



Relazioni senza nome

Reti di affetti, solidarietà, intimità e cura oltre la “coppia eterosessuale obbligatoria”

di Alessia Acquistapace



Questo testo è protetto dalla licenza creative commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Italy.

Questa licenza, valida a tutti gli effetti di legge, implica che l'autrice vi autorizza a scaricare, riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico questo testo o parti di esso esclusivamente a fini non commerciali, citando l'autrice in modo che le sia riconosciuta la maternità dell'opera e comunicando l'esistenza della suddetta licenza.

Se volete potete chiedere il permesso di usare questo testo in modi diversi da quelli appena descritti scrivendo all'autrice all'indirizzo e-mail alessia.acquistapace@inventati.org e mettendo in copia il laboratorio Smaschieramenti@inventati.org

Commenti, suggerimenti, contributi, segnalazioni sul tema saranno molto graditi: potete utilizzare lo spazio dei commenti sul blog <http://smaschieramenti.noblogs.org/?p=537> oppure gli indirizzi e-mail indicati sopra.

Per ulteriori informazioni sulla licenza e per consultarne il testo integrale andate su questa pagina: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/>

Questo testo è una versione leggermente rivista della

Tesi di Laurea in Antropologia del corpo

presentata da Alessia Acquistapace

Università degli studi di Bologna - Facoltà di Lettere e filosofia
Corso di laurea specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia

13 luglio 2011

Relatore prof. Ivo Quaranta

Correlatrice prof.ssa Cristina Demaria

Come è ampiamente spiegato nel testo, la parte iniziale della ricerca è stata svolta collettivamente dal laboratorio Smaschieramenti di Bologna.

Indice

Introduzione.....	7
CAPITOLO 1.....	11
1.Oggetto e motivazioni della ricerca.....	11
1.1“La famiglia comunemente intesa”.....	16
1.2 Un insidioso trabocchetto: la competizione per il titolo di “famiglia”..	17
1.3 Un interesse qualitativo.....	19
2. Metodo della ricerca.....	22
2.1 Etnografia di se stesse	25
2.2 Il lavoro del laboratorio Smaschieramenti.....	26
2.3 Dal laboratorio alla tesi.....	36
2.4 Le interviste	37
2.5 Gestire il coinvolgimento emotivo.....	39
3. Un'ottica trasversale ma non neutra. Genere, orientamento sessuale, identità e identificazioni.	40
4. Le parole per dirlo	42
CAPITOLO 2	46
1. Una griglia interpretativa.....	46
1.1 Due considerazioni generali	49
1.2 Le “voci” della griglia una per una.....	52
1.3 Esistenze precarie e centralità della cura nella prospettiva del laboratorio Smaschieramenti.....	66
1.4 Cosa c'entra la sessualità	69
2. Decolonizzare lo sguardo	71
2.1 La centralità della coppia	71

2.2 I sentimenti e le pratiche.....	75
2.3 Critica del senso comune demografico – ripensare il concetto di vita adulta	77
2.4 La metafora della vita come percorso.....	84
CAPITOLO 3.....	90
1. Caratteristiche dei soggetti coinvolti nella ricerca.....	90
2 La cura.....	94
2.1 Difendersi dagli eccessi dell'aspettativa di cura	99
2.2 Prendersi cura ed essere curati: chi si prende cura di noi e come	103
2.2.1 Coinquiline e coinquilini.....	103
2.2.2 Partner conviventi (o semiconviventi).....	107
2.2.3 Figli e figlie.....	113
2.2.4 Amiche e amici non conviventi.....	115
2.2.5 La cura a distanza: i genitori.....	118
2.3 “Tiranneggiare”.....	121
2.4 Un uomo autonomo.....	125
3. La casa	129
3.1 La vita nelle case condivise.....	129
3.2 Risignificazione degli spazi della casa e interazioni fra i corpi nelle case condivise.....	130
3.3 Precarietà dell'abitazione.....	135
3.4 Case condivise ed “età adulta”.....	138
4. Il supporto nelle emergenze	147
4.1 Quali emergenze	148
4.2 Emergenza, una questione di classe (ma non solo).	149
4.3 La classe di chi? Critica di una concezione familista del reddito.....	153
4.4 Chi aiuta chi (e interazione fra i soccorritori).....	156

4.4.1 Amici, coinquilini, parenti, amanti.....	156
4.4.2 Gli ex e le ex.....	164
4.4.3 Aiuto fra sconosciute/i.....	165
5. L'impegno.....	168
6. Il riconoscimento.....	173
6.1 Perché abbiamo bisogno di riconoscimento.....	173
6.2 Chi elargisce il riconoscimento	175
6.3 Chi riceve riconoscimento.....	176
6.4 Leggibilità.....	177
6.5 Perché non abbiamo bisogno di riconoscimento (l'altra faccia della medaglia).....	178
7. La sicurezza	180
CAPITOLO 4.....	187
1. Gli affetti come oggetto di indagine	187
2. Varietà “naturale” contro binarismo “culturale”? Affetti, linguaggio e relazioni sociali.....	189
3. Varietà degli affetti.....	191
3.1 “I presupposti erano chiari”. Storia di sesso vs. storia d'amore.....	201
3.2 L'ansia definitoria.....	203
3.3 Amore = coppia?	208
4. Critica dell'amore, critica della coppia.....	210
4.1 Critiche incorporate del discorso amoroso.....	210
4.2 Critica della coppia	219
4.3 La coppia (eterosessuale) obbligatoria.....	220
5. Mettere in discussione la monogamia.....	226
5.1 Molte forme di monogamia, molte forme di non-monogamia.....	226
5.2 Marina.....	230

5.3 Antonia.....	233
5.4 Genesi di una scelta non monogamica: la gelosia.	242
5.5 Gelosie differenziate per genere.....	246
5.6 Mario.....	248
Conclusioni.....	251
BIBLIOGRAFIA.....	253
Credits per la pubblicazione su web.....	261

Introduzione

In Italia ci sono sempre meno matrimoni e unioni stabili – un dato che di solito è preso in considerazione con vago allarme, e quasi sempre in rapporto a una preoccupazione per l'andamento della natalità. Ma mentre molte energie e parole vengono spese per domandarsi perché la gente non si sposa, o si separa presto, o non fa figli, poca o nessuna attenzione è dedicata a cercare di capire cosa invece fanno e come effettivamente vivono le persone che non riproducono questi eventi tipici. Conducono davvero un'esistenza solitaria e individualista? Restano figli/e a vita? O piuttosto costruiscono legami d'affetto diversi da quelli tipicamente familiari o di coppia? Legami che producono forme di condivisione e responsabilità di cura reciproca in parte differenti da quelle cui siamo abituati/e?

In questa ricerca mi occupo dell'esperienza di venti persone, di età compresa fra i ventisette e i quarantanove anni, le quali, per motivi e in modi diversi, hanno organizzato la propria vita in maniera che le loro fonti di sostegno emotivo e materiale non fossero esclusivamente né prevalentemente rappresentate dalla famiglia e/o dalla coppia così come sono comunemente intese nella nostra cultura. Si tratta di persone omosessuali o eterosessuali, lavoratori e lavoratrici precarie o anche stabili,

le cui esistenze contestano il concetto di senso comune per cui o si è “figli”, o si “sta con qualcuno”, o si è “soli” - intendendo naturalmente con ciò non la solitudine totale, ma di certo l'assenza di punti di riferimento affettivi veramente forti: qualcuno che ci aspetti a casa la sera, che sia disposto a fare le notti in ospedale per noi, o che piangerebbe al nostro funerale.

Nell'immaginario comune, nel dibattito pubblico, nelle politiche sociali, nel cinema, in televisione, e purtroppo anche nella ricerca sociale, la nostra società assegna un privilegio simbolico indiscusso alla figura della coppia eterosessuale convivente, monogama e riproduttiva. Proprio in virtù di questo privilegio, talvolta assumono rilevanza le alternative o i supporti ad essa offerti, in campo riproduttivo, dalla tecnologia biomedica, o addirittura acquistano visibilità le varianti omosessuali al modello di coppia suddetto. Ma questa centralità simbolica della coppia – di un certo tipo di coppia – è appunto ciò che ci impedisce di vedere come, pur nel bel mezzo della molto discussa "crisi della famiglia", non necessariamente le persone vivano sole e abbandonate a se stesse.

Dunque, dopo aver illustrato, nel capitolo uno, il contesto, i presupposti e il

metodo della mia ricerca, nel capitolo due cercherò di decostruire alcune concezioni implicite direttamente o indirettamente collegate a tale centralità della coppia. In particolare, cercherò di problematizzare la concezione dell'età adulta come fase della vita caratterizzata dal matrimonio e dal lavoro stabile; evidenzierò il carattere strutturante della metafora della vita come percorso e i problemi che essa presenta in rapporto alle forme di vita contemporanee; esaminerò criticamente una certa idea dell'affetto come moto dell'anima e non del corpo, e come qualcosa di originario rispetto alle pratiche e ai gesti attraverso cui l'affetto stesso si esprime; proporrò infine di concepire le pratiche di cura e di condivisione come un qualcosa che è produttivo di affetti almeno tanto quanto ne è il prodotto.

Il punto di partenza del terzo capitolo sarà, in senso lato, la cura. Racconterò di chi si prendono cura i soggetti coinvolti in questa ricerca, chi si prende cura di loro e con quali modalità, sia nella vita quotidiana che nelle situazioni di emergenza. Un'attenzione particolare sarà dedicata alla realtà delle case condivise, alle pratiche di cura fra coinquilini/e, e alle risignificazioni dello spazio domestico che si producono nell'ambito di tali esperienze. Illustrando le pratiche di cura nel quotidiano, ma

soprattutto nelle situazioni di emergenza (malattia, mancanza di alloggio, di reddito ecc.), verrà in primo piano l'interazione, non sempre alla pari, fra relazioni di parentela, relazioni di coppia propriamente dette e altre relazioni. Ciò mi condurrà a esaminare il problema del riconoscimento sociale delle varie relazioni, un riconoscimento che può avvenire anche a un livello estremamente micro, nel contesto delle altre relazioni private o pubbliche che ciascuno e ciascuna intrattiene quotidianamente, e che influenza non tanto il grado di impegno all'aiuto reciproco che caratterizza ciascuna relazione, quanto *le possibilità concrete* di mantenimento dell'impegno nei vari casi e la pratica stessa della relazione nei suoi aspetti più minuti. Alla fine del capitolo, cercherò di analizzare, alla luce di tutto quanto detto sopra, il modo in cui i soggetti percepiscono la propria sicurezza o insicurezza di fronte alle avversità della vita quotidiana così come di fronte alle emergenze e alle crisi della vita.

Il capitolo quattro sarà dedicato a discutere della vita affettiva e sessuale delle persone coinvolte nella ricerca, in rapporto a quelle che loro percepiscono essere le norme sociali della coppia "standard" ma anche, in un certo senso, le norme della promiscuità "standard". Ciò renderà necessario problematizzare più precisamente gli affetti come oggetto di indagine etnografica, e consentirà di sostanziare con ulteriori esempi il tema, già toccato nel secondo capitolo, del rapporto fra affetti, pratiche, linguaggio e relazioni sociali. Ci addenteremo quindi nell'etnografia cercando di dare un'idea della varietà di forme di affetto riportata (e in un certo senso rivendicata) dai soggetti sia nel campo delle relazioni non sessuali che in quello delle relazioni sessuali, in un modo che, come vedremo, tende a mettere in questione questa stessa distinzione. L'analisi porterà ad evidenziare come le norme sociali – quelle apparentemente dominanti ma anche quelle prodotte nell'ambito di pratiche e discorsi contro-egemonici – operino in modo molto diverso sulle soggettività femminili e sulle soggettività maschili, in particolare per quanto riguarda l'esercizio della

sessualità. Infine, l'ultima parte del capitolo sarà dedicata a raccontare nello specifico alcune esperienze di messa in discussione della monogamia.

CAPITOLO 1

1. Oggetto e motivazioni della ricerca

È dal 1972 che, in Italia, il tasso di nuzialità scende anno dopo anno. Il biennio 2009-2010, secondo i dati dell'ISTAT, ha riportato il calo più accentuato degli ultimi quattro decenni (-6%). Anche prendendo in considerazione le coppie di fatto, e sommando al numero dei matrimoni una stima delle convivenze eterosessuali iniziate nel biennio in questione, la tendenza a “mettere su famiglia” appare in fortissimo calo. D'altro canto, si tratta di un fenomeno così marcato e così discusso che, anche senza il conforto dei dati, difficilmente qualcuno negherebbe la presenza di una incontestabile “crisi della famiglia”.¹

Nel nostro paese, quindi, ci sono sempre meno matrimoni e sempre meno “unioni stabili a fini riproduttivi”²: ma cosa c'è al loro posto? Le persone vivono sole

¹ Fonte: ISTAT (2011b). La stima delle coppie di fatto presumibilmente iniziate nel biennio è basata sull'ipotesi che il rapporto medio fra numero di matrimoni e numero delle coppie di fatto iniziate in un anno sia rimasto costante rispetto a quello riscontrato nel periodo 2003-2007 su un campione di diecimila persone di età compresa fra i 18 e i 64 anni (la fonte di quest'ultimo dato è ISTAT 2009) L'ipotesi è sicuramente discutibile, ma il declino della nuzialità è tale che, anche se il numero delle coppie di fatto fosse stato sottostimato, resterebbe sostanzialmente corretta la conclusione che la propensione a “mettere su famiglia” è in calo. Nella prima parte del decennio 2000-2010 c'è stata una lieve ripresa della natalità che nel 2010 sembra essersi arrestata e alla quale comunque contribuiscono soprattutto le donne migranti (fonte: ISTAT 2011a). Il sapere statistico in questo campo va comunque attentamente problematizzato – v. cap. 2, § 2.3.

² L'espressione è di De Rose (2001) ed è un tentativo di non escludere le coppie di fatto dalle elaborazioni

e abbandonate a se stesse? Restano legate per tutta la vita alla famiglia d'origine? Per quanto i dati suesposti vengano presi in considerazione quasi solo in rapporto al fenomeno del calo delle nascite, essi hanno una rilevanza anche rispetto all'esperienza dei soggetti già in vita: per esempio, chi si prende cura di loro? Con chi condividono casa, vita quotidiana e responsabilità di cura reciproca? I/le partner sessuali coincidono con chi svolge questi ruoli o no? Quanto e come? E se esistono altre figure significative nella vita delle *single* e dei *single*, con le quali questi scambiano aiuto, sostegno, affetto, tutte queste relazioni si proiettano nel futuro e quanto? Producono genealogie non biologiche? Quali rapporti di potere le attraversano? Che tipo di immaginario le ispira?

Contemporaneamente al calo della nuzialità e alla “crisi della famiglia” in ambito eterosessuale, una parte consistente del movimento lgbt italiano rivendica, con sempre maggiore insistenza, la stabilità, la serietà, la “normalità” delle relazioni di coppia omosessuali. Per contro, un'altra parte del movimento lgbt, e con esso una parte del femminismo, critica ferocemente la famiglia, la coppia e soprattutto il desiderio di normalizzazione di molti gay e lesbiche³. Ma non c'è, in questo, il rischio di una negatività a oltranza⁴? Oltre alla decostruzione è possibile provare a dire qualcosa in positivo, a partire dalle forme di vita reali e dalle eventuali sperimentazioni, nella vita di singoli/e, di forme di relazione diverse, siano esse omo- o eterosessuali, o anche *non* sessuali?

Sono queste le domande da cui è partita l'inchiesta sulle relazioni del laboratorio Smaschieramenti di Bologna⁵, al quale partecipo dal 2008, e sono queste le domande dalle quali parte anche questa ricerca, nella quale, evidentemente, il mio

demografiche, data la crescente rilevanza del fenomeno.

³ V. p. es. Haraway 1997 e Bozon 2008. In ambito italiano v. p. es. <http://femminismo-a-sud.noblogs.org>

⁴ La questione è ampiamente discussa nel numero monografico “Queer Bonds” della rivista *GLQ*, 17, 2-3. Riferimenti a questo dibattito in ambito italiano si trovano nel §2.2.

⁵ V. § 2.2

posizionamento sociale, politico, generazionale, sessuale ed esistenziale ha una parte non piccola, che non ho intenzione di disconoscere (Haraway 1991).

Fra le studentesse e gli studenti, le lavoratrici e i lavoratori precari fuori sede residenti a Bologna, infatti, sono parecchi quelli e quelle che non riproducono le forme relazionali e le tappe di vita che il senso comune si aspetterebbe da loro, cioè lavoro stabile, matrimonio (o convivenza) e figli⁶. Si tratta di persone già adulte, che però organizzano la propria vita quotidiana e fondano la propria sicurezza materiale e affettiva su reti informali di amici/e, coinquilini/e, amanti, ex amanti, molto più che sul rapporto, presente o immaginato a venire, con un unico, stabile e tendenzialmente eterno (*life-long*) partner convivente, o sul persistente legame con la famiglia d'origine.

Questo tipo di relazioni, in molti casi, non escludono un rapporto anche molto buono con i genitori, i fratelli e le sorelle, né la presenza di rapporti di coppia importanti e di lunga durata. Tuttavia, in questi casi, le relazioni di coppia sono vissute secondo una pratica che spesso mette in discussione il dato per scontato e gli automatismi propri della nostra cultura rispetto al modo di intendere e di agire la coppia, sia al suo interno che per quanto riguarda il rapporto di questa, e di ciascuno dei due partner singolarmente, con l'esterno.

Il modo di raccontare e motivare questo modo di vivere varia molto da persona a persona. Ci sono individui, individue e gruppi apertamente critici verso le forme di relazione convenzionali; ci sono soggetti che non articolano una critica esplicita, ma riconoscono e problematizzano una propria difficoltà a vivere secondo i canoni della parentela, della coppia e della genitorialità così come sono comunemente intese; ci sono infine persone che, pur conservando, in teoria, una fiducia nel progetto di mettere su famiglia “un giorno” (magari quando avranno trovato “la persona giusta”), continuano di fatto a non farlo per lunghissimi periodi della vita. A partire da queste

⁶ V. cap. 2, §2.4

differenti posizioni, lo sforzo di costruire (con maggiore o minore successo) legami “diversi” e lo sforzo di sviluppare una maggiore autonomia individuale si mescolano in proporzioni variabili a seconda delle circostanze e delle persone.

Ora, nel senso comune e nel discorso della sociologia e della demografia, questo tipo di soggetti appaiono quasi sempre come “mancanti” di qualcosa. Queste persone vengono cioè presentate per quello che *non* fanno – non si sposano, non convivono con il proprio partner o la propria partner, non fanno figli – e la preoccupazione principale, in genere, consiste nel chiedersi *perché* non lo fanno, mentre poca o nessuna attenzione è rivolta a ciò che effettivamente fanno e ai legami sociali che costruiscono.

Persino nei discorsi di chi critica la famiglia in quanto istituzione “patriarcale” o in quanto dispositivo di eteronormatività, spesso lo sforzo maggiore è rivolto a mostrare i difetti e le magagne di quella istituzione piuttosto che a evidenziare l'esistenza, o la possibilità di esistenza, di altri modi di vivere⁷, con l'effetto di rinforzare indirettamente la centralità simbolica della famiglia nucleare, e con il rischio di lasciare nell'ombra e nell'implicito uno spazio in cui possono facilmente prosperare immaginari tutt'altro che anti-egemonici, quali il mito dell'indipendenza e dell'autonomia totale dell'individuo/a, o il sogno mai realizzato della relazione pura perfetta – esente come per magia da rapporti di potere e da eredità eterosessiste e patriarcali (Giddens 1992).

L'oggetto di questa ricerca sono quindi le pratiche di relazione e le autorappresentazioni della propria vita di relazione di un certo numero di soggetti che, per motivi e in modi diversi, hanno organizzato la propria vita in modo che le proprie fonti di sostegno emotivo e materiale non siano esclusivamente né

⁷ E' questa ad esempio l'autocritica che lo stesso laboratorio Smaschieramenti esprime quando decide di dare, per quanto possibile, un segno positivo e propositivo alla propria inchiesta sulle relazioni (v. § 2.2).

prevalentemente rappresentate dalla famiglia e/o dalla coppia così come vengono comunemente intese nella nostra cultura⁸. Dico “famiglia o coppia” per escludere sia l'ipotesi della permanenza *ad libitum* nello status di figlio/a, sia la proiezione in un progetto di famiglia propria, progetto che al giorno d'oggi può anche non includere la procreazione, non includere il matrimonio e persino – in una certa misura e con tutti i doveri distinguo – non essere eterosessuale, eppure ancora adottare i meccanismi (e condividere in parte i privilegi) della coppia coniugale in una sorta di sua variante moderna⁹. Dico inoltre famiglia o coppia “comunemente intese” perché, come ho accennato, mi occupo anche di persone che, pur avendo una relazione di coppia o addirittura, in un caso, una famiglia nucleare di tipo madre-padre-bambina, le vivono in un modo diverso da quello che nella nostra cultura sarebbe considerato scontato e “naturale”.

Questo modo “diverso” può anche non essere evidente nella forma apparente del rapporto, e rivelarsi solamente a uno sguardo più attento. Il mio studio non è una caccia all'originalità a tutti i costi, ma piuttosto un tentativo di raccontare il bisogno di trasformazione e il tentativo di praticare piccoli scarti, sperimentazioni o microrivoluzioni nelle relazioni di parentela, di cura e di solidarietà da parte di una manciata di soggetti. Nel farlo, scommetto sul fatto che la loro esperienza possa rappresentare un fenomeno significativo se non dal punto di vista statistico, perlomeno dal punto di vista teorico (uscire dalla logica della naturalità/normalità della famiglia coniugale) e micro-politico (dare visibilità a diverse *possibilità* di vita).

⁸ Intendo le pratiche, e il rapporto fra discorsi e pratiche nel senso di Bordieu (1972). Supporto emotivo e materiale riecheggia volutamente la formulazione di Schneider (1968). Sono molti gli autori che hanno proposto di passare dallo studio della parentela come struttura, o della famiglia come istituzione, allo studio delle pratiche di intimità e di cura. Fra questi E. Fassin (2000), Morgan (1999), Jamieson (1999), Rosenail e Budgeon (2004).

⁹ Si tratta di un dato affermato da diversi intervistati/e. Ernesto nota ad esempio come, da quando convive *more uxorio* con il suo compagno, la sua omosessualità sia diventata molto meno problematica per la sua famiglia e una serie di riconoscimenti siano piovuti inaspettati sulla coppia, dal regalo della Lagostina all'offerta di aiuto economico per la ristrutturazione della casa.

In questo senso, naturalmente, diventa poco interessante interrogarsi ossessivamente sul *perché* queste persone *non* impostano la loro vita intorno a un progetto di coppia¹⁰; piuttosto è importante cercare di capire *come* vengono vissute, agite e pensate le relazioni di altro tipo che costituiscono la realtà effettiva della loro vita.

1.1 “La famiglia comunemente intesa”

Anche se ho detto, in polemica rispetto all'approccio del giornalismo e di certa sociologia all'argomento, che nel descrivere la vita relazionale delle persone coinvolte in questa ricerca intendo concentrarmi su ciò che esse *fanno* in fatto di affetti, intimità, solidarietà e cura, piuttosto che su ciò che ci si aspetterebbe facessero e invece *non fanno* (vivere in una famiglia nucleare), non posso negare che la coerenza del mio oggetto di studio è data, almeno in partenza, solo da ciò che queste persone *non fanno*: dal fatto cioè che esse non mettono su famiglia nel senso convenzionale del termine¹¹. I punti in comune, che pure ci sono, fra le esperienze di persone anche molto diverse per genere, posizione economica, età, grado di esplicitazione e rivendicazione di scelte relazionali “alternative” (e appunto anche per il tipo di relazioni che vivono) sono emersi solo a valle della ricerca. A monte, c'è stata semplicemente la selezione di soggetti più o meno fuori da un assetto familiare convenzionale, le cui vite mi apparivano nondimeno ricche di affetti e in qualche modo interessanti per i fini, fin dall'inizio qualitativi e politicamente situati (Haraway 1991), di questa ricerca.

Una certa idea della “famiglia comunemente intesa” – della forma che essa dovrebbe assumere, di quali dovrebbero essere i suoi componenti, di come

¹⁰ Per scelta? Per forza? Per un trauma precedente, per il divorzio dei genitori? Dice Marta: “Sembra che se non ti vuoi fidanzare devi per forza averci qualche problema...”

¹¹ È una definizione in cui molti degli intervistati si riconoscerebbero. Racconta Ettore: “Ma ti dico anch'io sono in una situazione di ricerca... certo non mi immagino una situazione così di famigliola davanti al camino, questa mi sembra un po' strana.” Come dire, forse non so quello che voglio ma di certo so quello che *non* voglio.

dovrebbero comportarsi l'uno con l'altra – costruisce quindi in negativo il mio oggetto di ricerca. Ma c'è anche un altro senso in cui essa lo costruisce invece in positivo. Se parlo di “affetto, intimità, solidarietà e cura”, infatti, è perché mi sembra che questo sia ciò che comunemente ci si aspetta di avere dal matrimonio o da una convivenza di coppia. In ogni caso, non ho voluto stabilire a priori cosa fosse la “famiglia comunemente intesa”. L'idea è quella che emerge dall'etnografia stessa, dai racconti dei soggetti circa le aspettative dei propri familiari e conoscenti, dalla loro percezione di quali fossero i modelli e le aspettative della società, e soprattutto dai loro racconti di quelle che erano inizialmente le loro stesse aspettative nei confronti della relazione di coppia, poi rimodulate e messe in discussione nel corso della vita.

D'altra parte, non è sensato supporre che, cambiando le forme delle relazioni, i contenuti degli scambi relazionali restino identici, cioè che esistano dei bisogni sempre uguali, universali e a-storici, che un tempo venivano soddisfatti dalla famiglia e che oggi, almeno per una certa fetta di popolazione, vengono soddisfatti da altri tipi di relazione¹². In questo senso, i concetti di affetto, intimità, solidarietà e cura tornano utili proprio per via dei loro contorni ampi e sfumati, in grado di suggerire la dimensione della continuità ma anche la dimensione della trasformazione e della rinegoziazione di desideri, sentimenti, bisogni, aspettative.

1.2 Un insidioso trabocchetto: la competizione per il titolo di “famiglia”

Il doppio legame del mio campo di ricerca con questa idea di “famiglia comunemente intesa” mi tende un insidioso trabocchetto: la sfida di dimostrare che anche le relazioni che sto indagando possono legittimamente aspirare al prestigioso

¹² Weston (1992, cap. 5) argomenta contro l'idea che le “famiglie di amici” o “famiglie elettive” dei gay e delle lesbiche di San Francisco costituiscano una specie di surrogato della famiglia biologica che non possono avere; una simile idea sarebbe “ingenuamente funzionalista” (ivi, nota 6), perché implicherebbe che tutti abbiano bisogno di una famiglia.

titolo di “famiglia”, e/o che assolvono egregiamente alle funzioni che, nella vita dell'individuo, erano “un tempo” svolte dalla famiglia o che, per la maggior parte delle persone, sono tuttora “normalmente” svolte dalla famiglia.

Il movimento lgbt assimilazionista, soprattutto in Italia, si è posto sempre più su un piano di competizione con le famiglie etero per quanto riguarda la "normalità", la "stabilità" e la "moralità" delle relazioni: le coppie omosessuali, si sente dire spesso, sono altrettanto se non più stabili di quelle eterosessuali, l'amore fra due persone dello stesso sesso può arrivare a picchi di dedizione sacrificale che nulla hanno da invidiare all'amore coniugale, i gay e le lesbiche "amano come tutti gli altri", e così via¹³. Sebbene i gruppi in cui ho fatto politica siano sempre stati critici verso questo piano di discorso, che accetta supinamente l'immaginario e i valori della società eteronormativa, non posso negare che la sfida avesse per me una certa attrattiva.

Ma questo trabocchetto andava assolutamente evitato, e per una pluralità di ragioni.

- (1) In primo luogo, non esiste una contrapposizione fra le forme di relazionalità che ho osservato e le relazioni di parentela, ma piuttosto una continuità, per cui i soggetti collocano nel novero dei “propri cari” e delle “persone su cui posso contare” sia i propri parenti che i propri amici, amiche, coinquilini, amanti, ex amanti, colleghe, colleghi ecc. – anche se questo non esclude conflitti di priorità o d'altro tipo fra le relazioni socialmente più riconosciute (consanguinei, moglie/marito, compagno/a convivente) e le altre relazioni.
- (2) In secondo luogo, rivendicare un titolo pre-esistente per un fenomeno nuovo è sempre molto problematico, perché implica il sapere o il presumere di sapere cosa sia la “cosa” fino a questo momento designata da tale titolo,

¹³ Tutti i gay pride cui ho partecipato nella mia vita avevano in tesa al corteo l'AGEDO (Associazione italiana genitori di omosessuali) e le Famiglie Arcobaleno. Sul tema dell'assimilazionismo cfr. Bozon (2008).

riconoscerne in qualche misura il privilegio e guardare al fenomeno “nuovo” andando alla ricerca delle somiglianze più che delle differenze rispetto al “vecchio”; ma anche perché dà scontata l'esistenza di *un* fenomeno nuovo (unico e omogeneo), ben distinguibile dal primo, che appunto si spera di far ascendere al rango di “nuova famiglia”¹⁴.

- (3) Il terzo motivo per cui la competizione per il titolo di famiglia andava evitata è che, come ho già accennato, l'idea che i bisogni degli individui siano sempre gli stessi, e che prima la famiglia, e ora (anche) una nuova “cosa” vi provveda è assolutamente fuorviante. I bisogni potrebbero essere cambiati o essere stati messi in discussione, e questa concezione rozzamente funzionalista mi avrebbe impedito di apprezzare pienamente questa dimensione.

1.3 Un interesse qualitativo

Ho scelto di avere, per questo lavoro, un approccio qualitativo, anche se non nascondo prima di tutto a me stessa che la mia impressione – e quella di molti e molte intervistate – sia che la diffusione di questo tipo di assetti relazionali stia aumentando. Questa impressione potrebbe essere del tutto infondata, e la scarsità di dati statistici in merito non ci consente di giudicare¹⁵. Sono convinta, però, che alcune

¹⁴ Levine (2008, 377) nota come la contrapposizione fra forme di parentela “tradizionali” e “alternative” rischia di assumere acriticamente un'idea di senso comune di cosa sia la “parentela tradizionale”. Del resto, questa concezione culturale che mette al centro la coppia eterosessuale convivente, monogama e riproduttiva ha informato gran parte della ricerca antropologica e sociologica in materia, ed è anche per questo motivo che Rosenail e Budgeon (2004) propongono di abbandonare completamente la categoria di famiglia, e di occuparsi semplicemente delle pratiche di intimità e di cura. Le autrici si chiedono anche se una parte importante delle vite affettive delle persone non abbia *sempre* avuto luogo fuori dalla famiglia e non siano solo questi pregiudizi a farci credere il contrario (ivi, 135, nota 1).

¹⁵ Per cercare di capire quante fossero le persone che coabitavano con dei coinquilini/e, sono andata alla ricerca dei dati riguardanti le “famiglie senza nuclei formate da persone non parenti” (codice 5 del Prospetto 2.8 – “Dominio

forme contemporanee di relazionalità rivestano un interesse in sé stesse, in quanto esistenti, e anche *a prescindere* dalla loro significatività statistica. Esse ci permettono infatti, prima di tutto, di decolonizzare il nostro sguardo dal privilegio simbolico attribuito alla famiglia nucleare (Fassin 2000, Rosenail e Budgeon 1999); inoltre, esse costituiscono *un'altra possibilità* di organizzare la vita personale a fronte delle profonde trasformazioni economiche, sociali e culturali che la nostra società sta attraversando, trasformazioni che rendono innegabilmente più ardui la costruzione e il mantenimento di un progetto di vita familiare simile a quello praticato dalla maggior parte dei genitori delle persone coinvolte in questa ricerca.

Ma quali sono, appunto, queste trasformazioni della contemporaneità che rendono più difficile, oggi, costruire una famiglia nucleare e mantenerla (tendenzialmente) per tutta la vita?

Si può legittimamente supporre che la concezione contemporanea della revocabilità dei legami (Giddens 1992) sia legata al fatto che le persone, sempre più spesso, non hanno una stabilità economica e lavorativa e (quindi) una stabilità geografica e (quindi) sufficienti energie mentali e risorse materiali per poter anche solo pensare di progettare una famiglia e crescere dei bambini. Ma altrettanto legittimamente si può pensare che la crisi della famiglia così come l'abbiamo conosciuta negli ultimi decenni sia dovuta, in modo molto più diretto, al fatto che le

della variabile 'Tipologia familiare' costruita dalla procedura famiglie" in Budano, Demofonti [2010, 33]) e i cd. "isolati" (nella terminologia della medesima "Procedura famiglie" dell'ISTAT, adulti che non vivono né con i figli né con la/il partner) ma si tratta di una vera e propria zona d'ombra della demografia, perché le rare volte in cui vengono pubblicati i dati relativi a queste categorie residuali, non si opera una differenziazione interna per età o stato civile, per cui coppie di fatto e coinquilini finiscono nella stessa categoria, così come i giovani adulti che vivono da soli e gli/le anziani/e vedovi/e.

I servizi statistici del comune di Bologna non forniscono stime del numero di persone che vivono in case condivise, nonostante l'impatto enorme che il fenomeno ha sul mercato immobiliare, sull'economia e sulla vita sociale della città. I dati nazionali indicano che il numero assoluto di celibi e nubili che vivono fuori dalla famiglia d'origine è molto più basso che nel resto d'Europa ma questo non ci dice niente né sulla tendenza del fenomeno, che potrebbe essere in aumento, né su eventuali differenze fra le grandi città e la provincia o fra le diverse regioni.

donne non sono più disposte come un tempo a sacrificarsi per la durata di un legame e “per il bene della famiglia”. È indubbio, infatti, che per molto tempo nella nostra società la stabilità e l'unità delle famiglie si siano basate sostanzialmente sul sacrificio femminile. Ancora, c'è chi sostiene che il cambiamento più significativo della contemporaneità per quanto riguarda la trasformazione delle relazioni di coppia sia da ricercare nel crescente individualismo promosso dalla società dei consumi (Bauman 2003a, Tiqqun 2003).

Contano di più le trasformazioni economiche o quelle culturali? Che rapporto c'è fra di esse? E *quali* trasformazioni culturali, *quali* trasformazioni economiche? Di fronte a questioni tanto complesse, sarebbe estremamente semplicistico suggerire, anche solo velatamente, che le forme di relazionalità, peraltro molto varie, presentate in questo lavoro, possano costituire *la* risposta alle (o essere una diretta conseguenza delle) trasformazioni in atto, tanto più che non siamo affatto di fronte a un modello alternativo e unico di relazionalità, bensì a una costellazione di sperimentazioni di vita differenti, variamente incrociate ai rapporti di parentela e di coppia convenzionali. Il metodo di indagine che ho scelto non mi consente di discutere le *cause* dell'emergere di queste diverse forme di relazionalità, ammesso e non concesso che si tratti di un fenomeno emergente: sicuramente però esso mi permette di descrivere come le persone vivono, praticano e raccontano tali relazioni e di approfondire come tutto ciò si intersechi con il genere, con il lavoro e con le concezioni della vita (Morgan 1999).

In definitiva, concepisco le forme e le pratiche di relazionalità indagate in questo lavoro come *un'altra possibilità* di vita, non migliore né peggiore di altre, ma sicuramente molto attuale: un'altra possibilità di vita colpevolmente trascurata dalla ricerca sociale perché, come sottolinea Weston, gli stessi paradigmi concettuali, impliciti o espliciti, dell'antropologia, della sociologia e del senso comune ci hanno a

lungo impedito di vederla¹⁶.

For every newspaper article devoted to lesbian mothers or an attempt of a gay couple to acquire a marriage licence, another that could have covered a family of friends remains unwritten (Weston 1995, 94)

2. Metodo della ricerca

Questo lavoro si basa su un lungo lavoro di autoinchiesta svolto da un gruppo appartenente al movimento femminista e lgbt radicale, il laboratorio Smaschieramenti¹⁷, del quale faccio parte dal 2008, oltre che su dieci interviste in profondità a persone non coinvolte in questo gruppo. Ho inoltre utilizzato alcune video interviste girate dal laboratorio Smaschieramenti in una fase posteriore all'autoinchiesta per la realizzazione di un documentario sulle relazioni, e una serie di osservazioni etnografiche più o meno casuali che ho preso l'abitudine di appuntare nei tre anni in cui, prima per il laboratorio e poi per la mia tesi di laurea, mi sono occupata di questo tema. Molto spesso, al termine dell'intervista, era lo stesso/a intervistato/a a proporre temi e riflessioni emersi nella nostra conversazione ad amici, amiche, coinquilini, coinquiline o partner che si univano a noi subito dopo per bere un caffè, cenare o fare due chiacchiere: anche questo materiale è confluito nel lavoro.

Il laboratorio Smaschieramenti, di cui parlerò più approfonditamente in §2.2, si è riunito settimanalmente per circa un anno per discutere le questioni illustrate in apertura a partire dall'esperienza vissuta di ciascuno e di ciascuna delle partecipanti¹⁸:

¹⁶ V. cap. 2, §2 e segg.

¹⁷ Considerando le partecipanti stabili dell'ultimo anno, il gruppo è composto da dieci persone. Nel corso del tempo almeno un'ulteriore ventina di persone lo ha attraversato.

¹⁸ Al laboratorio prendono parte persone di entrambi i sessi. L'uso del femminile come plurale collettivo è diffuso fra le stesse e gli stessi partecipanti per riferirsi a se stesse/í, ed è per questo che lo adotto qui e in tutto il resto del testo. Quest'uso potrà apparire un vezzo o una preoccupazione grammaticale eccessiva ma, come ho scoperto

questa esperienza collettiva ha quindi prodotto del materiale auto-etnografico e, allo stesso tempo, un'analisi collettiva di questo materiale. D'altro canto, anche ciò che le persone mi hanno detto nelle interviste non è fatto solo di “dati” esperienziali, ma anche di interpretazione, auto-analisi, riflessione, o analisi dei fenomeni sociali in cui ciascuno e ciascuna si era trovato coinvolto/a¹⁹. Avrei trovato estremamente artificioso, oltre che teoricamente poco giustificabile, tracciare una linea di separazione fra “interpretazioni” e “dati”, o peggio fra interpretazioni “ingenua” (quelle degli intervistati), interpretazioni “politiche” (quelle del laboratorio) e interpretazioni “scientifiche” (le mie). Dunque, quando parlo di “soggetti della ricerca” o di “persone coinvolte nella ricerca” mi riferisco tanto alle partecipanti al laboratorio (me compresa) che alle persone che ho intervistato²⁰, e posso considerare tutti/e, seguendo Clifford (1986, 17), co-autori e co-autrici di questo lavoro.

La cosa ovviamente non mi esime, anzi mi impegna maggiormente, a rendere il più possibile trasparente al lettore e alla lettrice chi dice cosa e in che contesto. Credo infatti che questo sia l'unico sistema per affrontare, invece che occultare, i problemi di prospettiva che l'inevitabile soggettività di ogni sapere comporta (Fabian 1983, Piasere 2002, Haraway 1991).

successivamente, fra i gruppi politici radicali francesi e spagnoli è un'abitudine abbastanza diffusa. Nel laboratorio Smaschieramenti, quest'abitudine è nata più da una pratica spontanea che non da una scelta politica meditata, anche se la pratica di chiamarsi al femminile (in questo caso anche come singolare) era già diffusa fra gli omosessuali maschi di Antagonismogay. Sull'appropriazione del femminile da parte dei gay v. Mieli (1977) e l'intervento di Busarello in Pustianaz (2011).

¹⁹ Tutto questo, naturalmente, per quel che può valere la distinzione fra “dato” esperienziale e “interpretazione”. Qualsiasi narrazione della propria esperienza è già un'interpretazione e quindi in una certa misura un'analisi, ma comunque è chiaro che, nel *continuum* fra i due poli immaginari del “dato esperienziale puro” e della “pura interpretazione/analisi”, alcune affermazioni dei soggetti si avvicinano di più al primo polo e altre, che si pongono su il livello di astrazione e riflessività maggiore, si avvicinano di più al secondo.

²⁰ Non mi riferisco però alle persone che hanno partecipato solo saltuariamente al laboratorio, alle persone con cui ho solo chiacchierato nel post-intervista, alle persone che sono state oggetto di osservazioni etnografiche casuali. V. cap. 2 §1.

Le caratteristiche delle persone che hanno partecipato a questa ricerca sono descritte nel dettaglio nel cap. 3, §1. Si tratta, comunque, di donne e uomini di età compresa fra i 27 e i 49 anni, di tutti gli orientamenti sessuali, con figli o senza figli, quasi tutti provenienti da altre città d'Italia ma quasi tutti residenti a Bologna, e quasi tutti in possesso di un livello di istruzione alto. Il “quasi” è importante e voluto, perché sapevo che intervistare almeno una persona che sotto qualche aspetto risultasse fuori dalla media degli altri e delle altre intervistate mi avrebbe aiutato a cogliere, per contrasto, caratteristiche che altrimenti avrei rischiato di non rilevare proprio a causa della loro omogeneità²¹.

A parte questa attenzione alla presenza di soggetti diversi per età, istruzione o esperienza di vita, essendo l'intento della ricerca puramente qualitativo, le persone da intervistare sono state scelte semplicemente in base al fatto che avessero qualcosa da raccontare sul tema di questa ricerca. Alcuni/e si sono offerti/e spontaneamente per l'intervista perché avevano sentito parlare dell'inchiesta di Smaschieramenti e/o della mia tesi di laurea; altre sono state interpellate da me, ma tutte, tranne tre, erano più o meno mie conoscenti.

Anche il laboratorio, che esiste ovviamente da prima di questo progetto di ricerca, è un gruppo di persone che si è aggregato sulla base di un interesse rispetto a certe tematiche e quindi chiaramente anche in base alla presenza, nella vita di ciascuna, di elementi non riconducibili ai modelli di vita familiare diffusi, o perlomeno in base alla presenza di un desiderio in questa direzione. L'auto-selezione

²¹ Per questo ho incluso un uomo di 49 anni con contratto di lavoro dipendente a tempo indeterminato e una studentessa di 27 anni a fronte di una maggioranza di intervistate/i di età compresa fra i 30 e i 40 con contratti di lavoro precari. Per lo stesso motivo ho cercato anche persone con figli/e, dato che nel laboratorio nessuna aveva figli, e persone che non conoscevo, essendo tutti e tutte le altre miei conoscenti; infine ho voluto intervistare una persona che viveva in coppia in un modo apparentemente del tutto “normale” e che invece a una più attenta analisi ha riservato sorprese.

delle persone che hanno preso parte al laboratorio, quindi, è avvenuta in base a criteri simili a quelli che hanno determinato la composizione del gruppo delle intervistate e degli intervistati, con la sola rilevante eccezione che, essendo il laboratorio nato da un'iniziativa del collettivo Antagonismogay, si trattava di persone tendenzialmente più politicizzate, e in prevalenza gay (per maggiori dettagli v. §2.2)

2.1 Etnografia di se stesse

È possibile che il mio campo di ricerca appaia pericolosamente compromesso dal mio attivismo politico, dalla mia vicinanza agli intervistati e alle intervistate, dal mio interesse personale e non solo scientifico nel tema trattato. A mia discolpa posso solo dire che l'interferenza della soggettività nel processo di conoscenza è un fastidioso problema che non risparmia nemmeno chi fa ricerca all'altro capo del mondo, in società e culture che gli sono completamente estranee. Fuor di ironia, dirò che la soggettività, lungi dall'essere un'interferenza, è in realtà *il solo mezzo* che ci consente di conoscere le vite altrui e di poterle raccontare a terzi (Fabian 1983, Piasere 2002). La differenza sta solo nel grado e nei modi in cui ciò viene ammesso o occultato, prima di tutto a se stessi/e durante la ricerca sul campo, e poi al lettore/lettrice in fase di scrittura (Fabian 1983, Clifford e Marcus 1986; Haraway 1991).

Ma ammettere la soggettività del proprio punto di vista, e affermare che ogni conoscenza è sempre un punto di vista, non rappresenta la fine dei problemi, quanto piuttosto l'inizio *di un altro* problema, che è quello di come la nostra soggettività ha interagito con quella delle persone con le quali abbiamo lavorato, di come essa ha influenzato l'oggetto di ricerca e di come l'oggetto di ricerca ha influenzato noi, di come abbiamo cercato di gestire tutti questi processi, e infine di come iscrivere nel

testo o nei testi che produrremo il simulacro²² della nostra soggettività (Piasere 2002, Navarini 2010, Fabian 1983). Ho dunque cercato di rendere un po' meno opachi tutti questi processi, in parte illustrandoli a mo' di preliminari nei paragrafi che seguono, in parte, per quanto possibile, facendoli emergere nel corso del testo.

2.2 Il lavoro del laboratorio Smaschieramenti

Ho fatto parte del laboratorio Smaschieramenti fin dalla sua nascita nell'aprile 2008. Capire il percorso di questo gruppo è importante sia per esplicitare il mio posizionamento rispetto all'oggetto di ricerca, sia per definire il contesto da cui è emersa una parte significativa del materiale etnografico e buona parte delle categorie interpretative che utilizzo.

Il laboratorio Smaschieramenti (la “i” è voluta) è una realtà molto peculiare. Non è un collettivo, nel senso che, pur avendo preso spesso posizione su questioni politiche di attualità, non ha una stabile e rigida “identità” politica e nemmeno teorica; esso è piuttosto un luogo di dibattito in cui si possono rintracciare tendenze, ma difficilmente posizioni acquisite che possano definire “la” posizione di Smaschieramenti sul *queer*, sull'identità, sul separatismo, sulle elezioni comunali o su qualsiasi altra cosa.

Smaschieramenti è un gruppo che ha scelto di agire politicamente soprattutto attraverso l'inchiesta, che avviene in maniera multidisciplinare, e in parte anche antidisciplinare, attraverso le competenze diverse dei suoi membri²³ ma soprattutto attraverso le loro diverse esperienze e il loro diverso assoggettamento (Foucault 1984) in quanto donne, uomini, transgender, omosessuali, eterosessuali, *queer* eccetera. L'altra importante caratteristica che lo distingue dalle altre realtà del

²² Nel senso che qualsiasi messa in discorso del soggetto che parla è un simulacro (Duranti 2000).

²³ Due educatori, una studiosa di filosofia e storia della scienza, un semiotico, un'antropologa, un filosofo, una maestra ecc.

panorama lgbt, *queer* e femminista è infatti la sua composizione mista rispetto ai generi e agli orientamenti sessuali, che però non sfocia, o almeno cerca di non sfociare, in una presa di parola “neutra”²⁴.

Il laboratorio è nato per iniziativa di Antagonismogay, un collettivo che da dodici anni ha sede nel circolo “Atlantide”, in piazza di porta Santo Stefano a Bologna. Storicamente composto da soli uomini gay, il collettivo è stato in vari periodi attraversato anche da donne lesbiche e bisessuali, ed è sempre stato in dialogo con gruppi e percorsi del lesbofemminismo. Io stessa ho partecipato, negli anni, a laboratori di lettura e rassegne di eventi culturali promossi dal collettivo.

Il laboratorio Smaschieramenti nasce da una riflessione che il collettivo conduce all'indomani dalla grande manifestazione contro la violenza maschile sulle donne del 24 novembre 2007 a Roma, che porta in piazza centomila donne. In nome di un essenzialismo strategico (Spivak 1990) criticato da più parti, la mobilitazione era stata indetta come un corteo di sole donne. Antagonismogay non critica questa scelta, e anzi se ne lascia interrogare.

La manifestazione del 24 novembre scorso interpella le altre soggettività: gay, bisex, trans, queer, eterosessuali non conformi ai modelli eterosessisti. Tutte soggettività in qualche forma implicate nel maschile e nella sua costruzione sociale e culturale, tutte possibilmente complici di una cultura di sopraffazione che si perpetua con modalità tradizionali o dissimulate, con complicità fatte di sguardi, parole, gesti, omertà, silenzi.

Attraverso il laboratorio Smaschieramenti, Antagonismogay intende

riaprire la questione di quali pratiche micro/politiche rendano visibile la critica del fallologocentrismo nella vita quotidiana. Cosa facciamo per marcare la nostra alterità

²⁴ Cfr. <http://smaschieramenti.noblogs.org> e gli interventi di Renato Busarello, Goffredo Polizzi e mio in Pustianaz (2011).

rispetto a soggetti, discorsi, tecnologie e dispositivi che lo sostengono e lo riproducono attorno/dentro di noi? (...) Rafforzare la trasversalità degli sguardi eccentrici sul maschile, significa distruggere lo sguardo maschilista, coloniale e eterosessista che sostiene lo stupro, la misoginia, l'omo/lesbo/transfobia e il razzismo.

(Dal volantino che chiama il primo incontro del Laboratorio Smaschieramenti)

Il laboratorio riunisce nei primi mesi circa venti partecipanti, di cui circa una dozzina “fisse” e altre occasionali²⁵. Inizialmente il gruppo lavora con discussioni più o meno libere a partire dalla propria esperienza, secondo la pratica femminista del partire da sé, oppure anche a partire da testi e fenomeni culturali liberamente proposti alla riflessioni da l'una o dall'altra delle partecipanti. La scelta di partire dall'esperienza favorisce l'equa distribuzione della presa di parola, indipendentemente dalla preparazione teorica e politica di ciascuno/a²⁶.

Soprattutto all'inizio, le riunioni sono seguite da un *report*, che viene scritto indifferentemente da chi ha preso più appunti e ha modo e tempo di farlo, e viene inviato nella mailing list del gruppo²⁷. Tutte le decisioni all'interno del gruppo vengono prese sempre con il metodo del consenso. La partecipazione, nei primi mesi, rimane sempre aperta, mentre nei mesi successivi l'arrivo di nuove partecipanti è stato concentrato nei momenti dell'anno in cui, per lo stadio del lavoro, l'inserimento di persone esterne poteva risultare più agevole.

Smaschieramenti è dunque, all'inizio, un gruppo di discussione misto che riflette sulla violenza maschile, o meglio, *a partire* dalla questione della violenza maschile contro le donne e contro gay, lesbiche e trans. La sua composizione mista rispetto ai generi e agli orientamenti sessuali non cessa di stupire molte femministe e lesbiche

²⁵ V. cap. 3, §1 per dettagli su genere, età ecc. delle partecipanti.

²⁶ Ho avuto modo di apprezzare la differenza visto che, nei laboratori di lettura proposti negli anni precedenti da Antagonismogay, la presa di parola nel gruppo aveva rappresentato un problema abbastanza evidente.

²⁷ Col tempo, i report si sono rarefatti e sono stati riservati solo alle riunioni più “dense”. In ogni caso, ho quasi sempre preso appunti durante le riunioni e ho utilizzato questo materiale per la ricerca.

dei gruppi vicini ad Antagonismogay; ma l'idea del laboratorio è appunto quella di smascherare le complicità con il dominio maschile che ciascuno e ciascuna di noi ha, mettendo in comune e dando visibilità alle mirco-pratiche quotidiane di “smarcamento” dal maschile egemone. Così, ad esempio, la riflessione di alcuni partecipanti gay prende spunto dal fatto che essi possono, in molti contesti, passare da uomini etero e accedere ai privilegi che questa posizione comporta; i partecipanti etero riflettono sulla posizione di privilegio che strutturalmente si trovano a occupare, sull'automatica complicità che gli altri maschi si aspettano da loro ogni volta che, per esempio, fanno un commento pesante su una donna e, in definitiva, sugli inevitabili limiti del proprio volontarismo di essere maschi “diversi”; le donne, fra cui io stessa, mettono a tema, fra le altre cose, le proprie identificazioni nel maschile, la propria complicità con le violenze subite e il problema di saper riconoscere la violenza come tale; un altro tema che viene alla luce molto presto e in maniera trasversale ai generi e agli orientamenti sessuali è quello del disagio rispetto al machismo insito nelle pratiche di movimento.

Da questo calderone iniziale, del quale ho dato peraltro una descrizione incompleta, prendono corpo alcune riflessioni più strutturate:

- In primo luogo, emerge la critica a una certa costruzione del desiderio maschile come più “fisico”, istintivo e animale rispetto a quello femminile, e quindi come qualcosa di meno controllabile e più vicino alla “natura”. Per quanto questa costruzione sia spesso motivo di compiacimento da parte delle donne, perché attribuisce alla loro sessualità un maggior grado di “civiltà”, essa in realtà delegittima il desiderio delle donne e sollecita/giustifica lo stupro in quanto espressione di un istinto sessuale “naturale” che non sempre viene adeguatamente “controllato” dalla “razionalità”.
- Inoltre la riflessione collettiva porta a evidenziare che la violenza

maschile è un *continuum* nel quale le forme più eclatanti e apparentemente stigmatizzate, come lo stupro e la violenza domestica, si affiancano a fenomeni che spesso non sono nemmeno percepiti come violenza, e che fanno parte della quotidianità di molte relazioni di coppia eterosessuali. Alcune partecipanti donne, per esempio, individuano nelle proprie esperienze sentimentali passate fenomeni di “micro-violenza sessuale” in cui i loro partner riuscivano sottilmente a imporre rapporti sessuali indesiderati attraverso la semplice indifferenza ai segnali di rifiuto della compagna, o attraverso il ricatto che “se non lo fai, ti mettono il muso o ti costringono a rassicurarli per tre ore che sì non avevi voglia di scopare, però gli vuoi bene lo stesso” (dalla mailing list del laboratorio).

- La critica alla centralità simbolica del sesso penetrativo (comune all'immaginario eterosessuale e a quello gay) e all'identificazione della posizione di chi penetra con un ruolo di potere, da cui critica alla dicotomia attivo/passivo.
- La critica ai binarismi in genere: maschile vs. femminile ma anche eterosessuale vs. omosessuale, attivo vs. passivo, penetrare vs. essere penetrati, che evidentemente costruiscono l'identità maschile eterosessuale ma anche l'identità gay, e inavvertitamente anche alcune forme di identità femminista, basate su un ribaltamento di valori che si gioca però sempre sulle stesse categorie binarie.

“Ci siamo accorte che sentiamo il bisogno di uscire dai binarismi: maschile/femminile, omosessuale/eterosessuale, attivo/passivo... Non vogliamo semplicemente *ribaltare* queste categorie (da oggi facciamo che femminile è bello e maschile è brutto, o che il femminile si appropria della penetrazione); non ci basta nemmeno *rivendicare un continuum* di posizionamenti fra le due polarità. Noi vorremmo poter esistere anche *al*

di fuori di questa linea retta tracciata tra due poli comunque imposti e convenzionali, poterci collocare *altrove*, essere qualcosa di *altro* e non solo qualcosa a metà, o a tre quarti o altro..., fra i due poli. ”

(Da un intervento pubblico del laboratorio a Firenze)

La contestazione delle costruzioni binarie, d'altra parte, è un terreno delicato per il laboratorio. Avendo al proprio interno sia donne che uomini che trans, e sia omosessuali che eterosessuali, per il gruppo è fondamentale condurre questa critica attraverso pratiche incarnate e situate, piuttosto che su un piano puramente discorsivo. L'aderenza alla pratica e all'esperienza, in altri termini, consente al laboratorio di condurre al suo interno una critica dell'identità senza rischiare di cancellare la storia delle disparità di potere che sulle identità binarie si giocano, e che inevitabilmente costruiscono in modo diverso la soggettività e la corporeità delle stesse partecipanti. L'enfasi è posta sull'attraversamento delle identità come processo e pratica piuttosto che come presunto fatto concluso o dichiarazione di principio. Questo processo e questa pratica hanno luogo soprattutto all'interno del laboratorio, in cui appunto identità di genere, identità sessuali e in parte anche identità politiche diverse cercano di dialogare senza riprodurre il discorso del neutro bianco-maschio-eterosessuale.

Parallelamente, il laboratorio cerca strumenti di intervento e di azione politica all'esterno. Dato che uno dei temi emersi è appunto quello del sessismo nel movimento, il laboratorio decide di elaborare un “Questionario sul desiderio (del) maschile”, da distribuire nei centri sociali di Bologna. Lo scopo è soprattutto quello di porre domande, e solo in minima parte quello di raccogliere “dati”. Nello scrivere il questionario, lo sforzo di formulare delle domande che non interpellino i soggetti secondo le categorie identitarie date di genere e orientamento sessuale è enorme, e ci porta a prendere minuziosamente coscienza degli ostacoli posti a una simile impresa

dal linguaggio, dagli immaginari e dalla cultura corrente ²⁸.

Già la forma del questionario, che interpella in quanto singoli/e e non, come nel caso di un dibattito o di un corteo, in quanto “pubblico”, è un tentativo per il laboratorio di ri-problematizzare il rapporto fra personale e politico. Le domande cercano di interrogare le persone soprattutto sul piano dell'esperienza e delle pratiche, dal momento che sul piano della rappresentazione si è ormai affermato, soprattutto negli ambienti “alternativi”, un discorso *politically correct* che favorisce la divaricazione fra piano personale e politico.

Il rapporto fra rappresentazioni e pratiche è, durante l'elaborazione del questionario, un tema molto dibattuto: se da un lato ci sembra evidente che l'adozione e la diffusione di discorsi antisessisti o *gay friendly* o nonviolenti nei movimenti non abbia portato nessun cambiamento significativo nelle pratiche collettive e individuali, dall'altro ci sembra che l'affermarsi di una pratica senza la relativa assunzione a livello discorsivo spesso non comporti alcun reale cambiamento in direzione di uno scardinamento delle posizioni di potere esistenti. Ad esempio, se l'immagine dell'impenetrabilità del maschio è indubbiamente un caposaldo della costruzione identitaria del genere maschile nella nostra cultura, la diffusione della pratica della penetrazione anale maschile anche nei rapporti eterosessuali rischia di non scalfire minimamente questa costruzione omofoba, se non c'è un discorso che *dà senso* a questa pratica in direzione anti-omofobica. La scelta di interrogare le persone sul piano delle pratiche, del corpo, del desiderio e della sessualità realmente esperita non

²⁸ Ad esempio, ci si sforza di formulare le domande in modo che a tutte possano rispondere tutte le soggettività. Il “Questionario sul desiderio (del) maschile” è rivolto a uomini sia gay che eterosessuali, a donne, lesbiche e trans indifferentemente: taluni risponderanno parlando della propria maschilità o del proprio desiderio per corpi culturalmente caratterizzati come maschili, altri e altre del proprio modo di vedere la maschilità e il desiderio proprio o altrui per corpi “maschili”. Si decide di non chiedere il genere a chi compila il questionario (cosa che generalmente avviene, nei questionari, non oltre la terza domanda), e di chiedere l'orientamento sessuale solo alla nona domanda, e di non farlo con le classiche caselle da barrare, ma con la formulazione aperta “Qual'è il tuo orientamento sessuale prevalente?”

è quindi un disconoscimento dell'importanza delle rappresentazioni e dei discorsi, ma un tentativo di spostare il focus da quest'ultimo piano al *nesso* fra i due.

Il questionario riscuote un notevole successo, testimoniato prima di tutto dal fatto che la gente è entusiasta di compilarlo nonostante contenga ben ventotto domande. I risultati emersi dall'elaborazione dei circa centottanta questionari compilati vengono illustrati a Bologna durante il primo Festival sociale delle culture antifasciste, nel giugno del 2009.

Concluso il progetto sul desiderio (del) maschile, il laboratorio decide di lavorare sulle relazioni. Questo nuovo progetto nasce essenzialmente da tre precedenti:

- (1) In primo luogo, nel corso dell'autoinchiesta sulla violenza maschile, era emersa l'esigenza di rendere riconoscibili quelle che più sopra abbiamo definito “microviolenze sessuali” – violenze che non solo avvengono *nelle* relazioni, ma *per mezzo* delle relazioni.
- (2) Analizzando le campagne e i discorsi contro la violenza di genere, ci siamo accorte che dire che la violenza maschile “non è un problema di ordine pubblico” ma “avviene soprattutto fra le mura domestiche” è importante per smontare l'idea che la violenza di genere sia qualcosa che è “là fuori” (fuori dalla casa, fuori dalla famiglia, fuori dalla nostra cultura – vedi il fantasma dello stupratore straniero in strada); eppure questa affermazione rischiava di restare, all'interno degli ambienti “alternativi” e “di movimento”, ancora un altro modo per pensare la violenza sessista come qualcosa che non ci riguarda. Quanti e quante, infatti, riconoscerebbero nell'espressione “mura domestiche” qualcosa di attinente alla propria vita, fatta spesso di stanze in affitto, coinquilini e relazioni di coppia instabili e movimentate? Eppure, la violenza maschile, nella forma delle “microviolenze quotidiane” così come

nelle sue forme più gravi e riconoscibili dello stupro e della violenza domestica fisica, non si esplica solo nelle case delle coppie sposate e “tradizionali”, ma anche nelle relazioni di coppia più “moderne” e apparentemente alternative.

- (3) Il terzo input viene dal convegno “Tre giorni contro la normalizzazione, la repressione e il disciplinamento dei corpi” (Bologna, 31 ottobre 2008). Qui avevamo avuto occasione di riflettere insieme ad altre realtà lgbt, femministe e *queer* italiane sui rischi di una deriva familista nelle lotte lgbt. Sforzarsi di dimostrare che le unioni omosessuali sono durature, serie, stabili – anzi “più” durature, “più” serie e “più” stabili – di quelle eterosessuali per chiedere il riconoscimento dei diritti civili delle persone lgbt, appariva infatti a molti e molte attiviste come una strategia fallimentare da parte delle due maggiori associazioni omosessuali nazionali, Arcigay e Arcilesbica. Questa retorica, infatti, riconferma implicitamente la centralità e il privilegio della famiglia eterosessuale, pone l'accento sui diritti della “famiglia” invece che sui diritti degli individui, e mette i soggetti lgbt nella posizione di dover dimostrare qualcosa – segnatamente la propria capacità di conformarsi ai modelli sociali esistenti e di non minacciare la società²⁹. D'altra parte, nell'intervento di Elena Biagini, emerge anche la necessità di non cadere in un negativismo a oltranza nella critica al familismo e alla “normalizzazione”, e quindi l'invito a costruire e dare visibilità a forme di affetto, sessualità e solidarietà che non siano la mimesi delle forme familiari eterosessuali.

La seconda inchiesta di Smaschieramenti si pone proprio in quest'ottica, con la

²⁹ Il concetto di rispettabilità utilizzato da Bozon (2008) nasce da questa fase di critica delle retoriche assimilazioniste negli ambienti dell'attivismo lgbt europeo.

differenza, però, di volersene occupare in ambito sia etero- che omosessuale. Il laboratorio infatti ritiene che ci sia un desiderio diffuso di nuove forme di relazionalità che è trasversale agli orientamenti sessuali. Inoltre ritiene in qualche modo strategico occuparsi di questo tema perché è un campo in cui

noi lgbtq possiamo porci per una volta non come quelle a cui manca qualcosa (diritti, vivibilità) ma come quelle che hanno qualcosa in più... una più lunga esperienza di sperimentazione di possibili soluzioni a bisogni e difficoltà in cui evidentemente si dibattono pure gli etero. (Dalla mailing list di Smaschieramenti)

Anche in questo caso, il laboratorio inizia un lavoro di autoinchiesta. Per più di un anno, da settembre 2009 a novembre 2010, le riunioni settimanali sono dedicate a discutere il tema a partire dall'esperienza e dai desideri di ciascuno/a. L'iniziale ingenuità di pensare a forme "alternative" di relazione lascia il posto alla consapevolezza che, sotto le mentite spoglie della forma relazionale più "alternativa", possono nascondersi pratiche di oppressione e di sessismo, e che viceversa in relazioni apparentemente "normali" possono essere messi in atto scarti e risignificazioni interessanti.

Inizialmente, come era stato per l'autoinchiesta sul maschile, la discussione è libera. I primi temi che emergono sono l'esercizio della sessualità slegata dall'affettività e le sue diverse implicazioni per le donne in relazioni eterosessuali e per gli uomini relazioni gay; la questione del lavoro di cura e della capacità o meno delle reti di relazioni non radicate nella parentela di farsene carico nelle situazioni di bisogno più estreme (malattia e simili); il problema dell'elemento di "dovere" insito nel lavoro di cura; la questione del disagio della coppia, delle negoziazioni possibili al suo interno e delle forme di affettività e di sessualità possibili al di fuori e contro di essa.

Pian piano, si inizia a discutere dello strumento da utilizzare per portare all'esterno il nuovo tema del laboratorio. Si pensa di realizzare un documentario, e si inizia quindi a enucleare, dal materiale autoetnografico emerso, dei nodi tematici da utilizzare per realizzare delle video-interviste. Man mano che questi nodi vengono esplicitati, attorno ad essi e attorno alle questioni sollevate dalle prime video-interviste realizzate emerge nuovo materiale esperienziale da parte delle partecipanti al laboratorio.

2.3 Dal laboratorio alla tesi

La decisione di proseguire nella mia tesi di laurea il lavoro del laboratorio è stata condivisa ovviamente con le altre partecipanti. I resoconti delle loro esperienze personali sono confluiti in questo lavoro, e i nodi tematici individuati dal laboratorio sono quindi andati a formare, con qualche aggiunta e qualche approfondimento o articolazione in più da parte mia, la griglia interpretativa che ha guidato le interviste in profondità e l'intera analisi (v. cap. 2, §1).

A causa di problemi contingenti, nel corso del mio lavoro di ricerca e di scrittura, le occasioni di confronto con il laboratorio su questi temi sono mancate. Ho continuato a frequentare il gruppo, ma problemi urgenti legati soprattutto al tentativo, da parte della giunta commissariata guidata da Anna Maria Cancellieri, di assegnare ad altri la storica sede di Atlantide hanno per forza di cose dirottato altrove tutta la nostra attenzione e le nostre già scarse energie di precarie.

Ho detto prima che posso considerare co-autori e co-autrici (Clifford 1986) di questo lavoro tanto le partecipanti al laboratorio che le interviste e gli intervistati, perché le une e gli altri mi hanno fornito non solo dati esperienziali, ma anche

riflessioni e analisi³⁰. È il momento di precisare, però, che la differenza fra il laboratorio e le interviste sta nel fatto che il primo propone una riflessione collettiva, mentre le seconde contengono delle riflessioni tendenzialmente individuali. Inoltre la riflessione del laboratorio è venuta prima, e soprattutto è anche mia, per cui sicuramente ha strutturato la mia visione e il mio modo di condurre le interviste, nel modo che spiego nel cap. 2, §1³¹.

D'altro canto, dopo aver fatto le interviste, alcune mie idee sul tema delle relazioni sono cambiate o si sono ricollocate, altre se ne sono aggiunte. Queste interazioni a due hanno avuto un impatto emotivo abbastanza significativo su di me riguadagnando, se così si può dire, un'autorevolezza inconscia pari a quella rappresentata dall'esperienza del laboratorio.

2.4 Le interviste

Le dieci interviste in profondità che ho condotto da dicembre 2010 a maggio 2011 hanno avuto luogo quasi tutte a casa delle/degli intervistati, tranne in tre casi (due interviste a casa mia, un'intervista in un parco). La loro durata varia da un'ora e dieci fino a oltre quattro ore suddivise in due incontri.

Ho sempre cercato di non “fare violenza” alle intervistate e agli intervistati, sia per quanto riguarda il raccontare la loro vita privata, sia per quanto riguarda l'occupazione del loro tempo. Eppure, sull'uno e sull'altro piano, molti e molte si sono dimostrate disponibili oltre ogni aspettativa: le interviste più lunghe sono durate tanto appunto perché erano le stesse intervistate/i a propormi di rivederci.

L'audio delle interviste è stato registrato e poi trascritto. In molti casi, ho rivisto o risentito le intervistate e ho avuto modo di approfondire gli aspetti non chiari.

³⁰ V. nota 20.

³¹ “However monological, dialogical or polyphonical their form, they [ethnographies] remain hierarchical arrangements of discourses” (Clifford 1986, 17)

Inizialmente, ho provato una certa incredulità e una grande gratitudine di fronte al fatto che le persone fossero pronte a “regalarmi” così tanto tempo e così tante confidenze³². In realtà, ho presto capito che non si trattava di qualcosa che facevano solamente per me. In primo luogo, molti e molte sentivano di avere un interesse in prima persona a che altre forme di relazione venissero studiate e ricevessero visibilità; in secondo luogo, bisogna dire che non è frequente avere davanti a sé qualcuno che è pronto ad ascoltarti attentamente, senza limiti di tempo e senza intenti giudicanti mentre parli della tua vita privata.

Naturalmente, si è trattato di un lavoro estremamente faticoso dal punto di vista emotivo, anche perché, essendo molte delle persone intervistate mie conoscenti, le cose che mi raccontavano spesso mi coinvolgevano indirettamente. Anche quando ho intervistato degli estranei o delle persone più lontane, comunque, il mio coinvolgimento personale nel tema rendeva l'intervista quasi altrettanto impegnativa, e per certi versi *più* impegnativa.

Ho riflettuto molto sull'opportunità di intervistare persone che conoscevo. Aver intervistato anche tre sconosciuti/e (o meglio, tre persone appena conosciute) mi ha dato modo di apprezzare le differenze, e di concludere che, come è ovvio, ci sono pro e contro nell'una e nell'altra soluzione. Con gli sconosciuti/e, ad esempio, molte energie erano assorbite dal fatto di dover smentire i loro pregiudizi rispetto alle mie aspettative, ai miei parametri di giudizio eccetera, oltre che naturalmente dalla necessità di farmi spiegare antefatti, retroscena e aspetti generali delle loro vite. Nelle

³² Nella scrittura, il tema della riservatezza è stato molto delicato. Se avessi raccontato singolarmente le storie di vita di tutti gli intervistati e le intervistate, l'uso del nome falso sarebbe stato poco più che una foglia di fico, tanto più che ho dovuto per forza di cose rivelare i loro legami con la città di Bologna. Ad aggravare il problema, c'è il fatto che le interviste e i racconti delle persone coinvolte nel laboratorio non riguardano solo la loro vita privata, ma anche quella di tutte le altre persone che sono in relazione con loro. Per questo, su alcuni temi più delicati ho dovuto “confondere le acque” o evitare di andare nel dettaglio. Quando non necessario, non ho indicato nemmeno il nome falso e ho parlato genericamente di “una donna”, “un uomo” ecc. Le persone di cui parlo più diffusamente sono quelle che mi hanno autorizzato a farlo.

interviste con persone che erano già mie amiche, c'era naturalmente il rischio che queste non si sentissero completamente libere e che ciò che dicevano fosse influenzato dalla nostra relazione. In realtà, ho notato che il *setting* nuovo e relativamente neutro dell'intervista consentiva loro di riposizionarsi rispetto a me. Naturalmente, spesso ho dovuto chiedere loro di raccontarmi anche cose che sapevo già o si presumeva io sapessi già, perché avrei potuto non ricordarle esattamente e perché era comunque importante raccontarle con le loro parole e non con le mie. Inizialmente temevo che ciò risultasse estremamente artificioso, e invece ho notato che spesso le persone lo hanno fatto con molto piacere. Ma soprattutto il fatto che mai, nel corso dei nostri rapporti precedenti, io mi fossi seduta di fronte a loro con l'intento di ascoltare soltanto, e animata da un interesse che aveva a che fare sì con la nostra relazione, ma anche con qualcosa – la ricerca – che era fuori di essa, ha giocato un ruolo fondamentale nel consentire alle intervistate e agli intervistati dei margini di libertà rispetto ai *frame* rodati delle nostre interazioni e dunque di conseguenza anche rispetto ai contenuti.

Il rapporto con l'interlocutore influenza *sempre* ciò che gli intervistati e le intervistate dicono. Anche con gli/le sconosciute si instaura una relazione – appunto la relazione fra due sconosciuti/e – che influenza pesantemente l'intervista. La cosa importante, allora, è cercare di essere il più possibile consapevoli di questo rapporto e cercare di capire *come* influenza ciò che ci viene detto: non per eliminare una tara o un rumore, ma al contrario per trarre da questo ulteriori elementi utili per l'etnografia.

2.5 Gestire il coinvolgimento emotivo

A tratti non è stato facile gestire gli aspetti emotivi della ricerca, sia nel periodo delle interviste che durante la scrittura. A tale scopo ho pensato di esplicitare a me stessa – scrivendone e parlandone con alcune persone a me vicine – le motivazioni

personali, le aspettative e le idiosincrasie che riponevo in questa ricerca. Nel corso del lavoro ho scritto un diario che mi ha consentito, in qualche modo, di tenere sotto controllo il mio coinvolgimento, per “cavalcarlo” invece che esserne travolta, e per fare in modo che fosse strumento di comprensione invece che ostacolo o puro affaticamento (Piasere 2002). Non tutte le idiosincrasie e i coinvolgimenti che questo lavoro di autoconsapevolezza ha portato alla luce sono esplicitabili in questa sede. Sicuramente però, posso darne un'idea dicendo che ho avuto nella mia vita relazioni sentimentali con uomini e con donne, che sono attiva nel movimento lgbt e femminista nel modo che ho descritto, e che ho sofferto talvolta dell'ambigua sicurezza che descrivo nel cap. 3, §7, anche se in forma molto più lieve di quella descritta dall'intervistata.

Durante la scrittura, mi ha aiutato molto trasferirmi per alcuni giorni in un appartamento non mio ed estraniarmi momentaneamente dalle mie relazioni abituali.

3. Un'ottica trasversale ma non neutra. Genere, orientamento sessuale, identità e identificazioni.

Le persone coinvolte in questa ricerca si autoidentificavano come donne, uomini, transessuali, transgender e avevano, al momento della ricerca, pratiche e relazioni omosessuali, eterosessuali o bisessuali di vario tipo. Questa scelta di trasversalità – proposta anche da Bugneon e Roseneil (2004) – non è dettata dalla convinzione che il genere o l'orientamento sessuale siano indifferenti. Al contrario, discende da un approccio che problematizza l'identità e soprattutto la politica basata sull'identità, senza per questo perdere di vista le profonde disparità di potere esistenti, a livello materiale e simbolico, fra diversi generi e orientamenti, e soprattutto senza perdere di vista la loro dimensione incorporata.

Le categorie binarie del sesso, del genere e dell'orientamento sessuale esistono e ci costruiscono – è necessario tenerlo presente e riconoscerlo, ma non *riprodurlo*. Tutta la nostra cultura ci porta a pensare la nostra esperienza secondo quelle categorie, e a relegare fra gli scarti, fra le eccedenze casuali/insignificanti (quando non proprio fra gli errori) tutto ciò che, nelle nostre vite, eccede il binarismo. Come ha evidenziato criticamente De Lauretis (2011), l'orientamento sessuale oggi viene sempre più naturalizzato e posto alla base di costruzioni identitarie forti. Se le nostre domande di ricerca, o anche semplicemente le domande che poniamo alle persone che intervistiamo, danno per scontata l'esistenza di un orientamento sessuale tendenzialmente stabile e tutto basato sul sesso/genere delle persone per le quali si prova attrazione, inevitabilmente finiremo per raccogliere solo dati compatibili con la logica binaria di queste categorie. Per questo motivo, nel corso di questa ricerca, ho preferito parlare di *relazioni* e di *pratiche* gay e lesbiche piuttosto che di *persone* gay, lesbiche, bisessuali.

Questa presa di posizione politica e teorica ha origine nel laboratorio Smaschieramenti e si fonda in buona parte sui desideri e sulle pratiche reali delle persone che lo compongono. Non l'averei adottata in una ricerca etnografica se ciò non fosse stato plausibile e giustificabile in relazione al campo. In primo luogo, l'ipotesi del laboratorio per cui un disagio rispetto alle forme socialmente consolidate di relazionalità primaria e la pratica di piccoli scarti e ri-negoziamenti fosse trasversale agli orientamenti sessuali è stata ampiamente confermata dall'etnografia. In secondo luogo, molte delle persone coinvolte in questa ricerca sanno molto bene di essere privilegiate o discriminate in base alle proprie pratiche sessuali, in modo tale che l'orientamento sessuale del momento diventa inevitabilmente parte della loro soggettività, ma non lo naturalizzano in alcun modo e denunciano un disagio rispetto alla categoria di orientamento sessuale come identità³³.

³³ Come osserva una delle attiviste* intervistate nel documentario *Guerriller@s*, fra le mille cose che orientano la mia

Un approccio trasversale agli orientamenti sessuali, dunque, era più che giustificato per questo campo di ricerca ed è stato, a mio avviso, anche molto utile. Come dirò più avanti, esso ci permette di vedere che, da un lato, non sono solo quelli che non hanno accesso alla normalità a doversi rimboccare le maniche per cercare di costruire relazioni “diverse” e, dall'altro, che anche chi cerca di costruire relazioni “diverse” non le costruisce mai dal nulla³⁴ ma anzi, persino quando è omosessuale, non sfugge all'influsso dell'eteronormatività, come di tante altre norme sociali. Sicuramente questo approccio è stato, per altri versi, limitante. Per quanto mi sia sforzata di essere attenta alle diverse incorporazioni e agli effetti dei differenti assoggettamenti, non sempre è stato possibile rendere bene queste differenze, anche a causa del fatto che certi aspetti sono stati trattati quasi solo da donne, altri solo da eterosessuali e gay ma non da lesbiche, e non è certo possibile dire, con un campione così ristretto, se questo stesso fatto fosse significativo o non fosse piuttosto effetto del caso.

4. Le parole per dirlo

Fin dal titolo di questo lavoro si capisce che la questione delle parole lo ha segnato profondamente. Come chiamare le relazioni che mi interessava studiare, le quali, come detto sopra, si definiscono più facilmente per ciò che *non* sono?

Weston (1991) nel suo libro non esita a parlare di “family we choose” e di “chosen family friend”. Questa scelta presuppone una presa di posizione molto forte, e cioè che le relazioni che lei va descrivendo debbano rientrare nella categoria di famiglia. Si tratta certamente di un uso performativo del linguaggio, volto

sessualità – “me gusta el SM, me gusta el sexo intergenerational, etc.” - perché proprio il genere dell'oggetto deve essere rilevante?,

³⁴ Come sembrano suggerire ad esempio Weeks, Heaphy e Donovan (2001, 168). Come osserva Weston (1995, 90), la questione ha a che fare con l'etnografia delle relazioni omosessuali, tanto quanto con il modo in cui si concepisce il cambiamento culturale: “To move beyond oversimplified arguments that “alternative families” either totally mirror or counter “hegemonic” form of kinship requires a less dichotomized understanding of ideological change” .

espressamente a far essere ciò che dice, per esempio a suggerire che queste famiglie di amici debbano ricevere dallo stato la stessa protezione delle famiglie eterosessuali, obiettivo sul quale sono certamente d'accordo. Ma la ricerca di Weston si occupa di una comunità gay e lesbica che rivendica esplicitamente l'uso della parola “famiglia” per parlare delle proprie relazioni, e che costruisce essa stessa un discorso in cui la famiglia “scelta” si contrappone alla famiglia “di sangue”. Nel mio caso, oltre a non esserci una vera e propria istanza collettiva che si ponga come soggetto enunciatore di un discorso, anche a livello individuale ci sono atteggiamenti molto diversi verso l'uso della parola “famiglia”. Molti ne fanno un uso ironico, altri metaforico (v. cap. 3 §3), per cui questa scelta terminologica mi avrebbe creato non pochi problemi.

La questione, peraltro, si poneva non solo nella scrittura, ma anche sul campo: nelle interviste ho sempre cercato di utilizzare le parole che l'intervistato/a per primo/a aveva usato per riferirsi alle proprie relazioni. Tuttavia, quando durante l'intervista di Antonia mi sembrò di essere stata autorizzata dal suo uso a parlare di “una famiglia informale”, Antonia mi chiese immediatamente se avessi intenzione di usare “famiglia” anche nella tesi, e mi obiettò che il termine non le sembrava adatto, perché le sapeva di “troppo istituzionale”. In effetti quasi tutte le persone coinvolte da questa ricerca, anche quelle esterne al laboratorio, sono risultate molto consapevoli della compromissione politica delle parole.

Ma soprattutto, è stata la decisione di evitare il trabocchetto della competizione per il titolo di famiglia (§1.2) a escludere la possibilità di servirmi di questo termine. Dato poi che dall'etnografia è emerso che l'essere “senza nome” è una caratteristica che ha degli effetti materiali non di poco conto sulla vita di queste relazioni³⁵, alla fine mi sono rassegnata al fatto che ciò avesse delle piccole conseguenze materiali anche sulla mia scrittura, e mi sono decisa a utilizzare continuamente fastidiose perifrasi quali “le relazioni di cui ci occupiamo in questa ricerca”, “relazioni non

³⁵ V. cap.3, §6.4.

riconducibili alle forme della famiglia o della coppia come sono comunemente intese” e così via.

Ho sofferto molto la mancanza, in italiano, di un termine come l'inglese *household*. L'ufficio statistico del comune di Bologna è ricorso al termine *menage*³⁶. Personalmente, per semplicità, ho preferito parlare di “case”, e di “case condivise” o “case di coinquilini” per riferirmi alle case in cui convivono persone che non sono legate da vincoli di parentela o di coppia. Ho cercato di riservare soltanto alle coppie che vivono da sole, senza altri coinquilini, l'espressione “convivere”, conformemente al senso che in genere il verbo assume nei discorsi degli e delle intervistate, soprattutto nell'espressione “decidere di andare a convivere”.

Mi sono invece discostata dal linguaggio comune degli intervistati e delle intervistate riguardo al termine *partner*, che nessuno di loro usa. Molto spesso essi hanno evitato di usare espressioni quali “compagno”, “compagna”, “fidanzato”, “moroso”, “amante” o altro, preferendo indicare il nome di battesimo della persona in questione, cosa che rifletteva, in molti casi, una volontà consapevole di evitare queste etichette. Qualcuna ha usato costantemente la perifrasi “la persona con cui sto”. Per semplicità, ho utilizzato “compagno/a” per indicare un rapporto sentimentale e sessuale di lunga durata, comprendente la condivisione di ampi spazi di vita; “amante” per indicare un partner sessuale abituale; “partner” per indicare l'uno e l'altro tipo di rapporto a seconda dei contesti. Mi sono sembrate tutte parole abbastanza insolite nell'italiano corrente, che dovrebbero segnalare abbastanza intuitivamente il fatto che mi sto forzatamente discostando dall'uso degli intervistati e delle intervistate.

Ho cercato di non utilizzare, pur nei limiti della leggibilità, il maschile come plurale collettivo. Per quanto riguarda il laboratorio, mi sono conformata alla nostra

³⁶ http://www.comune.bologna.it/iperbole/piancont/dati_statistici/Indici/Popolazione/index.htm

abitudine di riferirci a noi stesse collettivamente utilizzando il femminile³⁷. Negli altri casi, ho utilizzato il plurale sia maschile che femminile. Tra tutte le possibilità (trattini, asterischi, “@” o addirittura la desinenza “-u” introdotta da alcune nel laboratorio) mi è sembrata la più efficace e la più elegante. La preoccupazione per i generi grammaticali è anche ciò che mi ha portato a utilizzare spesso il termine “persona”, preferendolo in molti casi a “soggetto” o “individuo”³⁸, e a evitare, per una questione puramente morfologico-grammaticale, il termine “attore (sociale)”, che risulta veramente disorientante nel momento in cui diventa, al femminile, “attrice”.

³⁷ V. nota 18. La scelta, anche a rischio di ripetitività, sarà spesso ricordata in nota nel corso del testo per evitare malintesi rispetto al genere delle partecipanti.

³⁸ Pur con tutta la problematicità che ciò comporta in una visione antropologica (Geertz 1983) o in campo filosofico, dove può richiamare addirittura una retorica cattolica. L'unica cosa che posso fare è pregare la lettore o il lettrice di prendere questo termine nel senso più innocente possibile, anche se innocente non è.

CAPITOLO 2

1. Una griglia interpretativa

Nel parlare di relazioni, sono molti e indefiniti gli aspetti che si potrebbero indagare. A focalizzare la prospettiva su alcuni aspetti piuttosto che altri interviene, nel nostro caso, un interesse a leggere certe forme contemporanee di relazionalità in rapporto alla famiglia e alla coppia comunemente intese, dove “in rapporto” non va inteso necessariamente nel senso di contrapposizione concettuale, ma anche nel senso di intreccio, continuità, reciproca trasformazione (v. cap. 1, §1.2). Infatti, le forme di relazionalità qui indagate non sono viste come alternative alla famiglia in quanto pratica e rete di rapporti concreti, quanto piuttosto come alternative incarnate al familismo, inteso come quel discorso per cui la famiglia nucleare sarebbe l'unica o almeno la più “naturale” forma di relazione in cui l'essere umano possa trovare il sostegno emotivo e materiale di cui ha bisogno³⁹. Esse sono, in rapporto alla famiglia, delle possibilità ulteriori, che possono affiancarsi o integrarsi o sostituire la famiglia⁴⁰, e distaccarsi dalle sue forme e dalle sue dinamiche in modo maggiore o minore a seconda dei casi.

Le dimensioni della relazione rilevanti per gli scopi di questa indagine, in ogni caso, non sono state decise a priori, perché non ho voluto definire a priori nemmeno cosa fosse la famiglia. Se fossi partita da una intuizione di senso comune a riguardo,

³⁹ E' questa l'accezione in cui il termine viene usato oggi nel discorso politico in ambito femminista, lgbt e dei movimenti in difesa della laicità. Nella letteratura antropologica “familismo” è stato usato in senso diverso (Banfield, Foster citati in Solinas 2010, 96-97).

⁴⁰ Naturalmente, quando si affiancano alla famiglia in qualche misura la trasformano anche, v. p. es. cap. 3 § 4.4.1 o nota 139.

avrei probabilmente finito per generalizzare le caratteristiche e le dinamiche della *mia* famiglia d'origine – una tendenza di cui abbiamo presto preso coscienza nel confronto all'interno del laboratorio – mentre se fossi partita da una qualche definizione antropologica di famiglia, oltre ad adottare una prassi poco in linea con i presupposti del laboratorio, mi sarei probabilmente scontrata con la diffusione di un approccio nonostante tutto ancora molto orientato alla struttura e ai sistemi simbolici, più che alle pratiche e all'esperienza⁴¹.

Come illustrato in §2.2, il laboratorio Smaschieramenti, a un certo punto del suo lavoro, ha cercato di enucleare, dal suo materiale (auto)etnografico, dei nodi tematici da utilizzare per realizzare delle video-interviste. Man mano che questi nodi venivano esplicitati e approfonditi, attorno ad essi emergeva nuovo materiale etnografico da parte delle partecipanti al laboratorio, che in parte ri-precisava e ricalibrava la griglia, e lo stesso è accaduto con il materiale delle prime video-interviste. Questa lista di nodi tematici, con alcune aggiunte e qualche approfondimento o articolazione in più da parte mia, è andata a formare una sorta di griglia interpretativa che in seguito ha orientato, pur in una continua messa a punto, la raccolta di ulteriori testimonianze attraverso le interviste in profondità e la successiva analisi. Essa può essere approssimativamente riassunta come segue:

Affettività

Cura

- nella vita quotidiana
- in caso di emergenze (finanziarie, di salute, emotive, materiali)

Confidenza

- Sul piano della parola (confidarsi)

⁴¹ Sul senso del termine pratica: Bordieu 2002, Ingold 2001; sulla critica all'approccio orientato alle strutture e la proposta di studiare le pratiche: Morgan 1999, Jamieson 1999, Bertone 2005, Rosenail e Budgeon 2004.

- Sul piano “corporeo” (essere in confidenza: p. es. prestarsi i vestiti, dormire insieme, lavare i calzini di qualcun'altro)

Grado di responsabilità/impegno

Esplicitazione o meno dell'impegno, e in generale negoziazione esplicita o meno della natura della relazione, delle aspettative, dei bisogni e degli 'obblighi' derivanti dal rapporto

Condivisione di tempi, spazi (in particolare la casa) , beni, reddito.

Radicamento nel passato

Proiezione nel futuro

Creazione di reti (A conosce gli amici o i parenti di B e viceversa; gli amici o i parenti di A si sentono legati agli amici o ai parenti di B)

Intreccio/cooperazione/confitto fra parentela, coppia e altre relazioni

Identità/appartenenza

Sessualità

Nonostante una tendenza diffusa a privilegiare il piano della struttura e dei sistemi simbolici, e a indagare soprattutto aspetti legati alla riproduzione, meglio se medicalmente assistita, ci sono nella letteratura molti spunti utili per l'approccio appena delineato. Carsten (2000 e 2004) ha proposto il concetto di *relatedness* come categoria che permettesse di non proiettare sulle altre culture la nostra concezione biogenetica della parentela (Schneider 1980), ma che al tempo stesso permettesse di salvare la possibilità di un qualche tipo di indagine comparativa. Come dice Solinas (2010) commentando Carstren, lasciamo da parte i geni, il sangue e qualsiasi altra presunta sostanza biogenetica o genealogica comune, e occupiamoci dei rapporti fra le persone, e del loro rappresentarsi come “relati”⁴². Evidentemente, questa proposta

⁴² Come è noto, Schneider ha mostrato che l'idea della parentela come sistema di relazioni sociali parzialmente radicato nella biologia fosse una caratteristica peculiare dell'ideologia della parentela statunitense e che altre culture

si rivela utile non solo per una più corretta comparazione transculturale, ma anche per evitare di proiettare su stili di vita e forme di relazionalità emergenti i caratteri propri degli stili di vita e delle forme di relazionalità dominanti nella nostra cultura.

Più radicalmente, in ambito sociologico, Morgan (1999) propone di guardare alle *family practices* piuttosto che alla famiglia in quanto istituzione. Questo cambiamento di prospettiva consente, a suo avviso, di superare tutta una retorica della crisi della famiglia, e in più ci aiuta a capire come le *family practices* possano essere anche “gender practices, class practices, age practices” e così via (ivi, 13). Seguendo questa linea, Roseneil e Budgeon (2004) si sono concentrate sulle “culture dell'intimità e della cura” al di là del concetto di famiglia e di orientamento sessuale. Come si vede, questo approccio è molto simile a quello che ha ispirato (sebbene in maniera del tutto indipendente da questa letteratura) il percorso d'indagine del laboratorio Smaschieramenti.

1.1 Due considerazioni generali

Prima di esaminare una per una le dimensioni elencate nella lista formulata sopra, è bene fare alcune considerazioni generali.

La prima è che nessuna delle dimensioni presentate deve essere intesa come un parametro su cui misurare in assoluto la bontà, la validità, la “tenuta”, o peggio “l'autenticità” o la funzionalità sociale di una relazione⁴³. Proiettarsi nel futuro vuol dire essere più sicuri/e ma anche meno liberi/e; la creazione di reti può rafforzare i

non enfatizzano affatto una presunta base “biologica” della parentela. La conseguenza di ciò, come Weston (1995) sottolinea più efficacemente di altri, non è solo che bisogna ripensare la parentela se la si vuole utilizzare come concetto trans-culturale, ma che bisogna lasciare interamente da parte l'idea che esista un ordine di relazioni sociali “più naturale” degli altri. Anche nel discorso di Solinas (2010) o in quello di molte femministe (Rich 1980, Bianchi 2004, Muraro 1981), l'unica relazione che può aspirare a dirsi più “naturale” o universale di altre è quella madre-figlio/a.

⁴³ La questione è stata già toccata nel cap. 1, §1.2

legami ma anche farli scadere in qualità (la difficoltà di lasciarsi quando non sono solo due persone, ma due famiglie a essersi unite; tua madre che ti controlla attraverso i tuoi amici; una rete di amici troppo stretta che vive crisi di lealtà in caso di conflitto fra due membri del gruppo).

La seconda considerazione è che anche se alcune di queste dimensioni sono più collegate fra loro di altre – per esempio la possibilità di creare alleanze è legata per forza di cose alla durata di una relazione, perché ci vuole tempo per stabilirle⁴⁴ – non bisogna dare per scontata nessuna di queste connessioni. Ci possono essere affetto, cura e dedizione senza coabitazione, coabitazione e affetto senza sesso, impegno a sostenersi nei momenti difficili senza nessuna frequentazione nella vita quotidiana e così via, e questo *sia nei legami di parentela o di coppia* che in altri tipi di relazione.

Infatti, per quanto nel caso dei legami di parentela e di coppia molte di queste dimensioni sottostiano a una forte normatività, questo non vuol dire affatto che davvero *tutte* le madri amano e sostengono i loro figli e figlie e viceversa, o che *tutte* le coppie sposate convivono, ma piuttosto che, quando ciò non accade, si sente il bisogno di dare e di darsi un surplus di spiegazioni⁴⁵.

L'affetto è forse la sola dimensione che in qualche misura sfugge a queste due considerazioni generali. Rispetto alla prima considerazione, infatti, è probabile che l'affetto sia invece la sola dimensione alla quale saremmo tutti d'accordo ad annettere un valore positivo. Questo almeno finché lo consideriamo da solo, perché già sull'opportunità che esso si accompagni a una qualsiasi delle altre dimensioni ci potrebbero essere delle obiezioni: la proiezione nel futuro è conseguenza naturale dell'affetto o al contrario essersi promessi amore eterno, aver organizzato la propria

⁴⁴ Oppure se c'è cura in caso di emergenza è più facile io entri in contatto con altri soggetti che sono in relazione con il soggetto in difficoltà e quindi è più facile che nascano delle reti.

⁴⁵ Nel caso di altri tipi di relazioni questa normatività è molto attenuata o lavora in modi indiretti, o addirittura è proprio la mancanza di codificazione, di riconoscimento sociale degli obblighi e dei diritti derivanti da taluni rapporti a ostacolarne la “libertà”. V. cap. 4, §6.

vita in funzione del presupposto della durata della propria unione inficia l'autenticità, la libertà, la spontaneità del sentimento? E l'eccesso di accudimento e la dipendenza non fanno forse scadere la qualità di un legame d'affetto? E' sempre un bene condividere il reddito, la casa, l'auto (per chi ce l'ha...) con le persone cui si vuol bene?

Rispetto alla seconda considerazione generale, dobbiamo invece rilevare che l'affetto è l'unica dimensione che in qualche misura appare come prerequisito per molte delle altre, o almeno come prerequisito perché una relazione rientri nel campo di interesse delineato da questa ricerca. E' infatti difficile immaginare la presenza di cura e di impegno alla cura reciproca senza affetto, e se anche è possibile pensare a una coabitazione totalmente anaffettiva, probabilmente allora tale coabitazione apparirebbe irrilevante per i fini di questa ricerca⁴⁶.

L'ultima riflessione da fare è che, sebbene ciascuno degli aspetti elencati sia riscontrabile sia nelle relazioni di parentela e di coppia che nelle altre forme di relazionalità che stiamo indagando, quasi inevitabilmente il contenuto degli scambi relazionali familiari tenderà a funzionare da standard. Ma se in una famiglia “normale” c'è una moglie o una madre che sommerge di cure materiali e emotive tutti gli altri membri della famiglia, è possibile che qualcuno/a oggi voglia mettere in discussione non solo il fatto che tutto questo debba essere svolto unicamente dalla moglie, dalla compagna o dalla mamma, ma anche, più radicalmente, che essere amati significhi ricevere questo “pieno” totale di cure. E questo vale per la cura così come per le altre voci della lista: prima di chiederci quanto le relazioni “senza nome” sono in grado di proiettarsi nel futuro, dobbiamo chiederci se e quanto desideriamo

⁴⁶ Le colf, le badanti e le baby-sitter sono le prime figure che vengono in mente se cerchiamo di pensare a una pratica di cura non prodotta da un legame d'affetto. Eppure, sappiamo che molto spesso chi svolge queste professioni finisce per affezionarsi alle persone di cui si occupa, inizialmente, solo per denaro. La questione ci rimanda alla capacità delle pratiche di produrre affetto e alla dimensione materiale dell'affetto, che sarà discussa nel § 2.2. Cfr. anche Malucelli (2007).

noi stessi proiettarci nel futuro, e se riconosciamo questo desiderio come qualcosa di potenziante o come qualcosa che, per esempio, ci rende dipendenti da relazioni che ci rendono infelici. Prima di chiederci se sono capaci di formare reti, dobbiamo chiederci quante e quali reti desideriamo. Prima di domandarci (e domandare) quale radicamento nel passato hanno determinate relazioni, dobbiamo chiederci quanto il radicamento nel passato sia importante per i soggetti, e così via.

1.2 Le “voci” della griglia una per una

E' bene ora accennare brevemente alle considerazioni che hanno accompagnato, nel lavoro del laboratorio, la formulazione di questa “lista” di nodi tematici.

[affetto] E' quasi una banalità dire che tanto le relazioni di parentela e di coppia, quanto le relazioni diverse o parzialmente diverse di cui ci occupiamo, dovrebbero essere caratterizzate dall'affetto. Riflettere su questa apparente banalità nelle riunioni del laboratorio ci ha portato però a capire che, per esempio, dobbiamo tenere presente che ci sono tipi diversi di affetto, modi diversi di volersi bene: diverse *qualità* del sentimento oltre che diverse “quantità” o intensità. Molte partecipanti⁴⁷ al laboratorio riferiscono una sorta di disagio rispetto alla limitatezza delle risorse simboliche a disposizione nel linguaggio corrente per concettualizzare e raccontare questi diversi tipi di affetto. Il discorso comune, infatti, ci consente di parlare solo in termini di quantità (ti voglio *più* o *meno* bene) o in termini qualitativi binari (“ti amo” vs. “ti voglio bene”, ovvero amore erotico vs. amore non erotico)⁴⁸.

Discutere l'ovvio ci ha anche portato a considerare che, proprio nel caso delle famiglie e delle coppie, è particolarmente necessario domandarsi quanto e quale

⁴⁷ Nel laboratorio ci sono persone di entrambi i sessi e i generi. V. nota 18.

⁴⁸ Questo non deve portare a pensare che ci sia una varietà “naturale” degli affetti a fronte di una società e di un linguaggio che li costringe in categorie binarie. La questione sarà approfondita nel capitolo 4.

affetto leghi i loro membri. Il fatto che ci si voglia bene, e che ci si *debba* volere bene all'interno della famiglia o di una coppia, è di solito dato per scontato, eppure a volte non accade o accade in forme molto più ambigue e conflittuali di quanto la norma non lasci credere.

[cura nel quotidiano] Il volersi bene è un sentimento, una dimensione assolutamente intima e soggettiva, che può tradursi in pratiche di accudimento, di cura, o di altro tipo, o anche non tradursi in alcuna pratica. È questo il caso di vecchi amici o parenti che vivono lontani e che non hanno quasi nessun rapporto pur rimanendo, magari a livello anche solo ideale, un punto di riferimento affettivo l'uno per l'altro/a; o anche il caso di genitori che, pur provando sincero affetto per i loro figli/e, non hanno avuto nei loro confronti pratiche d'affetto significative, avendole delegate quasi completamente all'altro genitore⁴⁹.

Fra le pratiche d'affetto più evidenti e rilevanti ci sono quelle della vita quotidiana. Chi ci aspetta a casa la sera, chi ci prepara il pranzo o a chi prepariamo il pranzo, o da chi possiamo fermarci a cena anche senza essere invitati? Chi ci fa compagnia giorno dopo giorno? A chi possiamo raccontare le frustrazioni e le gioie di una giornata ordinaria? A chi confessiamo le insicurezze più ridicole, a chi chiediamo un consiglio sull'abbigliamento per il nostro primo giorno di lavoro o sulla formula di saluto da utilizzare in un'*e-mail*? A chi possiamo chiedere di passare a pagare la bolletta per noi, chi porta a spasso il nostro cane o lava e stende i nostri calzini, e viceversa?

Sempre *se* c'è qualcuno che lo fa, se ne sentiamo il bisogno, e se troviamo legittimo questo bisogno, o l'espressione di bisogni-richieste simili da parte di altri. Vedremo infatti che ci sono persone che investono più di altre in una propria indipendenza e autonomia dall'aiuto degli altri, persone che distinguono fra cura e

⁴⁹ Tutti gli esempi non sono immaginari ma tratti dall'esperienza dei membri del laboratorio e di persone a loro care.

derive autoritarie della cura e così via⁵⁰.

Inoltre, benché non sia inutile nemmeno sugli altri piani, rispetto a questo aspetto è particolarmente importante prestare attenzione alla reciprocità o meno del lavoro di cura e alla presenza di asimmetrie di genere. Molto spesso infatti si delinea, nelle coppie eterosessuali, uno sbilanciamento fra la cura offerta e quella ricevuta dalla partner femminile, che riguarda le faccende di casa ma più spesso il lavoro di cura immateriale, cioè il lavoro relazionale/emotivo.

[confidenza] In tutte queste pratiche c'è un grado di vicinanza, di intimità che può esplicitarsi sul piano della parola, sul piano della confidenza fisica o su entrambi. Non è detto che un amico al quale confidiamo tutto possa dormire nel nostro stesso letto come può fare un'amante occasionale, nostra sorella o un coinquilino, eppure questi potrebbero non sapere quasi nulla di noi in confronto all'amico. Inoltre, non è detto che tutti/e sentano lo stesso bisogno di confidenza, sull'uno e sull'altro piano.

[cura e supporto nelle emergenze] Ci sono poi i vari aspetti del “soccorso” di fronte a emergenze emotive e materiali più o meno gravi: chi ci fa la spesa quando abbiamo l'influenza? Chi chiameremmo e chi ci chiamerebbe nel cuore della notte se avesse avuto un incidente d'auto? Chi assisteremmo e chi ci assisterebbe in caso di ricovero in ospedale? Chi deciderebbe della nostra salute se noi stessi/e fossimo impossibilitati/e a decidere? Chi si consola del malumore di un giorno o dello scoraggiamento di un mese o di un anno? Chi ci sta vicino nei momenti veramente difficili, per esempio nel lutto? In caso di ristrettezze economiche, chi ci offrirebbe i pasti, chi ci farebbe un prestito, ci manterrebbe o ci offrirebbe un tetto se non

⁵⁰ Bianca per esempio ritiene sbagliato chiedere, anche alla persona che le è più intima, favori non necessari. Antonia, viceversa, dice di aver preso l'abitudine di chiedere ad altri di portare fuori il suo cane anche quando niente, a parte la pigrizia o la stanchezza, le impedisce di farlo da sé, e significativamente l'unico “altro” al quale si sente autorizzata a chiedere un favore del genere è la sua compagna.

avessimo casa?

L'aspetto delle emergenze è stato particolarmente indagato dal laboratorio perché molto spesso, nel momento dell'emergenza, abbiamo visto la rete degli amici e delle amiche “farsi da parte” di fronte al ruolo dei familiari, e soprattutto dei genitori, i quali, per parte loro, si sono invece spesso “fatti avanti”, sicuri del loro ruolo, senza chiedersi se i loro figli/e potessero desiderare la vicinanza di qualcun altro/a. Il fenomeno ci faceva interrogare, in qualche modo, sulla capacità delle nostre reti di assumersi la responsabilità di fronte alle crisi più gravi. Molti compagni e compagne di stanza e di studi sono scomparsi dalle nostre vite da un momento all'altro, portati via per sempre dall'automobile dei genitori, in seguito a crisi depressive o di altro genere. Molti gay e lesbiche che erano quasi scappati di casa per poter avere un'esistenza vivibile sono stati ri-inghiottiti da famiglie violente o comunque non amate nel momento del bisogno o della malattia. Si tratta di un'esperienza che riguarda soprattutto gli anni giovanili, in cui la vicinanza studentesca⁵¹ non sempre era accompagnata da un grado di maturità sufficiente a far fronte a situazioni tragiche, o da un grado di consapevolezza tale da farci osare una rinegoziazione del ruolo “sacro” dei genitori. Con l'avanzare dell'età, in molti dei casi presi in esame per questa ricerca, le persone hanno consapevolmente cercato di costruire le condizioni per una maggiore presa di responsabilità nei confronti degli amici e delle amiche più strette, delle coinquiline/i e degli ex coinquilini, e spesso anche dei propri ex partner.

Evidentemente, per quanto riguarda le emergenze finanziarie, va presa particolarmente in considerazione la dimensione di classe. Banalmente, verrebbe da dire che ricorrerà maggiormente all'aiuto economico degli amici e delle amiche e di altre reti informali non-familiari chi proviene da una famiglia a basso reddito. In realtà, in questa ipotesi è contenuto un forte pregiudizio familista: non si capisce infatti perché una persona maggiorenne, con un reddito proprio che risulta

⁵¹ Quasi tutti i/le partecipanti hanno studiato da fuori sede. Vedi cap. 3 §1

insufficiente alle sue necessità, debba essere considerata “ricca” solo perché la sua famiglia d'origine è ricca. Considerare il reddito dei genitori come una risorsa quasi-propria e viceversa considerare la situazione economica di una figlia o di un figlio adulto come affar proprio non è un fatto fatto universalmente diffuso, né privo di conseguenze⁵².

Abbiamo parlato di emergenze “di salute, emotive e economiche”. Bisogna notare che l'aspetto economico influenza molto anche la possibilità delle persone care di “esserci” nel caso degli altri due tipi di emergenze, sia rispetto alla disponibilità di tempo e di energie che rispetto alla possibilità di spostarsi in altre città per assistere, per esempio, uno dei propri cari ricoverato in ospedale⁵³.

C'è poi da osservare che una sorta di differenza di classe oggi non corre solo *fra* le famiglie, ma anche *all'interno* delle famiglie, lungo una linea generazionale. Sia per una differenza di condizioni economiche che forse per una differenza di mentalità e di approccio alla vita⁵⁴, la possibilità di restare senza tetto o senza soldi per mangiare è probabilmente quasi inconcepibile per la maggior parte dei genitori delle persone coinvolte in questa ricerca. Molti degli studenti-lavoratori e degli lavoratori e le lavoratrici precarie di cui mi occupo in questa ricerca la trovano invece piuttosto ordinaria e l'hanno spesso fronteggiata in modo altrettanto ordinario facendosi ospitare in case di amici.

⁵² Vedremo ad esempio come una delle donne intervistate racconti che, pur essendo sempre stata ribelle, fino a quando non ha raggiunto l'indipendenza economica non ha mai detto apertamente ai suoi genitori di essere lesbica, per una sorta di paura residua di dispiacere a coloro che, nonostante tutto, provvedevano al suo sostentamento. Antonia ha anche un'interessante teoria su come la prolungata dipendenza economica dei giovani dalle famiglie, dovuta alla mancanza di adeguati strumenti di welfare, contribuisca a conservare la società italiana in uno stato culturalmente arretrato, impedendo alle generazioni più giovani di educare con l'esempio i propri genitori. V. § 4.3

⁵³ Vedi capitolo 3 par. 4.2

⁵⁴ Parleremo nel cap. 3, §3.3 della facilità con cui si cambia casa, e dell'eventuale ruolo giocato dalla disponibilità di un'altra casa - quella della famiglia d'origine - dove si può sempre tornare.

[**impegno**] Rispetto all'aiuto nelle emergenze, un aspetto che subito viene in rilievo è il grado di impegno. Amici e coinquilini spesso si sono spesso spesi anche molto generosamente per soccorrerci in caso di emergenza: ma lo hanno fatto perché erano lì per caso o perché sentivano di *doverci* essere? E' evidente che ci sono rapporti in cui l'aiutarsi in caso di emergenze è previsto, sentito, scelto, valorizzato, ma non imperativo. Se non ci si sente pronti ad affrontare quella determinata situazione, o se l'emergenza si presenta in un momento in cui non si ha tempo, energia o voglia, per alcune persone non ci sentiamo tenuti a fare uno sforzo, mentre per altre sì. Nel senso comune, i rapporti d'amicizia rientrano tendenzialmente nel primo caso, i rapporti familiari e di coppia sicuramente nel secondo: se mio figlio, mia madre o la mia compagna dovessero essere ricoverati in ospedale, anche se sono fuori per il week-end o ho impegni di lavoro, e persino se so che ci sono altre persone che si stanno occupando di loro, mi sentirei in dovere di esserci, mentre se si trattasse di un amico o un'amica, potrei anche sentirmi autorizzata a non farmi vedere, e al massimo spiegare con una telefonata i motivi della mia assenza. “Essere e dovere appaiono indistinguibili nel linguaggio della parentela” scrive Solinas (2010, 22). L'esperienza dei soggetti coinvolti in questa ricerca dimostra però che questo sentimento del dovere quasi intrinseco al proprio essere, contrapposto a un senso del dovere “nei limiti del possibile”, non sempre coincide con la distinzione *familiare* vs. *amico/a*.

Se l'elemento di impegno contenuto in una relazione è qualcosa che ci può far sentire al sicuro e facilitarci la vita, è anche vero che possiamo talvolta avvertirlo come un peso opprimente, soprattutto quando diventa fonte di sensi di colpa, cosa che accade forse più spesso nei rapporti familiari, ma talvolta anche nei rapporti – di coppia o di amicizia – che si vorrebbero più “liberi”.

[**Explicitazione**] Questo impegno, questo sentirsi responsabili l'uno dell'altro,

può essere esplicitato fra i soggetti coinvolti nella relazione o può essere implicito nella natura stessa del rapporto. In questo secondo caso, l'implicito può funzionare in virtù di convenzioni sociali (ciò che “naturalmente” ci si aspetta da un fidanzato/a, compagno/a, genitore ecc.) o come effetto del sentimento e delle pratiche d'affetto che legano due o più persone, o più spesso per un misto inestricabile di entrambi i meccanismi.

Non solo l'impegno, ma tutto il complesso di aspettative e prerogative reciproche in una relazione può essere più o meno esplicitato e negoziato verbalmente dai soggetti coinvolti. La negoziazione non avviene solo nel caso in cui manchi una codificazione sociale adatta a quel tipo di relazione, ma anche e forse *soprattutto* quando una codificazione apparentemente adatta esiste, ma non corrisponde ai desideri e ai bisogni dei soggetti della relazione. Un lunghissimo lavoro di negoziazione è spesso condotto dalle coppie al loro interno per non riprodurre ruoli e doveri automatici, ma anche all'esterno, per non essere trattate/i dagli altri *come se* fra i/le due partner esistessero tali ruoli e doveri. Questo, tra le altre cose, ci porta a considerare che ogni relazione ha sempre in qualche misura bisogno di essere conosciuta e riconosciuta dal contesto sociale che la circonda. La questione sarà approfondita nel cap. 3, §6.

[Condivisione] La condivisione della casa può essere una scelta conseguente a un certo tipo di relazione con una o più persone (prendere casa con uno/a o più amici/amiche o con un/una partner), ma anche no (rispondere a un annuncio per il subaffitto di una stanza in un appartamento già abitato). Questo aspetto materiale, però, ha quasi sempre un impatto sulle relazioni fra coloro che vivono sotto lo stesso tetto, anche quando non ci si è scelti. In altri termini, una relazione può non comportare la coabitazione, ma la coabitazione quasi sempre comporta, alla lunga, un minimo di affetto, di cura, di responsabilità reciproca.

La condivisione della casa è un'esperienza molto legata al periodo dell'università. Il suo prolungarsi oltre può essere conseguenza di una costrizione economica, ma anche di un desiderio e di una scelta. Quasi tutte le persone coinvolte in questa ricerca hanno fatto l'esperienza delle case condivise e tutti/e (anche quelli/e che, potendoselo permettere, hanno scelto o sceglierebbero di vivere da soli/e) attribuiscono molta importanza a questa esperienza. Alcune di esse convivono da cinque, dieci o quindici anni con la stessa persona, pur non avendo con essa un rapporto di parentela né di coppia.

La condivisione di risorse – dal cibo agli elettrodomestici fino a una bicicletta, un computer o un'automobile – è quasi sempre conseguenza della condivisione dell'abitazione. Ci si potrebbe aspettare, come conseguenza naturale della coabitazione, anche una condivisione di tempo, ma non sempre è così: gli orari di lavoro oggi sono così variabili e così estesi che è possibile vivere nella stessa casa e vedersi pochissimo, mentre la maggior parte del proprio tempo la si trascorre con colleghi e colleghe di lavoro che, per di più, cambiano in continuazione. La gestione del tempo libero – poco e molto vulnerabile a incursioni impreviste da parte degli impegni professionali – è un nodo abbastanza centrale per molte lavoratrici e lavoratori rispetto alla pratica delle loro relazioni.

La condivisione del reddito è ovviamente un elemento molto forte, che nella nostra cultura è “previsto” quasi esclusivamente fra genitori e figli e nel rapporto coniugale o simil-coniugale (coppie di fatto). Tuttavia, l'esperienza delle partecipanti al laboratorio Smaschieramenti, e successivamente le esperienze delle/degli intervistati, hanno evidenziato come da un lato ci siano, anche fra le coppie più stabili e impegnate, regimi di divisione/condivisione dei beni diversi e variabili nel tempo, e che dall'altro sono possibili regimi di parziale condivisione del reddito

anche fra persone non legate da rapporti di coppia o di parentela.

[futuro/passato] Un'altra dimensione da analizzare è quella della proiezione nel futuro e del radicamento nel passato delle relazioni di affetto che al momento presente costituiscono per ciascuno di noi fonte di supporto emotivo e materiale.

All'interno di ciò che chiamiamo proiezione del futuro dobbiamo distinguere differenti elementi:

- la semplice fiducia nella capacità di durata a lungo termine di una relazione, pur senza fare piani insieme o pensare di negoziare i propri piani con quelli dell'altra/o (ci si aspetta quindi che la relazione durerà trasformandosi e adattandosi alle eventuali nuove circostanze);
- un tener conto dei piani altrui nel fare i propri, pur mantenendo una progettualità separata (ciascuno/a rimane soggetto e padrone/a dei suoi piani, ma ci si adopera attivamente per tutelare e mantenere la relazione, progettando il futuro anche in base a questa esigenza)
- la vera e propria progettualità comune: non esistono più i miei e i tuoi piani, i miei e i tuoi bisogni da negoziare *anche* in funzione della relazione, ma i “nostri” piani per il futuro, da pensare al limite anche esclusivamente per il bene e la crescita della relazione.

Normativamente, quest'ultimo atteggiamento è considerato caratteristico delle relazioni di coppia “serie”. Infatti, per quanto oggi anche il matrimonio non sia più un vincolo tale da stabilire una relazione “finché morte non ci separi”, nelle relazioni di coppia è sempre implicita una progettualità comune, e anche nelle coppie meno impegnate è quasi sempre implicita l'intenzione di rimanere insieme anche domani, anche fra un mese, anche fra un anno e magari anche fra cinque o dieci anni. La riflessione del laboratorio dimostra che da un lato questo tipo di progettualità

potrebbe essere per alcuni/e non desiderabile, e dall'altro che è molto forte la pressione, l'abitudine o il desiderio di performarla. Come è stato osservato in un seminario di studi queer al quale il laboratorio ha partecipato⁵⁵, una forma di futurismo riproduttivo (Edelmann 2004) particolarmente persistente grava sull'amore, in stridente contraddizione con quella difficoltà a ipotecare il futuro che non ci fa fare figli o ci fa inorridire (ebbene sì) di fronte al contratto a tempo indeterminato⁵⁶.

Una maggiore proiezione nel futuro di una data relazione potrebbe significare per il soggetto un maggiore *senso* di sicurezza, e probabilmente anche una *effettiva* sicurezza futura. Un maggiore radicamento nel passato di una relazione, cioè la sua durata, può significare (ma anche questa non è una legge) una maggiore conoscenza reciproca⁵⁷ e un affetto più profondo, e quindi anche una maggiore garanzia di durata futura. Ma il radicamento nel passato di alcune relazioni può anche rappresentare una sorta di puntello per il proprio senso di sé: avere accanto qualcuno che ci conosce da sempre può confortarci e farci sentire che sappiamo (e che qualcun altro sa) “da dove veniamo”.

La questione del radicamento nel passato e della proiezione nel futuro sono importanti anche da un altro punto di vista. Infatti se si riducono veramente al

⁵⁵ “Contraddizione performativa: quale queer in Italia?”, Seminario di studi queer a cura della redazione della collana *Altera* di ETS, presso la sede della Rete Lenford, Firenze, 18 - 20 Settembre 2009.

⁵⁶ Quello della proiezione nel futuro è un aspetto complicatissimo. Se una relazione è immaginata come duratura, è anche perché la si ritiene *degn*a di sforzi per farla durare, per cui la si fa durare di fatto. Generalmente, si ritiene che la durata sia un valore in sé, ma questo potrebbe non essere scontato per tutti/e. D'altra parte, i rapporti immaginati come “naturalmente” durevoli, quali quelli di consanguineità, in particolare in linea ascendente, vengono spesso curati meno degli altri proprio perché tanto “tua madre è sempre là”. Nell'esperienza delle persone coinvolte nel laboratorio, la proiezione nel futuro di un rapporto può essere un atto performativo che realizza ciò che dice (questo è il caso, ad esempio, di Bianca, che dedica molte cure ai suoi rapporti di amicizia, che immagina ormai come indiscutibili e “per sempre”), oppure funzionare come un dovere automatico che alla fine ottiene l'effetto contrario, uccidendo l'amore per soffocamento o facendo scadere la qualità di un rapporto d'amicizia o di parentela proprio a causa di una proiezione nel futuro troppo ovvia.

⁵⁷ Qualcuno nel laboratorio ha riferito l'esperienza del contrario: chi ti conosce da tanto tempo tende a vederti sempre uguale e a non accettare o non vedere i cambiamenti.

minimo le prerogative dei consanguinei – se si va in cerca cioè di ciò che davvero solo una madre, un fratello possono fare e rappresentare per noi – resta solo il fatto che la relazione che ci lega a loro è una relazione che esiste “da sempre” (da quando siamo insieme al mondo) e che durerà “per sempre” (o almeno finché saremo al mondo). Una madre, un padre, un fratello, una sorella o un figlio/a (o più precisamente *coloro i quali ci hanno allevato, che sono stati allevati con noi o che noi stessi abbiamo allevato*, il che non coincide in tutti i casi né in tutte le epoche storiche con i consanguinei) sono quelli che possono raccontarci di quando eravamo piccoli, o ai quali possiamo raccontare di quando erano piccoli. Inoltre, il rapporto definito dalla parola padre, madre, sorella ecc. è un rapporto che, quantomeno nominalmente, dura tutta la vita. Mia sorella sarà sempre mia sorella, anche se smetto di frequentarla, e anche nel momento in cui questo resti solo un nome, potrò sempre tentare di fare appello a quel nome e a tutte le risorse simboliche che a quel nome sono associate per ri-instaurare un rapporto con lei e ottenere da lei amore e supporto⁵⁸. Cosa rappresenta tutto questo per le persone coinvolte da questa ricerca? Come si integra nel complesso panorama relazionale che caratterizza le loro vite?

⁵⁸ Queste relazioni sono eterne o immaginate eterne perché fondate nella nascita: nascita dell'uno dall'altra o nascita di entrambi dalla stessa madre (Solinas 2010, 22). La psicologia ha dimostrato che il significato affettivo profondo di queste relazioni è fondato molto più sulle cure infantili (accudimento, allattamento - al limite anche la vicinanza dei corpi di madre e figlio/a negli ultimi mesi di gravidanza) che non sulla famigerata “sostanza biogenetica comune”. Proprio dai lavori di quel filone del femminismo italiano che più a valorizzato il materno, in realtà, si può trarre la consapevolezza che chi ti “mette” al mondo è sì importante, ma è almeno altrettanto importante chi ti ci fa rimanere giorno dopo giorno prendendosi cura di te (v. p. es. Muraro 1981, Bianchi 2004). In altri termini la “vita” e il “dare la vita” non vanno intesi in senso astratto, né come eventi puntuali che hanno luogo nel momento del concepimento o della nascita, ma piuttosto come un processo rinnovato continuamente nella relazione con gli altri (Duden 1991). Questo non vuol dire che una sorta di “sostanza biogenetica comune” non abbia la sua importanza nello strutturare le relazioni sociali - per esempio Antonia, che è lesbica, ha riferito il desiderio di avere un figlio o una figlia che somigli a qualcuno che lei ha scelto, anche se solo sulla base di criteri estetici, e non a un donatore anonimo. Tuttavia questa importanza va a mio avviso ridimensionata e ripensata in modo radicale.

[reti] Un'ulteriore dimensione cui prestare attenzione è la capacità di una relazione di creare reti. Il fatto che l'affetto e la frequentazione di una persona mi portino ad avere una relazione simile, o comunque un qualche tipo di relazione, con le altre persone che sono legate a lei è un fatto che ha delle conseguenze importanti, ad esempio, sulla “sicurezza” del soggetto di fronte alle avversità⁵⁹, sulla possibilità di condividere il peso delle responsabilità di cura, sulla possibilità di mantenere un legame anche in caso di lontananza fisica o di scarsa disponibilità di tempo condiviso.

Come ben sappiamo, la costruzione di reti e di alleanze è tipica della parentela. Il matrimonio di A con B lega i consanguinei di A a B e viceversa, e persino i consanguinei di A ai consanguinei di B. Nel caso di relazioni non nominabili col lessico della parentela e della coppia, questo non sempre accade, o non accade in modo automatico. Non mancano, comunque, persone che hanno cercato attivamente di creare reti fra i loro cari, fossero essi amici/amiche, parenti, partner o ex partner.

[interazione/cooperazione/conflitto] Le relazioni di parentela, le relazioni di coppia non suggellate dal matrimonio e gli altri tipi di relazioni significative non riconducibili alla parentela alla coppia sono caratterizzate da un differenziale di potere. Per quanto il singolo/a conservi *in parte* la possibilità di sottrarsi o concedersi in base al suo desiderio e alla sua coscienza, tutte queste relazioni possono accampare diritti sul tempo, sulle energie, sulle risorse materiali e immateriali del soggetto in misure e in modi molto diversi. E' quindi interessante chiedersi come i ruoli dei parenti, dell'eventuale compagno/a, dei coinquilini/e, degli amici/amiche, degli ex partner ecc. entrino in interazione fra loro.

Il caso di conflitto più tipico potrebbe essere quello che sorge attorno alla feste

⁵⁹ “Se le mie amiche sono anche amiche fra loro, nel momento in cui io sto male so che qualcuna si prenderà cura di me, ma sono più tranquilla anche perché so che qualcuna si prenderà cura delle persone di cui io non posso più prendermi cura, e che chi si prende cura di me è a sua volta supportato” (Report del laboratorio Smaschieramenti).

comandate (Weston 1992): con chi trascorrere il Natale o il Ferragosto? Ma gelosie e incomprensioni potrebbero nascere per via dell'eccessiva disponibilità del proprio partner nei confronti di un amico, di un'amica, di suo padre o di sua sorella; per via dell'abbandono di un amico/a che vive in maniera “totalizzante” la relazione di coppia; per via dell'assenteismo di un figlio troppo dedito alla sua amica del cuore. Ma si danno anche casi in cui la famiglia riconosce pienamente le relazioni “non istituzionalizzate” del soggetto e le accoglie al suo interno, o casi in cui, a causa alla distanza geografica, la rete familiare e quella “altra” non entrano mai in contatto.

[identità/appartenenza] La creazione di una rete può inoltre favorire, e a sua volta essere favorita da, un sentimento di identità collettiva o di appartenenza⁶⁰. Ma a prescindere dalla presenza di una rete, le relazioni possono comportare o no la costruzione di un'identità comune. E' noto che una famiglia nucleare, in genere, sviluppa un senso di identità condivisa. Due coniugi o comunque i due partner di una coppia convivente si presentano agli altri, e vengono da questi percepiti, come se fossero socialmente tutt'uno⁶¹. Questa specie di identità a due è qualcosa che può risultare dal desiderio e dal comportamento dei partner rispetto al resto del mondo tanto quanto dalla proiezione degli altri e delle altre su di loro.

Dall'esperienza delle partecipanti al laboratorio e delle altre persone che ho intervistato emerge, da un lato, che ci sono coppie che non desiderano e non praticano – almeno *per quanto è loro concesso* dal contesto sociale circostante – questo tipo di identità a due, e dall'altro che *in qualche misura* è possibile sviluppare un “noi” anche

⁶⁰ Invitare l'amico del cuore o il compagno/a nella casa dei propri genitori significa metterlo a parte del proprio passato e delle proprie origini. Ma un'intervistata ha presentato la cosa in maniera opposta - far conoscere i propri amici ai genitori per mettere a parte questi ultimi della propria vita attuale. In questo senso, la “vera” vita è nel qui e ora e non nella sua origine, e sono quelli che ci hanno donato la vita che devono essere “riconnessi” alla realtà della nostra vita attuale.

⁶¹ O di “mostro a due teste”, secondo l'espressione di Antonia... Si viene invitati sempre in due, si parla di se sempre al plurale ecc.

fra persone non legate da un vincolo socialmente riconosciuto⁶².

L'identità comune può favorire una serie di altre dimensioni che possono risultare desiderabili per molti soggetti, anche se non per tutti. La progettualità comune, ad esempio, è molto facilitata dal fatto di identificarsi in un “noi” piuttosto che in un “io-e-te”. D'altro canto, essa può essere fonte di dolore e violenza, o comunque di dinamiche poco gradevoli⁶³.

Il discorso dell'identità è collegato, anche se a mio avviso non coincidente, a quello dell'appartenenza. Con appartenenza non intendo qui appartenenza a un gruppo, ma piuttosto reciproca appartenenza fra due o più individui: quel tipo di sentimento per cui sentiamo che l'altro è in qualche modo “parte di noi” e che, ad esempio, ciò che lo danneggia non suscita la nostra rabbia solo “per solidarietà”, ma perché ce ne sentiamo offesi e addolorati direttamente e in prima persona (Solinas 2010, pp. 56-64, ma senza la sfumatura 'mistico-carnale' che questo l'autore sembra darvi). Questo tipo di appartenenza *può* essere conseguenza di una identità sociale comune (ciò che ferisce il mio compagno ferisce me perché so che gli altri ci vedono come una coppia, per cui la sua vergogna diventa la mia vergogna), ma è anche possibile che io inizi a ragionare sulla base di un'identità a due in conseguenza del

⁶² I corsivi intendono sottolineare che l'identità non è qualcosa che fai da solo/a, ma sempre con e per gli altri, anche tuo malgrado. In effetti, non solo rispetto alla questione dell'identità, niente nelle relazioni si esaurisce totalmente fra due (v. cap. 4, §6).

⁶³ Combinata con una certa costruzione culturale della sessualità e dei generi, ad esempio, può portare a gesti di violenza nel momento in cui uno dei due partner decide di interrompere una relazione sentimentale, o può impedire ai genitori di accettare il *coming out* di un figlio o di una figlia omosessuale per paura della vergogna e dello stigma sociale che, a causa di questa identità comune, essi proverebbero sulla propria stessa pelle, anche se la condotta socialmente stigmatizzata appartiene appunto al figlio/a. Una donna residente in una città del nord ma originaria di un piccolo paese mi ha raccontato che, sebbene i suoi genitori avessero tacitamente capito e accettato il suo lesbismo (“me lo fanno capire da tanti piccoli gesti, soprattutto da come trattano la persona con cui sto: quando scendo con [nome della sua compagna] mia madre ci prepara la camera insieme, mentre un'amica la fa dormire di sopra”), un *coming out* esplicito avrebbe potuto mutare radicalmente il loro atteggiamento, proprio a causa di questo meccanismo della vergogna (“credo che diventerebbero molto cattivi”).

sentimento di reciproca appartenenza, o ancora, che io senta qualcuno come parte di me senza assumere un'identità sociale comune (senza, per esempio, sentirmi autorizzata a parlare in suo nome per difenderlo dalle offese).

Il concetto di reciproca appartenenza è importante perché ci permette di leggere la questione dell'impegno e della responsabilità al di fuori della metafora economico-giuridica presente tanto in Giddens (1992) che in Bauman (2003): il sentimento di reciproca appartenenza può farmi apparire l'impegno a prendermi cura di un altro o di un'altra come qualcosa che faccio sostanzialmente per me stesso/a, per il mio diretto interesse, e non perché sono legato all'altro da un *contratto* fondato su una legge sociale (= se non lo faccio sarò sanzionato socialmente) e/o su una transitoria convergenza dei reciproci calcoli di utilità (= ci prendiamo cura l'uno dell'altro perché conviene a entrambi e solo fino a che conviene a entrambi).

1.3 Esistenze precarie e centralità della cura nella prospettiva del laboratorio Smaschieramenti

Prima di affrontare il tema della sessualità, è opportuno fare qualche riflessione su ciò che è stato detto finora. Nell'elencare le dimensioni della relazione che ci sembravano rilevanti per gli scopi di questo lavoro, abbiamo parlato soprattutto di cura, di sostegno, di lenimento delle fatiche del quotidiano (qualcuno che ti prepara la cena, qualcuno che ascolta come è andata la tua giornata, ecc.) e di protezione di fronte le avversità della vita (ammalarsi, restare senza casa o senza reddito).

Come mai? Da cosa dipende, e che cosa significa questa centralità della cura?

Credo che la risposta abbia molto a che fare con le nostre attuali condizioni di vita. Io, le partecipanti al laboratorio e la quasi totalità delle persone interpellate per questa ricerca apparteniamo a una generazione che per la prima volta si trova di fronte la prospettiva di un peggioramento della propria posizione socioeconomica

rispetto a quella occupata dai propri genitori⁶⁴. Siamo quasi tutti/e lavoratori e lavoratrici della conoscenza, e i nostri lavori sono spesso precari, il che ha conseguenze molto più vaste del semplice fatto di non avere la certezza della stabilità del proprio reddito nel tempo. Sul lavoro ci è richiesta infatti un'efficienza e una dedizione molto maggiori, e ci sentiamo praticamente sempre in competizione sul mercato del lavoro; sappiamo che le relazioni professionali vanno gestite con molta più attenzione e ricostruite con grande frequenza; il lavoro invade il tempo libero e spesso, più radicalmente, si confonde e si mescola con la vita privata; la ricerca di lavoro diventa a sua volta un lavoro. Molte di queste dinamiche, d'altra parte, riguardano ormai anche chi ha un contratto a tempo indeterminato, poiché la precarizzazione ha un impatto enorme su tutto il mercato e su tutta la cultura del lavoro⁶⁵.

In queste condizioni di vita, diventa estremamente importante, se non vitale, avere qualcuno che ti aspetta a casa la sera, qualcuno con cui dividere le incombenze della gestione domestica, qualcuno con cui sfogarsi o consultarsi rispetto alle continue scelte che la vita precarizzata comporta, qualcuno che ti possa offrire ospitalità quando non hai casa o quando ti trasferisci in un'altra città per lavoro. E dato che tutte le partecipanti al laboratorio e tutte/i gli/le intervistate (tranne uno) vivono lontano dalla propria famiglia d'origine, tutti questi ruoli difficilmente possono essere assolti da genitori o da altri parenti. Ma anche la possibilità che possano essere svolti da un/una partner convivente è molto limitata. Una pluralità di condizioni sociali e culturali piuttosto sfuggenti da cogliere ma estremamente tangibili nella loro efficacia fanno sì che l'eventualità di avere un partner stabile per

⁶⁴ Cfr. Osservatorio sulle disuguaglianze sociali – <http://www.disuguaglianzesociali.it> - sezione “Povertà, reddito e ricchezza”, Fondazione Ermanno Gorrieri per gli studi sociali.

⁶⁵ Il fenomeno è testimoniato da diversi intervistati che hanno un contratto di lavoro a tempo indeterminato da più di dieci anni e dicono di aver visto la cultura e le condizioni di lavoro cambiare, con tangibili peggioramenti nella loro stessa vita lavorativa. Cfr. anche Nannicini (2002)

tutta la vita, o meglio per tutto *il resto* della vita⁶⁶, appaia a molti/e di noi piuttosto improbabile o comunque non certa, e lo stesso dicasi della possibilità di fare figli. In più, quasi nessuno di noi ha più di due fratelli o sorelle, e molti ne hanno uno solo/a, il quale o la quale ha, proprio come noi, basse probabilità di instaurare una relazione di coppia “da tutta una vita” o di fare più di un figlio/a.

Tutto questo fa sì che il futuro ci appaia, non fosse altro che per una questione demografica, molto meno garantito dal sostegno della rete familiare di quanto non accadesse ai nostri genitori trent'anni fa. Senza dubbio la nostra generazione va incontro alla prospettiva di dover assistere genitori anziani, di crescere eventuali figli/e e di affrontare qualunque imprevisto della vita con meno risorse economiche e sociali, di natura sia privata che pubblica, di quanto non sia accaduto alla generazione precedente.

Lo smantellamento del *welfare state* e la precarizzazione del lavoro, d'altro canto, sono cose che, prima ancora che renderci insicuri per il futuro, aumentano lo stress e consumano energie nella nostra vita presente. E' possibile che questo abbia avuto un suo peso nel far sì che le dimensioni della cura e del supporto venissero così in primo piano nell'impostazione di questa ricerca.

Si sarà notata, in questa stessa impostazione, l'assenza di una preoccupazione particolarmente pressante per la riproduzione. In questo ha avuto sicuramente un ruolo il fatto che, fra le partecipanti al laboratorio, nessuna avesse figli, e che una certa cultura femminista accomunava tutti/e nel pensare alla questione unicamente in termini di autodeterminazione – garantire a ciascuna e a ciascuno la possibilità tanto di fare figli che di non farne – e non in termini di conservazione della specie, o della

⁶⁶ L'abitudine di parlare dei precari e delle precarie come se avessero sempre tutta la vita davanti, connessa all'estensione della categoria “giovani” a persone di età sempre più avanzate, ha effetti politici non indifferenti (v. § 2.3). Si noti che la retorica del futuro è utilizzata spesso in modo quasi pietistico nei discorsi sulla precarietà; da questo punto di vista il documento della mobilitazione delle associazioni dei precari e delle precarie del 6 aprile 2011 rappresenta una svolta (“Il nostro tempo è adesso”, 2011).

società.

1.4 Cosa c'entra la sessualità

[sessualità] A questo punto, una dimensione che all'inizio ci appariva “ovviamente” importante per una ricerca sulle relazioni, la sessualità, incomincia a dover essere problematizzata. Se il punto centrale (e attuale) è la cura, come si colloca, rispetto a questo focus, la questione della sessualità?

In fondo non c'è alcun legame *necessario* fra il sesso e molto di quanto abbiamo menzionato finora. Si può fare sesso – e di fatto molti e molte delle intervistate riferiscono di averlo fatto e/o di farlo abitualmente – anche al di fuori di legami di affetto e di relazioni di cura, senza condividere più tempo o spazio di quello strettamente necessario all'incontro sessuale, senza un impegno reciproco a supportarsi e accudirsi in alcun modo, né a continuare la frequentazione in futuro. Le donne e gli uomini moso, una cultura matrilineare, duocale e matrifocale del sud-ovest della Cina, sostengono non senza validi argomenti che è folle legare la propria sicurezza emotiva e materiale ai capricci del desiderio e dell'amore, quali, si sa, vanno e vengono come le stagioni (Stacey 2009, Shih 2000). Per parte sua, la psicoanalisi ci insegna che la pulsione sessuale, ben lungi dall'essere una forza produttrice di legami sociali, può essere anzi una forza disgregatrice del soggetto e della socialità (De Lauretis 2011).

Dunque, se in questa ricerca ci occupiamo di sessualità, è “solo” perché esiste una norma sociale per cui tutte le dimensioni sopra descritte di solito tendono a coincidere con il partner sessuale abituale (coniuge o compagno/a)? Non sarebbe stato un motivo da poco, dato che questa norma, in un modo o nell'altro, informa molto profondamente i vissuti delle persone; tuttavia, in questo caso, avremmo potuto trattare la sessualità come un aspetto in qualche modo accessorio. C'è invece un

motivo più intrinseco per includere la sessualità nella nostra griglia interpretativa. La condivisione del piacere, infatti, può avere un significato affettivo anche senza nessun altro tipo di condivisione: se si smette di pensare all'affetto e ai sentimenti come a qualcosa di eminentemente mentale o “spirituale”, come a qualcosa di scisso dal corpo, la formula “sesso senza amore” perde completamente di senso (cfr. § 2.2).

In realtà è possibile intravedere, nella genesi del lavoro del laboratorio Smaschieramenti sulle relazioni, una specie di graduale ribaltamento di prospettiva, da un punto di vista incentrato sulla sessualità, che guardava alle relazioni solo in quanto forme storiche in cui la sessualità viene esercitata, a un punto di vista incentrato sulle relazioni di cura, di condivisione e di affetto all'interno delle quali può essere esercitata o meno la sessualità. Non dimentichiamo infatti che una delle cose che portano il laboratorio a interessarsi delle relazioni è appunto la questione delle “microviolenze sessuali quotidiane” che avvengono nella coppia. A questo proposito, c'è da dire che molte/i delle/degli intervistate/i soprattutto donne eterosessuali, ma anche due uomini eterosessuali e una lesbica, hanno raccontato di aver scelto a un certo punto di rifiutare “il modello standard” della coppia proprio perché avevano preso coscienza delle microviolenze di cui erano state/i vittime e/o autori⁶⁷. Un altro valido motivo per occuparsi di sesso in questa ricerca è costituito quindi dalla constatazione che il disagio rispetto alla sessualità prodotta normativamente dentro e attraverso la coppia eterosessuale (ivi compresa la sua mimesi in ambito omosessuale) è uno dei fattori che hanno spinto le persone coinvolte in questa ricerca a sperimentare forme di relazionalità diverse da quelle ereditate dai propri genitori o comunque proposte come modello dalla società.

⁶⁷ La prima di queste violenze era, per alcune, proprio l'obbligo della monogamia. V. cap. 4, §5.4 e § 4.3.

2. Decolonizzare lo sguardo

Prima di entrare nel vivo dell'etnografia, è bene approfondire la riflessione su alcune nozioni date per scontate che investono profondamente il nostro modo di guardare alle vicende biografiche delle persone, sia nel campo delle scienze sociali che della vita di tutti i giorni. Questa necessità non è dettata da un desiderio di decostruzione fine a se stesso, ma dal fatto che, nel caso specifico delle persone coinvolte in questa ricerca, queste nozioni ci impaccerebbero gravemente nel compito di comprendere la loro esperienza di vita. Sono anzi spesso le loro stesse parole a invitarci a questa decostruzione.

Cercheremo quindi, prima di tutto, di problematizzare la centralità della coppia – tendenzialmente coniugale, eterosessuale e riproduttiva, ma anche no – nel nostro universo simbolico e sociale (§ 2.1); illustreremo poi come la riflessione collettiva del laboratorio abbia messo in questione la concezione dell'affetto come qualcosa che ha a che fare con lo spirito e non col corpo, e che viene ontologicamente prima dei gesti attraverso i quali il sentimento “si esprime” (§2.2); infine, usando quasi come pretesto il saggio di Guizzardi “Transizione all'età adulta in Europa”, ci interrogheremo sulla nostra concezione culturale dell'essere adulti (§2.3) e sulla metafora della vita come percorso (§2.4).

2.1 La centralità della coppia

Se scorriamo rapidamente le diverse dimensioni che abbiamo elencato all'inizio del capitolo, salta subito all'occhio il fatto che, nella visione comune, esse sono interamente ricapitolate nel ruolo del coniuge o del partner di una coppia di fatto. Anzi, il/la coniuge o il compagno/a non solo *possono*, ma *devono* (almeno idealmente) incarnare tutti gli aspetti cui abbiamo accennato. Un genitore o un figlio/a, nel migliore dei casi, *può* occupare tutte le posizioni tranne quella della

sessualità, ma non è imperativo (normativo) che lo faccia: ad esempio non è detto che si debba avere con un genitore un rapporto di confidenza molto esteso sul piano della parola, e non è del tutto certo che un genitore o una sorella che non si facessero carico dell'emergenza finanziaria di un consanguineo adulto sarebbe considerato un genitore/fratello degenerare, come probabilmente accadrebbe a un coniuge che facesse patire la miseria all'altro/a.

Bianca critica questo accentramento totale di sentimenti e di pratiche intorno ad un'unica persona:

Vedo donne che conosco, che hanno una relazione, vanno a convivere - ma non è solo il fatto che vanno a convivere, è che organizzano tutta la loro vita su quella relazione - e poi se la relazione finisce sono a pezzi, completamente a pezzi... Ma voglio dire, non puoi investire cento sulla stessa persona - cioè non è sano, è malato...! è malato dai! Ma in qualsiasi relazione, non solo nel rapporto di coppia.

Corinna, Marta e altre/i hanno espresso considerazioni simili.

Anche se oggi non è più obbligatorio sposarsi, alcune donne intervistate hanno riferito di sentire, nei periodi in cui non hanno una relazione, una forte pressione a mettersi in coppia e, nei periodi in cui ce l'hanno, una forte pressione a relazionarsi subito in quanto coppia al gruppo degli amici e delle amiche.

L'articolo di Antonella Baccaro “Ma tu sei sola?” sul *Corriere della Sera* del 23 ottobre 2010 mi fu segnalato da un'amica single di 29 anni, che diceva di riconoscersi molto. La giornalista sostiene che “una donna sola ha un potenziale destabilizzante” e denuncia le piccole pratiche di emarginazione cui vengono sottoposte, soprattutto da parte di altre donne, le donne che non hanno una relazione di coppia. Ma, proprio come *Il diario di Briget Jones* (Mc Robbie 2009), pur ridicolizzando i paradossi di un mondo sociale che sembra incapace di relazionarsi a

un essere umano “spaiato” quest'articolo finisce per riconfermare sottilmente il privilegio della coppia. Si noti ad esempio l'uso paradossale dell'aggettivo “sola” e del sostantivo “solitudine” proprio quando si sta rivendicando che la donna single coltiva di più le amicizie e ha una vita sociale molto più ricca:

La solitudine costringe prima a trovarsi e poi a cercare fuori di sé. In una coppia, in una famiglia, gli «altri» possono essere eventuali, certo vengono dopo. Per una persona sola, sono essenziali.

Questo uso paradossale dell'aggettivo “solo/a” si insinua anche nella letteratura scientifica. Quasi sempre, nel riportare dati statistici sulla tardiva uscita dei giovani dal nucleo familiare d'origine, ci si esprime come se l'unica possibilità ulteriore rispetto a “vivere con la famiglia d'origine” e “convivere con il partner” sia “vivere soli” (v. ad es. Barbagli 2003, Ruspini 2005, Guizzardi 2011)⁶⁸, e tutte le volte mi domando se la dicitura “giovani fra i 20 e i 30 anni che vivono da soli” significhi “giovani che vivono senza i genitori” o “giovani che vivono senza nessuno”.

Nelle parole di alcune/i intervistati, è facile confondere l'avversione per un certo modo di vivere la coppia per un'avversione per la coppia in genere o, peggio ancora, per una sfiducia nell'amore in generale. Non è così⁶⁹. In realtà, è proprio la forza

⁶⁸ In Guizzardi le possibilità prese in esame sono vivere coi genitori / vivere soli / vivere col partner. Bontà sua, a un certo punto viene preso in considerazione anche il “vivere con un figlio come genitore singolo” (pp. 17-18). La possibilità di vivere con altra gente non esiste, e l'interrogativo resta aperto: non esiste perché è una scelta praticata da un numero statisticamente trascurabile di persone o perché alla sociologia interessano solo i comportamenti potenzialmente riproduttivi o perché *simbolicamente* non esiste e non siamo capaci di nemmeno di pensarlo? D'altra parte, anche un approccio rivolto esclusivamente alla dinamica della popolazione dovrebbe prendere in considerazione il fatto che vivere con quattro coinquilini o vivere da soli può non essere indifferente rispetto, ad esempio, alle possibilità di istruzione, alla sicurezza dagli incidenti, dalla sofferenza psichica e dall'indigenza e dunque, in definitiva, rispetto alla fecondità e alla mortalità.

⁶⁹ Molto spesso anzi ci sono professioni di umiltà nei discorsi degli intervistati, simili a questa di Ettore “[il matrimonio] non credo che sia una soluzione non voglio dire ideale perché ideale è un concetto sbagliato, ognuno c'ha la sua di soluzione però non credo che sia la soluzione... risolutiva? Almeno per me”

normativa enorme che la figura della coppia coniugale ancora detiene nella nostra cultura – e che, come vederemo, gli/le intervistate percepiscono acutamente in una miriade di situazioni – a estremizzare i discorsi “anti-coppia” sia nella loro espressione da parte dei soggetti che nella loro interpretazione da parte dell'etnografo/a o del lettore/lettrice. Per ora, queste considerazioni serviranno solo a raccomandarci precauzione, sia nella scrittura che nella lettura. La questione verrà approfondita nel cap. 4 §4.3; avremo inoltre modo di riparlare affrontando il problema della normatività iscritta nella metafora della vita come percorso.

Un ultimo punto da rilevare è il forte valore simbolico del matrimonio come tappa rituale di ingresso nella vita adulta, nonostante lo sforzo, tanto della gente comune quanto degli scienziati sociali⁷⁰, di ricomprendere nella propria visione le unioni libere. In Ruspini (2005), per esempio, l'aumento del numero delle convivenze e l'aumento dei divorzi sono trattati insieme e presentati come fenomeni simili. E' una cosa che accade spesso nei saggi sulle trasformazioni contemporanee della famiglia, e che mi lascia ogni volta interdetta; nella mia visione, che ovviamente dipende dalla mia posizione esistenziale, prima che politica, si tratta piuttosto di fenomeni opposti: l'uno parla di gente che si mette insieme, l'altro di gente che si lascia⁷¹. Ma il focus “ovvio” di questi testi è la perdita di *appeal* e di forza vincolante dell'istituzione matrimonio, e non – come sarebbe logico aspettarsi se è vero che l'interesse primario della demografia è la dinamica della popolazione – il formarsi di unioni potenzialmente riproduttive.

⁷⁰ Vedi i genitori citati da Solinas (2010, 236): “i ragazzi sono andati a convivere, come si usa oggi” o l'ISTAT che riformula la definizione di famiglia affermando che vincolo affettivo + coabitazione costituisca già un criterio sufficiente per parlare di famiglia, ma che poi, per rompere la relazione nucleare fra genitore e figlio, esige non che il figlio sia adulto, ma che sia stato sposato (Budano, Demofonti 2010).

⁷¹ O se vogliamo essere più precisi l'uno parla di mettere su famiglia, l'altro di trasformare la famiglia che ci si era costruiti. Perché separarsi spesso non è dissolvere una famiglia, specie se hanno figli piccoli, ma cambiarle forma. Solinas (2010, cap. 7) ne riporta degli esempi. Anche la storia di uno degli uomini intervistati testimonia in parte il perdurare di un rapporto di sostegno reciproco fra lui e la sua ex moglie.

2.2 I sentimenti e le pratiche

Abbiamo accennato, nel paragrafo sulla sessualità, alla possibilità di non concepire l'affetto come qualcosa di “spirituale”, qualcosa che alberga nell'anima e non nel corpo, o che si *origina* nell'anima e poi si *esprime* nel corpo.

Sulla necessità di superare il dualismo mente-corpo, oltre che eventualmente la loro gerarchizzazione, è stato detto moltissimo, sia da parte del femminismo che in antropologia⁷². Nel nostro caso, la considerazione è nata dall'interpretazione che alcune partecipanti al laboratorio Smaschieramenti hanno dato delle proprie esperienze di cosiddetto “sesso fine a se stesso”. Erneso, che ha quasi esclusivamente rapporti omosessuali, sostiene che lo scambio di piacere completamente disimpegnato rappresenta per lui una forma di affettività, sia pure molto fugace. Anche Laura ha avuto delle “storie di sesso” che riconosceva come relazioni di affettività, anche se l'affettività non si esplicava su altri piani oltre a quello sessuale. In più, dice Laura, ogni incontro sessuale non è mai in partenza “una scopata e via”:

Non ho mai pensato che fosse implicata necessariamente una continuazione, ma non l'ho nemmeno mai escluso. Del resto, non è detto che per avere una relazione con una persona ci debba essere quella corrispondenza totale. Si può avere uno scambio di affetto anche se sai benissimo che l'uomo che hai davanti non è l'uomo della tua vita né ti illudi che lo sia. Si condivide quello che c'è.

Queste affermazioni ci portano a rimettere in questione quello che abbiamo affermato all'inizio del §1.1, quando, parlando di affetto, abbiamo detto che potremmo riconoscere in esso una sorta di prerequisito per tutte le altre possibili dimensioni della relazione di cui ci occupiamo in questa ricerca. Nel caso delle “storie di una sera”, in cui facciamo sesso con una persona appena conosciuta, che

⁷² V. a puro titolo di esempio Pizza 2005, Leroi-Gourhan 2001, Ingold 2001, Poidimani 1998, Diotima 1990, Muraro 1981, Merchant 1988, Irigaray 1974.

tipo di affettività può mai pre-esistere all'incontro sessuale? Evidentemente, non dobbiamo pensare a un sentimento *pre*-esistente che *poi* si esprime in pratiche e gesti – in questo caso sessuali – ma piuttosto a un affetto che nasce insieme ai gesti che lo esprimono e lo producono allo stesso tempo.

A ben vedere, qualcosa di simile accade anche con le pratiche della cura e della condivisione domestica.

Quando si vive insieme si instaura sempre – fra persone decenti almeno – una dinamica che... cioè indipendentemente dal fatto che una persona la conosca da un mese, [si instaura] una maggiore consapevolezza degli stati d'animo dell'altra persona, sai cosa gli dà fastidio, cosa non gli dà fastidio, sono cose che vivendo insieme si sgamano subito.

Dunque non solo per il cosiddetto “sesso fine a se stesso” ma anche per le pratiche di cura e di condivisione dello spazio domestico, e forse di condivisione in generale, dobbiamo immaginare non un sentimento che produce una pratica, ma anche una pratica che produce, alla lunga, un sentimento. Dopotutto, è questo il senso corretto della parola “affezionarsi”, per cui è possibile dire di una persona che “non abbiamo niente in comune ma ci sono affezionata”. E' la dinamica per cui le badanti si affezionano agli anziani che accudiscono, e gli studenti fuori sede anche ai coinquilini che più odiano.

Anche la cura “emergenziale” prestata a persone cui non siamo legati, ma in favore delle quali ci sentiamo di intervenire semplicemente perché siamo lì in quel momento e nessun altro può farlo, possono produrre legami d'affetto molto forti, non solo in chi riceve aiuto, ma anche in chi lo dà, vale a dire al di là di una logica della “gratitudine”, ma semplicemente per essere stati insieme in una situazione difficile.

Del resto, ci sono casi in cui le pratiche della cura possono invece produrre il contrario dell'affetto e portare non solo a dis-affezionarsi, ma a sviluppare affezioni

negative. Un uomo del laboratorio riferisce di essersi preso cura del suo ex compagno durante un lungo ricovero in ospedale, e di averlo fatto perché nessun altro poteva farlo, ma anche per una sorta di sentimento di inevitabilità, perché ha trovato ovvio farlo e impensabile non farlo; questa esperienza ha prodotto in lui emozioni estremamente negative: “è stato tremendo. Dopo lo odiavo ancora di più”.

La cura dunque non produce “naturalmente” affetto. O meglio, produce affetti nel senso di affezioni, di legami emotivi non necessariamente positivi fra le persone. Dunque, se da un lato “non dobbiamo mitizzare la cura” (da un report del laboratorio), dall'altro dobbiamo essere capaci di pensare la profonda materialità degli affetti: vedere i sentimenti come risultato di pratiche (non solo viceversa) e pensarli come effetto di un fare le cose insieme più che come una misteriosa corrispondenza di essenze (“essere fatti l'uno per l'altra”).

2.3 Critica del senso comune demografico – ripensare il concetto di vita adulta

Un altro filtro dal quale è assolutamente urgente decolonizzare il nostro sguardo per comprendere alcune forme contemporanee di relazionalità, o almeno quelle vissute dal ristretto numero di soggetti di cui mi occupo in questo lavoro, è la concezione della vita adulta in termini di *lavoro stabile - matrimonio – figli*. Nella maggioranza dei casi i soggetti coinvolti in questa ricerca non hanno né un lavoro stabile né la prospettiva di averlo, non hanno figli, non si sono sposati e non hanno intenzione di farlo. E' evidente che per comprendere le loro vite per quello che sono e non come *mancanti* di qualcosa dobbiamo riflettere criticamente su questa costruzione culturale.

Cosa significa quindi essere adulti? Evidentemente, non è solo una questione di età: negli ultimi anni, il limite oltre il quale non si è più annoverati nella categoria dei

“giovani” nel campo delle politiche sociali è aumentato continuamente. Ormai, si può essere annoverati fra i giovani sicuramente fino a 30, e a volte anche fino a 35 anni. Questo spostamento in avanti ha a che fare col fatto che le “tappe” necessarie ad essere considerati adulti sono l'inserimento stabile nel mondo del lavoro e un'abitazione autonoma da quella dei genitori, meglio se condivisa con un partner e magari con un figlio/a. Dato che lo scopo delle politiche giovanili è spesso quello di favorire il primo inserimento nel mondo del lavoro, sembra abbastanza sensato che la fascia d'età alla quale queste si rivolgono sia andata aumentando. Meno sensato, quando non paradossale, appare l'uso dell'aggettivo “giovanile”.

Seguendo Buzzi, Cavalli e de Lillo (2002), Guizzardi (2011, 6) osserva che il diventare adulti nella nostra cultura è legato a due passaggi, uno che avviene nella vita privata e uno che ha luogo nella vita pubblica. Nella vita privata, si tratta dell'uscita dalla propria famiglia d'origine e dell'entrata nella propria nuova famiglia con il matrimonio; sul piano della vita pubblica, è invece uscita dal sistema scolastico e l'entrata nel mondo del lavoro a promuoverci al rango di adulti⁷³. Il punto, però, sta in quella “e”, nel senso che fino a qualche tempo fa sembrava che l'uscita dall'uno e l'entrata nell'altro dovessero coincidere, o meglio che il permanere nel primo stato escludesse categoricamente il secondo e viceversa⁷⁴.

Il concetto di *emerging adulthood*, che Guizzardi media dalla psicologia sociale (Arnett 2000, 2004), ci aiuta a sfumare questa contrapposizione, fornendoci uno

⁷³ Questa concezione ovviamente è molto legata al contesto della classe media urbana. Già solo quindici o venti anni fa nel piccolo paese dell'Italia meridionale da cui provengo, per i miei compagni di classe sposarsi andando a convivere stabilmente con i genitori dello sposo o della sposa era ancora una possibilità, e soprattutto la capacità di lavoro di un ragazzo o di una ragazza di 16 anni poteva annoverarlo/a fra gli adulti nell'azienda agricola familiare pur non emancipandolo/a affatto dalla tutela dei genitori.

⁷⁴ Anche questa idea è molto legata a un contesto di classe media e non prende in considerazione la possibilità delle famiglie estese. Le parti meno scientifiche dei testi scientifici, come le introduzioni, sono proprio quelle che facendo appello all'esperienza del lettore o al senso comune finiscono per presentare come universali e tipici della famiglia in genere caratteri che sono in realtà propri delle famiglie borghesi e urbane degli anni '50 o forse, ancora più precisamente, della rappresentazione mediatica di queste (V. ad es. l'introduzione di Solinas 2010)

strumento più adatto a descrivere le trasformazioni sociodemografiche della contemporaneità. *L'emerging adulthood* definirebbe una fase in cui i giovani e le giovani vivono già fuori dalla famiglia di origine ma non ne hanno ancora messa su una propria; in questa fase “in mezzo tra le restrizioni tipiche dell'adolescenza e le responsabilità della vita adulta [...] la gamma delle scelte non è stata mai così grande e mai più lo sarà in futuro”: i giovani e le giovani hanno la possibilità di provare differenti assetti abitativi, differenti partner e differenti lavori e percorsi formativi, cosa che li aiuta a capire “chi sono” e cosa vogliono diventare, oltre che chi vogliono avere al loro fianco⁷⁵.

Ora, se da un lato il concetto di *emerging adulthood* è già un grosso progresso rispetto alla retorica dell'eterno adolescente e del “rimanere figli a vita” che non di rado si insinua anche nel linguaggio della sociologia e della statistica demografica⁷⁶, nondimeno presenta, almeno per come è posto nel discorso di Guizzardi, una serie di problemi. Infatti, sebbene esso dia in qualche modo “legittimità” a una fase della vita in cui non si è più figli pur non essendo genitori, dall'altra la legittima appunto in quanto *fase*, senza mettere in dubbio nemmeno per un istante che il matrimonio o l'unione sentimentale stabile e persino il lavoro fisso debbano arrivare prima o poi.

I problemi che questa concezione pone sono di due tipi. Il primo è di ordine empirico: nell'Italia di oggi, questa fiducia nell'arrivo del lavoro fisso, del partner di una vita e della relativa prole fa un po' sorridere, perché significa presupporre prima di tutto che tutti/e *vogliano*, e in secondo luogo che tutti/e *possano* accedervi⁷⁷.

⁷⁵ Questo fenomeno, come specifica lo stesso Guizzardi, è ovviamente connesso al concetto, specifico della nostra cultura e della nostra epoca, che ciascuno, diventando adulto, debba in qualche modo costruire da sé la propria vita, “scoprire chi è”, e non continuare semplicemente sui passi dei propri avi.

⁷⁶ Racconta Ettore: “Per le persone lì intorno [i vicini di casa dei miei genitori] sono quello che è stato fuori, quello che ha fatto sempre un po' quello che voleva, il cocco di mamma che torna a casa perché è stato a fa' lo splendido sopra [=al nord] e poi... io sono un'anomalia...anche perché ragazzi che sono venuti a scuola con me, ragazzi della mia età, stanno già al secondo figlio hanno già un matrimonio così avviato...”

⁷⁷ Guizzardi affronta questo problema, ma senza mettere in discussione sostanzialmente le categorie interpretative del

Diventare adulti è un processo fisiologico necessario e irreversibile per l'essere umano in quanto essere vivente; traslare questa espressione sul piano sociale e associarla all'assunzione di certi ruoli comporta l'effetto di senso di attribuire ad essi non solo un carattere di necessità, ma anche di irreversibilità. Ora, se in Italia solo il 50% dei giovani di 33 anni e delle giovani di 30 anni sono sposati⁷⁸, nulla ci dice che il rimanente 50% lo farà ad età più avanzate, e nulla ci garantisce che quelli che si sono sposati non divorzino entro qualche anno. Dobbiamo allora supporre che chi divorzia “ritorna giovane”? E la stessa cosa si può dire, più o meno, del lavoro. Di fatto, fra le persone che ho intervistato, solo 5 su 20 avevano un contratto a tempo indeterminato, e solo 5 su 20 (ma non le stesse 5) avevano o avrebbero ragionevolmente potuto permettersi di allevare un figlio. Ammesso che possa essere un modo valido di approcciare la società nel suo complesso, il criterio di adultità implicato nel concetto di *emerging adulthood* non è certo adatto ad approcciare il mio campione.

Il secondo problema è di ordine concettuale e, volendo, politico. Se concordiamo nel definire l'adultità come la capacità di prendersi cura di se stessi e degli altri, sposarsi e fare figli non è certo *il solo modo* di dimostrarsi capaci di ciò. Per esempio, pur non avendo figli si può avere la responsabilità di nonni o di genitori soli e/o anziani, tanto per citare una condizione che al momento riguarda un numero consistente di miei conoscenti e coetanei/e e che, per effetto dell'allungamento della speranza di vita, dell'aumento delle separazioni e della riduzione del numero di fratelli, investirà un numero crescente di individui. Oppure ci si può prendere cura dei propri amici, dei propri coinquilini, dei propri vicini, del proprio partner e/o ex partner anche se non convivente⁷⁹. E infine, comunque, si può essere adulti a tutti gli

cd. passaggio all'età adulta.

⁷⁸ Fonte: Sabbadini 2010, su dati ISTAT del 2008.

⁷⁹ La cosa non è sfuggita all'Osservatorio nazionale sulla famiglia, che ha pubblicato un rapporto di ricerca sulle *Culture della cura e della solidarietà* (Di Nicola 2011). Rosenail e Budgeon (2004), tra gli altri, argomentano in modo particolarmente esplicito - sia teoricamente che con il proprio lavoro sul campo - contro il pregiudizio che non

effetti senza essere genitori.

La concezione dell'età adulta nella nostra cultura, allora, non è legata all'assunzione di responsabilità in generale, ma all'assunzione di responsabilità all'interno di modalità ben definite nel campo della produzione e della riproduzione. In verità Arnett (2000), pur utilizzando ampiamente il discorso del matrimonio, della procreazione e del lavoro stabile per descrivere la condizione di *in-between* dell'*emerging adult* (*non più figlio, non ancora genitore; non più scolaro, non ancora lavoratore a pieno titolo*), alla fine arriva alla conclusione che la definizione di adulto non va legata a traguardi esteriori, ma piuttosto dalla percezione da parte del soggetto di aver raggiunto una certa maturità. Si diventa adulti quando ci si sente tali, indipendentemente dagli indicatori demografici. Guizzardi contesta questa conclusione sostenendo che questa autopercezione è comunque legata al raggiungimento di certi “traguardi” demografici, che diventano infatti i principali strumenti di analisi nella sua trattazione. Inoltre Guizzardi pone il problema degli impedimenti strutturali all'accesso al lavoro e alla riproduzione, ma anche alle stesse esperienze dell'*emerging adulthood*, presenti in vari paesi d'Europa, ma proprio per questo sembra disponibile a spostare indefinitamente in avanti l'età di ingresso nell'età adulta.

Fra le due, l'opzione di Arnett (2000) è sicuramente più adatta agli scopi di questa ricerca. Tuttavia, Guizzardi ha ragione nel dire che la definizione di Arnett (2000), che viene dalla psicologia, è troppo individualista e soggettivista per essere traslata nella ricerca sociale. Se considero adulti i miei soggetti, in effetti, non è tanto per la loro autopercezione di sé – un paio di loro nutrono anzi dei dubbi sulla propria adultità – ma per il loro modo di rapportarsi ai loro cari e al mondo in genere. Essi mantengono infatti rapporti di cura e di presa di responsabilità, sebbene spesso non riproduttiva, o perlomeno non riproduttiva in senso stretto, non solo nei confronti dei

sposarsi e non avere figli significhi disimpegno e minore presa di responsabilità.

loro cari, ma della società in generale, e lo fanno attraverso l'impegno politico e civile e/o attraverso impieghi in cui la precarietà del contratto, e quindi la labilità dell'impegno nei confronti del datore di lavoro, non esclude affatto un'assunzione di responsabilità nei confronti dei destinatari reali del proprio lavoro, come avviene ad esempio nelle professioni educative.

C'è ancora un altro aspetto interessante nel rapporto di ricerca di Guizzardi, ed è l'impostazione per così dire *teleologica* che assume nel descrivere le caratteristiche dell'*emerging adulthood*. Per quanto, sulla scorta di Arnett (2000), sottolinei di non voler guardare agli *emerging adults* per quello che stanno per diventare ma per quello che sono, di fatto Guizzardi concepisce e *giustifica* tutto quello che essi fanno in funzione di quello che saranno e faranno. La focalizzazione su se stessi nella fase dell'*emerging adulthood* è normale, vantaggiosa e soprattutto – state tranquilli – temporanea: lo si fa solo *per* trovare il proprio modo di diventare adulti, *per* scoprire quello che si è. Le esperienze che il giovane fa nella fase dell'*emerging adulthood* sono presentate come “prove” e “sperimentazioni”, che trovano il loro perché solo in qualcos'altro che deve ancora venire e che evidentemente non sarà più una prova, una finta, bensì la “vera” vita.

L'analisi del testo di Guizzardi ci porta allora a prendere consapevolezza del fatto che, nella nostra cultura, l'età considerata veramente importante e “autentica”, l'età in cui si suppone di vivere *davvero*, è senza dubbio l'età adulta⁸⁰. Il motivo

⁸⁰ “Se è vero che la formazione della coppia chiude alquanto la parentesi della giovinezza, il divenire genitore la chiude definitivamente...” scrive Guizzardi (p.19). Perché la giovinezza sarebbe una “parentesi”? Se la parentesi è qualcosa che sta in mezzo ad altre due cose, allora anche l'età adulta potrebbe essere una parentesi fra la giovinezza e la vecchiaia. Ma la parentesi è anche qualcosa di breve, e soprattutto di poco importante. Lo stesso Guizzardi si rende conto del paradosso quando osserva che, se assumiamo che l'adulthood coincide con il lavoro fisso e la genitorialità, l'*emerging adulthood* in alcune società si estende per un arco di quasi vent'anni, “vent'anni nel ciclo di vita di un individuo caratterizzati da instabilità e provvisorietà; detto altrimenti, un quarto della nostra vita caduco e contingente”

ultimo potrebbe essere cercato nel fatto che si tratta dell'età fertile, o dell'età dell'autosufficienza, in cui non si dipende da nessuno e anzi sono altri – bambini o anziani – a dipendere da noi. Ma appunto anche questa valorizzazione dell'autosufficienza/efficienza, questa valorizzazione del ruolo del genitore, del nonno o dell'individuo “libero”, è culturalmente costruita. Naturalmente, ogni cultura ha le sue preferenze in fatto di età della vita⁸¹, e non ci sarebbe nessun problema se non fosse che è la stessa realtà sociale contemporanea a mettere in dubbio la *sostenibilità* di questa concezione dell'importanza dell'età adulta in quanto età del matrimonio-lavoro-figli, rendendola sempre meno adeguata a pensare le nostre traiettorie biografiche. E il prezzo da pagare non è solo l'incapacità a comprendere la contemporaneità da parte degli studiosi e delle studiose, ma soprattutto l'ingiusta condanna di numero crescente di soggetti sociali a un'autopercezione di eterna inadeguatezza e indefinitezza, di perenne “non ancora”.

Nei racconti degli intervistati e delle intervistate spesso emerge la reticenza, da parte dei loro genitori, a considerarli pienamente adulti finché non hanno, se non un matrimonio, almeno dei progetti matrimoniali⁸². Tale reticenza tende a svanire quando i genitori si trovano ad avere bisogno dell'aiuto del figlio o della figlia nubile, e a trovare in lui o in lei un valido sostegno.

Più passa il tempo più mi considerano boh... un elemento portante nel momento del bisogno (...) Vedo che si appoggiano molto, vedo che - anche se io magari non lo sono però per loro...- che gli do molta forza, molta capacità risolutiva (...) che gli fai vedere che tu sei giovane, che sei forte, gli risolvi i problemi, cosa che da mio fratello non riescono a trarre, nonostante abiti lì, sia un uomo, abbia 40 anni...!⁸³

⁸¹ Cfr. p. es. Martin (1987, cap. 10)

⁸² Vedi nota 76 su Ettore: “.. il cocco di mamma...”

⁸³ Non sono riuscita a capire se con “uomo” l'intervistata intendesse “un uomo fatto” (=l'età) o “maschio” (= il genere).

2.4 La metafora della vita come percorso.

Piasere, ne *L'etnografo imperfetto* (2002), argomenta molto puntualmente l'inevitabilità dell'uso della metafora nel processo di conoscenza (in particolare, ma non solo, nel processo di conoscenza delle altre culture), e al tempo stesso ci avverte dei rischi insiti in un uso poco consapevole delle metafore. Per questo, Piasere riportata nel suo libro uno studio sui rischi dell'analogia nella didattica di saperi complessi (Spiro et al. 1989), comprendente una lista di tecniche per arginare questi rischi. Fra queste, quella di usare più metafore per una stessa cosa.

La metafora che qui ci interessa è quella del “percorso di vita” o della “vita come cammino”. Lakoff e Johnson (1998) hanno distinto le metafore che sono un semplice modo di esprimersi dalle metafore che diventano un vero e proprio modo di conoscere. Ci sono delle macro-metafore dalle quali discendono intere costellazioni di metafore che ormai non sono neanche più riconosciute come tali nel linguaggio comune (catacresi). Fra queste c'è quella, celeberrima, degli oggetti inanimati come corpi umani, dalla quale discendono espressioni come “la gamba del tavolo”, “il collo della bottiglia”, “la testa del binario” ecc. (Douglas 1970). Altre metafore di questo tipo sono quella della politica come guerra (dalla quale discendono espressioni come “mobilitazione”, “schieramenti”, “lotta per i diritti civili”, “sconfitta politica” e così via) e, appunto, quella della vita come percorso.

Naturalmente, non c'è niente che non va in questa metafora, se non che quando la usiamo non siamo quasi mai consapevoli della sua natura poetica, e che si tratta dell'*unica* metafora attraverso la quale pensiamo le vicende biografiche, tanto nel linguaggio comune che nel discorso scientifico. La si può rilevare in una miriade di espressioni. Solo nelle prime pagine di Guizzardi troviamo: “... non ha ancora *raggiunto* quelle *tappe* storicamente associate allo status di adulto” (p. 3); “l'età delle *esplorazioni* delle possibilità che ha il giovane per tracciare la *strada* della propria

vita” (p. 4); “la *traiettoria* che il giovane traccia per percorrere il passaggio dall'adolescenza all'età adulta” (p. 4); “sulla *via* dell'adulità” (p. 6); e un continuo utilizzo degli avverbi “già”/“ancora”.

Questa metafora strutturante ci fa pensare alla vita come un percorso a tappe, in cui, tendenzialmente, si va sempre “avanti” e in cui ogni tappa viene “raggiunta” e poi “lasciata alle spalle”: si passa una sola volta attraverso ogni tappa, e se così non è, la nostra esperienza è un tantino anormale, o magari è solo l'eccezione che conferma la regola. Così, sebbene il 28% dei matrimoni in Italia finiscano con un divorzio o una separazione, si continua a parlare della “tappa” del matrimonio (un unico matrimonio) come momento tipico e irreversibile nella vita di una persona – o perlomeno della persona immaginaria di cui inevitabilmente parlano tutte le scienze sociali. Chi mai farebbe avanti e indietro più e più volte fra Firenze e Bologna quando sta facendo un viaggio *a tappe* da Roma a Venezia? Eppure, sempre più persone fanno l'esperienza di sposarsi o andare convivere e poi lasciarsi più volte nel corso della loro vita.

Un altro effetto di senso dell'uso metaforico del linguaggio del viaggio è quello di farci apparire la vita come un processo orientato a un fine – ogni viaggio ha una meta – piuttosto che come un processo prodotto da cause, o come una serie di comportamenti guidati da desideri che interagiscono con le possibilità materiali e simboliche offerte dal contesto. Il discorso dell'*emerging adulthood*, a ben vedere, autorizza un temporaneo vagare senza meta, una fase di esplorazione, in cui si può e si deve tornare indietro (le scelte sono reversibili), ma solo in quanto questo periodo è limitato e serve a imboccare poi con maggiore cognizione di causa la propria strada.

Se la vita è un viaggio, nei testi di antropologia, sociologia della famiglia e demografia, indiscutibilmente il viaggio va da “procreati a procreanti”, come esplicita chiaramente Solinas (2010) nella prefazione a *La Famiglia*. In realtà, non tutti compiamo questo viaggio, che a ben vedere non è necessario per la realizzazione del

singolo o della singola, ma solo per la continuazione della specie del suo complesso, e della società nelle sue specifiche caratteristiche culturali⁸⁴. Eppure, i discorsi degli antropologi e dei sociologi costruiscono spesso una narrativa in cui l'individuo passa quasi naturalmente dalla condizione di figlio a quella di genitore a quella di nonno fino, eventualmente, a quella di avo-defunto.

Guizzardi offre un ottimo esempio di come anche la ricerca quantitativa possa costruire delle narrazioni implicite semplicemente accostando dati trasversali riferiti a diverse classi d'età in un dato momento storico. Avvalendosi senza molta consapevolezza del potere simbolico prima di tutto della narratività in se stessa (la nostra mente tende in generale a costruire storie) e in secondo luogo di certi specifici percorsi figurativi (alcune storie sono radicate più profondamente di altre nella nostra cultura), il testo trasforma con disinvoltura ciò che un gran numero di individui di età diverse fanno *sincronicamente* in una narrazione di ciò che *l'individuo ideale* tenderebbe a fare *diacronicamente* nel corso della sua vita.

Nel suo rapporto di ricerca, Guizzardi presenta dapprima una tabella che mostra l'età alla quale il 50% dei giovani ha lasciato il tetto d'origine nelle varie nazioni oggetto di studio. Successivamente, presenta una tabella riguardante l'età alla quale il 50% dei giovani vive con il partner. Subito dopo, ripropone le due tabelle affiancate. Seguono la tabella delle età alla quale il 50% dei giovani vive con un figlio, e poi le tre tabelle affiancate. Infine, è la volta dell'analogica tabella sul matrimonio. Subito dopo ci vengono presentate le quattro tabelle insieme. Sulla base di questo semplice espediente grafico, Guizzardi afferma che “in questo modo possiamo ricostruire il

⁸⁴ In primo luogo fare figli non è il solo modo di riprodurre la società e nemmeno di contribuire al suo benessere, come nota lo stesso Guizzardi più avanti nel suo saggio (p.59) ricorrendo al concetto di “cura delle generazioni”. D'altro canto, fare figli in sé e per sé vuol dire riprodurre la specie, ma non per forza riprodurre la società: evidentemente per riprodurre davvero la società i figli vanno fatti in un certo modo e all'interno di un preciso assetto familiare, altrimenti non si capisce perché, nel discorso *teocron*, l'altro tasso di fecondità delle donne migranti, o la possibilità della genitorialità omosessuale, invece di assicurare sul futuro della società italiana, siano visti come un ulteriore campanello d'allarme della sua imminente estinzione.

cammino che i giovani fanno una volta usciti di casa” e prende a raccontare una storia in cui in Danimarca “l'intervallo fra (...) l'uscita di casa (...) e il matrimonio dura circa dieci anni ed è caratterizzato dall'esperienza della *partnership*, esperienza che avviene qualche anno dopo l'essere andati a vivere per conto proprio”.

Ciò che viene totalmente taciuto è che questa storia si basa sull'ipotesi, tutta da dimostrare, che i giovani e le giovani danesi che oggi, (rispettivamente a 21 e a 20 anni) lasciano il tetto d'origine a tempo debito non mancheranno di fare le stesse cose che oggi stanno facendo le persone di circa 25 anni, che vanno a convivere, e quelle di 30, che si sposano. Guizzardi ricava insomma da dati trasversali una narrativa longitudinale, e senza avvertirci. Ma l'ipotesi ancora più forte e più occulta che sta alla base di questa “storia” è che lo stesso partner con cui si è andati a convivere la prima volta sia quello con cui poi si fa un figlio e quello con cui ci si sposa. E infine, c'è ancora l'ipotesi – esplicitata stavolta, ma non discussa – che il matrimonio, in quanto relazione stabile e duratura, rappresenti la *conclusione* della transizione del giovane verso l'età adulta. Così, essendo l'età adulta raggiunta, nessuna tabella ci informa se il partner sposato a 34 anni non sia quello dal quale si divorzia a 37, nonostante nel 2007, in Danimarca, per 10 coppie che si sposavano ce n'erano 4 che divorziavano⁸⁵.

Alla fine, se tutta questa storia risulta convincente, è da un lato perché le storie *in quanto tali* tendono a risultare convincenti, e dall'altro perché la metafora della vita come viaggio e la “necessità” sociale del percorso da procreati a procreanti supportano questa specifica interpretazione delle quattro tabelle affiancate.

Nel decostruire la metafora della vita come percorso, ovviamente, lo scopo non è affatto quello di arrivare a una conoscenza più “pura”, cioè di approdare a un linguaggio scientifico non figurato. Il grado zero, la totale corrispondenza fra parole e

⁸⁵ Fonte: Eurostat 2008.

cose, non esiste. Non si può quindi sfuggire alla metafora. Ma perché allora, seguendo il consiglio di Spiro (1998), non moltiplicare le metafore? Perché non vedere la vita (anche) come un processo in cui le esperienze si accumulano, ma non necessariamente sotto l'istanza ordinatrice di un'unica narrativa? Per esempio come un corpo, come un albero che cresce, piuttosto che come un viaggio che procede? O come una casa alla quale si annettono continuamente nuove stanze, senza un progetto preciso? O, escludendo l'idea della cumulatività, semplicemente come una figura che cambia? O come un fiume che scorre, e che magari, più che accumulare, porta via?

Stiamo usando, ovviamente, altre metafore culturalmente codificate, che però, e forse non per caso, hanno meno fortuna nel linguaggio delle scienze sociali quando si parla di biografie e di trasformazioni della famiglia nelle società industrializzate. La metafora della vita come percorso non è soltanto un'immagine. E' un discorso efficace, produttivo di effetti. Una delle donne intervistate lo rileva con acume:

[se le coppie lesbiche potessero sposarsi] sicuramente avresti il tuo posto... avresti un riconoscimento. E quindi avrei una stabilità maggiore, mi sentirei meno precaria. Perché [se puoi sposarti] pensi che lo stare assieme ha una sua successione, ha un seguito: come in una coppia etero, no? ci si conosce... poi si fidanzano, poi si sposano, poi decidono di fare un bambino, poi nasce il bambino... poi bisogna mandarlo all'asilo, poi... c'è sempre un "e poi, e poi"... e poi deve partì per l'università... Sono cose che danno... boh... conto di un'evoluzione. Invece [in una coppia lesbica in Italia] tu non hai quella prospettiva. Che tu poi la prospettiva ce l'hai lo stesso nel vivere quotidiano, però è come se prima c'è una cosa piccola poi più grande poi più grande, ecco, è come se [per una coppia lesbica] questo imbuto non c'è.

Altri soggetti hanno raccontato di sopportare con fastidio l'attesa, da parte dei loro genitori, del fatidico giorno in cui si metterà "la testa a posto" nella forma di un matrimonio o almeno di una relazione sentimentale stabile e auspicabilmente

definitiva:

Perché sai, il problema di essere single, “trovati una moglie!”... Mio padre mi ha espressamente detto: io ho ancora i denti buoni e posso ancora mangiare i confetti, vedi che devi fa'. Me lo dice così scherzando però sai ridendo si dice la verità... e io non credo che gli darò questa soddisfazione... gli ho detto trovati un hobby impegnativo perché non ti conviene! Che devi fa. Vedi di spiegarglielo con le buone...

Diventa quindi evidente che la metafora della vita come percorso, se è presente e produttiva di effetti sulle vite e sui discorsi di queste persone, si dimostra poco adatta a descrivere la loro esperienza, o meglio, produce in loro un disagio, che suggerisce l'opportunità di guardare alle loro vite attraverso altre lenti. Silvana, ad esempio, descrive la propria scelta di vivere con un compagno e una bambina non come il raggiungimento di una tappa anelata e necessaria, ma da un lato, in negativo, come una sorta di ripiego: volevamo entrambi fare un figlio e questo è il modo migliore che la vita ci ha offerto per farlo (“io volevo fare un figlio in cooperativa, ma la gente non mi veniva dietro”, dice Silvana); e dall'altro, in positivo, come la scelta, sicuramente legata all'età e alla consapevolezza che non si ha più 'tutta la vita davanti', di iniziare proteggere ciò che si ha, o meglio ciò che si è potuto avere, rispetto a nuove possibilità inesplorate⁸⁶.

⁸⁶ V. cap. 4 §3 (p. 171)

CAPITOLO 3

1. Caratteristiche dei soggetti coinvolti nella ricerca

Prima di entrare nel vivo dell'etnografia è bene situare le vite delle persone che hanno preso parte a questo studio, o tramite le discussioni del laboratorio Smaschieramenti o tramite le interviste. Come detto, essendo l'intento della ricerca puramente qualitativo, le persone da intervistare sono state scelte semplicemente in base al fatto che avessero qualcosa da raccontare sui temi di cui ci stiamo occupando. Alcune si sono offerte spontaneamente, avendo sentito parlare dell'inchiesta di Smaschieramenti, altre sono state interpellate da me, ma tutte erano più o meno mie conoscenti. Anche il laboratorio, che esiste ovviamente da prima di questo progetto di ricerca, è un gruppo di persone che si è aggregato sulla base di un interesse rispetto a queste tematiche e che quindi si è in qualche modo autoselezionato sulla base di un criterio simile a quello attraverso il quale io ho individuato le persone da intervistare. Quando parlo di partecipanti o di soggetti coinvolti nella ricerca, mi riferisco a questi due gruppi nel loro complesso, per un totale di venti persone.

Ad essi andrebbe poi aggiunto un certo numero di persone che con cui ho avuto conversazioni informali sui temi della ricerca⁸⁷, un certo numero di persone che sono intervenute solo occasionalmente al laboratorio, e una mezza dozzina di persone che il laboratorio ha intervistato in video per realizzare un documentario sulle relazioni. Non considero queste persone partecipanti a pieno titolo, dal momento che non ho

⁸⁷ Soprattutto nel post-intervista, infatti, amici, amiche e coinquilini, coinquiline o partner dell'intervistato/a si sono uniti a noi per preparare la cena, uscire a bere una birra o semplicemente fare due chiacchiere e la persona intervistata ha quasi sempre socializzato con loro questioni o riflessioni emerse nel corso dell'intervista.

una conoscenza ragionevolmente estesa e profonda delle loro vite per poter basare su ciò che loro hanno detto una vera e propria analisi⁸⁸: piuttosto, il materiale etnografico proveniente dalla loro esperienza è utilizzato in funzione di supporto e di contorno per analisi e riflessioni che si basano sostanzialmente sul materiale emerso dalle interviste e dall'autoinchiesta di Smaschieramenti. La descrizione che segue riguarda le caratteristiche delle partecipanti e dei partecipanti veri e propri (laboratorio Smaschieramenti e interviste). Posso comunque supporre, in base ai dati parziali che ho sul loro conto, che i partecipanti e le partecipanti “occasionalmente” presentassero caratteristiche simili.

Il primo dato da notare è che quasi tutte le persone coinvolte in questa ricerca sono “fuori sede”, cioè provengono da altre parti d'Italia e si sono trasferite a Bologna per lo più per studio. Diciotto persone su venti vivevano in una città diversa da quella della propria famiglia d'origine: di queste, una sola viveva a meno di cento chilometri di distanza dalla sua famiglia, mentre due vivevano addirittura all'estero avendo la famiglia d'origine in Italia. Dei diciotto “fuori sede” al momento dell'intervista, uno era tornato provvisoriamente a vivere con la famiglia d'origine dopo otto anni trascorsi a Bologna, e un altro ci è tornato dopo pochi mesi dall'intervista, anche lui in maniera provvisoria e dopo aver vissuto per quindici anni a Bologna. Entrambi trascorrono lunghi periodi in altre città, ospitati da amici e amiche, per motivi di lavoro, di piacere o di impegno politico-sociale-artistico. Se li annovero fra i fuori sede è soprattutto perché la loro vita di relazione si è strutturata in quella situazione e perché in quella situazione continuano a vivere in alcuni periodi dell'anno. Solo due degli intervistati vivevano nello stesso luogo in cui erano nati o comunque nel luogo attuale di residenza del proprio nucleo familiare di origine, ma solo uno di essi non aveva mai fatto l'esperienza di vivere con dei coinquilini/e. Quest'ultimo è anche il

⁸⁸ Lo stesso dicasi per le varie osservazioni casuali di vita quotidiana che mi è capitato di appuntare negli ultimi due anni e mezzo, prima per il laboratorio e poi per la tesi.

solo a non essere mai stato iscritto all'università, il che vuol dire che i soggetti di questa ricerca sono accomunati per la quasi totalità da un livello di istruzione medio-alto.

Quanto al genere, si tratta di tredici donne e sette uomini, di cui uno preferisce non definirsi uomo pur essendo, secondo quanto riferisce lui stesso, riconosciuto e trattato come tale nella maggior parte delle situazioni sociali (una transessuale e un transessuale hanno partecipato saltuariamente al laboratorio ma non sono considerati in questa descrizione appunto perché partecipanti occasionali).

Dieci su venti avevano al momento dell'intervista un/una partner sentimentale e sessuale insieme al/alla quale si percepivano e venivano percepiti come coppia, pur con tutti i dovuti distinguo e senza escludere la possibilità, per alcune, di avere relazioni affettive e sessuali con altri/e (v. cap. 4, §5 e segg.). Di questi/e, quattro stavano con una persona percepita come dello stesso genere e sei con una persona percepita come appartenente all'altro genere. La definizione dell'orientamento sessuale dei partecipanti e delle partecipanti è problematica perché anche se una sola delle intervistate si auto-definiva bisessuale, molti e molte avevano avuto nel corso della vita⁸⁹ (e non escludevano di poter avere in futuro) esperienze sentimentali e sessuali di orientamento diverso dall'attuale; ci sono poi anche un uomo e una donna etero che, pur avendo avuto relazioni solo con persone dell'altro genere, riconoscevano in sé un desiderio omosessuale e non escludevano di poter avere esperienze omosessuali in futuro; infine un'intervistata lesbica aveva avuto e pensava di continuare ad avere occasionalmente esperienze sessuali con uomini, anche se le

⁸⁹ Non sto parlando di coloro che hanno avuto esperienze eterosessuali poco significative e solo in anni giovanili, ma che in seguito hanno avuto solo relazioni omosessuali, perché queste persone indicano per lo più tali esperienze come frutto di puro automatismo sociale o di desiderio di “copertura”. Solo in un caso, nel corso del laboratorio, un'esperienza di questo tipo è stata in qualche maniera “recuperata” nel suo valore affettivo e formativo, il che ci fa riflettere su come i nostri percorsi di costruzione identitaria, frutto di scelte successive e socialmente situate, influenzano il modo in cui classifichiamo le nostre esperienze passate come più o meno “vere”.

riteneva in qualche modo esperienze sessuali di minore qualità, e giudicava improbabile l'eventualità di un coinvolgimento emotivo forte con un uomo⁹⁰. Approssimativamente, comunque, sulla base della relazione sentimentale in corso o dell'ultima relazione significativa avuta, possiamo dire che fra i soggetti di questa ricerca ci sono cinque lesbiche, tre gay, una bisessuale e undici eterosessuali. Nel laboratorio tuttavia, contando anche le persone che vi hanno partecipato sporadicamente, c'è una forte prevalenza di gay, dovuta probabilmente al fatto che il laboratorio è nato per iniziativa di un collettivo gay.

La fascia d'età maggiormente rappresentata è quella dai 30 ai 40 anni, con in più cinque persone di età compresa fra i 27 e i 30, e tre persone rispettivamente di 44, 47 e 49 anni, che sono anche le uniche ad avere avuto l'esperienza del matrimonio, conclusa in tutti e tre i casi dalla separazione. Tre intervistate e un intervistato su venti avevano figli/e, ma nessuna partecipante⁹¹ al laboratorio ne aveva.

Rispetto alla situazione lavorativa undici persone su venti erano precarie, due erano studentesse, una libera professionista con una carriera a cavallo fra il precariato e la professione, una socia in un progetto di autoimprenditoria femminile. Solo quattro su venti avevano un contratto di lavoro dipendente a tempo indeterminato e solo due possedevano la casa in cui abitavano, una delle due con un mutuo in corso, mentre una terza possedeva una porzione di un'immobile indiviso con altre eredi, dal

⁹⁰ Il rifiuto dell'assunzione di un'identità bisessuale da parte di tutte queste persone è dovuto nella maggior parte dei casi a considerazioni simili alla critica che Mieli fa del termine: “un omosessuale rivoluzionario, oggi, che pure abbia rapporti con donne, non si definirà certo bisessuale, anche perché, se per bisessualità si intende la somma di eterosessualità e omoerotismo, egli si rifiuterà senz'altro di definire eterosessuali, cioè normali, i suoi rapporti con le donne” (1977, 20). L'identità bisessuale assumerebbe insomma non solo un binarismo dei sessi, ma anche un binarismo degli orientamenti sessuali, mentre queste persone in genere rifiutano di dividere il proprio desiderio in base al genere dell'oggetto verso cui si orienta e di considerare la “parte” eterosessuale del proprio desiderio come conforme alla norma eterosessuale.

⁹¹ Ricordo che l'uso del femminile come plurale collettivo è dovuto alla necessità di conformarsi a un'abitudine dei soggetti stessi nel parlare di sé come gruppo, ma nel laboratorio c'erano persone di entrambi i generi, ammesso che i generi siano due, più alcune trans. Le partecipanti di sesso maschile erano anzi in maggioranza. V. nota 18.

quale ricavava una piccola rendita.

Quanto alla condivisione dell'abitazione, solo due vivevano da soli/e, sei con il/la partner, una con il partner e una figlia, una con i figli ma non con l'altro genitore dei figli, una con la sorella, la propria figlia e il figlio della sorella, sette con dei coinquilini/e non legati/e a loro da rapporti di parentela o di coppia, e una con la partner più altri coinquilini/e; due, infine, vivevano con i genitori, ma come abbiamo detto trascorrendo frequentemente periodi in casa di amici e amiche.

Le caratteristiche descritte si riferiscono al momento dell'intervista. Significativo è il fatto che otto su diciannove⁹² abbiamo cambiato la loro situazione di vita nei sei mesi precedenti o nei tre mesi successivi all'intervista, nel senso che o hanno interrotto una relazione con un/una partner stabile o hanno cambiato situazione abitativa o si sono trasferiti in altre città - senza comprendere in questo numero le persone che hanno “solo” cambiato lavoro, o perso il lavoro, evento piuttosto ordinario nella vita di un/una precaria⁹³.

2 La cura

Tutti e tutte abbiamo bisogno, in forme e in misura variabile, di qualcuno/a che si prenda cura di noi, e di prenderci cura di qualcuno/a a nostra volta. Se intendiamo cura in senso estremamente lato, infatti, avere qualcuno che si prende cura di noi significa sapere che c'è un certo numero di persone cui importa qualcosa di noi, persone che hanno a cuore la nostra sorte e il nostro benessere – significa, insomma sapere che 'ci siamo', che esistiamo per qualcuno/a. Grazia Colombo (2004,12) definisce la cura come “quell'insieme di preoccupazioni e di attività riferite al

⁹² Di una persona non ho notizie recenti.

⁹³ Per dettagli sulle modalità di svolgimento delle interviste, sul lavoro di autoinchiesta di Smaschieramenti e altro v. § 2 cap 1.

benessere di una o più persone” . La cura è quindi sia uno stato emotivo che un'attività, o più spesso una combinazione delle due (Maluccelli 2007, 88). La cura può esplicitarsi in gesti concreti di accudimento domestico o di altro tipo ma anche in un semplice interessamento, in una telefonata, in un'email⁹⁴. Se il prendersi cura non avesse un significato tanto vasto, Lucia non avrebbe certo potuto rispondere, alla domanda “chi si prende cura di te?”, che sua figlia di tre anni si prendeva cura di lei⁹⁵.

Tradizionalmente riservato alle donne, e in particolare alla moglie-madre, il lavoro di cura non consiste solo nel preparare i pasti, occuparsi della pulizia degli spazi e dei corpi, accudire bambini ed anziani ma anche, e forse soprattutto, nel vegliare in senso lato sul benessere degli altri membri della famiglia, nel rivolgere sorrisi, interessamento, coccole, parole di conforto o di lode; nello smorzare le tensioni, mediare i conflitti, assorbire i malumori; e infine nel curare l'immagine e le relazioni sociali della famiglia all'esterno. (Martin 1987, 122-130, Gribaldo 2005). Stando ai risultati di un'indagine etnografica condotta su circa 350 donne in età fertile residenti nelle città di Bologna, Cagliari, Napoli e Padova (Gribaldo 2005), questa norma di genere, nella nostra società, non è superata né in fase di superamento. Piuttosto, essa ha iniziato a combinarsi in modo inedito con un'etica di classe media che prevede il lavoro retribuito della donna come componente importante della sua autorealizzazione *tanto quanto* il raggiungimento di un certo standard di efficienza come moglie e madre, all'interno di un modello di gestione domestica nella quale il marito o il compagno può al massimo “dare una mano”, ma è la donna che deve e *vuole* gestire l'organizzazione della casa e dei figli e la vita sociale esterna del nucleo familiare.

Nel laboratorio Smaschieramenti abbiamo molto discusso della centralità della

⁹⁴ Bonizzoni (2009) ha parlato di come le tecnologie della comunicazione consentano addirittura una cura a distanza internazionale fra le madri migranti e i loro figli e figlie rimaste nel paese d'origine.

⁹⁵ Questa concezione vasta del termine “cura”, in definitiva, è semplicemente quella che racchiude tutte le possibili accezioni del termine in italiano, o ancor meglio nell'inglese *care* come sostantivo e come verbo.

cura nel discorso sulle relazioni che andavamo costruendo: tolta la parentela, tolta la relazione sessuale, tolta persino la coabitazione, ci sembrava che fosse la relazione di cura, intesa nel senso ampio che abbiamo detto, ciò che in ultima analisi costituiva la caratteristica davvero necessaria affinché una relazione qualsiasi potesse rientrare nel campo di interesse della nostra indagine. Tuttavia, il fatto che per secoli “la mistica della cura” fosse stata uno dei più potenti dispositivi di oppressione delle donne ci metteva in guardia rispetto al pericolo di “mitizzare la cura”. Se in molte delle famiglie di provenienza delle partecipanti⁹⁶ al laboratorio la dedizione totale della mamma ai bisogni emotivi e materiali degli altri membri della famiglia era automatica e scontata, il problema non è solo nel fatto che debba essere sempre e solo il genere femminile a riversare questo tipo di amore sugli altri familiari, ma anche nell'idea che l'amare e l'essere amati si debbano necessariamente identificare con questo “pieno” di attenzione, accudimento e dedizione.

Nelle relazioni di coppia eterosessuali vissute dalle partecipanti al laboratorio le situazioni di squilibrio non si verificavano tanto nella divisione del lavoro domestico, quanto nella divisione del lavoro di cura emotivo, con pretese di attenzione e di accudimento emotivo costante, spesso pressanti e accompagnate da meccanismi di colpevolizzazione. Nelle coppie eterosessuali, la vittima di questo meccanismo era quasi sempre la partner femminile, ma spesso, sia nelle relazioni omosessuali che in alcune relazioni eterosessuali, agivano anche meccanismi di colpevolizzazione reciproca. Dopo la divisione iniqua del lavoro di cura fra i generi, è allora necessario problematizzare anche gli eccessi della richiesta o dell'aspettativa di cura.

La cura è al centro di molte riflessioni nell'ambito della sociologia e della filosofia politica femminista e non. Lorenza Malucelli ne fornisce un'utile

⁹⁶ Ricordo che l'uso del femminile come plurale collettivo è dovuto alla necessità di conformarsi a un'abitudine dei soggetti stessi nel parlare di sé come gruppo, ma nel laboratorio c'erano persone di entrambi i generi (ammesso che i generi siano due), più alcune trans. Le partecipanti di sesso maschile erano anzi in maggioranza. V. nota 18.

panoramica nel terzo capitolo di *Lavori di cura* (2007). Una corrente importante del femminismo italiano ha visto nei gesti di cura il luogo di iscrizione dell'ordine simbolico della madre, leggendo in essi “un proseguimento dell'atto della nascita” (Bianchi 2004, 81), mentre una parte della sociologia ha lavorato per rivalutare il lavoro di cura, sia rispetto al suo valore sociale ed economico (Picchio 2003) che in quanto attività complessa e ricca di saperi (Bimbi 1995). Culturalmente poco valorizzato, in quanto riservato alle donne e alle classi sociali più basse (Tronto [1993] 2006), il lavoro di cura è in realtà un'attività sociale di alto profilo, indispensabile quanto e più del lavoro “produttivo” in senso capitalistico. Inoltre, il lavoro di cura è *lavoro vivo* nel senso marxiano del termine, cioè un lavoro il cui prodotto è per sua natura è inseparabile da chi lo esegue e che trova compimento in se stesso⁹⁷.

Zygmunt Bauman è uno dei tanti autori contemporanei che fanno della cura in quanto attività orientata ai bisogni di un altro il fondamento stesso della morale: “La moralità inizia quando riconosco la dipendenza di mio fratello e accetto la responsabilità che ne consegue. Il bisogno dell'altro e la responsabilità di venire incontro a tale bisogno è la chiave di volta della moralità” (2003b)⁹⁸. Ma se si passa dalla morale alla pratica quotidiana, ecco che viene in primo piano la questione di *cosa vada* individuato come “bisogno”, di *fino a che punto* siamo tenuti (e soprattutto tenute) a rispondere ai bisogni di *chi*, e di quanta e quale reciprocità di cura si instauri nelle varie relazioni sociali. A questo proposito Bubek (1995) distingue tre tipi di

⁹⁷ Questa caratteristica fa sì che il lavoro di cura rechi anche una soddisfazione in se stesso, motivo per cui, per quanto nella nostra società sia spesso svalutato e non retribuito, molte donne, anche se non obbligate, continuano a svolgerlo (in parte) volentieri. Ma è importante anche notare che alcune caratteristiche del lavoro di cura, nel regime post-fordista, sono diventate centrali per l'analisi del lavoro in generale (Marazzi 1993, Mezzadra 2005, Nannicini 2002). Come nota Hochschild (2002, 194 cit. in Malucelli 2007, 100) “l'amore del lavoro è diventato parte del lavoro”.

⁹⁸ Levinas (1983) ha fatto di questa responsabilità verso l'altro il fondamento stesso della soggettività; la sua filosofia è stata ripresa da Butler (2005).

bisogni: quelli indotti socialmente dalla divisione del lavoro, quelli ai quali possiamo provvedere da soli e quelli ai quali non possiamo provvedere da soli. In questo senso, cucinare per un bambino è un gesto di cura, ma quando una donna crede di compiere un'attività di cura cucinando per un uomo, che in linea di principio è perfettamente in grado di provvedere da sé alla propria alimentazione, sta confondendo la cura con il servizio. Eppure, la distinzione fra bisogni indotti e bisogni “reali” è molto meno netta di quel che sembra, così come la distinzione fra i bisogni ai quali siamo in grado di provvedere da soli e i bisogni per i quali è necessaria l'assistenza amorevole di un'altra persona. Cucinare per un bambino di otto anni è un gesto di cura solo perché, nella nostra cultura, riteniamo che un bambino di otto anni non sia in grado di cucinare – anzi, più precisamente, perché nella nostra società, noi *facciamo in modo che* un bambino di otto anni non sia capace di cucinare, convinti e convinte come siamo che un bambino di quell'età debba piuttosto impiegare il suo tempo giocando e andando a scuola, che non aiutando nelle faccende domestiche. Allo stesso modo, una persona adulta che per la sua collocazione di genere non sia stata educata a prendersi cura da sola delle proprie emozioni o della propria alimentazione, si trova probabilmente in uno stato di bisogno altrettanto reale, anche se per i nostri attuali parametri meno “legittimo”, di un bambino che necessita di essere consolato o nutrito.

In realtà, però, c'è un bisogno fondamentale che per definizione non possiamo soddisfare da soli, ed è appunto il bisogno che qualcun altro, oltre a noi stessi, si interessi a noi, abbia a cuore la nostra sorte e si occupi (in una certa misura) dei nostri bisogni. Questo ragionamento, che solo a posteriori ho voluto integrare con alcuni minimi riferimenti alla letteratura, è in realtà avvenuto all'interno del laboratorio nel momento in cui abbiamo discusso del ruolo del welfare rispetto alla questione del lavoro di cura, soprattutto per quanto riguarda la nostra sicurezza in caso di malattia e vecchiaia. Abbiamo sentito quindi il bisogno di denunciare le carenze del welfare, ma

abbiamo anche preso consapevolezza del fatto che neppure il welfare più equo ed efficiente potrebbe eliminare il bisogno, o perlomeno *il piacere*, di avere una o più persone che si occupano di noi, e non solo: anche il bisogno e il piacere di occuparci di qualcuno a nostra volta⁹⁹. In altri termini, rivendicare il diritto ad asili nido, mense, alloggi pubblici, servizi culturali, sanitari, educativi e quant'altro non elimina la necessità di rivendicare anche condizioni di vita e di lavoro che consentano a uomini e donne di prendersi cura di sé e dei propri cari/e, chiunque essi o esse siano.

2.1 Difendersi dagli eccessi dell'aspettativa di cura

Nel lavoro di autoinchiesta del laboratorio, diverse partecipanti hanno riportato proprie esperienze passate di coppia eterosessuale in cui la richiesta di accudimento, attenzione, sostegno e presenza emotiva da parte del compagno verso la partner femminile - ma anche, in un caso, da parte della compagna verso il partner maschile - erano altissime e innescavano dinamiche di colpevolizzazione per il/la partner che non fosse sempre presente, attento/a, disponibile ai bisogni dell'altro. Questa aspettativa di soddisfazione *totale* dei propri bisogni da parte del proprio compagno o compagna, ma anche l'aspettativa di soddisfazione totale dei propri bisogni emotivi in generale, è oggetto di critica nel ragionamento sviluppato nel laboratorio, ma anche nella vita di molti singoli e singole esterne al laboratorio. Parlando di quello che con qualche approssimazione possiamo definire il suo attuale compagno, Marina racconta:

Nei primi anni quando ero molto presa, io mi sono sentita quasi sempre in dovere di fare quasi tutto quello che veniva richiesto, ma non richiesto in modo esplicito: in modo sottile, che se non lo facevo si produceva un senso di colpa (...) [Ora] mi sono liberata

⁹⁹ V. nota 97 - il lavoro di cura è appagante in se stesso.

di questo senso di colpa che mi tormentava... ma mi sentivo in colpa perché *venivo fatta* sentire in colpa. (...)

È chiaro distinguo se si tratta di bisogni reali, non lo so è malato, ha bisogno di una cosa e sa che ci sono io su cui può contare, io lo faccio... se mi devo dare un turno, anche un po' un sacrificio, mi sento in dovere anche di farlo perché fa parte della relazione no..? Altra cosa è questo gioco ricattatorio per cui una persona che è dipendente da te *enormemente* a livello emotivo ti fa sentire in dovere perché se non lo fai io mi affliggo e se mi affliggo io ti affliggi tu, e così sarai costretta di fare “il tuo dovere”¹⁰⁰

Marina, che è anche madre di due figli, ha sviluppato una strategia per difendersi da quel particolare tipo di richiesta di cure che consiste nel colpire e ferire l'altro per sfogare i propri malesseri o per ottenere conferme d'amore:

Ho imparato a diventare un muro di gomma rispetto a queste situazioni provocatorie nei miei confronti. Se è il malessere dell'altro che mi viene riversato, che non ha sfogo da altre parti e viene riversato sulla mia persona... Non lo permetto più questo: a nessuno, a nessuno, *ma neanche ai miei figli...* Aggravare la mia vita con malesseri altrui che sono poi superabili con un po' di buonsenso... no. (...)

E' una questione non di freddezza proprio ma di lucidità, di essere presenti a se stessi. La necessità di salvaguardare te stessa, io ho passato troppo tempo nella mia vita dolermi per le rivendicazioni le accuse il malessere il disagio che gli altri [= uomini] mi hanno riversato addosso, proprio tante volte... (...) Credo che sia un percorso di crescita di ogni donna questo.¹⁰¹

Dal lato di chi chiede la cura, invece, possiamo citare a titolo di esempio il caso di Clara. Questa donna di circa trent'anni vive con il compagno, con il quale è in relazione da dieci anni, e con altri cinque coinquilini, e sostiene che non andrebbe mai a vivere da sola con lui perché, lavorando dieci ore al giorno, sei giorni su sette,

¹⁰⁰ Enfasi dell'intervistata.

¹⁰¹ Enfasi dell'intervistata.

spesso la sera non ha la forza di uscire e la presenza di altra gente in casa le consente di avere lo stesso una vita sociale.

Clara: io se dovessi vivere da sola con lui mi ammazzerei o lo ammazzerei... cioè se io torno a casa e non trovo nessuno... [scuote la testa]

Alessia¹⁰²: cioè trovi solo lui...

E: sì ma metti che lui è uscito, io non potrei, ho bisogno di avere gente attorno... o *costringere lui a stare con me perché sono sola quando magari c'ha voglia di uscire - ma non esiste!*¹⁰³

Rimanendo in una casa in cui ci sono più persone che possono farle compagnia, Clara dunque sceglie coscientemente di non mettersi in una situazione che potrebbe portarla a rivolgere al suo compagno richieste di cura opprimenti.

In generale, si può dire che i soggetti coinvolti in questa ricerca sono consapevoli dei rischi insiti negli “eccessi” della cura, sia dal lato di chi la richiede o se la aspetta, che dalla parte di chi risponde (o non risponde, sentendosi in colpa) a tali richieste. Questa consapevolezza sorge, per la maggior parte di loro, proprio dall'esperienza di rapporti di coppia poco felici, cosa che ci deve far riflettere sull'importanza della possibilità, data da contesto contemporaneo, di avere più di uno o due rapporti di coppia significativi nel corso della vita, al contrario di quanto è avvenuto, in genere, per i genitori delle persone coinvolte in questa ricerca¹⁰⁴. Il

¹⁰² Per quanto insolito, ho deciso di usare il mio nome di battesimo nelle trascrizioni dato che anche gli/le intervistate sono indicati/e con i nomi di battesimo, sebbene falsi. L'uso di “intervistatrice”, “antropologa” o di “D.” come abbreviazione di “domanda” avrebbe creato un'asimmetria fra me e i soggetti e in più avrebbe avuto l'effetto di mascherare la relazione personale esistente fra me e loro, che invece è assolutamente rilevante nella metodologia e nei risultati di questa ricerca. Per considerazioni simili, Weston (1992, 1995) sceglie, nel suo libro, di dare non solo un nome, ma anche un cognome falso ai suoi intervistati.

¹⁰³ Enfasi mia.

¹⁰⁴ Tuttavia, bisogna essere cauti nel confrontare la relativa instabilità dei rapporti di coppia contemporanei con un generico passato nel quale le forme familiari sarebbero state invece stabili e indissolubili. De Rose (2001) per

valore di questa possibilità va compreso in termini di crescita personale e di capacità di mettere in discussione i ruoli di genere, e non solo nel senso di una maggiore libertà di scelta nel senso liberista/consumista del termine.

Avendo dunque preso coscienza dei rischi dell'eccessiva aspettativa di cura, molti e molte fra i soggetti coinvolti dalla ricerca si dicono convinti/e che sia meglio rivolgere a un numero maggiore di persone i propri bisogni di cura piuttosto che riporre tutte le proprie aspettative nel/nella partner, col rischio di opprimerlo/a, ma anche di affliggersi oltremodo per le sue inevitabili “mancanze”, o di ritrovarsi soli e sole quando una relazione finisce. Vedremo nei paragrafi successivi quanto e come questa convinzione sia messa in pratica. Prima, però, è necessario esaminare un passaggio piuttosto complesso dell'intervista di Stefania, che mette in evidenza, da un lato, il nesso fra saper chiedere e saper dire di no, e dall'altro il fatto che la cura, se intesa in senso lato, è qualcosa in cui non sempre le posizioni di chi “dà” e di chi “riceve” sono chiaramente identificabili. Stefania in questo passaggio sembra confondere le due cose, ma in realtà per lei in questa situazione il farsi avanti per aiutare significava offrire, ma anche ricevere cura, attenzione e intimità dalla sua amica:

Con A. è successa una cosa simile che poi c'è successo a tutti quanti [=gli amici] perché da quando è andata in prigione che proprio le hanno dato la notizia che [la condanna era definitiva]... lei si è legata molto molto di più a B. che è la sua avvocatina e io da quel momento ho iniziato a riconoscerle come coppia e appunto a tirarmi un po' indietro in una situazione in cui invece in avrei voluto tirarmi avanti. Perché pensavo di rompere i coglioni e se c'è una cosa che non voglio fare è rompere i coglioni. C'è un'incisione

esempio fa notare come, a causa dell'alta mortalità, il matrimonio in alcuni periodi storici non era affatto una scelta “da tutta una vita”, dato che rimanere vedovi o vedove in giovane età era un evento estremamente probabile, che portava alla ricomposizione delle famiglie attraverso seconde, terze e quarte nozze. Inoltre è molto importante non proiettare acriticamente sul passato la nostra concezione che lega la formazione di una coppia alla presenza dell'amore.

bellissima di Goya - “lo peor es pedir” c'è scritto, “il peggio è chiedere” (...) ecco non mi piace stare lì a chiedere qualcosa, quello che posso fare è offrire, poi se uno non vuole va bene. Chiedere mi dà fastidio perché... anche perché mi dà fastidio quando mi chiedono, quando non ci sto dentro e mi chiedono attenzione, perché poi mi sembra pure brutto negarla. (...) Ecco adesso penso che [con A.] avrei dovuto chiedere di più...

2.2 Prendersi cura ed essere curati: chi si prende cura di noi e come

2.2.1 Coinquiline e coinquilini¹⁰⁵

Sono in molti/e, fra i partecipanti a questa ricerca, a non indicare solo il/la eventuale partner o i propri familiari fra i soggetti che si prendono cura di loro e dei quali si prendono cura. Quasi tutti quelli che hanno dei coinquilini e delle coinquiline li menzionano come attori principali dello scambio di cure nel quotidiano.

La preparazione e la condivisione dei pasti, l'ascolto e la compagnia nel quotidiano sono le forme di cura più importanti. Cucinare per gli altri e mangiare insieme, condividere le incombenze legate alla preparazione di un pasto in comune – spesa, cucina, lavaggio dei piatti – sono forme tipiche di collaborazione domestica nelle case condivise. Non si tratta naturalmente di una condivisione dettata da fattori meramente pratici. Cucinare per gli altri e le altre è un'attività che viene raccontata come piacevole, oltre che utile, e che è una forma di cura in senso lato. Ad esempio, essa porta a sviluppare un'attenzione alle esigenze, ai gusti, alle scelte o alle

¹⁰⁵ Questo paragrafo e il paragrafo 3 si basano sull'esperienza delle persone coinvolte in questa ricerca e sulla mia. Quanto dico rispecchia ciò che avviene in una parte significativa, ma non saprei dire se e quanto prevalente, degli appartamenti condivisi a Bologna. Le esperienze utilizzate per scrivere questo paragrafo sono emerse in seguito a domande del tipo “chi si prende cura di te nel quotidiano/ di chi ti prendi cura” o del tipo “cosa ha significato per te l'esperienza dei coinquilini”. E' quindi ovvio che le persone siano state portate a parlare di più delle esperienze in cui, appunto, c'è stata una cura reciproca che non di quelle in cui questa è mancata. Bisogna tenere presente di questo, ma anche ricordare che il nostro scopo non è dare un giudizio comparativo sul valore di queste convivenze in rapporto alla convivenza nelle famiglie, bensì raccontare un'esperienza *possibile*.

intolleranze alimentari delle persone con cui si condivide il pasto. Solinas (2010) sottolinea l'importanza del pasto comune nel vissuto e nell'immaginario della famiglia – un dato di cui chi abita nelle case condivise non è affatto ignaro, e che spesso diventa motivo di ironia.

Spesso facciamo questi pranzi domenicali e sembriamo proprio una famigliola felice. Poi Miki è una vera sdaura [= signora, nel senso di padrona di casa], una casalinga nell'animo, per cui...

Franco è la mamma. E' ansioso come una mamma, cucina i cannelloni... è proprio una mamma.

In una casa in cui ho vissuto, quando il pasto era particolarmente prelibato o comunque ci si trovava, anche per caso, a sedersi a tavola tutti insieme con una certa solennità, si usava iniziare il pasto con la formula “grazie signora per questo cibo” o “grazie signore per questo cibo”, a seconda del genere e del numero di coloro che avevano cucinato.

La differenza importante rispetto al *frame* familiare è che nella maggior parte dei casi nelle case condivise si mangia insieme quando si può e quando si vuole, con molta più flessibilità di quanto generalmente succede, o si suppone debba succedere, in una famiglia. Gli accordi “io cucino – tu lavi i piatti” possono essere praticati fra due coinquilini che in un determinato periodo di tempo si trovano ad avere gli stessi orari; cucinare per tutti è un'iniziativa che spesso viene presa casualmente dal primo o dalla prima che sente lo stimolo della fame, ma può anche non essere presa, e gli altri e le altre coinquiline possono accettare o non accettare l'invito per le ragioni più diverse, senza alcun problema. A volte, si lascia qualcosa di cucinato per chi deve rientrare. La difficoltà di stabilire delle routine è spesso dovuta alla continua variazione, nel corso dei mesi, degli orari di lavoro e di studio, ma anche al variare

degli umori nella casa. Non bisogna infatti immaginare le case condivise come oasi di armonia: gli episodi e le abitudini che sto raccontando fanno parte di narrazioni innescate dalla domanda “chi si prende cura di te nel quotidiano e tu di chi ti prendi cura” o altre simili – è quindi inevitabile che si riferiscano solo ai momenti positivi della convivenza¹⁰⁶.

Ma la mancata istituzione di una routine rigida dei pasti è dovuta, prima di ogni altra causa contingente, al rapporto diverso che si instaura fra i/le conviventi, e fra queste e il rito della tavola. Fra coinquilini/e non è mai “obbligatorio” condividere il pasto, anche se se ne ha la possibilità. Come ha sottolineato una partecipante al laboratorio (donna di 28 anni, all'epoca studentessa e lavoratrice):

Quello che mi piace è che se hai voglia stai insieme ma se non hai voglia non sei tenuto a farlo. E' questa la differenza fondamentale con una famiglia. Ma proprio in generale, è una situazione in cui se vuoi puoi stare in compagnia ma se non vuoi non sei costretto a farlo. Questo se hai una singola ovviamente.

La collaborazione e la condivisione fra coinquilini/e, però, non è sempre spontanea. Guenda racconta di aver attivamente perseguito, e anzi quasi preteso, almeno un minimo di collaborazione nelle case in cui ha abitato:

...per me è sempre stata sacrosanta come cosa. Cioè, per me è inconcepibile che io metto un pentolino col sugo e un altro mette il pentolino col sugo, ma dai! è una follia..! (...) Quindi in tutte le case in cui ho abitato ho sempre avuto una situazione fra virgolette “familiare”. Del resto comincio sempre con un'educazione massiccia in merito. Ma anche per esempio se tu sei in camera a vedere un film e io sono in camera a vedere un film: vogliamo vedere un film insieme, Dio mio?

¹⁰⁶ V. nota precedente.

La richiesta di Guenda non ha evidentemente solo uno scopo pratico – cucinare insieme un unico pasto invece che ciascuno il suo – ma anche uno scopo, per così dire 'sociale' e affettivo rispetto al farsi compagnia. La questione, inoltre, è posta come una vera e propria questione di 'decenza': non si tratta di una richiesta legata ai bisogni e alle preferenze di Guenda rispetto al proprio stile di vita, ma di una rivendicazione che si carica di un valore etico.

In effetti, in tutti i gesti di cura l'aspetto strumentale non può mai essere completamente scisso da quello relazionale. Per chi vive in case condivise, i coinquilini e le coinquiline sono il primo riferimento per consigli e problemi pratici, di maggiore o minore entità. E' a loro che si chiede dove è il tale ufficio o dove possiamo trovare un calzolaio, ma anche un parere sul proprio abbigliamento o su altre questioni solo apparentemente futili, come succede quando “ci si imparanoia” sulla formula di saluto da utilizzare in una comunicazione via e-mail che ci mette ansia o su una micro-decisione di gestione del proprio tempo, in un periodo in cui si hanno scadenze di lavoro o di studio da rispettare (situazioni, queste, molto frequenti nella vita di un precario/a della conoscenza anche per via del fenomeno descritto in nota 97).

Non fosse che per questo, i coinquilini hanno un ruolo affettivo significativo. Infatti, come nota acutamente Guenda

quando si vive insieme si instaura sempre – fra persone decenti almeno – una dinamica che... cioè indipendentemente dal fatto che una persona la conosci da un mese, [si instaura]una maggiore consapevolezza degli stati d'animo dell'altra persona, sai cosa gli dà fastidio, cosa non gli dà fastidio, sono cose che vivendo insieme si sgamano subito

Le dinamiche descritte provengono sia da esperienze di convivenza in cui c'era

un rapporto d'amicizia pre-esistente fra i coinquilini, che da esperienze in cui si convive fra persone che inizialmente non si conoscono. Infatti, a volte per necessità, a volte per scelta (il timore in generale che eventuali attriti nella convivenza possano rovinare amicizie pre-esistenti, o la consapevolezza che in particolare alcune amiche non sarebbero per noi delle buone coinquiline), si va a convivere con persone del tutto estranee. Molto spesso convivendo si fa amicizia, ma d'altro canto non è nemmeno necessario diventare amici dei propri coinquilini nel senso classico del termine per provare un forte legame con loro:

Non posso dire di essere diventata amica di Dario. E' molto piccolo... Per certi versi mi stava pure antipatico. Però che ne so... per esempio dopo che è morto suo padre eravamo noi che sentivamo le telefonate con sua mamma, tutti i suoi casini... E' capace che non ne ha parlato manco coi suoi amici, anzi, è sicuro, e invece con noi sì... e questo in parte è successo semplicemente perché noi eravamo lì, eravamo lì quando sbroccava con la fidanzata, quando aveva le crisi di pianto, e allora parlava con noi. E questo crea un legame, due anni di convivenza inevitabilmente creano un legame. E' un po' come un fratello, anche se ti sta sul cazzo, ci vivi insieme, lo vedi ogni santa mattina in pigiama...

2.2.2 Partner conviventi (o semiconviventi)

Fra le coppie conviventi la cura reciproca nel quotidiano per quanto riguarda la vita domestica è sicuramente più “stretta”, nel senso che in genere ci si aspetta per mangiare, ci si avvisa se non si rientra per pranzo o per cena e, a differenza di quanto avviene fra coinquilini/e, si devono delle spiegazioni se non si ha voglia di stare insieme. Inoltre c'è un maggior numero di faccende domestiche che vengono svolte anche per l'altro, come ad esempio il bucato, e meno regole esplicite circa l'equa divisione di questo tipo di lavori (turni e simili).

Anche la facoltà di interpellare l'altro per i propri bisogni emotivi è molto più ampia: possibilità di telefonare all'altro/a quasi in qualunque momento e più o meno per qualsiasi motivo, ascolto e conforto fisico richiesti con maggiore disinvoltura e dati con maggiore costanza e sollecitudine. C'è quindi una cura reciproca più stretta di quella che ha luogo fra coinquilini/e (o almeno fra i gruppi di coinquilini esaminati in questa ricerca), ma in alcuni casi meno stretta di quella che ci si aspetta da una coppia convivente in piena regola, se con stretta intendiamo una cura al tempo stesso assidua e obbligatoria.

Ad esempio, Lidia racconta:

sono venuti a trovarci questa coppia di miei amici di giù [del paese di origine di Lidia, nell'Italia meridionale]... per loro noi [io e il mio compagno] siamo degli alieni. Prima di tutto perché siamo sposati e viviamo con altre persone (...), poi perché per esempio a volte dormiamo separati, cioè lui va a dormire e io magari esco e torno la mattina quando lui già sta uscendo per fare il turno al bar magari, ma perché ci facciamo molto i cazzi nostri, in generale

Prima di esaminare se e come esiste una divisione asimmetrica del lavoro domestico e di cura in queste coppie “non-convenzionali” o “un-po'-meno-convenzionali”, però, è opportuno sottolineare che le forme della coabitazione sono molto varie: una delle donne intervistate convive con la sua compagna in un appartamento che condividono con altre due coppie eterosessuali; un'altra donna intervistata, pur essendo separata dal padre del suo ultimo figlio, definisce “una semicoabitazione” quella che intercorre fra lei e il suo ex compagno, che frequenta quasi quotidianamente la casa dove lei vive col figlio; lo stesso si potrebbe dire di un uomo intervistato e della sua “amica storica”/“morosa”¹⁰⁷; un'altra donna intervistata

¹⁰⁷ “Com'è che l'ho chiamata ultimamente? Ah sì, 'la mia amica storica'. Però sì ora che mi ci fai pensare... negli ultimi tempi che ci stiamo vedendo quasi ogni giorno, che lei è sempre su da me... sì sì, ormai si potrebbe dire anche

convive da un anno con il compagno con il quale ha deciso di prendere una casa con due camere separate; Maria convive con una donna con la quale ha un rapporto di coppia da tre anni e con la quale ha sempre abitato perché l'ha conosciuta come coinquilina; al momento dell'intervista, però, le due donne si erano appena trasferite in una casa per conto proprio; Bianca, infine, convive da vent'anni con una donna con la quale non ha una relazione sessuale, ma un rapporto di affetto e di reciproco impegno che probabilmente nessun termine corrente è in grado di definire¹⁰⁸. Altri/e partecipanti al laboratorio, gay o eterosessuali, convivono in coppia in situazioni abbastanza ordinarie.

Fra tutte queste coppie di conviventi e semiconviventi, è da segnalare una coppia eterosessuale in cui la tradizionale divisione sessuale del lavoro domestico è invertita: è lui a occuparsi della casa, della spesa e di tutti i pasti, cosa che, a causa delle sue posizioni politiche ed estetiche queer, fa con molto piacere e con una punta di orgoglio. Nelle coppie lesbiche, a volte si delinea comunque una divisione

morosa in fondo”

¹⁰⁸ Entrambe fuori sede, Bianca e Nicoletta si sono conosciute in studentato il primo anno di università. Hanno vissuto in doppia prima in studentato, poi in una casa che hanno preso in affitto insieme ad altre quattro persone, poi da sole in una casa con due singole, con la sola interruzione di un anno in cui Nicoletta ha vissuto all'estero. Bianca racconta che ciascuna costituisce “il riferimento primario” per l'altra e entrambe, senza dirselo o chiederselo, hanno nel corso della loro vita interrotto rapporti di coppia a causa della priorità che per entrambe rivestiva il loro rapporto. Nel racconto di Bianca, un passato legame amoroso o erotico con Nicoletta è accennato in un solo passaggio, ma la mia impressione è che questo non sia in alcun modo un elemento centrale della loro relazione. Infatti, mentre nel caso di altre persone Bianca ha sempre ritenuto significativo sottolineare che si trattava di suoi ex (anche perché dice di “tenere molto” alla capacità di mantenere una continuità delle relazioni anche dopo la fine del legame erotico), nella narrazione del suo rapporto con Nicoletta questo aspetto non emerge affatto, e il ruolo centrale è assunto piuttosto dalla narrazione delle loro crisi e dalla descrizione dell'impegno e della profondità delle trasformazioni personali che il superarle ha comportato. Paragono la loro esperienza a quella delle coppie conviventi perché la priorità e l'impegno alla durata insisti nel loro rapporto, più il fatto che hanno scelto di convivere e continuare a convivere esclusivamente in nome di un legame emotivo profondo, fanno sì che la loro convivenza sia molto più ragionevolmente paragonabile a quella delle altre coppie conviventi coinvolte nella ricerca che non alle case di coinquilini/e.

asimmetrica del lavoro di cura sul piano materiale: a casa di una delle donne intervistate, è più spesso la sua compagna a cucinare, essenzialmente perché ha molta passione per la cucina e perché investe in essa un significato di cura che rivolge alla sua compagna ma anche agli amici, a se stessa e a chiunque si trovi a sedere alla sua tavola. Dopo circa un mese, sono tornata a casa di questa donna e l'ho trovata indaffarata a pulire la casa da cima a fondo: la sua compagna le aveva fatto notare che, da quando si erano trasferite, non aveva ancora fatto una sola volta le pulizie.

A casa di Antonia c'è una suddivisione del lavoro fra i coinquilini per cui i turni di pulizia degli spazi comuni sono organizzati in modo che ogni settimana se ne occupi una coppia; inoltre ciascuno fa il bucato per sé e in parte per il proprio compagno/a, ma – sottolinea Antonia – l'iniziativa di fare la lavatrice da parte dell'una o dell'altra indifferentemente, e nasce dall'urgenza di lavare le *proprie* cose. Dopodiché, per far funzionare la lavatrice a pieno carico, si mettono a lavare anche i panni dell'altro. In fondo, mi spiegano Antonia e il suo coinquilino Daniele, per entrambe le loro coppie vige la regola del settanta-trenta: “settanta per cento panni miei, trenta per cento panni tuoi”.

E' che lei ha quattro volte i miei vestiti.... voglio dire lei potrebbe andare avanti un mese a prendere vestiti sempre puliti dall'armadio, io invece ne ho pochissimi, ma ne ho sempre avuti pochi, tutta la mia vita. Alla fine penso che è per quello che faccio io la lavatrice perché io ho un ritmo di lavaggio così sostenuto che lei non arriverà mai a farla prima di me

Ho riportato tutta questa articolata spiegazione sulla lavatrice perché denota una forte preoccupazione di non riprodurre (e di non dare all'esterno l'idea di riprodurre) determinati ruoli anche da parte di una coppia formata da due donne, che quindi potrebbe pensare di essere per ciò stesso esente dal sospetto di sessismo. Ma evidentemente – e per buone ragioni – non è così. La spesa e la cucina, in casa di

Antonia e F., sono condivise di regola solo con il proprio compagno/a “ma anche perché gli orari sono diversi e poi oh è difficile organizzarsi in sei!”. Si condivide il pasto con altri coinquilini solo se capita, mentre si tende a farlo in modo più regolare, anche se non rigido, con il proprio compagno/a. La domenica, invece, si organizzano spesso dei pranzi tutti insieme.

Antonia racconta che da quando è lei a lavorare per mantenere tutte e due, ha iniziato ad aspettarsi da parte della sua compagna una presa di responsabilità leggermente maggiore nel lavoro domestico – per esempio nel preoccuparsi di fare la spesa –, ma soprattutto una maggiore cura dei suoi nervi distrutti dalle otto-dieci ore di lavoro quotidiane, che comporta in un certo senso l'aspettativa di una maggiore pazienza di fronte alle sue lamentele e tensioni. Ciò che conta, però, è che si tratta di una situazione reversibile. L'anno prima, infatti, è stata F. la sola a lavorare fuori di casa, ed è stata Antonia ad avere questo ruolo-cuscinetto¹⁰⁹.

Silvana nella sua coppia ha operato invece una scelta tendenzialmente permanente, o comunque a lungo termine:

Se nella mia famiglia, intendo quella mia proprio mia in cui vivo la quotidianità [*prima ha parlato anche di famiglie di amici*] ho uno spazio di libertà che non avrei mai immaginato di avere ma nemmeno nella mia famiglia originaria [*ride*] invece ci sono altri aspetti che sono ipertradizionali: lui è quello che lavora fuori casa che c'ha uno stipendio fisso e io sono quella che fa tutto a casa. Lui un po' mi aiuta, ogni tanto lava i piatti, fa delle mostre di buona volontà, però quello è il lavoro mio, perché è proprio una divisione del lavoro. (...)

Tanto con la crisi e con il fatto che non sono per niente una persona competitiva sul

¹⁰⁹ La compagna di Antonia sta frequentando un master che in qualche modo entrambe ritengono un buon investimento per i loro progetti futuri. L'anno prima, in un periodo di disoccupazione, è stata Antonia a farsi mantenere dall'altra. La scelta di mettere in comune il reddito è stata, nelle parole di Antonia “un fatto di sopravvivenza”. Non si è trattato di una scelta meditata, né irreversibile. “Prima i soldi entravano solo a lei e li metteva ovviamente per tutti e due, ora entrano solo a me e li metto io (...) Non so, non ti so dire se poi in futuro dovessero tornare a entrare da tutte e due le parti se continueremmo così o torneremmo a una specie di separazione”

mercato del lavoro, [almeno per quanto riguarda] quello che è il lavoro che ho imparato fino a adesso, ho fatto due passi indietro... anche per questa cosa della fuga dal denaro... mi interessa di più fare le mie cose fare i laboratori farmi dare un rimborso supersimbolico e non comprarmi le scarpe, sentirmi libera. Poi anche a casa, non è che casa mia è sempre uno specchio, nel senso che se io c'ho da fare casa rimane incasinata e avendo il marito¹¹⁰ punkabbestia non c'è problema cioè lui proprio non lo vede, non mi direbbe mai ah guarda quanti piatti ci sono nel lavello o guarda è tutto impolverato non è proprio nella sua concezione.

Silvana attribuisce questa situazione soprattutto ai diversi standard di pulizia – “lui è un po' punkabbestia” – e solo in parte al fatto che lei sia quella che lavora meno nel campo del lavoro salariato. Si tratta di una situazione che Silvana racconta come problematica ma anche come irrimediabile:

no non è sempre stato così però era molto conflittuale quando non era così, perché lui è un punkabbestia, ammucchia i vestiti, non lava il bagno. Litigavo, cercavo di fargli fare le cose: una sfida improba. Da quando è nata G. ho detto guarda se tu sei punkabbestia ok, però mo c'hai una figlia adesso non devi, non *puoi* più essere punkabbestia¹¹¹.

Infine, c'è il caso di Mario, che quando si è separato dalla moglie, ormai quindici anni fa, ha rifiutato l'idea di tornare dai suoi o di doversi a tutti i costi “trovare una donna”, come pensavano molti suoi amici. Come vedremo meglio in § 2.4, saper provvedere a se stesso anche per quanto riguarda il lavoro domestico è stato per Mario un modo di emanciparsi dall'imperativo sociale di stare in coppia. Ciononostante, attualmente Mario ha una “morosa” che quando va a casa sua gliela tira a lucido, cosa che Mario mi racconta fra la sorpresa e l'imbarazzo, ma alla quale

¹¹⁰ Silvana chiama lo ironicamente “marito” o anche “non-marito”, ma i due non sono spostati. Come spiegheremo nel par. 3 del cap. 4, anzi, la loro coppia è nata dal “progetto” di fare un figlio insieme e il legame emotivo è nato successivamente.

¹¹¹ Enfasi dell'intervistata.

comunque acconsente. C'è un elemento che fa sì che spesso Mario guardi con sorpresa ma anche con una sorta di relativismo culturale ai modi di fare di R. La sua compagna è originaria della Puglia e ha alle spalle un matrimonio piuttosto tradizionale. Quando mi parla della sua passata esperienza coniugale, R. è molto critica, ed è ben cosciente dell'importanza dell'autonomia economica, dell'indipendenza emotiva e della libertà sessuale che si è costruita e conquistata dopo la separazione dal marito. Eppure, a detta di Mario, un certo stile di accudimento del partner maschile è rimasto, accudimento che si esplica non solo nel lavoro domestico, ma in tutta una serie di piccole sollecitudini “che a volte mi lasciano proprio a bocca aperta, cioè non so, mi sembrano un attimino eccessive”.

2.2.3 Figli e figlie

Chi ha figli piccoli indica ovviamente questi fra i principali destinatari del proprio lavoro di cura. Ciò che invece può sorprendere è che le madri intervistate indichino i figli anche fra le principali fonti di cura. Come abbiamo detto, Lucia dice che anche sua figlia (tre anni) si prende cura di lei e lo stesso racconta un'altra donna intervistata con due figli di undici e diciotto anni:

Per quanto riguarda i miei bisogni affettivi i miei figli si prendono cura di me perché loro lo vedono quando ho bisogno di affetto e me lo danno abbondantemente

Anche Silvana sostiene che di fronte a certi dolori solo l'abbraccio di sua figlia “se non è risolutivo, comunque aiuta molto”. È una frase che mi ha colpito perché ciò

che Silvana intendeva dire non era tanto, come in una certa retorica materna tradizionale, che il ruolo di madre (il fatto che sua figlia avesse bisogno delle sue cure, il fatto di vederla crescere, ecc.) l'avesse consolata dal dolore del lutto di cui mi stava raccontando, ma che proprio l'affetto attivamente elargito dalla bambina le fosse di supporto.

La cura dei figli è condivisa principalmente con il padre del bambino o della bambina, a volte con una nonna, in un caso con una sorella convivente. Silvana lamenta una mancanza di aiuto da parte dei suoi amici e amiche, un fatto che comunque ci indica che la sua aspettativa e il suo desiderio erano quelli di condividere la cura della bambina ben oltre i limiti della parentela “di sangue”.

Io ho sempre tenuto i bambini delle mie amiche però devo dire che la figlia mia nessuno si è mai offerto di tenerla... molto poco...

Per un periodo, Silvana e il suo compagno hanno trovato e scambiato aiuto con dei vicini che avevano una bambina dell'età della loro figlia, ma purtroppo in seguito la coppia si è trasferita, “e noi siamo di nuovo soli con [nome della bambina]”. L'aiuto con i bambini non è solo un fatto pratico, ma ancora una volta anche un gesto di cura e attenzione nei confronti dei loro genitori che si carica di significati emotivi.

Quello che mi stupisce è che mi ha aiutato anche molto gente che conoscevo da molto poco. Un pomeriggio che dovevamo lavorare io e lui ci ha aiutato una persona che era quasi una perfetta sconosciuta, è venuta è stata con G., con una naturalezza che manco una mia amica ma amica-amica l'avrebbe fatto, per mancanza di tempo o per altre

mancanze.

2.2.4 Amiche e amici non conviventi

Abbiamo parlato prima dell'importanza dei pasti. La grande permeabilità dei confini dell'ambiente domestico, l'elasticità e la variabilità delle routine legate ai pasti nelle case delle persone di cui ci occupiamo fanno sì che sia possibile prendersi cura in questo modo particolarmente carico di significati simbolici anche di amici e amiche non conviventi.

C'è stato un periodo che invitavo sempre a pranzo la mia amica ... e cercavo di preparare delle cose proteiche, perché aveva problemi alimentari ed ero veramente preoccupata per la sua salute. O anche un periodo in cui invitavamo spesso a pranzo una nostra amica perché al lavoro aveva una pausa pranzo molto breve ma è una che non le piace mangiarsi un panino, si vuole sedere a tavola....

Ci si occupa degli amici e ci si sente accuditi dagli amici anche in molti altri modi. Principalmente, comunque, la cura degli amici e delle amiche consiste nel “preoccuparsi per loro”, informarsi su come stanno e cercare di supportarli nei loro bisogni materiali e non. Spesso ciò richiede uno sforzo organizzativo notevole, a causa di ritmi di lavoro e di vita non favorevoli.

Fra le persone intervistate che avevano un compagno o una compagna, molte (anche se non tutte) indicavano gli amici come fonte e oggetto di cura non secondario. In modo simile Corinna, che da molto tempo non ha un/una partner, dice anzi che è proprio il rapporto molto “familiare” e intimo con le sue amiche che le

consente di stare bene e di sentirsi amata. Le sue amicizie la circondano “come in un abbraccio”, che Corinna descrive come una sorta di antidoto alla ricerca, diciamo così, “forzata” di una relazione di coppia (la “ricerca spasmodica della fidanzata”, per prendere a prestito le parole di Mario).

Ci sono fra le intervistate due donne, entrambe con un partner e con figli, che hanno espresso un'insoddisfazione rispetto al modo in cui gli amici si prendevano cura di loro, o viceversa rispetto al modo in cui loro riuscivano a prendersi cura dei loro amici. Anche questo però ci dimostra quanto, anche per delle persone “con famiglia”, le relazioni con gli amici e le amiche restino importanti, e non sotto l'aspetto di una generica socialità, come forse è stato per la generazione dei miei genitori, ma proprio sotto l'aspetto della cura.

Da questo punto di vista, comunque, il rapporto fra coppia e amicizie è molto complicato. Diverse donne coinvolte in questa ricerca hanno convenuto che spesso la coppia costituisce un ostacolo al mantenimento di relazioni di cura con gli amici e le amiche, e questo in vari modi. Può succedere di non sentirsi benvenuti/e, o comunque di non avere più lo spazio per prendersi cura di un amico o di un'amica nel momento in cui questi consolida una relazione di coppia:

Ti senti che a intervenire rischieresti di sentirti un po' di troppo no? Che è anche un ottica felice della vita per cui – cioè se uno è in grado di pensare io non c'ho bisogno di nessuno [nessun altro oltre alla mia ragazza]! Non so se sia uno svantaggio o un vantaggio però poi è ovvio che gli altri si sentono di troppo.

Questo avviene anche, e forse soprattutto, nelle situazioni più tragiche, come per

esempio è accaduto a Stefania quando la sua amica era in carcere (v. cap. 3 §2.1). Oppure ci si può sentire abbandonate dai propri amici/e quando si inizia una relazione di coppia, come ha riferito una donna del laboratorio, perché questo ultimi si sentono in qualche modo 'esonerati' dai loro impegni di cura nel momento in cui abbiamo un compagno o una compagna che provvede a noi. Un'intervistata conferma la presenza di questo meccanismo, rammaricandosi di esserne stata autrice:

Sì perché quando stai in coppia vorresti vedere tutto il mondo accoppiato! Ale' io te lo posso dire perché l'ho provato, vorresti vederle tutte accoppiate [le tue amiche] perché così anche tu sei tranquilla, proprio perché sai di trascurarle, e pensi be' se anche loro hanno qualcuno [= un partner]: il mondo perfetto!

Anche la relazione fra coinquilini e coppia può essere estremamente problematica. Per esempio, Elma racconta in questo modo la fine del rapporto con la sua coinquilina storica:

[stavamo pensando di andare a vivere insieme io e Paolo, poi] i tempi si sono accelerati quando... ho divorziato con la mia ex coinquilina. Proprio ho rotto con lei pesantemente, vivevo con lei da otto anni prima tre anni in [nome della via] con altre ragazze poi (...) visto che eravamo le uniche due che erano sicure di rimanere a Bologna abbiamo preso casa solo io e lei (.). A un certo punto la mia coinquilina ha deciso che era il caso di convivere contestualmente con me e con il suo attuale compagno: senza interpellarmi

minimamente, senza condividere le spese di una terza persona in casa, ma la cosa più fastidiosa era appunto la presenza di questo tipo in casa che era veramente *molesto*. Uno che vede una bella ragazza per strada e incomincia a fare “eh bella figa!!” piuttosto che dirmi esplicitamente in faccia “io la Elma me la farei” cioè una persona veramente sgradevole. (...) Noi abbiamo cercato anche con altre amiche di farla ragionare ma... rispetto a questo tizio con cui stava voglio dire ... non c'è stato verso.

2.2.5 *La cura a distanza: i genitori*

E' possibile, come abbiamo visto, prendersi cura di persone non conviventi facendone, almeno in certi periodi, dei semiconviventi. E' il caso di alcune coppie, ma anche, come abbiamo visto, di amiche e vicine di casa. Oppure è possibile prendersi cura di una persona teoricamente convivente molto più via telefono che di persona, come nel caso di Bianca e Nicoletta:

Abbiamo mantenuto questa sana o malsana abitudine di sentirci tre volte al giorno sempre e comunque, quindi anche se non ci vediamo ci comunichiamo le cose per telefono (...) anche se abbiamo orari differenti e anche a casa non ci incrociamo sappiamo come sta l'altra¹¹².

Il telefono è anche il mezzo più tipico attraverso il quale i genitori continuano a prendersi cura dei propri figli e figlie fuori sede, ma anche, con il passare degli anni, il mezzo attraverso il quale figli ormai adulti si prendono cura dei genitori che

¹¹² Sono gli orari di lavoro a impedire a queste due donne, legate da un rapporto d'affetto e di convivenza ventennale, di incontrarsi fisicamente pur abitando nella stessa casa. Per la stessa ragione, Corinna coltiva molti dei suoi rapporti via skype. Il suo lavoro la porta infatti a trascorrere in ufficio anche 10 o 12 ore, senza contare le volte in cui “fa nottata”. Il ruolo di internet è uno degli aspetti che potrebbero essere approfonditi maggiormente in rapporto alle forme contemporanee di relazionalità.

iniziano ad invecchiare.

Uno degli uomini intervistati parla delle telefonate con sua madre come di un bisogno e di un piacere, ma anche come di “una rottura di palle” quando arrivano in momenti poco opportuni. Un senso di responsabilità nei confronti della madre anziana, ma anche la necessità di “arginare” le sue pretese lo hanno portato, negli ultimi tempi, a istituire un'unica ma regolare telefonata serale. Corinna, al contrario, vive le continue telefonate della madre con molto disagio, e pur avendo ormai 33 anni le interpreta ancora come effetto di una volontà di controllo da parte della madre.

La malattia, l'avanzare dell'età, la perdita del coniuge sono tutti fattori che rendono più difficile la vita dei genitori e di conseguenza acquiscono il senso di responsabilità (e il senso di colpa) dei figli e delle figlie fuori sede. La decisione su quando e quanto spesso “scendere” o “salire” per andare a trovarli è spesso tormentata, così come in generale la questione di quanto noi vorremmo dare, di quanto loro pretendano e di quale sia la misura “giusta” della cura. Una delle partecipanti al laboratorio Smaschieramenti nota che le pretese della madre e la propria stessa percezione di “mancanza” rispetto ai propri eventuali doveri risentono del fatto che lei sia in coppia o no in un determinato momento:

Il giorno dopo dell'ultimo esame, stai sicuro che tua madre ti dice “embè mo' [=adesso] non scendi? Tanto che devi fare là [a Bologna]?” Come se la tua vita non fosse altro che lo studio, come se dopo otto anni l'unica ragione per stare qua fosse lo studio. Ma quando stavo con G., per esempio, era diverso: per lei era normale e legittimo che io non

scendevo per stare con lui. Però per il resto no, tu non hai una vita a Bologna, tutto il resto di quello che fai, delle persone alle quali sei legata, niente, non esiste.

Anche se questo tipo di importanza attribuita al “fidanzato” non è generalizzabile a tutti i genitori, resta il fatto che il maggiore o minore riconoscimento da parte di questi ultimi degli *altri* impegni, di qualunque tipo, presenti nella vita dei loro figli e delle loro figlie è un elemento importante nella negoziazione della cura fra i genitori e i loro figli/e adulti/e. Riprenderemo la questione del riconoscimento più avanti (§ 6).

Oltre al telefono, anche la posta è un mezzo per trasmettere la cura a distanza: molti genitori, ad esempio, mandano pacchi di generi alimentari ai propri figli/e. Si tratta di un'abitudine piuttosto particolare, dalle connotazioni “etniche”, visto che i pacchi contengono spesso prodotti locali della regione d'origine, nonché molto legata a una questione di genere. Durante i primi anni di università, soprattutto nei confronti dei figli maschi, si tratta di una forma di prolungamento delle funzioni materne spesso anche esplicitata e rivendicata dalle stesse madri, animate da una profonda sfiducia nella capacità del figlio maschio di provvedere adeguatamente alla propria alimentazione. Col passare degli anni, il pacco diventa sempre più un rito, legato molto più al piacere e alla comunicazione affettiva che alle presunte necessità

alimentari del figlio o della figlia.

Molto spesso, il contenuto del pacco viene condiviso con i coinquilini e le coinquiline o con il compagno/a. Per quanto minima, questa forma di comunicazione a distanza fra la famiglia d'origine e i nuovi affetti costruiti dai fuori sede nella nuova città ha un suo significato: quando sono andata per la prima volta a casa dei genitori di una mia cara amica, il fatto che io conoscessi già da tempo la cucina di sua madre e che sua madre sapesse che avevo spesso cucinato per sua figlia è stato un elemento di simpatia abbastanza immediato nei miei confronti.

2.3 “Tiranneggiare”

Abbiamo parlato prima di una messa in discussione degli eccessi dell'aspettativa di cura nella coppia e nelle relazioni in generale. Si tratta di una messa in discussione diffusa, ma che non è comune a tutti gli intervistati e le intervistate; inoltre essa è sempre in qualche misura oggetto di un ragionamento cosciente. C'è invece un altro fenomeno, che potrebbe essere annoverato fra gli “eccessi dell'accudimento” tipici della famiglia nucleare, dal quale le pratiche di relazione che qui stiamo indagando si distanziano praticamente sempre. Si tratta di un aspetto molto minuto e banale, e cioè della pratica di chiedere ai propri familiari più stretti, e in particolar modo alla madre, piccoli favori e servizi per bisogni niente affatto primari e per faccende alle quali potremmo *evidentemente* provvedere da soli: dunque non “ci facciamo un caffè” detto a un coinquilino come richiesta indiretta che lo faccia lui per poi berlo insieme, ma “mi fai un caffè” detto alla propria madre mentre si sta al computer a leggere la posta elettronica e senza l'intenzione di berlo insieme; o un “mi porti giù il cane” detto alla propria compagna, anche se il cane non le appartiene e anche se nessun motivo ragionevole a parte la nostra sfacciata pigrizia ci impedisce di occuparcene da soli. Si tratta di una pratica derivante dalla confidenza, dall'abitudine all'accudimento

ma soprattutto dalla fiducia nella naturalità e perennità del legame, e dunque anche nell'assoluto automatismo di questo accudimento. Questo genere di richiesta di accudimento non è quasi mai contemplata nelle relazioni non di parentela e nemmeno nelle relazioni di coppia delle persone coinvolte in questa ricerca, ma non c'è una critica cosciente da parte dei soggetti a questo tipo di atteggiamento. Di conseguenza, la messa in discussione di questa pratica non ha alcun effetto sulle abitudini acquisite nei confronti dei propri genitori, e delle madri in particolare.

Appena gliela accenno, Bianca riconosce immediatamente la dinamica, e risponde:

guarda c'è stato un periodo così, forse più da parte mia che da parte sua perché lei ha una sensibilità un livello di attenzione più alto del mio, o almeno è quello che mi dice continuamente. Io sono una che per un lungo periodo ha dato molto per scontato, non ha dato conferme, quindi ci sono stati periodi in cui io ho detto “fallo no? Dai, fallo tu!” Però devo dire che il carattere di Nicoletta impedisce queste derive, nel senso che se a me ci sono stati dei momenti in cui mi è venuto... è rientrata immediatamente! [ride]

Antonia invece prende coscienza della questione solo nel momento in cui ci riflette per poter rispondere alla mia domanda; osserva che si tratta di un atteggiamento che ha assunto solo di recente e solo nei confronti della sua compagna convivente. Analizzando il fenomeno, Antonia si chiede se non sia legato alla condivisione del reddito, e alla particolare situazione del momento, in cui solo lei lavora fuori casa e mantiene entrambe:

Credo che sia dovuto anche alla condizione che io sto fuori tutto il giorno, e so che lei magari sta fuori quattro ore, quindi per me questa mole di lavoro, diciamo così, di portare giù il cane, si sposta da me che già sono oberata a lei... però sicuramente c'è un livello di confidenza che [lo consente]... Cioè a un'altra persona che non fa un cazzo

tutto il giorno non glielo direi.

Però forse c'entra sempre con il fatto che ti ho detto di ottimizzare le energie. Cioè dato che siamo come una specie di... impresa ecco, un'impresa familiare, che sa che per *sopravvivere*¹¹³ deve raggiungere tot, sennò muore, allora è come se c'è un calcolo delle energie che è a due, che non è più su una sola persona, capito...

Alessia¹¹⁴: è la prima volta che ti capita?

Antonia: Sì credo di sì... non ricordo di aver mai tiranneggiato... però te lo saprò dire solo fra un anno in cui metti che lavoriamo tutte e due se io continuo a dire portami giù il cane allora sì vuol dire che sto proprio tiranneggiando punto! [ride]

Il giudizio di Antonia su questa pratica non è negativo anche se la sua ironia sul “tiranneggiare” lascia intendere che sia comunque guardinga sulle possibili derive.

¹¹³ Enfasi dell'intervistata. Weston (1992, 148) ha rilevato che spesso le persone riconducono alla propria bassa collocazione di classe la necessità e la capacità di scambiare aiuto anche al di fuori della famiglia. In effetti una certa coscienza di classe è presente in tutte le interviste, o almeno una certa ironia sulla propria povertà e precarietà.

¹¹⁴ Sull'uso del nome di battesimo v. nota 102.

Bianca, viceversa, trova che sia in se stessa una deriva. Nessun altro/a, oltre ad Antonia e Bianca, ha condotto riflessioni così particolareggiate su questo tema, ma quasi tutti/e hanno riferito che raramente questo genere di cose vengono chieste a un amico o a una coinquilina, per quanto intimo, profondo e accudente possa essere il rapporto. Tuttavia, molti/e continuano a chiedere piccoli favori di questo genere ai familiari, se si trovano a trascorrere qualche giorno con la famiglia d'origine, e la trovano una cosa abbastanza naturale. Solo Antonia riferisce di non avere questa abitudine, mentre una donna del laboratorio Smaschieramenti afferma di aver iniziato a problematizzarla solo da quando sua madre, invecchiando, ha iniziato a chiedere altrettanto sfacciatamente favori non necessari a lei e alle sue sorelle.

2.4 Un uomo autonomo

Mario, un uomo di 49 anni, separato, è fra tutti gli/le intervistati/e quello che più di tutti sottolinea di essere “abbastanza autonomo e indipendente”, sia per quanto riguarda la cura del quotidiano, sia per quanto riguarda l'eventuale aiuto in caso di emergenze di varia natura. “Autonomia” e “indipendenza” sono parole che tornano molto di frequente nella sua intervista.

Quando si è separato da sua moglie, Mario non è tornato a vivere dai suoi nemmeno temporaneamente. Si tratta di una scelta che Mario descrive come una questione di “orgoglio”, ma che a posteriori legge anche come come l'inizio di un percorso di auto-costruzione rispetto alla sessualità, alle relazioni sentimentali, al rapporto con le figlie, alla realizzazione dei propri desideri al di fuori della sfera lavorativa¹¹⁵, un percorso del quale si dice piuttosto soddisfatto.

¹¹⁵ “Prendi il caposettore che non capisce perché uno debba andare in montagna al fine settimana che rischi anche di farti male e ci spendi anche dei soldi quando se vai a lavorare ci guadagni anche... ecco lui mi ha detto che non sono normale ma in fondo io potrei dire lo stesso di lui... effettivamente lui per me non è normale, ma cosa vuoi...”

Mario: Separazione che anche lì non è stato poi mica scontato, non è poi così semplice perché quando hai due bambine che hanno 5 anni... e lì è subentrato cosa faccio cosa non faccio, e ho scoperto anche di avere delle risorse che pensavo di non avere... con il lavoro che facevo, con il tam tam sono riuscito a trovare la casa su a *** [nome del paese], per cui quando ci siamo separati ho detto “va bene io ho già la casa ammobiliata e tutto quanto” e [mia moglie] sul momento c'è rimasta anche male perché lei probabilmente sperava in una cosa... diciamo nel solito clichè che fanno tutti che uno torna a casa dai suoceri...

Poi a ***, andando lì ad abitare da solo per la prima volta, perché io sono uscito di casa quando mi sono sposato quindi era la prima volta che mi trovavo a vivere per i cazzi miei, lì ho provato a tirar fuori quelle parti di me che probabilmente c'erano ma erano latenti, innanzi tutto da allora non ho più messo una cravatta [ride] ma a parte l'aspetto esteriore, ho proprio cambiato mentalità...

(...)

Mia mamma ha fatto parecchie pressioni perché tornassi a casa

Alessia: E perché non volevi tornare a casa?

M.: Anzitutto per una faccenda di orgoglio personale, e poi di voglia di mettersi in gioco per conto proprio vedere cosa si riusciva a fare non fare... tornare a casa sarebbe stata un po' una sconfitta

Per compiere questa scelta, Mario ha dovuto evidentemente emanciparsi dalla dipendenza dal lavoro femminile per quanto riguarda tutte le faccende domestiche, ed è moderatamente orgoglioso di aver imparato ad “arrangiarsi” da quel punto di vista. La sua immagine di sé è quella di un uomo indipendente, una costruzione identitaria che è evidentemente in rapporto – polemico – con le norme sociali e di genere proprie della sua generazione e del suo contesto sociale. Mario mi fa notare infatti che, a differenza di quanto avviene oggi, e soprattutto a noi giovani del Sud che ci spostiamo per studiare, quando lui aveva vent'anni quasi tutti uscivano dalla famiglia d'origine solo quando si sposavano, e che pochissimi uomini (volutamente fa

riferimento solo ai suoi amici maschi) facevano l'esperienza di vivere in autonomia.

D'altro canto, la sua rivendicazione si ferma alla sua indipendenza dalle cure altrui – in particolare da quelle della moglie e della madre¹¹⁶ – e non investe se non marginalmente la sua capacità di dare cura. Rispetto alla sua responsabilità nei confronti delle due figlie, ad esempio, quando parla delle implicazioni pratiche della scelta di andare a vivere da solo e non con i suoi, Mario parla soprattutto di soldi: avendo due figlie da mantenere, non approfittare dei genitori per risparmiare sull'affitto è una scelta coraggiosa. C'è anche un riferimento alle implicazioni, diciamo così, educative, nel fatto che lo stile di vita “anticonformista” scelto da Mario si è rivelato in qualche modo positivo nel rapporto con le figlie, oggi ventenni. Eppure, il lavoro di cura delle due bambine non viene mai menzionato da Mario, o perlomeno non all'interno del lungo racconto delle implicazioni pratiche e simboliche della sua scelta di non tornare a vivere con i suoi e della sua costruzione identitaria di uomo “separato ma autonomo”. Forse effettivamente il lavoro di cura delle bambine è rimasto in buona parte a carico della sua ex moglie; o forse, viceversa, il tema non diviene rilevante rispetto al focus del suo discorso (le conseguenze della separazione) proprio perché si trattava di un aspetto già scontato e acquisito anche prima di separarsi. Ancora, può darsi che Mario non ne parli perché lo sente come un aspetto poco in linea con la sua costruzione identitaria e di genere, come qualcosa che ha *fatto* ma su cui non ha fondato la sua percezione di ciò che è. E' possibile che Mario abbia raccontato di quando andava a prendere le figlie adolescenti ai concerti e non di quando le accompagnava all'asilo semplicemente perché si trattava di un evento più recente, ma è anche indubbio che il ruolo del “babbo-autista” (secondo le sue stesse parole) è molto più in linea con una costruzione di genere maschile rispetto a quella,

¹¹⁶ Ciò che rende originale la presentazione che Mario fa di sé non è tanto l'immagine dell'uomo autonomo, quanto il fatto che egli sia diventato *effettivamente* autonomo e che riconosca la dipendenza precedente dalla madre e dalla moglie sul piano del lavoro di cura. D'altro canto, abbiamo parlato in §2.2.2 del suo ambiguo rapporto con il lavoro domestico che la sua amante attuale svolge per lui.

mettiamo, del babbo-cuoco o del babbo-che-lava-i-calzini.

Le scelte di vita “fuori dai cliché” di Mario lo hanno portato, come vedremo anche nel paragrafo 5.5, a trasgredire senza troppi clamori molte norme di genere. Eppure, se fosse stata una madre separata a parlare, è molto probabile che il riferimento al lavoro di cura di due bambine non sarebbe mancato, come non manca infatti, con accenti di forte investimento identitario, nel racconto di Marina. Come afferma Gilligan (1982), citata ancora una volta da Lorenza Malucelli (2007, 91) nel suo libro sul lavoro di cura, “le donne non solo definiscono se stesse in un contesto di relazioni umane, ma giudicano anche se stesse anche in termini della loro abilità a prendersi cura degli altri”.

3. La casa

3.1 *La vita nelle case condivise*¹¹⁷

Più sopra abbiamo parlato a lungo dei coinquilini e delle loro forme di cura reciproca nel quotidiano. Vediamo ora di descrivere più nel dettaglio l'esperienza delle case condivise, per poi soffermarci a riflettere sulla risignificazione dello spazio della casa che questo tipo di esperienza comporta.

Quando ci si trasferisce, per studio o per lavoro, in un'altra città, si decide di affittare una casa insieme ad altre persone prima di tutto per una questione

¹¹⁷ Ricordiamo che sette partecipanti su venti abitavano stabilmente, al momento dell'intervista, in case condivise, e altri due ci abitavano saltuariamente come ospiti, ma che quasi tutti hanno fatto questa esperienza in passato. Anche una delle due donne che vivevano in una casa di proprietà aveva una coinquilina che pagava un affitto, mentre l'altra aveva avuto vari coinquilini per periodi di alcuni mesi. Questo paragrafo e i due che lo seguono sono basati sui loro racconti e, in molti casi, sull'osservazione e sulla partecipazione diretta alla vita delle loro case. In questi tre paragrafi molte cose sono riportate in termini generali e non attraverso citazioni dalle interviste perché l'esperienza delle persone in merito, fermo restando quanto detto nella nota 105, è abbastanza omogenea. Inoltre molto di quanto qui affermato emerge da descrizioni fatte dagli intervistati di aspetti molto minuti e banali delle loro vite, o dagli impliciti presenti nella narrazione di altri aspetti della loro vita.

economica, ma anche per ragioni di socialità. Il primo anni infatti molti e molte intervistate¹¹⁸ hanno scelto una casa o l'altra anche in base alle possibilità di socializzazione che pensavano potesse offrire la situazione: persone della propria età, con le quali si crede di poter condividere qualche interesse, che magari non facciano la 'settimana corta' e che quindi abbiano bisogno quanto noi di ricostruirsi un giro di amicizie, ecc. Alcuni cercano casa rispondendo agli annunci di singole stanze o posti letto, andando a inserirsi in gruppi di coinquilini già formati, altri cercano un intero appartamento da affittare insieme a una o più persone che già conoscono. La frequenza con cui i coinquilini vanno e vengono in un appartamento può essere molto alta, per varie ragioni: qualcuno lascia la città, qualcuno decide di andare a vivere con degli amici più stretti appena se ne presenta l'occasione, qualcuno trova per caso una sistemazione più economica e/o confortevole e la prende al volo, oppure, più avanti con l'età, va a vivere da solo con la propria compagna/o; qualcuno, infine, va via in seguito a conflitti più o meno aperti con i/le coinquilini/e¹¹⁹.

Nelle case condivise è anche abbastanza frequente avere ospiti di lunga durata: persone che stanno cambiando o cercando casa, o che si sono appena trasferite in città, o che magari stanno lasciando una convivenza di coppia; infine, ristrettezze economiche possono portare a trasformare una singola in doppia per pagare meno o anche a lasciare una stanza senza prenderne in affitto un'altra, “andando ospiti” da amici, fratelli/sorelle, fidanzati/e o amanti del momento¹²⁰.

3.2 Risignificazione degli spazi della casa e interazioni fra i corpi nelle case condivise

Questo continuo ricambio di coinquilini e coinquiline, spesso anche

¹¹⁸ Quasi tutti/e i soggetti coinvolti in questa ricerca sono stati studenti fuori sede. V. §1

¹¹⁹ Sono tutti casi avvenuti nelle case delle persone intervistate o coinvolte nel laboratorio.

¹²⁰ V. § 4.4.1

sconosciuti/e, potrebbe portare a un modo di vivere lo spazio “in stile albergo”, in cui la soglia dello spazio privato arretra alla porta della camera da letto e gli spazi comuni – cucina e bagno – vengono vissuti con minore intimità. In realtà questo avviene solo in parte, spesso anzi in minima parte. Ciò che accade, almeno nelle case delle persone coinvolte in questa ricerca e nelle case della maggior parte delle persone a loro vicine, è che l'intimità viene ricostruita continuamente: si gira in pigiama o anche in mutande, e col passare del tempo si tende a farlo anche a prescindere dall'aver instaurato un rapporto di confidenza con un nuovo coinquilino/a, secondo il principio che “in fondo sono a casa mia”, un principio che anche il nuovo arrivato/a può applicare liberamente. Gli spazi comuni, lungi dall'essere anonimi, vengono personalizzati e arredati in modo che, quasi sempre, contengono tracce di tutti i coinquilini/e e spesso anche degli inquilini passati.

E' vero comunque che la soglia della stanza da letto tende ad essere più rispettata di quanto non avvenga in genere nelle famiglie nucleari, o meglio, tende a diventare la soglia di uno spazio privato, per accedere al quale bisogna essere stati invitati o implicitamente autorizzati. L'invito, poi, può essere anche molto frequente, e la permanenza di altri nella stanza anche molto invadente e prolungata, come quando si offre ospitalità a qualcuno, o come quando si dorme insieme a un coinquilino o a una coinquilina perché ci si addormenta guardando un film, perché si è ceduta una stanza a un'ospite di riguardo, o per una questione puramente affettiva. Persino il letto, quindi, diventa uno spazio certamente privato, ma molto più facilmente condivisibile. Nel caso delle stanze doppie, naturalmente la condivisione dello spazio diventa ancora più spinta.

Nell'introduzione e nel primo capitolo del suo libro Solinas parla della famiglia come “comunione corporea”, e la presenta come un insieme di persone caratterizzato da una forte confidenza fisica, che nasce sì dalla presunta “sostanza bio-genetica comune”, dall'essere nati l'uno dall'altra o entrambi dalla stessa madre (con un

problematico ruolo per i padri), ma anche dalla condivisione di spazi, dalla contiguità quotidiana dei corpi, dal loro vivere a stretto contatto. La famiglia, nella visione di Solinas e probabilmente anche in quella di tutti noi, è ovviamente anche molto altro – proiezione emotiva nell'altro/a, identità collettiva, collocazione in una genealogia che ci radica nel passato e ci proietta nel futuro anche al di là di noi stessi, un insieme di doveri, diritti e prerogative ecc. (Solinas 2010). Ma limitatamente all'aspetto della “comunione corporea”, l'esperienza delle case condivise ci invita senz'altro a ridimensionare il ruolo rivestito dalla parentela, cioè dall'essere stati generati dalla stessa coppia riproduttiva o dall'essere parte di una stessa coppia riproduttiva, e a rivalutare il ruolo giocato dalla frequentazione dei corpi nello stesso spazio intimo e altamente significativo che è la casa.

Non si tratta, evidentemente, di un fatto solo pratico, e nemmeno di un fatto solo simbolico. La vicinanza fisica dei corpi in un luogo di lavoro o in un qualsiasi altro posto che non possiamo chiamare “casa” non produrrebbe, evidentemente, lo stesso tipo di confidenza fisica, eppure il valore simbolico attribuito alla casa, da solo, non riuscirebbe a produrre questo effetto sul vissuto corporeo di chi la abita, se non ci fosse anche una pratica quotidiana di vicinanza dei corpi e di condivisione degli spazi e degli oggetti. I coinquilini e le coinquiline di cui parlano le interviste e i resoconti utilizzati per questa ricerca mangiano e dormono insieme, sotto lo stesso tetto ma a volte anche nello stesso letto; si lavano nello stesso bagno, cucinano con le stesse stoviglie, ripongono il cibo nello stesso posto; si prendono di cura insieme di tutti questi spazi - li arredano, li puliscono, li abitano vivendo “gomito a gomito”; *fanno cose insieme* (Schutz 1996), come cucinare lasagne, trasportare mobili, dipingere muri, fare la spesa, organizzare feste, discutere con i vicini e molto altro. Persino la vita sessuale si svolge in spazi spesso solo labilmente separati da quelli delle altre persone che vivono nella casa.

Il fatto che queste aggregazioni di corpi e di affetti si formino, si dissolvano e si

riformino tanto rapidamente non le rende meno corporee, né meno reali, di quelle basate sulla parentela. Forse l'estrema transitorietà di queste aggregazioni di affetti e di corpi ci segnala, anzi, la necessità di ripensare criticamente il ruolo che la temporalità e la durata giocano nella nostra concezione dell'autenticità, per cui tendiamo a considerare più vero e più autentico ciò che dura nel tempo¹²¹. Come dice un'intervistata: “ovviamente tutte le cose finiscono, moriamo persino, figurati”.

3.3 Precarietà dell'abitazione

Il quadro che ho tratteggiato, naturalmente, rispecchia l'esperienza delle persone che ho intervistato e di una parte sicuramente significativa, ma non saprei dire se e quanto maggioritaria, degli appartamenti condivisi a Bologna¹²². Mi è capitato anche di vedere case in cui lo spazio comune non era minimamente vissuto, in cui ciascuno aveva le proprie stoviglie e persino la propria carta igienica e in cui i rapporti fra i coinquilini erano improntati a un'estrema freddezza e formalità, o talvolta conflittualità. Né bisogna credere che la vita negli appartamenti condivisi sia sempre rose e fiori. I soggetti coinvolti dalla ricerca riportano che il dover ripetere a ogni trasloco tutto il processo di costruzione di intimità, negoziazione delle regole di

¹²¹ La transitorietà caratterizza del resto anche le famiglie fondate sul matrimonio. Solinas (2010) è fra i tanti che sottolineano come la revocabilità e il carattere di scelta proprio di altri tipi di relazione si stia estendendo anche a quelle fondate sulla parentela. Weston (1995) conduce un'interessante disamina delle *ideologie dell'autenticità* (Appadurai 1988) legate alle relazioni in particolare rispetto alla questione della durata: “Why should scholars and 'subjects' alike be so preoccupied with the adjudication (and dissolution) of authenticity? Why the temptation to elide history through the deep seated conviction that what is 'real' cannot, and should not, be subject to change?” (Weston 1995, 91). Il tema attraversa praticamente tutti i temi trattati in questo lavoro. Per esempio potremmo aggiungere: qual'è l'amore “vero”? quello che dura tutta la vita? Tutta la vita *che ti resta* però...

¹²² Bianca racconta di un'esperienza di condivisione per certi versi estrema che ha vissuto in casa propria negli anni '90: “...non ci ricordavamo proprio più chi potesse avere o meno le chiavi di quella casa, ed è stato molto forte perché io continuavo a lavorare e c'era una parte di lavoratrici una parte di studenti nella casa ma veramente la mattina quando ti svegliavi non sapevi se c'era qualcuno nel divano all'ingresso...”

convivenza, conoscenza reciproca, eccetera, se da un lato è fonte di arricchimento umano e sociale, dall'altro risulta alla lunga molto faticoso, e lo stesso dicasi per il cambiamento di *routine* e di abitudini che il cambiare casa e/o compagni di casa comporta (trasporti, orari, strade, rumori, comportamenti che possono dare fastidio ai conviventi, ecc). Inoltre, la facilità del cambiare casa talvolta fa sì che i conflitti fra coinquilini/e, piuttosto che essere risolti, finiscano in trasloco.

Mi sono spesso chiesta a cosa sia dovuta e che cosa voglia dire questa facilità nel cambiare appartamento. Sicuramente, essa è dovuta anche a un fattore economico: molto spesso le persone non possiedono molti beni, e i loro beni non sono di grande valore; gli investimenti economici fatti, ad esempio, per migliorare e arredare una stanza o uno spazio comune non sono mai tali da rappresentare un incentivo significativo a restare nello stesso posto, e al tempo stesso la consapevolezza della propria precarietà spinge le persone a non investire molto denaro nell'arredamento. D'altro canto, in molte case c'è un grande investimento di tempo, creatività e affettività nella cura dello spazio comune, anche se attraverso mezzi poveri. È frequente l'uso di trasportare in casa mobili e oggetti d'arredamento trovati accanto ai cassonetti e di liberarsi con lo stesso sistema delle proprie cose per alleggerire un trasloco, consapevoli del fatto che qualcun altro le “adotterà”. Questo uso testimonia di un minore attaccamento ai beni, in senso economico e in senso affettivo, ma anche di una diversa concezione della durata delle cose e delle situazioni.

In secondo luogo, è possibile che la presenza, in qualche altra parte d'Italia, di un posto che bene o male si può ancora chiamare “casa”, vale a dire la casa dei genitori, consenta di spostarsi con maggior disinvoltura. Questa “casa”, nella quale nessuna delle persone intervistate tornerebbe a vivere se non per grave necessità, offre una sponda psicologica e logistica notevole: se si rimane senza casa a Bologna, alle brutte si può andare a stare temporaneamente nella propria vecchia stanza in casa dei genitori; se ci si ritrova con troppi bagagli perché, per esempio, ci si trasferisce in una

casa più piccola o all'estero, o perché si va stare da qualcuno come ospite, si possono conservare le proprie cose a casa dei genitori, e così via.

Nell'esperienza di alcune/i intervistati/e che vivono in case condivise, però, questa caratteristica della casa dei genitori di fungere da “base” si è attenuata nel corso degli anni. Quando si è trasferita all'estero, Antonia ad esempio ha utilizzato come “base” non la casa dei genitori, e nemmeno una singola casa di amici/amiche a Bologna, bensì una rete di appartamenti di amiche, dove ha lasciato parte delle sue cose, e nei quali è tornata ad abitare durante un periodo di crisi economica ed emotiva piuttosto grave. Questa “base fluida” le ha consentito di iscriversi di nuovo all'università a Bologna, dove torna tre volte l'anno per dare gli esami.

Un fenomeno che spesso va di pari passo con l'avanzare dell'età è la ricerca di maggiore stabilità nella convivenza, di convivenze meno estese (in due o tre persone) e di appartamenti formati da sole stanze singole. Come vedremo nel prossimo paragrafo, però, il monolocale in cui vivere da soli/e non è necessariamente la meta più agognata.

3.4 Case condivise ed “età adulta”

Nella visione comune, la condivisione degli appartamenti è legata un'età e a una situazione precisa, che è quella degli studi universitari. Spessissimo, per ovvi motivi economici ma forse anche per altre ragioni, questa situazione abitativa si prolunga oltre l'università, nei primi anni di lavoro. Ma già la netta divisione fra un'età della vita “universitaria” e un'età della vita in cui “si inizia a lavorare” è effetto di una narrativa biografica stereotipata, dalla quale evidentemente non sono immune pur avendola criticata nel cap. 2. Oggi, in effetti, sempre più la condizione di studente e la condizione di lavoratore o lavoratrice tendono ad alternarsi o sovrapporsi in vario modo senza una sequenza prestabilita: ci sono gli studenti-lavoratori, ci sono quelli

che smettono di studiare per periodi più o meno lunghi a causa del lavoro, e quelli che smettono di lavorare e si fanno mantenere dalla famiglia nei periodi di studio più intensi; ci sono i tirocini universitari e gli stage che, ancorché non retribuiti, sono pur sempre lavori. In più moltissimi e moltissime giovani si trasferiscono a Bologna per lavorare, e vivono come gli studenti in case condivise.

Eppure, anche fra gli stessi abitanti di questi appartamenti condivisi, è diffusa la concezione per cui, “a una certa età” oppure quando si incomincia a lavorare “seriamente”, l'esperienza delle case condivise finisce e si va a vivere da soli o con il/la proprio/a compagno/a. Quanto questa concezione è condivisa dalle persone coinvolte in questa ricerca? E quanto è praticata?

Quando l'ho intervistata, Maria era appena andata a vivere da sola con la propria compagna in un bilocale, dopo aver convissuto con lei per tre anni insieme ad altri due coinquilini. Complessivamente, Maria ha vissuto per tredici anni in studentati e case condivise:

Maria: L'atmosfera un po' casalinga, due chiacchiere si fanno, alla fine ci si racconta la giornata e non è poco. E penso che comunque mi mancherà, per quanto sono consapevole della scelta che ho fatto che era quella da fare *adesso*¹²³.

Alessia: però una volta mi hai detto che c'è stato un momento in cui non ne potevi più, che il coinquilinaggio a una certa età basta...

M: bè, quando C. ha detto che la lasciava questa casa, ho detto dimmelo che ci penso per andarci da sola, quando ancora con Franca [*l'attuale compagna di Maria*] le cose non erano così... perché oh il vivere i rapporti di convivenza così implica una certa energia, perché magari non sempre hai la voglia... poi col tempo che passa, con i ritmi, con il lavoro, l'età, le situazioni che ti cambiano, hai pure voglia di entrare in casa e non parlare con nessuno... che fino a un anno e mezzo fa non mi capitava. Entri in casa il coinquilino che ti chiede come è andata se prima era la cosa bella adesso magari dici che coglioni non voglio parlare. Per me era finita la parte bella. Perché comunque non è che

¹²³ Enfasi dell'intervistata.

sia durata poco ... da quando avevo diciotto anni, dieci gironi fa mi sono staccata da...
[la condizione del coinquilinaggio]: oh, so' tredici anni..! Tredici anni penso che...!

Più avanti nell'intervista, Maria collega ancora una volta al lavoro e ai ritmi di vita da esso imposti il fatto di trovare più confortevole una convivenza di coppia:

Anche per il lavoro che faccio... io torno a casa e sono di corsa, quindi non so, ho la tendenza a dover controllare ... io se cerco una cosa devo sapere dov'è, se devo perdere tempo a cercarla, chi l'ha presa, dove l'hai messa, quello per me è già uno stress e una perdita di tempo in più

Opposte alla visione di Maria sono le affermazioni di Clara, Bianca, Antonia. Abbiamo già visto come Clara colleghi al lavoro, e al fatto di non avere molte energie per uscire, il suo bisogno di “vedere gente” dentro casa. Tra le altre cose, in effetti, avere dei coinquilini è un modo per allargare facilmente le proprie relazioni anche in periodi in cui non si hanno molte occasioni o energie da dedicare alla socialità, usufruendo come di riflesso delle visite e delle frequentazioni dei propri compagni e compagne di casa.

Bianca è una lavoratrice iper-sfruttata. Al momento dell'intervista, ha due lavori che la impegnano tutti i giorni, *week-end* compresi. Ha 37 anni, e lavora da quando ne aveva 18. Parla quindi con cognizione di causa quando dice:

Ma io sono brava [a reggere lo stress lavorativo] anche perché mi nutro... cioè per me è il contrario, io da dove la prenderei l'energia per fare quello che faccio se non vedessi loro [si riferisce ai suoi amici più cari di cui ha parlato poco prima], io mi nutro delle mie relazioni.

Antonia, 31 anni, lavoratrice a tempo pieno da sei anni, vede i vantaggi pratici

della convivenza (o almeno di un certo tipo di convivenza responsabile e collaborativa), e trova che a maggior ragione questi vantaggi si apprezzino quando si lavora molto.

Per esempio adesso io cucino perché mi piace cucinare mentre a lei non piace molto, e invece – cosa che io veramente non capisco, ma è così – a lei piace lavare i piatti... ma non solo lavare i piatti, proprio rassettare, mettere le cose in ordine (...) Quindi c'è un fattore pratico (...) [se non ci fosse una collaborazione] molto tempo si perderebbe, con la vita che faccio [*intende gli orari di lavoro*] molta qualità di quello che mangio si perderebbe perché non avrei tempo e magari mi dovrei mangiare una cazzata... quindi ha un senso di ottimizzazione, che poi per me non è limitato alla coppia ma si estende al fatto che c'è il giorno che cucina lui il giorno che cucina lei [*si riferisce ai suoi coinquilini*]

Antonia, come abbiamo detto, convive con la compagna e con altre due coppie eterosessuali in un appartamento di una capitale europea:

Io non ci andrei mai a vivere [da sola] con lei. Ma perché dovrei farlo, io proprio non capisco.

Guenda, laureanda magistrale in lettere, vive in un appartamento con altre tre persone.

Vivere sola è una cosa che trovo di una tristezza incredibile. Cioè torni a casa la sera e che fai dividi la scatoletta col gatto? Per quanto mi piacciono i gatti... Non guardo la televisione quindi non ho nemmeno rete quattro.

In futuro, Guenda spera di vivere in *co-housing* o in una specie di comune¹²⁴:

¹²⁴ Il *co-housing* inteso nel senso ampio che gli dà Guenda è un fenomeno eterogeneo che comprende eco-villaggi, condomini solidali, piccole aggregazioni di singoli e famiglie, ma anche soluzioni residenziali promosse da apposite agenzie di servizi (in particolare è una di queste agenzie in collaborazione con il politecnico di Milano che gestisce

Secondo me è perché mi immagino madre sola che me le immagino così le cose, perché paradossalmente una circostanza del genere mi consentirebbe di avere un figlio da sola senza nessun problema, per esempio, cosa che altrimenti non potrei fare.

(...) Se c'è una situazione generalizzata [= una situazione abitativa collettiva] ti puoi permettere anche di avere la tua vita, andartene due settimane in Congo che tanto tuo figlio comunque ha delle persone che lo seguono, avere la tua realizzazione senza essere trascurante, abbandonante e tutte queste cose di questa colpa e croce che ci portiamo dietro per forza.

Le affermazioni delle persone coinvolte in questa ricerca, ma soprattutto le loro esperienze, ci dicono quindi che non automaticamente “diventare grandi” significa vivere da soli o con un/una partner ed eventualmente dei figli. Potrebbe essere un fattore economico quello che spinge queste donne a vivere in condivisione e a fare, in qualche modo, di necessità virtù¹²⁵. Questo non è del tutto vero dato che per esempio Elma, insegnante con contratto a tempo indeterminato, pur potendo tendenzialmente permettersi una casa per conto proprio, ha vissuto per otto anni con una coinquilina prima di andare a vivere con il proprio compagno.

Il fare di necessità virtù, del resto, è proprio quello che Silvana auspica:

Io credo che dobbiamo veramente resettare tutto... ora co' sta crisi di merda c'abbiamo anche l'occasione per farlo, che non è più come prima che ogni famiglia c'aveva i soldi per farsi la sua casetta e farsi la sua vita separata

il sito www.cohousing.it). Tutti questi progetti hanno in comune, comunque, l'idea di avere delle unità abitative private per ogni single o famiglia più degli spazi e dei servizi comuni; inoltre la scelta della convivenza è animata solo il parte, o per niente, dalla condivisione di ideali politici, religiosi o di altro tipo, e l'accento è posto più che altro sulla praticità e sul miglioramento della qualità della vita che questa soluzione abitativa può offrire. V. ad es. Sapio (2010).

¹²⁵ Dice Silvana, “io credo veramente che bisogna rifare tutto [*intende i rapporti sociali, la famiglia*] e credo che adesso con questa cazzo di crisi avremmo anche l'occasione per farlo”.

In ogni caso, se anche tutte queste persone fossero state semplicemente portate a vivere e parlare in questo modo da costrizioni economiche strutturali, è interessante fermarsi a riflettere su cosa è dovuto cambiare nella mentalità e nella concezione culturale della casa e del ciclo di vita perché la necessità potesse trasformarsi in virtù, o meglio l'impossibilità economica di avere un appartamento da soli potesse eventualmente trasformarsi in desiderio di condivisione.

Sicuramente la risignificazione degli spazi vissuta negli appartamenti degli anni giovanili trasforma moltissimo l'idea di casa e anche l'investimento identitario che si può operare sulla casa. Se pensiamo all'importanza della casa come simbolo di status sociale ma anche come sede di rituali – la scelta dell'arredamento, il primo letto, le visite – per le coppie spostate, e lo confrontiamo con la frequenza con cui studenti ma anche lavoratori e lavoratrici cambiano casa, la differenza è enorme. Ma c'è anche forse un diverso modo di rapportarsi ai beni e al tempo di vita: anche qui non sappiamo se per necessità o per virtù, la mia generazione è molto meno attaccata ai beni durevoli. Più che sacrificarsi per fare un mutuo ed avere una casa di proprietà, molti e molte dei partecipanti a questa ricerca preferiscono spendere i propri (comunque pochi) soldi per fare un viaggio o in altri consumi di tipo diverso; invece che lavorare di più per pagare l'affitto di una casa più bella, preferiscono andare a vivere in una casa meno cara al variare del reddito.

La maternità non più obbligatoria è sicuramente un altro elemento, e questo non perché la presenza di un bambino piccolo sia di per sé incompatibile con una coabitazione¹²⁶, ma perché l'esigenza di costruire uno spazio per un nucleo familiare immaginato in espansione non è più scontata, e si dà solo nel caso in cui le

¹²⁶ Anzi, come abbiamo visto, Guenda ritiene che sarebbe più facile crescere un figlio in una situazione di *cohousing*, e Silvana mi ha detto che le piacerebbe molto vivere con altra gente se non fosse che il suo compagno è “un po' orso” e non la sostiene in questa idea. Rosenail e Budgeon (2004, 145) raccontano per esempio di due donne eterosessuali con figli che vanno a vivere insieme.

circostanze e le scelte abbiano prodotto un preciso, esplicito progetto procreativo.

Bisogna poi prestare attenzione alle motivazioni che le persone riportano per spiegare la loro scelta di andare a convivere con il proprio o la propria partner. Molte e molti mi hanno raccontato questa scelta come una questione di necessità economica unita al fatto che, a una certa età, persa magari una coinquilina o un coinquilino “storico”, non si è più sicuri di poter convivere felicemente con uno sconosciuto o una sconosciuta, mentre il compagno o la compagna, con il quale o la quale si è già sperimentata una semiconvivenza, rappresenta da questo punto di vista una maggiore garanzia. Elma racconta di essere andata a convivere con il suo compagno per motivi “logistici”¹²⁷. Il tempo di lavoro è talmente tiranno che solo convivendo si riesce a ottimizzare la logistica e magari, dice Elma, a liberare delle risorse di tempo per vedere gli amici, o fare delle cose ciascuno per conto proprio, invece di essere quasi costretti a trascorrere insieme tutti i *week-end* perché sono l'unico momento per vedersi. Nessuna intervista parla di un'esplicita progettualità comune, di “costruire qualcosa insieme”, “mettere su famiglia”, anche se questo può essere un esito secondario e gradito.

Ovviamente, in questo gioca un ruolo anche il fatto che le/gli intervistati conoscevano l'ottica della mia ricerca e in qualche modo volevano mostrarsi più sotto la luce del proprio “anticonformismo” che sotto la luce del proprio essere in fondo “una coppia normale”. Ma anche con questa tara, queste narrative rimangono significative. Anche al di fuori della mia intervista infatti, nelle conversazioni ordinarie, c'è da parte di molti una reticenza a dare un'immagine di sé troppo vicina a quella della “coppia normale”, che testimonia se non un'effettiva distanza da questo modello, sicuramente una sua perdita di prestigio, almeno in determinati ambienti.

Oltre alle motivazioni addotte per la scelta della convivenza, anche i modi in cui

¹²⁷ In più, come detto nel cap. 3 §2.2.4, la convivenza con la sua coinquilina storica si era deteriorata a causa dell'invasione e del machismo del nuovo compagno della donna.

viene abitato e significato lo spazio della casa, in cui viene amministrato il reddito e in cui viene percepita la casa come bene in comune sono significativi. Se Elma e Paolo dicono di essere andati a convivere per necessità logistica, e non con il progetto di diventare una famiglia di fatto, lo testimonia anche il modo in cui hanno organizzato la loro vita domestica: prima di tutto, i due hanno ciascuno il proprio letto e la propria stanza. “Per me la condizione per andare a convivere era che ci fossero due stanze, assolutamente”, racconta Elma.

Ciascuna stanza è arredata secondo il gusto di chi la abita, ed è uno spazio molto vissuto. Quando hanno ospitato per un mese un caro amico che stava cambiando casa, i due non gli hanno ceduto una delle due stanze da letto ma lo hanno fatto dormire in salotto. In genere, è durante il *week-end* che la coppia dorme insieme, e quasi sempre nella stanza di lui. I redditi di ciascuno sono separati, e l'affitto e le bollette vengono divisi a metà. Elma conosce i genitori del suo compagno e lui conosce la famiglia d'origine di Elma, ma spesso trascorrono le feste ciascuno dai propri parenti; in occasione di matrimoni o funerali, il partner può partecipare, ma non si sente affatto tenuto a farlo. Ad esempio, Elma mi ha detto di non essere andata alla festa per il novantesimo compleanno del padre del suo compagno.

Elma e Paolo non sono una coppia che ha paura di crescere, o di pensare progetti a lungo termine. A parte il “non si può mai sapere” di rito, dall'intervista di Elma emerge in modo abbastanza chiaro la sua proiezione in un futuro di coppia con il suo attuale compagno, col quale non esclude un giorno di avere dei figli. Semplicemente, i due hanno adottato questo modo di vivere per la loro coppia. Questo, ovviamente, non vuol dire che la convivenza non abbia cambiato niente fra loro¹²⁸, e nemmeno esclude che, alla lunga, possa far cambiare le cose in futuro¹²⁹.

¹²⁸ Aver deciso insieme di prendere due gatti, per esempio, per quanto possa apparire una cosa da nulla, è una scelta che Elma racconta come un fatto estremamente significativo a livello simbolico e pratico, e anche come una cosa che in qualche modo non si aspettava da se stessa.

¹²⁹ Ad esempio, le visite dei genitori e di altri parenti, adesso, avranno come scenario la casa di entrambi e non la casa

Anche nelle parole di Bianca (che comunque sto impropriamente accostando a quelle di una coppia di partner conviventi, ma che ancor più impropriamente potrei accostare al caso dei coinquilini¹³⁰) traspare una simbolizzazione molto diversa della casa e della convivenza. Pur non avendo avuto, se non in anni giovanili e in una forma piuttosto fluida, un rapporto di coppia con la donna con cui convive da vent'anni, Bianca dice chiaramente che questo rapporto è sempre stato per entrambe prioritario rispetto ai rapporti di coppia entrambe hanno avuto nel corso degli anni. La loro convivenza non si è mai interrotta, se non nell'anno in cui Nicoletta ha lavorato in America, e insieme hanno cambiato tre case. In casa loro, tutto è in comune, compresi il computer e i libri. Bianca sente la madre di Nicoletta anche a prescindere da lei, e i fratelli di Bianca vedono Nicoletta come un'altra sorella¹³¹.

Eppure, Bianca sostiene che la convivenza, oggi, non è più “ciò che fa la differenza”.

Non sarebbe mai una scelta mia oggi, però sento anche che se Nicoletta fra un anno, un anno e mezzo fa la scelta di andare a vivere con il suo compagno sento che non è una scelta che va a modificare il nostro rapporto. Non lo so, non è successo finora, però è una scelta che metto in conto, banalmente la metto in conto perché io voglio vivere in città e lei se ne vuole andare a vivere in campagna da anni. Anche su questo è stata fatta una mediazione negli anni. E se lei trova la casa in campagna e ci vuole andare a vivere

solo di Paolo o solo di Elma più coinquilina, e questo potrebbe cambiare i rapporti di ciascuno con la famiglia dell'altro/a.

¹³⁰ Vedi nota 108.

¹³¹ Questo rapporto si è creato negli anni perché Nicoletta ha sempre passato parte delle vacanze estive a casa della famiglia d'origine di Bianca. Bianca è molto diffidente degli automatismi legati alla parentela, per esempio racconta di essersi sforzata di costruire con sua nipote un rapporto che prescindesse dal fatto che lei fosse la sorella del padre, o meglio dall'obbligatorietà del rapporto derivante da questa consanguineità. Anche rispetto al rapporto fra i suoi familiari e Nicoletta, Bianca tiene a sottolineare che questi rapporti sono “a prescindere da lei”. “Per esempio a prescindere dalla mia presenza in città se mio fratello che vive a Parigi passa da Bologna chiama Nicoletta e viene da noi, ma lo fa perché – è importante – hanno un rapporto proprio che prescinde da me totalmente”.

(...) io so che quella è anche casa mia, non mi sentirei ospite.

Questa frase è in qualche modo sorprendente per due aspetti. In primo luogo, Bianca riesce a concepire come un'eventualità reale e gestibile il venir meno di quella che non solo è una situazione di vita che dura da vent'anni, ma che è anche l'unico elemento socialmente leggibile a testimonianza della “realtà” del suo legame così peculiare con Nicoletta. Infatti, l'unica cosa che Bianca possa dire a una persona che non conosce per farle capire almeno approssimativamente qual'è la forza del suo legame con Nicoletta, ma soprattutto per farle *credere* alla realtà di questo legame, per convincerla che non si tratta di una semplice amica del cuore, è che convive con lei da vent'anni. In secondo luogo, Bianca riesce abbastanza facilmente a immaginarsi in qualche modo abitante di due case, “di casa” in due case, al punto da accettare con facilità che dei beni ai quali tiene molto e nei quali ha un forte investimento identitario – “i libri sono la cosa a cui tengo di più, le prime edizioni, i libri comprati insieme negli anni novanta, quelli introvabili...” – possano non essere più nella casa dove abita ed essere ancora comunque in una casa “sua” e quindi rimanere “suoi”. Suoi e di Nicoletta, naturalmente.

4. Il supporto nelle emergenze

È stato detto più volte che nel significato contemporaneo di “famiglia” è insita l'idea di qualcuno che “is there for you” nel momento del bisogno. La citazione è in inglese perché viene da Weston (1991, 113), che lo afferma in rapporto alla realtà degli Stati Uniti, ma è sicuramente valida anche per il contesto di questa ricerca. Anzi, come afferma uno degli intervistati di Weston, una persona “di famiglia”, che lo sia in senso reale o metaforico¹³², è una persona che posso permettermi di chiamare

¹³² Mio zio è uno di famiglia, ma posso anche dire che una tata, una colf, un amico intimo “è diventato ormai uno di

nel momento del bisogno anche se non la sento e non la frequento da tempo (*ivi*). Questa è una delle ragioni per cui, sia nel laboratorio che nelle successive interviste, ho cercato di indagare chi ci soccorre e chi soccorrerebbero o abbiamo soccorso in caso di emergenza. Un'altra ragione per indagare questa dimensione è che mi sembra che la mia generazione, almeno nel mio contesto sociale, sia molto esposta alla possibilità di emergenze economiche, abitative o emotive improvvise, e meno protetta di fronte a queste dagli istituti del welfare¹³³.

Prima di analizzare chi aiuta chi nelle situazioni di crisi è allora opportuno riflettere su quali emergenze colpiscono chi e perché, cioè quali situazioni di crisi hanno investito le persone coinvolte in questa ricerca, o quali situazioni di crisi esse percepiscono come più probabili per se stesse (§4.1); bisognerà poi prendere in considerazione l'impatto della dimensione di classe tanto sulla probabilità di trovarsi in una situazione in cui si ha bisogno di aiuto che sulla possibilità di aiutare gli altri (§4.2), poiché “l'esserci” per qualcuno ha a che fare con la relazione ma anche con la possibilità materiale di farlo¹³⁴. A questo proposito si renderà necessario riflettere sulla nostra tendenza ad identificare la situazione socio-economica di un soggetto con quella della sua famiglia d'origine (§4.3). Infine, nel § 4.4, ci chiederemo chi aiuta chi, e in che modo l'aiuto delle differenti figure (amici, parenti, coinquilini, partner, ex partner) interagisca. Nel par. 6 parleremo infine delle rappresentazioni e dei discorsi dei soggetti rispetto alla propria sicurezza attuale e futura di fronte alle avversità.

famiglia”.

¹³³ È appena il caso di dire che il sussidio di disoccupazione in Italia copre solo chi ha avuto un contratto di lavoro dipendente ma non chi ha avuto contratti a progetto o co.co.co, che può accedere solo *una tantum* alla cosiddetta “mini-disoccupazione”.

¹³⁴ E questo è uno dei motivi per cui il coinquilino è importante. Dice Guenda “se ti svegli con la febbre è il coinquilino che dice ti vado a comprare l'aspirina, se stai male di notte e c'è da chiamare un'ambulanza [è il coinquilino che lo fa], cioè puoi anche chiamare l'amico ma è più immediato boh... Se sei depresso se sei triste non hai voglia di uscire, è il coinquilino che se ne accorge. Son stati d'animo che sono palesi in casa, è abbastanza diretta come cosa”.

4.1 Quali emergenze

Abbiamo già accennato nel cap. 2 a come le condizioni di vita prodotte dalla precarietà lavorativa potrebbero aver influenzato il modo in cui il laboratorio, e io di conseguenza, abbiamo impostato questa ricerca. In questo senso, e a maggior ragione in considerazione del fatto che l'impostazione di questa ricerca nasce dall'autoanalisi delle proprie esperienze di vita all'interno del laboratorio, le categorie d'analisi di questa ricerca sono già etnografia, sono già “dati” significativi.

Se passiamo in rassegna il tipo di emergenze che gli intervistati e le intervistate hanno preso in considerazione per rispondere alla domanda su quali fossero le persone sulle quali potevano contare e quali fossero le persone che contavano su di loro, notiamo che si tratta di emergenze di salute, legate a malattie o piccoli interventi chirurgici, ma anche malattie gravi, proprie o dei propri cari; emergenze emotive, legate alla fine di una relazione sentimentale, alla mancanza di lavoro o al lutto per la perdita di un familiare o di un amico; emergenze economiche; e infine emergenze abitative dovute a loro volta o a questioni economiche, o a esigenze lavorative, o alla fine di una relazione sentimentale in convivenza. La mancanza di alloggio può essere causata anche dalla scelta di cambiare città per il semplice desiderio di farlo. A ben vedere, però, questo desiderio non è mai “semplice”. Rispetto alla scelta fatta in età giovanile, per lo più per motivi di studio, entrano in gioco infatti anche la scarsa vivibilità del luogo d'origine da parte di chi pratica una sessualità e uno stile di vita eccentrico¹³⁵ e la volontà di emanciparsi dal controllo della famiglia. Rispetto ai trasferimenti ulteriori in età più matura, invece, bisogna sottolineare che una delle donne intervistate ha lasciato la città in cui aveva studiato per voglia di novità, ma

¹³⁵ E' un problema che non hanno solo gli omosessuali. Uno dei partecipanti al laboratorio, finora sempre eterosessuale nelle sue pratiche, dice per esempio di aver sofferto per “una certa costruzione del maschio del sud che non mi si adattava proprio”.

anche a causa di una crisi esistenziale nella quale, tra le altre cose, giocavano un ruolo non piccolo lo *stalking* cui era sottoposta da parte del suo ex compagno e le pessime condizioni di lavoro. Antonia riferisce fra i motivi del suo trasferimento all'estero un'insofferenza generale per l'ambiente di Bologna, insofferenza nella quale rientrava comunque anche il “fare un lavoro di merda”.

Sono state menzionate poi anche piccole emergenze pratiche legate ai traslochi, al restare fermi per un guasto all'auto (per chi ce l'ha, significativamente solo due persone su venti), al rimanere chiusi fuori di casa, trovarla allagata ecc. Situazioni di emergenza minori rispetto a quelle dette prima, ma nelle quali è comunque significativo capire chi sono le persone che vengono chiamate in soccorso.

4.2 Emergenza, una questione di classe (ma non solo).

Ora, è evidente che la probabilità di trovarsi in una di queste situazioni è legata a fattori economici e culturali, che sono cambiati moltissimo nel passaggio dalla generazione dei nostri genitori alla nostra. Essere un lavoratore o una lavoratrice precaria, non avere una casa di proprietà, emigrare, trovarsi in una condizione esistenziale e culturale che rende più facile di un tempo iniziare e finire delle relazioni sentimentali, e vivere una condizione per cui l'eventualità di cambiare lavoro e/o città o addirittura nazione è perfettamente plausibile, ma anche, spesso, obbligata, sono tutti elementi che aumentano la probabilità di trovarsi senza soldi, senza casa, o con un equilibrio emotivo da ricostruire¹³⁶.

Una dimensione economica viene in rilievo anche rispetto alla capacità del soggetto di far fronte con i propri mezzi alle emergenze *non* economiche: se decido di

¹³⁶ Non è un caso, a mio avviso, che l'unico degli intervistati che risponde di non essersi mai trovato ad aver bisogno dell'aiuto altrui sia Mario, cioè un uomo che ha iniziato a vivere fuori da una famiglia nucleare (in questo caso quella formata da lui, sua moglie e le figlie) nel lontano 1996 e che ha sempre avuto un lavoro dipendente a tempo indeterminato.

lasciare il mio/la mia compagna convivente ma ho una sufficiente disponibilità economica, prenderò subito in affitto un nuovo appartamento; se devo traslocare, chiamerò una ditta specializzata; se ho l'auto in panne, chiamerò un taxi e un carro attrezzi e così via. Altrettanto importanti sono le condizioni di lavoro a livello di garanzie e diritti: restare senza soldi avendo un contratto a tempo indeterminato è ben diverso dal non avere lavoro o avere un lavoro precario. La condizione di relativa indigenza di Mario, ad esempio, è sempre stata tamponata dal suo fido bancario e mai da prestiti di amici (a parte il dilazionamento del pagamento dell'affitto talvolta concesso dal padrone di casa, che è anche un suo amico). Ma ancora, differenti condizioni economiche e lavorative fanno sì che ci sia chi può lavorare solo sei ore al giorno e guadagnare abbastanza, e quindi avere tempo e energie per risolvere da solo/a i propri problemi pratici o psicologici, e chi lavora dieci ore al giorno e deve aggiungere alle eventuali difficoltà contingenti una dose maggiore di stress e di fatica quotidiani.

La dimensione economica e le condizioni di lavoro non influenzano poi solo la probabilità di trovarsi ad aver bisogno di aiuto, ma anche la possibilità di dare aiuto. Alcune delle persone intervistate avevano una giornata lavorativa così lunga che avrebbero fatto fatica a dare anche solo un'ora di ascolto a un amico in un momento difficile. Il fratello di una delle partecipanti al laboratorio, ad esempio, ha riferito di non poterla venire a trovare con la frequenza che avrebbe voluto mentre era ricoverata in ospedale per una grave malattia perché non poteva permettersi di pagare i treni ad alta velocità che collegavano il suo luogo di residenza a Bologna. Viceversa, la madre di una delle partecipanti al laboratorio ha potuto non solo trasferirsi per tre settimane in un'altra città per stare vicino al marito ricoverato in una struttura specializzata, ma anche affittare un appartamento in cui ha potuto ospitare altri amici e parenti che volevano venirlo a trovare.

E' evidente allora che il poter contare su qualcuno non è dato solo dal tipo di

relazione che abbiamo con questa persona, ma anche dalle sue risorse di tempo e di soldi, e in generale dalle condizioni materiali della sua vita¹³⁷. D'altro canto, il rapporto fra condizione economica e capacità di dare aiuto non è semplice e diretto. Ci sono infatti molti modi attraverso i quali si può rispondere a una necessità economica con un aiuto di natura non economica, o meglio: supplire al venir meno di un bene che il soggetto non è più in grado di procurarsi sul mercato – per esempio, la casa – con un gesto che si colloca al di fuori dell'economia di mercato e che quindi non sottrae risorse economiche a chi dà l'aiuto. E' il caso, frequentissimo, dell'ospitalità, del quale diremo meglio più avanti.

Antonia fa notare poi come il dare aiuto coinvolga spesso valutazioni che vanno al di là del rapporto fra le due singole persone:

Stavo pensando che ci sono una serie di valutazioni inconse però in realtà molto materiali, per cui calcoli le possibilità degli altri. Voglio dire se lei [la mia compagna] fosse ricca di famiglia non sarebbe la prima nella mia scala di priorità.

(...) Ma anche se devi aiutare qualcuno in una cosa... che ne so, è malato... se vedi che ci sono già tre persone che si occupano di lui tu non ci vai, no? O magari ci vai dimeno.

4.3 La classe di chi? Critica di una concezione familista del reddito

Abbiamo visto come il reddito e il lavoro influenzano non poco l'entità e le modalità del supporto che possiamo scambiare con le persone che sono in relazione con noi. La frase di Antonia citata poco sopra dà abbastanza per scontato che la ricchezza di famiglia sia automaticamente nella disponibilità di un soggetto. Si tratta di un modo di ragionare comune, che riflette con tutta probabilità anche l'effettivo uso comune, e che tuttavia va problematizzato.

¹³⁷ Dice Silvana: “Poi tutte le mie amiche sono tutti precari come me no?, e quando sei così precario anche aiutare un altro è difficile no? Comunque i tempi della vita so' supercompressi, siamo tutti chi sta di qua chi di là [si riferisce anche a molte sue amiche che vivono all'estero]”

Molto spesso io stessa, senza rendermene conto, ho proiettato automaticamente la collocazione di classe e la disponibilità economica dei genitori di una persona sul soggetto in questione. In Italia, l'assunto che il mio reddito e il reddito della mia famiglia siano quasi automaticamente comunicanti trova riscontro anche a livello istituzionale. In Emilia Romagna, ad esempio, ai fini della presentazione della domanda per una borsa di studio o per l'esenzione dal pagamento delle tasse universitarie, anche gli studenti e le studentesse che costituiscono un nucleo familiare a sè ai fini anagrafici e fiscali sono considerati comunque parte del nucleo familiare d'origine, in modo che il reddito della famiglia viene sommato a quello del soggetto in maniera del tutto automatica e anche in assenza di qualunque effettivo trasferimento di denaro dall'una all'altro. Per essere considerati indipendenti dalla famiglia, bisogna dimostrare di essere residenti da almeno due anni in un abitazione diversa da quella dei genitori, e soprattutto dimostrare di aver avuto da almeno due anni un reddito proprio da lavoro dipendente o assimilati superiore a 7.000 euro (art. 6 delibera Er.Go n. 51 del 12/06/2009). In altri termini, per l'Azienda regionale per il diritto agli studi superiori dell'Emilia Romagna, un giovane o una giovane che abbia un reddito al di sotto della soglia di povertà è per definizione mantenuto dalla famiglia, a prescindere da quali siano i rapporti reali di questi con la sua famiglia; il che ha un effetto pratico immediato, e cioè che, per poter affrontare il costo dell'università (tasse universitarie, affitto, libri), questa persona sarà costretta a farsi *effettivamente* mantenere dalla famiglia. Quando mia sorella è stata studentessa Erasmus a Toulouse, ha ricevuto dallo stato francese un aiuto per il pagamento dell'affitto basato unicamente sul calcolo dei redditi a lei intestati. Agli occhi della maggior parte degli italiani, il criterio adottato dallo stato francese appar massimamente ingiusto. Eppure, il fatto di ricevere degli aiuti economici indipendentemente dal reddito dei genitori, è esattamente ciò che consentirebbe a una persona di divenire autonoma dai propri genitori, poveri o ricchi che siano.

Antonia sviluppa un interessante ragionamento sul tema. Anche se le relazioni con i genitori si sono ormai molto democratizzate, dice Antonia, e anche se l'essere fuori sede ti permette una grande libertà di movimento, della quale tutte (si riferisce a se stessa, a me e ai nostri amici) abbiamo usufruito anche per vivere più liberamente la nostra sessualità, finché è la famiglia che ti mantiene, sei sempre in qualche modo dipendente e eterodeterminato. Infatti,

per quanto tu ti creda autonomo, hai sempre quel senso di colpa nascosto, hai sempre quell'istinto a proteggere i tuoi genitori dalle cose che potrebbero – secondo loro – deluderli. E quindi nascondi [la tua sessualità, l'uso di droghe leggere ecc.] Finché campi con i loro soldi è così, non c'è niente da fare. Ma mica perché hai paura che ti tagliano i viveri, magari quello non lo faranno mai, e tu un po' lo sai (...) ma è che comunque in qualche modo te lo fanno pesare quello che ti danno, o comunque a te ti pesa.

Antonia ha comunicato ufficialmente ai suoi genitori di essere lesbica solo dopo aver raggiunto l'indipendenza economica, e forse non è stato un caso. Questo *coming out* è stato molto più tranquillo per tutti, dice Antonia, perché i suoi genitori la percepivano come fuori dal proprio controllo: potevano non approvare il suo stile di vita, ma si trattava ormai di una vita della quale non erano responsabili, di una vita che loro non stavano consentendo, e quindi implicitamente approvando, con i loro soldi.

Antonia sostiene che la prolungata permanenza dei giovani a carico dei genitori sia un fenomeno che contribuisce significativamente a mantenere l'Italia in uno stato di arretratezza culturale rispetto al resto d'Europa, perché

tu magari le fai le cose, ma non gliele dici. [dipendere economicamente dai genitori] è una cosa che anche ci impedisce di educarli, in qualche modo, perché alla fine è solo con

l'esempio che la gente cambia idea, ma se tu non li metti mai davanti a quell'esempio..¹³⁸

4.4 Chi aiuta chi (e interazione fra i soccorritori)

4.4.1 Amici, coinquilini, parenti, amanti

L'ultima volta che Antonia si è trovata in grave difficoltà economica si è fatta aiutare da alcune amiche e, dopo qualche tempo, dalla sua compagna. Nel suo racconto, i genitori rappresentano “l'emergenza dell'emergenza” nella scala degli aiuti cui ricorrere:

...quindi la gradazione delle persone a cui chiedere aiuto è: F. *[la compagna di Antonia]*, amici e poi ultima spiaggia i genitori, l'emergenza dell'emergenza, quelli a cui mai vorresti ricorrere però se non c'hai alternativa devi ricorrerci, e comunque è una fortuna averceli, eh.

Una donna del laboratorio Smaschieramenti, in un periodo di prolungata disoccupazione e di indigenza dovuta anche all'insolvenza del suo ex-datore di lavoro, è stata aiutata da un prestito a tempo indeterminato di oltre mille euro da parte di una sua amica. Anche se sua madre avrebbe potuto aiutarla, Laura ha preferito non

¹³⁸ Un'altra donna intervistata, che proviene da un contesto rurale dell'Italia meridionale, secondo le sue parole “molto arretrato”, racconta appunto di come sua madre sia cambiata grazie al suo “esempio”: “Da una mentalità così ristretta per cui io dovevo sposarmi e avere dei figli e i miei fratelli invece dovevano studiare invece è successa questa cosa straordinaria che è stato il cambiamento dei miei genitori grazie a noi. Dall'idea per cui io non dovevo andare nemmeno alle superiori negli anni sono invece stati loro che hanno detto 'merda, si è iscritta all'università!' Se tu vedi mia madre adesso e leggi quello che scrivevamo io e i miei fratelli su quello che ci succedeva vent'anni fa è scioccante (...) Lei adesso è una donna nuova, naturalmente ti dirà 'oh mio dio ci sono i gay ci sono le lesbiche' però (...) è straordinaria perché ti fa quelle domande dirette che nessuno ti fa tipo 'ma come fate? ma voi siete malati, mia figlia è fuori' però è una donna completamente diversa dalla sua vicina di casa”

chiederle nulla per motivi legati alla loro relazione. Inoltre, è ricorso in prima istanza all'aiuto dell'amica e solo dopo a quello del suo compagno, con il quale già conviveva da qualche mese.

Un'altra forma di aiuto frequentissima fra amici, ma spesso anche fra semplici conoscenti o amici recenti è quella dell'ospitalità. E' questo un caso in cui, come dicevamo, se chi ha bisogno è probabilmente sul lastrico, chi aiuta non deve necessariamente avere una capacità economica proporzionata alla sua indigenza. Nel periodo in cui ho intervistato Antonia, mi stavo convincendo del fatto che, sebbene l'aiuto fra persone non legate da vincoli di parentela o di coppia fosse un fatto diffuso e significativo, tuttavia la differenza importante rispetto alle reti familiari stava nel fatto che in genere solo fra genitori e figli ci si aiuta in denaro corrente e a fondo perduto. Antonia però, nelle sue risposte, tendeva a non vedere in maniera così netta né la distinzione fra aiuto a fondo perduto e prestito, né la distinzione fra aiuto materiale e aiuto prettamente monetario:

Lia mi prestò dei soldi quando mi trasferii, è come essere mantenuti (...) Sì ok era un prestito, ma lei non sapeva quando glieli avrei ridati, e nemmeno io, quindi...

Inoltre Antonia mi ha fatto notare che nella pratica diffusissima dell'ospitalità c'è comunque un dispendio di denaro, legato agli aumentati consumi di acqua, elettricità eccetera, che quasi mai vengono conteggiati come “debito”, così come a nessuno verrebbe in mente di pensare che, come dice Antonia riferendosi a un episodio legato a casa mia, “se ho ospitato Gianni per due mesi prima o poi Gianni dovrà ospitare me per due mesi”.

La pratica dell'ospitalità, come già accennato, è frequentissima. Nel mio appartamento formato da quattro singole abbiamo avuto per due mesi e mezzo altri

due ospiti fissi e un paio di ospiti “a tempo parziale”, nella persona di una fidanzata di un coinquilino, la quale preferiva vivere a casa nostra perché si trovava poco a suo agio con le sue coinquiline, e dell'amante di uno dei nostri ospiti “fissi”, che viveva in un'altra città, in uno studentato in cui era vietato ricevere visite notturne.

Quasi tutte le persone che ho intervistato hanno ospitato e sono state ospitate per periodi di tempo significativi. Antonia viene ospitata a Bologna tre volte l'anno, per due o tre settimane ogni volta. Linda ha ospitato per un mese nella sua stanza la ex compagna di un suo ex amico, un'insegnante precaria che svolgeva una breve supplenza in un paese della provincia di Bologna; Bianca ha ospitato per sei mesi una donna che era arrivata a Bologna dalla Calabria perché si era appena separata dal marito; un uomo è stato ospitato da un'amica per circa sei mesi dopo la separazione dalla moglie; io e le mie coinquiline/i abbiamo ospitato quasi ogni anno, per periodi che vanno da pochi giorni a un mese, amici e amiche più giovani o fratelli e sorelle di amici che si trasferivano a Bologna per studiare¹³⁹, e una delle mie coinquiline è andata a stare dalla sua compagna in un periodo di difficoltà economica subaffittando la sua stanza per un mese.

Ci sono casi in cui la “priorità” della famiglia e/o del/della partner si è imposta anche dolorosamente sul desiderio di amici e coinquilini di aiutare in un momento di crisi. Abbiamo già detto di come uno dei crucci di alcune partecipanti al laboratorio, anche come attiviste femministe e lgbtq, fosse che le reti di amici/amiche che si fanno carico della cura nel quotidiano in momenti di crisi grave non avessero comunque potuto o saputo evitare che giovani gay e lesbiche fossero “riportati a casa” dalle stesse famiglie dalle quali erano fuggiti. Una donna intervistata racconta un episodio simile (anche se riferito a una ragazza eterosessuale) che risale ai primi anni dell'università:

¹³⁹ In questi ultimi casi, si è trattato di una relazione di cura oltre che di aiuto materiale.

La mia prima compagna di camera dopo due mesi tenta il suicidio. Per la prima volta parlo con i carabinieri, e vado al reparto psichiatrico per un colloquio con psicologo e psichiatra perché intanto era stata ricoverata lì. Mi tranquillizzano, mi dicono che era solo una azione per attirare l'attenzione. Il mio panico... non era poi così tranquillo alle loro parole. Dopo poco torna a casa, il suo ex fidanzato, nonché nostro dirimpettaio, diventa una presenza costante. Intanto le mie coinquiline anche se erano spaventate cercavano di esserci ma era chiaro che era affar mio, lei era nella mia camera. (..) Riprende il suo autolesionismo, le urla, i pugni, la violenza... Cercavamo di fermarla, di proteggerla ma lei ci allontanava... Io e la mia coinquilina greca che andavamo via senza parole e ci chiudevamo in un abbraccio. Ma dopo poco i suoi genitori salgono per riportarla a casa. E così se n'è andata portandosi una parte della mia innocenza.

Stefania, in un brano che abbiamo già citato, parla di un episodio avvenuto accaduto dopo i suoi trent'anni:

Con A. è successa una cosa simile che poi c'è successo a tutti quanti [a tutti i suoi amici] perché da quando è andata in prigione (...) lei si è legata molto molto di più a B. che è la sua avvocatina e io da quel momento ho iniziato a riconoscerle come coppia e appunto a tirarmi un po' indietro in una situazione in cui invece in avrei voluto tirarmi avanti. Perché pensavo di rompere i coglioni, e se c'è una cosa che non voglio fare è rompere i coglioni (...) Oggi penso che avrei dovuto chiedere [intende "farmi avanti"] di più.

In altri casi, però, l'aiuto dei coinquilini, anche molto giovani, si è integrato felicemente con l'intervento dei genitori, come nell'episodio vissuto da Guglielmo, in cui un gruppo di coinquilini chiama l'ambulanza per quello che poi si rivela essere un attacco di meningite e continua a far visita alla ragazza ricoverata in ospedale nella lunga degenza successiva. Per persone in età più matura, l'aiuto degli amici può essere stato anche più importante di quello dato dai genitori o dai parenti. È il caso di

un gruppo di amici e amiche bolognesi fra i trentacinque e i cinquant'anni che hanno un accordo in parte anche esplicito rispetto al fatto di starsi vicino nei momenti di bisogno, anche e soprattutto i più estremi, e che ho avuto modo, purtroppo, di vedere “in azione” in una contingenza piuttosto grave che ha colpito uno di loro. L'intervento, anche massiccio, degli amici non è osteggiato dalle famiglie, sia per lo sforzo fatto negli anni dalle persone per far sì che i propri parenti più prossimi riconoscessero l'importanza di questi legami d'amicizia sia, forse, per l'età avanzata dei genitori, che per forza di cose si trovano nella condizione di non poter aiutare quanto vorrebbero e apprezzano la presenza di altre persone.

Bianca sottolinea che il suo ruolo nella vita Nicoletta¹⁴⁰ è possibile solo perché chi dovrebbe avere, secondo le convenzioni, “il primo posto”, e cioè sua madre, riconosce il loro rapporto e ha a sua volta un rapporto d'affetto e di fiducia con Bianca, al punto che, in caso di disaccordo, a Bianca è riconosciuto dalla stessa madre di Nicoletta il diritto ad avere l'ultima parola.

Bianca: Siamo forti di legami anche fra le famiglie reciproche e quello ce lo siamo dovuto costruire altrimenti formalmente sarebbe impossibile. Io delle cose che posso decidere sulla Nico in situazioni in cui lei non è in grado di decidere, io lo posso fare superando tra virgolette la posizione di sua mamma semplicemente perché ho un rapporto con sua madre.

Alessia: è successo?

Bianca: Certo che è successo con decisioni mooolto importanti della Nico (...) però è chiaro che è quello che ci siamo costruite. Ma normalmente credo che l'invisibilità di queste relazioni sia incredibile (...) Voglio dire in una difficoltà di salute di Nicoletta so più io quello che c'è da fare rispetto a sua madre ma se io non avessi un rapporto con sua madre sarebbe drammatico, perché deciderebbe lei.

Nel caso di una donna del laboratorio, il sostegno ricevuto dalle amiche, dalle

¹⁴⁰ Vedi nota 108.

coinquiline e dal suo ex compagno durante e dopo la malattia e la morte del padre è paragonabile a quello ricevuto dalla famiglia:

Penso che tutti, tutti i gesti di affetto e l'aiuto concreto che abbiamo ricevuto siano stati importanti. Io me li ricordo tutti, anche i più piccoli, e quelli delle mie zie, dei miei zii sono stati fondamentali. Mia zia di Roma si è presa un mese di malattia o di aspettativa o non so cosa per stare con noi... Nel dopo, credo che per mia madre e mia sorella le cure dei parenti siano state fondamentali. Invece a me quello che mi ha fatto riprendere, una volta che sono tornata a Bologna, è stata la casa, le mie coinquiline e le amiche che giravano attorno alla casa. Anche F. [il suo ex compagno] ha fatto il suo per aiutare...

Eppure, per questa stessa donna, non sono mancate anche delusioni per la latitanza di persone dalle quali si sarebbe aspettata maggiore sostegno. Talvolta, dai racconti di alcune intervistate, emerge una difficoltà delle reti di amici, o almeno di parte di esse, a farsi carico delle situazioni di emergenza legate al lutto o a malattie gravi di persone molto vicine; le intervistate imputano questa difficoltà a una incapacità più generale di certe persone a relazionarsi con l'eventualità della morte. Un problema, questo, che comunque ha indirettamente a che fare con il grado di impegno e di obbligo sentito in una relazione, visto che la possibilità di sottrarsi a qualcosa che non ci si sente in grado di affrontare è ovviamente diversa nel caso che la situazione di bisogno riguardi una madre, un figlio, una sorella, un fidanzato o un'amica (v. par. 5).

4.4.2 Gli ex e le ex

Oltre ai genitori, agli amici e i partner, con gerarchie di priorità diversificate, molti e molte riferiscono di poter contare, in caso di difficoltà, anche sui propri ex compagni/e. Non si tratta solo di casi in cui il rapporto di coppia si è trasformato in una vera e propria amicizia – e ce ne sono molti –, ma anche di situazioni in cui è

rimasto un legame per cui non ci si frequenta, se non raramente, e non ci si tratta come amici, eppure ci si supporta a vicenda in caso di bisogno.

Questo dato ci suggerisce che la logica della relazione pura (Giddens 1992), anche se ci espone al trauma e alla fatica di troncare e ricostruire frequentemente i rapporti di coppia, non è necessariamente motivo di insicurezza e instabilità, né vista esclusivamente nell'ottica di una crescente “libertà” dell'individuo di seguire i propri desideri. Se le relazioni di coppia, una volta finito l'amore sessuale, si trasformano in relazioni di tipo diverso, l'abitudine di cambiare spesso partner può anche dare origine a una maggiore ricchezza di relazioni, sia per il rapporto che rimane con l'ex partner, che per la rete di rapporti che questo porta con sé: fratelli e sorelle, coinquilini e amici dell'ex partner possono rimanere in contatto con noi e rappresentare anch'essi una risorsa in termini di supporto e cura nel quotidiano, o almeno nelle emergenze¹⁴¹.

Maria mi ha raccontato, ad esempio, di essere stata chiamata solo poche settimane prima dalla madre della sua ex compagna, che non sentiva da cinque o sei anni: la donna le chiedeva consiglio e aiuto in relazione a un episodio molto grave accaduto alla figlia. Maria non è rimasta esattamente “amica” di questa sua ex compagna; le due non si frequentano, eppure sono ancora un punto di riferimento l'una per l'altra nelle situazioni di difficoltà, in maniera forse leggermente sbilanciata dalla parte di Maria, al punto che è anche possibile reinterpretare questo rapporto come un caso di eccesso di cura, che si estende anche dopo la fine della relazione. Eppure ci sono molti altri casi di questo tipo caratterizzati da maggiore reciprocità, in cui anche se non ci si frequenta più si può chiedere a un(‘)ex di prestarci la sua macchina per un trasloco, di ospitarci in un viaggio all'estero, di segnalarci il nome di un medico specialista, di farci un prestito o di ascoltarci su questioni veramente

¹⁴¹ Weston (1991, 122) parla di questo ruolo delle ex partner soprattutto nelle relazioni lesbiche. Nel numero ristretto dei partecipanti a questa ricerca, però, questo avviene anche nelle relazioni eterosessuali.

delicate. Altre persone fra le partecipanti e i partecipanti di questa ricerca raccontano invece di essere rimaste molto amiche dei propri ex anche nel quotidiano, e spesso di aver fatto amicizia con le loro nuove compagne.

4.4.3 Aiuto fra sconosciute/i

Infine, c'è chi, in caso di emergenza, è stato aiutato/a, e ha aiutato, anche persone che conosceva appena. Antonia, avendo saputo che una delle sue colleghe era ricoverata in ospedale e non aveva amici o parenti in città, è andata più volte a trovarla, pur non avendo con lei alcun rapporto di amicizia precedente. Linda, come abbiamo detto, ha ospitato la ex compagna di un amico. Anche Mario racconta di aver ospitato a casa propria per una settimana una donna migrante che conosceva da poco, avendo scoperto per caso che questa era senza casa. Alberto è un uomo di mia conoscenza che, trovandosi ospite da un'amica a Bologna per un viaggio di piacere, è stato coinvolto in un evento molto tragico occorso a uno dei suoi coinquilini, e ha collaborato attivamente al fronteggiamento dell'emergenza invece di 'ritirarsi discretamente', come pure avrebbe potuto fare.

Queste forme di aiuto fra semi-sconosciuti comportano una ridefinizione degli standard comuni della discrezione¹⁴², una capacità di rinegoziare rapidamente l'intimità e una fiducia nel prossimo non comuni. Inoltre ciò che le rende possibili è in parte proprio il fatto che le persone che le praticano *non* vivono in famiglie

¹⁴² A volte la differente percezione del livello di discrezione o di intervento richiesti da una relazione possono essere motivo di conflitto. Una donna del laboratorio, ad esempio, riferisce di aver compromesso seriamente un rapporto d'amicizia perché un amico aveva evitato di chiamarla per oltre un mese dopo la morte di suo padre, e le aveva successivamente detto di averlo fatto “per discrezione”. La donna invece leggeva in questa discrezione una forma di vigliaccheria, di disimpegno o di immaturità della relazione: “ si è comportato come un amico nel senso adolescenziale, di quelli che magari ti chiamano tutti i giorni, facciamo balotta [= facciamo gruppo per attività ludiche] eccetera ma poi se ti succede qualcosa di veramente grosso allora è un affare di famiglia”

nucleari, ma in situazioni abitative e relazionali che consentono loro di prendersi cura di persone estranee senza molti problemi.

Questi esempi potrebbero anche suggerire la presenza di una diversa logica dell'appartenenza rispetto a quella veicolata dall'etica della famiglia, o almeno da un certo tipo di etica della famiglia. Nel mio paese d'origine, un piccolo comune in provincia di Campobasso, ad esempio, il farsi carico in maniera così forte di persone che non sono propri parenti potrebbe essere piuttosto problematico, perché significherebbe suscitare la gelosia dei parenti propri e della persona bisognosa, oltre che “prendersi una responsabilità” della quale, se qualcosa va storto, ci verrà chiesto conto anche da parte di parenti che fino a quel momento sono stati totalmente assenti. Nel mio paese il prendersi cura di un anziano o di un malato solo genera spesso il sospetto che lo si stia facendo per interesse, a meno che non si agisca sotto l'egida di un'organizzazione caritativa religiosa. Questa concezione rimanda a un vissuto di “appartenenza” molto diverso da quello cui abbiamo accennato nel cap. 2: non si tratta qui di un senso di “reciproca appartenenza” dettato dall'affetto e/o dalla lunga frequentazione, ma di appartenenza in senso quasi-proprietario della persona a una determinata rete di parentela.

Ancora, bisogna notare che senza una differente concezione della vita di coppia, ma anche, più concretamente, senza un diverso assetto e un diverso vissuto degli spazi domestici, molte di queste forme di aiuto non sarebbero state possibili: oltre all'ovvia questione della gelosia sessuale, la diversa percezione dei confini dell'intimità della casa che in genere caratterizza le famiglie nucleari¹⁴³ avrebbe potuto impedire a tutte queste persone di ospitare in casa, e spesso nella propria stessa stanza, persone non parenti; il diritto del coniuge di avere da parte dell'altro una dedizione se non esclusiva, sicuramente molto privilegiata, avrebbe potuto sollevare

¹⁴³ Eccezione la famiglia di Elma, che è stata una casa-famiglia *ante litteram* in cui sono state accolte molte persone in stato di bisogno. Elma pur avendo rigettato la cultura cattolica della sua famiglia d'origine valuta molto positivamente il senso di responsabilità per gli altri che questa esperienza le ha lasciato in eredità.

la classica obiezione “ti occupi più degli estranei che di me” e così via.

L'etica delle persone coinvolte in questi episodi di aiuto a quasi-estranei, in effetti, sfuma e problematizza la responsabilità nei confronti dei parenti e, al tempo stesso, estende potenzialmente il “sentirsi responsabili” a chiunque ci troviamo di fronte. Per quanto l'idea del “dovere” di prendersi cura dei familiari, soprattutto dei genitori, sia ancora molto forte, ci sono nelle interviste diverse affermazioni che ripensano la questione in termini più flessibili, presentando i legami familiari non più come qualcosa di dato e assoluto, ma come qualcosa che si *può* attivare e coltivare, ma che se non viene attivato non comporta alcun tipo di dovere. Antonia, ad esempio, sostiene di non voler avere niente a che fare con il fratello maggiore, e non per qualche sua particolare colpa che potrebbe aver *spezzato* il legame, quanto per l'assenza di una qualunque affinità o esperienza comune che avrebbe potuto attivarlo. Al tempo stesso, nella sua esperienza come in quella di molte altre intervistate, sembra che un legame anche labile e transitorio di responsabilità per i bisogni degli altri sia potenzialmente attivabile da chiunque incontriamo sulla nostra strada. Fra tutte, meritano di essere segnalate l'affermazione di Lucia sulla cura dei bambini e quella di un'altra donna che ha parlato della sua partecipazione a una banca del tempo come una forma di cura verso degli sconosciuti:

Secondo me ci dovrebbe essere una gestione più collettiva dei bambini, così come dei vecchi (..) A me piacerebbe che ci fosse più collettivizzazione della cura dei bambini (..) Anche ora, se io vedo un bambino che piange, o che ha bisogno di qualcosa, io me ne sento responsabile, non è che... è tuo, è mio...

Loro si accorgono, sentono che io mi prendo cura di loro in qualche modo. C'è uno scambio di gratitudini, diciamo, che è molto gratificante.

5. L'impegno

Se amici e amiche, coinquilini, coinquiline, fidanzati, amanti, ex fidanzati/e ed ex amanti, colleghi, colleghe e addirittura dei semisconosciuti e delle semisconosciute si sono spese per aiutare le persone coinvolte in questa ricerca, resta però ancora da definire se e quanto queste persone abbiano agito perché si sentivano legate da un impegno, o se lo abbiano fatto solo per affetto e perché erano lì in quel momento, ma senza sentirsi “tenute” a farlo. La questione è rilevante, oltre che per capire la natura e le dinamiche delle relazioni che non si rifanno alla parentela, anche perché ha un impatto sulla sensazione di relativa sicurezza o vulnerabilità dei soggetti di fronte alle incertezze e alle difficoltà della vita.

Per dirimere la questione, esaminiamo prima di tutto quella che, in linea di massima, è l'aspettativa 'normale' della società, aspettativa che si delinea anche negli impliciti delle affermazioni dei soggetti coinvolti in questa ricerca. Nelle relazioni di parentela, almeno in quelle di grado più prossimo, l'impegno a supportarsi e assistersi nelle avversità è istituito socialmente, e spesso anche imposto e tutelato dalla legge. Ma gli obblighi derivanti dai vincoli familiari, in realtà, non sono percepiti come *esterni*:

Piuttosto che oggetto di regole, infatti, i rapporti che permeano la vita della comunità domestica vanno visti come matrice, fonte e radice di quelle regole. I valori che esse tutelano, ed esprimono, si presentano come beni senza bisogno di motivi, come fini a se stessi (Solinas, 2010, 12)

Questo fenomeno ci garantisce che – ci piaccia o no – in caso di ricovero in

ospedale nostra madre sarebbe non solo pronta, ma anche ben decisa a “piantare le tende accanto al nostro letto”, come dice Guglielmo ragionando su questa eventualità¹⁴⁴. Allo stesso modo, in caso di malattia, indigenza, mancanza di alloggio o crollo psicologico, il nostro compagno/a, fidanzato/a o moroso/a sarà costretto, che gli piaccia o no, a occuparsi di noi in misura molto maggiore rispetto a tutti gli altri e le altre. Anche nella relazione di coppia non formalizzata dal matrimonio, infatti, se pure gli obblighi legali fra i partner sono nulli, gli obblighi sociali tipici del rapporto coniugale sono sentiti dai soggetti quasi con la stessa intensità, e sono supportati in misura simile dalla società intorno¹⁴⁵. La mancanza del vincolo legale attenua e rende flessibile la definizione degli obblighi, ma sicuramente non li cancella e non li modifica in modo sostanziale.

Come si declina questa componente di “obbligo” nelle relazioni meno codificate socialmente, come è ad esempio l'amicizia? “Amico” è una parola generica, che può indicare semplicemente “la balotta”¹⁴⁶ oppure una relazione di intimità più profonda. Definirsi reciprocamente “amici” non implica niente di preciso rispetto al grado di impegno che questa relazione comporta, sia rispetto al suo mantenimento nel tempo, che rispetto a ciò che ciascuno sarebbe tenuto a fare nel caso in cui l'altro si trovasse in una situazione di bisogno più o meno grave. Tutto questo è implicato dal contenuto di ogni specifica relazione di amicizia, ma non dal fatto di averla qualificata come “amicizia”¹⁴⁷. Ci sono amicizie per le quali si è 'tenuti' a dare aiuto e sostegno, amicizie per le quali ciò è possibile ma non imperativo e amicizie nelle quali sarebbe addirittura fuori luogo proporsi per offrire aiuto in caso di difficoltà.

¹⁴⁴ Bisogna notare che Guglielmo, Elma e molti altri parlano molto più della madre che del padre quando fanno questo tipo di esempi.

¹⁴⁵ La questione sarà approfondita nel § 6 e segg.

¹⁴⁶ Una comitiva di amici che si riunisce per fare baldoria o comunque per passare il tempo insieme in modo leggero e ludico. Riprendo il termine usato in senso in parte dispregiativo dal racconto riportato in nota 142.

¹⁴⁷ Ben più precise sono, ad esempio, le implicazioni di “stiamo insieme”, anche se comunque più sfumate rispetto a un tempo – per esempio non è più ovvia l'intenzione di sposarsi.

Tendenzialmente, comunque, se si è occupati per lavoro, se si è fuori città o se si ha un altro impegno, soprattutto nei confronti della propria famiglia, questo può bastare a giustificare il mancato intervento in favore dell'amico o dell'amica in difficoltà, e difficilmente ci sarebbe spazio per recriminazioni. Questo, a grandi linee, sembra essere il senso comune, così come percepito dai soggetti coinvolti in questa ricerca. Cosa avviene invece nelle loro relazioni? Quale grado di obbligo era implicato in tutti i casi presentati nei paragrafi precedenti?

Nel caso dell'aiuto prestato a dei quasi-sconosciuti, evidentemente le persone non si sentivano “tenute” a fare nulla, se non nel senso molto generale in cui ci si sente moralmente tenuti ad aiutare chi ha bisogno, *se* si è in grado di farlo e *se* questi non ha altri che possano aiutarlo/a. Anche questa è una forma di impegno, che prescinde però dalla relazione, e che soprattutto è limitata da precise condizioni.

Quanto alle amiche e agli amici, ovviamente dall'etnografia emerge che ci sono amicizie e amicizie. In alcune, ci si sente in dovere di aiutare l'altro/a solo quando si ha la possibilità di farlo agevolmente; in altre, invece, anche in caso di impedimento ci si sente di dover fare uno sforzo: rimandare di qualche giorno una scadenza di lavoro, rinunciare a un appuntamento, cercare di tornare in città se siamo via, ma anche farci coraggio se la situazione ci spaventa, sforzarci se non abbiamo voglia, eventualmente mettere in secondo piano la “cura quotidiana” di altre relazioni. Anche quando una relazione di amicizia sta attraversando un momento di “bassa”, quando non ci si frequenta da tempo e/o se la qualità dei rapporti non è al meglio, sembra esserci una soglia al di sopra della quale l'impegno all'aiuto in caso di emergenza resta in qualche modo incondizionato e indiscutibile.

In ogni caso, è piuttosto difficile indagare quale e quanto impegno reciproco sia implicato in una certa relazione. A volte il grado di impegno diventa “visibile” solo quando uno degli amici *viene meno* all'impegno, cioè quando uno o una dei due, trovandosi nel bisogno, resta deluso/a dal comportamento di un amico e esplicita la

sua aspettativa, oppure dichiara che “io per te l'avrei fatto”.

Dice Antonia:

E' difficile da dire. Molto dipende dalla situazione. Ci sono un numero x di persone che comunque mi hanno aiutato e mi aiuterebbero e per me sono dei punti di riferimento no? Che oscillano da la persona con cui sto – non è sempre stato così ma in questo caso sì penso che ci potrei fare affidamento *se* c'avesse da darmi qualcosa [ride alludendo allo stato di indigenza della compagna] – i miei genitori e comunque i miei amici. E sono le stesse per le quali io aiuterei. (...)

Poi ci sono una serie di valutazioni inconscie però in realtà molto materiali... Valuti un po' le possibilità delle persone. (...) Anche lì [se uno è in ospedale] se vedi che ci sono già tre persone che ci vanno magari non è che ci vai pure tu, ma se quello non c'ha nessuno sì che ci vai, no?

D'altra parte, soprattutto con l'avanzare dell'età, molti e molte tendono a discutere esplicitamente con i propri amici la questione del sentirsi “obbligati” l'uno nei confronti dell'altro, e a esplicitare verbalmente il significato affettivo e materiale che questo impegno reciproco assume per ciascuno. Questo avviene soprattutto quando si supera una certa età e non si ha una relazione di coppia, o quando comunque non si vuole, per carattere o per convinzione politica, o più spesso per un misto delle due, fare affidamento solo sulla coppia.

Sono diverse le persone che sostengono di sentire, nei confronti di alcune amiche e amici, un impegno pari a quello che potrebbero sentire per il proprio compagno/a o per i propri familiari. Fra le intervistate, Silvana è la sola che esprima un'insoddisfazione generale rispetto al grado di “impegno” insito nei propri rapporti d'amicizia:

Ultimamente sono un po' in crisi mi sento un po' sola c'ho delle amiche ma le mie amiche che stanno a ** [nome della città spagnola in cui vive] non mi soddisfano, mi

sento che no, non ci posso mettere la mano sul fuoco che non mi lasciano col culo per terra. Non lo so, se possono mi aiutano ma se non possono non è che una si spacca in quattro per me. Devo dire che sono un po' di anni che questa cosa non la sento quasi più con nessuno.

So che mia madre lo farebbe ma... non lo so è un tema un po' delicato ultimamente perché certe volte penso che certi rapporti di averli impostati proprio male, non lo so un po' anche il fatto di aver lasciato... questa domanda mi ha scoperchiato l'inferno... di aver lasciato *** [la città italiana in cui viveva] ma anche no perché pure quando stavo a *** più o meno era uguale. Non lo so io non mi fido, non do più per scontato che qualcuno si debba fare in quattro per me perché se poi... perché quello che sto notando è che poi se c'è un'urgenza più grossa (...)

Non lo so, comunque io c'ho C. l'amica di mia madre che è proprio un treno, un treno con rimorchio a loro gli dovesti fare l'intervista!

Il tipo di impegno descritto da Silvana è appunto quello per cui ci si aiuta se si può e se non c'è “un'urgenza più grossa”. D'altro canto, è evidente che questa situazione genera in Silvana una profonda amarezza, il che vuol dire che Silvana non trova affatto “normale” poter contare solo sulla propria famiglia: famiglia che include peraltro C., la donna che convive con sua madre.

6. Il riconoscimento

6.1 Perché abbiamo bisogno di riconoscimento

Un brano di una riunione del laboratorio Smaschieramenti già citato sopra ci servirà ora da spunto per condurre un ragionamento sul rapporto fra cura e impegno alla cura da un lato, e riconoscimento sociale delle relazioni dall'altro:

Il giorno dopo dell'ultimo esame, stai sicuro che tua madre ti dice “embè mo' [=adesso] non scendi? Tanto che devi fare là?” Come se la tua vita non fosse altro che lo studio, come se dopo otto anni l'unica ragione per stare qua fosse lo studio. Ma quando stavo con G., per esempio, era diverso: per lei era normale e legittimo che io non scendevo per stare con lui. Però per il resto no, tu non hai una vita a Bologna, tutto il resto di quello che fai, delle persone alle quali sei legata, niente, non esiste.

Nelle relazioni socialmente più codificate, come abbiamo detto, i rapporti e gli obblighi reciproci fra i soggetti della relazione sono definiti (in buona parte) da una convenzione sociale, e questo ha una serie di conseguenze.

La prima è che i soggetti coinvolti nella relazione incorporano e sentono come ovvi e scontati questi obblighi; la seconda è che, nel caso in cui uno dei due dovesse venir meno a uno di questi obblighi, l'altro si sentirebbe in diritto di recriminare, e con tutta probabilità – terza conseguenza – le persone intorno darebbero conferme al partner “trascurato” della legittimità delle sue recriminazioni, mentre svilupperebbero un giudizio negativo (più o meno pesante e più o meno esplicito) sul partner trascurante. Ma il comportamento della madre della donna citata poco sopra fa emergere una quarta importante conseguenza, e cioè che le persone che ci stanno intorno, quando “riconoscono” una relazione, ci facilitano e ci supportano nell'adempimento dei doveri derivanti da una relazione: la madre, rivolgendo meno richieste di cura alla figlia fidanzata, la facilita nel prendersi cura della sua relazione di coppia. L'atteggiamento degli altri, in altri termini, influenza la vita pratica di una relazione non solo in negativo, sanzionando i comportamenti teoricamente “scorretti”, ma soprattutto in positivo, *facilitando* i comportamenti “corretti”

Quando la relazione è riconosciuta legalmente, le sanzioni e le agevolazioni legali si sommano e al tempo stesso rafforzano circolarmente le sanzioni e le

agevolazioni sociali. Il coniuge ha degli obblighi precisi nei confronti dell'altro coniuge, e il genitore o la genitrice ha degli obblighi nei confronti del figlio o della figlia minorenni. Chi viene meno a questi obblighi viene ovviamente punito dalla legge e dalla riprovazione sociale, ma allo stesso modo la legge e le convenzioni sociali ci tuteleranno nel nostro diritto-dovere di assistere un marito ricoverato in ospedale, un bambino con l'influenza o una madre anziana non autosufficiente: congedi di maternità, permessi per motivi di famiglia, generale approvazione sociale per quanto facciamo, indulgenza nei confronti di eventuali inefficienze rispetto ad altri nostri compiti (per esempio lavorativi) sono tutte cose che, per quanto messe in discussione dalle più recenti trasformazioni della legislazione e della cultura del lavoro, ancora ci sostengono e ci facilitano nell'adempimento e nel mantenimento di queste relazioni.

Racconta Maria:

Se Franca fosse mio marito e io dico a mamma “ma' faccio Natale con mio marito”, beh... lei dice “eh be' è giusto così”. Se io dico faccio Natale con Franca... poi magari fra vent'anni due conti anche lei se l'è fatti [=avrà capito che siamo una coppia lesbica] però magari io non arriverò a porla [porre la questione] in questo modo.

6.2 Chi elargisce il riconoscimento

L'esistenza di un riconoscimento sociale anche minimo ci aiuta a mantenere *di fatto* gli impegni che *idealmente* possiamo aver assunto e costruito in piena libertà nel privato di una relazione. Chi elargisce questo riconoscimento? Potenzialmente tutte le persone che entrano in relazione con noi nella vita privata o nell'ambito pubblico – medici, commessi di un ufficio, colleghi di lavoro. Il riconoscimento può avvenire a vari livelli, da quello micro della

famiglia e degli amici, a quello intermedio del luogo di lavoro e della comunità locale, a quello della società in generale fino a quello strettamente giuridico. Ovviamente questi piani interagiscono non solo in direzione *bottom-up*, ma anche in senso contrario, e circolarmente. Sostiene Maria:

Un riconoscimento istituzionale [delle coppie omosessuali] influenzerebbe un riconoscimento anche sociale, secondo me. Perché parecchie persone che oggi vedono [male] la questione anzi proprio non la vedono proprio, invece se ci fosse una legge... cioè, saprebbero che esiste. Come prima degli anni '70 l'aborto era... non si poteva fare sarebbe stata una cosa proprio [molto malvista], invece oggi anche la nonna ammette che la nipote possa abortire, e questo secondo me è dovuto *anche* alla legge.¹⁴⁸

Per il tipo di situazioni e di pratiche che stiamo indagando – essenzialmente, la cura nel quotidiano e il supporto emotivo e materiale nelle emergenze – il riconoscimento che ha l'impatto maggiore sembra essere quello che avviene a livello “micro”, e in particolare quello che viene dai genitori (v. per es. Maria poco sopra o Bianca in §4.4.1). In seconda istanza, anche il ruolo del compagno/a ha una certa importanza. Come abbiamo visto, i partner possono consentire in misura maggiore o minore la presenza degli amici e delle amiche come attori di cura; consapevole di questo suo ruolo nella gerarchia implicita genitori-partner-amici, Maria sottolinea come lei riconosca e rispetti il ruolo di alcune persone nella vita della sua compagna Franca, perché “anche se sono [solo] degli amici” per lungo tempo sono stati per lei “una vera e propria famiglia”.

Ma gli amici stessi possono a loro volta riconoscere o no le relazioni degli altri e delle altre: una donna del laboratorio, ad esempio, racconta come le sue amiche, in occasione della fine di un rapporto che per lei non era certo un grande d'amore, ma nemmeno una relazione insignificante, non l'abbiano supportata né ascoltata perché,

¹⁴⁸ Enfasi dell'intervistata.

ai loro occhi, la fine di una relazione di quel tipo non era un fatto così importante. Possiamo immaginare quindi che, ogni volta che un amico o un'amica, o anche solo un conoscente, si predispone a un ascolto particolarmente attento e paziente quando sente che abbiamo litigato con la nostra “ragazza”, stia implicitamente riconoscendo questa relazione, in modo più scontato di quanto non farebbe se dicessimo che abbiamo discusso con un'amica o un coinquilino.

6.3 Chi riceve riconoscimento

Nel caso delle coppie eterosessuali anche non sposate, fatta eccezione per il piano giuridico, il riconoscimento è abbastanza garantito su tutti gli altri piani. Nel caso invece delle coppie omosessuali coinvolte da questa ricerca, esso è molto più frammentato e precario, soprattutto perché è limitato a singoli settori dei vari ambienti sociali in cui le persone si muovono – per esempio gli amici e le amiche ma non i genitori, o i genitori ma non le zie, o l'ambiente bolognese ma non quello del paese d'origine. Nondimeno, quando c'è, questo riconoscimento minimo trae comunque forza dal “modello” rappresentato dalla coppia eterosessuale, come ha raccontato un uomo gay di trentotto anni che partecipa al laboratorio.

Più precario e contestuale è il riconoscimento delle relazioni di amicizia da parte dei genitori, del partner o della partner e da parte degli estranei con cui si interagisce nel quotidiano. Nella vasta categoria degli amici, però, la figura dell'amico-coinquilino sembra avere, in determinati ambienti, uno status particolare che garantisce un maggiore riconoscimento. Le persone che vivono o hanno vissuto in case condivise, ma anche le persone che sono abituate a relazionarsi con gli studenti fuori sede, come il personale di alcuni uffici o i medici di base di Bologna, spesso riconoscono con vari piccoli gesti la relazione di “coinquilinaggio”¹⁴⁹.

¹⁴⁹ All'ufficio casa del comune di Bologna, le pratiche mie e di una delle mie coinquiline sono state sempre gestite insieme e hanno accettato che una sola di noi portasse i documenti di entrambe o trasmettesse comunicazioni.

6.4 Leggibilità

Queste osservazioni ci fanno riflettere sul fatto che anche solo l'esistenza di una *parola* per definire il nostro rapporto con una persona può facilitare la pratica di una relazione. Un rapporto, anche se non *riconosciuto*, può essere più o meno *riconoscibile* e socialmente leggibile, e anche questo, in mancanza di altro, aiuta. Un uomo coinvolto in questa ricerca, ad esempio, mi ha raccontato di come, dopo la morte improvvisa di un amico che rappresentava per lui un punto di riferimento infinitamente importante, tornato al lavoro avesse avuto difficoltà a socializzare la cosa, anche se per tutti era palese che “non ci stava con la testa”: il motivo di questo silenzio era che in effetti “non c'è una parola per definire il rapporto che mi legava a lui, quello che lui rappresentava per me”. Se avesse detto “è morto un mio amico”, la natura e l'entità del lutto sarebbero state molto probabilmente sminuite, e non per la cattiveria o la superficialità delle persone intorno, ma proprio per la genericità e l'ambiguità del termine “amico”, che può indicare una persona vista tre volte al bar come un rapporto d'affetto ventennale. D'altro canto, dover fornire a persone con cui non aveva molta confidenza spiegazioni circa la natura e la forza del proprio legame con l'amico scomparso avrebbe significato dover compiere ogni volta un'operazione dolorosa e faticosa. Il risultato del silenzio, però, è che nell'ambiente di lavoro non si attivano quei meccanismi di comprensione e solidarietà, che pure avrebbero potuto facilitare la vita di quest'uomo in un momento così difficile.

Nell'esperienza mia e di altre partecipanti al laboratorio, medici di base e personale ospedaliero hanno spesso riconosciuto un coinquilino/a della/del paziente come figura di riferimento, rivolgendosi anche a lui/lei nello spiegare patologie, cure, posologie di medicinali, pratiche burocratiche da eseguire o consegnando loro ricette e certificati, quando il diretto interessato/a non era in grado di ritirarli di persona. Fra gli studenti e le studentesse fuori sede, spesso gli inviti a cena si estendono automaticamente ai coinquilini degli invitati, piuttosto che ai loro eventuali partner.

6.5 Perché non abbiamo bisogno di riconoscimento (l'altra faccia della medaglia)

Il riconoscimento sociale, però, può anche rappresentare un ostacolo per una relazione. Lo sguardo degli altri e delle altre su di noi è, come sempre, un'arma a doppio taglio. In primo luogo, il riconoscimento sociale di una relazione può renderci più difficile il compito di interromperla quando decidiamo che è ora di farlo. Quasi tutte le partecipanti al laboratorio, per esempio, concordano che nelle loro esperienze di coppia il momento in cui si prende coscienza del desiderio di lasciarsi e il momento in cui ci si lascia effettivamente sono molto distanti fra loro anche per effetto della paura di deludere le aspettative o di affrontare le reazioni di amici e parenti¹⁵⁰.

In secondo luogo, il riconoscimento può far sì che gli altri ci proiettino addosso un'immagine in cui non ci riconosciamo, cosa che non è solo questione di immagine, ma anche veicolo di effetti concreti. Chi ha una relazione non monogama, per esempio, deve segnalare e pubblicizzare in ogni occasione utile questa caratteristica, se vuole che le altre persone si sentano libere di relazionarsi sessualmente a lui/lei e se non vuole essere giudicato/a male quando tenta degli approcci. Questa necessità, però, soprattutto negli ambienti lesbici e etero dove le pratiche di non-monogamia sono meno accettate, porta a dover difendere e argomentare di continuo le scelte della propria vita privata anche con persone con cui non si avrebbe alcuna voglia di farlo.

Per le persone che, sotto un qualsiasi aspetto, cercano di relazionarsi nella coppia in modo diverso dai modelli correnti può essere molto fastidioso essere trattate come se fra loro e il loro partner esistessero tutti gli elementi normali e

¹⁵⁰ Non necessariamente solo il riconoscimento da parte delle famiglie. Una partecipante al laboratorio racconta la fine di una relazione fra due donne che tutti, nel gruppo di amici, consideravano una specie di “mito”: le due dovettero subire, oltre al dolore e alle difficoltà della separazione, anche il peso delle proiezioni che gli amici e le amiche avevano fatto su di loro: “era come se [queste due donne] avessero rotto il nostro giocattolo, pensavamo 'cavolo se non ce l'hanno fatta loro non ci sono proprio speranze' ” (Da un report del laboratorio).

canonici della coppia, tanto più che le condizioni per poter almeno tentare di mettere in discussione tali elementi sono state spesso negoziate e costruite a prezzo di fatica dentro di sé e nella relazione. L'esempio più banale riportato da alcune intervistate è quello degli ex partner che continuano ad avere una buona relazione tra loro, ma che vengono trattati dai conoscenti come se anche il solo nominare una nuova relazione dell'altro dovesse provocare chissà quali scompensi. Ma ci sono molti altri esempi, piccoli e grandi, che possono essere fatti. Mario ad esempio racconta:

C'è un'altra cosa che volevo sottolineare – quando era da poco che mi ero separato (...) tutti lì ogni volta mi chiedevano “allora a donne?”, “hai messo su la donna?” All'inizio non ti nascondo che mi arrampicavo un po' sugli specchi. (...) Allora stavo iniziando il mio percorso di autosufficienza diciamo così, e questi qui era come se ti rimandassero un poco indietro di qualche mese.

Se vogliamo, anche il rapporto madre-figlia/o è preso in questa dinamica in cui la codifica e il riconoscimento sociale della relazione fanno sì che gli altri ci proiettino addosso immagini in cui non ci riconosciamo, o meglio nelle quali non vorremmo riconoscerci e sulle quali lavoriamo per non riconoscerci. Le madri coinvolte in questo lavoro, pur cercando di costruire il proprio ruolo genitoriale in modo diverso, e di educare i figli e le figlie in modo diverso, si sentono spesso proiettare addosso doveri, paure e colpe che non sentono, o che con fatica sono riuscite a decostruire e a non sentire¹⁵¹.

¹⁵¹ Silvana mi racconta ad esempio di quando le maestre di sua figlia le hanno detto che la bambina era “troppo spericolata”, cosa che Silvana individua chiaramente come esito della “educazione non di genere” che lei e il suo compagno hanno cercato di darle; eppure l'osservazione delle maestre in qualche modo fa sorgere in Silvana il dubbio che il padre “esageri” nel lasciare che la bambina faccia anche le cose più pericolose quando vanno al parco insieme. Lucia racconta qualcosa di simile sempre rispetto alle acrobazie di sua figlia ed è come se si chiedesse se non solo le sue scelte educative, ma i suoi stessi *sentimenti* siano giusti o no: infatti ciò che tutti si aspettano non è solo che una madre non faccia fare certe cose alla figlia di tre anni, ma anche che provi una paura mortale al solo pensiero che la figlia le faccia.

La dinamica fra effetti potenzianti e effetti depotenzianti del riconoscimento, o anche solo della leggibilità, delle nostre relazioni è insomma una questione aperta e forse, in parte, irriducibilmente ambigua. Che il riconoscimento sia una medaglia a due facce non è certo una novità, né per l'antropologia né per la teoria queer; l'osservazione etnografica ci consente di vedere come questo si realizzi anche al livello pratico più minuto e nelle nostre relazioni più private.

7. La sicurezza

Riassumendo, possiamo dire che l'esperienza delle persone coinvolte in questa ricerca mostra che le loro reti di relazioni sono in grado di provvedere in modo ragionevolmente efficiente ai loro bisogni, anche se con alcune eccezioni. Ne abbiamo accennato rispetto alla questione del lutto (§4.4.1), o riportando la lamentela di Silvana rispetto allo scarso aiuto ricevuto da amici e amiche nella cura della figlia (cap. 3, §2.2.3), e in generale rispetto alla sua sensazione di non poter contare completamente su di loro (§5).

Parlare di eccezioni, però, non è del tutto corretto. Fedelmente all'intento qualitativo di questa ricerca, dobbiamo ricordarci che non siamo di fronte a un campione di centinaia di partecipanti, e che in ogni caso non abbiamo adottato un approccio che ci consenta di bollare come non significativo un fenomeno solo perché riportato da uno scarso numero di soggetti. Allora questi casi, ancorché minoritari, vanno presi sul serio, e devono contribuire a darci il senso di quanto sia ambigua e problematica la questione della sicurezza per chi, almeno in parte, non ha organizzato la propria vita secondo i modelli familiari consolidati¹⁵².

¹⁵² Resta poi tutto da vedere se la percezione di sicurezza e l'effettiva sicurezza di chi invece vive in una famiglia nucleare siano maggiori o minori. Il mio lavoro sul campo non mi consente, naturalmente, di parlare di questi altri casi né in un senso né nell'altro, se non attraverso presupposizioni di senso comune.

Fa parte di questa ambiguità il fatto che molte delle relazioni su cui gli altri/e partecipanti alla ricerca basano il loro senso di sicurezza sono relazioni “senza nome”, cioè relazioni socialmente non leggibili. Come abbiamo detto, ciò comporta che, in alcune situazioni, il micro-contesto sociale non faciliti l'adempimento degli impegni iscritti nella relazione. Inoltre, nel momento in cui, in una situazione di particolare debolezza del soggetto, il ruolo di queste relazioni meno riconosciute e riconoscibili dovesse collidere, per esempio, con quello dei parenti, solo una “resa” volontaria da parte della famiglia potrebbe consentire a queste reti di continuare ad esserci per la persona in difficoltà.

La mancanza di riconoscimento, insieme alla mancanza di *codificazione sociale*¹⁵³ di certe relazioni che genericamente possiamo chiamare “amicizie”, comporta poi ulteriori conseguenze:

- Senso di insicurezza: io oggi mi prendo cura di X che ha bisogno ma chissà se X si sentirebbe di occuparsi di me se mai avessi bisogno?
- Fatica: bisogna scegliere continuamente, continuamente domandarsi, di fronte a ogni nuova situazione di bisogno dell'altro, se e quanto vogliamo/dobbiamo “esserci” e quanto l'altro desidera che noi ci siamo¹⁵⁴. Questo processo di scelta è una fatica che indubbiamente le relazioni formalizzate risparmiano, anche se per contro la codificazione dei comportamenti può risultare opprimente o addirittura gettare dubbi sull'autenticità della relazione e sul reale contenuto

¹⁵³ Le due cose sono distinte perché se una relazione specifica, ancorché “senza nome”, può essere riconosciuta, per esempio, dai familiari e dagli amici dei soggetti di tale relazione, comunque nessuna convenzione sociale e nessuna consuetudine esterna alla relazione stessa stabilisce come essi debbano comportarsi l'uno con l'altro. La relazione di Bianca e Nicoletta, per esempio, è riconosciuta dalle loro famiglie d'origine e dai loro amici/amiche e conoscenti, ma non è codificata (o almeno non direttamente) nel senso che sta solo a loro due decidere come si devono comportare l'una verso l'altra, cosa possono richiedere l'una dall'altra ecc. Naturalmente le due prendono sicuramente a modello relazioni culturalmente codificate, cosa di cui Bianca stessa è consapevole e pone come problema, ma dall'esterno difficilmente si possono definire i loro “doveri” reciproci.

¹⁵⁴ Rosenail e Budgeon (2004) traggono conclusioni simili dalla loro ricerca nello Yorkshire.

affettivo dei gesti di cura.

- Infine, una difficoltà emerge anche nel determinare il “come” esserci: come ci si deve comportare al funerale del padre della propria ex compagna? Cosa ci si aspetta da una persona che assiste la propria coinquilina che si sottopone a un intervento chirurgico? Si tratta, anche qui, di decisioni continue e faticose, che espongono al rischio costante di sbagliare, di deludere, di comportarsi goffamente¹⁵⁵.

Infine, un ultimo importante aspetto è che i rapporti d'amicizia e tutte le altre relazioni che abbiamo indicato come fonte di cura, di supporto e di soccorso sono per definizione esposte al rischio di essere interrotte. Quando un amico, un partner o qualsiasi altra persona smette di provare per noi un certo sentimento, è difficile che qualcuno possa biasimarlo se interrompe la relazione con noi. Questo rischio è forse l'unico aspetto davvero codificato di queste relazioni, anche se non bisogna estremizzare il carattere di revocabilità di certi legami sociali contemporanei (Giddens 1992). In ogni relazione, infatti, c'è un'inerzia dovuta anche solo al tempo che abbiamo trascorso all'interno della relazione stessa. Questo tempo, a mio avviso, non va concettualizzato, come fa Bauman (2003 a), attraverso la metafora dell'investimento: come è noto, se un investimento di lunga durata inizia a rivelarsi non più redditizio, la bravura dell'accorto investitore sta nel disfarsene prima possibile, mentre sappiamo bene che spesso le relazioni seguono una logica opposta

¹⁵⁵ Il problema sorge a mio avviso sia per la mancanza di codificazione delle *relazioni*, sia per la progressiva perdita di ritualità di alcune *situazioni*. Nel lutto, l'esistenza di pratiche codificate rassicura le persone rispetto al modo giusto di “esserci”, di aiutare, di esprimere la propria vicinanza: la morte improvvisa di uno studente fuori sede di mia conoscenza, che per una serie di problemi non fu possibile “ritualizzare” adeguatamente, causò una totale paralisi nella comunicazione fra i familiari del ragazzo, arrivati a Bologna da un'altra regione, e gli amici, le amiche e i colleghi bolognesi dello scomparso, pur in presenza di un forte bisogno da parte degli uni e degli altri di 'esserci' e di manifestarsi vicinanza.

¹⁵⁶ In barba alle indicazioni dell'apposita rubrica del *Guardian Weekend*, che costituisce la fonte principale di Bauman.

, perché il tempo trascorso insieme, e quindi la confidenza, l'affezione (nel senso di “affezionarsi”), la conoscenza reciproca e i ricordi in comune diventano un valore aggiunto della relazione. Come dice Antonia¹⁵⁷, che vive in una coppia non monogama, per poter minacciare la relazione con la sua attuale compagna l'eventuale 'rivale' “dovrebbe essere o molto più fica di F. in tutti gli effetti o comunque vincerà F. anche automaticamente per un quantitativo di affetto accumulato in tutti questi anni”¹⁵⁸.

Ma come abbiamo detto nel cap. 2, §2.1 alla voce “futuro”, a parte le relazioni di consanguineità, nessuna relazione personale è immaginata “per sempre”. A dispetto di ciò, Bianca si dice convinta che le persone che oggi rappresentano per lei dei punti di riferimento (la donna con cui convive e altri tre amici e amiche) continueranno senza dubbio ad esserlo anche fra dieci o vent'anni, e questo anche in virtù della cura che tutti loro mettono nel coltivare il loro rapporto. Lo stesso dicono di certe loro relazioni di amicizia alcune componenti del laboratorio e qualche intervistata. Viceversa, ci sono alcune relazioni fra coinquilini/e che sembrano essere caratterizzate da un fortissimo impegno alla cura reciproca, ma anche da un impegno molto labile al proseguimento della relazione nel tempo.

L'insicurezza generata da tutto questo è in parte ineliminabile. Le persone che ho interpellato la gestiscono in modi diversi, sostanzialmente quattro, variamente combinati fra loro:

Quella contenuta in *Amore liquido*, in realtà, è un'analisi molto penetrante di un certo *discorso* emergente sulle relazioni, ma ciò non vuol dire che le sue conclusioni valgano automaticamente anche per le relazioni *effettivamente praticate*, e tanto meno in tutti i contesti di tutti i paesi industrializzati.

¹⁵⁷ Cap. 4 §5.3

¹⁵⁸ Nel suo saggio “For ever is a long time”, Weston (1995) osserva che in fondo il motivo per cui certe relazioni vengono descritte come fragili e revocabili si basa solo sul pregiudizio che “what can be freely entered should be just as readily subject to termination” (p. 94), un'asserzione facilmente smentita dall'osservazione etnografica delle vicende concrete della gente, ma anche dalla stessa esperienza personale di ciascuno.

- c'è chi ripone la propria sicurezza nel saper ricreare ogni volta nuovi rapporti d'affetto e che quindi sente un dovere di cura reciproca in tutte le relazioni, anche effimere, che si trova a instaurare nel corso della vita;
- c'è chi la ripone in un impegno alla durata esplicitamente preso con i propri amici o con i propri partner, che si traduce nello sforzo di trasformare e non interrompere la relazione quando la componente sessuale-sentimentale in senso classico si esaurisce, e nel proposito di coltivare e curare certe amicizie con un impegno non inferiore a quello riservato alla relazione di coppia;
- c'è chi la ripone in una maggiore autonomia;
- e c'è infine chi la ripone (anche) in una maggiore incoscienza, del tipo “ma cosa vuoi che ti succeda”.

Fra i partecipanti a questa ricerca, infatti, ci sono persone che attribuiscono maggiore importanza alla “sicurezza” e persone che non sembrano sentire un bisogno così forte in questo senso; inoltre, ci sono persone che vivono peggio di altre la componente di “dovere” insita in ogni relazione significativa. La combinazione di queste due cose dà luogo ad atteggiamenti differenti nei confronti della vita e delle relazioni. Ci sono persone che attribuiscono all'impegno un valore importante, che si sono attivati/e negli anni per stabilire e mettere in pratica rapporti di impegno reciproco con i propri amici e con le proprie amiche, e che hanno fiducia nell'efficacia di questo impegno. Ci sono invece individui che rappresentano la propria vita e le proprie relazioni – sia amorose che di amicizia – come qualcosa di molto più legato al momento e a una logica di relazione pura, per cui ciascuno è tenuto a fare solo ciò che si sente di fare e, in un certo senso, va bene così: se in una determinata circostanza ci sarà qualcuno che non sente e/o non è disponibile a starci vicino, si spera che ci sia qualcun altro che invece sia pronto a farlo. Molto spesso questi due atteggiamenti nei confronti dell'impegno – connotato positivamente nel primo caso, ambigualmente nel secondo – sono correlati all'aver vissuto con un

maggiore o minore grado di insofferenza quell'elemento di “dovere” nelle proprie relazioni familiari.

A ciò si aggiunge che, fra coloro che danno all'impegno e al supporto reciproco un valore positivo, e che soprattutto sentono un bisogno in questo senso, ci sono quelli e quelle che credono fermamente nell'efficacia dell'impegno volontaristico nel costruire relazioni all'esterno della famiglia e altri e altre che invece relativizzano questa efficacia. Antonia, ad esempio, crede che la costruzione di un certo tipo di amicizie, e soprattutto di un certo tipo di “reciproca appartenenza” (cap.2, §1.2), sia tipica di una precisa fase della vita, dopo la quale diventa se non impossibile, sicuramente molto difficile: nell'esperienza di Antonia, le amicizie su cui tuttora può contare in modo quasi incondizionato (e che per lei sono state, anche recentemente, “di importanza vitale, per la sopravvivenza proprio”) risalgono tutte al periodo universitario, in cui in genere si ha molto tempo a disposizione e molta apertura nei confronti degli altri.

Perché [in quegli anni] dai una *chance* a tutti, sprechi il tuo tempo con tutti, anche perché ce l'hai il tempo, e poi perché sei supercurioso, e non hai costruito precedenti [negativi], in un certo senso

Anche Silvana sembra spiegare la maggiore solidarietà che lega il gruppo delle amiche di sua sorella con il fatto che si siano conosciute alle superiori e che siano “cresciute insieme”, oltre che, forse, con un velato elemento di classe e di genere:

Io invidio molto mia sorella, lei a differenza mia non è andata al liceo classico è andata al liceo psicopedagogico (...) classe di tutte ragazze, e ha sempre avuto il gruppetto del cuore, e quando la vedo co' 'ste amichette, che sono quelle con cui è cresciuta, la invidio un sacco.

CAPITOLO 4

1. Gli affetti come oggetto di indagine

Alla molteplicità di forme di relazione e di pratiche di cura che abbiamo descritto, alle differenti esperienze che le persone hanno condiviso, alle loro diverse storie insieme e come singoli/e, ai loro diversi e mutevoli desideri e bisogni e ai differenti modi in cui le loro identificazioni dialogano e si intrecciano, o anche entrano in conflitto, corrisponde ovviamente una grande varietà di sentimenti d'affetto.

L'affetto, in quanto emozione, è un oggetto di ricerca alquanto sfuggente. Eppure, l'affetto è innegabilmente una componente di una relazione: è dunque qualcosa che, se anche non è interamente dicibile, è in qualche modo comunicabile da un soggetto all'altro. Abu-Lughod e Lutz, in “Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana” (2005), abbozzano una rassegna dei differenti approcci all'emozione nell'ambito delle scienze sociali degli ultimi decenni, e indicano quella che, secondo loro, è una strada proficua per un'indagine socio-culturale dell'emozione. I modi in cui i sentimenti vengono manifestati agli altri non sono solo espressioni, rappresentazioni di uno stato interno e intimo dell'individuo, ma anche “atti pragmatici e performance comunicative”: l'espressione di una certa emozione produce effetti sugli altri/e e sull'interazione, e diventa quindi uno strumento per *agire* sul mondo. Tutto questo non avviene all'interno di un'unica e omogenea codifica culturale delle emozioni, ma di un intreccio di discorsi sulle emozioni e di discorsi delle emozioni che orientano in vario modo non solo l'espressione di queste ultime, ma anche la costituzione stessa dei soggetti in quanto sede di emozioni e di

affetti.

C'è forse un altro approccio possibile all'indagine socio-culturale degli affetti, che è quello dell'incorporazione (Csordas 1990). L'esempio fatto nel cap. 2, §2.2 a proposito dell'incontro sessuale in quanto pratica che produce affetto invece che come pratica prodotta dall'affetto fra due o più persone, infatti, potrebbe portarci a vedere gli affetti dal punto di vista dell'incorporazione. Questo approccio non è alternativo a quello sopra descritto, solo ci conduce a circostanziare la proposta di Abu Lughod e Lutz con la consapevolezza di quanto Csordas ci dice a proposito del rapporto fra incorporazione e rappresentazione, che non è mai di completo rispecchiamento, ma nemmeno di totale irriducibilità (Csordas 1990, Duranti 2000). Le stesse autrici, del resto, presentano il discorso come “un possibile punto d'accesso” alle emozioni per un'indagine antropologica, dunque non dicono né che l'emozione si riduce a discorso, né che i discorsi siano *il solo* punto d'accesso per cercare di studiarle.

Un affetto, comunque, non è esattamente un'emozione. Piuttosto è un'insieme di emozioni suscitate dalla compagnia di una persona, dalle cose che questa persona fa per noi e dal fare cose per lei, dall'interazione e dal contatto col suo corpo, e ancora dal “significato” che attribuiamo alla persona in questione, dai ricordi che questa ci suscita ecc. La definizione è senza dubbio incompleta, ma sicuramente possiamo dire che se sono felice di stare insieme a qualcuno, se il suo benessere mi rallegra e il suo star male mi rattrista, se ho avuto spesso modo di provare piacere per le cose che ha fatto per me e se mi ha gratificato fare a mia volta delle cose per lui o per lei, se mi fa piacere che mi abbracci, se è un'artista e relazionarmi con un'artista mi fa sentire importante, oppure se è una maestra e io provo una particolare stima per la categoria delle maestre, e se vederla mi richiama alla mente dei momenti significativi vissuti insieme, probabilmente tutto questo mi farà dire che provo un affetto di qualche tipo per questa persona.

Molto spesso, quando vogliamo descrivere un sentimento, ricorriamo alla

descrizione di una relazione sociale: diciamo per esempio “ti voglio bene come a un amico” per dire che un sentimento d'amore si è trasformato in un affetto di tipo diverso, “ti voglio bene come una sorella” per attestare la profondità di un'amicizia o anche “sei un vero amico” per dire “ti voglio bene”; altre volte ricorriamo invece alla descrizione di una pratica di cura: Bianca, ad esempio, mi racconta che non passa giorno senza che i suoi amici più cari la passino a trovare sul lavoro, oppure mi spiega che convive con Nicoletta da vent'anni, che la sente ogni giorno ecc. per cercare di farmi capire il genere di affetto che prova. Tutto sommato, sia all'interno di relazioni socialmente riconosciute che all'interno di relazioni più difficilmente “nominabili”, parlare degli affetti è spesso metonimico: non nominiamo il sentimento in sé, ma qualcosa che gli è contiguo, vale a dire, nella nostra prospettiva (cfr. cap. 2, §2.2), qualcosa che ne è al tempo stesso causa ed effetto.

2. Varietà “naturale” contro binarismo “culturale”? Affetti, linguaggio e relazioni sociali

Le mie interviste e gli appunti delle riunioni del laboratorio sono costellati di espressioni esplicite di disagio rispetto alla limitatezza delle risorse simboliche a disposizione nel linguaggio corrente¹⁵⁹ per concettualizzare e raccontare le proprie relazioni e i propri diversi e vari sentimenti di affetto. Uno dei temi ricorrenti nella riflessione del laboratorio Smaschieramenti sulle relazioni è stato proprio quello della varietà delle forme d'affetto e della difficoltà di *nominarle*, più che di vederle riconosciute a livello sociale; soprattutto, ci sembrava che uno schema binario (in modo simile a quanto avviene per le categorie di sesso, genere, orientamento sessuale) intervenisse continuamente a normare i comportamenti inducendoci a

¹⁵⁹ Intendendo con ciò non il lessico in sé ma tutti gli immaginari, le storie, i modelli, le risorse simboliche a disposizione negli ambienti sociali che attraversiamo.

categorizzare le nostre relazioni in base a dicotomie quali amico/a *vs.* amante, storia di sesso *vs.* storia d'amore, e altre simili.

Tutto questo può indurre a pensare che ci sia da un lato una varietà “naturale” dei sentimenti e dall'altro un linguaggio (e una società) che la riducono continuamente, crudelmente a opposizioni binarie. In quest'ottica, il lavoro del laboratorio Smaschieramenti potrebbe apparire come una specie di opera di liberazione della presunta “vera natura” dell'affetto. In realtà, fin dalle primissime fasi, il laboratorio ha escluso una prospettiva del genere, e non solo per la formazione foucaultiana che caratterizzava la maggior parte delle partecipanti, ma soprattutto per via di una consapevolezza che emergeva, per così dire, dal campo, per quanto campo autoetnografico.

La riflessione sulla dicotomia sesso/affetto che ho già illustrato nel cap. 2, infatti, ci ha portato a pensare che gli affetti non siano slegati né originari rispetto alle relazioni sociali che producono e dalle quali sono, al tempo stesso, prodotti. In altri termini, ci siamo rese conto che è proprio perché non abbiamo organizzato la nostra vita secondo il modello della famiglia nucleare – ad esempio, secondo la concezione per cui nella vita c'è un solo coniuge e tanti amici, e il coniuge è infinitamente più importante degli amici – che abbiamo avuto “spazio”, nella nostra vita, per provare una gamma di sentimenti più vasta. Ovviamente c'è un po' di spazio per questo anche nella vita di chi, come la maggior parte dei nostri genitori, ha concepito la propria vita secondo quel modello, ma sempre un po' marginalmente, negli interstizi. Nelle nostre vite invece c'è *tantissimo* spazio, non solo simbolico ma anche materiale e pratico, per provare una gamma di affetti più varia. Lo spazio simbolico è ciò che ci dà la possibilità di *dare senso* a questi sentimenti e di riconoscerli a pieno titolo come qualcosa di significativo, almeno nella nostra vita privata; lo spazio materiale è ciò che ci ha consentito, ad esempio, di aiutare gli sconosciuti senza troppe difficoltà (cap. 3, §4.4.3). Di certo, se non avessimo messo in atto certe pratiche – per esempio:

condividere l'abitazione con delle persone di entrambi i generi che non erano né nostre parenti né nostri partner, oppure: avere rapporti sessuali con qualcuno che fin dall'inizio non ritenevamo adeguato a diventare il nostro compagno/a – non avremmo potuto provare certe combinazioni particolari di emozioni verso le persone con le quali abbiamo condiviso tali esperienze¹⁶⁰.

3. Varietà degli affetti

A conferma di quanto detto sopra (o almeno della plausibilità di quanto detto sopra anche per un uomo che con il laboratorio Smaschieramenti e con la teoria della pratica non ha mai avuto a che fare), Mario ha affermato più volte nel corso dell'intervista che è stato il cambiamento di stato civile e di stile di vita intervenuto a seguito della separazione dalla moglie ad aver innescato in lui quella trasformazione emotiva che lo ha portato a mutare la sua concezione del sesso, dell'amore e del voler bene ma anche, per esempio, il suo vissuto rispetto alla possibilità che la donna con cui aveva una relazione potesse avere rapporti sessuali con altri.

Ed è stato in questo modo [andando a vivere da solo dopo la separazione] che fin dalle prime esperienze [sessuali] che ho avuto mi è capitato di avere già un approccio differente

Questo approccio differente consiste nel concepire la possibilità di un incontro sessuale anche all'interno di un rapporto d'amicizia, in cui tra l'altro, in maniera quasi scontata, la possibilità di avere relazioni sessuali con altri è accettata e praticata da

¹⁶⁰ Così come probabilmente nessuna lesbica oggi potrebbe provare il sentimento che legava una “signora” alla sua serva in una relazione sentimentale e sessuale intensa e durata tutta la vita ma comunque segnata dal sentimento di una precisa gerarchia di classe (Biagini 2007).

entrambe le parti. Significativamente, Mario mette la stessa cura nel sottolineare che non si trattava di relazioni prive di affetto – volgarmente, la cosiddetta 'scopata-e-via' – ma nemmeno di relazioni d'amore:

È questione anche caratteriale, se mi capita di frequentare una persona io poi di natura tendo a volergli bene; poi non fraintendere, voler bene è una cosa e innamorarsi è un'altra. Voler bene a una persona anche se è un semplice rapporto d'amicizia ci può essere... poi se c'è anche qualcosa di più [=sesso] tanto meglio, magari si rafforza anche questo voler bene, ma non è un innamorarsi. Io (...) se ho una frequentazione con qualcuno poi è difficile che questo mi sia estraneo...

La sua premura di chiarire entrambi questi aspetti mi ha inizialmente stupito. Come donna, la mia premura sarebbe stata, ed è stata effettivamente in molti casi concreti, soprattutto quella di specificare che “sesso” più “volersi bene” non è necessariamente uguale a “sono innamorata di te”, né a “siamo una coppia”, una preoccupazione, questa, comune ad altre donne coinvolte in questa ricerca. Ma dato che la pratica del sesso slegato dall'affettività è ancora ritenuta una prerogativa tipicamente maschile¹⁶¹, per di più spesso malvista dalle donne, per un uomo come Mario diventa altrettanto importante rivendicare che le donne che frequenta sessualmente non gli sono affatto “estrane”, anche se non instaura con loro un rapporto di coppia.

Ho deciso di intervistare Mario perché una volta mi aveva detto che preferiva parlare con me delle sue vicende sentimentali e sessuali, dal momento che gli altri

¹⁶¹ Questa opinione emerge chiaramente anche dal questionario “Smaschiàtati anche tu” che il laboratorio Smaschieramenti ha diffuso negli spazi sociali bolognesi, soprattutto nella domanda che chiedeva se si ritenesse che il desiderio maschile fosse diverso da quello femminile, e se sì, in che cosa e per quali cause. La maggioranza delle risposte parlava del fatto che le donne hanno un desiderio più mentale, fanno sesso solo per amore, o in generale hanno una sessualità meno “animale”, “fisica” e “istintiva” di quella maschile (si noti che se il questionario non era impostato in modo scientifico e neutrale, esso era sicuramente sbilanciato nel senso di incoraggiare le persone ad assumere posizioni più “avanzate” da un punto di vista femminista).

suoi amici dividevano le relazioni secondo due categorie piuttosto precise, quella degli amici/amiche e quella della morosa (o moglie), e che “facevano fatica a concepire delle figure intermedie”, mentre la sua vita, negli ultimi tempi, era fatta “quasi solo di figure intermedie”.

Mario in genere si riferisce alle donne che hanno incarnato, nel corso della sua vita, una di queste figure intermedie con la parola “amica”, anche se inevitabilmente questa è la stessa parola che usa per definire anche le amicizie che non hanno alcuna componente sessuale e che sono caratterizzate da una durata nel tempo decisamente più lunga.

Nel discorso di Mario si delinea abbastanza chiaramente una distinzione fra tre sentimenti – il voler bene, l'innamorarsi e il desiderio sessuale – e fra tre tipi di rapporto – l'amicizia, la coppia, la relazione sessuale. Normalmente, si presume che il voler bene debba caratterizzare l'amicizia, l'essere innamorati la coppia e il “semplice” desiderio sessuale ciò che viene volgarmente detto “una-scopata-e-via” se l'incontro avviene una sola volta oppure “storia di sesso” se gli incontri sono ripetuti nel tempo¹⁶². Mario, però, mescola il voler bene con il desiderio sessuale, l'amicizia con la storia di sesso, e anzi afferma che “il sesso può rafforzare questo voler bene”.

Anche Ettore racconta di aver iniziato, a un certo punto della sua vita, a concepire le relazioni sessuali-affettive in una forma diversa da quella specie di 'o tutto o niente' che costituisce, secondo lui, la norma dello stare insieme per la maggior parte della gente:

Al momento ho dei rapporti molto forti di intimità che prescindono dal sesso e rapporti che viceversa si esprimono sul piano fisico-sessuale ma non su quello diciamo emotivo- cioè non non emotivo, ho sbagliato: dialogico. [In passato] intendevo i rapporti in maniera un po' più schematica, del tipo stai insieme a una persona che incarna in qualche modo tutti

¹⁶² “Normalmente” perché, se non altro, è questa quella che Mario percepisce come l'aspettativa normale, contro la quale sente il bisogno di precisare alcune cose affinché non siano fraintese.

questi aspetti, e poi c'è tutto il resto dei rapporti che sono più o meno profondi, ma di tutt'altra natura . Invece poi ho capito... col tempo con le esperienze e tutto, ho capito che esistono molte più sfumature, molti modi di incrociarsi di tutto - di tutti questi rapporti.

Mario dice che “il sesso rafforza il voler bene”: fra le persone che ho intervistato, c'è chi ritiene che il sesso, al contrario, “rovini” i rapporti d'amicizia, o anche chi riferisce che, nella sua esperienza, l'instaurarsi di un sentimento d'amicizia di solito porta allo spegnersi di qualsiasi eventuale attrazione sessuale. Molte persone, però, e sono soprattutto donne, hanno sperimentato come e più di Mario che il sesso può rafforzare le amicizie, o comunque non rovinarle, e mi hanno parlato ironicamente della “regola universale del *mai con gli amici*” come di una sorta di normatività che, uscita dalla porta (possibilità di avere relazioni sessuali anche al di fuori di un *frame* di coppia), rientra dalla finestra con una nuova, ulteriore regolamentazione dei partner sessuali accessibili o vietati.

Alle persone che riferiscono di poter fare sesso con gli amici e le amiche senza per questo mettere in questione l'amicizia e/o creare conflitti e vissuti di sofferenza, si aggiungono quelle che riferiscono che in alcuni loro rapporti d'amicizia, pur non essendoci una pratica sessuale in senso stretto, c'è una componente significativa di affettività fisica, anche nel senso di un vero e proprio scambio di *piacere* fisico. Racconta una donna¹⁶³:

Fra me e P. c'è un rapporto di amicizia ma anche un rapporto di affettività fisica piuttosto particolare. Per esempio, ci facciamo i massaggi, e lei spesso dice che i massaggi per lei sono una forma di piacere quasi quanto il sesso... Oppure dormiamo insieme... non so...

¹⁶³ Esperienze simili sono riportate quasi solo dalle donne e dagli uomini gay, mentre un uomo eterosessuale ha lamentato appunto la difficoltà di esperire un'affettività fisica fra uomini eterosessuali.

Un'altra dice:

Fra me e questo giro di amiche che ho detto, non c'è una componente propriamente erotica però per esempio ci abbracciamo, ci tocchiamo molto, ci bacciamo in bocca...

Per continuare la nostra esplorazione in direzione di altri affetti tendenzialmente “sessuali”, possiamo richiamare l'esperienza riportata da un uomo gay del laboratorio che, come già accennato nel cap. 2 §2.2, ha sostenuto che anche gli incontri sessuali totalmente occasionali, con persone mai viste prima e che mai più avrebbe rivisto dopo, avevano per lui un significato affettivo, se non altro nel senso di uno scambio di piacere. Affermazioni simili erano state fatte anche da una donna eterosessuale del laboratorio. Mi è capitato a volte di sentire uomini gay o donne eterosessuali che raccontavano di rapporti sessuali occasionali cercati e avuti più che altro “per bisogno d'affetto”, dove il racconto dell'esperienza lasciava poco spazio a dubbi rispetto al fatto che il soddisfacimento, sia pure parziale, di questo bisogno d'affetto risiedesse nell'incontro sessuale in sé più che nella speranza di procurarsi un fidanzato/a.

Ma se nell'amicizia c'è fisicità così come nella sessualità “pura” e “fine a se stessa” c'è dell'affettività, possiamo dire allora che alcune forme di relazionalità contemporanee suggeriscono di ripensare e forse sfumare la distinzione fra relazioni (e affetti) sessuali e relazioni (e affetti) non sessuali? O c'è una fisicità sessuale e una fisicità non sessuale? Una differenza sostanziale fra desiderio di coccole e desiderio sessuale¹⁶⁴?

Un'insegnante di tango mi ha riferito di essere convinta che la quasi-dipendenza che donne e uomini sviluppano per questa danza sia dovuta sostanzialmente al

¹⁶⁴ Naturalmente la psicanalisi ci direbbe di no a priori, ma ciò che ci interessa in questo contesto è come la società codifica gli affetti, producendoli e producendoci in quanto soggetti di affettività (Abu Lughod e Lutz 1990, Foucault 1984) e al tempo stesso come le persone, anche in base al loro genere e al loro orientamento sessuale prevalente, cercano di ricodificare i propri affetti al tempo stesso dentro e contro i discorsi correnti.

bisogno di abbracci. Ci sono brani di interviste che testimoniano, soprattutto da parte delle donne, un vissuto molto ampio della sessualità, non necessariamente legata al “conseguimento” del rapporto sessuale:

[nelle feste queer] per brutto che tu fossi, vestito male, ambiguo, senza il bollino blu di “compagno”, eri bene accetto, era sempre “dai grande che stai qua, balliamo strusciamoci...!” Stai tutta la notte a strusciarsi con questa gente... che poi manco te la raccatti, manco te la porti a letto, perché tutta l'energia sessuale la esperisci là nella *dancefloor*, ti fai la tua scorpacciata di testosterone e te ne vai a casa contenta.

Concettualizzare tutte le pratiche di relazione fin qui esposte semplicemente come piaceri del corpo che, condivisi, creano affetto, è sicuramente una prospettiva plausibile, nel senso che tutte le persone intervistate *tendono* a sfumare, sia nella pratica che nella narrazione delle proprie esperienze, la dicotomia fra una fisicità sessuale e una fisicità non sessuale. D'altro canto, tutte queste persone di fatto vivono in un ambiente sociale che invece fa questa distinzione, e che considera altamente inopportuna sia l'ambiguità che si produce quando un gesto d'affetto non viene classificato subito in base al suo carattere erotico o non-erotico¹⁶⁵, sia la presenza di gesti di carattere erotico in relazioni, quali quelle amicali, che si suppone debbano escludere la sessualità. Ancora, appoggiandosi all'antica dicotomia fra corpo e mente, il discorso comune suppone che il rapporto sessuale occasionale produca solo un piacere del corpo, mentre il rapporto sessuale con la persona amata produca (anche) un piacere della mente; fra questi due tipi di piacere, la cultura stabilisce una precisa

¹⁶⁵ A volersi sbilanciare in ipotesi circa l'origine dell'importanza di questa distinzione, è impossibile non pensare al tabù dell'incesto e quindi alla rimozione dell'elemento sessuale nella nostra immagine delle cure materne. In questo senso, lo sfumarsi dei contorni fra un'affettività fisica sessuale e un'affettività fisica 'da amiche' può essere vista, nell'ottica freudiana di De Lauretis (2001), come una pratica queer di recupero della sessualità polimorfa-perversa infantile. “Inopportuno” è anche l'aggettivo usato da una delle donne intervistate per descrivere il giudizio che le sue partner e l'ambiente lesbico in genere davano della sua bisessualità.

gerarchia di valore, e una precisa norma di genere rispetto alla pratica dell'uno o dell'altro da parte di uomini e donne.

Ora, questa distinzione fra desiderio sessuale del corpo e slancio amoroso del cuore, ancorché contestata, è stata ed è molto reale nei suoi effetti sulla vita delle donne coinvolte in questa ricerca. Molte di esse riferiscono di essere cresciute nella convinzione che il sesso prematrimoniale fosse sì accettabile e desiderabile, ma solo se fatto “per amore”¹⁶⁶. Nella vita di queste donne, il sesso fine a se stesso è stato una conquista di autonomia molto importante, rispetto alla quale la critica alla dicotomia rigida “storia d'amore” vs. “storia di sesso” viene in un secondo momento, e si esprime in modi diversi da quelli in cui la esprimono i partecipanti maschi. Di questo ci occuperemo nel §3.1. Rispetto alla varietà delle forme d'affetto, infatti, c'è ancora molto da dire. Merita ad esempio di essere menzionato il caso di una donna che, pur vivendo all'interno di quella che potrebbe apparire a tutti gli effetti come una famiglia nucleare fatta di mamma, papà e bambina, in realtà descrive il rapporto con il suo compagno come una “non-coppia”:

Noi ci siamo uniti su questo progetto... ci siamo beccati che c'avevamo trentuno anni tutti e due e... proprio la prima sera che siamo usciti insieme forse non proprio la prima comunque tipo la seconda o terza sera che uscivamo insieme, ci mettiamo a chiacchierare “ah ma io lo farei un figlio” - “ma sai che pure io” allora dico ma io quasi quasi glielo dico... “ma perché non lo facciamo sto figlio... però non dobbiamo per forza stare insieme eh non è necessario nemmeno vivere insieme cioè facciamo 'sto progetto tu mi sembri una persona a posto, io sono un po' fuori [ride] però posso pure io essere una persona alla fine ragionevole...” Così, e lui m'ha detto sì. Allora io gli ho detto sai

¹⁶⁶ L'imperativo valeva particolarmente per la faticosa “prima volta” del sesso genitale penetrativo eterosessuale, da fare solamente con qualcuno che si ama “davvero”. Un'altra donna però ha riferito che, viceversa, le sue coetanee le fecero pressione perché a vent'anni “non l'aveva ancora fatto”. Le donne coinvolte in questa ricerca vengono da ambienti e parti d'Italia diverse, ma comunque concordano tutte nel dire che il sesso “fine a se stesso” è stata una questione problematica per loro in quanto donne.

che facciamo aspettiamo due tre mesi se vediamo che funzioniamo bene che riusciamo a rispettarci a rispettare ognuno lo spazio dell'altro e poi facciamo 'sto figlio. Poi dopo è successo che ci siamo pure innamorati

(...)

Siamo una non coppia anche per questo perché diciamo il sesso non è assolutamente uno dei capisaldi del nostro rapporto. Scopiamo veramente una volta ogni tanto, con molto piacere devo dire, però [il sesso non è il fondamento del nostro rapporto]¹⁶⁷

Ma la varietà delle forme d'affetto contemporanee non si esprime certo solo nel campo delle relazioni sessuali. Ettore, ad esempio, racconta che fra le molte persone con cui si è trovato ad abitare, soprattutto nel periodo in cui viveva in un centro sociale, ce ne sono state alcune con cui ha instaurato rapporti privilegiati,

che vanno dall'amico classico alla persona con cui condividi un singolo progetto che non sia per forza essere poi in relazione su altre cose

La persona con cui condividi un progetto artistico o politico non è necessariamente un amico/a – per esempio non si esce insieme, o non ci si racconta la propria vita privata – eppure è una persona con cui si condivide una parte importante della propria vita e della propria creatività e con il quale o la quale ci si può trovare a condividere momenti emotivamente forti. Un tipo di relazione simile è quella che mi è capitato di descrivere in una riunione del laboratorio rispetto ad alcuni compagni di arrampicata: non abbiamo molto in comune, ma condividiamo una passione e

¹⁶⁷ Stacey (2009) nell'esaminare il sistema sociale dei moso, una società matrilineare, matrilocale e matrifocale del sud-ovest della Cina, accenna ai problemi che la cosiddetta “famiglia sessuale”, cioè la famiglia basata sull'amore sessuale della coppia, tipica dei paesi industrializzati, produce sulla sicurezza delle persone, ed evidenzia i vantaggi dell'organizzazione sociale dei moso, in cui né la sicurezza dell'individuo né il suo status sociale dipendono in alcun modo dalla sua vita amorosa, dato che il supporto affettivo e materiale proviene solo dai consanguinei in linea materna. Silvana e il suo compagno potrebbero in un certo senso rappresentare una famiglia non sessuale, o almeno, una famiglia non del tutto sessuale.

soprattutto pratichiamo insieme un'attività in cui siamo responsabili della vita dell'altro o dell'altra, in cui si provano emozioni forti, piacevoli o spiacevoli, e questo crea un sentimento d'affetto molto particolare, indipendente dalla confidenza che si può instaurare o meno su altri piani e persino dalla stima che si può provare o meno per l'altro in altri campi della vita.

Ettore distingue anche il sentimento che si prova per “l'amico classico” da un sentimento di quasi-consanguineità:

Persone che vedo una volta ogni quattro cinque anni ma che io sento ancora di potere chiamare *sorella*, capisci? ...un rapporto diciamo familiare, no? Nel senso meno ecclesiastico del termine, non come te lo direbbe la Cei, il termine “familiare”, ma nel senso quella familiarità che senti per un rapporto di.. di... come dire, di sangue, senti una consanguineità addirittura

Quest'uomo sta utilizzando la metafora della consanguineità, ma in modo diverso da quello, abbastanza convenzionale, in cui di solito si dice che tizio è un amico al quale vogliamo bene “come a un fratello”. Con tutta una serie di espressioni attenuative (“capisci”, “diciamo”, “come dire”, “addirittura”) e con le sue stesse esitazioni Ettore vuole indurmi a non prendere come una frase fatta la metafora della consanguineità e a rivalutarla in tutte le sue implicazioni: i familiari sono persone che non ci siamo scelti, con le quali siamo in relazione da sempre e alle quali saremo legati potenzialmente per sempre; ciò che ci lega risiede nelle circostanze stesse della nostra venuta al mondo, tanto che il volersi bene e il senso di reciproca appartenenza restano di solito immutati e indiscussi anche dopo anni di separazione. Dicendo che percepisce questa persona “come una sorella” Ettore vuole cercare di evocare tutte queste caratteristiche.

Anche uno dei partecipanti al laboratorio ha raccontato di avere una persona che considera “suo fratello”, e con una strategia retorica in un certo senso opposta a

quella di Ettore, ma con lo stesso scopo, ha sottolineato che per lui S. non è “come” un fratello, bensì è un fratello: egli lo tratta davvero come tale, lo presenta così alle persone che non lo conoscono, vorrebbe che i suoi beni fossero ereditati dai figli dell'amico-fratello, e così via. In questo caso, l'invito è a prendere alla lettera la metafora, anzi, quasi a *non* prenderla come una metafora.

Abbiamo detto di come l'affetto che si produce nella coabitazione può essere in parte diverso da quello che caratterizza l'amicizia (v. cap. 3 §2.2.1 “non posso dire che sono diventata amica di Dario”) e abbiamo visto come Guenda descrive – “almeno fra persone decenti” – un sorgere quasi automatico di pratiche di condivisione e di cura, dalle quali nasce “inevitabilmente” un'affettività. E' forse per questo carattere non scelto che Guenda utilizza la metafora familiare, quando dice che i coinquilini sono un po' come dei fratelli.

L'uso del lessico della parentela per descrivere i sentimenti che si provano per persone non parenti, in questo contesto, è molto diverso da quello rilevato in altri più celebri casi etnografici. Nella comunità gay di San Francisco negli anni '50 l'uso di alcuni termini di parentela per indicare il rapporto fra due persone non parenti era codificato, per cui tutti chiamano lo stesso tipo di relazione con lo stesso termine di parentela (Weston 1991); allo stesso modo, il “going for sisters” nelle comunità urbane afroamericane (Kennedy 1980, cit. in Weston 1992, 106) è qualcosa di radicalmente diverso e di molto più codificato rispetto a ciò di cui stiamo trattando in questa sede¹⁶⁸. Per le persone coinvolte dalla mia ricerca, il lessico della parentela è una risorsa potente per dire (e fare) cose molto diverse: nel caso del coinquilino, per dire che si tratta di un affetto conseguente a una relazione di cura che non si sceglie, ma ci si ritrova ad avere, senza per questo implicare nulla rispetto alla durata della

¹⁶⁸ Weston (1992, 106) osserva come la preoccupazione degli antropologi di dimostrare che queste relazioni erano “vere” tanto quanto i legami di consanguineità, anche se presentata come una difesa del punto di vista dei soggetti, implica comunque assumere la parentela “di sangue” come modello e paradigma del vero.

relazione (che di solito è comunque breve)¹⁶⁹; nel caso dell'amica di Ettore, per dire di un affetto che resta profondo e vivo anche dopo anni di separazione; nel caso del fratello dell'uomo citato sopra, per parlare di un rapporto d'affetto al quale corrisponde l'adozione di pratiche di solito riservate ai familiari.

3.1 “I presupposti erano chiari”. Storia di sesso vs. storia d'amore.

Riprendiamo ora la questione della dicotomia fra storia di sesso e storia d'amore. Essa è rilevata dal laboratorio Smaschieramenti soprattutto rispetto a un discorso che le partecipanti percepiscono come dominante nei loro ambienti e che opera una contrapposizione binaria, del tipo *o tutto o niente*, fra storia di sesso e rapporto di coppia.

Abbiamo visto sopra come anche due intervistati che non hanno avuto niente a che fare né con Smaschieramenti, né con alcun tipo di percorso femminista, denuncino la normatività di questo discorso, raccontando il loro percorso di emancipazione da esso. Nel caso del laboratorio, dove, nelle prime riunioni, la maggior parte delle partecipanti¹⁷⁰ sono uomini che hanno pratiche omosessuali, la riflessione nasce soprattutto dall'esperienza di questi ultimi. La polarizzazione “puro sesso” vs. “sesso finalizzato a una relazione”, infatti, è molto forte ed esplicita in ambito gay, dove gli incontri sessuali occasionali, spesso concordati in *chat*, sono quasi sempre preceduti o seguiti da un chiaro accordo sulle reciproche intenzioni¹⁷¹.

¹⁶⁹ Bisogna anche tenere presente che Guenda sta parlando dei coinquilini in generale, mentre gli altri si stanno riferendo alla propria relazione con una persona specifica.

¹⁷⁰ Il femminile è voluto, v. nota 18.

¹⁷¹ Ma lo stesso Foucault, in un'intervista del 1981, parla delle “due formule preconfezionate dell'incontro puramente sessuale e della fusione amorosa delle identità”, indicando appunto che la vera sfida non era “liberare” la sessualità gay, quando inventare qualcosa d'altro oltre queste due forme di relazionalità.

Il sito GayRomeo, incredibilmente popolare¹⁷², non deve essere considerato lo specchio perfetto delle relazioni gay, ma merita sicuramente attenzione in quanto interfaccia standard di un gran numero di incontri fra uomini. I suoi utenti possono dichiarare ad ogni *log in* che tipo di relazione stanno cercando. Le opzioni cliccabili sono: “chat”, “amicizia”, “nulla”, “relazione”, “incontro”, “sesso”. Un amico gay di 29 anni mi ha spiegato che l'opzione “nulla” è un modo “per fare i misteriosi” (“nulla è per gli uomini che non devono chiedere mai”), “chat” è per chi vuole limitarsi a chattate, “sesso è la più gettonata”, mentre l'opzione “incontro” è in genere un modo per cercare sesso, ma tramite la modalità di un appuntamento “senza impegno”, che consente di incontrarsi di persona e decidere nel corso dell'incontro se andare a letto insieme o no. “Relazione” è l'opzione di chi cerca “l'anima gemella”, come mi riferisce Guglielmo non senza una certa ironia.

Anche nelle relazioni eterosessuali delle persone coinvolte in questa ricerca è possibile riscontrare questo tipo di dicotomia. Sebbene non espressa in pratiche altrettanto codificate, essa interviene, come vedremo, soprattutto nello strutturare un discorso etico per cui chi vuole avere una relazione sessuale totalmente disimpegnata può farlo ma solo a patto di chiarire subito tale intenzione. Le relazioni lesbiche presentano invece, rispetto a questo tema, una complessità molto maggiore, che in questo paragrafo non viene affrontata¹⁷³.

¹⁷² Nelle ore di punta il numero di utenti collegati nello stesso momento a Bologna può raggiungere anche le duemila unità.

¹⁷³ Questo paragrafo è basato soprattutto su analisi emerse dal laboratorio, che successivamente hanno trovato riscontro nell'esperienza degli intervistati e delle intervistate in ambito gay e eterosessuale, ma molto meno, o in modi più complessi, in ambito lesbico. Nel periodo in cui il laboratorio discuteva di questo tema, fra le partecipanti fisse c'era una sola lesbica, nella persona della sottoscritta, che di conseguenza è stata portata a parlare molto di più delle proprie passate esperienze eterosessuali. Quanto al materiale delle interviste, le intervistate lesbiche non sembrano mettere a fuoco in maniera altrettanto netta una normalità delle relazioni lesbiche entro e contro la quale delineare la narrazione del proprio modo di vivere sul tema del rapporto fra sesso e amore. Se ne potrebbe dedurre che anche per le lesbiche italiane vale quanto afferma Weston (1992) circa una maggiore propensione delle donne omosessuali a sfumare i confini fra l'amica e l'amante, ma la ristrettezza del campione ce lo sconsiglia. Quello che è certo e che mi

Le partecipanti al laboratorio esprimono dunque un disagio rispetto al discorso e alla pratica – diffuse in ambito etero e gay, forse meno in ambito lesbico – di distinguere nettamente le storie di sesso dalle storie d'amore. Le ragioni della loro critica sono sostanzialmente tre. La prima è che trovano che questo discorso contenga un'ansia definitoria che, se in teoria deve servire a evitare coinvolgimenti emotivi impreveduti, e soprattutto asimmetrie di coinvolgimento imprevedute e dolorose, in realtà produce degli effetti paradossali; la seconda è che rilevano in esso un meccanismo che tende a ridurre a due le forme di attrazione che si possono provare per un altro individuo, e le forme di relazione che si possono di conseguenza instaurare con lui/lei. La terza è che, come vedremo, questo discorso fa spesso da sponda a meccanismi indiretti di colpevolizzazione della sessualità femminile esercitata al di fuori di un rapporto di coppia e/o di un *frame* discorsivo di tipo amoroso¹⁷⁴.

3.2 L'ansia definitoria

Una delle ipotesi formulate dal laboratorio rispetto all'abitudine normativa di distinguere nettamente il sesso fine a se stesso dal sesso inserito nel quadro di una relazione amorosa è che il ricorso a questo schema restituisca ai soggetti una sensazione di controllo sulle potenziali implicazioni emozionali di una vita sessuale

interessa in relazione allo scopo qualitativo di questo lavoro è che, nell'esperienza delle lesbiche coinvolte nella ricerca, la percezione di una normatività forte e il relativo sforzo di riposizionarsi emerge piuttosto su altri temi, per esempio quello della mono-normatività (Pieper e Bauer 2005, cit. in Barker e Langdridge 2010) e, in misura minore, quello del vissuto problematico della bisessualità della partner. Ho ritenuto quindi più opportuno dare visibilità all'esperienza lesbica su queste questioni (§5.3 e § 5.5), e tacerne invece rispetto a un tema che pare poco pertinente rispetto all'esperienza delle donne intervistate in questa ricerca.

¹⁷⁴ Insomma posso anche fare sesso senza stare in coppia ma sarò molto più giustificata nel farlo se dico che sono perdutamente innamorata e che la mancata costruzione di un rapporto di coppia è dovuta a circostanze indipendenti da me... In effetti la massima che “al cuor non si comanda” è un mezzo potentissimo di legittimazione di moltissimi comportamenti. V. § 4.1

più libera. Al di là della ricerca delle “cause” psicologiche, comunque, sicuramente questo discorso tende a introdurre un elemento di “ordine” nel “disordine” sessuale, elemento che poi non a caso si rivela fondante per la costruzione di una sorta di discorso etico, fatto proprio anche da molte intervistate e intervistati¹⁷⁵. Quasi tutte, infatti, nel parlare delle proprie relazioni sessuali più “libertine”, sentono il bisogno di sottolineare che “i presupposti erano chiari”.

Dice ad esempio Guenda (ma si potrebbero fare innumerevoli altri esempi):

Fra le varie relazioni che ho avuto alcune anche abbastanza lunghe era un po' così [non c'era un'esclusività sessuale]... che non era sempre indolore come faccenda però i presupposti erano chiari

La parola “presupposti” e la parola “chiarezza” compaiono con incredibile frequenza, non solo nelle interviste, ma anche in un gran numero di conversazioni che ho ascoltato e appuntato nei tre anni in cui mi sono occupata, prima per il laboratorio e poi per la mia tesi di laurea, di relazioni.

Il discorso della chiarezza dei presupposti parte, evidentemente, da un'esigenza ragionevole, che tutte le intervistate e gli intervistati riconoscono, che è quella della sincerità circa i propri sentimenti, le proprie priorità e i propri desideri rispetto a una relazione, nell'intento di evitare squilibri eccessivi nelle reciproche aspettative e risparmiare sofferenze inutili a se stessi e all'altro/a. In questo elemento di rispetto di sé e dell'altro sta appunto la moralità del comportamento.

Il punto in cui il discorso normativo della chiarezza diventa paradossale sta nel fatto che impone di esplicitare, appunto, i pre-supposti di una relazione ancora *prima* che questa abbia inizio, o comunque nelle sue primissime fasi, come se non fosse la pratica della relazione stessa e la conoscenza progressivamente più approfondita

¹⁷⁵ Monceri (2010) critica il celebre *Ethical Slut* di Dossie e Liszt (1997) per motivi simili.

dell'altro a farci venire più o meno voglia di “condividere altre cose, e poi altre cose e poi altre cose” – ciò che, nelle parole di Antonia, costituisce il succo dello “stare insieme” al netto delle costruzioni ideologiche. In più, ci sono situazioni in cui la sincerità non coincide con la chiarezza, perché emozioni e desideri possono essere contraddittori e poco chiari alla stessa persona che li prova. Non tollerare nemmeno per un momento la non-chiarezza, l'ambiguità e il rischio di una non perfetta reciprocità di sentimenti conduce, se portato all'estremo, ad annullare la possibilità stessa di una relazione d'affetto. L'enfasi etica sulla “chiarezza” è finalizzata a scongiurare il rischio di una relazione in cui uno dei due sta “solo facendo sesso” mentre l'altro “si sta innamorando”: tuttavia, la totale eliminazione del rischio, come giustamente ha affermato Landowsky (2005) in tutt'altro contesto, elimina ogni possibilità di relazione, e quindi ogni possibilità di senso.

Ma quali sono gli effetti concreti di questo discorso? Davvero la gente riesce sempre ad essere chiara?

Se esaminiamo gli episodi di vita a partire dai quali l'autoinchiesta del laboratorio è giunta a individuare questo discorso etico sulla “chiarezza dei presupposti”, e se passiamo in rassegna gli episodi raccontati dalle intervistate e dagli intervistati che si possono in qualche modo collegare ad esso, ci accorgiamo subito che queste norme sul sesso e sull'amore, e sull'esercizio del sesso slegato dall'amore, agiscono in modo molto diverso in base ai generi, e producono, quindi, effetti molto diversi nelle relazioni gay, eterosessuali o lesbiche.

Sono soprattutto i gay a lamentare un reale impoverimento delle relazioni dovuto al fatto che la gente finisce effettivamente per agire e sentire come lo schema prescrive: i gay coinvolti in questa ricerca raccontano di aver incontrato diversi uomini che, una volta concordata la modalità “solo sesso”, disattivavano qualsiasi comunicazione emozionale. Ma se gli incontri sessuali si ripetevano nel tempo, e se

per caso, a dispetto degli accordi, costoro iniziavano a provare un qualche coinvolgimento emotivo, immediatamente chiedevano all'altro di passare alla “modalità coppia”; a questo punto una risposta negativa, o una risposta più complessa di un semplice “sì”, portava quasi sempre a una brusca interruzione della frequentazione¹⁷⁶.

Le donne, quando hanno relazioni eterosessuali, si accorgono della normatività della divisione binaria storia di sesso/storia d'amore, e dell'imperativo della chiarezza ad essa associata, in situazioni del tutto diverse. A Marta, ad esempio, capita spesso di frequentare degli uomini con i quali condivide per lo più lo sport. Tuttavia, quasi subito sorge in lei “il solito, atroce dubbio”: sono interessati a lei “in modalità amicizia” o “in modalità intorto”¹⁷⁷? E se la modalità è la seconda, il suo comportamento sta forse dando adito a fraintendimenti? Anche quando Marta decide di accettare un corteggiamento, la norma della chiarezza è sempre pressante:

Per esempio rispetto a P. [un uomo che sta frequentando] la mia amica R. mi dice sempre “ma allora, ti piace o non ti piace? Perché se non ti piace devi lasciarlo stare, non fargli fare delle illusioni” eccetera eccetera... e questo... aiuto!, mi fa sentire super in colpa... però io dico... dio mio mica abbiamo firmato un contratto? Cioè ci stiamo conoscendo, io sinceramente non so ancora se ne voglio da lui e vorrei vivermela tranquillamente.

Nell'esperienza di Marta, l'accusa “non sei stata chiara” è arrivata sia quando ha frequentato qualcuno senza l'intenzione di arrivare a un rapporto sessuale, sia quando è andata a letto con qualcuno senza provare un interesse di tipo sentimentale sia, infine, quando ha frequentato qualcuno in una “modalità intorto” reciproca ma a un

¹⁷⁶ Fenomeno molto indicativo anche dell'assioma amore = coppia, non coppia= non amore di cui ci occuperemo in § 3.3 e in §4.

¹⁷⁷ Sono parole di Marta. Intorto nel gergo bolognese significa corteggiamento. L'ironia è una delle principali armi di Marta per cercare di resistere a delle norme che riconosce lucidamente ma alle quali non sempre riesce a sottrarsi.

certo punto, pur avendo sperato sinceramente nella possibilità di iniziare una relazione, si è accorta che la persona che le stava di fronte non era adatta a lei.

Il brano seguente è tratto dall'intervista di Silvana:

Ero in una fase super rabbiosa all'epoca e allora lo vedevo così buono, mi dicevo no questo qua poi se ci vado una sera poi questo si affeziona e poi io so 'na stronza e sarà un altro di quelli che mi odiano e dicono che so' stronza

Non ricambiare un amante occasionale, da parte di una donna, significa essere considerata “una stronza”, secondo un'espressione certamente poco fine, ma universalmente diffusa per definire le donne che si macchiano di questa colpa. Eppure, come dice Marta,

Anche a me è capitato di innamorarmi di gente che non mi voleva, per esempio di E. che non mi ricambiava e mi trattava da cani, e anche io ci sono stata male, però non ho mai pensato "che stronzo questo qui che osa non ricambiare il mio amore"

Le esperienze di queste e altre donne intervistate rivelano che, anche a dispetto dell'eventuale chiarezza di presupposti, si è sempre in qualche modo ritenute responsabili, ed eventualmente colpevoli, del desiderio amoroso suscitato negli maschi. Questa dinamica spinge addirittura Silvana a non andare con un uomo che le sembra “buono”, per paura di essere poi considerata (o di sentirsi) una “stronza”. La soluzione è forse quella di andare solo con uomini cattivi, in modo da non doversi sentire in colpa se poi loro si innamorano e noi no?

A livello sociale, l'accettazione del fatto che una donna possa avere rapporti sessuali al di fuori di una relazione di coppia è ancora molto precaria: le donne intervistate raccontano che i loro partner maschi, in genere, danno mostra di accettare quest'idea se cercano una relazione disimpegnata, ma la contraddicono di fatto

quando sono in cerca di “qualcosa di più”, cioè un rapporto di coppia che loro desiderano ma la donna no. Non potendolo però ammettere, ricorreranno in modo pretestuoso all'accusa “non sei stata chiara”. D'altro canto, già l'espressione “qualcosa di più”, o anche l'espressione “storia seria”, ci fanno capire che, per quanto la possibilità del sesso senza amore non sia più stigmatizzata moralmente (almeno non apertamente e non negli ambienti interessati da questa ricerca), comunque la posizione di chi ama è considerata più nobile di quella di chi fa “solo” sesso.

Ciò che rende più facile e meno ambigua la messa in pratica della norma della chiarezza in ambito gay (portando poi ad altri esiti spiacevoli, ma in genere non alla colpevolizzazione di colui che fa sesso “tanto per farlo”) è una precisa concezione della sessualità maschile che vuole che il desiderio dei maschi, eterosessuali o gay che siano, sia in qualche modo più “fisico” e istintivo di quello femminile¹⁷⁸. L'uomo che “fa sesso tanto per farlo”, insomma, sta solo seguendo la sua natura. Non così per le donne. Racconta ancora Marta:

A. per esempio mi fece una mezza scenata di gelosia dicendomi che comunque non sarebbe potuto tornare con me perché – diciamo – lo irritava troppo l'idea che forse nel periodo in cui non eravamo stati insieme il pene altrui poteva aver varcato il confine delle mie mutande....! [ride] e questo anche se naturalmente lui avrà avuto ben più amanti di me... Ma io mi sono sentita considerata donna di facili costumi e mi son anche messa a piangere – buuuuuuh! [in segno di ironica auto-disapprovazione per aver pianto] Cioè anche se mi sembrava un'ingiustizia mi son sentita in colpa, e molto incompresa.

3.3 Amore = coppia?

Un altro problema rispetto al discorso che distingue la storia di sesso e la storia

¹⁷⁸ V. nota 162.

d'amore è che, in realtà, esso non parla tanto di sesso “con” o “senza” amore (a meno di non voler pensare all'amore come a una lampadina che conosce solo le modalità *on/off*, il che sarebbe troppo anche per il più accanito sostenitore di questo schema) ma piuttosto di un rapporto in cui i due partner si sono dichiarati più o meno esplicitamente un'*intenzione*: nel primo caso, quella di non voler costruire un rapporto di coppia e di non voler incoraggiare eventuali coinvolgimenti che dovessero sorgere, ma anzi, nel caso, combatterli; nel secondo caso, quella di voler costruire un rapporto di coppia e quindi mettere in atto gradualmente tutta una serie di comportamenti che favoriscono una maggiore conoscenza reciproca, incoraggiano il coinvolgimento, e che, in definitiva, performano la presenza di una coppia, facendola esistere.

Anche qui possiamo notare come la pretesa che ciò sia esplicitato *prima* di iniziare a frequentarsi sia piuttosto paradossale. Ma questo discorso ha altre due importanti implicazioni. In primo luogo, esso comporta che non esistano altre modalità di relazione sessuale se non le due descritte, o perlomeno che le forme “ibride” debbano essere guardate con sospetto e che siano destinate a non durare, perché prima o poi uno dei due si innamora e allora iniziano i guai. In secondo luogo, esso stabilisce normativamente che amore e volontà di costruire una coppia con certi canoni (primo fra tutti quello della monogamia) debbano immancabilmente coincidere. Pertanto, chi non è disposto a costruire questo tipo di coppia in realtà “non ama davvero”. Si tratta di un discorso che le partecipanti al laboratorio e le intervistate di entrambi i sessi e di tutti gli orientamenti sessuali si sono sentite fare spesso, e che tentano di contestare, anche se in forme molto diverse da persona a persona.

4. Critica dell'amore, critica della coppia

4.1 Critiche incorporate del discorso amoroso

Non è infrequente sentirsi dire che non si sa amare, che si ha paura di amare o che non si ama abbastanza non solo quando, per esempio, non si vuole avere un relazione monogama, ma anche quando, molto più semplicemente, una donna si mostra poco sensibile a certe pratiche di corteggiamento, o quando fa notare al proprio partner che, prima di presentarsi convalescente a casa della fidanzata dopo un piccolo intervento chirurgico, costringendola a un'assistenza 24 ore su 24, sarebbe stato meglio concordare la cosa. Ancora, possono essere interpretati come mancanza d'amore il desiderio di mantenere un proprio spazio di vita indipendente da quello del partner, la pratica di altre relazioni di natura non sessuale ma di importanza quasi pari o superiore a quella della relazione con il partner, una non sufficiente sollecitudine di fronte ai suoi bisogni emotivi in ogni situazione, e persino la non disponibilità al rapporto sessuale ogni volta che questi lo desidera. Tutti gli esempi sono tratti da episodi di vita delle persone che ho intervistato o delle persone che hanno partecipato al laboratorio Smaschieramenti.

Tutte queste esperienze ci fanno riflettere su quanto il discorso dell'amore, e in particolare il discorso dell'amore non corrisposto, possa essere uno strumento potente per legittimare certi comportamenti e per stigmatizzarne altri. Scrive Lorenza Maluccelli (2007):

Pur essendo così essenziale in amore, nell'amicizia e nei rapporti di parentela, il bisogno degli altri che nella vita privata lega le persone, nella sfera pubblica viene rimosso dalla convinzione che la dipendenza sia umiliante. (...) Chiedere aiuto o esporre la propria debolezza infatti è ritenuto umiliante (...) Non parliamo qui, infatti, dell'ambito privato in cui la gente di sente libera di aprirsi e di esporre le proprie debolezze e i propri bisogni ...

Il testo da cui questo brano è tratto si occupa dei lavori di cura nel senso del

lavoro salariato, cioè nell'ambito pubblico, ma ci dice, per contrasto, delle cose anche rispetto ai rapporti di dipendenza nell'ambito privato. Spingendo oltre quanto dice Maluccelli e rifacendomi ad alcuni episodi della vita delle persone intervistate, direi che ci sono ambiti e circostanze della vita privata in cui mostrarsi dipendenti non solo non è umiliante, ma diventa motivo di orgoglio e soprattutto strumento di potere nei confronti di altri. Marta mi ha raccontato una dinamica che spesso le capita di subire con i suoi partner o aspiranti tali: la dipendenza di questi giovani uomini, la loro presunta dedizione incondizionata, è presentata come una capacità di amare che Marta, per egoismo o per traumi e delusioni precedenti, non possiederebbe e non comprenderebbe. Una retorica dell'amore che però ha effetti reali, dato che Marta si sente effettivamente in colpa, soffre e spesso fa cose che non desidera per attenuare questo senso di colpa.

Con la consueta ironia, ma non senza un certo acume antropologico, Marta osserva:

che poi tutta questa importanza, tutta questa cosa dell'amore, che sembra che se non lo provi vuol dire che o hai dei problemi, o hai avuto un trauma da piccolo... Tutta questa importanza che noi diamo all'amore - ma per esempio mia nonna, ne ho parlato con mia nonna prima che morisse, a lei non gliene fregava assolutamente niente dell'amore! ma sul serio...! Dico - poi ok io l'ho provato ed è stato bello, è bellissimo sono contenta di averlo provato e tutto - ma come puoi aver provato non so a fare una via di arrampicata su ghiaccio, poi non è che ogni giorno devi andare a fare una via su ghiaccio! La vita mi sembra così piena di cose, di libri, di cose da fare, anche senza essere innamorati... Non si capisce perché se non provi da molto tempo l'amore sei uno sfigato... e se invece non hai mai provato un certo tipo di amicizia, o un buon rapporto con un fratello, o un lavoro soddisfacente... va tutto bene?!

Il discorso dell'amore più efficace, naturalmente, è quello dell'amore non

corrisposto. Chi soffre per amore è spesso in una posizione dolorante, ma anche retoricamente privilegiata per innescare meccanismi di colpevolizzazione, per dare giudizi sulla persona e sulla vita dell'altro/a (p. es. “hai paura di amare”) che in condizioni normali non ci si permetterebbe di dare, e in generale per assumere atteggiamenti che a una persona non innamorata non sarebbero concessi (Barthes 1977).

In questo senso, è interessante che Silvana abbia cercato, a un certo punto della sua vita, di delegittimare la sofferenza d'amore:

Poi non lo so comunque sto in una fase in cui non concepisco tanto la sofferenza d'amore... cioè, mi sembra proprio una stronzata. (...) [Quando lo capisci] Smetti di avere l'accanimento terapeutico per storie che non funzionano perché se una storia non funziona non funziona, basta riconoscerlo e ah! [solievo] (...) E comunque ultimamente in realtà la cosa che mi piace anche più di raccattare [= rimorchiare] è invece chiacchierare con le mie amiche e i miei amici e trasformare le narrative della sfiga in cose che ci fanno morire dal ridere sul fatto che appunto siamo liberi ma solo per prendere i due di picche.

Quello di Silvana è un discorso, una sorta di teoria personale, che però si accompagna anche a una pratica, quella del parlare con le amiche e di ridere delle proprie sofferenze d'amore. Si potrebbe quindi parlare addirittura di una critica incarnata del discorso amoroso, nel senso che la critica consapevole si traduce anche in pratiche corporee, o piuttosto il contrario, perché forse proprio a forza di riderne con le amiche Silvana è arrivata a formulare la sua personale teoria, che ha anche brillantemente esposto nel suo *blog*.

Sicuramente può essere visto come una critica incorporata del discorso amoroso il disagio che racconta Marta, talvolta anche con una certa preoccupazione e rammarico di “non essere come tutti gli altri”:

Ormai quando sento anche solo l'odore di questa solfa [corteggiamento romantico/colpevolizzazione per l'amore non ricambiato] mi viene veramente voglia di scappare a gambe levate, non so, come il fumo di un incendio mette in fuga un animale selvatico, veramente...

4.2 Critica della coppia

Il discorso dell'amore non ha efficacia in se stesso, ma solo in quanto si presuppone in maniera scontata che il sentimento di cui parla si concretizzi “naturalmente” in una serie di pratiche le quali, per quanto forse più flessibili di un tempo, sono ancora codificate e riconosciute come i comportamenti più o meno normali dello stare in coppia. Un certo modo di stare in coppia è quindi la prova necessaria, anche se forse non sufficiente, per attestare l'esistenza di un sentimento d'amore, ed è rispetto a queste pratiche che il discorso dell'amore inchioda il (o più spesso *la*) partner accusata di non amare.

Molte delle persone coinvolte in questa ricerca testimoniano un disagio rispetto alle pratiche del rapporto di coppia “standard”, come alcune lo hanno definito. Così si esprime, per esempio, Guenda, che all'epoca dell'intervista stava cercando di trarre il bilancio di una relazione eterosessuale durata quattro anni, e si diceva non solo molto delusa rispetto alla persona con cui era stata, ma anche molto critica rispetto a certe dinamiche proprie del rapporto di coppia in quanto tale:

Anche adesso tutti mi dicono: “ma parli così perché sei rimasta scottata” e allora a forza di sentirmelo dire un po' l'ho iniziato a pensare anch'io... ma dico non è possibile che ho fatto questa esperienza di infelicità e ho capito che non la voglio più fare, che certe cose non mi vanno proprio bene? Voglio dire io la fidanzata, la moglie non la so fare e nemmeno voglio imparare a farla! Ero partita bene [si riferisce ai suoi anni di

promiscuità giovanile] e poi...

È difficile dire con precisione cosa sia la coppia standard in generale, e per ciascuno degli intervistati e delle intervistate in particolare. I caratteri della coppia standard emergono spesso solo in negativo, nel momento in cui le persone, manifestando resistenze o disagi rispetto a certe pratiche di coppia date per scontate dal o dalla loro partner e/o dal loro ambiente sociale, prendono coscienza di cosa sia lo standard proprio attraverso i problemi che la non adesione allo standard produce. Limitatamente ai casi presi in esame da questo lavoro, tre punti della vita di coppia rispetto ai quali indubitabilmente si rileva sia una normatività che un'insofferenza o dei tentativi di resistenza da parte dei soggetti sono l'esclusività sessuale, la priorità della coppia su altri tipi di relazione (fatti salvi, forse, i parenti più stretti) e l'aspettativa di una sollecitudine a trecentosessanta gradi nei confronti dei bisogni emotivi del/della partner. Gli ultimi due aspetti sono già stati trattati nel terzo capitolo. Nel paragrafo 5 cercheremo quindi di dare un'idea della complessità e della varietà di atteggiamenti, discorsi e pratiche che le persone intervistate hanno sviluppato rispetto alla questione dell'esclusività o meno delle loro relazioni sessuali

179 .

4.3 La coppia (eterosessuale) obbligatoria

Moltissimi fra i partecipanti a questa ricerca – che fossero donne o uomini, e che avessero relazioni omosessuali, eterosessuali, o di entrambi i tipi – hanno riferito di percepire dall'ambiente sociale circostante una pressione più o meno forte a stare in coppia¹⁸⁰. Questa pressione si può esplicitare o, in negativo, nel messaggio che

¹⁷⁹ Dunque relazioni di coppia ma anche tutte le altre sfumature.

¹⁸⁰ Intendo qui stare in coppia nel senso “proprio” del termine: relazione stabile, condivisione di ampia parte della vita sociale, monogamia almeno apparente.

“qualcosa non va” quando non si sta in coppia da troppo tempo pur avendone le occasioni o, in positivo, nella forma di gratificazioni morali e materiali nel momento in cui ci si mette in coppia in una forma più o meno leggibile come uno di stare insieme “normale”.

Le pressioni “in negativo” possono provenire da qualche amico/a, dalla famiglia o, come abbiamo visto, dagli stessi corteggiatori/corteggiatrici o amanti che la persona frequenta. In quest'ultimo caso, l'atteggiamento è evidentemente interessato, ma è ugualmente significativo che costoro scelgano, per perseguire i loro scopi, un discorso del tipo “se non desideri ardentemente un rapporto di coppia allora vuol dire che hai paura di amare, che hai dei problemi ecc.”, e non un altro fra i molti discorsi possibili per indurre qualcuno/a a darci più attenzioni.

Dopo l'intervista, Marta mi ha scritto un'e-mail per aggiornarmi sugli sviluppi – tragicomici – di una relazione di cui mi aveva parlato. L'e-mail contiene una parafrasi ironica, ma significativa, dei messaggi espliciti e impliciti che Marta riceveva dall'uomo in questione:

non sei stata chiara

mi hai ferito

non comprendi la mia nobile sensibilità

non sai amare...

...ma è perché hai sofferto da piccola o perché sei rimasta delusa dalle tue storie precedenti, in realtà il tuo cuore è grande e io, lungimirante, l'ho capito, anche se tu fai la dura e l'indipendente.

E io te lo insegnerò, ad amare, ti mostrerò la bellezza di questo splendido sentimento così finalmente la vita avrà uno scopo e vivremo felici e contenti

Ma questo tipo di messaggi, come detto, possono provenire anche da fonti disinteressate. Una donna mi ha riferito che, a volte, alcune sue amiche

interpretavano le sue resistenze ad assumere i doveri della coppia convenzionalmente intesa (telefonate frequenti, disponibilità a mettere da parte altri impegni/altre relazioni pur di passare più tempo con la partner ecc.) come comportamenti del tutto legittimi, ma anche indicativi del fatto che non era “davvero innamorata”. Il discorso amoroso della coppia obbligatoria, in questo caso, si intrecciava ambiguamente con discorsi pro indipendenza e libertà sessuale femminile.

Quanto agli incentivi a stare in coppia, essi sono messi in atto principalmente dalle famiglie, nella forma di ricompense morali o anche materiali. Alcuni uomini gay mi hanno riferito che la nascita di una relazione di coppia stabile, ancor più se in convivenza, ha portato a una maggiore accettazione da parte delle loro famiglie della loro omosessualità, e in un caso anche a offerte di aiuto economico che, prima di allora, sarebbero state impensabili. Ancora, gli “incentivi” possono arrivare da parte di amici, amiche e conoscenti che, soprattutto quando sono in coppia a loro volta, possono dare l'impressione di trovare più appropriata e desiderabile la compagnia di un'altra coppia.

Ma in generale, come abbiamo visto in §6.3, la coppia è un tipo di rapporto riconosciuto, tutelato e facilitato da quasi tutti i contesti sociali, e quindi per ciò stesso incentivata. Alla luce di tutto questo, parafrasando il concetto di “eterosessualità obbligatoria” di Rich (1980), ho parlato nel titolo di questo lavoro di “coppia (eterosessuale) obbligatoria”¹⁸¹. Ho aggiunto la parentesi perché, evidentemente, la coppia eterosessuale è sicuramente il modo più corretto per conformarsi alla norma, ma credo che stia emergendo (almeno limitatamente agli ambienti sociali interessati da questa ricerca) la possibilità che, in subordine, anche una coppia omosessuale possa andar bene, purché “seria” e con caratteri significativamente simili a quelli di un matrimonio eterosessuale borghese¹⁸².

¹⁸¹ *Compulsory heterosexuality*, tradotto da Maria Luisa Moretti forse più appropriatamente come “eterosessualità obbligata”. Nel saggio Rich parla anche spesso “istituzionalizzazione dell'eterosessualità”.

¹⁸² Guenda, la più giovane delle intervistate, evidenzia anche l'importanza dell'età rispetto a questa questione. La

Nel suo celeberrimo saggio, Adrienne Rich (1980) evidenzia come nella nostra cultura non ci sia solo un tabù dell'omosessualità, ma soprattutto, in positivo, un obbligo dell'eterosessualità e, potremmo dire, una produzione forzata dell'eterosessualità femminile, dai quali tutta la critica femminista dell'epoca non aveva saputo distanziarsi. Rich individua nell'istituzionalizzazione dell'eterosessualità un meccanismo di oppressione delle donne, e riconosce gli ingranaggi di questo meccanismo tanto in elementi materiali (la difficoltà per le donne di avere un'indipendenza economica se non si sposano, la discriminazione dei figli nati fuori dal matrimonio, ecc.) che in elementi ideologici:

l'innamoramento femminile è sempre stato rappresentato come la massima avventura femminile, il primo dovere e la massima fonte di appagamento (ivi, p. 33)

Un'educazione massiccia in questo senso arriva alle donne attraverso

le fiabe, la televisione, il cinema, la pubblicità, le canzonette e la coreografia dei riti nuziali... (ivi, p. 22).

Naturalmente bisogna essere molto caute e cauti nel trasporre il concetto elaborato da Rich in un altro ambito, e molto chiare negli intenti. Tiquun (2001, 2003) ha evidenziato come nella società postfordista l'assoggettamento agli imperativi della società dei consumi produca una femminilizzazione e una giovanilizzazione generalizzata delle soggettività. In sostanza, dice il collettivo Tiquun, c'è poco da rallegrarsi per la diffusione di modelli di virilità “femminilizzati” o “omosessualizzati”, perché il loro unico effetto è quello di costruire anche la

ragazza nota che, con l'avanzare dell'età, diventano sempre meno le persone che non stanno in coppia secondo i canoni convenzionali e questo comporta, sia per questioni pratiche che per la maggiore visibilità delle sempre più rare “eccezioni”, un aumento della pressione a stare in coppia.

soggettività maschile come schiava del mercato e del desiderio di piacere ad altri. Aggiungerei poi un elemento di complessità che forse la forma stessa del testo di Tiquun (2003) non consentiva di rendere, e cioè che, parallelamente a questa femminilizzazione dei modelli maschili più alla moda, i modelli della vecchia scuola continuano a prosperare, o a combinarsi con i nuovi in forme inattese. Nelle pagine precedenti abbiamo visto uomini che fanno propria una certa mitizzazione dell'amore per costruire un'immagine positiva di sé in quanto sofferenti per amore, e per colpevolizzare le donne che li rifiutano; abbiamo detto che ci sono state, nell'esperienza delle partecipanti e dei partecipanti a questa ricerca, coppie omosessuali dove il discorso normativo dell'amore e della coppia veniva utilizzato per colpevolizzare il partner, e addirittura coppie eterosessuali dove l'uso di questo discorso è stato reciproco. L'intervista di Mario o quella di Ettore dimostrano che in qualche misura la coppia obbligatoria esiste anche per gli uomini, e che anche un uomo che non sta in coppia, oggi, costituisce in qualche modo “un'anomalia” (v. §5.6 e nota 76).

Gli amici di Mario sembravano aderire a una concezione per cui un uomo deve avere una donna perché altrimenti non ha nessuno che si occupi per lui del lavoro domestico, della sua alimentazione e dell'igiene della sua casa, ma anche per una questione di orgoglio sessuale: un uomo senza la morosa “è un po' uno sfigato”. Una donna che non ha un uomo è sfigata? Se è trentenne e nubile presumibilmente sì, ma se è divorziata e ha avuto due figli da due uomini diversi probabilmente nessuno le farà pressione perché si trovi un moroso come è accaduto a Mario: nell'esperienza di Marina, anzi, molti troverebbero estremamente inopportuno che lei avesse una nuova relazione di coppia.

Dunque dire che la coppia obbligatoria oggi è sia eterosessuale che omosessuale, o dire che esiste anche per gli uomini, non vuol dire *affatto* che essa funzioni allo stesso modo per tutti, né tanto meno che abbiamo raggiunto la parità di genere (se

non forse, seguendo Tiqqun, una parità nell'oppressione, che avviene peraltro sempre attraverso gli strumenti, i modelli e gli immaginari dell'assoggettamento femminile). Al contrario, vuol dire che certe forme di relazione, e la retorica ad esse associata, continuano sotterraneamente a produrre norme di genere anche a dispetto dell'apparente o tendenziale parità di genere che si riscontra nelle coppie, eterosessuali o omosessuali.

Ho voluto focalizzare l'attenzione sulla coppia anche perché l'emancipazione da determinati modelli femminili da parte delle donne coinvolte in questa ricerca sembra seguire, in qualche modo, una doppia velocità. Mi ha molto colpito, infatti, che quasi tutte avessero almeno una relazione di coppia “traumatica” da raccontare: traumatica nel senso che diventava, nella loro narrativa personale, paradigmatica di tutto ciò che non avrebbero mai più voluto fare¹⁸³. Dice Corinna:

Ho avuto una relazione con un uomo che è durata... svariati anni... e che è stata proprio brutta, brutta. Dipendenza, simbiosi malata... proprio... mamma mia!

Ancora, così si esprime Guenda:

...questa cosa [storia] sconvolgente a tratti allucinante, durata anche anni, peraltro! in cui mi ero convinta non so perché di voler diventare la madre dei figli di 'sto coglione. Non lo so come ho fatto a stare 3 anni con 'sta persona, una dinamica non solo tradizionale ma tradizionalmente schiacciante nei miei confronti, solo che io non me ne rendevo conto...

È come se nella loro costruzione di sé queste donne avessero fatto propri alcuni discorsi femministi, ma poi non avessero tratto da ciò le relative conseguenze rispetto alla necessità di emanciparsi da un certo tipo di discorso amoroso e di cambiare il proprio modo di vivere e agire il rapporto di coppia. Si sono quindi avviate fiduciose

¹⁸³ Io stessa, in effetti, ne ho una.

sulla strada ben battuta di una forma di relazione e di *sentimento* che in realtà è la matrice stessa di quei ruoli di genere che come femministe rifiutavano, salvo poi arrivare in breve tempo ad “esplosione”, non essendo affatto adatte a mantenere una relazione simile, proprio a causa di una costruzione di sé che non incorpora quei ruoli.

Credo che in buona parte questo fenomeno si possa ricollegare al fatto che l'amore viene ancora visto come una forza neutra, e anzi intrinsecamente positiva, in grado di “democratizzare” persino forme di relazionalità che di fatto possono reggersi solo su determinati ruoli di genere. Per questo, diventa particolarmente importante, anche in etnografia, non concepire le emozioni e i sentimenti come qualcosa di “naturale”, a-storico e a-culturale, e questo non solo nelle culture altrui, ma anche e soprattutto nella nostra.

5. Mettere in discussione la monogamia

5.1 Molte forme di monogamia, molte forme di non-monogamia

Backer e Langdridge, nell'introduzione di *Understanding non-monogamies* (2010), spiegano che la scelta del plurale nel titolo del libro è dovuta al fatto che ci sono molte pratiche diverse di monogamia e molte pratiche diverse di non-monogamia. Ci sono persone che troverebbero “unfaithful” avere una relazione con un'altra persona che non sia il partner o la partner, ma non un rapporto sessuale occasionale, e persone che invece comprendono nella loro idea di coppia un'esclusiva sessuale totale; persone per le quali conta il coinvolgimento emotivo con altri, con o senza contatti sessuali, e persone per le quali conta soprattutto il fatto sessuale concreto; persone che valuterebbero caso per caso e persone che dicono che, se

tradite, troncherebbero immediatamente il rapporto; addirittura ci sono coppie gay di conoscenza di alcuni miei intervistati che fanno una distinzione fra rapporti oro-genitali e sesso penetrativo anale, e considerano “vero tradimento” solo il secondo tipo di rapporto.

Questa già ampia gamma di possibilità si combina poi, nel caso della presente ricerca, con un *range* altrettanto vasto di possibilità per quanto riguarda il tipo di relazione: la storia di sesso, l'amicizia sessuale superficiale e recente, l'amicizia sessuale più profonda e prolungata nel tempo, la coppia non convivente, la coppia convivente e la coppia a distanza (due persone che vivono in città diverse o addirittura in nazioni e continenti diversi, come pure accade) comportano regimi di mono- o poligamia diversi.

Ancora, l'accordo fra i/le partner, tacito o esplicito che sia, può prevedere una possibilità non-monogamica che però di fatto non si realizza mai, o che viene praticata solo da parte di uno/a, o che non viene praticata con la serenità che si vorrebbe; oppure, potrebbe esserci una forte dichiarazione di principio sulla fedeltà sessuale che si accompagna a un'elasticità di fatto, magari basata sulla tecnica del fingere di non vedere.

Dunque che cosa dobbiamo intendere per non-monogamia? Avere due “storie di sesso” contemporaneamente è una non-monogamia o piuttosto una specie di monogamia seriale molto frammentata, o nessuna delle due perché non c'è nessuna relazione – cioè nessuna relazione affettiva profonda¹⁸⁴? Quando una delle donne intervistate e la sua partner vivevano in due città diverse, e quest'ultima accettava che la compagna avesse relazioni con altre, si trattava di un caso di non-monogamia? Probabilmente la stessa ex-compagna di Antonia sosterrebbe che non lo era, dato che allora non stavano “veramente” insieme – eppure, anche all'epoca, le due donne erano

¹⁸⁴ Una delle donne intervistate, ad esempio, dice “non sono poligama perché non ho più *relazioni* contemporaneamente” però racconta di aver avuto molte volte rapporti sessuali con donne e uomini diversi dal partner.

un riferimento importante l'una per l'altra, si sentivano spesso e per vedersi affrontavano, anche più volte al mese, dei viaggi abbastanza lunghi.

Di fatto, quasi tutte le persone coinvolte in questa ricerca hanno o hanno avuto nel recente passato relazioni sessuali non esclusive consensuali di qualche tipo, e la descrizione nello specifico di alcune di queste esperienze è, almeno per gli scopi che questo lavoro si prefigge, più interessante della questione di cosa si possa definire “davvero” non-monogamia. Sarà ciò che tenterò di fare nei paragrafi 5.2 – 5.6.

Prima, però, è necessario sottolineare che c'è un numero significativo di persone, fra le e i partecipanti a questa ricerca, che riserva il carattere dell'esclusività sessuale solo alla relazione di coppia “vera e propria”, e in particolare ai casi in cui “si è innamorati”. Ma appunto perché praticamente per tutti/e sono possibili anche relazioni di coppia “non” vere e proprie, anche queste persone di fatto non sono estranee a un qualche tipo di esperienza di messa in discussione della norma monogamica.

Questa idea che la relazione di coppia “vera”, o piuttosto l'amore stesso, comportino la monogamia, ci dice però un fatto importante, e cioè che, ancorché messa in discussione nella pratica, sul piano simbolico la monogamia conserva ancora un fortissimo privilegio, e ha un ruolo importante nel funzionamento normativo del discorso amoroso di cui abbiamo detto più sopra. D'altra parte, questo privilegio simbolico non è monolitico né assoluto: se andiamo a esaminare le motivazioni addotte a favore della monogamia da parte di chi la associa alla relazione di coppia “seria” o “in cui si è innamorati”, vedremo che queste sono tutt'altro che omogenee, e quasi mai evocano una corrispondenza essenziale fra “vero amore” e fedeltà sessuale.

La contestazione della monogamia può avvenire su vari piani, che possono essere definiti come segue:

- 1) ciò che si ritiene “giusto” in astratto,

2) ciò che si pensa di desiderare per se stessi “se solo trovassi una persona che la pensa come me”

3) ciò che si fa o si tenta di fare nell'interazione reale con dei partner e delle partner che possono pensarla come noi in misura maggiore o minore, ma mai totale.

Non c'è una sola intervista che non problematizzi, almeno sul piano ideale (1), ma spesso anche su quello del desiderio individuale (2), la norma monogamica. Del resto, non per tutti la realizzazione di questo desiderio è così importante¹⁸⁵: come ha acutamente notato Sedgwick (1990, pp. 24-26), nella sua interessantissima lista aperta delle possibili dimensioni della sessualità, esistono persone che considerano importante conoscere molti partner e persone che, pur non avendo grosse obiezioni in merito, lo considerano poco importante, nonché persone per le quali la sessualità è molto importante e persone per le quali essa costituisce un aspetto del tutto secondario della vita.

Quanto alla pratica concreta, come detto, fra le persone che hanno partecipato a questa ricerca sono molti e molte quelle che hanno sperimentato almeno una volta nella vita recente qualche forma di relazione sessuale non esclusiva, e in cui tale non-esclusività fosse – in modo tacito o esplicito – conosciuta e accettata da tutti i partner e le partner coinvolti. Fra questi vi è un uomo che ha avuto una relazione di circa dieci anni con una donna che amava moltissimo, la quale ha avuto, nel corso del tempo, molti altri partner di sesso maschile; una donna che convive con il suo compagno e una figlia e che si è data come regola quella di avere solo relazioni che non sottraggano troppe energie alla sua relazione principale, e che ha un accordo tacito con il suo compagno per cui, pur dandosi dei piccoli segnali di aver capito ciò che sta capitando all'altro, non si raccontano mai esplicitamente le loro “altre

¹⁸⁵ Una delle donne intervistate, ad esempio, racconta che nella sua sessualità la pornografia e la masturbazione rappresentano una componente molto importante.

situazioni sentimentali”; un uomo gay che ha un accordo più o meno simile con il suo partner convivente; varie donne lesbiche che hanno avuto rapporti non monogami emotivamente significativi con altre donne, e in un caso anche con un uomo. Alcuni legano la scelta di avere relazioni sessuali non esclusive a un periodo particolare della vita, altre – fra le quali un uomo tendenzialmente eterosessuale e due lesbiche – la ritengono un'esigenza prioritaria, mediabile sulle modalità ma irrinunciabile nella sostanza.

D'altra parte, bisogna resistere alla tentazione di trarre da tutto questo ipotesi circa la diffusione di forme di relazione non monogame, in generale o in relazione a un particolare orientamento sessuale. Come detto, i soggetti di questa ricerca sono stati selezionati secondo un criterio qualitativo per cui a volte sono stati intervistati *proprio perché* avevano relazioni non monogame, oltre che secondo un criterio implicito di accessibilità che escludeva da principio la possibilità di un “campione” statisticamente valido.

A differenza dello stile sin qui seguito nell'esposizione, in questo caso ho ritenuto di presentare nel dettaglio alcuni casi singoli. La scelta è dettata appunto dalla difficoltà di rintracciare dei tratti comuni fra le differenti storie, ma anche dalla consapevolezza di toccare un punto profondamente radicato nella nostra idea di amore e di relazione di coppia, che richiede un esame dettagliato dei modi, delle motivazioni e della storia attraverso la quale singoli e singole sono giunti a mettere in discussione, nelle loro vite, quella che Pieper e Bauer (2005, cit. in Barker e Langdridge 2010) chiamano mono-normatività¹⁸⁶. L'unico criterio di scelta è stato quello di presentare le storie che mi sono state narrate con maggiore profondità e in maggiore dettaglio.

¹⁸⁶ “The dominant discourse in 'Western' cultures is still one of monogamy, where certain rules are taken for granted including those of coupledness, privileging of love relationships over others, sexual exclusivity and prohibition of relationships outside of the couple” (Barker e Langdridge 2010).

5.2 Marina

Marina potrebbe essere annoverata fra coloro che non solo ritengono la pratica non monogamica giusta e auspicabile in teoria, ma che raccontano di vivere con difficoltà l'imposizione della monogamia e di aver provato a mettere concretamente in discussione questa norma, ma senza troppo successo. Marina non crede che una vita di coppia non monogama sia sbagliata di principio, né completamente impossibile di fatto. Crede però che sia estremamente difficile da praticare quando si è innamorati.

Io un po' ci sto provando anche a far funzionare queste cose diversamente però non proprio nella relazione di coppia, [perché] io non ho una relazione di coppia con S. quindi è chiaro che è un'amicizia e può funzionare però se è una persona di cui si è innamorati e che è innamorata di te, quella relazione di dipendenza forte che si instaura [quando si è innamorati]... è difficile poi mettere dei paletti, molto complicato, bisogna metterli all'inizio, bisogna presentarsi così come si è da subito, fare uno sforzo di razionalità notevole quando si allaccia una relazione

Più che la presenza di una relazione di coppia, l'ostacolo per Marina sembra essere costituito dal tipo di sentimento che lega i partner, soprattutto all'inizio. Infatti Marina conosce delle coppie eterosessuali molto unite e stabili che vivono una relazione non monogama.

Marina: A. e B., loro sono due miei amici (..) una coppia di conviventi, innamorati, felici di stare insieme (...) li ho frequentati parecchio (...) però A. aveva la sua vita e B. la sua, nonostante fossero proprio una coppia nel senso classico del termine, venivano invitati a cena insieme e tutto. Però veramente ciascuno aveva la sua vita a volte anche completamente separata dall'altro per certi periodi. Una vita sociale e anche volendo sessuale, senza neanche troppi peli sulla lingua e troppi tabù. (..) [Era una cosa] comunemente accettata, discussa e rielaborata per poter comunque far avanzare e

crescere la relazione stessa, e io comunque questo lo ammiro moltissimo, le persone *io so* che possono arrivare a questo. Solo però a seconda degli individui che compongono la relazione di coppia perché se gli individui non son pronti ...

Alessia: A te è successo ?

M: Non ci sono mai riuscita [*ride*]

A: Ma ci hai provato.

M: Sìiii ci ho provato! Eccome.

Gli sforzi di Marina di costruire relazioni non monogame, però, sembrano essersi arrestati di fronte alla priorità di conservare la relazione e non “perdere la persona”.

Allora dico non ci riesci è frustrante perché... chiaramente la relazione è importante, non vuoi distruggere una relazione e perdere la persona ma devi comunque rinunciare a qualcosa di te che ritieni giusto, però se comunque non corrisponde ai sentimenti dell'altra persona senti di dover fare un passo indietro, non puoi lanciarti a tutti i costi in un.... volere è potere, ecco.

Eppure, per Marina il problema della libertà nella coppia è essenziale:

E quindi cerco sempre di mediare ma per me il problema della libertà nella coppia è un problema esistenziale... è un problema importante... e secondo me lo è per tutti perché io non posso pensare di essere la sola al mondo a soffrire, soprattutto forse come donna

Per Marina, sentire o no il bisogno di una relazione aperta è legato a un modo di essere, è una “parte di sé”. Anche nel primo brano che abbiamo citato, ha parlato infatti di “farsi conoscere da subito per come si è”. Questo modo di essere è anche molto legato all'essere donna. L'impressione di Marina infatti è che gli uomini abbiamo meno bisogno di “ricostruirsi continuamente”, di trovare nuovi stimoli e

esplorare i propri desideri; per la sua esperienza, Marina pensa che, tendenzialmente, gli uomini siano più dipendenti, e molto più disposti delle donne ad “accomodarsi” e a rinunciare a delle cose pur di “mantenere una situazione data”. Si tratta di una concezione opposta a quella del senso comune, secondo cui gli uomini, in virtù di un desiderio più fisico e “animale”, farebbero più fatica a sottostare alla regola della monogamia. Sono invece le donne, secondo Marina, ad avere maggiormente bisogno di coppia aperta, e proprio in virtù di un bisogno emotivo di esplorazione di sé e delle relazioni.

Allo stesso tempo, Marina crede che gli uomini siano anche meno disposti a dare alla partner le possibilità di cui stiamo parlando:

(...) spesso la relazione di coppia per un uomo o è assestamento e *circostrizione* della relazione o è la tragedia¹⁸⁷.

Come abbiamo detto, Marina ha cercato di “mediare” con questa situazione. Antonia, come vedremo, ha invece posto il suo desiderio di una relazione non monogama come assolutamente prioritario.

5.3 Antonia

La storia di Antonia è peculiare perché il suo è stato un vero e proprio percorso in cui la costruzione di una relazione non solo non monogama, ma esente dalle “deformazioni” e dalle “mostruosità” della coppia, secondo le sue stesse parole, è stata un obiettivo prioritario rispetto al quale ha messo in conto anche il rischio di perdere le persone che amava¹⁸⁸. Antonia dice di aver impiegato “cinque anni della

¹⁸⁷ Enfasi mia.

¹⁸⁸ O di mantenere con esse relazioni meno profonde e impegnative dello “stare insieme”, un livello al quale, almeno per un certo tempo, anche le persone convinte della monogamia sono disposte a essere più elastiche. Mi sono chiesta

sua vita” non tanto e non solo a cercare una persona disponibile a costruire una relazione di questo tipo con lei, quanto a lavorare su se stessa per decostruire, sperimentandosi in varie situazioni, i meccanismi che rinforzavano indirettamente la gelosia, la norma monogama e le “mostruosità della coppia standard”¹⁸⁹. In questi anni Antonia ha progressivamente consolidato la volontà di non avere relazioni che non rispondessero a questo suo desiderio. Antonia sostiene anzi che

a un certo punto smetti di cercare [la persona che la pensa come te], però non torni indietro, ed è proprio quello che ti permette di trovare.

Al momento dell'intervista Antonia e la sua compagna F. stavano insieme da tre anni e mezzo, condividevano il reddito e vivevano in un appartamento in affitto con altre due coppie¹⁹⁰. Il loro rapporto non ha mai contemplato l'esclusività sessuale. Ciò è stato posto da subito come un'esigenza imprescindibile da parte di Antonia, cosa che l'altra ha ponderato e sperimentato e soprattutto, come dice Antonia, valutato da un punto di vista pratico e non, diciamo così, ideologico. Ciò ha portato F. ad accettare e praticare lei stessa la non-monogamia (anche più della sua compagna) e ha portato la coppia a negoziare alcune “regole” sulla modalità con cui gli approcci e i rapporti

insieme ad Antonia cosa significhi il fatto che molte donne siano state disposte a “provare” a stare con lei nonostante le loro convinzioni e i loro desideri rispetto alla monogamia fossero in contrasto con ciò che Antonia proponeva e praticava. È un indizio del fatto che queste donne erano disposte, almeno un minimo, a tentare di mettere in discussione la monogamia? Che avevano paura di apparire antiquate? Che le animava una specie di senso di sfida tipo “io con il mio amore ti cambierò”? O semplicemente le donne sono pronte a tutto in nome del mito dell'amore?

¹⁸⁹ Fra queste mostruosità annovera, nel corso dell'intervista, la gelosia, la chiusura rispetto ad altri rapporti non solo sessuali ma anche di amicizia, l'autoreferenzialità “dell'io-e-tu tu-e-io”, alcune forme molto sessiste di condivisione del reddito che ha riscontrato nelle coppie delle sue colleghe.

¹⁹⁰ All'inizio della loro relazione, la compagna di Antonia viveva con la famiglia nella sua stessa città in cui viveva Antonia.. Dopo circa un anno e mezzo, Antonia ha vissuto per alcuni mesi all'estero, dopodiché è tornata a vivere nella città di F., dapprima come ospite nell'appartamento che lei nel frattempo aveva preso insieme ad altre coinquiline, e poi nella casa dove vivono da un anno e mezzo con altre quattro persone.

con altre persone possono avere luogo.

In questa ricerca che è durata cinque anni lei è stata la prima persona che m'ha detto – che poi è quello che mi è piaciuto: [la prima persona] che ha detto “allora, vediamo, *qual'è* il problema di questa cosa? Se ce n'è uno?” E allora mi ricordo che la prima cosa è stata appunto che mi ha detto tipo “se andiamo insieme da qualche parte non prendi e te ne vai con qualcun altro...” che io lì per lì ci ho pensato e poi mi sono detta vabbè ma questa è una cosa quasi ovvia, è come uscire con l'amico e non smollarlo e lasciarlo solo (...) fondamentalmente [il punto] è: non lasciare l'altro come un idiota perché siamo usciti in due quindi automaticamente se tu sei con un'altra persona io sono da solo. Questo poi c'ha tutte le sue eccezioni, è dato dal contesto, se siamo in un gruppo di amici chi se ne frega... Poi anche qui rimane la gentilezza di avvisare cioè che non sia “ah dove cavolo è finito”

Ci sono poche regole, pratiche soprattutto. Alcune riguardano la casa: [abbiamo deciso di non portare altri/e amanti in casa] a meno che una [di noi] per esempio non sta per qualche ragione in un'altra città, motivo per cui non esiste il caso in cui uno torna e si trova a non poter entrare in camera sua per non disturbare o si trova costretto a dover partecipare a un momento ludico quando magari voleva solo starsene stravaccato no? (..) cioè non è una cosa territoriale (...) è che è un po' incomodo, no?

Dal discorso di Antonia traspare una sorta di controllo costante rispetto a ciò che accade nella relazione e dentro di sé, una sorta di continua attività di vigilanza volta a controllare che ciò che si fa non rappresenti *mai* un venir meno ai propri desideri rispetto al tipo di relazione che si vuole avere e per il quale si è lavorato.

Alessia: E' come se ti devi sempre spiare, come se ti devi sempre chiedere: sto cedendo qualcosa in modo ragionevole o sto cedendo troppo?

Antonia: Sì ma mi sembra anche giusto. Voglio dire è giusto che ci sia questo controllo, questo vaglio di: “sto tradendo la mia idea?” o anche “che implicazione ha alla lunga accettare questo compromesso?” Cioè è un compromesso che mi limita o potrebbe

essere l'illuminazione di una cosa pratica che potrebbe anzi... [aiutarmi a realizzare ciò che desidero]? e che magari io stessa potrei pensare “sì cavolo però!”... per esempio messa in una situazione simile [essere lasciata sola in una festa dove non si conosce nessun altro] sì che mi darebbe fastidio. Se conosco le persone sono sicura che non me ne fregherebbe un cazzo anzi mi divertirei a stare a vedere come va la situazione....

Rispetto alla questione di raccontare o meno all'altra le proprie avventure, Antonia e F. hanno stili diversi:

Che non mi si dicano le cose a me non piace per niente, poi ho visto che invece l'altra persona può scegliere di dire “guarda me lo dici quando te lo chiedo”. Questa per me è stata una scoperta di un altro modo di vedere la cosa perché per me è un'esigenza fondamentale che non mi si nascondano le cose quindi per il benessere della relazione pensavo che si facesse così e punto, poi invece scopro che l'altro... che io all'inizio ero molto sospettosa, all'inizio questo per esempio non superava il mio... vaglio critico no? [mi dicevo:] “questo che cosa vorrà dire? un mettere la testa sotto la sabbia?” Questo era il dubbio.

Dubbio che in seguito viene fugato dai fatti, nel senso che Antonia si accorge che la sua compagna le chiede effettivamente notizie, e non ha alcuna intenzione di applicare una sorta di *don't ask, don't tell*.

Magari il suo modo è di acquisire informazioni poco a poco e valutarle, tipo lei fa “ti sei fatta qualcuno?” e tu “sì” e lei non ti chiede più niente, roba che io morirei, io devo sapere tutto subito. E però quando vedo che c'è questa domanda e poi c'è una pausa che non è ah! sofferenza atroce! ti metto il muso eccetera – anzi quella continua la sua vita normale non facendomi notare di avere un solo pensiero sull'argomento! – e magari dopo una settimana mi chiede “ah ma chi è, dove l'hai conosciuta?”

In molte coppie, soprattutto gay, la possibilità di avere rapporti con altri si limita alle storie di una sera. Rispetto alle relazioni prolungate nel tempo con la stessa persona, anche Antonia dice che “sono più critiche”. La prima volta che è successo qualcosa del genere, fra le due donne ci fu un malinteso rispetto alla messa in discussione o meno del loro rapporto privilegiato:

Io l'ho fatto quando ero [all'estero] che ok non vivevamo insieme però comunque avevamo un anno e mezzo di relazione alle spalle. Lei all'inizio non se la prese per niente bene e poi mi ha spiegato che cos'era: il problema era quello di vedersi sostituita da questa persona per il fatto che “tu non vivi qua, io non ti sto vedendo mai, questa persona ti vede sempre allora a questo punto chi è *l'altra?*”

Temendo di stare per perdere la posizione privilegiata che occupava nella vita di Antonia, sostanzialmente per cause di forza maggiore dovute alla distanza geografica, F. sceglie non di interrompere la relazione ma di allentarla.

Che era come dire che, dopo che ho avuto un certo rapporto con te, cioè, in termini pratici: io sono quella che esce con te la sera che c'è il concerto figo e siamo contentissime, io sono quella che chiami più spesso, sono quella che magari viene a casa tua quasi con naturalezza, che suono e salgo, tutte queste cose qua - dopo essere stata questo, io non voglio vedere come io divento l'altra. La sua idea era che a me stava succedendo questo con la tipa, che poi niente di più lontano dalla realtà (...) io proprio non capivo finché non me l'ha spiegato proprio come te lo sto spiegando io a te adesso, io non avevo capito cosa voleva dire - io non riuscivo a capire, [mi] dicevo “che cazzo c'ha questa, se dice che non è il problema che mi sto scopando qualcun altro, allora *dov'è il problema?*”

Anche perché in questi anni di isolazionismo, la lotta e tutto [gli anni in cui ha costruito e consolidato la sua scelta non monogama] non mi rendevo conto che nel frattempo avevo creato delle abitudini così lontane dalla norma, cioè mi ero così tanto allontanata

dalla norma che non sapevo più qual'era la norma...

Antonia aveva praticamente “dimenticato” che, per l'esperienza della maggior parte della gente e anche della sua compagna, una situazione in cui si hanno ripetuti incontri con una persona con la quale si fa sesso, si esce a bere una birra e si cena talvolta insieme – insomma una situazione in cui c'è *desiderio sessuale* + *voler bene* + *continuità nel tempo* – coincide sostanzialmente con un rapporto di coppia. La rottura di questa corrispondenza automatica è stata una delle cose sulle quali Antonia dice di aver lavorato in quelli che chiama i suoi “cinque anni di ricerca”:

Io posso anche avere relazioni ripetute con la gente (...) ma da questa ripetitività non mi aspetto il fatto di dire “ah questa è una persona eccezionale, ci voglio fare anche altro oltre alla ripetitività”, perché per la gente la ripetitività è già sufficiente per fare una coppia no? per me non è una condizione sufficiente. Che cosa fa diventare una persona la mia coppia? il fatto che penso di condividere una serie di cose, il piacere di starci insieme, l'idea di pensare “non riesco a immaginare il giorno in cui mi stanco di questo”. Queste sono cose mi sono successe con lei [= con F.] e non mi sono successe con altri e non mi succedono tutti i giorni

Quella per me era una relazione ripetuta nel tempo, una relazione che *aveva* un valore, però questo non ha niente a che fare con “voglio stare con te”, e se non ci fosse stata F. sarebbe stato lo stesso. Quando ho spiegato questa cosa lei ha detto “ah, allora va bene” ed era finito il problema!! E anche questo è stato bellissimo perché sempre per quel vaglio che dicevamo tu tiri un sospiro di sollievo e dici “ah non era un indizio della solita malattia!”

Poi io ero così tanto sulla difensiva che non ero pronta a cedere neanche un centimetro, perché ero talmente abituata a... io non mi fido di quello che dice la gente perché tante volte è stato solo il primo passo per arrivare poi alla solita storia cioè “ah ma in realtà si vive meglio così [=in modo monogamo]”

In questo racconto abbiamo visto Antonia nella posizione di quella che ha una relazione “altra” rispetto al rapporto di coppia principale. Molto spesso, anzi più spesso, le è capitato però di stare nell'altro ruolo. Secondo Antonia, il fatto che la sua compagna non abbia avuto altre relazioni lesbiche prima di incontrarla fa sì che il suo bisogno di sperimentarsi, la sua curiosità e il suo entusiasmo per lo “scopare in giro e conoscere gente” sia molto maggiore del suo¹⁹¹.

Qual è stato quindi il vissuto di Antonia quando la sua compagna ha avuto una relazione prolungata con un'altra donna?

Emotivamente sinceramente... – è stato sempre mentre io ero via quindi di nuovo mischiato con questo fattore lontananza – (...) È stato soprattutto il dubbio. Il dolore del dubbio, il dire ah ma magari questa ha trovato quest'altra fichissima che adesso se la frega [=ruba] no? Che è doloroso ma è anche vitale. (...) Nel mio caso, ti dico, proprio analizzando la sensazione, tutto il dolore era una paura. (...) Una paura che dura quello che dura, cioè dura il tempo che me lo dici e ti faccio il commento [un po' acido] tipo “ah ti è piaciuto”, ma il giorno dopo quando vedo che ancora ci sei, la paura viene sostituita dal piacere di vedere che stai ancora là e dopo due settimane che sei ancora là il dolore è scomparso del tutto, e dopo due mesi è un barlume di ricordo voglio dire

Gradualmente, Antonia passa dalla narrazione dell'episodio avvenuto mentre lei era via a un discorso più generale sulle sensazioni che ha provato quando la sua compagna ha avuto rapporti con altre persone:

Voglio dire tolta la cosa ideologica, cioè se il concetto non ti offende ma è la realtà che ti offende – offende non è la parola giusta: che ti ferisce – sì puoi avere i crampi, però...
(...) Secondo me tutto il segreto sta non nel fingere che non devi sentire niente ma

¹⁹¹ Questa riflessione di Antonia evidenzia tra l'altro il fatto che sono vari i motivi per cui persone diverse possono desiderare una relazione aperta, anche in rapporto a momenti differenti della vita.

nell'aspettare questo tempo e non scappare da questa cosa dolorosa, da questa minaccia di sostituzione appunto. Cioè non è che dici me ne vado in Papuaasia così aspetto che ti decidi così quando ti vedo ho sempre la chiarezza, ho sempre il piacere e mai la sofferenza: no. (...)

Che poi è chiaro che se è una storia di una notte che non hai manco il numero di telefono questo tempo di attesa è quasi zero, se invece è una cosa che ogni tanto ci si sente, ci si scrive, magari devi aspettare di più. (...)

Essendo una convinta sostenitrice della sua scelta, Antonia si trova molto spesso a discuterne con terze persone. Una non-monogamia vissuta apertamente è percepita come una scelta molto provocatoria, che fa discutere anche quando la diretta interessata non fa nulla per imporla all'attenzione degli interlocutori e delle interlocutrici¹⁹²; ho assistito a molte conversazioni in cui i/le presenti si sentivano autorizzati/e a tirare in ballo la faccenda e a indulgere al bisogno di esprimere tutte le proprie obiezioni sul tema anche se non avevano alcuna confidenza con Antonia e lei non aveva dato alcun segnale che potesse incoraggiarli a entrare tanto nel merito della sua vita privata. Riferendosi a questo tipo di discussioni, Antonia racconta:

Una cosa che mi lascia sempre basita. Quello che ti dicono sempre, con una tale ingenuità!, è “ma non c'hai paura che poi se ne va con quell'altra?” E tu li guardi e dici ma sei scemo? non ti devi confrontare pure tu [=tu che sei monogamo/a] con questa paura, anche se “l'altra” è più eterea?

A questo punto, io e Antonia ci siamo domandate se comunque una pratica non monogama non aumenti la probabilità di incontrare la fatale *altra* e quindi renda meno stabile un rapporto d'amore. Antonia non risponde con argomenti generali (del tipo 'è giusto esporsi a questa eventualità perché non è giusto privarsi della possibilità

¹⁹² Ad esempio spesso succede che qualcuno che conosce Antonia la presenti ad altri dicendo “lei è quella della coppia aperta”.

di incontrare qualcuno che ti piace di più' e simili) ma piuttosto riflettendo sulla sua situazione concreta.

Ma è difficile sai [incontrare qualcuna che mi piace veramente tanto]! Per quanto mi riguarda dovrebbe essere o molto più fida di F. sotto tutti gli aspetti o comunque vincerà sempre F., anche automaticamente per un quantitativo di affetto accumulato in tutti questi anni. Se dovesse succedere, che mi sembra impossibile, però se dovesse succedere, immagino che [la relazione con F. cambierebbe, non sarebbe più la relazione “principale”, e] il problema si porrebbe sulla questione del tempo [= della gestione del tempo da trascorrere insieme] (...) Ma molto dipende anche dalla qualità della sua vita in quel momento.

Antonia è convinta infatti che la soddisfazione per la propria vita al di fuori della coppia, intesa anche nel senso di qualità della vita quotidiana, consenta, fra le altre cose, di vivere con serenità le eventuali trasformazioni di un rapporto dovute alla comparsa sulla scena di altre relazioni sessuali significative.

Perché adesso questo è il mio nuovo tema, dopo anni di coppia aperta, la relazione così la relazione cosà, questo è il mio nuovo tema: la qualità della vita che stai avendo. Un tema più esistenziale diciamo che ritorna in vari aspetti... (...) Cioè, le possibili risultanti di una relazione [contemporanea] con F. e con un'altra che mi piace tanto sono influenzate anche dalla qualità della vita mia e di F. [in quel momento]: voglio dire F. che si sta facendo la vita a mille con mille storie per di qua e per di là, divertendosi, felice... ma sai che gliene frega che due volte a settimana vado in giro con un'altra, che ho con un'altra un rapporto quasi equiparabile al suo, fino al caso estremo che divido il mio tempo fifty-fifty?

Cosa diversa è se hai una vita del cazzo, allora madonna se ti pesa ogni cosa che ti viene a mancare! Mi fa riflettere tantissimo questo (...) poi l'ho visto anche in casi proprio pratici (...) E' *molto* importante la qualità della vita. E averci una qualità della vita rende più facile anche tutto questo [la relazione aperta]; viceversa penso che averci la

relazione standard monogama di “io-e-tu e tu-e-io” ha proprio questo valore aggiunto, che anche se hai una vita di merda, non ti mette tanto in crisi.

In questo modo, le condizioni di lavoro e la precarietà tornano in primo piano, anche dove non ci saremmo aspettati. Antonia dice di non aver avuto, negli ultimi tempi, una qualità della vita che la soddisfa. In questo, rientra anche “un allontanamento dagli incontri, dalle possibilità, dagli scambi...”.

E' una gran tristezza, che si sposta per me sull'invecchiare, sull'avere dei ritmi di vita di merda... (...) E quindi nella pratica è un bel po' di tempo che non intrattengo le necessarie e dovute indispensabili relazioni al di fuori di quella che può essere la coppia - chiamiamola così.

Alessia: Dovute?

Antonia: Sì in certo senso sì perché è quello che ti fa sentire che stai esattamente facendo quello che volevi fare, è la prova tangibile che ti ricorda che non ti sei perso – la prova che sempre vuoi perché sennò potremmo parlare di qualsiasi cosa al mondo però... cioè: non sarebbe una realtà, no? Quindi dovute, sì, dovute a me, ai miei desideri.

5.4 Genesi di una scelta non monogamica: la gelosia.

L'ultima frase di Antonia ci rivela quanta parte del suo senso di sé e della propria coerenza riponga nella pratica di una relazione diversa da quella “standard”, pratica che come detto non è nata da un momento all'altro, ma è frutto di un lungo percorso di decostruzione e autocostruzione di sé:

Okay, è vero che ho trovato la persona con cui farlo, ma se lei l'avessi incontrata prima, prima di tutto questo percorso, non credo che sarei stata pronta

Purtroppo, non possiamo fare che qualche accenno a questo lungo lavoro di Antonia su se stessa e sugli altri. Cercheremo però di metterlo a confronto su un punto specifico, quello della gelosia, con l'esperienza di altre due donne, una lesbica e l'altra prevalentemente eterosessuale con occasionali relazioni lesbiche.

Antonia dice di aver sempre avuto delle vaghe idee su altri modi possibili di vivere l'amore, che restavano però riferimenti ideali e indefiniti, finché l'esperienza del primo rapporto di coppia di una certa durata non ha prodotto in lei una trasformazione. Pur non essendo mai stata gelosa, Antonia si trova a subire la gelosia della sua fidanzata che, alla lunga, la rende gelosa a sua volta:

[Sono passata] dal non essere gelosa proprio per natura al diventare supergelosa quasi per ripicca in seguito a una storia contorta in cui per giovane età e non so quale contorta... simbiosi eccessiva, e quindi anche passarsi queste devianze [come la gelosia]... per cui la gelosia trasmessa e poi rilanciata quasi per ripicca, sofferta e poi fatta soffrire quasi per fartela pagare fino ad arrivare proprio all'abiezione. (...)

Il trauma di vedermi diventare una persona che non volevo essere (...) quello è stato per me proprio la forza drastica, quello che ti dice no, allora questo [della non monogamia] non è proprio solo un pensiero che hai ogni tanto del tipo “ma guarda, le coppie! Io invece penserei...”, no, è proprio una cosa [importante]... e questo mi ha portato a rompere la relazione in cui stavo riversando queste caratteristiche nuove e orribili. (...) Mi ha spinto a raccattare tutte quelle altre ideuzze che avevo nella vita, magari anche ispirate dagli ideali degli anni Settanta no? (..) A uscire da un desiderio così, campato per aria (...)

E poi da lì un sacco di sperimentazioni con casi vari e variegati di lavoro soprattutto personale (...) Visto che la causa è stata tollerare la gelosia di un altro che poi ha prodotto per riflesso la gelosia in me, ho pensato che questa poteva essere la cura. E la cosa difficile non è stata tanto non permettere la gelosia altrui ma ripulirsi dal *compiacimento* della gelosia altrui, analizzarsi ogni volta che ti scappa il sorrisino quando ti dicono “ma dove sei stata?” perché sai, rispondere “non mi chiedere dove sono stata perché io sono una persona libera faccio quello che voglio eccetera” è molto

più facile che non evitare di pensare [con aria compiaciuta] “ah, è gelosa!”, perché pensare *ah è gelosa allora mi vuole bene* è quasi un assioma.

Maria vive in una relazione monogama con un'altra donna da alcuni anni, nella quale però si dice “certa e tranquilla” che, a differenza di altri rapporti che ha avuto in passato, un eventuale episodio di relazione sessuale al di fuori della coppia non produrrebbe alcuna crisi o reazione violenta. Anche lei racconta la sua versione circa la genesi della gelosia.

Strada facendo ti accorgi che questa cosa [intende la monogamia] finisce per evitare di farti sentire le cose [perché] tu a forza di selezionare e di respingere tutte le cose [i possibili approcci sessuali] che apparentemente sarebbero così, solo uno sfizio... magari le situazioni le allontani ancora prima che nascono proprio perché sai che dici va be', lasciamo perdere – a meno che non sia una cosa che non puoi resistere, sennò le allontani così. Però è sempre l'immagine di te che ti giri e dici va bè ma io ora me ne torno a casa... io ora me ne torno a casa... Lo dici sempre con la bocca più piena, è come se piano piano ti spegni no? Fino a che non ti si accende più neanche il pensiero [di un altro possibile incontro sessuale] e penso che gira e rigira questo nei rapporti succede sempre prima o poi. E questo meccanismo qua perlomeno in me si trasforma sempre in gelosia.

(...)

Credo che la mia gelosia è molto legata all'insicurezza. Credo che a tutte le persone rassicuri il fatto di piacere, no? Che può essere non solo una cosa estetica ma anche la complicità di un attimo, di due chiacchiere... (...) Tu nel privarti di queste cose ti rendi sempre più insicuro perché questo tipo di conferme non ce le hai, per cui poi quelle conferme te le deve dare quell'unica persona con cui stai (...) è come se tu chiedi di più all'altra persona, anzi non chiedi: te lo aspetti e lo pretendi, che è diverso (...) tu dai per scontato che... dai per scontate determinate cose...

La differenza fra Antonia e Maria, quindi, sembra stare più che altro nel fatto

che che per quest'ultima vedersi trasformata in una persona gelosa non è così traumatico e non porta a scelte radicali. Anche Silvana lega la gelosia all'insicurezza, con la differenza che non la ritiene comunque legittima:

Sì perché il fatto di non provare gelosia pure quello è relativo, perché uno non è che non è mai geloso, è che è una questione di rispetto proprio per lo spazio vitale dell'altro, quindi io pure se sono gelosa me la rimangio la mia gelosia! Dopodiché ci sono situazioni e dinamiche in cui è più facile che diventi geloso e altre in cui ti sembra quasi una forzatura... Ci sono persone che ti fanno sentire sicura di quello che provano per te, ma anche con delle micro cose, non è che serve l'anello di diamanti o telefonarsi a tutte le ore.

La richiesta di monogamia nasce quindi dall'insicurezza, e genera al tempo stesso insicurezza. Di fronte all'esperienza di queste tre donne, non si può dire né che la scelta di mettere in discussione la monogamia sia una scelta di autonomia (o individualismo) in cui le esigenze del singolo/a diventano prioritarie rispetto alla relazione, né che si tratti di un'opzione di totale dipendenza e vulnerabilità, in cui ci si espone volontariamente all'insicurezza. Di certo, l'esperienza di Antonia e F. è riconducibile al tema della messa in discussione degli eccessi dell'accudimento, nella misura in cui la loro relazione non prevede di proteggere sempre e comunque l'altro da una sofferenza che, come abbiamo visto, Antonia relativizza, ma non nega. Ma in realtà autonomia e dipendenza sono intrecciate insieme, e forse non sono le categorie più adatte per comprendere le esperienze che abbiamo appena descritto. Le “conferme” di cui parla Maria possono arrivare (anche) dalla relazione con altre partner, o possono essere richieste e pretese da un'unica partner, o possono giungerci dall'orgoglio di essere riuscite a non abdicare ai nostri desideri e non aver imposto all'altro/a di farlo, ma in tutti i casi è sempre *la relazione con gli altri e le altre* la fonte di queste conferme.

5.5 Gelosie differenziate per genere

Abbiamo visto che, se Antonia riesce a relativizzare la sofferenza procurata dal fatto che la propria compagna faccia sesso con un'altra persona, è anche perché, come dice lei stessa, “ha tolto la parte ideologica”. Antonia fa una differenza fra l'offesa procurata dall'idea e la ferita procurata dal fatto in sé, e ritiene 'legittimo', per così dire, solo questo secondo tipo di sofferenza (anche se, proprio come Silvana, pensa che “il fatto di sentirmi gelosa non mi autorizza a comportarmi di merda”).

Anche Maria sostiene che la sua gelosia “non è una questione di orgoglio del tipo *ci stai provando con la mia ragazza, vedi che questa sta con me*”, dunque anche per lei non si tratterebbe di un'offesa, ma di una ferita, resa più grave dal fatto che però, secondo la sua interpretazione, praticando una vita monogama lei si trova in una posizione di maggiore vulnerabilità e di maggiore bisogno di “conferme”.

Metti caso che io potessi notare un'attrazione fisica, qualcosa del genere, non è tanto quello [che mi suscita gelosia], ma quando vedo una complicità molto forte con un'altra persona. Poi per come è lei di carattere [questo] si tramuta subito in una calamita fisica che tu percepisci, che poi può non avere niente a che fare con una tensione sessuale però questo a me mi rende più gelosa di un... non so di una cosa... finalizzata [al piacere sessuale in se stesso], a una cosa solo fisica.

La distinzione fra offesa e ferita, fra questione di orgoglio e paura della perdita può aiutare a formulare un'ipotesi, del resto abbastanza banale, sul perché, stando ad esempio a quel che dice Marina, gli uomini avrebbero maggiori difficoltà a vivere relazioni aperte. L'orgoglio, l'onore sessuale è stato senza dubbio per molti secoli un affare di uomini. Anche Mario, ad esempio, quando mi raccontò di aver iniziato una relazione con una donna che aveva un “amico particolare” in un'altra città, pur non

sentendosi affatto ferito nell'orgoglio, sapeva bene che era questo ciò che ci si sarebbe aspettati da lui in quanto uomo:

So bene che per molti rischio anche di fare la figura di quello cornuto e contento, per così dire

Che il genere non sia affatto indifferente rispetto alla questione della gelosia lo testimonia anche Guenda, che racconta:

L'ultima io stavo con un uomo e le volte in cui l'ho... “tradito”, se così si può dire, l'ho tradito con delle donne, e lui sì si è incazzato ma non andava a toccare il suo orgoglio fallico maschile e di conseguenza non andava a incrinare il rapporto. Quando l'ho tradito poi con un uomo allora si son viste delle altre cose ecco, ho visto proprio la differenza.

Ma una maggiore gelosia per i possibili “tradimenti” di tipo eterosessuale non è propria soltanto degli uomini. Anche Maria infatti racconta:

E poi sono molto più gelosa degli uomini che delle donne. Con una donna non sarei gelosa nemmeno di quella complicità che si potrebbe creare, con un uomo... quando percepisco quest'intensità qui io... sragiono. Non che faccio piazzate però sragiono. Con una donna no. E questo mi procura molte molte discussioni con C. [la sua compagna].

Queste discussioni hanno indotto Maria a porsi molto seriamente il problema. La sua ipotesi è che questo fenomeno sia dovuto all'esperienza, vissuta durante l'adolescenza, di vedere che nel rapporto con alcune amiche con le quali aveva una forte complicità a un certo punto “l'entusiasmo che prima era nel fare le cose insieme diventava quello di raccontarmi le cose che faceva con il ragazzino”. Nelle parole di Maria, traspare chiaramente la ritualità, la convenzionalità di questo passaggio,

l'automatismo per cui a una certa età “il ragazzino” è più una questione sociale che di desiderio, e l'impotenza di Maria di fronte al potere di questo immaginario eterosessuale che sottraeva importanza alla complicità sperimentata precedentemente fra bambine.

Se dunque le relazioni eterosessuali delle donne allarmano di più i partner sia di sesso femminile che di sesso maschile, è sicuramente per una questione di orgoglio fallico (Guenda sottolinea che per molta gente il sesso fra due donne non sarebbe nemmeno “vero” sesso), ma anche per il privilegio simbolico di cui gode la relazione eterosessuale, che comporta un vantaggio pratico: un rivale eterosessuale ha, rispetto a una partner dello stesso sesso, l'indiscusso vantaggio di poter essere baciato in metropolitana o presentato ai propri genitori senza problemi. È per questo che una relazione eterosessuale costituisce una minaccia di perdita molto più temuta, e suscita una gelosia maggiore.

5.6 Mario

Mario, come abbiamo già detto, ha iniziato ad avere relazioni non monogame all'interno di quelli che lui definisce “rapporti d'amicizia in cui c'è anche il sesso”, e in cui “ci si vuol bene pur non essendo innamorati”. In questo tipo di rapporti, è sempre stato assolutamente scontato per Mario che sia lui che l'altra potessero avere rapporti sessuali con altre persone.

Uno dei motivi per cui Mario dice di chiamare “amiche” e non “morose” o “fidanzate” le donne con cui va a letto è che

quelli erano tutti rapporti che sì gli volevo bene, gli voglio tuttora bene mica per quello, però non vivo mica sulla luna, cioè vedo quali sono le sue aspettative, le mie aspettative, lo so che è una cosa che questa settimana va, la settimana prossima magari non va più

(...) sì, non c'è proiezione nel futuro ma poi anche nella vita quotidiana quando uno ha una vita privata che va in un senso, quell'altra che va in un altro, ci si incontra, in quel momento che ti incontri puoi stare anche bene, puoi volerti bene quanto vuoi, stare bene quanto vuoi ma... le mie emozioni... un po' mi conosco quindi io dico amiche perché capivo tutto questo rapporto qua

Questa divergenza di prospettive, stili di vita, progetti probabilmente non si è data con la donna che Mario frequenta attualmente, e per questo la loro amicizia e la loro frequentazione sessuale vanno avanti di pari passo da circa tre anni. All'inizio della loro frequentazione, R., divorziata con tre figli maggiorenni, aveva una relazione con un uomo che viveva in un'altra città. Mario accetta con molta naturalezza la situazione, e per spiegare la sua mancanza di sentimenti di gelosia, dice semplicemente che “all'epoca io ero l'ufficioso e lui l'ufficiale, per cui...”. Inoltre, durante la loro frequentazione, e per circa un anno e mezzo, R. ha relazioni occasionali con altri uomini, e non nasconde a Mario le sue avventure. La stessa cosa fa Mario con le sue (più rare) storie con altre donne.

Nell'ultimo periodo, il loro rapporto si è fatto più stretto, soprattutto nel senso di una maggiore quantità di tempo spesa insieme, e ai due “non è più capitato” di avere relazioni con altri. Mario non attribuisce questo fatto ad alcun motivo particolare, ma ne prende atto. Del resto, entrambi non sembrano aver fatto di questa nuova situazione una regola fondamentale della loro coppia. Mario mi racconta anzi che in alcune occasioni R. ha pensato che lui avesse portato a casa qualche altra donna e che, qualche tempo dopo, lo ha rimproverato per gioco, cercando di metterlo alle strette perché ammettesse la cosa, che lei dava per certa e che Mario, incredulo, continuava a negare.

Essendo un uomo, e anche di una certa età, Mario contraddice il luogo comune per cui il “tradimento” sarebbe, per un uomo, più difficile da sopportare. Inoltre la

sua esperienza ci dice che, anche per un uomo, la possibilità di contemplare il comportamento nonmonogamo della propria partner non è necessariamente legato a uno scarso attaccamento affettivo. Mario infatti indica R. fra le prime persone sulle quali potrebbe contare in caso di bisogno.

E' possibile pensare che l'atteggiamento di Mario sia legato alla "forma", per così dire, della relazione, più che al sentimento, e cioè che sia propenso a una relazione non monogama solo fintantoché si tratta di un rapporto di amicizia. Abbiamo visto però che nella sua relazione attuale, che pure si sta trasformando in una specie di rapporto di coppia, la monogamia di fatto non è una monogamia di principio. Nel rapporto con R., in realtà, i motivi pratici a sostegno della monogamia, intesi come fattori che possono promuovere il benessere di entrambi, sembrano molto più importanti di quelli per così dire "ideali" o "ideologici".

Conclusioni

Le conclusioni di questo lavoro restano in gran parte aperte. Sicuramente una ricerca di questo tipo permette di decentrare lo sguardo dal modello unico della famiglia nucleare, ma anche dai modelli plurali, eppure ancora in buona parte derivati da quest'ultimo, delle famiglie ricomposte, delle famiglie attraversate dall'esperienza della procreazione medicalmente assistita e delle famiglie omosessuali in attesa di riconoscimento giuridico; inoltre, questa analisi ci ha consentito di vedere come le norme di genere lavorino ancora, in modo estremamente ambiguo e complesso, anche in ambienti sociali apparentemente “paritari” rispetto al genere (o addirittura tendenti a una sorta di indifferenziazione di genere, o di femminilizzazione generalizzata), e lo facciano soprattutto nell'ambito, estremamente intimo e allo stesso tempo iper-rappresentato e socializzato, della relazione amorosa.

Anche la constatazione, emersa dalla ricerca, di come le condizioni di lavoro influenzino pervasivamente la vita di relazione dei soggetti coinvolti è significativa. L'analisi minuta delle modalità e degli effetti del riconoscimento o della leggibilità delle relazioni a livello micro-sociale può essere sicuramente materia di riflessione per i gruppi queer impegnati a evitare tanto l'assimilazionismo che la possibile deriva impolitica della teoria queer. Inoltre, in più punti l'analisi ha toccato, lasciandolo però implicito, il problema di ripensare in qualche modo la temporalità nel suo rapporto con la “verità”: nelle condizioni di vita contemporanee, che senso ha e che effetti produce concepire ancora come “autentiche” solo le esperienze che “durano”?

Molti altri aspetti meriterebbero di essere esplorati attraverso un'ulteriore ricerca sul campo: tra questi, il tema della maternità e della paternità al di fuori di un progetto di coppia convenzionale, il fenomeno del *co-housing*, il tema del lutto e dei riti del lutto in rapporto alle relazioni senza nome, la specificità dell'esperienza

transessuale e transgender in questo ambito, così come un confronto con altri paesi europei dotati di sistemi di welfare più efficienti ed estesi.

BIBLIOGRAFIA

A.A. VV. 2011, *Queer Bonds*, *GLQ*, 17, 2-3.

Abu Lughod Lila e Lutz C. 1990, "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life" in Abu-Lughod Lila, *Shifting politics in Bedouin love poetry* (trad. it. C. Pussetti, "Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana" in *Antropologia*, 5, 6, pp. 16-35).

Ahmed S. 2006, "Orientations: Toward a Queer Phenomenology", *GLQ* 12, 4.

Appadurai A. 1988, "Putting Hierarchy in Its Place" in *Cultural Anthropology* 3,1, pp. 36-49.

Arnett J.J., 2000 "Emerging Adulthood. A Theory of Development From the Late Teens Through the Twenties" in *American Psychologist*, May, pp. 469-480.

Barbagli M., Castiglioni M. e Dalla Zuanna G. 2003, *Fare famiglia in Italia: un secolo di cambiamenti*, Bologna, Il Mulino.

Barbagli M., Dalla Zuanna G. e Garelli F. 2010, *La sessualità degli italiani*, Bologna, Il Mulino.

Barker M. e Langdridge D. 2010, *Understanding Non-Monogamies*, NewYork, Routledge.

Barthes R. 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Editions du Seuil.

Bauman Z. 2003, "Sono forse io il custode di mio fratello?" in F. Folgheraiter (a cura di), *La liberalizzazione dei servizi sociali. Le professioni di aiuto fra concorrenza e solidarietà*, Trento, Erikson, pp. 37-48.

Bauman Z. 2003, *Liquid Love. On the frailty of human bonds*, Cambridge-Oxford, Polity press e Blackwell Publisher (Trad. it. S. Minucci, *Amore liquido*, Roma-Bari, Laterza, 2009).

Bertone C. 2005, "Esperienze di famiglia oltre l'eterosessualità" in E. Ruspini (a cura di), *Donne e uomini che cambiano*, Milano, Guerini, pp. 239-262.

Biagini E. 2007 "R/esistenze. Giovani lesbiche nell'Italia di Mussolini" in N. Milletti e L. Passerini (a cura di), *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento*, Torino, Rosenber & Sellier.

Biagini E. 2008 Intervento al convegno "Tre giorni contro la normalizzazione, la repressione e il disciplinamento dei corpi", a cura del Coordinamento Facciamo Breccia, Bologna, 31 ottobre 2008.

Bianchi L., Colombo G. e Cocever E. 2004, *Il lavoro di cura. Come si impara, come si insegna*, Roma, Carocci.

Bimbi F. 1995, "Etica della cura, stili di vita adulta e organizzazione", in *Animazione Sociale*, 2, pp. 9-16.

Blangiardo G., *La situazione socio-demografica della Famiglia Italiana*, intervento alla Conferenza

Nazionale della Famiglia, Milano, 8-10 Novembre 2010, on line su <http://www.conferenzanazionale sulla famiglia.it/media/6545/blangiardo.pdf> , visitato il 15/6/2011.

Bonaccorso M.E. 1994, *Mamme e papà omosessuali*, Roma, Editori Riuniti.

Bonizzoni P. 2009, *Famiglie globali. Le frontiere della maternità*, Novara, UTET.

Bourdieu P. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Editions du Seuil (trad. it. I. Maffi, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003)

Bourdieu P. 1992, "Habitus, Illusio e razionalità", in P. Bourdieu e Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.

Bozon M. 2008, "Les minorités sexuelles sont-elles l'avenir de l'humanité?" in V. Descoutures (a cura di), *Mariages et Homosexualités dans le monde*, Paris, Editions Autrement.

Bubek D. 1995, *Care, Gender and Justice*, Oxford, Clarendon Press.

Butler J. 2005, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press.

Carsten J. 2000, *Cultures of relatedness. A new approaches to the study of kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

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

Chantal C. 2000, "Kinship Studies' au tournant du siècle", *L'Homme*, 154-155, mis en ligne le 18 mai 2007. URL: <http://lhomme.revues.org/index53.html>. Consultato il 5/6/2011.

Chantal C. 2000, "Femmes échangées, femmes échangistes", *L'Homme* , 154-155, mis en ligne le 04 mai 2007. URL: <http://lhomme.revues.org/index23.html>. Consultato il 5/6/2011.

Chuan Kang Shih 2000, "Tisese and Its Anthropological Significance: Issues around the Visiting Sexual System among the Moso" in *L'homme*, 154-55, pp. 697-704.

Clifford J. e Marcus G. E. 1986, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography* Berkeley, University of California Press (trad. it. *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, 2001)

Clifford J. 1986 "Introduction: Partial Truths" in Clifford e Marcus 1986, pp. 1-26.

Csordas T. J. 1990, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", in *Ethos*, 18, 1, pp. 5-47 (trad. it. "Corpi" in *Antropologia* n.3, pp.17-39, 2003).

De Lauretis T. 2011, "Queer texts, Bad Habits, and the Issue of a Future" in *GLQ*, 17, 2, pp. 243-264.

De Rose A. 2001, *Introduzione alla demografia*, Roma, Carocci.

Despentes V. 2006, *King kong theorie*, Paris, Edition Grasset & Fasquelle (Trad. it. di C. Testi, *King kong girl*, Torino, Einaudi, 2007).

Di Nicola P. 2005, "La cultura della cura e della solidarietà", in AA.VV. *Famiglie e politiche di welfare in Italia: interventi e pratiche*, Bologna, Il Mulino.

Diotima 1990, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*,

Milano, La Tartaruga.

Dossie E. e Catherine A. Liszt 1997, *Ethical Slut. A Practical guide to Polyamory, open relationships and other adventures*, San Francisco, Greenery Press.

Douglas M. 1979, "I due corpi", in *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Torino, Einaudi.

Duden B. 1991, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Von Mißbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg-Zürich, Luchterhand Literaturverlang (Trad. it. G. Maneri, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994).

Duranti A. 2000, *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi.

Edelman L. 2004, *No future*, Durham, Duke University Press.

EUROSTAT 2008, "Population in Europe 2007: first results", in *Statistics in focus* 81, on line su http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-SF-08-081/EN/KS-SF-08-081-EN.PDF, consultato il 15/6/2011.

Fabian J. 1983, *Time and the Other*, New York, Columbia University Press (Trad. it. L. Rodeghiero, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, Ancora del Mediterraneo, 2000)

Fassin É., «Usages de la science et science des usages», *L'Homme*, 154-155, mis en ligne le 04 mai 2007. URL: <http://lhomme.revues.org/index39.html>. Consultato il 5/6/2011.

Fishburne Collier J., Junko Yanagisako S. e Bloch M. 1987, *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*, Stanford, Stanford University Press.

Foucault M. 1981, "Friendship as a way of life", intervista per la rivista *Gai Pied* ripubblicata in *The Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume One - Ethics: Subjectivity and Truth*. Ed. P. Rabinow. Trans. R. Hurley. New York, The New Press, 1997, pp. 135-140.

Foucault M. 1981, "Le maglie del potere", in *Archivio Foucault* 3, Milano, Feltrinelli.

Foucault M. 1984, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (trad. it. L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità* 2, Milano, Feltrinelli).

Geertz C. 1983, *Local knowledge*, New York, Basic Books (trad. it. L. Leonini, "Dal punto di vista dei nativi", in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988).

Giddens A. 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge-Oxford, Polity Press e Blackwell Publisher.

Gilligan C. 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.

Gribaudo A. 2005, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*, Roma, Luca Sossella Editore.

Guizzardi L., *La transizione all'età adulta in Europa: un'analisi comparativa*, rapporto di ricerca per l'Osservatorio Nazionale sulla Famiglia, on line su <http://www.osservatorionazionalefamiglie.it/images/documenti/ricerche/la-transizione->

[ineuropaguizzardi.pdf](#), consultato il 25/06/2011.

Haraway D. 1991, *Cyborg Manifesto*, New York, Routledge (Trad. it. L. Borghi 1995, *Manifesto Cyborg*, Milano, Feltrinelli).

Haraway D. J. 1997, *Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and technoscience*, New York, Routledge.

Hochschild A. 2002, "Emotional Labour", in S. Jackson e S. Scott (a cura di), *Gender. A Sociological Reader*, London-New York, Routledge, pp. 192-196.

Ignasse G. 2002, *Les Pacsè-e-s. Enquete sur les signataires d'un pact civil de solidarieté*, Paris, L'Harmattan.

Il nostro tempo è adesso, documento di indizione della giornata delle associazioni dei precari, 6 aprile 2011.

Ingold T. 2001, *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.

Irigaray L. 1974, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Editions de Minuit (trad.it. L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975)

ISTAT 2009, *Le difficoltà nella transizione dei giovani allo stato adulto e le criticità nei percorsi di vita femminili*, on line su http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non_calendario/0091228_00/testointegrale20091228.pdf consultato il 15/6/2011.

ISTAT 2011a, *La misurazione delle tipologie familiari nelle indagini di popolazione*, rapporto del 21 gennaio 2011, http://www.istat.it/dati/catalogo/20100802_00/ consultato il 15/6/2011.

ISTAT 2011b, *Il matrimonio in Italia*, rapporto del 18 aprile 2011, http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non_calendario/20110518_00/testointegrale20110518.pdf consultato il 15/6/2011.

Jamieson L. 1999, "Intimacy tranformed? A critical look at the pure relationship" in *Sociology* 33, pp. 447-494.

Kennedy Theodore R. 1980, *You Gotta Deal With It: Black Family Relations in a Southern Community*, New York, Oxford University Press.

Lakoff G. 1998, "Il sè neurocognitivo", in G. Lakoff e M. Johnson, *Elementi di linguistica cognitiva*, a cura di M. Casonato e M. Cervi, Urbino, Quattroventi.

Lakoff G. e Johnson M. 1980, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.

Landowski E. 2005, "Les interactions risquées" in *Nouveaux Actes Semiotiques*, vol. 2, Limoges, Pulim.

Leroi-Gourhan, A. 2001, "Basi corporee dei valori e dei ritmi", in P. Fabbri e G. Marrone (a cura di), *Semiotica in nuce. Vol. II: Teoria del discorso*, Roma, Meltemi, pp. 342-360 .

Levinas E. [1983] 2006, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book.

Levine N.E. 2008, "Alternative Kinship, Marriage and Reproduction" in *Annual Review of*

Anthropology 37, pp. 375-389.

Luhmann N., [1982] 2006 *L'amore come passione*, Milano, Mondadori.

Maluccelli L. 2007, *Lavori di cura. Cooperazione sociale e servizi alla persona. L'esperienza di Cadiai*, Bologna, il Mulino.

Marazzi C. [1994] 1999, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. orig. Bellinzona, Casagrande).

Marcasciano P. 2007, *Antologaia. Genere sesso e cultura degli anni '70*, Milano, Il dito e la luna.

Martin E. 1987, *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.

Mathieu N.-C. 1973, "Homme culture et femme nature?" in *L'Homme*, 13, pp. 101-113.

McRobbie A. 2009, *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*, London, Sage.

Merchant C. 1988, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Milano, Garzanti.

Mezzadra S. 2005, *Taking care: Migration and the Political Economy of Affective Labor*, paper presented at the Goldsmiths University of London-Center for the Study of Invention and Social Process (Csisp), March 16th 2005.

Mieli M. 1977, *Elementi di critica omosessuale*, Torino, Einaudi.

Monceri F. 2010, *Oltre l'identità sessuale*, Pisa, ETS.

Morgan 1999, "Risk and family practice. Accounting for change and fluidity in family life" in E. B. Silva e G. Smart (a cura di) *The new family?*, London, Sage.

Muraro L. 1981, *Maglia o uncinetto, racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Milano, Feltrinelli (Ristampa: Roma, Manifestolibri, 2004).

Nannicini A. 2002, *Le parole per farlo. Donne al lavoro nel postfordismo*, Roma, DeriveApprodi.

Navarini G. 2010, "Spirali della riflessività. Modi di pensare, questioni di metodo e pratiche di ricerca" in M. Ghisleni e G. Chiaretti, *Sociologia di confine. Saggi intorno all'opera di Alberto Melucci*, Milano-Udine, Mimesis pp. 175-208.

Panthères Roses, *Les panthères roses sont des pédégouines*, <http://www.pantheresroses.org/>, consultato il 10/4/2011.

Peletz M. G. 1995, "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology" in *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 343-372.

Peletz M. G. 2001, "Ambivalence in kinship since the 1940s" in S. Franklin e S. MacKinnon, *Relative values. Reconfiguring Kinship Studies*, Durham-London, Duke University Press.

Piasere L. 2002, *L'etnografo imperfetto*, Roma-Bari, Laterza.

- Picchio A. 2003, “A macroeconomic approach to an extended standard of living”, in A. Picchio (a cura di), *Unpaid work and the economy. A gender analysis of the standard of living*, London, Routledge, pp. 11-28.
- Pieper M. e Bauer R. 2005, “Polyamory und Mono-Normativität: Ergebnisse einer empirischen Studie über nicht-monogame Lebensformen” in L. Méritt, T. Bührmann e N. B. Schefzig, *Mehr als eine Liebe. Polyamouröse Beziehungen*, Berlin, Orlanda, pp. 59-69.
- Pizza G. 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Poidimani N. 1998, *L'utopia nel corpo. Oltre le gabbie identitarie molteplicità in divenire*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Pustianaz M. (a cura di) 2011, *Queer in Italia. Differenze in movimento*, Pisa, ETS.
- Ribeiro Corossacz V. e Gribaldo A. 2010, *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile*, Verona, Ombre Corte.
- Rich A. 1980, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”, *Signs*, 5, pp. 631-660. (Trad. it. M.L. Moretti, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, LesWiki, <http://www.dwf.it>).
- Roseneil S. e Budgeon S. 2004, “Cultures of Intimacy and Care Beyond ‘the Family’: Personal Life and Social Change in the Early 21st Century” in *Current Sociology*, 52, p.135
- Ruspini E. (a cura di) 2005, *Donne e uomini che cambiano. Relazioni di genere, identità sessuali e mutamento sociale*, Milano, Guerini e Associati.
- Sabbadini L. Romano M. C., Crialesi R. 2010 *La famiglia in cifre - Dossier della Conferenza nazionale sulla famiglia*, Milano, 8-10 Novembre 2010.
- Sapio A. 2010 (a cura di), *Famiglie, reti familiari e cohousing: verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, Milano, Franco Angeli.
- Schneider D. M. [1968] 1980, *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, Univ. Chicago Press.
- Schutz A. 1996, “Fare musica insieme”, appendice di *Frammenti di fenomenologia della musica*, Milano, Guerini e associati.
- Sedgwick Eve K. 1990, *Epistemology of the Closet*, Berkley and Los Angeles, University of California Press.
- Solinas P. G. 2010, *La famiglia. Per un'antropologia delle relazioni primarie*, Roma, Carocci.
- Spiro R.G., Feltovitch P.J., Coulsom R.L. e Anderson D.K. 1989, “Multiple analogies for complex concepts: antidotes for analogy-induced misconception in advanced knowledge acquisition”, in S. Vosniadou e A. Ortony (a cura di), *Similarity and analogical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 498-531.
- Spivak G.C. 1990, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, London, Routledge.
- Stacey J. 2009, “Unhitching the horse from the carriage: love and marriage among the mosuo”, *Utah Law Review*, 11, 2, pp. 288-320.

Strathern M. 2005, *Kinship, Law and the Unexpected*, New York, Cambridge University Press.

Tiqqun 2003, *Elementi per una teoria della jeune fille*, Torino, Bollati Boringhieri.

Tiqqun 2011, Introduzione a “Échographie d’une puissance” in *Tiqqun 2*, Parigi (trad. it. a cura di Paola Guazzo, on line su <http://leribellule.noblogs.org> consultato il 15/6/2001)

Tronto J.C. 1993, “Women and Caring: What Can feminist Learn about Morality from Caring?”, in A.M. Jaggar e S.R. Bordo (a cura di), *Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstructions of being and knowing*, Rutgers, pp. 172-187.

Weeks J. 1995, *Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty*, New York, Columbia University Press.

Weeks J., Heaphy B. e Donovan C. 2001, *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*, London, Routledge.

Weston K. 1992, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New York, Columbia University Press.

Weston K. 1995, “Forever is a long time: romancing the real in gay kinship ideology”, in S. Junko Yanagisako e C. Delaney (a cura di), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, London, Routledge, pp. 87-122.

SITI WEB

Femminismo a sud: <http://femminismo-a-sud.noblogs.org>

Laboratorio Smaschieramenti: <http://smaschieramenti.noblogs.org>

ISTAT: <http://www.istat.it>

Osservatorio sulle disuguaglianze sociali: <http://www.disuguaglianzesociali.it>, Fondazione Ermanno Gorrieri per gli studi sociali.

Osservatorio Nazionale sulla Famiglia: <http://www.osservatorionazionalefamiglie.it/>

FILM

Montse Pujantell, *Guerriller@s*, Documentario, Spagna, 2010.



Stefano Consiglio, *L'amore e basta*, Documentario, Italia, 2009.

Danilo Monte, Cristiano Zucchotti, *Provini d'amore. Un viaggio in Sicilia per capire l'Italia*, Documentario, Italia, 2008.

Credits per la pubblicazione su web

Ringrazio le mie coinquiline della casa di via San Rocco dell'autunno-inverno 2007-08, più Mariella e Poppy, che erano ugualmente di casa, perché con il loro calore mi hanno risollevato dall'impatto violento con la consapevolezza della mortalità e mi hanno ispirato alcune delle intuizioni che sono alla base di questa ricerca.

Un riconoscimento speciale a Teresa Principe e Anna Pagone per il contributo intellettuale impagabile alla lotta contro il regime della coppia obbligatoria.

Non avrebbe senso ringraziare il laboratorio Smaschieramenti perché questo lavoro gli appartiene. Voglio però dedicare un pensiero alla favolosa memoria di Alessandro Zijno, che oltre ad aver partecipato all'autoinchiesta sulle relazioni mi ha particolarmente incoraggiata e sostenuta nella scrittura della tesi. Il suo ricordo mi riempie di nostalgia ma anche della voglia di continuare a cospirare per l'insurrezione transfemminista.

Senza l'aiuto di Anna e di mia sorella Laura questa tesi non sarebbe mai stata scritta.

Senza l'incoraggiamento di moltissime persone che ho incontrato durante dibattiti e presentazioni pubbliche, ma in particolare senza l'incoraggiamento del collettivo Kespazio! di Roma, non sarebbe mai stata pubblicata.

Un ringraziamento particolarmente sentito a tutte le intervistate e gli intervistati.