της, παύοντας να είναι μια αόρατη και ανώνυμη φωνή αυθεντίας, αλλά ένα αληθινό και ιστορικό υποκείμενο. Μέσα από αυτή τη διαδικασία αναγνωρίζεται ότι το φύλο, οι πολιτισμικές πεποιθήσεις, η τάξη, η εθνικότητα και οι στάσεις του ερευνητή είναι μέρος των εμπειρικών αποτελεσμάτων και μόνο η αναφορά σε αυτά μπορεί να αυξήσει την αντικειμενικότητα της έρευνας (:8-10).

Έτσι λοιπόν ως λευκή γυναίκα, μεσαίας τάξης, 35 ετών, ψυχολόγος και ψυχοθεραπεύτρια και έχοντας όλες τις ανησυχίες που προανέφερα ξεκίνησα τη δική μου ερευνητική διαδικασία.

### **2.3 Μεθοδολογία της έρευνας**

Το υλικό της έρευνας συλλέχθηκε μέσα από συνεντεύξεις με έντεκα γυναίκες και τα κριτήρια συμμετοχής ήταν η διαμονή τους στην Αθήνα, να μην είναι παντρεμένες, να μην συζούν με κάποιον ερωτικό σύντροφο (δεν έβαλα περιορισμό στο θέμα της ερωτικής σχέσης), να μην έχουν παιδιά και να είναι άνω των 40 ετών. Αρχικά δεν είχα βάλει περιορισμό όσον αφορά στην κατεύθυνση της σεξουαλικής επιθυμίας ωστόσο στην πορεία της έρευνας αποφάσισα να εστιάσω μόνο στην εμπειρία γυναικών που αυτοπροσδιορίζονται ως ετεροφυλόφιλες. Αυτό έγινε για δύο λόγους: αφενός η διαπλοκή της σεξουαλικής ταυτότητας θα έκανε πιο σύνθετη την ανάλυση του υλικού μου και θα με οδηγούσε σε μια άλλη έρευνα και αφετέρου αντιλήφθηκα ότι οι παρούσες έρευνες για τις ετεροφυλόφιλες, ανύπαντρες, άτεκνες γυναίκες στην Ελλάδα είναι πολύ περιορισμένες. Ο τρόπος που αναζήτησα και βρήκα τις πληροφορήτριές μου ήταν μέσω των δικών μου προσωπικών επαφών, μέσω συστάσεων φίλων, μέσω ανάρτησης σε μέσα κοινωνικής δικτύωσης η οποία κοινοποιήθηκε και από άλλους όπως και μέσα από τις συνομιλήτριές μου οι οποίες μου σύστησαν δικές τους φίλες (βλ. πίνακα 1). Παρά την αρχική διστακτικότητά μου να τις προσεγγίσω καθώς

ανησυχούσα μήπως θεωρηθεί ότι τις αντιμετωπίζω ως μια ομογενοποιημένη ομάδα που αναζητώ τις αιτίες του προβλήματος, συνειδητοποίησα ότι οι περισσότερες γυναίκες, όχι απλά ήταν πρόθυμες να συμμετάσχουν αλλά κάποιες σχεδόν *διεκδίκησαν* τη συμμετοχή τους. Για παράδειγμα, ενώ είχα αποφασίσει λόγω περιορισμένου χρόνου να διεξάγω δέκα συνεντεύξεις, η τελευταία συνομιλήτρια -η Αλίκη- με προέτρεψε να μιλήσω και με τη Δανάη, η οποία σύμφωνα με την Αλίκη, ήθελε πολύ να μου μιλήσει. Στοιχεία σαν και αυτά, με οδήγησαν να ερμηνεύσω την προθυμία τους ως μια διεκδίκηση λόγου απέναντι στις μονοδιάστατες στερεοτυπικές αφηγήσεις που γίνονται από άλλους για αυτές. Οι ηλικίες των συνομιλητριών μου είναι από 39 έως 50 ετών (βλ. πίνακα 1) και αυτό θεωρώ ότι προέκυψε είτε από το γεγονός ότι προσέγγισα κυρίως γυναίκες μέσα από τον κύκλο μου, είτε όπως αντιλήφθηκα στην πορεία μέσα από τα δικά μου ηλικιακά στερεότυπα και μια ασυνείδητη αποφυγή να μελετήσω «μεγαλύτερες» γυναίκες. Από τις έντεκα, οι δύο από αυτές αναφέρουν ότι βρίσκονται σε ερωτική σχέση. Τέλος, οι συνομιλήτριές μου προέρχονται από τη μεσαία τάξη και εργάζονται σχεδόν όλες σε «σταθερά» επαγγέλματα (βλ. πίνακα 1).

Η έρευνα διενεργήθηκε μέσα από «ημι-δομημένες» συνεντεύξεις και βασίστηκαν στην αφηγηματική βιογραφική προσέγγιση καθώς σκοπός μου ήταν να μελετήσω τις διαδικασίες συγκρότησης των υποκειμενικοτήτων των συνομιλητριών μου όπως και το σύνολο της βιωμένης εμπειρίας τους όπως αυτή διαμορφώνεται μέσα στον χρόνο. Με άξονα τη συνάρθρωση της μη αναπαραγωγής, του μη γάμου και της ηλικίας, οι συνομιλήτριές μου προσκλήθηκαν να αφηγηθούν την ιστορία της ζωής τους, αρχικά απροσχεδίαστα και στην πορεία θέτοντας από μεριάς μου συγκεκριμένες «ανοιχτές» ερωτήσεις. Καθώς η εκπαιδευτική και επαγγελματική μου πορεία διαμορφώνεται εδώ και πάρα πολλά χρόνια γύρω από το αντικείμενο της ψυχολογίας και της ψυχοθεραπείας, είμαι πολύ βέβαιη ότι έμπαινα μέσα στις συνεντεύξεις και με ένα μεγάλο κομμάτι αυτής μου της ιδιότητας. Αν και ορισμένες φορές αυτό μπορεί να με μπερδευε και οι ερωτήσεις μου να έπαιρναν ένα χαρακτήρα βαθύτερης διερεύνησης, θα έλεγα ότι σε γενικές γραμμές ήταν περισσότερο βοηθητικό, καθώς μπορούσα να ακούσω τις συνομιλήτριές μου με σεβασμό, χωρίς να τις διακόπτω και βάζοντας όσο μπορώ περισσότερο σε παρένθεση δικές μου προκαταλήψεις, σκέψεις, απόψεις κλπ. Οι συνεντεύξεις ακολουθούσαν τη ροή της αφήγησής τους, ωστόσο ήμουν αρκετά συμμετοχική, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί ένας ζωντανός, σχεσιακός διάλογος στον οποίο ορισμένες φορές μοιραζόμουν και εγώ προσωπικές εμπειρίες και μνήμες. Όλες οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν από μέσα Δεκέμβρη του 2018 έως τα μέσα

Γενάρη του 2019. Όλες οι συνομιλήτριές μου -από την πρώτη τηλεφωνική επαφή μαζί τους- ήταν ενήμερες και είχαν συναινέσει στη διαδικασία της μαγνητοφώνησης. Η συμφωνία μας συνίσταντο στην αποκλειστικά προσωπική χρήση του αρχείου, στην αξιοποίηση παραθεμάτων μέσα στην εργασία με παραποιημένα προσωπικά στοιχεία και στην καταστροφή του μετά το πέρας της εργασίας. Οι περισσότερες ήταν αδιάφορες για το θέμα του απορρήτου (όπως μου έλεγαν: «δεν έχω τίποτα να κρύψω»), ωστόσο σε όλη την εργασία όλα τα ονόματα και οι ονομασίες τόπων (εκτός της Αθήνας) έχουν αλλάξει. Ο χώρος διεξαγωγής των συνεντεύξεων ήταν είτε το σπίτι μου, είτε το σπίτι των συνομιλητριών μου και σε μια περίπτωση ήταν ο επαγγελματικός χώρος της συνομιλήτριάς μου, όπου στη διάρκεια της συνέντευξης ήμασταν μόνες μας. Η προσωπική μου προτίμηση ήταν η διεξαγωγή της συνέντευξης να πραγματοποιηθεί στον δικό τους χώρο, καθώς θεωρούσα ότι θα μπορούσε να αποτελέσει μέρος του εθνογραφικού μου υλικού, ωστόσο κάποιες συνομιλήτριές μου προτίμησαν να έρθουν εκείνες στο δικό μου. Αυτό που τους ζητούσα πριν κανονίσουμε το ραντεβού είναι αν ήταν δυνατό να έχουμε μπροστά μας περίπου 2 ώρες, χωρίς όμως να μπορώ να τους πω με ακρίβεια τη διάρκεια της συνέντευξης. Με όλες τις συνομιλήτριές μου συναντήθηκα μία φορά και διενεργήθηκαν συνεντεύξεις διάρκειας από 1.30 έως 3 ωρών. Η διεξαγωγή τους έγινε με πολύ ευκολία, καθώς οι περισσότερες συνομιλήτριές μου έδειχναν να χαίρονται τη συζήτηση και ήταν αρκετά «ανοιχτές» (άλλες περισσότερο και άλλες λιγότερο) στο να μοιραστούν ακόμη και πολύ προσωπικές σκέψεις. Ήταν πολύ διαθέσιμες με τον χρόνο τους, δεν βιάζονταν να τελειώσουμε και κάποιες από αυτές μου πρότειναν με πολύ διάθεση να ξαναβρεθούμε άμα χρειαστώ (κάτι που θεωρώ θα ήταν πολύ χρήσιμο αν είχα παραπάνω χρόνο). Στο τέλος των μεταξύ μας συζητήσεων πολλές συνομιλήτριες χαρακτήρισαν την κουβέντα μας σαν απολογισμό ζωής. Όσον αφορά εμένα, αν και ορισμένες φορές ξεκινούσα αρκετά διστακτική (ή και προκατειλημμένη κάποιες φορές για διάφορους λόγους), φεύγοντας αισθανόμουν σχεδόν πάντα μια αίσθηση εγγύτητας και βαθιάς ευγνωμοσύνης για το γεγονός ότι βρισκόμουν κάθε φορά μάρτυρας μιας ιστορίας ζωής που έχει να αναμετρηθεί με τόσες ετερότητες και που οι συνομιλήτριές μου τη μοιράζονταν μαζί μου με τόση εμπιστοσύνη.

Πίνακας 1

Όνομα	Ηλικία	Επαγγελματική δραστηριότητα	Διάρκεια συνέντευξης (ώρες)	Τρόπος προσέγγισης
Σοφία	42	Συμβασιούχος σε δημόσιο φορέα	2.30	Προσωπική φίλη -της το ζήτησα άμεσα
Ιφιγένεια	46	Δημόσιος υπάλληλος/ ηθοποιός	2.30	Γνωστή
Αριάδνη	40	Δημόσιος υπάλληλος	3.00	Μου τη σύστησε φίλη
Φιλιώ	50	Συμβασιούχος σε δημόσιο φορέα	2.30	Γνωστή- της το ζήτησα άμεσα
Δέσποινα	45	Ιδιωτική υπάλληλος	1.30	Μου τη σύστησε φίλη
Τζίνα	39	Ιδιωτική υπάλληλος	1.30	Γνωστή που ανταποκρίθηκε σε δημοσίευσή μου στο Facebook
Δήμητρα	40	Οικογενειακή επιχείρηση	2.30	Γνωστή φίλης η οποία ανταποκρίθηκε στην κοινοποίηση της δημοσίευσης που είχα κάνει στο Facebook
Νάσια	40	Δημόσιος υπάλληλος	1.30	Μου τη σύστησε φίλη
Αλίκη	46	Ιδιοκτήτρια επιχείρησης εστίασης	3.00	Μου τη σύστησε η Τζίνα
Ηλέκτρα	39	Ιδιοκτήτρια καλλιτεχνικής επιχείρησης	1.30	Γνωστή μου που ανταποκρίθηκε σε δημοσίευσή μου στο Facebook
Δανάη	45	Ηθοποιός	3.00	Μου τη σύστησε η Αλίκη

### 3. Νοηματοδοτώντας το παρελθόν: Μεταβάσεις από την «οικιακή» στην «αυτόνομη» θηλυκότητα

#### 3.1 Μια ιστορία για τις μη οικιοποιημένες νόρμες: «Τι άλλο να πω για μένα; Γιατί δεν είμαι παντρεμένη;»

Η ομολογία [...] είναι ένα τελετουργικό όπου η αλήθεια πιστοποιείται από τα εμπόδια και τις αντιστάσεις που έπρεπε να άρει προκειμένου να διατυπωθεί: είναι ένα τελετουργικό [...] όπου η εκφορά από μόνη της, ανεξαρτήτως των εξωτερικών επενεργειών της, παράγει σε εκείνον που την αρθρώνει εσωτερικές μεταβολές: τον αθρώνει, τον λυτρώνει, τον εξαγνίζει, τον απαλλάσσει από τα σφάλματά του, τον ελευθερώνει, του υπόσχεται τη σωτηρία.

Foucault (2011:77)

Όλες οι γυναίκες που συνομίλησα γνώριζαν εξ αρχής ότι αυτό που με ενδιαφέρει να κάνουμε είναι μια ανοιχτή συζήτηση γύρω από την καθημερινή τους ζωή και σε καμία δεν έθεσα την ερώτηση «γιατί δεν παντρεύτηκες<sup>20</sup>». Ωστόσο, γνωρίζοντας ότι συμμετέχουν σε μια ερευνητική διαδικασία επειδή πληρούν τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, αυτό από μόνο του αρκούσε για να διαμορφώσει ένα πλαίσιο γύρω από τι μπορεί να θέλω να ακούσω. «Είμαι 39, πάω προς τα 40, μένω μόνη μου. Τι άλλο να πω για μένα; Γιατί δεν είμαι παντρεμένη;», ρωτάει η Ηλέκτρα στην αρχή της συζήτησης, αποφασίζοντας όπως λέει να «μπει κατευθείαν» στο θέμα και να απαντήσει σε μια ερώτηση που μοιάζει να αιωρείται συχνά στη ζωή της. Μία ερώτηση για την οποία έχουν χρειαστεί πολλές φορές οι συνομιλήτριές μου να μιλήσουν, να κατανοήσουν, να νοηματοδοτήσουν, να δώσουν εξηγήσεις είτε στις ίδιες είτε σε υπαρκτούς ή αόρατους άλλους. Όπως υποστηρίζει η Butler (2009β:19) η ιστορία του «εγώ» «είναι ταυτόχρονα και η ιστορία μιας σχέσης [...] με ένα σύνολο από νόρμες», έτσι και οι αφηγήσεις των συνομιλητριών μου που άκουσα είναι ταυτόχρονα και η ιστορία της σχέσης τους με τις νόρμες που δεν οικειοποιήθηκαν. Η ιστορία αυτή - διατυπωμένη μέσα στο παρόν βιοπολιτικό καθεστώς που παράγει πληθώρα λόγων

<sup>20</sup> Μία από τις πρώτες μου ανησυχίες ήταν η πιθανότητα να θεωρήσουν (οι γυναίκες που προσέγγισα) ότι αντιλαμβάνομαι την «άτεκνη, ανύπαντρη γυναίκα άνω των 40» σαν μια παγιωμένη, υποστασιοποιημένη κατηγορία που καθίσταται ερευνητικό πρόβλημα και ότι αναζητώ τις αιτίες του προβλήματος. Καθώς κάτι τέτοιο θα ήταν εκ διαμέτρου αντίθετο με τους επιστημονικούς μου στόχους που κινούνται στο ρεύμα της πολιτισμικής κριτικής και στην αποφυσικοποίηση/προβληματοποίηση της σύνδεσης της θηλυκότητας με τη μητρότητα και το γάμο, απέφυγα ερωτήσεις τέτοιου τύπου οι οποίες θεωρώ ότι επικυρώνουν εμμέσως την παραπάνω ηγεμονική σχέση. Η Hird (2003:6) παρατηρεί ότι το μεγαλύτερο μέρος της επιστημονικής βιβλιογραφίας γύρω από την «ανύπαντρη, άτεκνη γυναίκα» εστιάζει αποκλειστικά στο να προσδιορίσει τους λόγους που οι γυναίκες αυτές βρίσκονται εκτός της νόρμας, η μεθοδολογική προσέγγιση των οποίων έχει γίνει αντικείμενο κριτικής κυρίως από φεμινίστριες ακαδημαϊκούς. Για παράδειγμα: Kenkel, 1985; Boyd, 1989; Ireland, 1993; Delphy, 1994; κ.ά. (ό.π).

γύρω από την αποτυχία της άτεκνης/ανύπαντρης γυναίκας και καθιστά τα προσωπικά αυτά δεδομένα της ζωής της ως αντικείμενο συλλογικού προβληματισμού και ανησυχίας- κάποιες φορές *ακούγεται* σαν πρακτική αντίστασης και άλλες φορές παίρνει τη μορφή λογοδοσίας ή «ομολογίας» με φουκωικούς όρους (Foucault 2011). Με άλλα λόγια, οι γυναίκες εμφανίζονται σαν να βρίσκονται σε ένα διαρκή διάλογο γύρω από το νόημα και τον αντίκτυπο των επιλογών τους, διαπραγματευόμενες από τη μία τη χειραφετητική διάσταση αυτών και από την άλλη τις υφιστάμενες συνέπειες του να μην ανήκουν στις νόρμες.

Στα πλαίσια αυτής της εξιστόρησης, ο χρόνος της αφήγησης δεν είναι ποτέ γραμμικός και το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον εμφανίζονται συχνά αδιαχώριστα καθώς το ένα εισέρχεται μέσα στο άλλο. Οι συνομιλήτριές μου ανατρέχουν συχνά στην παιδική ηλικία και σε οικογενειακά βιώματα όπου θυμούνται και εντοπίζουν εκεί εμπειρίες, μνήμες και γεγονότα που θεωρούν ότι με κάποιο τρόπο έχουν καθορίσει τις παρελθοντικές, παροντικές και μελλοντικές τους αποφάσεις και επιλογές. Μέσα από μια ποικιλία αντιφάσεων και αντιθέσεων που είναι συστατικά στοιχεία της αστικής ελληνικής νεοτερικότητας που αναδυόταν την εποχή που μεγάλωναν (Paxson 2004:29), θα έλεγα ότι στη φάση αυτής της ζωής τους διαφαίνεται η συγκρότηση μιας έμφυλης υποκειμενικότητας που έρχεται σε αντιπαράθεση με το ηγεμονικό μοντέλο οικιακότητας το οποίο έχει αποτυπωθεί εκτενώς από την ελληνική εθνογραφία. Κάποιες φτάνουν στην «ενηλικίωση» έχοντας απορρίψει ολοκληρωτικά το μοντέλο του γάμου και της οικογένειας και άλλες όχι· όλες όμως επιδιώκουν να υπερβούν την *παραδοσιακή* μορφή οικογένειας που μεγάλωσαν και αναζητούν άλλες μορφές οικειότητας, δίνοντας έμφαση στην ανεξαρτησία, στον έρωτα, στα επαγγελματικά όνειρα, στην κοινωνικότητα και στην ελευθερία τους. Στο κεφάλαιο αυτό θα παρουσιαστούν οι στάσεις και οι αντιλήψεις των συνομιλητριών μου σε συνομιλία με τις εθνογραφικές μελέτες.

### **3.2 Συγκρότηση γυναικείας υποκειμενικότητας στην Ελλάδα του «εκσυγχρονισμού»: Από το «παραδοσιακό» στο «μοντέρνο»**

#### **α. Δεκαετίες '70-'90: Ανασκόπηση κοινωνικοπολιτισμικού πλαισίου**

Όλες οι γυναίκες που συνομίλησα είναι γεννημένες μέσα στη δεκαετία του '70 και έχουν μεγαλώσει σε μια πολύ μεταβατική εποχή για την ελληνική κοινωνία η οποία προσπαθούσε να επαναπροσδιορίσει την ταυτότητά της ανάμεσα στη πολιτισμική της



«παράδοση» και τα νέα δεδομένα που εισέρχονταν (Papagaroufali & Georges 1993, Papataxiarchis 2013, Cowan 1998). Οι συνομιλήτριές μου -ιδίως όσες είναι γεννημένες στις αρχές της δεκαετίας- μοιάζει να μεγάλωναν ανάμεσα σε δύο αντιφατικούς κόσμους: από τη μία αυτόν που αποτυπώνουν οι πρώτες εθνογραφικές μελέτες οι οποίες αναδεικνύουν τον γάμο και τη μητρότητα ως τον μόνο δυνατό τρόπο επιλογής της γυναικείας πραγμάτωσης και ενηλικίωσης (Καντσά 2006α:360) και από την άλλη την προοπτική που άνοιγαν μπροστά τους οι φεμινιστικές ιδέες και διεκδικήσεις καθώς και οι ευρύτερες κοινωνικοοικονομικές αλλαγές, μέσα στις οποίες μπορούσαν να οραματιστούν και να επιδιώξουν εναλλακτικές έμφυλες ταυτότητες (Cowan 2006:136, Ιγγλέση 1990:9-18).

Τα χρόνια που ακολουθούν την πτώση της δικτατορίας -η λεγόμενη εποχή της μεταπολίτευσης- χαράσσονται από μια σειρά δημογραφικών, οικονομικών, πολιτικών και θεσμικών αλλαγών οι οποίες αναδιαμορφώνουν τον πυρήνα της κοινωνικής ζωής σε όλα τα επίπεδα (Papagaroufali & Georges 1993, Papataxiarchis 2013). Η επείγουσα ανάγκη για μία *στέρεη* δημοκρατία οδηγεί σε ευρύτερες μεταρρυθμίσεις προσανατολισμένες γύρω από την ισότητα. Παράλληλα, το πολιτικό και κοινωνικό όραμα για *ανάπτυξη* και *εκσυγχρονισμό* της ελληνικής κοινωνίας εισάγει σταδιακά την υιοθέτηση των ευρωπαϊκών/δυτικών αξιών και θεσμών, μια πορεία που ολοκληρώνεται το 1981 με την πλήρη ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή κοινότητα (ό.π.). Το άνοιγμα αυτό προς τα ευρωπαϊκά ιδεώδη δεν γίνεται εύκολα αποδεκτό και δημιουργεί μεγάλη αμφιθυμία και ένταση στην ελληνική κοινωνία, η οποία αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στον φόβο αφομοίωσης της ξένης επιρροής και στο όραμα για ανάπτυξη και κοσμοπολιτισμό (Papagaroufali & Georges 1993:235-237, Paxson 2004:20-23). Η αμφιθυμία αποτυπώνεται στον καθημερινό και πολιτικό λόγο μέσα από τα διχοτομικά σχήματα «παραδοσιακό»/ «μοντέρνο», «δύση»/ «ανατολή», «παρελθόν»/ «μέλλον» και είναι σχήματα μέσα από τα οποία οι Ελληνίδες και οι Έλληνες σκέφτονται τον εαυτό τους και διαμορφώνουν την ταυτότητά τους (ό.π.)<sup>21</sup>.

Παράλληλα, η εμφάνιση του δεύτερου φεμινιστικού κινήματος στην Ελλάδα<sup>22</sup> και η ολοένα μεγαλύτερη εμπλοκή των γυναικών στην πολιτική ζωή της χώρας φέρνει

---

<sup>21</sup> Η Paxson (2004:21) ερμηνεύει αυτή την αμφιθυμία γύρω από τη συνεχή ξένη επιρροή ανατρέχοντας στη σύνθετη ιστορία του σύγχρονου ελληνικού έθνους-κράτους το οποίο αναδύεται μέσα από τον θεμελιώδη ρόλο των διεθνών δυνάμεων στη διαμόρφωση της δημοκρατίας της χώρας.

<sup>22</sup> Στην Ελλάδα -σύμφωνα με την Ιγγλέση [(1990:13 (σημ.9)]- το δεύτερο φεμινιστικό κύμα εμφανίστηκε την εποχή της μεταπολίτευσης με σχετική καθυστέρηση λόγω των ιστορικών συγκυριών της κατοχής, του εμφυλίου και της δικτατορίας. Για περισσότερα γύρω από την ιστορία του φεμινισμού στην Ελλάδα, βλ. Βαρίκα (2007) για τη γένεση του φεμινισμού στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα, Αβδελά & Ψαρρά (1985) για

στην πολιτική ατζέντα έμφυλα ζητήματα που άπτονται στις οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες της καταπίεσής τους. Γυναίκες κάθε ηλικίας και πολιτικών πεποιθήσεων, είτε μέσα από τις μικρές φεμινιστικές οργανώσεις είτε μέσα από τη συμμετοχή τους στα πολιτικά κόμματα, διατυπώνουν αιτήματα γύρω από τη μεταρρύθμιση του οικογενειακού κώδικα, τα ίσα δικαιώματα στην εργασία, το δικαίωμα αυτοδιαχείρισης του σώματος και το δικαίωμα στην έκτρωση. Σε γενικές γραμμές, προσπαθούν να διαμορφώσουν το πλαίσιο για μία εναλλακτική ατομοκεντρική ταυτότητα (Papagaroufali & Georges 1993:237). Οι κινήσεις αυτές, οι οποίες αρχικά ήταν φωνές «από τα κάτω», συντονίζονται με τις πολιτικές επιδιώξεις του ευρωπαϊκού εκσυγχρονισμού και το 1983 οδηγούν στην αλλαγή του οικογενειακού δικαίου και στη θέσπιση μια σειρά νόμων με κεντρικό στοιχείο την ισονομία και την κατάργηση των πατριαρχικών και έμφυλων διακρίσεων στην οικογένεια (Papataxiarchis 2013:226-227, Καντσά 2006α:361). Μέσα σε αυτά νομιμοποιείται ο πολιτικός γάμος ως εναλλακτική επιλογή στο θρησκευτικό<sup>23</sup> και οι γυναίκες αποκτούν ίσα δικαιώματα σε ζητήματα γονικής φροντίδας, στην ιδιοκτησία και στη μεταβίβαση του ονόματος. Επίσης αποποινικοποιείται η μοιχεία και η έκτρωση και καταργείται ο θεσμός της προίκας, ένας θεσμός που νομιμοποιούσε τη γυναίκα ως το αντικείμενο οικονομικών συναλλαγών ανάμεσα στον πατέρα και στον μελλοντικό σύζυγο<sup>24</sup>. Η έμφυλη οπτική στο νομικό πλαίσιο προωθεί ένα περισσότερο συμμετρικό μοντέλο οικιακότητας και τον γάμο ως σύμπραξη μεταξύ ισότιμων ατόμων (Papataxiarchis 2013:226-227).

Εξίσου σημαντική αλλαγή για τα ελληνικά δεδομένα την εποχή εκείνη ήταν η ολοένα και αυξανόμενη είσοδος των γυναικών στην αγορά εργασίας και στην ανώτερη εκπαίδευση -μία απαίτηση που έρχεται από τις νέες οικονομικές συνθήκες της αστικής οργάνωσης και από τις φεμινιστικές διεκδικήσεις. Χαρακτηριστικά το ποσοστό

---

την ιστορία του κινήματος την περίοδο του Μεσοπολέμου και Βαΐου & Ψαρρά (επιμ.) (2018) για μια καταγραφή των γυναικείων και φεμινιστικών κινήματων την εποχή της Μεταπολίτευσης

<sup>23</sup> Η ελληνική ορθόδοξη θρησκεία κατέχει έναν κεντρικό ρόλο στη θεσμική και πολιτισμική οργάνωση της συγγένειας και του γάμου και πλήθος εθνογραφικών μελετών εστιάζουν στις θρησκευτικές σημασιοδοτήσεις γύρω από την κατανόηση και διαμόρφωση των έμφυλων ρόλων, της σεξουαλικότητας και του γάμου στην Ελλάδα. Ενδεικτικά βλ. Dubisch 2006, du Boulay 1974, Seremetakis 1991 (στο Paxson 2004:23).

<sup>24</sup> Ο θεσμός της προίκας ήταν μια κυρίαρχη πατριαρχική πρακτική στην οργάνωση της ελληνικής συγγένειας μέσα από την οποία νομιμοποιούνταν το πέρασμα της ιδιοκτησίας της νύφης στην κυριαρχία του γαμπρού, ως εκ τούτου συνέδεε μεταφορικά τη γυναίκα με μια «τιμή» στη γαμήλια αγορά και ήταν σύμβολο γυναικείας υποδούλωσης (Papataxiarchis 2013:228). Οι γυναίκες μέχρι το 1983 θεωρούνταν μέσα από τον ελληνικό αστικό κώδικα (σε συμφωνία με τον θρησκευτικό νόμο) ως η νόμιμη ιδιοκτησία των αντρών, αρχικά των πατεράδων τους και έπειτα -μέσα από τις προικοδοτικές πρακτικές- η δικαιοδοσία περνούσε στα χέρια του συζύγου (Paxson 2004:49). Η προίκα καθιστούσε τον γάμο -εκτός των άλλων- μια οικονομική συμμαχία και συνεργασία ανάμεσα σε δύο οικογένειες και τη γυναίκα ως το προϊόν αυτής της συναλλαγής (ό.π.).

συμμετοχής αυξάνεται από το 24% το 1971 στο 35% το 1989 (Papataxiarchis 2013:225). Οι γυναίκες αρχίζουν να αποκτούν οικονομική ανεξαρτησία και αναζητούν την εκπλήρωση των προσωπικών τους στόχων σε νέους ρόλους, πέραν αυτών της μητρότητας και της συζυγικότητας. Ωστόσο αυτό δεν επιφέρει κάποια ουσιαστική αλλαγή στον πυρήνα και στην οργάνωση της οικογενειακής ζωής καθώς κλήθηκαν να προσαρμόσουν τις νέες ιδιότητες στους «παραδοσιακούς» έμφυλους ρόλους τους (Papataxiarchis 2013:226, Νόβα-Καλτσούνη 2000:227-229). Με άλλα λόγια, η «εργαζόμενη μητέρα» καλούνταν να διατηρήσει την ίδια δέσμευση και αφοσίωση στα οικιακά της καθήκοντα. Η Ιγγλέση (1990:9-18), κάνοντας μια γενικότερη κριτική αποτίμηση της εποχής γύρω από τις φεμινιστικές διεκδικήσεις και τα γυναικεία ζητήματα, υποστηρίζει ότι οι θεσμικές μεταρρυθμίσεις είχαν μια επιφανειακή διάσταση προόδου οι οποίες όχι μόνο δεν οδήγησαν σε ουσιαστική ανατροπή του ανδρικού κατεστημένου αλλά «*συσκότιζαν και τη γενικευμένη καταπίεση των γυναικών*» (:15). Σε σχέση με το φεμινιστικό κίνημα, παρά το γεγονός ότι οι ιδέες του διαχέονταν και επηρέαζαν ποικιλοτρόπως ένα μεγάλο αριθμό γυναικών, στην πραγματικότητα η πλειοψηφία δεν είχε ενεργή συμμετοχή και ως εκ τούτου δεν μπορούσε να διαχειριστεί τις αντιφάσεις των έμφυλων ρόλων τους (:16). Αντιθέτως, για τις περισσότερες γυναίκες, τα νέα δεδομένα παρότι άλλαζαν σε ένα βαθμό τις συνθήκες της ζωής τους και διεύρυναν τη δράση τους έξω από τον οικιακό χώρο, συγχρόνως βίωνονταν συγκρουσιακά σε συνδυασμό με γενικότερα αισθήματα αποστέρησης, ανικανοποίητου και εγκλωβισμού (:17). Η Δανάη, 46 ετών, μιλώντας για τη μητέρα της αποτυπώνει καθαρά την παραπάνω σύγκρουση ανάμεσα στις προσωπικές της επιθυμίες και στις κοινωνικές προσδοκίες:

*Η μαμά μου ήταν ένας άνθρωπος ....πολύ..., είχε από όλα, πολύ μπερδεμένος. Ήταν ένας άνθρωπος πολύ προοδευτικός με κάποιο τρόπο, αλλά πολύ εγκλωβισμένος με κάποιον άλλο. Δηλαδή η μάνα μου δεν ήθελε να παντρευτεί, δεν ήθελε να κάνει παιδιά, τα 'κανε όλα. Καταπίεστηκε πάρα πολύ στη ζωή της, δεν κατάφερε να ξεπεράσει όλο αυτό που της είχαν μάθει.....οπότε και αυτό είχε τεράστια σύγκρουση μέσα της. Ένας άνθρωπος που ήταν η πρώτη γυναίκα ασυρματίστρια στο αεροδρόμιο, την είχαν γράψει στα περιοδικά, πώς να σου πω; Είχε μια περηφάνια και ένα σνομπισμό. Απ' την άλλη, έκανε 3 παιδιά [...] και είμαι ένα παιδί που μεγάλωσα με τη μάνα μου να μου λέει: μη κάνεις ποτέ παιδιά, θα δυστυχήσεις. Καταλαβαίνεις; Γιατί η ίδια δυστυχούσε. Μα δεν ήθελε. Ερωτεύθηκε τον πατέρα μου και κατά κάποιον τρόπο του έκανε το χατίρι. Και*

του 'κανε τρία παιδιά, δηλαδή έλεος. Χάος μεταξύ τους καμία σχέση, όλα αυτά που ξέρουμε λίγο πολύ. Δεν καταλάβαινα τότε συνειδητά αλλά κατάλαβες τώρα το χάος στην πορεία της ζωής μου μέχρι τώρα, να συνειδητοποιήσω αν εγώ δεν θέλω παιδιά και για ποιο λόγο τελικά. Αυτό ήταν ένα μεγάλο σύμπλεγμα...

Η Δανάη υποστηρίζει ότι οι αντιφάσεις της μητέρας της και οι προτροπές της προς την ίδια, έγιναν συστατικά στοιχεία της διαμόρφωσης της ταυτότητάς της και των επιλογών της, βιώνοντας και αυτή πολλές φορές αμφιθυμικά συναισθήματα.

Πώς λοιπόν όλα τα παραπάνω δεδομένα επηρεάζουν τις πρακτικές του γάμου και της συγγένειας τις οποίες οι συνομιλήτριές μου τείνουν να αμφισβητήσουν στα πρώτα χρόνια της «νεότητας»; Οι κοινωνικοπολιτισμικές αλλαγές συντελούν σε μια γενικευμένη αμφισβήτηση του κυρίαρχου συζυγικού μοντέλου; Για τα παραπάνω ερωτήματα μας πληροφορεί η ελληνική εθνογραφία.

## **β. Ελληνική εθνογραφία για τον γάμο και τη συγγένεια**

Η απαρχή της ελληνικής εθνογραφίας χρονολογείται τη δεκαετία του '60<sup>25</sup>, με την κλασική εθνογραφική μελέτη του John Campbell (1964) "*Honour, Family and Patronage*", η οποία παρά τις κριτικές που δέχτηκε τα χρόνια που ακολούθησαν, αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα και πιο αναγνωρισμένα έργα της μεσογειακής εθνογραφίας (Μπακαλάκη 1993:53) και είναι αυτή που «θέτει τους όρους της εθνογραφικής συζήτησης για τη φύση της ελληνικής κοινωνίας» (Παπαταξιάρχης 2006:47). Ο Campbell στο έργο αυτό μελετάει την κοινωνία των Σαρακατσάνων μέσα από τον αξιακό κώδικα της «τιμής» και της «ντροπής» (ο οποίος απορρέει από τη «φύση» των ανδρών και των γυναικών) και αναλύει την εκτεταμένη οικιακή ομάδα η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο της κοινωνικής δομής (:44-47). Οι εθνογραφίες που ακολουθούν αναδεικνύουν και αυτές τη συγγένεια<sup>26</sup> και τον γάμο ως το πιο κομβικό

<sup>25</sup> Οι ελληνικές εθνογραφίες εντάσσονται στο ρεύμα της ανθρωπολογίας όπου το ενδιαφέρον μελέτης αποτελούν οι «περιφέρειες» των δυτικών κέντρων (για παράδειγμα η Μεσόγειος, τα Βαλκάνια), σε αντιδιαστολή με τις εθνογραφίες που μελετούν τις «ηγεμονικές» δυτικές κοινωνίες ή τις εξω-δυτικές κοινωνίες (Γκέφου- Μαδιανού 1998:367).

<sup>26</sup> Η συγγένεια αποτελεί ένα από τα πρωταρχικά ενδιαφέροντα της ανθρωπολογίας από την αρχή της ίδρυσής της. Καθώς το εθνογραφικό πεδίο των πρώτων ανθρωπολόγων ήταν αποκλειστικά οι «πρωτόγονες» κοινωνίες από τις οποίες απουσίαζαν εξειδικευμένοι θεσμοί, το συγγενικό σύστημα θεωρούνταν ότι είναι αυτό που οργανώνει τις πολιτικές, οικονομικές και θρησκευτικές δραστηριότητες και σχέσεις (Μπακαλάκη 1993:54). Σύμφωνα με την Καντσά (2006β) η εστίαση στις συγγενικές σχέσεις βασιζόταν πάνω στην υποτιθέμενη «διαφάνεια» της γενεαλογικής μεθόδου και προωθούσε ένα βιολογικό αναγωγισμό της συγγένειας, μέσα από τον οποίο αποδίδονταν στα φύλα ουσιοκρατικά χαρακτηριστικά της ετεροφυλόφιλης σεξουαλικότητας. Αυτό άρχισε να αμφισβητείται από τη νέα ανθρωπολογία τη δεκαετία του '70 όπου ανέδειξε τις ανδροκεντρικές προκαταλήψεις της μεθοδολογίας.

θεμέλιο της ελληνικής κοινωνίας και ως τον αποκλειστικό τόπο πραγμάτωσης και συγκρότησης των έμφυλων υποκειμενικοτήτων του άντρα και της γυναίκας (Loizos & Papataxiarchis 1991α). Οι κριτικές που έχουν διατυπωθεί επάνω στα πρώτα εθνογραφικά έργα είναι κυρίως δύο: η πρώτη έχει να κάνει με τον ολιστικό και μονολιθικό χαρακτήρα τους<sup>27</sup>. οι εθνογραφικές αυτές μελέτες διεξάγονται σε μικρές, αγροτικές κοινωνίες και τα ευρήματά τους αναδεικνύονται ως σημεία «κλειδιά» για την κατανόηση του ευρύτερου πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο ανήκουν (της Ελλάδας και της Μεσογείου). Έτσι υπονοείται μια πολιτισμική ομοιογένεια η οποία έχει ως αποτέλεσμα να παραμελούνται οι ιδιαιτερότητες των επιμέρους κοινωνιών (Μπακαλάκη 1993:53, Cowan 2006:127-128). Η δεύτερη κριτική διατυπώνεται γύρω από τον ουσιοκρατικό χαρακτήρα για τα φύλα που διέπουν τα έργα αυτά. Οι πρώτοι εθνογράφοι (οι οποίοι ανήκουν στην προ-φεμινιστική περίοδο) υιοθετούν απροβλημάτιστα ηθικές κρίσεις γύρω από την ανδρική και γυναικεία «φύση» από την οποία απορρέουν σταθερές και εγγενείς ιδιότητες πάνω στις οποίες διαμορφώνονται οι έμφυλοι ρόλοι (Cowan 1998:15, Cowan 2006:129, Παπαταξιάρχης 2006:47).

Τα έργα αυτά λοιπόν -αν και σημαντικά για την ευρετική τους αξία- δεν επαρκούσαν για να ερμηνεύσουν την πολυπλοκότητα της ελληνικής κοινωνίας, ειδικά μετά τις μεταβολές που υπέστη τη δεκαετία του '70 και έπειτα (Loizos & Papataxiarchis 1991β:4). Παράλληλα με τις θεωρητικές εξελίξεις στα ρεύματα του φεμινισμού και την ανάδυση της ανθρωπολογίας των γυναικών και του φύλου τη δεκαετία του '80, οι νέες εθνογραφίες που παράγονται θέτουν το φύλο ως αναλυτικό παράγοντα και επιδιώκουν να αναδείξουν τις κοινωνικές και συμβολικές πλευρές του (Loizos & Papataxiarchis 1991α, Καντσά 2006β, Cowan 2006:129). Τα νέα εθνογραφικά παραδείγματα αναζητούν τη μελέτη εναλλακτικών (και περιθωριακών) τρόπων επιτέλεσης της συγγένειας έξω από το οικιακό-συζυγικό μοντέλο [(για παράδειγμα το «μοναστήρι» (Ιωσηφίδου 2006)] καθώς επίσης και τους εναλλακτικούς τρόπους συγκρότησης έμφυλων ταυτοτήτων οι οποίοι αγνοήθηκαν μέσα από την αποκλειστική έμφαση στον γάμο (Loizos & Papataxiarchis 1991α).

Παρ' όλα αυτά καμία εθνογραφική μελέτη των δεκαετιών '80- '90, δεν αρνείται ότι ο γάμος παραμένει ένα φαινόμενο υψίστης πολιτισμικής σημασίας για την Ελλάδα

---

<sup>27</sup> Τα έργα αυτά εντάσσονται κυρίως στο ρεύμα του βρετανικού δομισμού και του πολιτισμικού σχετικισμού και εφαρμόζουν προσεγγίσεις που έχουν εφαρμοσθεί σε «απλές» κοινωνίες και ως εκ τούτου αντιλαμβάνονται την κοινωνία ή τον πολιτισμό ως μια πολιτισμικά οριοθετημένη ολότητα (Cowan 1998:15, Μπακαλάκη 1993:52-54, Loizos & Papataxiarchis 1991β:4)

και ότι αποτελεί το κυρίαρχο μοντέλο συγγένειας μέσα στο οποίο γίνεται εφικτή η αναπαραγωγή (ό.π.)<sup>28</sup>. Το «νοικοκυριό» -η οικία μέσα στην οποία οργανώνεται ο γάμος- περιγράφεται από τους Loizos & Papataxiarchis (1991β:6) «ως το ιδεώδες κοινωνικό περιβάλλον μέσα στο οποίο άνδρες και γυναίκες μπορούν να αναδείξουν τις ξεχωριστές τους ταυτότητες και ικανότητες για να δημιουργήσουν μια οικογένεια». Ο «εαυτός» αρθρώνεται μέσα από σχεσιακούς όρους οικιακής συγγένειας· οι γυναίκες γίνονται αντιληπτές ως «μητέρες», «σύζυγοι» ή «κόρες» και οι άντρες ως «κύριοι» του σπιτιού, «πατέρες» και «γιοι». Από τις ιδιότητες αυτούς απορρέουν μια σειρά έμφυλων χαρακτηριστικών και συμπεριφορών που διαφοροποιούνται για τον άνδρα και τη γυναίκα (για παράδειγμα φροντίδα, μαγείρεμα, οικονομική διαχείριση) και αναπαρίστανται σαν να αποτελούν μια συμπληρωματική σχέση, αμοιβαίας εξάρτησης και ιδεώδους ισότητας (Loizos & Papataxiarchis 1991α)<sup>29</sup>. Το νοικοκυριό αποτελεί για τα μέλη του ένα σύμβολο κοινωνικής θέσης μέσα στην ευρύτερη κοινότητα και μαζί με τη στήριξη που λαμβάνει από την Εκκλησία και το κράτος αποτελεί το έμβλημα της ελληνικότητας (Papataxiarchis 2013: 223). Η οικογένεια μαζί με το φύλο αποτελούν στην ελληνική κοινωνία μια σύνθετη μετωνυμία για τον ίδιο τον εαυτό (ό.π.)<sup>30</sup>.

Όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν ότι τις δεκαετίες '80-'90 η πυρηνική οικογένεια διατηρεί ακόμη μια εντυπωσιακή ανθεκτικότητα παρά τις αλλαγές που συμβαίνουν στην ελληνική κοινωνία<sup>31</sup>. Οι συνομιλήτριές μου μεγαλώνουν σε ένα πολύ αντιφατικό περιβάλλον όπου παράλληλα με την πρωτοκαθεδρία του γάμου αναδύονται και νέες ιδεολογίες μέσα από τις οποίες οι ίδιες επιχειρούν να διαμορφώσουν εναλλακτικές αφηγήσεις. Μέσα από ποια πολιτισμικά σχήματα αναπτύσσονται αυτές οι αφηγήσεις και ποιες επιλογές ή δυνατότητες προβάλλονται έναντι του γάμου και της οικιακότητας; Στη συνέχεια θα παρουσιαστούν οι στάσεις και οι αντιλήψεις των

---

<sup>28</sup> Σύμφωνα με τους Loizos & Papataxiarchis (1991β:7) η Ελλάδα παρουσιάζει σχεδόν μηδενικό ποσοστό αναπαραγωγής εκτός γάμου.

<sup>29</sup> Το επιχείρημα της αμοιβαιότητας και της ισότητας -όπως είναι προφανές- έχει δεχθεί πληθώρα φεμινιστικής και όχι μόνο κριτικής καθώς έχει αναδειχθεί ότι η υποτιθέμενη συμπληρωματικότητα στην ουσία συγκάλυπτε και νομιμοποιούσε έμφυλες ανισότητες (Cowan 1998:17, Παπαταξιάρχης 2006:55, Papataxiarchis 2013:8). Σύμφωνα με τη γνώμη της Cowan (:17) «οποιαδήποτε σεξουαλική ή έμφυλη συμπληρωματικότητα [...] που μπορεί να παρατηρηθεί σε ιδιαίτερους τόπους και χρόνους, πρέπει πάντοτε να αντιμετωπίζεται στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ασυμμετρίας, που συνίσταται στην κυριαρχία των ανδρών και των ανδροκεντρικών και πατριαρχικών θεσμών μέσα από τους οποίους αυτή εκδηλώνεται».

<sup>30</sup> Έρευνα της Eurostat παρουσιάζει πώς τα μονοπρόσωπα νοικοκυριά στην Ελλάδα το 1980 σε ηλικίες 15-64 αποτελούσαν μόνο το 14,6%, (4,6 οι γυναίκες και 4,2 οι άντρες) ποσοστό πολύ χαμηλό σε σύγκριση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες (στο Papataxiarchis 2013:230).

<sup>31</sup> Ωστόσο πρέπει να σημειωθεί η απουσία εθνογραφικών μελετών γύρω από τον αστικό χώρο μέχρι την δεκαετία του '90, με εξαίρεση το έργο της Hirschon (1989) με την μελέτη της Κοκκινιάς (αστική συνοικία του Πειραιά), που αποτελεί και την πρώτη εκτενή εθνογραφική μελέτη ενός αστικού χώρου στην Ευρώπη.

συνομιλητριών μου γύρω από την οικιακότητα καθώς και οι ανατρεπτικοί λόγοι που προβάλλουν σε συνομιλία με τα δεδομένα της ελληνικής εθνογραφίας.

### 3.3 Στάσεις και «αντιστάσεις» γύρω από την οικιακότητα

#### α. Αναμνήσεις από την οικογενειακή ζωή: «Δεν θέλω να έχω τη ζωή της μάνας μου»

Σύμφωνα με τον Papataxiarchis (2013:223) το νοικοκυριό προσλαμβάνεται «σαν μια μεταφορά τάξης, ασφάλειας και ευτυχίας», ωστόσο οι περισσότερες από τις συνομιλήτριές μου δεν μεταφέρουν ανάλογα συναισθήματα όταν μιλάνε για τις πρώτες τους οικογένειες. Όπως αναφέρει η Δανάη:

*Έχω μεγαλώσει σε μια δύσκολη οικογένεια και μέχρι κάποια χρόνια νόμιζα ότι όλα ήταν φυσιολογικά. Δεν ήτανε καθόλου. Ήταν αποτρόπαιο. Σε πάρα πολλά πράγματα. Θεωρώ ότι έχω κακοποιηθεί σαν άνθρωπος συναισθηματικά, εεε δεν το χρεώνω κάπου, δεν υπάρχει λόγος. Αλλά θεωρώ ότι η οικογένειά μου ήταν μια ζαβή οικογένεια όπως οι περισσότερες ελληνικές οικογένειες, με πάρα πολλά συναισθηματικά εγκλήματα, με μια τελειώς λανθασμένη έννοια του τι είναι αγάπη και αυτό άμα δεν το πάρεις χαμπάρι, θα ζήσεις μια ζωή δυστυχημένα και εγκλωβισμένα...*

Στα λεγόμενά τους, αντανακλώνται μνήμες και εικόνες μιας οικογενειακής ζωής που απέχει πολύ από την ιδυλλιακή και στοργική οικογένεια που αναδύεται σαν αφήγημα από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και μετά όπου παρουσιάζεται ως το συμβολικό καταφύγιο και ο τόπος της συναισθηματικής ασφάλειας (Collier κ.α. 2000:191-194, Giddens 2005:53-54, Βασιλειάδου 2015:192-194)<sup>32</sup>. Για πολλές από αυτές, οι προβληματικές οικογενειακές σχέσεις γίνονται αντιληπτές ως καθοριστικοί παράγοντες στις μετέπειτα επιλογές τους και προκειμένου να μην τις επαναλάβουν γίνονται ιδιαίτερος προσεκτικές, όπως για παράδειγμα η Δέσποινα (45 ετών):

*Καλά και λόγω γονιών, γιατί οι γονείς μου δεν ήταν ρε παιδί μου ο ευτυχισμένος γάμος, δεν είχαμε αυτό το concept οικογένειας ποτέ, πάντα είχα μέσα μου ότι εγώ*

<sup>32</sup> Σύμφωνα με πολλές ιστορικές αναλύσεις -που σήμερα θεωρούνται ξεπερασμένες- η μετάβαση από τον προνεωτερικό κόσμο στις βιομηχανικές κοινωνίες συνοδεύεται από την ανάδυση ενός οικογενειακού μοντέλου που βασίζεται στη συναισθηματική υποστήριξη, στην αγάπη και στον έρωτα και διαχωρίζεται από τις εργαλειακές και οικονομικές σχέσεις της αγοράς. Η προσέγγιση αυτή έχει γίνει αντικείμενο κριτικής κυρίως από φεμινίστριες ιστορικούς καθώς βασίζεται στο προβληματικό ερμηνευτικό σχήμα «ιδιωτικό»/ «δημόσιο» στο οποίο παρουσιάζεται η οικογένεια ως ένας φυσικοποιημένος τόπος και μια φαντασιακά περικλειστη κοινότητα αποκομμένη από την υπόλοιπη κοινωνία, με αποτέλεσμα να αποσιωπώνται οι συγκρούσεις, οι διαμάχες και οι σχέσεις εξουσίας εντός της (Collier et al. 2000:191-194, Giddens 2005:53-54, Βασιλειάδου 2015).

για να μπω σε τέτοια διαδικασία θα πρέπει να 'ναι κάτι πάρα πολύ καλό και όλα τα κουτάκια να 'ναι τσεκαρισμένα.

Η Ιφιγένεια (46 ετών) επίσης θυμάται: *«Αυτή την άρνηση στην ιδέα του γάμου τη βιώνω από πολύ μικρή εγώ από μέσα μου. Ποτέ σου λέω επίσης δεν μου άρεσε το γεγονός ότι έβλεπα προβλήματα κυρίως και όχι χαρές στον οικογενειακό βίο»*. Η Σοφία (42 ετών) που μεγάλωσε σε μια μικρή επαρχιακή πόλη, έχει βιώσει την οικογένεια ως έναν οικείο χώρο μέσα στον οποίο η ίδια είχε μια έντονη αίσθηση ανοίκειου. Αντιλαμβάνεται τη συγγένεια περισσότερο μέσα από την επιτελεστική της διάσταση και λιγότερο ως οντολογική, δίνοντας έμφαση στους κοινούς κώδικες συμπεριφοράς παρά στη μοιρασμένη βιολογική ουσία των σχέσεων (Freeman 2007β:305)<sup>33</sup>:

*Για μένα η οικογένεια στο μυαλό μου είναι λίγο περίεργο πράγμα. Δηλαδή υπάρχουν οι κώδικες κοινοί, μαλακισμένοι κυρίως, αλλά είναι κοινοί κώδικες, που τα μέλη μιας οικογένειας ότι κι αν σημαίνει αυτό μπορούν να επικοινωνήσουν και να κατανοήσουν -που κάποιος άλλος μπορεί να μην μπορεί – που αυτό όμως δεν σημαίνει ότι περνάμε και καλά μέσα στην οικογένεια. Εγώ στην πατρική μου οικογένεια ένιωθα ότι ανήκω αλλά παράλληλα ότι και κάπου αλλού θέλω να είμαι. Πολλές φορές ένιωθα πολύ διαφορετική. Θυμάμαι, είχα μια πολύ συγκεκριμένη εικόνα στο μυαλό μου, ότι είμαι κλεισμένη μέσα σε ένα δίχτυ και δεν μπορώ να βγω -στο δημοτικό- απορώ πώς επιβίωσα! ... Γενικά όσο ήμουν στο χωριό ένιωθα: γιατί είμαι εδώ; Δεν καταλαβαίνω. Ότι από λάθος είμαι εκεί. Και πρέπει να σου πω σε αυτό το σημείο ότι εγώ από πολύ μικρή, απ' το σχολείο, η μεγάλη μου φαντασίωση ήταν ότι είμαι κάπου μόνη μου χωρίς να ξέρω κανέναν. Και ένιωθα μια απέεεεεερανη ελευθερία όταν το φαντασιωνόμουν αυτό.*

Σε αντίθεση με το σενάριο της συναισθηματικής οικογένειας, η Σοφία όχι μόνο δεν αντιλαμβάνεται ως υποστηρικτικές τις σχέσεις αυτές, αλλά μάλλον ασφυκτικές όπως δηλώνει η μεταφορά της με το δίχτυ και οι κοινοί μοιρασμένοι κώδικες δεν επαρκούν για να «περνάνε καλά». Τα λεγόμενά της απηχούν μια έντονη επιθυμία απόδρασης -και από την οικογένεια και από το «χωριό»- προς ένα «κάπου αλλού» που είναι μόνη και άγνωστη. Η Cowan (2006) μελετώντας στα τέλη της δεκαετίας του '80

---

<sup>33</sup> Για περισσότερα γύρω από τη συζήτηση σχετικά με το «τι συνιστά τη συγγένεια» βλ. Schneider (1980) και Sahlins (2011).



μια κωμόπολη της Μακεδονίας, παρατηρεί επίσης ότι τα ανύπανδρα κορίτσια -στα οποία ασκείται ευρύτερη πίεση προκειμένου να παντρευτούν- εκφράζονται μέσα από το διχοτομικό σχήμα του «εδώ» (που δηλώνει το «χωριό», τον τόπο του περιορισμού και του ελέγχου) και του «κάπου αλλού» (που δηλώνει τη μεγάλη πόλη, τον τόπο της ελευθερίας και της ανωνυμίας) διαμορφώνοντας έτσι μια «ιδεολογία τόπου». Σύμφωνα με την ίδια, το σχήμα αυτό είναι ένας τρόπος αντίστασης στον καταπιεστικό λόγο του έμφυλου χώρου μέσα από το οποίο αποφεύγουν να αποδώσουν τους περιορισμούς που βιώνουν στην έμφυλη σεξουαλική τους φύση, αλλά στη νοοτροπία του «χωριού» δημιουργώντας παράλληλα μια απόσταση από την κοινότητα που ανήκουν (ό.π.). Αν και η Σοφία δεν αναφέρεται ρητά στους έμφυλους περιορισμούς που πιθανόν δημιουργούσε το «χωριό», προς το τέλος της αφήγησής της, η δήλωσή της: «οπότε δε θέλω να έχω τη ζωή της μάνας μου», μοιάζει ότι παραπέμπει σε σημασιοδοτήσεις γύρω από έμφυλους ρόλους που αρνείται να επαναλάβει.

Η Σοφία όπως αναφέρει, δεν ήταν ποτέ αρνητική στην ιδέα του γάμου, ωστόσο σχεδόν κάθε φορά που μιλάει για αυτό, εκφράζεται με όρους φόβου, τρόμου, ασφυξίας: φόβο ότι έχουν εγγραφεί μέσα στο σώμα της πληροφορίες οι οποίες θα την κάνουν να επαναλάβει τη δυσφορία των παιδικών της χρόνων και ασφυξία που κάθε φορά που την αναφέρει δείχνει τον λαιμό της:

*Και έχω και έναν φόβο όμως ότι αν βρεθώ εγώ ποτέ σε μια τέτοια κατάσταση, πώς θα είναι τα πράγματα; Θα είναι τα πράγματα όπως τα θέλω; Ή θα μπω σε ένα τριπάκι και εγώ και ... και θα αναπαράγω πάλι ... γιατί κάπου νιώθω ότι όλα αυτά τα πράγματα είναι πολύ βαθιά εγγεγραμμένα μέσα μας και είναι πολύ εύκολο να τα αναπαράγεις ...*

Η

*Τσα ίσα ότι όταν μου μίλαγαν για αυτό, για γάμο ή τελοσπάντων για κάτι πιο αυτό, εγώ ένιωθα εδώ πέρα (δείχνει το λαιμό της) ένα σφίξιμο, ακόμη το θυμάμαι το σφίξιμο. Στεναχωριόμουνα μετά που χόριζα αλλά δεν είχε να κάνει. Το σφίξιμο σφίξιμο...*

Στα λόγια της Σοφίας η οικογενειακή ζωή αναδεικνύεται ως «μια ενσωματωμένη παραστασιακή επιτέλεση που αποθηκεύει αφηγήσεις σε σώματα [...]» (Σερεμετάκη 2017:18), αφηγήσεις πολλές φορές σιωπηρές και ανείπωτες.

Ο γάμος και η οικογένεια προκαλούν συναισθήματα δυσφορίας, τρόμου και εγκλωβισμού και σε άλλες συνομιλήτριές μου, όπως την Ιφιγένεια που δηλώνει: «σε φάσεις που ο άλλος μπορεί να ήθελε κάτι παραπάνω έφευγα έντρομη». Η Ιφιγένεια

μεγάλωσε σε ένα περιβάλλον όπου η οικογένειά της την προετοίμαζε από μικρή για το μελλοντικό της ρόλο ως «νύφη»: «*θυμάμαι*» λέει χαρακτηριστικά «*τον παππού μου επειδή ήμουν γενικώς τσαχπίνα και ναζιάρα και πολύ του χορού, του τραγουδιού και αυτά, να μου λέει “εσύ θα παντρευτείς μικρή ξέρω ’γω”*». Όπως έχει υποστηρίξει ο Campbell (1964:165), η γυναίκα γίνεται αντιληπτή μόνο με σχεσιακούς όρους ως προς τον άντρα: είναι η κόρη κάποιου άντρα, θα γίνει η σύζυγος κάποιου άλλου άντρα και τελικά η μητέρα των γιων. Παρόμοια, η εθνογραφική μελέτη της du Boulay (1986) έχει αναδείξει την κεντρική σημασία που κατέχει ο γάμος για μια γυναίκα, αφού είναι ο μοναδικός τρόπος να εκπληρώσει τον «προορισμό» της αναλαμβάνοντας τους σπουδαιότερους κοινωνικούς ρόλους που της αναλογούν: της «συζύγου» και της «μητέρας». Για την Ιφιγένεια ωστόσο, το σενάριο αυτό έπαιρνε τη μορφή εφιάλτη στα όνειρά της:

*Και θυμάμαι χαρακτηριστικά ένα όνειρο που είχα δει, πρέπει να ’τανε πριν τα 18 σίγουρα, που το θυμάμαι σαν εφιάλτη δηλαδή, ότι είχα.. με ετοιμάζαν για γάμο ας πούμε, έτσι; Με ετοιμάζαν για γάμο και ήμουνα στην ταράτσα του σπιτιού μου και δηλαδή το θυμάμαι τόσο έντονα ότι ήταν εφιάλτης αυτό το πράγμα, ότι αύριο παντρεύομαι ξέρω ’γω. Ίσως δεν ξέρω, ίσως να παίζει ρόλο ότι από πολύ μικρή με προξένευαν σε κάποιον. Ξέρεις δηλαδή θυμάμαι να μπαίνω στο σπίτι, στο μαγαζί και να μου λένε, να εκεί οι γονείς του άλλου παιδιού που ήταν και πλούσιοι ας πούμε και να λένε “άντε η νύφη μας” ξέρω ’γω, “η Ιφιγένεια αυτό” και να λέω εγώ δεν υπάρχει περίπτωση σταματήστε, δηλαδή εγώ τσαντιζόμουνα.*

Από τις έντεκα συνομιλήτριές μου, μόνο η Αριάδνη (40 ετών) μου μίλησε για θετικά βιώματά από την οικογενειακή της ζωή μέσα στην οποία κυριαρχούσαν συναισθήματα αγάπης και τα οποία θεωρεί ότι έχουν συμβάλει στη διαμόρφωση της δικής της επιθυμίας να δημιουργήσει μια οικογένεια:

*Ναι δεν ξέρω, ίσως παίζει ρόλο και δεν ξέρω κιόλας, ναι ok τα βιώματα μου; Ντάξει οι γονείς μου ξέρω ’γω ήταν πάντα μαζί, δηλαδή οι δικοί μου είναι πολλά χρόνια μαζί, υπήρχε αγάπη μεταξύ τους. Δηλαδή το σκηνικό που έχω ζήσει σπίτι μου, είναι ένα σκηνικό που υπάρχει αγάπη, οι γονείς μου μεταξύ τους ήταν άνθρωποι που ’δείχναν αγάπη και λεκτικά δηλαδή και σωματικά το δείχνανε. Οπότε το ’χω ζήσει λίγο αυτό το σκηνικό, και δεν ξέρω ίσως και για αυτό να μου λείπει τόσο πολύ. Ίσως γι’ αυτό να το ’χω τόσο πολύ ανάγκη, το ’χω δηλαδή στο μυαλό μου έτσι. Ότι έτσι πρέπει να ’ναι ας πούμε τα ζευγάρια, ξέρω ’γω.*

Στις περισσότερες συνομιλήτριές μου φαίνεται να αρθρώνεται μια συσχέτιση ανάμεσα στα πρώτα βιώματα της πατρικής τους οικογένειας -που συνήθως βιώνονται συγκρουσιακά και με ένταση- και στις μετέπειτα επιλογές και επιθυμίες. Η οικογενειακή ζωή μοιάζει περισσότερο ένα σενάριο προς αποφυγήν παρά ως μια ιδεατή κατάσταση που ονειρεύονται να δημιουργήσουν και οι ίδιες.

### **β. Ο δρόμος προς την αυτονομία: «Εγώ είχα τη διάθεση να υπάρξω σαν άτομο»**

Οι πρώτες εθνογραφικές μελέτες στην αγροτική Ελλάδα ανέδειξαν ότι οι έννοιες της αυτονομίας και της ανεξαρτησίας ήταν μη διανοήσιμες για τη γυναικεία υποκειμενικότητα μέχρι και τη δεκαετία του '60, η οποία όπως είδαμε συγκροτείτο μόνο με οικογενειακούς/σχεσιακούς όρους<sup>34</sup>. Για τις συνομιλήτριές μου όμως, μεγαλώνοντας ανάμεσα στο «παλιό» και στο «καινούριο», οι παραπάνω έννοιες ανήγοντο σε κομβικά χαρακτηριστικά γύρω από τα οποία επιδίωξαν τη συγκρότηση των ταυτοτήτων τους, τα οποία αντιλαμβάνονταν σε πλήρη ασυμβατότητα με την οικογενειακή ζωή. Χαρακτηριστικά αναφέρει η Ιφιγένεια:

*Από πολύ μικρή θυμάμαι τον εαυτό μου να παθαίνει κάτι στην ιδέα του γάμου και των παιδιών όχι γιατί δεν είχα οικογένεια, έχω οικογένεια μεγάλη και οι αδερφές μου ήταν παντρεμένες από πολύ μικρές οπότε είχαν παιδιά και εγώ ήδη ας πούμε όταν ήμουν 4 ετών είχα ανίψια που ήταν μωρά. Δηλαδή έζησα από πολύ μικρή σε ένα καθεστώς οικογενειακής ας πούμε πώς το λένε με πολλά άτομα, πολλά παιδιά όπου εκεί λίγο ξέρεις καταπιέζεται και το εγώ σου και το άτομό σου και τα λοιπά...Αλλά επειδή από μικρή εγώ είχα τη διάθεση να υπάρξω σαν άτομο και να ακολουθήσω άλλους δρόμους από αυτούς που έβλεπα ότι ακολουθεί η οικογένεια εεε ήταν και ένα μέσο ανεξαρτητοποίησης αυτό. Δηλαδή το ότι εγώ δεν θα ακολουθήσω αυτό, δεν θα κάνω οικογένεια για να .. για να είμαι με παιδιά, σκυλιά και τα λοιπά, ε λειτούργησε δηλαδή σαν αυτοάμυνα και σαν αντίθεση σε επιλογές όλων των υπολοίπων...*

Η Ιφιγένεια όπως λέει «ήθελε να υπάρξει σαν άτομο» και θεωρούσε ότι αυτό δεν συμβάδιζε με την οικογενειακή ζωή. Η επιλογή της να μη κάνει οικογένεια, λειτούργησε όπως λέει χαρακτηριστικά σαν αυτοάμυνα, σαν μια προσπάθεια να

---

<sup>34</sup> Η πολιτισμική έννοια της αυτονομίας ήταν όχι μόνο ασύμβατη με τη γυναικεία προσωπικότητα αλλά και άγνωστη. Όπως χαρακτηριστικά διατυπώνεται από τις Salamone & Stanton (1986:99): «Η ιδέα μιας ατομικής (δηλαδή μη οικογενειακής) προσωπικής πραγμάτωσης/ολοκλήρωσης είναι άγνωστη για τις γυναίκες της Αμμουλιανής» (στο Loizos & Papataxiarchis 1991β:8, σημ.9).

διαφύγει του «πεπρωμένου» της -το οποίο έβλεπε να είναι ο μοναδικός δρόμος που ακολουθούν οι μεγαλύτερες αδερφές της- και να προστατευτεί από την εκμηδένιση του «εγώ» της μέσα από τον οικογενειακό βίο.

Η διαμόρφωση μιας ατομοκεντρικής ταυτότητας και η απελευθέρωση της γυναίκας από τις πατριαρχικές οικογενειακές δομές ήταν όπως είδαμε και παραπάνω σημαντικά προτάγματα των φεμινιστικών κινημάτων της εποχής από τα οποία η Ιφιγένεια όπως δηλώνει ήταν επηρεασμένη.

*Εντάξει, νομίζω ότι αυτό που φέρω, αυτός ο τύπος αν θες να τον κατηγοριοποιήσουμε γυναίκας που φέρω είναι πολύ τι να πω διαδεδομένος τη δεκαετία του '70 και τα λοιπά, ξέρεις μεγαλώσαμε με τέτοιες αναφορές έτσι; Και αυτό είναι ένα ζήτημα κοινωνικό μεν αλλά από την άλλη δεν βγάζουμε το θέμα του χαρακτήρα και της φύσης, έτσι; Είναι μαζί αυτά. Δηλαδή κάπου σε πάει η φύση σου και ο χαρακτήρας σου και από την άλλη όμως επηρεάζεσαι και από μία περιρρέουσα ατμόσφαιρα...*

Οι γυναικείες οργανώσεις που αναδύονται στα τέλη της δεκαετίας του '70 -συγκροτημένες στις βάσεις του δυτικού φεμινιστικού μοντέλου- αναδεικνύουν για πρώτη φορά τις έμφυλες σχέσεις εξουσίας και καταπίεσης που διέπουν την οικογενειακή δομή. Μέσα από συλλογικές διαδικασίες και συνθήματα όπως «*Δεν είμαι του πατρός μου, δεν είμαι του ανδρός μου, είμαι ο εαυτός μου*», δεν περιορίζονται στο επίπεδο της ισονομίας και της θέσπισης νομικών δικαιωμάτων αλλά επιδιώκουν την αμφισβήτηση και την ανατροπή της φυσικοποιημένης μέχρι τότε ταύτισης του γυναικείου υποκειμένου με τον οικιακό χώρο και τη μητρότητα<sup>35</sup>. Στον πυρήνα των ριζοσπαστικών τους διεκδικήσεων βρίσκεται η ανάδυση μιας γυναικείας αυτόνομης συνείδησης που διαμορφώνεται έξω από την οικογένεια και έχει τον αποκλειστικό έλεγχο του σώματός της και της σεξουαλικότητάς της. Η Cowan (2006) στην εθνογραφική της μελέτη παρατηρεί ότι ο φεμινιστικός λόγος που διαχέεται στην κοινότητα μέσα από διάφορα προγράμματα, υιοθετείται από τα κορίτσια της κωμόπολης και η επιλογή του γάμου αρχίζει να εμφανίζεται σαν το «*ρήγμα στην επιθυμία τους για αυτονομία*» και σαν «*συρρίκνωση των δυνατοτήτων τους*» (:139). Οι

---

<sup>35</sup> Από <https://tomov.gr/2017/02/23/%CF%80%CE%BF%CF%8D-%CF%80%CE%AE%CE%B3%CE%B1%CE%BD-%CE%BF%CE%B9-%CE%B5%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%AF%CE%B4%CE%B5%CF%82-%CF%86%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%AF%CF%83%CF%84%CF%81%CE%B9%CE%B5%CF%82/>

Τελευταία πρόσβαση: 29/5/2019

αφηγήσεις των συνομιλητριών μου που αφορούν τα πρώτα χρόνια της «ενήλικης» ζωής τους, απηχούν τις ιδέες που προωθούσε ο φεμινιστικός λόγος. Η Αλίκη (46 ετών) για παράδειγμα καθώς μεγάλωνε -βλέποντας και αυτή το δρόμο που ακολουθούσαν οι αδερφές της- αντιλαμβάνονταν ως πλήρως απαξιωτικό τον μητρικό ρόλο και όλα τα καθήκοντα που απορρέουν από αυτόν καθώς σύμφωνα και με την Dubisch (1995:209) η μητρότητα δεν σημασιοδοτείται μόνο μέσα από τη σχέση με τα παιδιά αλλά γίνεται αντιληπτή ως μια ιδιότητα που συνδέεται με τα γενικά καθήκοντα της οργάνωσης του σπιτιού· γίνεται η μεταφορά της οικογένειας. Χαρακτηριστικά αναφέρει η Αλίκη:

*Είμαι η τέταρτη αδερφή, είμαι η μικρότερη. Και ήδη όταν ήμουν μικρή, η μεγάλη μου αδερφή είχε παντρευτεί από τα 19 της και είχε κάνει παιδί. Έκανε 2 κοριτσάκια δηλαδή. Βέβαια ζει στην Πάρο, αλλά γενικώς το ζούσα όλο αυτό. Οπότε είχα μια αίσθηση με την Αφροδίτη και κάπως μου φαινόταν ότι όλη αυτή η κατάσταση δεν μου πήγαινε εμένα. Δηλαδή να παντρευτώ, να κάνω παιδιά, να... μου φαινότανε ότι είναι το...τίποτα. Είχα την αίσθηση ότι τα παιδιά είναι ένα κλείσιμο στο σπίτι και... νοικοκυρά. Ποτέ δεν το ζήλεψα ή δεν το ...Εκείνη την περίοδο υπήρχανε παιδιά στη ζωή μου και από τις άλλες μου αδερφές. Μου έλεγε η Ντίνα: “έλα να προσέξεις λίγο το παιδί να κάνουμε μια δουλειά”, που οκ, ωραίο ήταν όλο αυτό, αλλά εγώ ήμουν σε μια άλλη φάση ζωής τότε, οπότε μου φαινόταν, πώς να στο πω, ότι χάνω χρόνο να κάθομαι σπίτι με παιδιά. Δεν έβρισκα την ομορφιά, δεν έβρισκα...τίποτα. Δηλαδή μου άρεσε πάρα πολύ να είμαι θεία, κατάλαβες; Μ’ άρεσε πάρα πολύ το ότι ήμουν εκεί και μετά μπορούσα να φύγω και να ’ρθω στο σπίτι μου να είμαι μόνη μου. Αυτή τη χαρά έβρισκα με τα παιδιά. Το οποίο βέβαια δεν με τρέλαινε και ιδιαίτερα. Δεν μου έκανε, απλά μου φαινόταν πάρα πολύ περίεργο τότε, μια γυναίκα καθότανε σπίτι και...μου φαινότανε τόσο .....τίποτα το να κάθεται, να μεγαλώνει ένα παιδί, να πρέπει να μαγειρέψει, να πρέπει να καθαρίσει, να πρέπει να φροντίσει, να... Μου φαινότανε ότι δεν κάνει τίποτα για κείνη...*

Η συνεχής επανάληψη της λέξης «τίποτα» αντικατοπτρίζει μια άποψη για την οικιακότητα η οποία όχι απλά «συρρικνώνει τις δυνατότητες» (Cowan 2006:139) αλλά τις εκμηδενίζει. Παρόμοια και η Ηλέκτρα εκφράζει την άρνησή της γύρω από τη μητρότητα την οποία αντιλαμβάνεται ως μια διαδικασία θυσίας, πόνου και αφιέρωσης του εαυτού σε κάποιον άλλο ενώ προτεραιότητά της ίδιας είναι η ψυχική της ευημερία:

*Μου φάνηκε τραγικό, μου φαίνεται τραγικό. Εεε ότι απλώς σταματάς ναααα..., σταματάει το ζητούμενο να ’ναι αν θα ’σαι καλά, ξεκινάει με το: αφιερώνω τη*

*ζωή μου, βασανίζομαι για να είναι καλά κάποιος άλλος. Εγώ αυτό δεν μπορώ να το σηκώσω. Εεεεεμ είμαι σε φάση που πραγματικά είμαι καλύτερα από παλιά γιατί έχω προσπαθήσει πολύ για να είμαι και δε θα το χαλούσα αυτό για κανέναν.*

Σύμφωνα με τον Papataxiarchis (1991:177) και άλλους εθνογράφους (Dubisch 1995:212-217) η έννοια της «αυτοθυσίας» και του «πόνου» αναδεικνύονται κεντρικά στοιχεία στη συγκρότηση της θηλυκότητας και της μητρότητας: θεωρείται η πεμπτουσία της γυναικείας αρετής μέσα από την οποία εκφράζουν και ενσωματώνουν την άνευ όρων αγάπη και προσφορά στα παιδιά τους. Ωστόσο, η Paxson (2004) παρατηρεί ότι η μετάβαση της ελληνικής κοινωνίας προς τον *εκσυγχρονισμό* συνοδεύεται και από μετατοπίσεις της γυναικείας ηθικής. Διακρίνει τρία στάδια: από την ηθική της προσφοράς και της θυσίας, διαμορφώνεται σταδιακά η ηθική της επιλογής με κεντρικές έννοιες τον αυτοκαθορισμό και την αυτονομία και τέλος η μετάβαση στην ηθική της ευημερίας -της πιο σύγχρονης τάσης- όπου σύμφωνα με αυτή οι γυναίκες ενθαρρύνονται να προτεραιοποιούν τη δική τους ψυχική και φυσική υγεία έναντι στις ανάγκες και προσδοκίες των άλλων.

Η θυσία προς τους άλλους και η αποσιώπηση των προσωπικών συναισθηματικών αναγκών, γίνεται μια συμβουλή από «μάνα» προς «κόρη», όπως δείχνουν τα λεγόμενα της Τζίνας (39 ετών), πάνω στα οποία βασίζεται ένας επιτυχημένος -χωρίς προβλήματα- γάμος:

*Δηλαδή η μάνα μου ας πούμε είναι 40 χρόνια με τον άντρα της από 19 χρονών-20 παντρεύτηκε, και ενώ είναι πολύ αγαπημένοι, δεν τους έχω δει να τσακώνονται ποτέ, δεν είχαν προβλήματα κι ο πατέρας μου την αγαπάει πολύ και δεν μπορεί χωρίς αυτή. Η μάνα μου λέει ότι “το γεγονός ότι είμαι μαζί του τόσα χρόνια, άσχετα αν φαίνεται ότι είναι πολύ καλός πατέρας, οικογενειάρχης, σοβαρός, έχει το χιούμορ του, έχω καταπιεί πάρα πολλά για να είμαι μαζί του, έχω κάνει πολλές υποχωρήσεις”. Και το πιστεύω γιατί ο πατέρας μου είναι και εγωκεντρικός, δεν λέει συγγνώμη, η μάνα μου είναι έτσι πιο..., είναι καρκίνος, τα παίρνει όλα μέσα της. Εγώ δεν ξέρω αν μπορώ να ανεχτώ κανέναν. Αυτό παθαίνω. Εμένα με τρομάζει... ..περισσότερο με τρομάζει στο αν κάποιος θα μου στερήσει την ελευθερία έκφρασης, το να νιώθω ελεύθερη και ανεξάρτητη, παρά το αν θα μείνω μόνη μου.*

Σύμφωνα με τον Papataxiarchis (1991β:12) οι γυναίκες στην ελληνική εθνογραφία περιγράφονται ως σιωπηλές και αμίλητες καθώς ο λόγος είναι διανοητική ιδιότητα και δικαίωμα που κυρίως ανήκει στους άνδρες. Ή αλλιώς «[...] οι σωστές

γυναίκες πρέπει να κρατάνε το εκφραστικό τους δυναμικό ανεσταλμένο μέσα από ελεγχόμενες, ταπεινές συναισθηματικές εκφράσεις και μέσα από τη σιωπή» (ό.π.). Η Τζίνα παρόλο που όπως λέει έχει ζήσει μια ισορροπημένη οικογενειακή ζωή, δεν είναι διατεθειμένη να χάσει τη φωνή της προκειμένου να είναι με κάποιον.

Μέσα στα πλαίσια της αυτονομίας, οι συνομιλήτριές μου αναφέρουν την οικονομική τους ανεξαρτησία ως αδιαπραγμάτευτο παράγοντα στη ζωή τους. Την εποχή που μεγάλωναν, έβλεπαν πολλές γυναίκες γύρω τους να μην εργάζονται και να στηρίζονται οικονομικά από το σύζυγό τους<sup>36</sup>, μια πρακτική την οποία κάποιες θεωρούσαν ηθικά κατακριτέα και απαξιωτική. Η Ιφιγένεια για παράδειγμα αναφέρει:

*Πάντα λίγο είχα απέναντι αυτές τις γυναίκες που επέλεγαν αυτό το: “από πολύ μικρή να παντρευτώ” και τα λοιπά, είχα μια υπεροψία έτσι; Που έβλεπα δηλαδή γυναίκες που δεν προσπαθούν να χτίσουν το μέλλον τους αλλά κοιτάνε πώς θα βρουν τον άντρα για να μπουν κάτω από μια στέγη. Όχι εγώ ήθελα πάντα να έχω οικονομική ανεξαρτησία ακριβώς για αυτόν τον λόγο. Επειδή είχα βιώσει, είχα δει γυναίκες ας πούμε που μακριά από τον άντρα είχαν αφήσει τη ζωή τους και δεν μπορούσαν να έρθουν στα πόδια τους και επειδή και η μητέρα μου δούλευε από μικρή ξέρεις, έβλεπα λίγο με οίκτο τις γυναίκες που περιμένουν από τον άντρα για να ζήσουν. Εεε και πάρα πολύ στόχευσα σε αυτό. Ένας λόγος δηλαδή που μπήκα και άλλαξα δουλειά ήταν για αυτό, για να ξέρω ότι έχω έναν μισθό και να μην εξαρτώμαι δηλαδή... Από 'κει και πέρα ντάξει έλεγα ότι γίνεται να γίνει. Αλλά να μη μπω σε σχέσεις εξάρτησης. Γενικά αυτή η λέξη.. . Που άπτεται λίγο δηλαδή και μιας αίσθησης περηφάνιας, ότι ορίζω τη ζωή μου και ακόμη και στα σκατά να είμαι, είναι δική μου επιλογή. Το 'χω κάνει και πληρώνω ας πούμε.*

Η η Σοφία παρομοίως δεν διανοείται να κάνει μια σχέση ή γάμο για να λύσει τα οικονομικά της προβλήματα:

*Κοίτα, αν δεν νιώθω ότι είμαι καλά και πατάω εγώ στα πόδια μου, το γάμος-παιδιά δεν μου λέει τίποτα. Δεν θέλω να παντρευτώ για να νιώσω καλύτερα ούτε για να έρθει κάποιος και να μου λύσει τα προβλήματά μου, εννοώ και τα πρακτικά, τα οικονομικά ίσως. Πολύ ευχάριστο θα ήτανε να μου δίνει κάποιος 200 ευρώ το μήνα για το σπίτι που μένω (γελάει) και να το μοιραζόμαστε αλλά*

---

<sup>36</sup> Το θέμα της απλήρωτης οικιακής εργασίας έχει γίνει αντικείμενο κριτικής από τις υλίστριες φεμινίστριες, την οποία αναγνωρίζουν ως ιδιοποίηση και εκμετάλλευση του γυναικείου δυναμικού και έναν σημαντικό παράγοντα που δημιουργεί τις υλικές συνθήκες της υποτέλειάς τους. Για παραπάνω βλ. Adkins & Leonard (επιμ.) (1996).

*οκ, αν δεν μπορώ να τα δώσω και μόνη τότε σε καμία περίπτωση αυτός δεν είναι ένας λόγος να είμαι με κάποιον.*

Η Paxson (2004:66) παρατηρεί στην εθνογραφική της μελέτη ότι οι νέες -μεσαιάς τάξης- γυναίκες που επιλέγουν να μπουν στη γαμήλια σχέση ως οικονομικά ανεξάρτητες με ίσα δικαιώματα και ευθύνες, δεν βλέπουν τον γάμο ως μια οικονομική συνδιαλλαγή, αλλά ως μια εφ' όρου ζωής σχέση που βασίζεται στη φιλία και στη συντροφικότητα.

#### **γ. Διεκδικήσεις στον «δημόσιο» χώρο: «Εγώ είχα οράματα και όνειρα για το μέλλον»**

Η διάκριση «ιδιωτικό»/ «δημόσιο» ενώ αρχικά εισήχθη ως αναλυτικό εργαλείο από τις φεμινίστριες του δεύτερου κύματος με σκοπό να ερμηνεύσουν την οικουμενικότητα της γυναικείας υποτέλειας έξω από τις βιολογικές αναγωγές (Rosaldo & Lamphere 1974), αργότερα αμφισβητήθηκε έντονα ως προς την αναλυτική της χρησιμότητα<sup>37</sup>. Παρ' όλα αυτά, πολλές συνομιλήτριές μου -όπως φάνηκε και παραπάνω- διατυπώνουν έκδηλα στις αφηγήσεις τους την παραπάνω αντίστιξη, απαξιώνοντας τον οικιακό χώρο και επιδιώκοντας να πραγματώσουν προσωπικούς στόχους και φιλοδοξίες έξω από αυτόν. Οι επαγγελματικοί στόχοι για κάποιες γίνονται άξονες γύρω από τους οποίους διαμορφώνεται η υποκειμενικότητά τους και οι επιλογές τους. Η Ιφιγένεια για παράδειγμα, αναφέρει ότι η απόφασή της να κυνηγήσει το όνειρό της γύρω από το θέατρο έγινε προτεραιότητα στη ζωή της και την αντιλαμβάνονταν ως κάτι που χρειάζεται ολοκληρωτική αφοσίωση. Οι ερωτικές σχέσεις που πιθανόν να οδηγούσαν σε κάτι πιο σοβαρό, εμφανίζονται στην αφήγησή της ως εμπόδια στην εκπλήρωση του ονείρου της:

*Εγώ είχα οράματα και όνειρα για το μέλλον μου, ήθελα να σπουδάσω, ήθελα να ταξιδέψω, δηλαδή δεν έμπαινα σε αυτό το καλούπι...Το θέατρο ήταν αυτό που ήθελα πάντα, που ήταν ας πούμε ο μεγάλος έρωτας της ζωής μου και το έβλεπα πάντα ότι προέχει και άφηνα καταστάσεις δίπλα μου ας πούμε, δεν τις έβλεπα ή τις άφηνα ακριβώς γιατί αισθανόμουνα ότι πρέπει να είμαι ανοιχτή. Για αυτό και δεν έδινα την πρόπουσα σημασία, την πρόπουσα τελοσπάντων σε εισαγωγικά, σε*

<sup>37</sup> Για μια εκτενή παρουσίαση της ανθρωπολογικής συζήτησης γύρω από το «δημόσιο»/ «ιδιωτικό», βλ. Γκέφου- Μαδιανού (2006).



*οτιδήποτε μου συνέβαινε και μπορεί να χιζόταν, γιατί ένιωθα ότι θα με αποκόμει από ένα στόχο ή από μια επιθυμία ή από μια ελευθερία που μου έδινε...*

Επίσης, ακόμη και οι γυναίκες που δεν απέκλεισαν ποτέ το ενδεχόμενο της οικογένειας, δηλώνουν ότι στα πρώτα χρόνια της νεότητάς τους, δε διαπραγματεύονταν να χάσουν την ελευθερία που έβρισκαν στην κοινωνική τους ζωή.

Η Αριάδνη για παράδειγμα λέει:

*Όχι δεν ήταν κάτι που δεν ήθελα, αλλά ήμουν στη φάση που έλεγα ότι δεν θέλω σε καμία περίπτωση να χάσω τώρα την ελευθερία μου για αυτό το πράγμα [...] Που είχα την ελευθερία αυτή, να κάνω ότι μου έρθει. Που θα γύρναγα σπίτι και θα ξανάφευγα και μετά θα ξαναγύρναγα πάλι και μετά θα πήγαινα εκεί και θα ξαναγύρναγα και θα γυρνούσα και στις 3 και στις...εε αυτό! Υπάρχει μια ελευθερία σε όλο αυτό και εε εντωμεταξύ ζω και έτσι και από τα 18 μου. Γιατί έφυγα και πολύ μικρή από το σπίτι οπότε μπήκα σε αυτή τη φάση.*

Το «κάνω ότι μου έρθει» ή το «φεύγω- γυρνάω από το σπίτι ότι ώρα θέλω» ήταν κάτι άγνωστο για τη γυναικεία υποκειμενικότητα όπως αναπαρίσταται από τις πρώτες ελληνικές εθνογραφίες τις δεκαετίες '60-'70. Η αναδυόμενη παρουσία των γυναικών στους δημόσιους χώρους, σύμφωνα με την Cowan (1991) που μελετάει την καφετέρια, δηλώνει την ισότητα, την ανεξαρτησία και την κοινωνικότητα των γυναικών μέσα από την οποία μπορούν να σχετιστούν πλέον όχι μόνο με σεξουαλικούς όρους, αλλά σαν «ανθρώπινες υπάρξεις», κάτι το οποίο προκαλεί τις οικιακο-κεντρικές αναπαραστάσεις της γυναικείας προσωπικότητας. Σύμφωνα με τους Loizos & Papataxiarchis (1991β:23) οι γυναίκες αυτές διαμορφώνουν εναλλακτικές έμφυλες ιδεολογίες που αμφισβητούν την πρωτοκαθεδρία του γάμου και της οικογενειακής ζωής και οι οποίες τις δεκαετίες '80-'90 μόνο στο αστικό, κοσμοπολίτικο περιβάλλον μπορούσαν να εκφραστούν.

Το ασφυκτικό οικογενειακό περιβάλλον γίνεται για κάποιες άλλες ένας περιοριστικός και στενός τόπος ο οποίος έρχεται σε αντίθεση με τον έξω κόσμο στον οποίο πρέπει να βγουν προκειμένου να ζήσουν εμπειρίες. Η Φιλιώ, 50 ετών, αναφέρει χαρακτηριστικά:

*Βέβαια στα 14 έκανα τη μεγάλη μου επανάσταση γιατί πάντοτε το 'χα στο αίμα μου, ήθελα να μπω σε μια οργάνωση για να αλλάξω τον κόσμο. Με είχαν στιγματίσει, όλα αυτά τα γεγονότα της Αθήνας τότε, μετά τη μεταπολίτευση και εγώ ξέρεις το 'χα ωραιοποιήσει ότι θα φτιάξω τον κόσμο, θα μπω στο πανεπιστήμιο, θα γίνω φοιτήτρια, δηλαδή το 'χα φτιάξει πολύ όνειρο. Εεε ντάξει*

*μπήκα στην ΚΝΕ που ήταν ό,τι πιο αριστερό, βέβαια οι γονείς μου ήταν πολύ ρε παιδί μου- πώς το λένε- καταπιεστικοί άνθρωποι-δεν μας αφήνανε να βγούμε και εμένα και την αδερφή μου. Μετά τα 19 έκανα τη σούπερ επανάσταση, σηκώθηκα και έφυγα από το σπίτι, δούλευα, είχα γνωρίσει έναν γκόμενο, μέναμε μαζί, έφυγα από την ΚΝΕ, πήγα στο ΝΑΡ, που εκεί γνώρισα έναν άλλο κόσμο, τον πιο φρικιάρικο που εμένα μου άρεσε γιατί το 'χα και μέσα στον χαρακτήρα μου αυτό, με πολύ συναυλίες, αλητεύαμε, κραιπάλες, στο σπίτι δεν πάταγα, πάταγα για λίγο, μαλώναμε έφευγα, έμενα από 'δω από 'κει, δούλευα πάρα πολλές δουλειές...[...]. Δεν συμφωνούσανε με τον τρόπο που ζούσα, περιμέναμε τα κλασσικά, να παντρευτώ, ακόμη και τώρα "άντε να γνωρίσεις έναν άνθρωπο να παντρευτείς". Εεεε ναι δεεεε...Ήτανε υπερβολικοί μέχρι αρρωστημένο αυτό που είχανε, δηλαδή βλέπαν ότι δεν είχα σχέση, δεν τους έλεγα τίποτα και νομίζαν ότι ήμουνα λεσβία ή νομίζανε ότι έχω μπλεχτεί με ναρκωτικά ή ότι ήμουνα στη 17 Νοέμβρη...*

Η Φιλιά απέναντι στον καταπιεστικό οικογενειακό περιβάλλον που βίωνε, επέλεξε να κάνει την επανάστασή της, και να φύγει από το σπίτι. Έξω από εκεί, ενεπλάκη με οργανώσεις και ομάδες με τις οποίες μοιραζόταν το όραμά της να αλλάξει τον κόσμο καθώς και την επιθυμία της να αλητεύσει· λέξη που παραπέμπει στο δρόμο («δημόσιος χώρος») και σε περιθωριακούς -μη συμβατούς με την κυρίαρχη έννοια- τρόπους διασκέδασης. Ο τρόπος που ζούσε, την έφερνε σε διαρκείς συγκρούσεις με τους γονείς της, οι οποίοι ερμήνευαν την άρνησή της να ενταχθεί στις οικογενειακές νόρμες ως δείγμα επικίνδυνων ενασχολήσεων ή σημάδι ομοφυλοφιλίας.

Η σημαντικότητα της δημιουργίας μιας «κοινότητας»<sup>38</sup> έξω από τους συγγενικούς δεσμούς -τους οποίους κυρίως είχαν βιώσει όπως είδαμε μη υποστηρικτικά- αναδεικνύεται στις αφηγήσεις πολλών συνομιλητριών μου. Η Δανάη αναφέρει ότι η ενασχόλησή της με το θέατρο, δεν περιορίστηκε μόνο στην επαγγελματική ικανοποίηση αλλά έγινε η αφορμή για να έρθει κοντά με ανθρώπους που «πρώτη φορά στη ζωή της» μοιράστηκε την ίδια γλώσσα:

*Εγώ εκεί πάνω έφυγα απ' το σπίτι τρέ- χο- ντας. Βρήκα την αφορμή και το ήθελα έτσι και αλλιώς, έφυγα στην Αθήνα, μπήκα στη δραματική σχολή και ξεκίνησα εδώ μια ζωή και τα λοιπά. Το θέατρο μου πήγε τι να σου πω; Δηλαδή πιο καλά δεν γινότανε. Ανακάλυψα σιγά σιγά ότι έχω και τις ικανότητες...και τον τρόπο*

<sup>38</sup> Αναφέρομαι στην έννοια της «κοινότητας» όπως σκιαγραφεί η Καντσά (2012:42-43) «[...] ως τρόπος ανάπτυξης ενός αισθήματος του συνανήκειν, οργάνωσης του χώρου και των κοινών δραστηριοτήτων, και νοηματοδότησης των σχέσεων μεταξύ των μελών της».

*συμπεριφοράς του να μπορώ να συνυπάρξω σε περιβάλλοντα πολύ δύσκολα με πολύ δύσκολους ανθρώπους και τα λοιπά και τα λοιπά και να κατανοήσω πώς και τι. [...] Έχω έρθει στην Αθήνα λοιπόν και υπάρχει από πίσω ένα background πολύ γαμημένο όμως (γελάει), της πουτάνας γίνεται. Συγχρόνως εγώ όμως ανακαλύπτω ανθρώπους για πρώτη φορά στη ζωή μου με τους οποίους μιλάμε την ίδια γλώσσα, αγαπιόμαστε, πώς να σου πω, έχουμε κοινά ενδιαφέροντα, ανθρώπους που φαντασιώνονται με τον ίδιο τρόπο, που ονειρεύονται και και και...*

Η Δανάη, όπως είδαμε και παραπάνω, μεγάλωσε σε ένα έντονα συγκρουσιακό οικογενειακό περιβάλλον με «μια τελείως λανθασμένη έννοια του τι είναι αγάπη» μέσα στο οποίο οι προσλαμβάνουσες που είχε από τη μητέρα της είναι όπως δηλώνει «άγχος, θλίψη και ενοχή». Η «έμφυτη χαρά» με την οποία δηλώνει ότι γεννήθηκε, τα όνειρά της και οι επιθυμίες της δεν βρίσκαν διέξοδο στις οικογενειακές σχέσεις. Βρήκαν όμως στους φιλικούς δεσμούς που δημιούργησε με ανθρώπους που τους συνέδεε μια άλλη μορφή συγγένειας, αυτή της κοινής γλώσσας και ενδιαφερόντων, των κοινών ονείρων και φαντασιώσεων, όπως θυμάται με ανακούφιση. Η Καντσά (2012:44) παρατηρεί ότι «η σημασία της φιλίας αναδεικνύεται σε περιόδους κρίσεων και ειδικά όταν υπάρχει ρήξη με την οικογένεια καταγωγής». Αν και η μελέτη της αφορά γυναίκες με ομόφυλη ερωτική επιθυμία οι οποίες διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό από τις γυναίκες της παρούσας έρευνας, ωστόσο το ανεπαρκές υποστηρικτικό οικογενειακό περιβάλλον, η αίσθηση του μη ανήκειν και η άρνηση να ακολουθήσουν τις οικογενειακές προσδοκίες του γάμου, θεωρώ ότι είναι κοινά χαρακτηριστικά. Έτσι οι φιλικές σχέσεις αναδεικνύονται από πολλές συνομιλήτριές μου ως ένα από τα πιο σημαντικά κομμάτια της καθημερινής τους ζωής ή μάλλον «όλη τους η ζωή», όπως χαρακτηριστικά λέει η Αλίκη, η οποία είναι φίλη με τη Δανάη από τα 20 τους:

*Ναι ήμουν σε άλλη φάση. Εγώ ξεκίνησα και σπούδασα θέατρο. Ήτανε το μόνο πράγμα που είχα βρει, το οποίο ήτανε από αυτά ρε παιδί μου που τα κάνεις και...δεν καταλαβαίνεις πότε περνάει ο χρόνος, θες να το ξανακάνεις, δεν σε νοιάζει. Αλλά παράλληλα με όλο αυτό, με το θέατρο σαν θέατρο, ε υπήρχε και μια κατάσταση γύρω από αυτό. Δηλαδή εκεί ήτανε οι φίλοι μου που βγαίναμε μετά μαζί, που κάναμε πρόβες, δηλαδή όλη μου η ζωή ήτανε εκεί. Δηλαδή δεν σου κρύβω ότι εκείνη την περίοδο, δεν σκεφτόμουν καν να στερηθώ την παρέα μου, τα ξενύχτια μου, τη ζωή μου προκειμένου στο να κάτσω σπίτι να μεγαλώνω ένα παιδί. Δηλαδή μου φαινόταν αδιανόητο.*

**δ. Σεξουαλικότητα, έρωτας και πάθος: «*Ήθελα το πραγματικό πάθος παρά να αναλωθώ σε τυχάρπαστες καθημερινές σχέσεις*»**

Οι συνομιλήτριές μου μεγαλώνοντας και αναζητώντας όπως είδαμε εναλλακτικά μοντέλα συγκρότησης της ταυτότητάς τους, διατυπώνουν και εναλλακτικές αφηγήσεις γύρω από τη σεξουαλικότητα. Η σεξουαλική επιθυμία γίνεται αντιληπτή ως αυτονόητη και απενοχοποιημένη και εκφράζεται συνήθως μέσα από το συναίσθημα του *έρωτα* και του *πάθους*. Είτε μέσα από μακροχρόνιες ερωτικές σχέσεις, είτε μέσα από «περιστασιακές» εμπειρίες, η ερωτική ζωή που διαμορφώνουν οι γυναίκες αυτές καθώς μεγαλώνουν, απέχει πολύ από τις αναπαραστάσεις της γυναικείας σεξουαλικότητας που αποτυπώνουν οι πρώτες εθνογραφίες τις προηγούμενες δεκαετίες.

Οι πρώτες εθνογραφικές μελέτες, δίνοντας αποκλειστική έμφαση στη συγγένεια-μέσω-του-γάμου, αναγνώρισαν τον οικιακό χώρο ως τον μοναδικό τόπο κατασκευής των έμφυλων ταυτοτήτων και οργάνωσης της σεξουαλικής συμπεριφοράς (Loizos & Papataxiarchis 1991α). Συνοπτικά, ο τρόπος που ανέδειξαν τη γυναικεία και την αντρική σεξουαλικότητα είναι καταρχάς μέσα από ένα αντιθετικό σχήμα: οι ανδρικές σεξουαλικές ορμές γίνονται αντιληπτές ως «φυσικές» (και άρα περισσότερο νομιμοποιημένες) που απορρέουν από τα γεννητικά όργανα<sup>39</sup> ενώ η γυναικεία σεξουαλικότητα θεωρείται μιαρή, διαβολική και απειλητική, ως εκ τούτου πρέπει συνεχώς να ελέγχεται, να κρύβεται και τελικά να καταστέλλεται μέσω της «ντροπής» και της σεμνότητας (Loizos & Papataxiarchis 1991γ:222-3). Πολλές εθνογραφικές μελέτες έχουν καταδείξει ότι ο μοναδικός τρόπος εξιλέωσης της γυναίκας από την αμαρτωλή της φύση ως «*κόρη της Εύας*» είναι μέσα από τον γάμο και ο αποκλειστικός τρόπος ενδεδειγμένης έκφρασης της σεξουαλικότητάς της είναι η τεκνοποιία μέσω της οποίας μετατρέπεται σε «*Παναγία*» (du Boulay 1974, Dubisch 1983, Loizos & Papataxiarchis 1991β:11). Μέσα στο γενικότερο κλίμα αλλαγών στα πλαίσια του *εκσυγχρονισμού* -που έχει συζητηθεί εκτενώς παραπάνω- υπάρχει μια γενικότερη μετατόπιση και στη σεξουαλική ηθική. Οι σεξουαλικές πρακτικές εκτός γάμου σταδιακά γίνονται όλο και πιο διαδεδομένες και για τους άντρες και για τις γυναίκες, ιδίως στα αστικά κέντρα<sup>40</sup>. Η συμβολή της φεμινιστικής ιδεολογίας είναι έκδηλη καθώς

---

<sup>39</sup> Η νοηματοδότηση της αντρικής σεξουαλικότητας ως απόρροια του «φυσικού» ενστίκτου καταγράφεται και από τις σύγχρονες εθνογραφικές μελέτες. Για μια εκτενή παρουσίαση βλ. Γιαννακόπουλος (1998 και 2001).

<sup>40</sup> Ωστόσο η εθνογραφική μελέτη της Ιωσηφίδου (2006) σε ένα χωριό της Ηπείρου καταγράφει ότι οι προγαμιαίες σεξουαλικές σχέσεις γίνονται ανεκτές μόνο και εφόσον αυτές θα οδηγήσουν στην τελετή του γάμου. Σύμφωνα με την ίδια: «*Τα ζευγάρια που έχουν σεξουαλικές σχέσεις χωρίς πρόθεση να*

διεκδικεί μια απενοχοποιημένη έκφραση της γυναικείας σεξουαλικότητας, αποσυνδεδεμένη από την αναπαραγωγή δίνοντας έμφαση στην αυτοδιαχείριση του σώματος.

Όλες οι συνομιλήτριές μου καθώς ξετυλίζουν τις ζωές τους, αναφέρονται σε πολλές ερωτικές και σεξουαλικές σχέσεις οι οποίες ήταν και είναι ζωτικό κομμάτι της ζωής τους. Το έντονο σεξουαλικό παρελθόν εκφράζεται από ορισμένες με ιδιαίτερη άνεση, χωρίς ταμπού, αναστολές ή «ντροπή». Για παράδειγμα η Δανάη θυμάται:

*Και πίστεψε με έχω «πάρει» το σύμπαν (γελάει). Ό,τι να 'ναι και όπως να 'ναι. Ερωτευμένη, μεθυσμένη, με ναρκωτικά, χωρίς ναρκωτικά...γιατί έχω παραμυθιάσει τον εαυτό μου ότι ήμουν ερωτευμένη γιατί το είχα ανάγκη...*

Το βίωμα του έρωτα, το οποίο γίνεται αντιληπτό μέσα από το πάθος και τη συναισθηματική ένταση, αναδεικνύεται σημαντικό και από την Ιφιγένεια και ως ο μόνος επαρκής λόγος για να είναι με κάποιον:

*I<sup>41</sup>: Και αυτό κυρίως που αναζητούσα πάντα στη ζωή μου και βλέπω ότι ακόμη αναζητώ είναι περισσότερο το ερωτικό πάθος και την ένταση αυτή τη συναισθηματική, παρά την ασφάλεια ενός συντρόφου ή μιας οικογένειας. Ναι γιατί πάντα έδινα μεγαλύτερη σημασία στις εμπειρίες τις έντονες και στο να ζήσω ως πούμε την ένταση. Ήθελα το πραγματικό πάθος παρά να αναλωθώ σε τυχάρπαστες καθημερινές σχέσεις που δεν με βοηθάνε. Να ζήσω ρε παιδί μου τις εμπειρίες. Και γενικά να ερωτευτώ. Δηλαδή δεν ήμουν ο άνθρωπος που μπορεί να είναι με έναν άλλον άνθρωπο έτσι για να είναι. Με την καμία, με τίποτα δηλαδή. Και θυμάμαι χαρακτηριστικά μια φίλη που είχα, κάναμε παρέα δηλαδή κάποια χρόνια που το 'λεγε τόσο πολύ καθαρά: "όχι εγώ θέλω να κάνω οικογένεια", είχε δηλαδή ερωτευτεί, δεν κόλλησε η φάση με τον άλλο και βρήκε έναν επόμενο που δεν είχε ερωτευτεί αλλά αμέσως σε έναν χρόνο τον παντρεύτηκε γιατί ήξερε ότι θα κάνει παιδιά και θα κάνει οικογένεια.*

*E: Πώς σου φαινόταν αυτό;*

*I: Καλά καμία σχέση. Καμία σχέση. Δηλαδή εγώ το υποτιμούσα. [...] για μένα ήταν εντελώς ξένο. Και γενικά αισθανόμουν πάντα αυτή τη...-χωρίς να*

---

παντρευτούν θεωρούνται ότι είναι "σα ζώα", ανίκανα να κρίνουν ή να ελέγξουν τα πάθη τους» (:280). Φεύγοντας από την ελληνική εθνογραφία, η Rubin (2006) κάνει μια εκτενή ανάλυση γύρω από το κυρίαρχο ιεραρχικό σύστημα σεξουαλικών αξιών και αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «η σεξουαλικότητα που είναι "σωστή", "κανονική" και "φυσική" πρέπει ιδανικά να είναι ετεροφυλόφιλη, συζυγική, μονογαμική, αναπαραγωγική και μη εμπορευματοποιημένη» (:423).

<sup>41</sup> Στις περιπτώσεις που συμπεριλαμβάνεται διάλογος, η συνομιλήτρια δηλώνεται με το αρχικό γράμμα του ονόματός της (ψευδώνυμο) και εγώ με το γράμμα «E».

*προλαβαίνω να το βιώσω- τη μιζέρια μιας καθημερινότητας και τον αποκλεισμό από όλα τα ενδεχόμενα, τα ανοιχτά ενδεχόμενα που μπορεί να σου συμβούν στη ζωή κι εσύ τα αποκλείεις. Το ενδεχόμενο της σχέσης ή του γάμου για μένα ήταν περιορισμός. Και....εεεε ακόμη και αυτό το ότι ο έρωτας ας πούμε θα φύγει ή ότι δηλαδή το μετά που είναι ζέρεις μια άλλη κατάσταση, δεν το 'βλεπα. Μόνο τις κορυφώσεις ας πούμε έβλεπα...*

Η Ιφιγένεια περιγράφει τον έρωτα και το πραγματικό πάθος σχεδόν με μια ιερότητα, ως κάτι που υπερβαίνει τα εγκόσμια της καθημερινής, μονότονης ζωής. Ο γάμος στα λεγόμενά της, γίνεται ο κατεξοχήν αποσεξουαλικοποιημένος και βαρετός τόπος, που παρέχει μεν ασφάλεια αλλά δημιουργεί μια «*μιζερη καθημερινότητα*» στερημένη από τις απολαύσεις και τις «*κορυφώσεις*», τις οποίες αναζητούσε<sup>42</sup>.

Η σεξουαλικότητα στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου είναι συνήθως εντελώς αποσυνδεδεμένη με την τεκνοποιία και σε καμία περίπτωση η αναπαραγωγή δεν θεωρείται ως τρόπος διοχέτευσης της επιθυμίας. Ωστόσο τα λεγόμενα της Δανάης αναδεικνύουν ότι η έντονη σεξουαλική επιθυμία της δημιούργησε -έστω και προσωρινά- την επιθυμία μητρότητας:

*Ε το αισθάνθηκα από λαχτάρα, από μεγάλο έρωτα, δηλαδή το βασανάκι μου αυτό που σου λέω, την καπούρα τη μεγάλη, που κάποια στιγμή και αυτός μες στην τρέλα του μου είπε: θέλεις να κάνουμε ένα παιδί; Του 'πα ΝΑΙ! Χωρίς καμία σκέψη και τα λοιπά, πως να σου πω. Έτσι πάνω στην καυλάρα. Ευτυχώς που δεν κάναμε γιατί θα δυστυχούσαμε όλοι μαζί, και εγώ και αυτός και το παιδί.*

Η λέξη «καυλάρα» παραπέμπει σε νοσηματοδοτήσεις της ανδρικής σεξουαλικότητας η οποία σύμφωνα με τον Γιαννακόπουλο (1998:80, 2001) απορρέει από το ανδρικό «όργανο» και αναδεικνύεται ως «φυσική», «σωματική», «επείγουσα» ανάγκη. Στα λόγια της Δανάης, αυτή η έντονη σωματική και σεξουαλική διέγερση δεν τελειώνει στην «*αποφόρτιση*» της «*καύλας*» αλλά μοιάζει να της δημιουργεί μια επιθυμία βαθύτερου συναισθηματικού δεσμού που εκφράζεται με την *παρορμητική* -σύμφωνα με τα λεγόμενά της- συναίνεσή της στο να κυοφορήσει το παιδί του «*μεγάλου (της) έρωτα*».

---

<sup>42</sup> Η ασυμβατότητα της γυναικείας επιθυμίας με την οικιακότητα είναι κάτι που έχει αναδείξει και η ελληνική εθνογραφία αλλά και η queer βιβλιογραφία, όπως για παράδειγμα Luciano (2007)

Με παρόμοιο τρόπο και η Αλίκη μιλώντας για μια αναπάντεχη εγκυμοσύνη που αποφάσισε να διακόψει κυρίως με προτροπή του τότε συντρόφου της, διατυπώνει μια σύνδεση της αναπαραγωγής με το ερωτικό πάθος. Η μη επιθυμία του συντρόφου της για παιδί ερμηνεύθηκε από την ίδια ως ερωτική απόρριψη:

*Ναι το 'χα βιώσει βαριά όχι τόσο με την εγκυμοσύνη όσο με τη σχέση. Το είχα νιώσει ρε παιδί μου σαν απόρριψη, επειδή ήμουν και πολύ ερωτευμένη είχα νιώσει ότι απορρίπτει εμένα κατάλαβες; Ότι δε θέλει με εμένα τα πάντα. Και κάπως έτσι λίγο μου κάνει αυτό το θέμα του παιδιού, του να προκύψει ότι μαζί σου θέλω τα πάντα και άρα η προέκταση είναι αυτό, πάμε για τα πάντα και ότι γίνει. Οπότε κάπως ναι το 'χα βιώσει πολύ βαριά. Όχι τόσο γιατί δεν ήθελε παιδιά και δεν κάναμε τελικά παιδί αλλά αυτή η άρνηση ενός ανθρώπου στο ότι δεν θέλω τα πάντα από 'σένα, σαν να μου αφαιρούσε από το ερωτικό, σαν συνέχεια να μείωνε τον πόθο ας πούμε...*

Όλες οι συνομιλήτριές μου αναγνωρίζουν τη σεξουαλική τους επιθυμία ως μια «φυσική» διαδικασία και σωματική ανάγκη, η οποία όμως διατυπώνεται κυρίως μέσα από το ιδίωμα του έρωτα και του πάθους. Είναι σημαντικό οι σεξουαλικές πράξεις τους να είναι επενδυμένες με το συναίσθημα του έρωτα, ακόμη και αν χρειαζόταν να «*παραμυθιάσουν τον εαυτό τους*» για αυτό, σύμφωνα με τη Δανάη. Όπως έχει υποστηρίξει ο Γιαννακόπουλος (1998:78-79) η «συναισθηματική» αυτή η σεξουαλικότητα καθίσταται η «νόμιμη» μορφή έκφρασης της γυναικείας ερωτικής επιθυμίας η οποία «*[...] αντιδιαστέλλεται από μια “καθαρά σωματική”*» (:78). Στο θέμα αυτό θα αναφερθώ εκτενέστερα σε επόμενο κεφάλαιο.

Συνοψίζοντας, οι αφηγήσεις των συνομιλητριών μου που αφορούν τα πρώτα χρόνια της «*ενηλικίωσης*», απηχούν επιθυμίες και επιλογές που αντιπαρατίθενται στο συζυγικό μοντέλο οικιακότητας. Βιώνοντας την ελληνική οικογένεια και τη μητρότητα με όρους καταπίεσης, ασφυξίας, κατάργησης της ταυτότητας και αποκλειστικής οικιακής δέσμευσης, διαμορφώνεται μια έντονη επιθυμία -η οποία συμβαδίζει και με τα νέα δεδομένα που έρχονται στην ελληνική κοινωνία του «*εκσυγχρονισμού*»- να δημιουργήσουν ένα νέο σενάριο ζωής με τον «*εαυτό*» σε προτεραιότητα, έξω από παραδοσιακούς έμφυλους ρόλους. Δίνοντας έμφαση στην αυτονομία και στην κοινωνικότητα, ο γάμος αμφισβητείται και η μητρότητα αναβάλλεται. Στα λόγια τους ακούγεται μια μεγάλη λαχτάρα για ζωή έξω από τον οικιακό χώρο. Αναζητούν να ζήσουν πολλές εμπειρίες, να κυνηγήσουν τα όνειρά τους, να χτίσουν φιλικούς δεσμούς, να δημιουργήσουν νέους τρόπους ανήκειν, να διασκεδάσουν, να βιώσουν ερωτικά

πάθη, να ζήσουν όλα όσα στερήθηκαν πιθανόν οι μητέρες τους που «θυσιάστηκαν» για τους άλλους. Οι επιλογές τους -οι οποίες μπορεί να μην ταυτίζονται με την κυρίαρχη νόρμα- είναι (ήταν) κοινωνικά αποδεκτές ως εναλλακτικές μορφές θηλυκότητας και βιώνουν (βίωναν) τον εαυτό τους ως υποκειμενικότητες με αξία. Ωστόσο ο χρόνος, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο έρχεται να διαταράξει αυτές τις αφηγήσεις και να κλονίσει τις μέχρι τώρα (τότε) βεβαιότητες και επιλογές.



## 4. Το βίωμα του χρόνου

### 4.1 «Ο χρόνος έχει εξαρθρωθεί<sup>43</sup>»: «Τα έκανα λίγο ανάποδα στη ζωή μου»

Σε μια συζήτηση που εκτυλίσσεται σαν «απολογισμός ζωής» -όπως υποστηρίζουν πολλές συνομιλήτριές μου- η έννοια του χρόνου καθίσταται σημαντικό στοιχείο της αφήγησης και χτίζει τις ιστορίες τους. Ο χρόνος -«η πιο αινιγματική, η πιο παράδοξη, ασύλληπτη και “ ψευδής” (unreal)» μορφή υλικής ύπαρξης» (Grosz 2004:4) -κάποτε ήταν μια κενή μεταβλητή, ή μάλλον κάτι που έμοιαζε ότι θα υπάρχει για πάντα: «όταν είσαι νέος θεωρείς ότι έχεις όλο τον χρόνο μπροστά σου» λέει η Νάσια (40 ετών) ενώ η Αλίκη αναφέρει: «τη φάση με τον χρόνο δεν τη σκεφτόμουν ποτέ. [...] Θεωρούσα ότι υπάρχει άπλετος». Όμως η αφήγηση αυτή -γύρω από έναν χρόνο απεριόριστο και άνευ νοήματος- διακόπτεται. Η Αλίκη συνεχίζει: «μέχρι τελευταία, που βλέπω ας πούμε για παράδειγμα, με βλέπω να μεγαλώνω». Ο χρόνος γίνεται ορατός, παίρνει υλική μορφή στο σώμα και φορτώνεται με εμπειρίες και κοινωνικές προσδοκίες. Γεμίζει νόημα και αλλάζει τα νοήματα καθώς οδηγεί σε νέες διαπραγματεύσεις της ζωής τους και των επιλογών τους.

Όπως είδαμε και παραπάνω, η συγκρότηση της υποκειμενικότητας των συνομιλητριών μου στα πρώτα χρόνια της «νεότητάς» τους, είχε έναν χαρακτήρα αντίστασης: οι επιλογές τους και οι πρακτικές τους ήταν ένας τρόπος να αμφισβητήσουν και να δραπετεύσουν από την *ασφυκτική* -σύμφωνα με τις ίδιες- οικογενειακή ζωή και να δημιουργήσουν εναλλακτικά σενάρια ζωής έξω από τους κανόνες της οικιακότητας. Παρότι δημιουργούσαν μια ρήξη με τις κυρίαρχες αναπαραγωγικές νόρμες, οι ζωές τους ήταν κοινωνικά αναγνωρίσιμες μέσα στο γενικότερο κλίμα «εκσυγχρονισμού» της εποχής και γίνονταν αντιληπτές μέσα από μια διάσταση χειραφέτησης και ανατροπής, έννοιες με θετική πολιτισμική σημασία. Οι ίδιες αντιλαμβάνονταν τον εαυτό τους ως υποκείμενα με αξία, και συχνά το *απαξιωτικό* βλέμμα στρεφόταν προς τις συμβατικές επιλογές των άλλων γυναικών γύρω τους. Ωστόσο, ό, τι μέχρι πρότινος μπορεί να ήταν κοινωνικά επιτρεπτό και θετικά σημασιοδοτημένο, στο πέρασμα του χρόνου αρχίζει να προβληματοποιείται. Οι γυναίκες αυτές δεν είναι πλέον αντιληπτές ως «ανύπαντρες/άτεκνες που διεκδικούν τα όνειρά τους» αλλά «ανύπαντρες/άτεκνες-που-μεγαλώνουν» και *κινδυνεύουν* «να

---

<sup>43</sup> «The time is out of joint»: Στίχος από τον Hamlet του Shakespeare μέσω του οποίου η Freeman (2007α:159) αναλύει την έννοια της χρονοκανονικότητας.

μείνουν στο ράφι»- δηλαδή να μην *καταφέρουν* να ενταχθούν ποτέ στις οικογενειακές και αναπαραγωγικές αφηγήσεις που διατυπώνει η χρονοκανονικότητα (Freeman 2007α).

Έτσι, ο χρόνος μέσα στο παρόν συμφραζόμενο, κάνει τις συνομιλήτριές μου να έρθουν σε επαφή με την ετερότητα μέσα τους και το *απαξιωτικό* βλέμμα αρχίζει να στρέφεται πλέον προς τον εαυτό που είτε *απέτυχε*, είτε *έχει πρόβλημα*, είτε *«τα έκανε λίγο ανάποδα στη ζωή»* (Σοφία). «*Ο χρόνος έχει εξαρθρωθεί*» αναφέρει η Freeman (2007α:159) μέσα από το σεξπηρικό στίχο, υποστηρίζοντας ότι όταν το υποκείμενο αποτυγχάνει να *«κατοικήσει»* στους επίσημα προσδοκώμενους χρονικούς ρυθμούς που δημιουργούν την αίσθηση του ανήκειν, καθίσταται σαν ένα σώμα που δεν συγχρονίζεται. Αυτό διατυπώνεται πολύ καθαρά από τη Σοφία που όταν στα 30 της αποφάσισε να ξαναδώσει πανελλήνιες -σε μια ηλικία *«που οι υπόλοιποι είχαν κλείσει αυτό το θέμα, είχαν μια δουλειά, είχαν μια...ρουτίνα τελοσπάντων»*- αισθάνθηκε έντονα την παραπάνω αίσθηση μη συγχρονικότητας δημιουργώντας της συναισθήματα αποτυχίας, φόβου και *«φρίκης»*:

*Κοίτα, εγώ τα έκανα λίγο ανάποδα στη ζωή μου και νομίζω τη μεγάλη φρίκη την έπαθα όταν αποφάσισα να τα κάνω αλλιώς...Αφενός θεωρούσα ότι κάνω κάτι πολύ λάθος εγώ και τα πράγματα δεν τα 'χω κάνει σωστά και αυτό ήταν ένα βάρος στα πόδια μου για πάρα πολύ καιρό...Ότι εγώ δεν τα 'χω κάνει καλά, ότι σκατά τα 'χεις κάνει και πιθανότατα σκατά θα τα ζανακάνεις.....Και ότι... εεε τι ήθελα να πω...Τελοσπάντων εκεί φρίκαρα πάρα πολύ.*

Ο χρόνος διεισδύει στις ζωές και στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου και παίρνει διάφορες μορφές: είτε μεταφράζεται ως μια *αναπόφευκτη* διαδικασία «*ενηλικίωσης*» και «*μοναξιάς*» που αναδιοργανώνει τις σχέσεις, είτε εμφανίζεται σαν μια υλική πραγματικότητα στο σώμα που φέρνει το τέλος της «*νεότητας*», των αναπαραγωγικών δυνατοτήτων και ορισμένες φορές και της ίδιας της αξίας τους ως θηλυκές υποκειμενικότητες. Σε κάθε περίπτωση, (ο χρόνος) δεν παύει να υπενθυμίζεται συνεχώς από ένα άγρυπνο κοινωνικό βλέμμα το οποίο συνεχώς τις επιτηρεί και τις προειδοποιεί για τις πιθανές συνέπειες που θα έχουν αν δεν ενταχθούν σύντομα -«*όσο είναι καιρός*»- στα κανονιστικά οικογενειακά/αναπαραγωγικά χρονοδιαγράμματα. Ο χρόνος γίνεται η ρωγμή που κλονίζει τις αφηγήσεις και τις κάνει να συνδιαλλαγούν εκ νέου με ζητήματα μοναξιάς, ανήκειν, μητρότητας, οικογένειας, σεξουαλικότητας, επιθυμητότητας και θηλυκότητας συγκροτώντας εκ νέου τις υποκειμενικότητες των συνομιλητριών μου.

## 4.2 Ιστορίες «ενηλικίωσης»: «Είναι αυτό που...ξαφνικά έχεις ευθύνες»

Σ: Κοίταζε τώρα να σου πω, τα τελευταία 2 χρόνια νιώθω συνέχεια μετέωρη και από κάτω αλλάζουν οι φάσεις. Εγώ δεν κινούμαι, δεν αλλάζω φάσεις, αλλά νομίζω ότι αρχίζουν να σταθεροποιούνται από κάτω οι φάσεις.

Ε: Δηλαδή ποιες φάσεις;

Σ: Η ενηλικίωση Αννούλα. Η μία φάση είναι η ενηλικίωση στάνταρ. Το 'χω καταλήξει.

Ε: Τι σημαίνει ενηλικίωση για σένα;

Σ: Εννοώ ρε παιδί μου... δεν ξέρω. Νομίζω ότι είναι αυτό που...ξαφνικά έχεις ευθύνες. Ευθύνες...

Σοφία, 42 ετών

Η «ενηλικίωση» στον δυτικό πολιτισμό αναπαρίσταται ως το ιδεώδες στάδιο του ανθρώπινου «κύκλου ζωής» κατά το οποίο αναμένεται από το υποκείμενο -με βάση τα κυρίαρχα αναπτυξιακά μοντέλα της ψυχολογίας (Lahad 2017:27)- να μεταβεί από την «επικίνδυνη» και «άναρχη» περίοδο της εφηβείας προς την *ωριμότητα*, την *υπευθυνότητα* και τη *σταθερότητα* (Halberstam 2005:4). Σύμφωνα με τους Freeman (2007α) και Halberstam (2005:6-8), η χρονική εμπειρία δεν είναι παρά άλλη μία θεσμική κατασκευή<sup>44</sup>, ωστόσο βιώνεται ως «φυσική» και *αυτονόητη*, «*ως φορτίο (charge) στο σώμα*» (Freeman ό.π.: 160), που επενδύεται με αξία και παράγει το νόημα της καθημερινής μας ζωής. Πράγματι, οι συνομιλήτριές μου αναφέρονται συχνά στις αφηγήσεις τους στην έννοια της «ενηλικίωσης» ως ένα εξηγητικό εργαλείο με το οποίο ερμηνεύουν, νοσηματοδοτούν και φυσικοποιούν μια σειρά από συναισθηματικές, σωματικές και συμπεριφορικές μετατοπίσεις/ αλλαγές.

Συχνά μέσα στη διαδικασία αυτή οι συνομιλήτριές μου μιλάνε για την απώλεια μιας πιο χαρούμενης, ανέμελης, αθώας, αυθόρμητης ή και παρορμητικής πλευράς του εαυτού τους, όπου στη θέση της αναδύεται ένας πιο *λογικός*, *σκεπτόμενος* και *συγκρατημένος* εαυτός. Η Αριάδνη για παράδειγμα αναφέρει:

*Ναι γι' αυτό σου λέω είναι το πιο συνταρακτικό, δεν ζεις πλέον ανυποψίαστος και νομίζω ότι μετά κάπως αρχίζει και γίνεται η ζωή σου λίγο κάπως πιο... πώς*

<sup>44</sup> Η άποψη γύρω από την κοινωνική κατασκευή του χρόνου είναι διαδεδομένη στους ακαδημαϊκούς των queer και μεταδομιστικών σπουδών. Για παραπάνω βλ. «Εισαγωγή» της παρούσας εργασίας.

να το πω, δεν ξέρω αυτή την αίσθηση έχω... εεε ότι μετά επειδή συνδέεσαι έτσι και πολύ περισσότερο και μετά καταλαβαίνεις και πιο πολλά πράγματα και τα λοιπά, δεν μπορείς να είσαι και πολύ χαλαρός και πολύ ανάλαφρος. Δηλαδή εγώ θυμάμαι όταν ήμουν 25-26 ήμουνα στον κόσμο μου γενικά. Ήμουνα γιούχου πώς το λένε. Ήμουνα τι να σου πω τώρα, μες στην τρελή χαρά ήμουνα. Τώρα νομίζω, δεν ξέρω νομίζω ίσως παίζει ρόλο και η ηλικία δεν ξέρω. Πάντως νομίζω ότι δεν μπορώ να είμαι ξανά έτσι...

Με παρόμοιο τρόπο η Ιφιγένεια αναφέρει ότι η γνώση και η εμπειρία την έχουν κάνει λιγότερο αυθόρμητη και περισσότερο επιφυλακτική όσον αφορά στις ερωτικές σχέσεις του παρόντος:

*Μεγαλώνοντας ας πούμε δεν είσαι τόσο αυθόρμητος, εγώ δεν είμαι τόσο αυθόρμητη όσο ήμουνα στην αρχή της ερωτικής μου ζωής που ήμουν τρεις λαλούν και δυο χορεύουν, ξέρεις [...]. Δηλαδή σκέφτομαι όλα τα πιθανά σενάρια και προβλήματα, έτσι; Εεεμ και ακόμη και να κάνουμε το βήμα, αναλύω όλες τις παραμέτρους λόγω γνώσης και εμπειρίας και αυτό αφαιρεί τον αυθορμητισμό ας πούμε που έχεις, που είχες κάποτε, που έμπαινες στα βαθιά και δεν σε ένοιαζε, και ότι και να ήταν προχωρούσες...*

Η Αλίκη από την άλλη δεν νοσταλγεί μόνο «την ανέμελη και χαρούμενη πλευρά» που νιώθει ότι έχασε αλλά και μια ερωτική διάσταση του εαυτού της που ήταν συνδεδεμένη με αυτήν, καθώς όπως λέει ήταν ο τρόπος που «προσέλκυε ερωτικά»:

*Πώς να στο πω, για παράδειγμα τη ζηλεύω ας πούμε την Τζίνα που μπορεί να είναι ..εεεμ, -μου θυμίζει τον εαυτό μου παλιότερα- που μπορεί να είναι ανοιχτή και δίνει την καρδιά της έτσι! Τη δίνει την καρδιά της κατάλαβες; Δεν το σκέφτεται. Εγώ αυτό το 'χω χάσει για πάντα. Εμένα δεν μου λείπει αυτό. Αλλά ...αυτό που δημιουργεί αυτό που δεν μου λείπει, μου αρέσει, κατάλαβες; Σαν δηλαδή με τον παλιό μου εαυτό να έχασα και κομμάτια που δεν ξέρω στον καινούριο που να τα κατατάξω. Δεν ξέρω που να τα κατατάξω και πως αλλιώς να είμαι γιατί αισθάνομαι ότι αν φλερτάρω με τον ίδιο τρόπο όπως παλιότερα, αισθάνομαι ότι θα φανώ και λίγο γελοία...[...]. Δεν θέλω να...να έχω μια απόκλιση τεράστια από την ηλικία μου με την έννοια.... Έχω στο νου μου θέλω να πω, δεν θα μου άρεσε για μένα, για τον εαυτό μου, να είμαι μια γυναίκα χαζοχαρούμενη 47 χρονών εε...έτοιμη για φλερτ...*

Οι συνομιλήτριές μου περιγράφουν τη μετατόπιση προς έναν πιο συγκρατημένο και ελεγχόμενο εαυτό ως μια «φυσιολογική», αναμενόμενη πορεία «ενηλικίωσης», ωστόσο

η αφήγηση αυτή δεν παύει να διαπνέεται από ένα «μελαγχολικό<sup>45</sup>» τόνο. Η αμετάκλητη απώλεια της «ανεμελιάς», της «τρελής χαράς», του «αυθορητισμού» και της ανεπιφύλακτης συναισθηματικής διαθεσιμότητας που είχαν κάποτε μοιάζει να δημιουργεί αβεβαιότητα και αμηχανία στο παρόν καθώς «σαν [...] με τον παλιό εαυτό να έχασα και κομμάτια που δεν ξέρω στον καινούριο που να τα κατατάζω». Σύμφωνα με τα κανονιστικά αναπτυξιακά χρονοδιαγράμματα, η ανάπτυξη πρέπει να συγχρονίζεται με τις πολιτισμικά επικυρωμένες ιδέες γύρω από την κατάλληλη ηλικιακή συμπεριφορά (Featherstone & Herworth 1991:380) και ο φόβος της «απόκλισης» από τις προσδοκώμενες συμπεριφορές της «ενηλικίωσης» και της «μέσης ηλικίας» (που θα δούμε παρακάτω) δημιουργεί πολύ συχνά άγχος γελοιοποίησης.

**α. Από τις «κοινότητες» στη μοναξιά της ερωτικής απουσίας: «Μετά μεγαλώνεις, ο καθένας έχει την καθημερινότητά του»**

Η «ενηλικίωση» στα λεγόμενα των συνομιλητριών μου, φέρνει μαζί και μια σειρά αλλαγών στον τρόπο ζωής τους. Η μείωση του ενδιαφέροντός τους για κοινωνική ζωή, η αποδυνάμωση των φιλικών τους δεσμών και η απώλεια ενδιαφέροντος για τις παλιές δραστηριότητες τις οδηγούν συχνά σε μια πιο εσωστρεφή διαδικασία και μια αναδιοργάνωση των αναγκών και των σχέσεων, όπως δείχνουν τα λόγια της Αλίκης:

*Βέβαια αυτή η αλλαγή συνέβη αφού εγώ έκανα πολλά πράγματα τα οποία τα βαρέθηκα και τα έζησα στο φουλ. Όταν μετά πέρασε ο καιρός και τα έκανα όλα αυτά...άλλαξα συντρόφους, δοκίμασα, έκανα ταξίδια, εεε έκανα ξενύχτια, πέρασα ωραία χρόνια έτσι όπως τα σκεφτόμουν... Όταν μετά άρχισα λίγο αυτά να τα...να τα απορρίπτω με κάποιο τρόπο, δηλαδή ότι ωραία και τι νόημα έχει τώρα και άλλο ένα ξενύχτι, τι νόημα έχει κι άλλος ένας σύντροφος αν δεν όλο αυτό δεν πάει κάπου και δεν προχωράει πιο πολύ...Τι νόημα έχει και ένα ταξίδι, τι νόημα έχει και το θέατρο και όλα αυτά και έβρισκα μια δυστυχία σε όλα αυτά [...] και άρχισα*

---

<sup>45</sup> Η έννοια της «μελαγχολίας» και της «απώλειας» έχει εξεταστεί εκτενώς από τη φροϋδική θεωρία και έχει αποτελέσει πεδίο έρευνας και κριτικής αμφισβήτησης ποικίλων επιστημονικών προσεγγίσεων, των οποίων η αναλυτική βιβλιογραφική επισκόπηση υπερβαίνει το πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Πολύ επιγραμματικά, σύμφωνα με το φροϋδικό ψυχαναλυτικό λόγο, η μελαγχολία αναγνωρίζεται σαν μια εσωτερική, υπαρξιακή κατάσταση που δημιουργείται από την απώλεια ενός αγαπημένου αντικείμενου την οποία το υποκείμενο αντιστέκεται να αποδεχτεί και να αφομοιώσει/εσωτερικεύσει (Freud 2017). Οι ανθρωπολογικές και κοινωνικές προσεγγίσεις διερευνούν την κοινωνική/ ανθρωπολογική διάσταση της «μελαγχολίας» μελετώντας τρόπους σύγκλησης του υποκειμενικού/ ψυχολογικού με το ιστορικό, κοινωνικό συμφραζόμενο (Ναβάρο 2018:175-176).

*να δίνω βάση στα πιο απλά πράγματα και εκεί μέσα χώρεσαν και άλλα πράγματα σαν σκέψη...*

Με παρόμοιο τρόπο και η Ιφιγένεια, η οποία στο παρελθόν είχε επενδύσει πολύ στις φιλικές της σχέσεις και αναζητούσε εναλλακτικές μορφές ανήκειν πέρα από την «ασφάλεια ενός συντρόφου ή μιας οικογένειας», στο πέρασμα των χρόνων αρχίζει να τις αμφισβητεί («έφυγα και από αυτό το παραμύθι ας πούμε. [...] ντάζει βασικά ο καθένας τον εαυτό του ξέρεις νοιάζεται και φροντίζει») και μέσα από μια σταδιακή απόσυρση από την κοινωνική της ζωή αναδύονται νέες ανάγκες σχεσιακότητας που έχουν περισσότερο τα χαρακτηριστικά της οικιακής, ιδιωτικής σχέσης:

*Πριν κάποια λίγα χρόνια, αισθάνθηκα αυτό, ότι έχουν ατονήσει, εγώ η ίδια δηλαδή εεε έχω απομακρυνθεί από δραστηριότητες και συναναστροφές που επέλεγα, δηλαδή έχω κουραστεί λίγο με συναναστροφές κοινωνικού τύπου ας πούμε, έχω μαζευτεί πώς να σου πω. Εεεμ δηλαδή επιλέγω περισσότερες ώρες μοναξιάς ρε παιδί μου, θέλω να κοιτάξω πιο μέσα... Πάντα κοιτάγα το μέσα, το εσωτερικό μου, αλλά εννοώ ότι δεν θέλω να αναλώνομαι τόσο κοινωνικά και πέρα δώθε, έχω κουραστεί. Οπότε ξέρεις άρχισε να μπαίνει λίγο το κομμάτι του συντρόφου περισσότερο... Ας πούμε κοιτάξω αυτό που σου λέω, πιο πολύ το θέμα του αν θα μπορέσω να είμαι με κάποιον, το οποίο δεν το ξέρω. Να είμαι με κάποιον εννοώ ένα εύλογο χρονικό διάστημα, δεν λέω να πεθάνουμε μαζί...*

Ενώ στο παρελθόν αναζητούσε κυρίως τη συναισθηματική ένταση και το «ερωτικό πάθος» αποφεύγοντας να αναλωθεί «σε τυχάρπαστες καθημερινές σχέσεις», στο σήμερα νιώθει πώς αυτό της κοστίζει: «απλώς αυτά πληρώνεις μωρέ, ξέρεις και με μοναξιά και με ανασφάλεια κάποιες φορές...». Η «ανάλωση» παίρνει πλέον τη μορφή της έντονης κοινωνικής ζωής και η μετατόπιση αυτή συνδέεται στα λεγόμενά της με την είσοδό της σε ένα πιο σταθερό εργασιακό περιβάλλον, ερμηνεύοντάς την ως περίοδο «ωρίμανσης»:

*A: Πότε θα έλεγες ότι άρχισε αυτό;*

*I: Έχω πάρει μια απόσταση, αρκετά χρόνια. Ίσως λίγο μετά αφού μπήκα στα σχολεία είχα αυτή την ανάγκη. Δηλαδή ήταν μια περίοδος ωρίμανσης αυτό, σαν να ενηλικιώθηκα ας πούμε. Πες μια δεκαετία, οχταετία; Ξέρω 'γω... Αυτό απαντάει στο ξέρεις, πώς βλέπω τον γάμο και γιατί ας πούμε μέχρι τώρα δεν... Και εεε δηλαδή έτσι κι αλλιώς άλλο γάμος κι άλλο συντροφικότητα, αλλά εγώ σχεδόν και τα δύο τα 'χα αποκλείσει...*

Η Ιφιγένεια στην πορεία της αφήγησης αναφέρει ότι βίωσε πολύ επώδυνα αυτή τη μορφή «*ενηλικίωσης*» καθώς με την ένταξή της σε μια πιο σταθερή εργασιακή συνθήκη αναγκάστηκε να βιώσει μαζί και «*την απώλεια του μεγάλου (μου) ονείρου που ήταν το θέατρο*» όπως και της θεατρικής «*οικογένειας*» που ονειρευόταν να δημιουργήσει. Μαζί με τα επαγγελματικά της όνειρα, χρειάστηκε όπως λέει η ίδια να εγκαταλείψει έναν «*ολόκληρο τρόπο ζωής*» και να απομακρυνθεί από μορφές ανήκειν και σχεσιακότητας που τη γέμιζαν και την ικανοποιούσαν καθώς πλέον «*έτσι όπως είναι οι ζωές μας χάνεσαι από ανθρώπους, χάνεσαι από όλο αυτό το κλίμα*». Η «*ενηλικίωση*» σύμφωνα με τα κανονιστικά χρονοδιαγράμματα είναι η περίοδος που αναμένεται από το υποκείμενο να «*νοικοκυρευτεί*» (settle down) και να κατασταλάξει σε μια κατάσταση σταθερότητας, κάνοντας κομβικές επιλογές γύρω από την επαγγελματική και οικογενειακή του ζωή (Lahad 2017:29) ή -όπως επισημαίνει ο Harvey (1990, στο Halberstam 2005:7)- να συγχρονιστεί με τον παραγωγικό χρόνο του καπιταλισμού και της λογικής της συσσώρευσης του κεφαλαίου. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο χρόνος οργανώνεται γύρω από την παραγωγικότητα, την οικιακότητα και την αναπαραγωγή και οι μόνες διανοητές μορφές σχεσιακότητας που παρέχουν το αίσθημα ανήκειν είναι οι μονογαμικές, σταθερές και σοβαρές σχέσεις (Γιαννακόπουλος 2012). Όπως επισημαίνει η Νάσια, οι στενές φιλικές σχέσεις μπορούν να υπάρχουν μόνο στην παιδική ηλικία:

*Δηλαδή ναι μεν το φιλικό, εξίσου είναι πολύ σημαντικό... αλλά διαφοροποιείται, δεν ξέρω...εκτός όταν ήμουν μικρή και είχα κολλητή, που ήμασταν όλη τη μέρα μαζί, παίζαμε ξέρεις. Μετά μεγαλώνεις, ο καθένας έχει την καθημερινότητά του, κλείνεται λίγο περισσότερο στον εαυτό του, πάει τη ζωή του διαφορετικά, έχει άλλες προτεραιότητες, είναι αλλιώς.*

Η Αριάδνη επίσης εντοπίζει τις στενές φιλικές σχέσεις στη νεότητα, όταν δηλαδή το άτομο δεν έχει ενταχθεί ακόμη στον «*παραγωγικό*» ή «*αναπαραγωγικό*» χρόνο -όπου ο «*καθένας έχει τη ζωή του*»- και κατανοεί απόλυτα τη μη συνεχή διαθεσιμότητα των φίλων της:

*Ντάξει με τους φίλους δεν το έχεις γιατί και οι ζωές μας εντάξει δεν είναι εύκολες, ούτε είμαστε πιτσιρίκια 20 χρονών να 'μαστε όλη μέρα αραχτοί ας πούμε...Ο καθένας έχει τη ζωή του, τις υποχρεώσεις του και αυτά. Ας πούμε εκείνη την ώρα που μπορεί εγώ να μην είμαι καλά, μπορεί κανένας να μην είναι διαθέσιμος -όχι δεν το λέω με την κακή έννοια- δεν είναι διαθέσιμος γιατί ο καθένας έχει τη ζωή του, ντάξει οκ, μπορεί να λείπει, μπορεί να 'χει δουλειές οκ...*

Όπως επισημαίνει ο Γιαννακόπουλος (2012), μέσα σε αυτό το περιβάλλον, οι φιλικές σχέσεις θεωρούνται «περιφερειακές», «δευτερεύουσες» (:184) ή «συμπληρωματικές των “οικείων”» (:174). Οι συνομιλήτριές μου, ακόμη και αν κάποιες αναγνωρίζουν τη σημαντικότητα των φιλικών δεσμών στη ζωή τους, όλες υποστηρίζουν ότι αυτές διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό από τις ερωτικές. Η απουσία ερωτικού συντρόφου δημιουργεί μια *ιδιαίτερη* μοναξιά, με τα δικά της χαρακτηριστικά («είναι *άλλη* μοναξιά», αναφέρει η Δέσποινα). Ένα κοινό μοτίβο στις αφηγήσεις τους γύρω από την παραπάνω διαφοροποίηση διατυπώνεται συχνά ως προς την έννοια του μοιράσματος («είναι *μοίρασμα 100%*» λέει η Αλίκη) και της συναισθηματικής φροντίδας. Για παράδειγμα η Νάσια αναφέρει: «*έχει να κάνει ότι μοιράζεσαι και άλλες προσωπικές σου στιγμές, δηλαδή πιο προσωπικές. Άλλο μοίρασμα. Δηλαδή ναι μεν το φιλικό, εξίσου είναι πολύ σημαντικό...εεε αλλά διαφοροποιείται*». Η Αριάδνη επίσης παρόλο που αναγνωρίζει ότι υπάρχουν άνθρωποι να τη φροντίσουν όταν χρειάζεται, η ίδια αντιλαμβάνεται ότι μόνο από την ερωτική, συντροφική σχέση έχει *δικαίωμα* να ζητήσει και να περιμένει τη διαρκή συναισθηματική παρουσία του άλλου, αφού «*όταν έχεις ένα σύντροφο, ξέρεις ότι έχεις έναν άνθρωπο*»:

*Με τον σύντροφο ρε παιδί μου κάπως αυτό ξέρεις είναι πιο... το βρίσκεις πιο εύκολα. Όταν έχεις έναν σύντροφο, ξέρεις ότι έχεις έναν άνθρωπο και ότι οκ μπορεί να μην είσαι καλά και να το μοιραστείς εκείνη την ώρα. Ντάξει εκείνη την ώρα, δεν λέω στις 2 ακριβώς, κατάλαβες τι εννοώ...[...]. Ε πολλές φορές δηλαδή νιώθω μοναξιά, ότι μμμ δεν έχω εκείνη την ώρα αυτή τη στήριξη, μου βγαίνει και ένα παράπονο ότι δεν είμαι καλά και θέλω κάποιον τώρα εδώ πέρα να με φροντίσει, πώς να στο πω; Μου βγαίνει αυτό, έχω ανάγκη τη φροντίδα που λένε. Εεεμ ντάξει οκ μετά θα βρω ανθρώπους βέβαια, δηλαδή μπορεί να μην τους βρω εκείνη την ώρα που μπορεί να μην είμαι καλά, την άλλη μέρα θα τους βρω οκ. Εεε και θα το πω και θα το συζητήσω, ότι ντάξει εχθές δεν ήμουνα καλά, ήμουνα λίγο χάλια εε αυτό. Και θα την πάρω τη φροντίδα δεν είναι, αλλά αυτό που μου λείπει είναι αυτό, εκείνη την ώρα που γυρίζω στο σπίτι και είμαι μόνη μου και έχω ανάγκη να μιλήσω σε κάποιον ας πούμε αλλά δεν υπάρχει...*

Η σύνδεση της μοναξιάς με το «*άδειο σπίτι*» και την απουσία ερωτικού συντρόφου διατυπώνεται και από άλλες συνομιλήτριές μου όπως για παράδειγμα τη Φιλιά: «*έχω στο μυαλό μου ότι θέλω να μείνω με έναν άνθρωπο, θέλω να ζήσω με έναν άνθρωπο μαζί. Δεν θέλω να μένω μόνη μου, δηλαδή αυτό μου στοιχίζει, το ότι μπαίνω στο σπίτι και είναι απόλυτη ησυχία, και είναι και μικρός ο χώρος έτσι...μου στοιχίζει*».



Το αίσθημα μοναξιάς γίνεται πιο έντονο στον ιδιωτικό χώρο και στις παύσεις του παραγωγικού χρόνου -στην επιστροφή στο σπίτι στο τέλος του ωραρίου, στις αργίες και στις γιορτές- όπου τα επίσημα χρονοδιαγράμματα ορίζουν αυτές τις στιγμές ως το χρόνο της οικογενειακής ζωής (Halberstam 2005:7-8). Η Ηλέκτρα για παράδειγμα, η οποία τη δεδομένη περίοδο δεν αισθάνεται την ανάγκη ερωτικού συντρόφου στη ζωή της, αναφέρει χαρακτηριστικά: *«ξέρεις πότε μου λείπει; Σε διακοπές ή όταν θέλω να πάω ένα ταξίδι. Ή σε γιορτές που όλοι ας πούμε μπορεί να περνάνε οικογενειακά ή να 'χουνε και εκεί ένα πρόγραμμα και εγώ συνήθως δεν έχω πρόγραμμα...Εκεί μπορεί να το σκεφτώ».*

Όπως υποστηρίζει η Freeman (2007β:298) η συναισθηματική φροντίδα ανάγεται σε αποκλειστική ιδιότητα του συστήματος συγγένειας και διαχέεται μόνο ανάμεσα σε νομικά και κοινωνικά αναγνωρισμένες σχέσεις και ρόλους όπως αυτούς της μητέρας, του συζύγου ή του ερωτικού συντρόφου. Η συνθήκη του γάμου ή της δέσμευσης δημιουργεί την καθησυχαστική ελπίδα ενός συντροφικού μέλλοντος και σύμφωνα με την Carsten παράγει μια συνθήκη αμοιβαιότητας στη χαρά και στον πόνο, αφού όπως υποστηρίζει, πρόκειται για σχέσεις στις οποίες κάθε μέλος *«[...]ζει τη ζωή του άλλου και πεθαίνει το θάνατό του»* (στο Sahllins 2011:14). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η ανύπαντρη ή «μόνη» (single) γυναίκα αναπαρίσταται μέσα από ένα μέλλον τρομαχτικά μοναχικό και *«[...] ένα θάνατο που δεν προσιδιάζει στην ίδια την ανθρώπινη υπόσταση»* (Αθανασίου 2003:49). Η παραπάνω αντίληψη οδηγεί πολλές φορές τις συνομιλήτριές μου στο να διαπραγματευτούν την πιθανότητα ενός μοναχικού θανάτου στο γηροκομείο και αυτό σε κάποιες προκαλεί βαθιά αγωνία, όπως στη Δήμητρα (40 ετών): *«και σκέφτομαι μερικές φορές: να εδώ θα καταντήσω και θα 'μαι μόνη μου, δεν θα 'χω ζήσει κάτι ενδιάμεσα. Αυτό. Εεε και είναι στενάχωρο, είναι στενάχωρο και επίσης με κάνει να θέλω να πάω να πάρω 8 χιλιάδες σκυλιά (γελάει)».* Για την Ιφιγένεια ωστόσο ένας «μοναχικός» θάνατος δεν αποτελεί ένα τρομαχτικό σενάριο -*«δηλαδή δεν έγινε και τίποτα, σε ένα γηροκομείο, με συμβατικές σχέσεις ευγένειας, διακριτικές»-* ούτε επαρκή λόγο δημιουργίας σχέσεων και οικογένειας, που όπως αναφέρει είναι κάτι που συμβαίνει συχνά γύρω της. Η Φιλιώ από την άλλη επανανοηματοδοτεί πλήρως τον «μοναχικό» τόπο του γηροκομείου και τον αντιλαμβάνεται σαν έναν τόπο ανήκειν και φροντίδας:

*Και από την άλλη σκεφτόμουνα α ντάξει τώρα, θα πάρω τη σύνταξη μου, θα πάω σε ένα γηροκομείο, θα 'μαστε πολλοί γέροι εκεί...(γελάει). Το 'χω σκεφτεί και θα κάνω θεατρικές ομάδες, και κάτι θα κάνω. Να 'μαστε όλοι μαζί ρε παιδί μου,*

*δηλαδή εντάξει[...] να με φροντίζουν, να πηγαίνω τις εκδρομούλες μου και μια χαρά θα 'μαι. Θα έχω παρέα!*

**β. «Συντροφική» σεξουαλικότητα: «Μου είναι πολύ δύσκολο να πάω με κάποιον χωρίς να υπάρχει τίποτα άλλο»**

Η μοναξιά που προκύπτει από την απουσία ερωτικού συντρόφου συνδέεται από τις συνομιλήτριές μου συχνά και με την απουσία της σεξουαλικής/αισθησιακής τους έκφρασης. Πέρα από το βαθύ συναισθηματικό μοίρασμα, η σωματική εγγύτητα, η τρυφερότητα και ο «μοιρασμένος ύπνος», αναγνωρίζονται ως αποκλειστικά στοιχεία της ερωτικής σχέσης και ως εκ τούτου η τελευταία καθίσταται ως «*πιο ολοκληρωμένη*» σύμφωνα με τη Δέσποινα. Για παράδειγμα μου εξηγεί η Νάσια:

*Κοίταξε να δεις, θα σου πω ένα παράδειγμα. Δεν έχει να κάνει μόνο με το να νιώθεις κοντά, εννοώ στην επικοινωνία μόνο. Παίζουνε ρόλο πολλά πράγματα. Παίζουνε ρόλο οι αγκαλιές, παίζουνε ρόλο τα χάρδια, παίζουνε ρόλο τα φιλιά, δηλαδή το να βλέπεις μια ταινία και να είσαι αγκαλιά με κάποιον ή να το χαϊδεύεις ή να σε χαϊδεύει, έχει άλλη δυναμική από το να είσαι με τον φίλο σου ξέρω 'γω, να τρως ποπ-κορν και να βλέπεις ταινία (γελάει). Ωραίο, αλλά είναι τελείως διαφορετικό. Άρα τι να λέμε τώρα; Ή να ξυπνάς ξέρω 'γω και να 'σαι αγκαλιά και να λες καλημέρα σε κάποιον...*

Σύμφωνα με τον Γιαννακόπουλο (2012), η τρυφερότητα, η συναισθηματικότητα και η αισθησιακότητα δεν ήταν πάντα χαρακτηριστικά που εντοπίζονταν στις σεξουαλικές ή γαμήλιες σχέσεις. Αντιθέτως, τις δεκαετίες '50-'70, στις αγροτικές αλλά και αστικές περιοχές της ελληνικής κοινωνίας, οι παραπάνω συναισθηματικές και σωματικές εκφράσεις αποτελούσαν μέρος ευρύτερων ομοκοινωνικών σχέσεων και για τους άντρες και για τις γυναίκες, χωρίς αυτές να θεωρούνται ερωτικές. Από τη δεκαετία του '70 και μετά, όταν η σεξουαλικότητα άρχισε να γίνεται αντιληπτή ως «*συστατικό στοιχείο του εαυτού*» (:178) (και όχι ως μια «*φυσική*», γενετήσια πράξη), επήλθε «*μια ιδιωτικοποίηση του συναισθήματος/τρυφερότητας*» (ό.π.), όπως χαρακτηριστικά έχει ονομάσει ο ίδιος, καθώς τα παραπάνω μπορούσαν πλέον να εκφραστούν μόνο στον κλειστό, ιδιωτικό χώρο της ερωτικής σχέσης του ζευγαριού.

Η σεξουαλικότητα στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου καθίσταται ένα σημαντικό «*στοιχείο του εαυτού και της προσωπικής ευτυχίας*» (ό.π.) και είναι συχνά στενά συνδεδεμένη με τη συντροφική, συναισθηματική σχέση. Σύμφωνα με τα

λεγόμενά τους, δεν αποζητούν -ή μάλλον αποφεύγουν- πλέον τις αποκλειστικά σεξουαλικές συνευρέσεις καθώς αυτές δεν καλύπτουν την ανάγκη της συντροφικότητας που φαίνεται να υπερισχύει. Όπως λέει η Ηλέκτρα:

*Έχω διάθεση αλλά με μπλοκάρει το γεγονός ότι μου είναι πολύ δύσκολο να πάω με κάποιον χωρίς να υπάρχει τίποτα άλλο... Θέλω να πω θα μπορούσα να έχω πάει με έναν-δύο που μπορεί να μου 'χουνε πει να βγούμε και σκέφτομαι πολλές φορές ότι αν το είχα τόσο πολύ ανάγκη, αυτό από μόνο του, θα είχα βγει για να το κάνω. Αλλά για να μην έχω βγει σημαίνει ότι περισσότερο έχω ανάγκη να περάσω καλά, να μη βαρεθώ, να να να , ή να κάνω κάτι άλλο εκείνη την ώρα που θα με ευχαριστήσει περισσότερο, παρά να πάω με κάποιον που δεν με τρελαίνει.*

Η Δέσποινα με παρόμοιο τρόπο αναφέρει:

*Δεν έχω υπάρξει από τους ανθρώπους που λέγανε ότι εγώ δεν θέλω σχέση, θα κάνω σεξ ας πούμε και είμαι οκ, είμαι καλυμμένη. Παρ'όλα αυτά επειδή γενικά αν και συντροφική, είχα πολύ μεγάλα διαστήματα ανάμεσα σε σχέσεις που ήμουνα μόνη μου, εννοείται ότι έκανα και σεξ. Και οκ μπορεί να μην κάλυπτε αυτό που εγώ είχα ανάγκη, αλλά όχι ότι είναι απορριπτέο, καθόλου ίσα ίσα μια χαρά. Όμως τα τελευταία χρόνια έχω αρκετή ανάγκη τη συντροφικότητα και ήταν λες και το μόνο που μπορούσε να συμβεί ήταν το μόνο σεξ, δηλαδή το πιο εύκολο πράγμα είναι να γνωρίσεις κάποιον και να θέλει να κάνετε σεξ μια δυο φορές, και τέλος! Και λίγο αυτό αισθάνθηκα ότι με... με πλήγωσε ρε παιδί μου η επανάληψη και ήμουνα σε φάση "πια ούτε σεξ", ντάξει άμα φτάσει ο κόμπος στο χτένι (γελάει) θα το σκεφτώ. [...] Είναι πολύ ξεκάθαρο μέσα μου ότι δεν θα συνεχίσει η επαφή αν είναι μόνο το σεξουαλικό μεταξύ μας. Γιατί για μένα είναι λίγο ξόδεμα...*

Σε αντίθεση με την ανδρική σεξουαλική επιθυμία που γίνεται αντιληπτή ως απόρροια μιας βιολογικής και ενστικτώδους σωματικής λειτουργίας του «αρσενικού» οργάνου - της λεγόμενης «καύλας» στην ανδρική αργκώ- που ζητάει την άμεση αποφόρτισή της (Γιαννακόπουλος 1998, 2001), η θηλυκή έκφραση της σεξουαλικότητας σπάνια αναπαρίσταται μέσα από τη σωματική της διάσταση. Αντιθέτως γίνεται αντιληπτή μέσα από μια συναισθηματική και ψυχική επένδυση της ερωτικής επιθυμίας η οποία νομιμοποιείται μέσα στη συναισθηματική σχέση αγάπης (Γιαννακόπουλος 1998:78-79, Γιαννακόπουλος 2001). Κάποιες συνομιλήτριές μου, παρόλο που μιλούσαν για την ερωτική τους επιθυμία μέσα από τον όρο «καύλα», ωστόσο επιλέγουν αυτή να εκφραστεί μέσα σε μία συντροφική σχέση και όχι απλώς να «αποφορτιστεί». Η Τζίνα - της οποίας ο παροντικός της σύντροφος επιμένει ότι εφόσον είναι 39 ετών,

αναπόφευκτα σε λίγο καιρό θα θέλει να κάνει παιδί- όταν τη ρωτάω αν αυτό είναι όντως κάτι που θέλει, μου απαντάει:

*Εεε εγώ θέλω να καυλώνω (γελάει). Αυτό θέλω, έναν ωραίο γκόμενο να γουστάρουμε να 'χουμε χημεία, επικοινωνία, σεβασμό ο ένας στον άλλο, στον χρόνο του, στον χώρο του, αλλά να 'μαστε κοντά ρε παιδί μου, να νιώθουμε όμορφα που είμαστε μαζί και να 'χουμε μια ωραία σχέση. Είμαι συντροφική δηλαδή, δεν είμαι...*

Η Ιφιγένεια επίσης, αναγνωρίζει τη βιολογική και σωματική διάσταση της σεξουαλικής της ανάγκης όμως αυτή δεν ταυτίζεται σε καμία περίπτωση με την επιθυμία της να συνευρεθεί με οποιοδήποτε σεξουαλικά, μια συμπεριφορά που ερμηνεύει περισσότερο ως ανδρική. Η επιθυμία της προκύπτει και αναδύεται μόνο στα πλαίσια μιας σχέσης ή μιας ερωτικής έντονης αλληλεπίδρασης και είναι άμεσα εξαρτώμενη από τον άλλο:

*Δηλαδή εγώ γενικά σου λέω, δεν έχω ποτέ πάει με άνθρωπο που δεν έχω αισθανθεί πολύ έντονη επιθυμία, μόνο και μόνο επειδή είχα ανάγκες σεξουαλικές. Δεν είναι κάτι που μπορώ να το κάνω. Δηλαδή είναι το άτομο που μου γεννάει αυτή την επιθυμία. Εάν σταματήσει αυτή η επιθυμία, σταματάει και η σχέση [...]. Υπάρχουν βιολογικές ανάγκες, και ξέρω φίλες μου που λένε ας πούμε έχω ανάγκη σεξουαλική αυτή την περίοδο, βρίσκω κάποιον ας πούμε και αυτό, που λένε κυρίως ότι το 'χουν και οι άντρες περισσότερο. Δηλαδή εγώ εε πρέπει να μου 'χει κάνει κλικ. Έχω τέτοιες ανάγκες, έτσι; Δηλαδή κανονικά έχω, αλλά δεν είμαι από αυτούς τους τύπους ανθρώπου που θα εεεμ... που θα πάνε με έναν άλλον άνθρωπο για να ικανοποιήσουν απλώς αυτές τις ανάγκες ανεξάρτητα με το ποιος είναι ο άλλος, έτσι; Δεν λέω ότι έχω τέτοια ανάγκη μόνο όταν δω κάποιον που μου κάνει κλικ, μπορεί να έχω και στο σπίτι μου, στο δωμάτιό μου, αλλά δεν θα επιλέξω να πάω με κάποιον μόνο και μόνο επειδή θέλω εγώ να εκτονωθώ. Θα το καταπιέσω δηλαδή και εεε όποτε τύχει. Κατάλαβες; Αυτό.*

### **γ. Μοναχικότητα σε επιτήρηση: «Τώρα που μπορείς να διαλέξεις γιατί μετά θα σε διαλέγουνε»**

Συνοψίζοντας, η ένταξη των συνομιλητριών μου στα κανονιστικά χρονοδιαγράμματα της «ενηλικίωσης» και της παραγωγικής ζωής, αναδιοργανώνει τις κοινωνικές/ φιλικές σχέσεις και τη ζωή τους και φέρνει ξανά στην επιφάνεια ζητήματα ανήκειν και μοναξιάς. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο διατυπώνεται σταδιακά η επιθυμία μιας

συντροφικής ερωτικής σχέσης με χαρακτηριστικά δέσμευσης και σταθερότητας η οποία αναδεικνύεται ως πρωταρχική σχέση φροντίδας και οικειότητας. Η συντροφική σχέση αναπαρίσταται τόσο έντονα ως η «[...]απαραίτητη, πολιτισμικά αυτονόητη προϋπόθεση “ευτυχίας”, “ολοκλήρωσης”[...]» (Γιαννακόπουλος 2012:174), που η απουσία της καθίσταται πηγή θλίψης ή απογοήτευσης για ορισμένες: «δεν παύω να το σκέφτομαι και λέω στον εαυτό μου πολλές φορές ότι “πώς τα κατάφερες έτσι, έχεις φτάσει 40 και είσαι μόνη σου”. Που είναι ξέρεις πάρα πολύ πονετικό» (Αριάδνη) αλλά και πηγή αγωνίας για τον περίγυρο, όπως δείχνουν τα λεγόμενα της Νάσιας:

N: *Εντάξει πρώτη και καλύτερη η μάνα μου έτσι; Δεν είναι ιδιαίτερα πειστική απλά πετάει έτσι που και που...θα πετάξει σπόντες: “να το σκέφτεσαι στο πίσω μέρος του μυαλού σου” μου λεγε, “να το ’χεις στο πίσω μέρος του μυαλού σου, μην αφήνεις τα χρόνια να περνούν”. Επειδή τώρα θυμώνω και δεν μου λέει κάτι, με ρωτάει έτσι: (με σιγανή και διστακτική φωνή) “υπάρχει κάτι”, “έχεις παρεούλα;”.... Κάπως έτσι τα λέει...*

E: *Γιατί πιστεύεις ότι το θέλει τόσο πολύ;*

N: *Εεε γιατί ντάξει γιατί πιστεύει ότι αυτός είναι ο προορισμός του ανθρώπου, τι να κάνεις, κούτσουρο θα μείνεις; Κατάλαβες δηλαδή είναι αυτή η νοοτροπία, ανησυχεί ότι δεν θα είμαι ευτυχισμένη και δεν θέλει να μένω μόνη μου γιατί ξέρει ότι δεν είναι ωραίο πράγμα να μείνει κανείς μόνος του. Αυτό.*

Η «μοναχικότητα» των συνομιλητριών μου -όσο αφήνουν τα «χρόνια να περνούν»- καθίσταται η αιτία μιας συνεχόμενης κοινωνικής επιτήρησης και ελέγχου όπως στην περίπτωση της Δήμητρας: «και μου λέει ο μπαμπάς: “γιατί τα κάνεις όλα αυτά; Είσαι ηλίθια, τράβα βρες έναν άντρα”, τα γνωστά. [...]Ναι άσε...και τα προξενιά μου μου ’χουνε κάνει, δηλαδή τα ’χω υποστεί όλα. Αλλά είναι τραγικό, είναι τραγικό αυτό το πράγμα παιδιά...». Αρχίζει να γίνεται αντιληπτή ως μια προβληματική κατάσταση της προσωπικότητας: «ο άλλος ας πούμε στη δουλειά μου λέει: πρέπει να είσαι πολύ σκληρή γυναίκα και αφήνει ένα υπονοούμενο: για αυτό και είσαι μόνη» (Σοφία) και διατυπώνονται γύρω από αυτήν προειδοποιήσεις για το επερχόμενο τέλος της αξίας τους: «το ’χω ακούσει άπειρες φορές: “τόρα που μπορείς να διαλέξεις γιατί μετά θα σε διαλέγουν”» (Δέσποινα). Η ερωτική τους ζωή σταματάει να είναι πλέον ζήτημα προσωπικής υπόθεσης αλλά καθίσταται ένα πρόβλημα που αφορά ολόκληρη την κοινωνία, όπως αναδεικνύουν τα λόγια της Νάσιας:

*Αλλά σκέφτομαι όμως ότι αν επιλέξω να πάω πάλι να μείνω στ... (αναφέρει το νησί που γεννήθηκε και μεγάλωσε) και χωρίς να έχω κάτι, να ’μαι single εννοώ,*

*θα 'ναι δύσκολο. Μπορεί να κάνεις χίλια-δυο πράγματα αλλά νομίζω ότι ποτέ δεν είναι αρκετό. Εννοώ ότι η κοινωνία θέλει να κάνεις ρε παιδί μου το επόμενο βήμα.*

Όσο οι συνομιλήτριές μου «μεγαλώνουν», η «μοναχικότητα» τους και η μη οικιακή ζωή τους παύει να θεωρείται ένα κανονιστικό στάδιο της νεότητας και γίνεται το καθοριστικό γνώρισμα όλης της προσωπικότητάς τους που θέτει τον κίνδυνο αποκλεισμού τους από τις διανοήσιμες αναπαραγωγικές νόρμες. Ο χρόνος και η «μέση ηλικία» όπως θα δούμε παρακάτω -διατυπωμένος πλέον μέσα από αφηγήσεις «τέλους»- εντείνει την κοινωνική πίεση και προσθέτει στις ιστορίες τους νέες μορφές άγχους και αγωνίας.

#### **4.3 «Μέση ηλικία» και αφηγήσεις τέλους: «Το κομμάτι της αναζωογόνησης τελειώνει ρε παιδί μου»**

Αν στις αφηγήσεις που είδαμε μέχρι τώρα, ο χρόνος διατυπώνεται σαν μια αφηρημένη και ασύλληπτη μορφή, οι λόγοι των συνομιλητριών μου γύρω από την ηλικία, τον αναδεικνύουν σαν μια υλική, αδιαμφισβήτητη και χειροπιαστή πραγματικότητα η οποία γίνεται ορατή στα σώματά τους. Η ηλικία είναι ένα από τα πρώτα στοιχεία με τα οποία περιγράφουν τον εαυτό τους όταν τους ζητάω να μου πουν λίγα πράγματα για τις ίδιες και είναι ένα από τα κεντρικά θέματα προβληματισμού και διαπραγμάτευσης που αναδύονται στη συνομιλία μας.

Σύμφωνα με ακαδημαϊκούς του κονστρουκτιβιστικού ρεύματος, το «μεγάλωμα» (ageing) αποτελεί περισσότερο μια κοινωνική κρίση διαμορφωμένη μέσα από πολιτισμικά σχήματα (πεποιθήσεις, έθιμα, παραδόσεις), παρά μια βιολογική πραγματικότητα (Gullette 1997, Herworth 2003, Cruikshank 2013)<sup>46</sup>. Η ηλικία, σαν ένα γραμμικό και ταξινομητικό σύστημα μιας αλληλουχίας σταδίων, φυσικοποιείται μέσα από ψευδείς συνδέσεις ανάμεσα σε βιολογικές, ψυχολογικές και σωματικές αλλαγές και αναπαρίσταται διαμέσου στερεοτυπικών ισχυρισμών και αναμενόμενων προσδοκιών και υποθέσεων (Herworth 2003:98-99). Οι κυρίαρχοι βιοιατρικοί λόγοι μέσα από το δίπολο «νέος»/ «μεγάλος» κατασκευάζουν τη «μεγάλη ηλικία» σαν την περίοδο της *φυσικής*, σωματικής και ψυχολογικής εξασθένησης και τίθεται στον

---

<sup>46</sup> Με την άποψη αυτή, δεν αμφισβητείται ότι το «μεγάλωμα» εμπεριέχει όντως και μια διαδικασία βιολογικής και σωματικής αλλαγής, γιατί αυτό σύμφωνα με τον Herworth (2003:90) ενέχει τον κίνδυνο της άρνησης της ηλικίας και του «μεγαλώματος», το οποίο αποτελεί μέρος των ηλικιακών διακρίσεων (ageism). Η έμφαση δίνεται στα πολιτισμικά κατασκευασμένα νοήματα της βιολογικής αλλαγής (ό.π.).

αντίποδα της «νεότητας» η οποία καθίσταται ο όρος αξίας και το σημείο αναφοράς του «φυσιολογικού» και του «υγιούς» (Woodward 1988:120, Herworth 2003:89, Cruikshank 2013:139). «Όπως έχουμε μάθει, έτσι νομίζουμε ότι τα νιάτα είναι καλύτερα από τα γερατειά», λέει η Σοφία. Η «μέση ηλικία» -στην οποία βρίσκονται οι συνομιλήτριές μου σύμφωνα με τους κυρίαρχους λόγους- σηματοδοτεί το σημείο εισόδου προς τη «μεγάλη ηλικία» (Herworth 2003:96) και κατασκευάζεται μέσα από αφηγήσεις επικείμενου τέλους: το τέλος της «νεότητας» και το τέλος της αναπαραγωγικής δυνατότητας. Η Δέσποινα περιγράφει:

*Κοίταξε, έρχεται μαζί και με άλλα πράγματα μωρέ, δεν είναι μόνο του αυτό. Δηλαδή αντιλαμβάνεσαι και διαφορές στο σώμα σου, στο δέρμα σου, είναι ολικό και δεν είναι καν αυτές οι αλλαγές που αντιλαμβάνεσαι στα 30 ας πούμε που αρχίζεις και βλέπεις: αα έκανα μια ρυτίδα ας πούμε ή έχω άσπρες τρίχες. Αντιλαμβάνεσαι ότι υπάρχει...υπάρχει ρε παιδί μου πτώση, χαλάρωση, τα μαλλιά σου είναι διαφορετικά, εεεε είναι πιο αισθητή η φάση της φθοράς ρε παιδί μου. [...] Οπότε όλο αυτό μαζί νομίζω, είναι πιο...αισθάνεσαι ότι αυτό τελειώνει... το κομμάτι της...αναζωογόνησης τελειώνει ρε παιδί μου.*

Το γεγονός του τέλους ιδωμένο ως μια «αντικειμενική, βιολογικά θεμελιωμένη ύπαρξη» (Herworth 2003:96) και σε αλληλεπίδραση με ένα κοινωνικό περιβάλλον που γίνεται ολοένα και πιο ελεγκτικό, πυροδοτεί στις συνομιλήτριές μου μια σειρά από ανησυχίες, αγωνίες και φόβους καθώς διακυβεύεται η θηλυκότητά τους και η ίδια τους η αξία.

**α. Το τέλος της «νεανικής» εμφάνισης: «Αρχίζει κι έρχεται ότι “πωπω γερνάω, άρα τι θα γίνει τώρα”;»**

*A:Ωραία, εγώ είμαι η Αλίκη, εεεε ας ξεκινήσουμε από τα τυπικά: Έχω κλείσει τα 46, εεε... τα τελευταία 8 χρόνια έχω ένα μαγαζί [...]*

*E: Συγγνώμη έχω κολλήσει... ξέρεις ότι δεν φαίνεσαι ούτε για 36 ε;<sup>47</sup>*

*A: (γελάει) Τι λες... Φαίνομαι, φαίνομαι άμα με κοιτάξεις κανονικά, φαίνομαι...*

*Αλίκη, 46 ετών*

<sup>47</sup> Πέραν του ότι το πίστευα το παραπάνω σχόλιο, τη δεδομένη στιγμή θεωρούσα ότι το να λες σε κάποιον/α ότι μοιάζει νεότερος από την ηλικία του/της αποτελεί ένα είδος φιλοφρόνησης με θετικό περιεχόμενο, χωρίς να αντιλαμβάνομαι ότι αποτελεί μέρος της στερεοτυπικής αφήγησης των ηλικιακών διακρίσεων. Σύμφωνα με την Andrews (1999: 309-310) στη δυτική νέο-κεντρική κουλτούρα «η μεγάλη ηλικία κατασκευάζεται ως η απουσία της νεότητας και η πρώτη (μεγάλη ηλικία) έχει αξία αν μπορεί να ανιχνευθεί η τελευταία (νεότητα) μέσα σε αυτή».

Σύμφωνα με την Woodward (1988:121) οι αναπαραστάσεις του «μεγάλου σώματος» κατασκευάζονται πρωταρχικά με όρους οπτικής εμφάνισης και οι σωματικές αλλαγές είναι οι δείκτες αυτής της διαδικασίας, τις οποίες μαθαίνουμε να αναγνωρίζουμε μέσα από μια εσωτερικευμένη «ηλικιακή ματιά/οπτική» (age gaze), ένα αντιληπτικό πλαίσιο μέσω του οποίου αναγνωρίζουμε τα σημάδια της «γήρανσης» (Herworth 2003:99). «Άμα με κοιτάξεις κανονικά φαίνομαι» λέει η Αλίκη με εμφανή απογοήτευση στη φωνή της, και όταν τη ρωτάω στη συνέχεια της συνέντευξης το πώς αντιλαμβάνεται και βιώνει το χρόνο, η απάντησή της είναι η εξής:

*Πφφ αυτό είναι συγκλονιστικό.[...] Με βλέπω να μεγαλώνω, βλέπω το σώμα μου να μεγαλώνει, βλέπω το πρόσωπο μου να αλλάζει, αρχίζει και έρχεται ότι “πωπω γερνάω, άρα τι θα γίνει τώρα”; Άρα δεν μου επιτρέπεται αυτό, δεν μου επιτρέπεται εκείνο, δεν μου επιτρέπεται το άλλο...*

Οι σωματικές αλλαγές και το χάσιμο της «νεότητας» αποτελεί πηγή έντονης αγωνίας για την Αλίκη (όπως και για αρκετές συνομιλήτριές μου) για την οποία νοηματοδοτείται και με όρους απαγόρευσης, θεωρώντας ότι το «μεγάλο» (γυναικείο) σώμα δεν έχει τα ίδια δικαιώματα («δεν μου επιτρέπεται»). Η σύμφωνα με τα λόγια της de Beauvoir (1956:554) -μια από τις πρώτες που στοχάστηκαν πάνω στο ζήτημα της «γήρανσης» και στη δύναμη των πολιτισμικών λόγων που διεισδύουν στη γυναικεία εμπειρία- «από τη μέρα που η γυναίκα συναινεί στο να μεγαλώσει [...] μια άλλη μάχη ξεκινάει: πρέπει να διατηρήσει ένα μέρος πάνω στη γη». Η διαδικασία του «μεγαλώματος» και της «γήρανσης» παρότι σημασιοδοτείται αρνητικά για όλους, εμπεριέχει εμφανείς έμφυλες διαστάσεις καθώς σύμφωνα με τη Sontag (1972) οι γυναίκες αξιολογούνται με πολύ πιο αυστηρά και διαφορετικά κριτήρια [(όπως χαρακτηριστικά δηλώνει ο τίτλος του άρθρου της, εφαρμόζονται «*δύο μέτρα και δύο σταθμά*» (“*the double standard of aging*”)]. Μέσα σε ένα κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον που το κοινωνικό κεφάλαιο των γυναικών πραγματώνεται κυρίως μέσα από την εμφάνιση και το σώμα τους -ενώ αποδίδεται δευτερεύουσα σημασία σε άλλες πλευρές της προσωπικότητάς τους- η απώλεια της «νεότητας» συνιστά απειλή για την ίδια την αξία τους (Coupland 2003:127, Hurd 2010), όπως δείχνουν και τα λόγια της Αριάδνης:

*Και εντάξει ξέρεις κάτι, ο χρόνος επίσης εεε αυτό που με αγχώνει ξέρεις ποιο είναι πιο πολύ; Ότι εεε...στο θέμα της εμφάνισης εμένα ο χρόνος νομίζω με ταλαιπωρεί πολύ. Ότι χάνεις τη νεότητά σου. Δηλαδή αυτό, όταν βλέπω το πρόσωπό μου, λέω “πωπω, για σκέψου ότι σε λίγα χρόνια θα γεράσεις, και θα*



*‘χεις βγάλει ρυτίδες’’. Αυτό με αγχώνει. Το πώς είσαι εμφανισιακά, με το θέμα της εμφάνισης, δηλαδή με αυτό έχει καθαρά σχέση. Το πώς είσαι, το πώς φαίνεσαι...*

Πολλές συνομιλήτριές μου αναφέρουν πως στην παρούσα φάση της ζωής τους αισθάνονται σε γενικό επίπεδο πολύ καλύτερα από τα «νεότερα» χρόνια, παρ’ όλα αυτά υπάρχει πάντα μια νοσταλγία για τη «νεανική» τους εμφάνιση. Η Ηλέκτρα, όπως λέει, δυσκολεύεται πολύ να συμφιλιωθεί με τις επικείμενες αλλαγές που θα έρθουν και θα επιθυμούσε, όπως διατυπώνει χαρακτηριστικά, η εικόνα των 30 να διαρκούσε για πάντα:

*Ε θα προτιμούσα τώρα να είμαι 25, γιατί εεεε κάνω πράγματα τώρα που θα ήθελα να τα έχω κάνει στα 25. Γύρω από τα 30, μ’ αρέσει η ηλικία αυτή για τη γυναίκα γιατί καταρχήν με ενδιαφέρει πάρα πολύ το θέμα της εμφάνισης. Εεεεμ δεν έχω συμβιβαστεί με το ότι θα γεμίσουμε ρυτίδες, εεεμ θα μου άρεσε πάντα η εμφάνιση μου να είναι σαν να είμαι 30 χρονών αλλά να είμαι κιόλας, ξέρεις να μη φαίνεται ότι.....Οπότε μου είναι πολύ σημαντική για μένα, δηλαδή πάω στο δερματολόγο, κάνω botox. Δεν θα αφήσω...δεν μ’ αρέσει να αρχίσω να φαίνομαι μεγαλύτερη...*

Το «μεγάλο» γυναικείο σώμα εκτοπίζεται από τις πολιτισμικές αναπαραστάσεις των προτύπων του ιδεώδους ομορφιάς και καθίσταται όπως διατυπώνει η Cruikshank (2013:139) αντικείμενο «πρωταρχικής αποστροφής» (“primal loathing”) ή σώμα «ανεπιθύμητο προς θέαση» (“unwatchable”) (Woodward 1991). Μέσα σε αυτό το περιβάλλον όπου «νομιμοποιούνται» σχόλια όπως: «*τώρα που μπορείς να διαλέξεις γιατί μετά θα σε διαλέγουνε*», η Αριάδνη φοβάται ότι όσο χάνει τη νεανική της εμφάνιση, *αναπόφευκτα χάνει και τον λόγο που ήταν ελκυστική*, ως εκ τούτου δεν θα μπορεί να *παίζει με τους ίδιους όρους στο ερωτικό παιχνίδι*:

*A: Χάνεις τη νεότητά σου. Αυτό με απασχολεί...*

*E: Και;*

*A: Και;(γελάει). Άλλη καλή ερώτηση. Και; Εεε νομίζω ότι έχει σχέση με τοοοο, εε, δεν είσαι εεε πώς το λένε -αχ αυτή η λέξη τώρα είναι η κατάλληλη- ε δεν μπορείς να είσαι μετά εεεμ ανταγωνιστικός ή συναγων... ντάξει τώρα ανταγωνισμός είναι κακή έννοια, δεν μπορείς να είσαι ανταγωνιστικός.. εε είδες πάλι που πάει; Στο ερωτικό παιχνίδι. Ότι δεν μπορείς να ανταγωνιστείς πλέον μια... Δηλαδή μια γυναίκα όσο μεγαλώνει δεν μπορεί να ανταγωνιστεί μια γυναίκα που είναι πιο νέα ενδεχομένως ξέρω ’γω, στο παιχνίδι αυτό, στο σεξουαλικό, ερωτικό. Εκτός αν έχεις βρει ένα σύντροφο και οκ. Αλλά και εκεί*

*πάλι υπάρχει αυτό, θα με θέλει ξέρω 'γω ο σύντροφος μου μετά; Ή θααα...; Θα του είμαι ελκυστική ας πούμε άμα αρχίσω να γερνάω; Ή θα γυρίσει και θα κοιτάζει ξέρω 'γω άλλη; (γελάει). Κάπως έτσι νομίζω το σκέφτομαι ναι. Γι' αυτό με φοβίζει το θέμα της εμφάνισης. Ακουμπάει δηλαδή στο αν θα 'μαι ελκυστική στο άλλο φύλο. Αν θα με θέλει ο άλλος ακόμα όταν θα είμαι έτσι, όταν το σώμα δεν θα είναι ξέρω 'γω τόσο σφριγηλό όπως ήτανε. Αυτά νομίζω ότι πιο πολύ όταν σκέφτομαι με αγχώνουν, όχι το θέμα της διάθεσης.*

Σύμφωνα με τα λόγια της, όταν η γυναίκα αρχίσει να «μεγαλώνει», μοιάζει να χάνει την επιθυμητότητά της και την αιτιολογία που κάποιος σύντροφος μπορεί να είναι μαζί της, ως εκ τούτου αυτός μπορεί να αναζητήσει κάποια άλλη γυναίκα που να έχει ακόμη τη «νεανική» της αξία. Με τον ίδιο τρόπο και η Αλίκη ανησυχεί: *«Τι θα γίνει σε πέντε χρόνια ας πούμε, ή σε τρία που θα 'μαι ακόμα πιο μεγάλη, θα 'μαι κοντά στα 50 ας πούμε; Το λέω και μου φαίνεται αδιανόητο. Σαν τα 50 ας πούμε να μου ακυρώνουν το δικαίωμα να ερωτευτώ και να είμαι πια επιθυμητή».*

Οι αφηγήσεις των συνομιλητριών μου αναδεικνύουν με σαφήνεια τις έμφυλες διαστάσεις της διαδικασίας «μεγαλώματος» όπως και το πλαίσιο μιας πατριαρχικής ιδεολογίας μέσω της οποίας το γυναικείο σώμα γίνεται αντικείμενο εξουχιστικού ελέγχου, αξιολόγησης και απόρριψης του ανδρικού βλέμματος (Calasanti 2005:10). Και αν η απώλεια της «νεανικής» εμφάνισης απειλεί την αίσθηση επιθυμητότητας των συνομιλητριών μου, οι αφηγήσεις για το τέλος της αναπαραγωγικής ζωής κλονίζουν την ίδια τους την αξία.

### **β. Το τέλος της αναπαραγωγικής δυνατότητας: «Τώρα που είναι η τελευταία μου ευκαιρία, μήπως να το δω λίγο πιο λογικά;»**

*Εεεμ νομίζω πριν 5 χρόνια με έπιασε μια περίεργη φοβία και μπήκα στη διαδικασία να κάνω τεστ γονιμότητας. Εγώ που δεν τα πάω καθόλου καλά με τους γυναικολόγους κλπ είπα ότι ξέρεις: αχ τώρα που είμαι ακόμα μήπως να...;. Και μήπως αυτό που λένε, ότι μετά, όταν μπεις στην κλιμακτήριο δεν μπορείς και θα το μετανιώσεις; Και δηλαδή πιο πολύ αυτό, ότι τώρα που είναι η τελευταία μου ευκαιρία, μήπως να το δω λίγο πιο λογικά; Και τώρα που μπορείς κάτι να κάνεις, γιατί μετά μπορεί να μη μπορείς και να θες; Αυτά που σου λένε όλοι ξέρεις, πιο πολύ...*

Ιφιγένεια 46 ετών

Η εμμηνόπαυση, ως η *πεμπτοσύια* της «φυσικής», βιολογικής αλλαγής στη διάρκεια της γυναικείας «μέσης ηλικίας», κατασκευάζεται από τους βιοιατρικούς λόγους κυρίως σαν μια *παθολογική* διαδικασία που σηματοδοτεί το τέλος της αναπαραγωγικής ικανότητας (Herworth 2003:100, Sandberg 2013:28). Οι κινδυνολογικές αφηγήσεις γύρω από την αναπόφευκτη βιολογική και σεξουαλική *παρακμή* όπως και γύρω από την «*τελευταία ευκαιρία*» κάνει κάποιες από τις συνομιλήτριές μου να διαπραγματευθούν εκ νέου το ζήτημα της μητρότητας ενώ άλλες τις φέρνει αντιμέτωπες με το άγχος του χρόνου καθώς όπως λέει η Νάσια: «*ξέρω ότι θέλω να κάνω οικογένεια και παιδιά και βλέπω ότι οκ, δεν έχω και πολύ χρόνο*».

Οι συνομιλήτριές μου -ζώντας σε ένα κοινωνικοπολιτισμικό συμφραζόμενο μέσα στο οποίο η μητρότητα γίνεται μέχρι σήμερα αντιληπτή ως ο γυναικείος προορισμός (Paxson 2004, Γεωργιάδη 2013) ή ακόμη και ως εθνικό καθήκον (Αθανασίου 2003, Χαλκιά 2007, Τουνταςάκη 2013)- βρίσκονται συνεχώς υπό διαρκή κοινωνική επιτήρηση. Όπως μου αναφέρουν, είναι μια από τις πρώτες ερωτήσεις που τους κάνουν και -σύμφωνα με τη Σοφία- πολλές φορές είναι και σίγουροι για την απάντηση:

*Ότι υπάρχει διάχυτο στην ατμόσφαιρα, υπάρχει. Το καταλαβαίνεις. Δηλαδή σε βλέπουνε και σε ρωτάνε. Και στη δουλειά πάρα πολλοί. Με απορία ή με βεβαιότητα: “Είσαι παντρεμένη;”. Η κατευθείαν, επειδή το έχουν σίγουρο ότι είμαι παντρεμένη ή και χωρισμένη και δεν θέλουν να με φέρουν σε δύσκολη θέση, με ρωτάνε κατευθείαν: “έχεις παιδιά”. Το ‘χουν σίγουρο, λένε παιδιά θα ‘χει μάλλον (γελάει)...*

Η νόρμα της αναπαραγωγής φυσικοποιείται σε τέτοιο βαθμό που καθιστά σχεδόν αδιανόητη την πιθανότητα για μία γυναίκα 42 ετών να μην έχει παιδιά. Έτσι λοιπόν, όσο οι συνομιλήτριές μου πλησιάζουν την *επικίνδυνη* ηλικία, η μη μητρότητά τους προβληματίζεται στα μάτια της κοινωνίας. Η Σοφία μπορεί να το διαχειρίζεται πλέον με τρόπο που να μην την επηρεάζει, ωστόσο άλλες συνομιλήτριές μου εκφράζουν το θυμό τους για τον διαρκή εξονυχιστικό έλεγχο, όπως η Τζίνα:

*Πιστεύω ότι παίζει και ρόλο που όλη την ώρα σε ρωτάνε ρε φίλε, δηλαδή σε επηρεάζει αυτό το πράγμα, θες δεν θες. “Δεν θα κάνεις παιδιά; Δεν θα παντρευτείς;” Άντε γαμήσου! Συνέχεια! Μόνο οι γονείς μου πλέον το έχουν σταματήσει (γελάει). Παλιά μου λέγανε, ξέρεις: “και εσύ θα μείνεις μόνη σου; Χωρίς έναν άλλον άντρα να σε αγαπάει, να κάνετε οικογένεια, να περνάτε*

*ωραία;”. Τώρα δεν ασχολούνται πια. Αλλά όλοι: “παντρεμένη είσαι; Έχεις παιδιά;”, με το που με γνωρίσεις. “Όχι!”. “Και τι περιμένεις;”. Άντε γαμήσου!*

Η αναπαραγωγή -μέσα από την επίδραση των κυρίαρχων, ουσιοκρατικών βιολογικά προσανατολισμένων λόγων- γίνεται συχνά αντιληπτή ως μια «φυσική», «ενστικτώδης» λειτουργία του γυναικείου σώματος από το οποίο απορρέει το «μητρικό ένστικτο» (Butler 2009α:118-129), ως εκ τούτου το μη-αναπαραγωγικό σώμα καθίσταται προβληματικό<sup>48</sup>. Η Τζίνα, σύμφωνα με τα λεγόμενά της, στην παρούσα φάση της ζωής της δεν την ενδιαφέρει καθόλου το παιδί ή η οικογένεια (όπως είδαμε και παραπάνω, η απάντησή της αντ’ αυτού είναι: «εγώ θέλω να καυλώνω») και αυτό οδηγεί τον περίγυρό της να της επισημαίνει τους μελλοντικούς κινδύνους για αυτήν την *απερισκεψία* της:

*Ο Μανώλης ο ίδιος με έβαλε σε μια τέτοια διαδικασία που γυρίζει και μου λέει: “ρε συ, τι γίνεται με σένα; Να ξέρεις οι γυναίκες στα 45 χωρίς παιδιά, θα ‘χουν πολλά προβλήματα”. Του λέω “τι προβλήματα έχουν; Εγώ έχω φίλες 45αρες του λέω χωρίς παιδιά, που κάνουν τη ζωή τους ωραία, ωραίες γυναίκες, προσέχουν τον εαυτό τους”. Μου λέει: “Τζίνα έχουν ψυχολογικά προβλήματα”. Του λέω “αλήθεια; Τι; Λόγω των ορμονών;” Από εκεί το άκουσα ότι μπορεί να βγάλεις πρόβλημα αν δεν κάνεις παιδιά...*

Ωστόσο, η απάντησή της στην επίμονη βεβαιότητα του φίλου της είναι αρκετά αφοπλιστική -ή και αιρετική θα έλεγε κανείς μέσα σε ένα περιβάλλον που αντιλαμβάνεται τη μητρική επιθυμία ως αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα: « “Καλά” μου λέει “εσένα το μουνάκι σου δεν έχει κάνει έτσι (δείχνει με τις παλάμες της μια

---

<sup>48</sup> Η άποψη αυτή βασίζεται σε μια βιολογική εννοιολόγηση του φύλου σύμφωνα με την οποία η ανατομία φέρει «φυσικές», προκαθορισμένες, ουσιοκρατικές ιδιότητες (Mathieu 2006:322). Η φεμινιστική θεωρία από τις αρχές της δεκαετίας του ’70 αντιτάχθηκε σε οποιαδήποτε ιδέα εμπειρείχε ουσιοκρατικές συνδέσεις της μητρότητας με το γυναικείο υποκείμενο, επισημαίνοντας τον οντολογικό χαρακτήρα που προσδίδουν οι παραπάνω λόγοι στο γυναικείο σώμα (Ιγγλέση 1994, Μπακαλάκη 1994). Συγκεκριμένα, το δεύτερο φεμινιστικό κύμα αναζήτησε τους υλικούς τρόπους συγκρότησης και τους κοινωνικούς μηχανισμούς που διέπουν τη σεξουαλικότητα και την αναπαραγωγή ως μέρος μιας κυρίαρχης ιδεολογίας (πατριαρχικής) μέσα από την οποία νομιμοποιείται η ιδιοποίηση του γυναικείου σώματος (Tabet 1996). Με παρόμοιο τρόπο και η Butler (2009α:118-129) απορρίπτει τη μητρική τελεολογία που ανάγει το θηλυκό σώμα και τη μητρότητα σε μια προ-πολιτισμική, υπερ-ιστορική, «φυσική» πραγματικότητα. Σύμφωνα με την ίδια, το «μητρικό ένστικτο» είναι μια πολιτισμικά κατασκευασμένη επιθυμία η οποία συγκροτείται και πραγματώνεται σε ιστορικά καθορισμένες ιστορικές συνθήκες και σχέσεις. Το σώμα γίνεται έμφυλο (άρα και μητρικό) μόνο μέσα στο λόγο και μέσα εκεί επαναβεβαιώνεται ξανά και ξανά η «βιολογική» του αλήθεια και η «φυσική» αναγκαιότητα της αναπαραγωγής με αποτέλεσμα ο υποχρεωτικός της χαρακτήρας να αναγνωρίζεται ως μια διαδικασία που έγκειται πέρα από το πολιτικό και κοινωνικό πεδίο.

κίνηση σαν κάτι να ανοίγει) για παιδί”; “Για πούτσα του λέω προς το παρόν”. “Καλά” λέει “θα σου πω εγώ σε λίγο”».

Και άλλες συνομιλήτριές μου αναγνωρίζουν ότι το γεγονός της μη αναπαραγωγής καθίσταται ως μια προβληματική κατάσταση για τους γύρω τους, η οποία μπορεί να μην διατυπώνεται ρητά αλλά καταλαβαίνουν ότι υποβόσκει «σαν πίσω κείμενο». Η Αλίκη, ενώ κάποιο καιρό πριν οι αφηγήσεις αυτές δεν την άγγιζαν καθώς ερχόντουσαν και από ανθρώπους που δεν εκτιμούσε, τον τελευταίο καιρό όπως λέει: «ίσως νιώθω σαν να συμφωνώ μαζί τους, ότι: αα σε κάτι απέτυχα...». Ένας από τους ισχυρότερους λόγους που φυσικοποιεί την αναπαραγωγική διαδικασία και θεωρητικοποιεί την άτεκνη γυναίκα με όρους αποτυχίας, ελλείματος ή παρεκκλίνουσας ανάπτυξης είναι αυτός της ψυχανάλυσης (Hird 2003). Η επιθυμία για μητρότητα ορίζεται από την κλασική φροϋδική ψυχανάλυση ως μοναδικό κριτήριο και αποδεικτικό στοιχείο μιας σωστά επιτευγμένης έμφυλης συγκρότησης της «φυσιολογικής», «ενήλικης» γυναικείας ψυχοκοινωνικής ανάπτυξης (Ιγγλέση 1994, Freud 1996, Hird 2003, Freud 2016)<sup>49</sup> ενώ η μη μητρότητα, γίνεται αντιληπτή ως «προβληματική», «ανώριμη» ανάπτυξη, *αποτυχία* υπέρβασης του ευνουχισμού και καθήλωση σε πρώιμα στάδια<sup>50</sup>. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, η επιθυμία της μητρότητας που αισθάνεται τον τελευταίο καιρό η Αριάδνη ερμηνεύεται από την ίδια ως αποτέλεσμα μιας πιο *ώριμης* και *ενήλικης* πλευράς του εαυτού της:

*Νομίζω ότι ο λόγος που τόσα χρόνια δεν ήθελα να κάνω παιδί είναι γιατί κατά βάθος εεε...μου έλειπε πάρα πολύ νομίζω ένα... ενήλικο κομμάτι; Πώς να στο*

---

<sup>49</sup> Θεμελιωμένη γύρω από μια φαλλική οικονομία, η φροϋδική θεωρία αντιλαμβάνεται το κορίτσι ως υποκείμενο καταστατικά ελλειμματικό (από το φαλλό) και ο μόνος τρόπος να «ξεπεράσει» τη ματαίωση του ευνουχισμού της είναι στρέφοντας τη λιβιδινική της ενέργεια προς τον πατέρα και την επιθυμία απόκτησης δικού της παιδιού (Ιγγλέση 1994, Freud 1996, Hird 2003, Freud 2016).

<sup>50</sup> Στην κλασική φροϋδική θεωρία το σώμα προσλαμβάνεται ως μια προ-κοινωνική βιολογική ύλη η οποία φέρει αναπόφευκτα την ανατομική διαφορά του αιδοίου και του πέους. Το πέος (ή ο ευνουχισμός) τίθεται ως το πρωταρχικό συμβολικό σημαίνον γύρω από το οποίο διαμορφώνεται -με διαφορετικό τρόπο για τα αγόρια και τα κορίτσια- η «φυσιολογική» πορεία ψυχοκοινωνικής ανάπτυξης (Ιγγλέση 1994, Freud 1996, Hird 2003, Freud 2016). Η πορεία αυτή στοχεύει και για τα δύο φύλα στη λύση του οιδιπόδειου συμπλέγματος και συντελείται μέσω της παρουσίας του πατέρα (Ιγγλέση 1994:12). Σκοπός στο στάδιο αυτό είναι να εγκαταλείψει το παιδί τη συμβιωτική/λιβιδινική σχέση με το πρωταρχικό αντικείμενο αγάπης (τη μητέρα), να εισαχθεί στον λόγο και να κατακτηθεί η έμφυλη ταυτότητα μέσω των αντίστοιχων ταυτίσεων (ό.π.). Ωστόσο η επιτυχημένη λύση του οιδιπόδειου για το κορίτσι συντελείται με όρους έλλειψης. Αφού αναγνωρίσει -μέσα από συναισθήματα θυμού, ματαίωσης και απογοήτευσης- τον ευνουχισμό και την απουσία πέους στη μητέρα της και την ίδια, θα πρέπει τελικά να αποδεχτεί και να συμβιβαστεί με την ελλειμματική της φύση, εγκαθιδρύοντας μια σχέση μίσους και ανταγωνιστικότητας με τη μητέρα (ό.π.). Μέσα από εκεί θα στρέψει τη λιβιδινική της ενέργεια προς τον πατέρα και την επιθυμία κατοχής του πέους και «[...] έτσι προετοιμάζεται για τον μελλοντικό σεξουαλικό της ρόλο κι ο φθόνος/πόθος του πέους ικανοποιείται όταν αποκτήσει παιδί, κατά προτίμηση αρσενικό» (Κρανάκη 2011:59).

*πω; Δεν το είχα. Δηλαδή συμπεριφερόμουν πιο πολύ και λίγο σαν παιδί [...] δηλαδή σαν να διατηρούσα και μια παιδικότητα που με εμπόδιζε λίγο να φερθώ λίγο πιο ενήλικα. Το παιδί που είναι χαλαρό, που δεν έχει ευθύνες, που κάνει ότι γουστάρει, που γυρίζει ότι ώρα θέλει, γιατί ντάζει αυτό είναι το παιδικό κομμάτι. Το “κάνω ότι μου αρέσει και..”. Ε το άλλο είναι πιο ενήλικο και νομίζω ότι ναι άλλοι άνθρωποι το φτάνουν πιο γρήγορα, δηλαδή πλησιάζουν πιο γρήγορα σε αυτό. Νομίζω ότι εγώ τώρα είμαι στη φάση που αρχίζω και το πλησιάζω, το δουλεύω και το σκέφτομαι πιο πολύ...*

Στα λόγια της Αριάδνης, η ενηλικίωση και η μητρότητα αναδεικνύονται σαν ένας στόχος που πρέπει κάποια στιγμή να κατακτήσει. Και καθώς η μη αναπαραγωγή παθολογικοποιείται από όλους τους κυρίαρχους λόγους και εκτοπίζεται από τον ορισμό του «φυσιολογικού», τότε αυτή «[...] θα πρέπει να εντοπιστεί ως τραύμα, δυσλειτουργία ή σύμπτωμα στο βάθος του οργανισμού ή στην επιφάνεια του δέρματος ή ανάμεσα σε όλες τις ενδείξεις της συμπεριφοράς» (Foucault 2011:58). Οι συνομιλήτριές μου, λίγο πριν την εμμηνόπαυση, έχουν μια «τελευταία ευκαιρία» να ενταχθούν στο «φυσιολογικό» -πριν το σώμα τους χάσει κάθε αξία- και να κάνουν «αυτό που όφειλαν», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει με ειρωνικό τόνο η Ιφιγένεια:

*Καταπιέζομαι ας πούμε κάθε χρόνο τώρα στα σχολεία γιατί πάντα θα προηγείται μια γυναίκα που έχει παιδιά.[...] “Έχεις παιδιά”; Η πρώτη ερώτηση είναι! Δες και άμα η γυναίκα έχει παιδιά πρέπει να υπάρχει μια άλλη επιείκεια... Είναι αυτό... ότι έκανε κάτι στη ζωή της (γελάει)...Δηλαδή ξέρεις, αυτό που όφειλε...*

#### **γ. Εμμηνοπαυσιακά σώματα χωρίς αξία: «Ποιος άνδρας μπορεί να θέλει μια γυναίκα που 4 η ώρα το βράδυ ιδρώνει το σώμα της;»**

Η Αλίκη στα 42 της, κάνοντας κάποιες εξετάσεις μαθαίνει ότι μπαίνει σε προ-εμμηνοπαυσιακή φάση:

*Το μεγαλύτερο σοκ το έπαθα τότε στα 42 που μου είπε ο γιατρός ότι αρχίζει η εμμηνόπαυση. Άρα παιδί δύσκολο ή βοηθητικά... Εκεί λοιπόν ήταν το πρώτο σοκ. Εκεί είχα πάθει πραγματικά κρίση χρόνου, ηλικίας και ότι από 'δω και πέρα μου αποκλείονται τα πάντα. Και έπαθα γενικώς μια υστερία ότι: αα μου συνέβη εμένα αυτό στα 42, άρα τώρα εγώ θα αρχίσω και θα γερνάω πολύ πιο γρήγορα από όλους, θα γεμίσω παντού ρυτίδες, θα κάνω κοιλιά που κάνουν οι γυναίκες, θα γεμίσω κυτταρίτιδα, δεν θα είμαι ερωτική, δεν θα έχω διάθεση για σεξ, θα στεγνώσει ο κόλπος μου...Εκεί μου ήρθε όλο αυτό. Εκεί ήταν το σοκ. Το ένα ήταν*

*ότι... το πρώτο σοκ ήταν ότι εεεε σου αποκλείουμε μια συνέχεια ζωής[...]. Το άλλο όμως κομμάτι ήταν ότι: κοίταζε να δεις, εγώ τώρα ξαφνικά θα γεράσω. Δηλαδή είμαι 42 και δεν θα γεράσω όπως οι άλλες γυναίκες που αρχίζουν να γερνάνε στα 52, θα γεράσω 10 χρόνια νωρίτερα. Εκεί ήτανε σοκ. [...] Ναι μου ήρθε βαρύ...*

Η στιγμή αυτή -όπως δείχνουν τα λεγόμενά της- σηματοδοτεί στη ζωή της μια βαθιά ρωγμή που διαταράσσει και κλονίζει τη συνολική εικόνα του εαυτού της. Ο χρόνος, η ηλικία, το τέλος της «συνέχειας ζωής»<sup>51</sup>, το «στέγνωμα του κόλπου», οι ρυτίδες, η κοιλιά, η απώλεια της σεξουαλικής διάθεσης, νοηματοδοτούνται ως πολλαπλές απαγορεύσεις και αποκλεισμοί. Αισθάνεται ότι οδηγείται «πριν την ώρα της» προς ένα «γερασμένο» σώμα, προς μια ξένη και απωθητική εικόνα του εαυτού η οποία μοιάζει σαν να αποδομεί κάθε πρότερη βεβαιότητα.

Το σώμα της εμμηνόπαυσης κατασκευάζεται μέσα από τους βιοιατρικούς λόγους ως ένα «δυσαρμονικό» και «προβληματικό» σώμα μέσα στο οποίο συμβαίνουν μια σειρά από οργανικές, ορμονικές και βιολογικές διαταραχές (Sandberg 2013:28). Αφού έμαθε το «νέο» η Αλίκη, ανέτρεξε στους βιοιατρικούς λόγους του διαδικτύου να δει τι την περιμένει:

*Ναι εγώ μπήκα στο ίντερνετ και διάβασα ποια είναι τα συμπτώματα και το πρώτο διάστημα λέω: όλα αυτά θα μου συμβούν. Θα πάθω οστεοπόρωση, δεν θα 'χω ερωτική διάθεση, θα έχει στεγνώσει ο κόλπος μου, θα ιδρώνω, θα ιδρώνω και θα ξειδρώνω συνέχεια, θα τέτοιο και όλα αυτά θα συμβούν, ήδη έχουνε συμβεί.[...] Δηλαδή κάποια στιγμή αισθανόμουνα ότι όχι μόνο -πώς να στο πω- δεν μπορεί να είμαι και θελκτική, ερωτική για κανένα άντρα... Γιατί ποιος άντρας μπορεί να θέλει μια γυναίκα που 4 η ώρα το βράδυ ιδρώνει το σώμα της ας πούμε; Μου φάνηκε τραγικό, ότι κανείς δεν θα με ξαναθελήσει...*

Το δυσαρμονικό σώμα της εμμηνόπαυσης βιώνεται από την Αλίκη ως ένα ανεπιθύμητο, μη ερωτικό σώμα καθώς δεν μπορεί να διανοηθεί ποιος μπορεί να επιθυμεί ένα σώμα που ιδρώνει χωρίς λόγο μέσα στη νύχτα. Έτσι αρχίζει να διακυβεύεται η αίσθηση της ερωτικής της και όχι μόνο αξίας. Από τη στιγμή που το αναπαραγωγικό σώμα είναι το μόνο γυναικείο σώμα με αξία (Foucault 2011:121-122),

---

<sup>51</sup> Η έννοια της συνέχειας και του μέλλοντος αποτελεί ένα πανίσχυρο πολιτισμικό ιδίωμα στο σύγχρονο βιοπολιτικό καθεστώς (Αθανασίου 2003) και η εμβληματική φιγούρα που διασφαλίζει τη μελλοντικότητα είναι σύμφωνα με τον Edelman (1998:25) το παιδί (ως σύμβολο και ως συλλογική αναπαράσταση και όχι ως ένα ιστορικό, υπαρκτό παιδί).

το εμμηνοπαυσιακό σώμα καθίσταται χωρίς χρησιμότητα ή χωρίς «προοπτική», όπως δείχνουν στη συνέχεια τα λόγια της:

*Έχω τον φόβο ότι μπορεί εγώ να θελήσω κάποιον και να ερωτευτώ και εκείνος να θέλει άλλα πράγματα. Νιώθω πώς να σου πω, σαν ένας άντρας που θα με γνωρίσει να μην έχει μαζί μου προοπτική...Σαν να μην έχει προοπτική. Που είναι πολύ... ...βαρύ.*

Η Αλίκη μιλώντας για όλα τα παραπάνω δεν μιλάει τόσο για μια βιωμένη πραγματικότητα (συχνά λέει: «όλα αυτά δεν έχουν συμβεί») όσο για ένα φόβο που νιώθει να έχει εισβάλλει μέσα της. Η εξουσία με τη φουκωική έννοια δεν είναι κατασταλτική, δεν απαγορεύει ούτε καταδικάζει· είναι παραγωγική, διαχέεται και «βυθίζεται στα σώματα» (:58). Συνεχίζει η Αλίκη: «το έχω εγώ στο μυαλό μου και το σκέφτομαι...Σαν να μπήκε ένα πέπλο που να μου λέει ότι τώρα εσύ Αλίκη δεν μπορείς να ...Η πράξη δεν δείχνει το ίδιο, αλλά εγώ πρέπει να το νιώσω μέσα μου». Αναφέρει συχνά ότι όλα αυτά είναι «βλακείες» που έχει αφομοιώσει και δεν θα έπρεπε να σκέφτεται, ούτε να την τρομοκρατούν. Νιώθει ότι είναι υπερβολική και κάνει προσπάθειες όπως λέει να το δουλέψει, σαν να γίνεται και αυτό ένα πρόβλημα του εαυτού. Η Αλίκη -αφού το σώμα της έχει ήδη παθολογικοποιηθεί από όλους τους κυρίαρχους λόγους- στη συνέχεια παθολογικοποιεί και προβληματοποιεί τον εαυτό της για τον λάθος και υπερβολικό τρόπο σκέψης της. Γιατί τα σώματα μαθαίνουν να αυτοεπιτηρούνται, να ελέγχονται, να καθυποτάσσονται ξανά και ξανά και -όπως είδαμε και παραπάνω- να εντοπίζουν το πρόβλημα στον εαυτό και στο σώμα «[...]ως τραύμα, δυσλειτουργία ή σύμπτωμα[...]» (ό.π).

Η «μέση ηλικία», το τέλος της «νεότητας» και το τέλος της αναπαραγωγής γίνεται άλλος ένας παράγοντας που φέρνει τις συνομιλήτριές μου σε μια προβληματική θέση σε σχέση με το «φυσιολογικό» και το «επιθυμητό». Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η de Beauvoir «[...] είναι ακόμη σχετικά νέα όταν χάνει την ερωτική γοητεία και τη γονιμότητα, η οποία, στα μάτια της κοινωνίας και στα δικά της, παρέχει την αιτιολογία της ύπαρξής της και την ευκαιρία της για ευτυχία» (1956:547). Οι συνομιλήτριές μου, μέσα από συνεχείς διαπραγματεύσεις και αμφιταλαντεύσεις ανάμεσα στην προσωπική τους εμπειρία, τις κοινωνικές αφηγήσεις και την εντατική επιτήρηση, προσπαθούν ενάντια στους κυρίαρχους λόγους -αλλά και μέσα από αυτούς- να επανανοηματοδοτήσουν τη ζωή τους, τις ανάγκες τους, τις επιθυμίες τους και το



σώμα τους που-μεγαλώνει ούτως ώστε το «αποκείμενο» (Kristeva 1982)<sup>52</sup>, να καταστεί ξανά οικείο.

---

<sup>52</sup> Για παραπάνω, βλ. σημ. 9 από «Εισαγωγή» της παρούσας εργασίας.

## 5. Αντί επιλόγου

Έτσι η ζωντανή ύπαρξη ουσιωδώς έχει διάρκεια: έχει διάρκεια ακριβώς επειδή συνεχώς επεξεργάζεται αυτό που είναι καινούριο και επειδή δεν υπάρχει καμία επεξεργασία χωρίς ψάξιμο, κανένα ψάξιμο χωρίς ψαχούλεμα. Ο χρόνος είναι αυτός ακριβώς ο δισταγμός.

Bergson, *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*

(Στο Grosz 1999α:15)

Η παρούσα εργασία μελέτησε -μέσα από έντεκα συνεντεύξεις -τη συγκρότηση πτυχών της υποκειμενικότητας άτεκνων/ ανύπαντρων γυναικών άνω των 40 ετών που κατοικούν στην Αθήνα και τους τρόπους που η συνάρθρωση των παραπάνω χαρακτηριστικών διαμορφώνει όψεις της καθημερινής τους ζωής, με έμφαση στα ζητήματα του ανήκειν, του χρόνου και της υποκειμενικής αίσθησης του εαυτού και της θηλυκότητας. Υιοθετώντας μια κριτική προσέγγιση, η βασική υπόθεση που πλαισίωσε και διέτρεξε όλη την εργασία συνίστατο στο ότι οι γυναίκες αυτές «μεγαλώνουν» και υποκειμενοποιούνται μέσα σε ένα βιοπολιτικό συμφραζόμενο στο οποίο η μη οικειοποίηση των αναπαραγωγικών/ οικιακών νορμών σε συνδυασμό με τη «μέση ηλικία» τις αποκλείει με πολλαπλούς τρόπους από τον ορισμό του «φυσιολογικού», του «κανονικού», του «υγιούς» και της «θηλυκότητας-με-αξία».

Μέσα από μια χρονολογική οργάνωση του υλικού, είδαμε ότι οι γυναίκες που συνομίλησα διαμορφώνουν αρχικά μια στάση αμφισβήτησης απέναντι στις αναπαραγωγικές νόρμες της οικιακότητας τις οποίες έχουν βιώσει με όρους «ατομικής» κατάργησης. Μεγαλώνοντας μέσα στο μεταπολιτευτικό, μεταβατικό περιβάλλον του «εκσυγχρονισμού», διατυπώνουν μια επιθυμία απόδρασης από τον οικιακό χώρο και η συγκρότηση των υποκειμενικοτήτων τους στα πρώτα χρόνια της «εφηβικής» και «νεανικής» ηλικίας σχηματοποιείται γύρω από τους άξονες της αυτονομίας και της ανεξαρτησίας, έννοιες πρωτόγνωρες και άγνωστες για τη γυναικεία προσωπικότητα στα μέχρι τότε ελληνικά δεδομένα. Στη συνέχεια η εργασία ανέδειξε το πώς ο χρόνος και οι διάφορες χρονικές κανονιστικές κατηγορίες γίνονται η ρωγμή που διαταράσσει τις παραπάνω αφηγήσεις και οδηγεί σε νέες διαπραγματεύσεις. Η ένταξη των συνομιλητριών μου σε πιο κανονιστικά πλαίσια της χρονοκανονικότητας και η «ενηλικίωση» αναδιοργανώνουν τις ανάγκες και τις επιθυμίες. Οι παλιές δραστηριότητες χάνουν το νόημα τους, το ανήκειν στις φιλικές κοινότητες αποδυναμώνεται, η μοναξιά βιώνεται πιο έντονα και αρχίζει να διαφαίνεται πιο καθαρά η επιθυμία μιας ερωτικής, συντροφικής σχέσης με χαρακτηριστικά δέσμευσης και

σταθερότητας. Παράλληλα, καθώς «τα χρόνια περνάνε», η προσωπική τους ζωή γίνεται πλέον αντικείμενο εξουχιστικής κοινωνικής επιτήρησης, παρέμβασης και ελέγχου και η πίεση για την ένταξή τους στα οικιακά χρονοδιαγράμματα εντείνεται. Η μη αναπαραγωγή και η μοναχικότητα εκτοπίζεται από τα διανοήσιμα σενάρια θηλυκότητας και «ευτυχισμένης» ζωής ενώ οι βιοιατρικές αφηγήσεις της «μέσης ηλικίας» γύρω από το τέλος της «νεότητας» και της αναπαραγωγικής δυνατότητας φέρνουν τις συνομιλήτριές μου αντιμέτωπες με συναισθήματα άγχους, φόβου, αποτυχίας που θέτουν σε κίνδυνο την ίδια τους την αξία.

Ποιος μπορεί να είναι λοιπόν ο επίλογος μιας εργασίας που έχει σαν θέμα τη μελέτη γυναικών οι οποίες μέσα από τους κυρίαρχους λόγους αποκλείονται συστηματικά από τον ορισμό του ανθρώπινου και εντάσσονται σε στερεοτυπικές εικόνες αποτυχίας, μοναξιάς και ελλείματος; Πώς μπορεί μια εργασία να συμβάλλει στην κριτική αποδόμηση των παραπάνω στερεοτυπικών χαρακτηριστικών όταν πολλά από αυτά εμπεριέχονται στη βιωματική εμπειρία των γυναικών; Τα ερωτήματα αυτά διέτρεχαν τη σκέψη μου σε όλη τη διάρκεια της συγγραφής και γίνονταν καθημερινό σημείο ηθικής διαπραγμάτευσης.

Στην προσπάθειά μου να μην αναπαράγω άλλη μια «μελαγχολική» αφήγηση που θα επιβεβαιώνει τις αναπαραστάσεις των κυρίαρχων λόγων, έπιασα πολλές φορές τον εαυτό μου -κατά την επεξεργασία του υλικού- να εγκλωβίζεται σε μια πολωτική σκέψη. Προσπαθούσα εναγωνίως να δώσω έμφαση σε συναισθήματα χαράς, ικανοποίησης, αυτοπραγμάτωσης ενώ αντιθέτως αισθανόμουν *άβολα* και δεν ήξερα πώς να διαχειριστώ τα κομμάτια των αφηγήσεων στα οποία διατυπώνονταν συναισθήματα λύπης, αποτυχίας, μοναξιάς κ.ο.κ. Επίσης αναζητούσα να διακρίνω στα λόγια των συνομιλητριών μου ιστορίες αντίστασης: queer θηλυκότητες που ανατρέπουν τους αναπαραγωγικούς και οικογενειακούς κανονιστικούς λόγους, παρότι το πιθανότερο είναι ότι καμία δεν είναι εξοικειωμένη με τον όρο αυτό. Συνειδητοποίησα ότι -με σκοπό να ησυχάσω κυρίως δικούς μου φόβους ή τις δικές μου αβεβαιότητες- οδηγούμουν στην κατασκευή μιας άλλης στερεοτυπικής εικόνας, που μπορεί σε μια πρώτη ανάγνωση να περιέχει πιο θετικούς όρους (για εμένα τουλάχιστον) αλλά στην ουσία θα διαγράψει για άλλη μια φορά πτυχές της υποκειμενικότητας που δεν ταιριάζουν με αυτήν. Διαβάζοντας την Freccero (2006:5) θυμήθηκα ότι η στρατηγική χρησιμότητα του όρου «queer» είναι ακριβώς το αντίθετο: το να αντιστέκεται στους ορισμούς και στις ονοματοδοτικές κατηγορίες που υποτίθεται περιγράφουν την ταυτότητα επιβάλλοντας στην ουσία την υποστασιοποίηση. Έτσι,

*επιστρέφοντας* ξανά στο υλικό μου και στην προσωπική αίσθηση που είχα κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων, αντιλήφθηκα ότι είναι ακριβώς αυτή η πολυπλοκότητα της εμπειρίας -με όλες τις αντιφάσεις και τις ασυνέπειες- που αντιστέκεται σε κάθε κατηγοριοποίηση και διαρρηγνύει τις στερεοτυπικές αφηγήσεις. Οι συνομιλήτριές μου αφηγούνται τη ζωή τους μέσα από πολλαπλές διαπραγματεύσεις, συναισθήματα, ρόλους, ταυτότητες, οι οποίες πολλές φορές μπορεί να είναι αντιθετικές και αλληλοσυγκρουόμενες αλλά είναι η ολότητα αυτή που συνθέτει την εμπειρία τους. Και αν υπάρχει ένα κοινό στοιχείο που εμφανίζεται σε όλες τις αφηγήσεις είναι η εμφανής δυσαρέσκεια των συνομιλητριών μου απέναντι στις ασφυκτικές και περιορισμένες στερεοτυπικές εικόνες που τους επιβάλλονται καθώς και η άρνησή τους να αναπαρασταθούν ως θύματα. Όπως υποστηρίζουν οι Biehl & Locke (στο Αβραμοπούλου 2018:49) *«οι άνθρωποι είναι πληθυντικοί και αμφιλεγόμενοι, δεν επιδέχονται απλούστευση μέσα από την ιστορία και τους πληθυσμούς, τις νόρμες και τις κοινωνικές δυνάμεις»*. Έτσι ο επίλογος αυτός δεν θα καταλήξει σίγουρα σε ένα «απλουστευτικό», στερεοτυπικό συμπέρασμα, αλλά θα μιλήσει για υποκειμενικότητες που βρίσκονται σε μια διαρκή διαδικασία γίνεσθαι.

Η Μπραϊντόττι (2014), εκπρόσωπος του ενσώματου φεμινισμού (corporeal feminism), επανερμηνεύει και αξιοποιεί το έργο του Deleuze και άλλων μεταδομιστών φιλοσόφων με σκοπό τη διατύπωση ενός φεμινιστικού υποκειμένου -το «*νομαδικό υποκείμενο*»- το οποίο απομακρύνεται από την αντίληψη μιας σταθερής, ενιαίας ταυτότητας και δίνει έμφαση σε μια υποκειμενικότητα που βρίσκεται συνεχώς σε διαδικασία μετασχηματισμού και *«πολλαπλού γίνεσθαι»*:

*Το γίνεσθαι δεν είναι ούτε η δυναμική αντίθεση των αντιθέτων ούτε το ξεδίπλωμα μιας ουσίας σε μια τελεολογικά καθορισμένη διαδικασία που καταλήγει σε μια συνθετική ταυτότητα. Το ντελεζιανό γίνεσθαι είναι η κατάφαση στη θετικότητα της διαφοράς, η οποία νοείται ως μια πολλαπλή και αδιάκοπη διαδικασία μετασχηματισμού. Τόσο η τελεολογική τάξη όσο και οι αμετάβλητες ταυτότητες εγκαταλείπονται χάριν μιας ροής πολλαπλού γίνεσθαι (:390).*

Αν και στην παρούσα εργασία δεν θα εμβαθύνω στις σύνθετες θεωρητικές διεργασίες της ντελεζιανής φιλοσοφίας ή του ενσώματου φεμινισμού, ωστόσο θα αξιοποιήσω την παραπάνω προσέγγιση ως ένα αναλυτικό πλαίσιο των αφηγήσεων των συνομιλητριών μου, που δημιουργεί εναλλακτικές οπτικές ενάντια στις στερεοτυπικές κατηγοριοποιήσεις.

Οι ιστορίες των γυναικών που συνομίλησα αποκαλύπτουν ρευστές υποκειμενικότητες που συνεχώς μεταβάλλονται και επανασχεδιάζονται. Σε συνεχή αλληλεπίδραση με το κοινωνικοπολιτισμικό συμφραζόμενο από το οποίο διαμορφώνονται και συγχρόνως διαμορφώνουν, αφηγούνται και νοηματοδοτούν τη ζωή τους -το παρελθόν, το παρόν, το μέλλον τους- μέσα από μνήμες, σκέψεις, συναισθήματα, θέσεις και αντιθέσεις, περιγράφοντας στην ουσία μια διαδικασία γίνεσθαι μέσα στον χρόνο. Ο χρόνος που όπως είδαμε παραπάνω αποτέλεσε αποσταθεροποιητικό στοιχείο του εαυτού, το σημείο ρωγμής και το σημείο συνάντησης με την ετερότητα, είναι επίσης αυτός που δημιουργεί νέες προοπτικές και δυνατότητες. Η Grosz (1999β), ακόμη μια σημαντική εκπρόσωπος του ενσώματου φεμινισμού, ακολουθώντας και η ίδια τα χνάρια της ντελεζιανής φιλοσοφίας, μας καλεί να σκεφτούμε τη χρονικότητα «με όρους της έκπληξης του καινούριου, της εγγενούς ικανότητας του χρόνου να συνδέει, με εξαιρετικά περίπλοκους τρόπους, το παρελθόν και το παρόν σε ένα μέλλον που δεν περιορίζεται από αυτά και έχει την ικανότητα να τα ξαναγράφει και να τα μεταμορφώνει» (:7). Η Ιφιγένεια διατυπώνει μια παρόμοια αντίληψη για τον τρόπο που βιώνει τον χρόνο:

*Εεε αισθάνομαι ότι ανάλογα τη φάση και τις στιγμές είμαι και παιδί, είμαι και γριά, είμαι και ενήλικας, είμαι και από όλα. Δηλαδή εεε έχω κρατήσει ζωντανό μέσα μου αυτό το κομμάτι το παιδικό, το εφηβικό, το... και αυτό που είναι του μέλλοντος επίσης. Ακόμη αναζητώ και διεκδικώ πράγματα για τη ζωή μου, δεν νιώθω δηλαδή μεγάλη, από την άλλη σου λέω συνειδητοποιώ ότι κάποια πράγματα τελείωσαν, χάθηκαν δια παντός. Η νεότητα δηλαδή δεν υπάρχει με την έννοια της καθαρής, αγνής, αυθόρμητης ματιάς. [...] Αλλά είναι όπως αυτό που λέμε και για το θέατρο, ότι στο θέατρο πρέπει κάθε βράδυ να είσαι ας πούμε καινούριος, να είσαι κενός, να τα βλέπεις όλα από την αρχή. Οπότε με αυτήν την έννοια της νεότητας, όλων των ανοιχτών -ακόμη έχουμε ανοιχτά μπροστά μας- δυνατοτήτων και ενδεχομένων, ακόμα το σκέφτομαι εγώ αυτό, υπάρχουνε. Το ότι μπορεί να ξέρω τι περιμένω κάποιες φορές γιατί το 'χω δει ξανά το έργο είναι άλλο πράγμα αλλά το θέμα είναι ότι η κίνησή μου είναι κίνηση. Δεν σκουριάζω...*

Σε αντίθεση με τις στερεοτυπικές εικόνες που αναπαριστούν την άτεκνη/ ανύπαντρη γυναίκα μέσα σε μια απελπιστική μοναξιά και δυστυχία που εντείνεται στο χρόνο, οι συνομιλήτριές μου έχουν συχνά μια άλλη αφήγηση για τις ίδιες. Η Δέσποινα περιγράφει:

Εεε... εγώ νομίζω -και πολλά χρόνια το νομίζω αυτό- ότι όσο περνάει ο χρόνος τόσο πιο ευτυχισμένη γίνομαι....Ναι και είναι πολύ όμορφο αυτό το πράγμα ρε παιδί μου πραγματικά. Ότι προχωράς, εγώ δηλαδή, αισθάνομαι ότι προχωράω στη ζωή μου και αφήνω πίσω μου βάρη ρε παιδί μου τσίκι τσίκι όσο μεγαλώνω, τόσο αισθάνομαι ότι φεύγουνε δυσκολίες, φεύγουνε.....πια καπακώματα, φεύγουνε βάρη από την πλάτη, και το αισθάνομαι τόσο όμορφο αυτό. Πραγματικά αισθάνομαι ότι όσο μεγαλώνω γίνομαι πιο βοηθητική με τον εαυτό μου. Που 'ντάξει οκ δεν μου αρέσει που έχω ρυτίδες ας πούμε στη μούρη μου περισσότερες. Αλλάααα...και πάλι συμφιλιώνεσαι και με αυτό και δεν σου φαίνεται μετά τόσο τραγικό. Ντάξει οκ και; Έχω λίγο πιο χαλαρή μούρη αλλά ντάξει δεν....Αν το μέσα είναι καλά, δεν...

Η η Φιλιώ:

Αλλά σε γενικές γραμμές αισθάνομαι τα τελευταία χρόνια μπορώ να σου πω ότι είμαι πάρα πολύ καλά ψυχολογικά, πολύ πιο δυνατή, δηλαδή πράγματα τα οποία τα 'παιρνα πολύ βαριά, τώρα πια δεν τα παίρνω. [...]Μετά από πάρα πολλά χρόνια, που πάντοτε ψαχνόμουνα και ήμουνα ανασφαλέςτατη και σκεφτόμουν συνέχεια πώς θα με βλέπει ο άλλος, θα είμαι...; Είχα το σύνδρομο του καλού παιδιού. Νομίζω ότι περνάω την καλύτερη φάση της ζωής μου αυτή τη στιγμή, δηλαδή τώρα που κοντεύω 50, γιατί είμαι με τη Φιλιώ πάρα πολύ καλά! Από αυτή την άποψη...

Αλλά και η Δανάη:

Και λέω όπα λίγο. Έχω βιώσει μάλλον, πολύ παραπάνω από το μισό της ζωής μου.....Και εκεί ε μου 'γινε πολύ ωραίο σαν αίσθηση ότι: τι θα το κάνεις το υπόλοιπο; Το που σπαταλάω τον χρόνο μου. Και εκεί συνειδητοποίησα πολλά πράγματα και αποδέχτηκα για τον εαυτό μου, πώς να σου πω; Γιατί...η εεεε η κοινωνία, η οικογένεια και όλα αυτά ξέρεις πάρα πολύ καλά ότι μμμ έχουμε μεγαλώσει με κάποια πράγματα που δύσκολα φεύγουν από μέσα μας. Τι κάνεις; Πώς είσαι; Δεν θα παντρευτείς; Δεν θα κάνεις παιδί; Δεν θα...;Είσαι άφραγκη στα 40 πάλι, είχες λεφτά και τα 'φαγες, και αυτό κι εκείνο και το άλλο μπλλιααα, όλα αυτά τα τρελά. Και άρχισα σιγά σιγά τον τελευταίο καιρό να τα ισορροπώ, δηλαδή ..όλα. Ναι. Κάπως ναι όλα μαζί. Έφυγε ξέρεις...ο άκαμπτος τρόπος. Εεεεμ συνειδητοποίησα λοιπόν ότι όλα είναι μια ευκαιρία, να σε πάνε παρακάτω, να δεις τις αντοχές σου, να πας παρακάτω να αντιμετωπίσεις κάποιους φόβους τραλαλά και τραλαλά και τραλαλά. Και συνειδητοποίησα επίσης ότι θέλω να 'μαι

*μια χαρούμενη γριά όσο ζήσω, να φτάσω δηλαδή...εεε ο στόχος είναι να 'μαι μια χαρούμενη γριά...*

Στις αφηγήσεις των συνομιλητριών μου ο χρόνος αναδεικνύεται ως ανακουφιστικός παράγοντας που *παίρνει* βάρη και δυσκολίες, επαναπροσδιορίζει τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους και τις οδηγεί να *χτίσουν* μια διαφορετική σχέση με τον εαυτό, δίνοντας λιγότερη σημασία στις κοινωνικές απαιτήσεις και συμβάσεις. Όταν ρωτάω την Δανάη πώς αντιλαμβάνεται ο περίγυρός της το γεγονός της απόφασής της να μην τεκνοποιήσει μου απαντάει: *«ε να σου πω κάτι; Δε με αφορά καθόλου. Καθόλου όμως. Δηλαδή λυπάμαι αλήθεια»*. Και στη συνέχεια μου αντιπαραθέτει: *«Να σε ρωτήσω εγώ κάτι; Βλέπεις γύρω σου πολλά ζευγάρια παντρεμένα με παιδιά να ζουν ευτυχισμένα;»*.

Οι γυναίκες που συνομίλησα δεν αρνούνται ότι έχουν βιώσει (ή βιώνουν) συναισθήματα μοναξιάς, λύπης, απογοήτευσης, αποτυχίας. Αρνούνται όμως να δεχτούν ότι αυτά συγκροτούν όλη τους την ύπαρξη όπως επίσης και το γεγονός ότι τα παραπάνω χαρακτηριστικά *μαρκάρουν* και *σημαδεύουν* μόνο τα δικά τους σώματα, όπως συχνά αναπαρίστανται από τους κυρίαρχους και καθημερινούς λόγους. Οι έννοιες της αποδοχής και της συμφιλίωσης αναδύονται συχνά μέσα από αφηγήσεις μελαγχολίας, απώλειας και δυσκολιών και είναι αυτές οι εμπειρίες που οδηγούν σε νέες δυνατότητες ή ενδεχομενικότητες. Όπως η Δανάη που αναφέρει πώς *«όλα είναι μια ευκαιρία να σε πάνε παρακάτω, να δεις τις αντοχές σου, να αντιμετωπίσεις κάποιους φόβους»* έτσι και άλλες συνομιλήτριές μου *«δέχονται την πρόκληση της απώλειας με σκοπό να συνεχίσουν να ζουν»* (Cixous 1981:54). Η Cixous (ό.π.) αναπλαισιώνει τη μελαγχολία και από σημάδι αποτυχίας την ερμηνεύει σαν μια στρατηγική χειρονομία αντίστασης (Luciano 2007:271-272, σημ. 31). Αντιτιθέμενη στην ανδρική οικονομία του πένθους που επιτάσσει τη διαγραφή της απώλειας, η ίδια υποστηρίζει ότι με το *«ξεπέρασμα»* αυτό *«αρνείσαι να παραδεχτείς ότι κάτι από τον εαυτό σου μπορεί να χάθηκε μαζί με το χαμένο αντικείμενο»*. Υποστηρίζει ότι το γυναικείο υποκείμενο δεν πενθεί, δεν θάβει την απώλεια, αλλά την αποδέχεται και ζει μαζί της μέσω μιας *ανοιχτής μνήμης* (open memory) που ανοίγει συνεχώς δρόμους για νέες δυνατότητες (ό.π.).

Η Αλίκη τελειώνει την ιστορία της -που σύμφωνα με τα λεγόμενά της, εμπειρείχε αρκετή θλίψη- με τη φράση: *«Αααα! Δύσκολες οι σχέσεις των ανθρώπων»*. Όταν κλείνω το μαγνητόφωνο, συνεχίζει μετά από λίγο να διατυπώνει κάποιες σκέψεις διαφορετικού ύφους από την προηγούμενη αφήγηση. Τη ρώτησα αν μπορώ να ξανά

ανοίξω το μαγνητόφωνο και αρχικά μου απάντησε «όχι μωρέ», σαν να έλεγε ότι δεν θα πει κάτι σημαντικό. Αμέσως μετά μου λέει να το ανοίξω, και καταλαβαίνω ότι θέλει να δώσει έναν άλλο επίλογο στην ιστορία της, έναν επίλογο που παίρνει το χαρακτήρα μιας ελπίδας, μιας υπόσχεσης και μιας ανοιχτής πιθανότητας για το μέλλον:

*Ρε παιδί μου όσο περνάει ο καιρός εκτιμάς τόσο πολύ το... τη φάση ζωή και εμμ δεν έχει σημασία.. δηλαδή δεν έχει σημασία αν θα κάνεις παιδί, αν θα έχεις ένα σύντροφο γιατί μαθαίνεις να χαιρέσαι για αυτό που συμβαίνει στη ζωή...Ναι, γιατί υπάρχουν φίλοι μου ας πούμε που δεν κατάφεραν να φτάσουν στα 46...Η να σου πω κάτι, λέμε τώρα κάτι χαζά πράγματα και καθόμαστε και τα συζητάμε γιατί πραγματικά μας απασχολούν [...] αλλά η γενικότερη φιλοσοφία μου είναι ότι ειλικρινά δεν θα 'θελα να είμαι 25, ούτε 30. Ήμουν ένα χαζό, ανώριμο κοριτσάκι που δεν ήξερε τι του γινότανε, που ταλαιπωρούσε τον εαυτό μου πάνω από όλα και τους γύρω μου και δεν είχα καμία εσωτερική ομορφιά. Είχα την ομορφιά της αθωό/ την αθωότητα και την τρέλα του νιάτου. Αυτή τη στιγμή -δεν λέω ότι τώρα έχω μια ομορφιά- αλλά τουλάχιστον εγώ για τον εαυτό μου αισθάνομαι, πώς να στο πω, πιο... κάτι που δεν θα το άλλαζα ρε παιδί μου για καμία ρυτίδα που θα 'φύγει. Ναι δεν θα το άλλαζα. Και πραγματικά συμβαίνει και κάτι μαγικό.../όχι στις.. εεε/αλλά πραγματικά συμβαίνει κάτι και γίνονται όλα πιο όμορφα γιατί αρχίζω και με αγαπάω ρε παιδί μου πιο πολύ και συμβαίνει γιατί δεν γίνεται να επιβιώσεις αλλιώς, οπότε αναγκαστικά συμβαίνει οπότε...αναγκαστικά βρίσκεις αυτές τις δικλείδες και εξωτερικά και εσωτερικά που εσένα θα σε κάνουν όμορφη, και πραγματικά γίνεσαι πιο όμορφη και γίνεσαι και πιο όμορφη και με τη συμπεριφορά σου και πραγματικά όποιος αξίζει να 'ναι δίπλα σου σε αυτή την ομορφιά ας είναι. Αν δεν υπάρχει κανείς, είναι πολύ πιο σημαντικό το ότι είμαστε εμείς. Δεν ξέρω....*

Οι γυναίκες που συνάντησα μου αφηγήθηκαν μια ιστορία για τις μη οικιοποιημένες αναπαραγωγικές/οικιακές νόρμες. Μια ιστορία που εντοπίζεται μέσα σε ένα περιβάλλον στο οποίο οι άτεκνες/ανύπαντρες γυναίκες «μέσης ηλικίας» καθίστανται «προβληματικές», «ελλειμματικές», «ανώριμες», «δυστυχισμένες», «γεροντοκόρες», «παράξενες», «καημένες», «μίζερες» και πολλά άλλα ακόμα. Μέσα στην ιστορία αυτή ή στον «απολογισμό ζωής» -όπως συχνά ονομάσανε στο τέλος της συζήτησης- αναμετρώνται συχνά με τις παραπάνω κατηγορίες και βρίσκονται σε μια συνεχή διαπραγμάτευση. Είτε τις οικειοποιούνται, είτε τις αποδοκιμάζουν, είτε τις αγνοούν, είτε γίνονται αιτία αμφισβήτησης της αξίας τους, είτε διαμορφώνουν



στρατηγικές αντίστασης σε αυτές. Μέσα σε μια διαρκή διαδικασία γίνεσθαι επανανοηματοδοτούν τις ζωές τους και αναζητούν νέες πιθανότητες «γιατί δεν γίνεται να επιβιώσεις αλλιώς». Και αν κάποιες στιγμές αντιλαμβάνονται τις πράξεις τους ως «πρόβλημα», άλλες στιγμές παύει να υφίσταται ως τέτοιο. «Είναι απλώς η ζωή, ξέρεις», λέει η Ιφιγένεια:

*Έχω μια λοξή ματιά στα πράγματα. Στις σχέσεις των ανθρώπων, στα ζητήματα όλα. Ένας τρόμος πάντα υπήρχε, δηλαδή ακόμη υπάρχει, ένα άγχος, ένας τρόμος, ένας φόβος. Αυτό το κλασσικό ξέρεις που λένε ότι φοβάσαι στην ουσία να δεσμευτείς. Οπότε βρίσκεις τρόπο να χαλάς ας πούμε και αυτό το καλό που μπορεί ας πούμε να..., δεν το βλέπεις, δεν θες να το δεις Αυτό τώρα μπορεί να ακούγεται σαν πρόβλημα ή σαν ξέρεις ότι χρήζει ψυχανάλυσης... Ε, άλλες φορές έχει υπάρξει ως πρόβλημα και άλλες φορές δεν έχει υπάρξει, δηλαδή είναι απλώς η ζωή, ξέρεις...*

### Βιβλιογραφικές αναφορές

- Αβδελά, Ε. και Α. Ψαρρά (1985). *Ο φεμινισμός στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου*. Αθήνα: Γνώση.
- Αβδελά, Έ. και Α. Ψαρρά (1997). Ξαναγράφοντας το παρελθόν. Σύγχρονες διαδρομές της ιστορίας των γυναικών. Στο Έ. Αβδελά και Α. Ψαρρά (επιμ.), *Σιωπηρές ιστορίες. Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 17-119.
- Αβραμοπούλου, Ε. (2018). Εισαγωγή. Πολιτικές εγγραφές του συναισθήματος. Στο Ε. Αβραμοπούλου (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό. Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*. Αθήνα: Νήσος, 11-70.
- Abu- Lughod, L. (2008) [1991]. *Writing Against Culture*. Στο T. S. Oakes και P. L. Price (επιμ.), *The Cultural Geography Reader*. London/ New York: Routledge, 50-59.
- Adkins, L. και D. Leonard, (επιμ.) (1996). *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor & Francis
- Αθανασίου, Α. (2003). Η πειθαρχία της συνέχειας: σώμα, χρόνος και βιοπολιτική στην Ελλάδα σήμερα. *Σύγχρονα Θέματα*, 82, 45-52.
- Αθανασίου, Α. και Γ. Τσιμουρής (2013). Χαρτογραφώντας τη βιοπολιτική των συνόρων: Σώματα, τόποι, απεδαφοποιήσεις. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 140(140-141), 3-37.
- Andrews, M. (1999). The Seductiveness of Agelessness. *Ageing and Society*, 19, 301 - 318.
- Βαίου, Ν. και Α. Ψαρρά (επιμ.) (2018). *Εννοιολογήσεις και πρακτικές του φεμινισμού, μεταπολίτευση και “μετά” (Πρακτικά ημερίδας)*. Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων.
- Βαρίκα, Ε. (2007) [1987]. *Η εξέγερση των Κυριών. Η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907*, Αθήνα: Κατάρτι.
- Βασιλειάδου, Δ. (2015). Όταν η ιστορία της οικογένειας συνάντησε την ιστορία του φύλου. Στο Γ. Γκότση, Α. Διαλέτη και Ε. Φουρναράκη (επιμ.), *Το φύλο στην ιστορία, αποτιμήσεις και παραδείγματα*. Αθήνα: Ασίνη, 189-208.

- Βλαχούτσικου, Χ. (2001). «Εγώ αυτό το λέω κοροϊδία»: Γυναίκες σε διαδρομές απομυθοποίησης. Στο Χ. Ιγγλέση (επιμ.), *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα: σκιαγράφηση μιας αμφίθυμης σχέσης*. Αθήνα: Οδυσσέας, 195-260.
- Bordo, S. (2003). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body* (10<sup>η</sup> επετειακή έκδοση). Los Angeles: University of California Press.
- Boyd, R. (1989). Racial Differences in Childlessness: a Centennial Review. *Sociological Perspectives*, 32, 183-199.
- Budgeon, S. (2008). Couple Culture and the Production of Singleness. *Sexualities*, 11(3), 301–325.
- Butler, J. (2009α) [1990]. *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Butler, J. (2009β). *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Butler, R. (1969). Ageism: Another Form of Bigotry. *Gerontologist*, 9, 243–46.
- Γεωργιάδη, Κ. (2013). Η μητρότητα στην εποχή της "υπογεννητικότητας": αντιλήψεις και εμπειρίες Αθηναίων γυναικών μεσαίας τάξης στον 21ο αιώνα. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο προσκήνιο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 69-90.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (1998). Πολιτικές σεξουαλικότητας και υγείας στην εποχή του AIDS. *Σύγχρονα Θέματα*, 66, 76-86.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2001). Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: Μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας. Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των Φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας, 161-187.
- Γιαννακόπουλος, Κ. (2012). Πολιτισμικές εννοιολογήσεις της μοναξιάς: συγγένεια, κοινότητα και πολιτικές του ΛΟΑΤ κινήματος. Στο Α. Αποστολέλλη και Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα- Φύλο- Σεξουαλικότητα: ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον, 173-196.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1993). Ανθρωπολογία οίκου: Για μια κριτική της "Γηγενούς Ανθρωπολογίας". *Διαβάζω*, 323, 44-51.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1998). Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκου: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία, Σύγχρονες Τάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 365-435.

- Γκέφου- Μαδιανού, Δ. (2006). Στο πρόσωπο του άνδρα μου εμένα βλέπουν: το «δημόσιο» και το «ιδιωτικό» ως τόποι κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg, 111-181.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2009). Εισαγωγή: Η ανθρωπολογική έρευνα μετά την πολιτισμική κριτική. Στο Δ. Γκέφου- Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 15-36.
- Calasanti, T. (2005). Ageism, Gravity, and Gender: Experiences of Aging Bodies. *Generations*, XXIV, 3, 8-12.
- Campbell, J. (1964). *Honour, Family, and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Carroll, M. (2013). *Lonely Affects and Queer Sexualities: A Politics of Loneliness in Contemporary Western Culture* (Διδακτορική διατριβή). McMaster University, Hamilton, ON, Canada.
- Cixous, H. και A. Kuhn (1981). Castration or Decapitation? *Signs*, 7(1), 41-55.
- Cixous, H. (2018) [1976]. *Το γέλιο της Μέδουσας*. Αθήνα: Τοποβόρος
- Clifford, J. και G. E. Marcus (επιμ.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths. Στο J. Clifford και G. E. Marcus (επιμ.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1-26.
- Collier, J., M. Z. Rosaldo και S. Yanagisako (2000). Υπάρχει εδώ μια οικογένεια; Νέες ανθρωπολογικές θεωρήσεις. Στο Χ. Νόβα-Καλτσούνη (επιμ.), *Κείμενα κοινωνιολογίας του Γάμου και της Οικογένειας*. Αθήνα: Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδάνος, 177-198.
- Comfort, A. (1976). *A Good Age*. New York: Crown.
- Coupland, J. (2003). Ageist Ideology and Discourses of Control in Skin Care Product Marketing. Στο Coupland J. και R. Gwyn (επιμ.), *Discourse, the Body, and Identity*. Palgrave Macmillan: London, 127-150.
- Cowan, J. (1991). Going Out for Coffee? Contesting the Grounds of Gendered Pleasures in Everyday Sociability. Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.),

- Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 180-202.
- Cowan, J. (1998) [1990]. *Η πολιτική του σώματος, Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
  - Cowan, J. (2006) [1992]. Η κατασκευή της γυναικείας εμπειρίας σε μια μακεδονική κωμόπολη. Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Καστανιώτης, 127-150.
  - Cruikshank, M. (2013). *Learning to be Old: Gender, Culture, and Aging*. Lanham: Rowman και Littlefield Publishers.
  - de Beauvoir, S. (1956) [1949]. *The Second Sex*. London: Lowe and Brydone (Printers) Ltd.
  - Delphy, C. (1994). Changing Women in a Changing Europe. Is 'Difference' the Future for Feminism? *Women's Studies International Forum*, 17, 187-201.
  - DePaulo, B. (2006). *Singled Out: How Singles are Stereotyped, Stigmatized, and Ignored and Still Live Happily Ever After*. New York: St. Martin's Press.
  - Dubisch, J. (1995). *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.
  - Dubisch, J. (2006) [1992]. Κοινωνικό φύλο, συγγένεια και θρησκεία: Αναπλάθοντας την ανθρωπολογία της Ελλάδας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Καστανιώτης, 99-126.
  - du Boulay, J. (1974). *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Clarendon Press.
  - du Boulay, J. (1986). Women- Images of their Nature and Destiny in Rural Greece. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press, 139-168.
  - Edelman, L. (2004). *No Future*. Durham: Duke University Press.
  - Featherstone, M. και M. Hepworth (1991). The Mask of Ageing and the Postmodern Life Course. Στο M. Featherstone, M. Hepworth και B. S. Turner (επιμ.), *Theory, Culture και Society: The body: Social Process and Cultural Theory*. London: SAGE Publications Ltd, 371-389.

- Foucault, M. (2011) [1976]. *Ιστορία της σεξουαλικότητας (Πρώτος Τόμος). Η βούληση για γνώση*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Freccero, C. (2006). *Queer/ Early/ Modern*. Durham: Duke University Press.
- Freeman, E. (2007α). Introduction. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13(2), 159-176.
- Freeman, E. (2007β). *Queer Belongings: Kinship Theory and Queer Theory*. Στο G. E. Haggerty και M. McGarry (επιμ.), *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*. Malden (Mass.): Blackwell, 295-314.
- Freud, S. (1996). *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση*. Αθήνα: Επίκουρος.
- Freud, S. (2016). *Η γυναικεία σεξουαλικότητα*. Αθήνα: Principia.
- Freud, S. (2017) [1915]. *Πένθος και μελαγχολία*. Αθήνα: Νίκας.
- Giddens, A. (2005) [1992]. *Η μεταμόρφωση της οικειότητας. Σεξουαλικότητα, αγάπη και ερωτισμός στις μοντέρνες κοινωνίες*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Grosz, E. A. (1999α). Thinking the New: of Futures yet Unthought. Στο E. A. Grosz (επιμ.), *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*. New York: Cornell University Press, 15-28.
- Grosz, E. A. (1999β). Becoming...An Introduction. Στο E. A. Grosz (επιμ.), *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*. New York: Cornell University Press, 1-12.
- Grosz, E. A. (2004). *The Nick Of Time*. Durham: Duke University Press.
- Gullette, M. M. (1997). *Declining to Decline: Cultural Combat and the Politics of the Midlife*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- Halberstam, J. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: NYU Press.
- Halberstam, J. (2011). *The Queer Art Of Failure*. Durham: Duke University Press.
- Harding, S. (1987). Introduction: Is There a Feminist Method? Στο S. Harding (επιμ.), *Feminism και Methodology*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1-14.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hepworth M. (2003). Ageing Bodies: Aged by Culture. Στο J. Coupland και R. Gwyn (επιμ.), *Discourse, the Body, and Identity*. Palgrave Macmillan: London, 89- 106.

- Hill, A. M. (2014). The Childless Woman as Failure; or, the “Spinster Aunt” as Provocation for the Future. *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature και Culture* 30, 164-174.
- Hird, M. J. (2003). Vacant Wombs: Feminist Challenges to Psychoanalytic Theories of Childless Women. *Feminist Review*, 75(1), 5–19.
- Hirschon, R. (1989). *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Hurd Clarke, L. (2010). *Facing Age: Women Growing Older in Anti-Aging Culture*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Ιγγλέση, Χ. (1990). *Πρόσωπα γυναικών, προσωπεία της συνείδησης. Συγκρότηση της γυναικείας ταυτότητας στην ελληνική κοινωνία*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Ιγγλέση, Χ. (1994). Φεμινιστικές θεωρίες για τη μητρότητα: Οι γυναίκες εξερευνούν τα σκοτεινά τοπία της φαντασίωσης. *Δίψη*, 7, 10-31.
- Ireland, M. (1993). *Reconceiving Women: Separating Motherhood from Female Identity*. London: The Guilford Press.
- Ιωσηφίδου, Μ. (2006) [1992]. Αδελφές στον Χριστό: Η συγγένεια σε δύο ελληνικά ορθόδοξα μοναστήρια. Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Καστανιώτης, 227- 312.
- Καντσά, Β. (2006α). Οικογενειακές υποθέσεις: Μητρότητα και ομόφυλες ερωτικές σχέσεις. Στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Οι περιπέτειες της ετερότητας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 355-381.
- Καντσά, Β. (2006β). Μια άρρηκτη σχέση. Η συνύπαρξη φύλου και συγγένειας στην ανθρωπολογική θεωρία και πρακτική. *Σύγχρονα Θέματα*, 94, 72-78.
- Καντσά, Β. (2012). Ορατά αόρατες/ αόρατα ορατές: Δύο όψεις της λεσβιακής παρουσίας στην Ελλάδα. Στο Α. Κωνσταντινίδου και Α. Χαλκιά (επιμ.), *Σώμα, φύλο, σεξουαλικότητα. ΛΟΑΤΚ πολιτικές στην Ελλάδα*. Αθήνα: Πλέθρον, 29-52.
- Καντσά, Β. (επιμ.) (2013). *Η μητρότητα στο προσκήνιο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Kenkel, W. (1985). The Desire for Voluntary Childlessness Among Low-Income Youth. *Journal of Marriage and the Family*, 47, 509-512.
- Kohli, M. (2007). The Institutionalization of the Life Course: Looking Back to Look Ahead. *Research in Human Development*, 4(3–4), 253–271.

- Κρανάκη, Μ. (2011). *Διαβάζοντας τον Φρόνυτ. Δέκα μαθήματα για την ψυχανάλυση*. Αθήνα: Εστία.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lahad, K. και H. Hazan. (2014). The Terror of the Single Old Maid: On the Insolubility of a Cultural Category. *Women's Studies International Forum*, 47, 127–136.
- Lahad, K. (2017). *A Table for One: A Critical Reading of Singlehood, Gender and Time*. Manchester: Manchester University Press.
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis (επιμ.) (1991α). *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis (1991β). Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts. Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 3-25.
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis (1991γ). Gender, Sexuality and the Person in Greek Culture. Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 221-234.
- Luciano, D. (2007). Coming Around Again: The Queer Momentum of Far from Heaven. *GLQ*, 13(2-3), 249–272.
- Marcus, G. E., και Fischer, M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marshall, L. (2006). Aging: A Feminist Issue. *NWSA Journal*, 18(1), vii-xiii.
- Mathieu, N.-Cl. (2006). Ταυτότητα του φυσικού φύλου/ έμφυλη/ τάξης φύλου; Τρεις εννοιολογήσεις της σχέσης βιολογικού και κοινωνικού φύλου. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα: Θεωρίες και Πολιτικές της Ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 317-373.
- Moore, H. (1995) [1988]. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press
- Μπακαλάκη, Α. (1993). Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. *Διαβάζω*, 323, 52-58.



- Μπακαλάκη, Α. (1994). Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων. Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 13-74.
- Μπραϊντόττι, Ρ. (2014). *Νομαδικά υποκείμενα. Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*. Αθήνα: Νήσος.
- Mulvey, L. (1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema. *Screen*, 16(3), 6–18.
- Ναβάρο, Γ. (2018). Συν-αισθηματικοί χώροι, μελαγχολικά αντικείμενα: Η ερείπωση και η αναπαραγωγή της ανθρωπολογικής γνώσης. Στο Ε. Αβραμοπούλου (επιμ.), *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό. Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο κόσμο*. Αθήνα: Νήσος, 169-206.
- Νόβα-Καλτσούνη, Χ. (2000). Η ελληνική οικογένεια. Στο Χ. Νόβα-Καλτσούνη (επιμ.), *Κείμενα κοινωνιολογίας του Γάμου και της Οικογένειας*. Αθήνα: Τυπωθήτω- Γιώργος Δαρδάνος, 227-240.
- Papagaroufali, E. και E. Georges (1993). Greek Women in the Europe of 1992: Brokers of European Cargoes and the Logic of the West. Στο G. Marcus (επιμ.), *Perilous States, Conversations on Culture, Politics, and Nation*. Chicago: University of Chicago Press, 235-254.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006) [1992]. Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της σύγχρονης Ελλάδας. Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Καστανιώτης, 11-98.
- Papataxiarchis, E. (1991). Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender, and Kinship in Aegean Greece. Στο Ρ. Loizos και Ε. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 156-179.
- Papataxiarchis, E. (2013). Shaping Modern Times in the Greek Family: A Comparative View of Gender and Kinship Transformations after 1974. Στο Α. Dialla και Ν. Maroniti (επιμ.), *State, Society and Economy*. Αθήνα: Μεταίχμιο, 217-244.
- Paxson, H. (2004). *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*. California: University of California Press.

- Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, 5(4), 631–660.
- Ριμπόλι, Ν. (2006). Πλησιάζοντας τον άλλο. Μύθοι και αυταπάτες του ανθρωπολόγου στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει την ετερότητα στη Δύση και στην Ανατολή. Στο Γ. Κυριακάκης και Μ. Μιχαηλίδου (επιμ.), *Η προσέγγιση του άλλου. Ιδεολογία, μεθοδολογία και ερευνητική πρακτική*. Αθήνα: Μεταίχμιο, 143-174.
- Rosaldo, M. Z. και L. Lamphere (επιμ.). (1974). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rubenstein, R. (2001). Feminism, Eros, and the Coming of Age. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 22(2), 1-19.
- Rubin, G. (2006) [1984]. Σκέψεις για τη σεξουαλικότητα. Σημειώσεις για μια ριζοσπαστική θεωρία των πολιτικών της σεξουαλικότητας. Στο Κ. Γιαννακόπουλος (επιμ.), *Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 401-481.
- Sahlins, M. (2011). What Kinship Is (part One). *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 17(1), 2- 19.
- Salamone, S. D. και J. B. Stanton (1986). Introducing the Nikokyra: Ideality and reality in social process. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press, 97-120.
- Sandberg, L. (2013). Affirmative Old Age: The Ageing Body and Feminist Theories on Difference. *International Journal of Ageing and Later Life*, 8, 11-40.
- Schneider, D. M. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.
- Σερεμετάκη, Ν. (επιμ) (2017). *Παλιννόστηση αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα στη σύγχρονη εποχή*. Αθήνα: Πεδίο.
- Seremetakis, N. (1991). *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sontag, S. (1972). The Double Standard of Aging. *Saturday Review of the Society*, 23 (September), 29–38.

- Tabet, P. (1996). Natural Fertility, Forced Reproduction. Στο L. Adkins & D. Leonard (επιμ.), *Sex in Question: French materialist feminism*. London: Taylor & Francis, 109-177.
- Τουντασάκη, Ε. (2013). «Βιολογική», «γενετική» και «κοινωνικοσυναισθηματική» μητέρα: εννοιολογήσεις της μητρότητας και της οικογενειακότητας στον κοινοβουλευτικό λόγο αναφορικά με την Ιατρική Υποβοήθηση στην Ανθρώπινη Αναπαραγωγή. Στο Β. Καντσά (επιμ.), *Η μητρότητα στο προσκήνιο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 119-146.
- Wittig, M. (1981). One is Not Born a Woman. *Feminist Issues*, 1(2), 47-54.
- Woodward, K. (1988). Youthfulness as a Masquerade. *Discourse*, 11(1), 119-142.
- Woodward, K. (1991). *Aging and its Discontents: Freud and Other Fictions*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Χαλκιά, Α. (2007). *Το άδειο λίκνο της δημοκρατίας: Σεξ, έκτρωση και εθνικισμός στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Χαντζαρούλα, Π. (2011). Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις του φύλου. Στο Β. Καντσά, Β. Μουτάφη και Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Μελέτες για το φύλο στην ανθρωπολογία και στην ιστορία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 121-220.