

ARTICLES / SAGGI

AMICIZIA E RETI DI CURA TRA PERSONE LGBTQ NEL WELFARE MEDITERRANEO

BEATRICE GUSMANO
(Università Ca' Foscari di Venezia)

Abstract

The contribution presents the radicality of the daily experiences of LGBTQ people who live non-monogamous relationships in the mononormative context of Italian society; of lesbian and bisexual mothers who clash with the monomaternalism synthesised by the Italian saying "di mamma ce n'è una sola"; of LGBTQ friends who choose to live together as a life choice, challenging the heteronormativity of the stages that mark adulthood and the precariousness that characterises Southern Europe. Such radical choices are made possible by the construction of networks of care and friendship that are not contemplated by the Mediterranean welfare and that are analysed here through the narratives collected in Rome during the ERC Starting Grant project Intimate – Micropolitics of Intimacy in Southern Europe: Citizenship, Care and Choice (2014-2019).

Keywords: friendship; Heteronormativity; mononormativity; monomaternalism; care

Introduzione

Com'è difficile afferrare l'amicizia, questo rapporto poco codificato che si definisce per differenza con le relazioni sesso-affettive o genitoriali e che risente della gerarchia su cui l'eteronormatività fonda il proprio primato: le reti di amicizia valgono meno della coppia o della

relazione genitoriale, vengono considerate più effimere e passeggere, non vengono riconosciute legalmente. In questo articolo, invece, presenterò delle esperienze di vita che narrano tanto la fiducia costruita nonostante la socializzazione improntata all'eteronormatività quanto il riscatto rispetto a rapporti di coppia e familiari deludenti, come già sostenuto da Budgeon: “come relazioni volontarie apprezzate per la qualità intrinseca della connessione, le amicizie sono state valutate come più centrali della famiglia, ma anche definite relazionalmente attraverso gli ideali che le relazioni familiari non sono riuscite a realizzare” (2006:4.13). Da notare che tale centralità non implica una gerarchia *tout court*, ma si riferisce semplicemente alla cura quotidiana ricevuta dalle reti che materialmente compongono le nostre vite e che offrono un'alternativa che può anche diventare un progetto di vita.

L'amicizia è una relazione che non ha ancora ricevuto l'attenzione sociale, accademica e legislativa che meriterebbe, nonostante occupi un ruolo centrale nella vita quotidiana al di fuori di quelle che chiamo relazioni tradizionali istituzionalizzate – cioè la famiglia, la parentela e la coppia obbligatoria. L'amicizia non è dunque riconosciuta nella propria potenzialità di sostegno psicologico, emotivo e materiale, nonostante diversi studi inizino a riconoscere il mondo che esiste al di là de “la coniugalità, l'intimità sessuale e il legame di sangue” (Williams, 2004:50). La letteratura sociologica che per prima si è occupata di amicizia è sicuramente legata agli studi e alle vite LGBTQ (Weston, 1991; Weeks et al, 2001; Roseneil, 2004). Da un lato, Cheshire Calhoun afferma che “la costruzione di gay e lesbiche come fuorilegge della famiglia [...] aveva lo scopo centrale di placare le ansie sul potenziale fallimento della famiglia nucleare eterosessuale” (1997:182). D'altra parte, come notato da Mark Vernon (2010), l'amicizia è vista come sovversiva delle norme sociali poiché sfida le ristrette nozioni di famiglia. Così, l'unione di questi mondi, LGBTQ e amicizia, costituisce una sovversione radicale dei legami tradizionali, e questa potrebbe essere la ragione dell'invisibilità che caratterizza tale legame sociale nei nostri contesti sociali e legali. In questo articolo, userò la parola “queer” per riferirmi alle persone gay, lesbiche, bisessuali e transessuali intervistate proprio per questo progetto non normativo di mettere l'amicizia al centro delle relazioni intime. Queer nel senso, dunque, di un progetto radicale di ripensamento delle

relazioni al di là dell'agenda assimilazionista portata avanti dai movimenti LG mainstream (Barker & Scheele, 2016).

Nel mio contributo, mostrerò come l'amicizia queer, intesa come una rete di cura psicologica, emotiva e materiale, sia un modo per condividere e ridistribuire beni tra più di due persone in un contesto di condizioni precarie di lavoro, abitazione e vita all'interno di un regime mediterraneo in cui si suppone che la cura sia garantita principalmente dalla famiglia tradizionale e dalla coppia normativa. Questo specifico contesto di welfare è importante, poiché "le relazioni di cura nascono e sono incorporate in particolari istituzioni sociali, aspettative e accordi socio-economici" (Bowlby, 2011:607). Come afferma Swennen, "la qualificazione di un'unione come famiglia dipende dalla sua istituzione come coppia coniugale, cioè dall'essere cumulativamente domestica, diadica e sessuale" (2020:40): l'amicizia contrasta precisamente ogni aspetto della normatività della coniugalità, risultando così nomade, poliadica e platonica o, direi, non implicando domesticità, dualità e sessualità come obbligatorie nella sua definizione. Decentrando le relazioni coniugali e familiari, possiamo rivelare un mondo completamente nuovo fatto di intimità che sono sfumate in termini di definizione e riconoscimento, ma solide in termini di cura emotiva, oltre che materiale e psicologica, fornita. L'amicizia risiede quindi all'intersezione tra cura e scelta, ma non si iscrive nel reame della cittadinanza, scevra com'è di formalità e riconoscimenti legali:

L'amicizia riceve molto meno riconoscimento formale nei nostri rituali e convenzioni, comprese le convenzioni legali, rispetto alle relazioni familiari ed è mantenuta da un minor numero di queste formalità. Se la parentela è una forma di status attribuito, allora l'amicizia è un tipo di conquista. Coloro che vorrebbero essere amici devono sforzarsi attivamente per sostenere la loro relazione. (Friedman, 1993:209)

Per sostenere la mia proposta, mi baserò sul lavoro di campo (condotto prima dell'emergenza dettata dal diffondersi del Covid-19) del progetto europeo *INTIMATE – Cittadinanza, cura e scelta: la micropolitica*

*dell'intimità nell'Europa del sud*¹: partendo dal corpo complessivo di 90 interviste biografiche qualitative condotte all'interno di tre paesi del Sud Europa (Italia, Spagna & Portogallo), presenterò le interviste qualitative condotte a Roma con persone LGBTQ, mostrando come queste relazioni di cura e amicizia ridefiniscano la gerarchia dell'intimità (Budgeon, 2006) in un'assenza di riconoscimento. Come punto di partenza, voglio distinguere tra intimità e relazioni intime. L'intimità è definita come una qualità di una relazione che coinvolge “la conoscenza corporea, emotiva e privilegiata dell'altro” (Jamieson et al, 2006:1), mentre le relazioni intime sono quelle che comportano un certo grado di intimità. Pertanto, dovremmo parlare di una gerarchia di relazioni intime, più che di una gerarchia di intimità, poiché l'intimità può essere letta come il denominatore comune che accomuna le reti di cura, indipendentemente dalla forma che ogni relazione intima può assumere.

Considererò quindi le 15 interviste biografiche condotte in Italia sulle relazioni non monogamiche, sulla maternità lesbica/bisessuale attraverso la procreazione medicalmente assistita (PMA), e sulla convivenza tra amici in età adulta. Le persone intervistate appartengono allo spettro della non eterosessualità, sono italiane, bianche, abili, vivono a Roma e, al momento dell'intervista, avevano un'età compresa tra i 25 e i 49 anni. In termini sociologici, tutte hanno un basso capitale economico e un alto capitale culturale e relazionale, il che significa che la maggior parte di loro ha lavori precari, un livello di istruzione medio/alto ed è ben integrata nel contesto socioculturale di appartenenza.

Come il contesto normativo plasma la gerarchia delle relazioni intime

L'Italia è un paese dell'Europa meridionale inquadrato nel regime di welfare mediterraneo (Naldini, 2003; Ferrera, 2008), dove si presuppone che la cura sia garantita dalla famiglia (León & Pavolini, 2014) comportando quindi che le persone LGBTQ non siano legittimate nel loro desiderio di essere genitori, vivere al di fuori dalla coppia, avere

¹ Progetto europeo finanziato dal Consiglio Europeo della Ricerca (2014-2019), con sede presso il Centro di Studi Sociali dell'Università di Coimbra in Portogallo (ERC/Starting Grant n. 338452). Per maggiori informazioni, si rimanda al sito del progetto: www.ces.uc.pt/intimate.

più di una relazione sesso-affettiva alla volta, ed essere riconosciute nel valore materiale delle loro amicizie.

Scopo di questo articolo è dimostrare come, nel contesto socioeconomico italiano, l'eteronormatività (Warner, 1991), la mononormatività (Pieper & Bauer, 2005) e il monomaternalismo (Park, 2013) remino contro l'amicizia e le persone LGBTQ. Ritengo necessario partire dalla decostruzione di questi tre paradigmi per proporre una lettura strutturale di come la normatività plasmi la gerarchia delle relazioni intime, e di come le esperienze narrate dalle persone LGBTQ intervistate offra un'alternativa di benessere.

L'eteronormatività (Warner, 1991) è definita come la supposta universalità di un modello relazionale basato su una coppia formata da un uomo e una donna conviventi, la cui unione è registrata dallo Stato, è finalizzata alla riproduzione ed è costruita su una visione totalizzante dell'amore romantico. Lisa Duggan (2003) conia il termine "nuova mononormatività" per riferirsi alle coppie dello stesso sesso che aspirano allo stesso sistema normativo, depoliticizzando il loro orientamento sessuale in favore dell'assimilazione. L'origine del termine viene fatta risalire ai conflitti tra la comunità trans e quella gay e lesbica degli Stati Uniti degli anni '90, quando il concetto di mononormatività veniva usato dagli attivisti trans per definire l'agenda politica mainstream "finalizzata a garantire il privilegio per gay e lesbiche che aderivano normativamente al genere, e a diminuire la portata della potenziale resistenza all'oppressione" (Stryker, 2008:147-148).

La mononormatività (Pieper & Bauer, 2005) è la norma su cui si basa l'amore romantico e che richiede alle persone di avere una sola relazione sesso-affettiva alla volta. Questa relazione è destinata ad avere il primato su qualsiasi altra relazione, basata sull'assunto che è dovere dell'unico partner prendersi cura di tutte le nostre ansie, aspirazioni e desideri, causando così una forma di dipendenza che può portare all'isolamento: "investire su un solo rapporto, contare su una sola persona, costruire intimità e quotidianità con una sola persona è qualcosa che ci mette enormemente a rischio, a livello emotivo e materiale" (Acquistapace, 2015:55).

Il terzo concetto da mettere in discussione è il monomaternalismo (Park, 2013), definito come un'ideologia in cui la biologia si fonda con la dicotomia socialmente normativa della madre buona/cattiva:

[Il monomaternalismo] risiede all'intersezione del patriarcato (con la sua insistenza che le donne hanno la responsabilità della riproduzione biologica e sociale), dell'eteronormatività (con la sua insistenza che una donna deve accoppiarsi con un uomo, piuttosto che con altre donne, per crescere con successo la prole), del capitalismo (nella sua concezione dell3 bambinz come proprietà privata) e dell'eurocentrismo (nella sua cancellazione del polimaternalismo in altre culture e periodi storici). (Park, 2013:7)

Attingendo al detto italiano “di mamma ce n'è una sola”, leggo il monomaternalismo come il regime inscritto nell'eteronormatività che riconosce una sola madre, e un solo modo appropriato di essere madre rappresentato dalla donna eterosessuale, in coppia e monogama (Gusmano, 2021). Seguendo Brigitte Vassallo (2018), la monogamia non va letta semplicemente come una pratica: è un modo di pensare, basato sull'esclusività e sull'esclusione, volto a organizzare la vita relazionale e sociale. Plasmata dal pensiero monogamico (Vassallo, 2018), eteronormatività, mononormatività e monomaternalismo si rafforzano a vicenda, portando a una gerarchia delle relazioni intime. Si tratta in realtà di una strategia ben definita che mira a rafforzare non solo un ordine morale ma anche economico (Esteban, 2015; Chiappini Castilhos, 2016; Alabao, 2018).

La pervasività di queste strutture non è dovuta solo alla loro accettazione e riproduzione sociale, ma anche al contesto normativo italiano che sostiene e reitera l'eteronormatività, la mononormatività e il monomaternalismo attraverso tre leggi ben specifiche:

- Legge 76/2016, “Norme sulle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina della convivenza”: dopo 30 anni di dibattito, i diritti delle coppie dello stesso sesso sono stati finalmente riconosciuti nel 2016, ma la disposizione sulla *stepchild adoption* è stata eliminata dal disegno di legge a causa di una forte opposizione dell3 politic3 di destra, conservator3 e cattolic3. Questo ha rappresentato un serio ostacolo per i genitori sociali lesbiche e gay che aspettavano questa disposizione per essere riconosciuti legalmente; di conseguenza, la loro situazione continua ad essere precaria e dipendente dalle decisioni dei tribunali caso per caso. Inoltre, sia le unioni civili per le persone omosessuali che

la convivenza per le persone eterosessuali sono previste solo per le coppie, mostrando l'inadeguatezza della legge a proteggere altri legami intimi oltre la coppia normativa.

- Legge 40/2004, "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita": la legge italiana sulla PMA ignora la genitorialità omosessuale: la PMA è permessa solo a coppie sposate o conviventi di sesso diverso con infertilità documentata, e la gestazione per altr3 è totalmente vietata, quindi le donne single e le coppie dello stesso sesso devono andare all'estero per realizzare il proprio desiderio di genitorialità.

- Legge 184/1983 (modificata nel 2001), "Il diritto del bambino ad una famiglia": solo le coppie sposate da almeno tre anni (o, in caso contrario, conviventi da almeno tre anni prima del matrimonio) possono accedere all'adozione piena. Questa legge prevede la cosiddetta "adozione in casi particolari" (art. 44), secondo la quale una persona che non ha i requisiti dell'adozione piena può adottare una bambina, purché abbia già un legame intimo che danneggerebbe la minore in caso di rottura. Ricorrere all'art. 44 è l'unico modo per i genitori sociali di accedere alla *stepchild adoption*. Infatti, negli ultimi anni – viste le contraddizioni tra la mancanza di una legislazione e le crescenti rivendicazioni provenienti da persone, coppie e genitori LGBT – i tribunali italiani stanno prendendo decisioni basate sulla Costituzione e sulla legislazione europea.

Appare chiaro come la politica della biologia consista in discorsi, alimentati dall'eteronormatività, dalla mononormatività e dal monomaternalismo che concedono priorità e protezione giuridica e culturale ai legami di parentela biologica, come racconta anche una delle madri intervistate:

Mi ricordo una cosa tristissima: sua sorella [della compagna] mi chiamò e mi disse [...] io stavo a Torino, e mi disse che questo figlio non era figlio di sua sorella, ma era solo figlio mio, perché non aveva niente di sangue loro [...]. Devo dire la prima volta mi ha fatto piangere, io che non piango mai mi ha fatto piangere, io che non piango mai. (Eliana, donna cis, lesbica, 40-44)

Queste tre potenti strutture si rafforzano a vicenda, portando a una strategia ben definita che mira a rafforzare un ordine morale sostenuto dal regime mediterraneo che caratterizza i paesi del Sud Europa e dal welfare basato sul familismo e sull'omofobia istituzionale:

Ero davvero preoccupata di mettere al mondo un bambino che si sarebbe comunque trovato a vivere in questa società, in un paese che non aveva /nessun riconoscimento/ (con enfasi) né per la sua famiglia né per lui. E infatti non avere una tutela legale [...] mi spaventava tanto: per me è stato per anni un /blocco/ (con enfasi) proprio, un blocco. (Rebecca, donna cis, bisessuale, 40-44)

“La politica della biologia”, come definita da Karin Lenke, “è costituita da discorsi che garantiscono la priorità legale e culturale ai legami biologici di parentela e che sono alimentati dal determinismo biologico e dall'eteronormatività, ma messi in discussione dalla moltitudine dinamica di soluzioni abitative rappresentate dalle famiglie tardo moderne” (2009:115). Nell'Europa meridionale, l'unica eccezione a questo ordine normativo che protegge solo i diritti biologici o di coppia è la legge portoghese sull'economia condivisa (Legge 6/2001 dell'11 maggio), un interessante esempio di come sia possibile tutelare le persone non legate da vincoli di sangue o sessuali che, condividendo un'abitazione per più di due anni, condividono assistenza e risorse al di là della famiglia tradizionale.

In assenza di qualsiasi tipo di tutela dei legami sociali amicali, le persone queer in Italia cercano di organizzare la propria vita con il supporto dell3 loro amic3, poiché “con il supporto dell3 amic3, tali persone [con valori non convenzionali] sono più in grado di quanto sarebbero altrimenti di sfidare e alterare le tradizioni e le pratiche esistenti” (Friedman, 1993:5).

Amicizia e relazioni di cura: un nuovo paradigma relazionale?

Partner LGBTQ, madri e amic3 sviluppano relazioni di cura emotiva, psicologica e materiale sia dentro che fuori le cornici delle relazioni istituzionalizzate, contando tanto sulle loro amicizie quanto sulle loro famiglie d'origine. Un esempio di questo confondersi dei confini tra

famiglia e amicizia è dato dal fatto che molte madri intervistate chiamano “zia” e “zio” l3 amic3 nel rapporto con l3 figl3, e molt3 amic3 parlano delle loro relazioni intime come di una famiglia, o si chiamano a vicenda “fratello” e “sorella”:

[Io e la mia coinquilina] ci chiamiamo frère e soeur.
Fratello e sorella. (Alfredo, uomo cis, gay, 45-49)

Le famiglie sono quelle che ti costruisci, non sono per forza quelle in cui ti trovi perché sei nato lì e quindi non te la sei scelta [...]. Quindi si possono costruire delle relazioni familiari intese come relazioni di amore e di affetto, di reciproco aiuto. (Emma, donna cis, bisessuale/aperta, 45-49)

Allo stesso modo, Nadia conia un neologismo per riferirsi all3 su3 amic3, visto che nella nostra cultura c'è una profonda gerarchia tra parentela e amicizia:

Questi amici, amori stanno diventando famiglia [:] c'è l'amore, c'è quello che è stato amore ed è un'altra cosa, c'è chi fa l'amore e chi no, però so' tipo amici fraterni e, quindi, ho cominciato proprio a sentirli polifamily [...]. Se negli amici ci stesse pure la sessualità, se fossero considerati quanto la famiglia e gli amori, io lo direi, però amici ora son po' gli ultimi, cioè, e quindi io dico famiglia. (Nadia, donna cis, pansessuale, 25-29)

Questi sono solo alcuni esempi di come l3 amic3 ricorrano al linguaggio della famiglia, l'unico riconosciuto nella nostra società eteronormativa e mononormativa, per riferirsi l3 un3 all3 altr3 a causa della mancanza di riconoscimento e intelligibilità di questo legame sociale chiamato amicizia (Gusmano, 2018).

All'interno di un sistema patriarcale neoliberista, dove la cura è intesa come protezione, carità e produttività economica (Tronto, 2018), un concetto chiave nella ridefinizione della gerarchia delle relazioni intime è dato dall'etica femminista della cura: la cura è molto più di una responsabilità personale (Brown, 2015), non è strettamente inscritta

nella famiglia nucleare (Tronto, 2013), ed è sicuramente modellata dal mercato del lavoro e dal regime di welfare che tutelano esclusivamente le forme di cura legate alla parentela. Per contrastare i resoconti neoliberalisti della cura, Tronto (2017) propone una lettura della cura come relazionale, contestuale, collettiva e interdipendente, mentre Roseneil e Ketokivi (2016) sottolineano la centralità di vulnerabilità, solidarietà e interdipendenza nell'attività di cura. La cura è relazionale nel senso che non è sostanziale ma relazionale, ovvero dipende dal concreto e situato incontro tra corpi. È contestuale poiché è culturalmente definita dalla nostra comprensione delle disuguaglianze (come il genere, la classe, l'etnia, l'età) e giuridicamente definita dai presupposti riguardanti la normatività delle relazioni (che definisce da chi/verso chi la cura è legittima o obbligatoria):

La natura degli obblighi e delle solidarietà che sorgono tra
l3 amich3 – e quindi chi è riconosciuto come amic3 e che
cosa significa – è [...] radicata nelle 'realtà' economiche e
sociali che l'individuo affronta. [...] La classe, l'etnia, il
genere, la parentela, la casta, l'età e qualsiasi altra
divisione sociale pertinente a quella società in un dato
periodo avrà un impatto sulle 'libertà' che ci sono per
sviluppare forme di relazione informale e per modellare le
conseguenti solidarietà che ne emergono. (Allan, 1998:71)

Infine, la cura è collettiva: l'assunzione di responsabilità è un atto collettivo e interdipendente, poiché tutti gli esseri umani sono vulnerabili, quindi allo stesso tempo forniscono e ricevono cura. In questo scambio di cura, c'è anche un progetto di ridefinizione politica delle relazioni intime, sfidando la gerarchia delle relazioni a favore di legami collettivi:

È come se ci fossero dei fili invisibili [...] che ci uniscono
[...] che però sono invisibili quindi non ci incatenano
(lunga pausa). Cioè invisibili nel senso che [...] che non ci
legano, ma ci collegano [...]. Mo' sto pe' di' una
fricchettonata: cioè il pensare che c'è così tanto amore, e
che /l'abbiamo costruito/ (in tono enfatico) anche con le
difficoltà, e che stiamo unite e che condividiamo [...]

quando poi [...] siamo tutte insieme [...] non so, è [...] è pazzesco, cioè è come vedere nel concreto tutto quello per cui lotti e tutto quello che hai costruito, e che stai costruendo, insieme alle altre persone. (Nicoletta, donna cis, lesbica/queer, 25-29)

Un altro chiaro esempio di questa rinnovata etica della cura è dato da Federica, una madre single lesbica che è stata nominata erede da un amico che vuole garantire stabilità economica sia a lei che al figlio Diego:

[Un amico] mi ha detto: “Senti, sai che mi hanno chiesto di fare un’assicurazione, che devo intestarla a qualcuno in caso di morte: soldi, insomma [...] io pensavo a te Diego [:] se muoio prima, tu ricevi la casa”. Io sono rimasta /basita/ (con enfasi), ecco. Perché queste sono le cose concrete. (Federica, donna cis, lesbica, 45-49)

Molte madri intervistate fanno riferimento a esempi materiali e concreti di cura ricevuti durante la gravidanza da amic3 residenti nel paese ospitante dove si sono dovute recare per accedere alla PMA che in Italia è vietata alle donne single e lesbiche:

Sono stata accompagnata veramente anche da tutto un gruppo di amici spagnoli che, comunque, durante i dosaggi follicolari mi accompagnavano [...]: in questo centro [di PMA], praticamente, non sono mai andata da sola. Mai. (Claudia, donna cis, lesbica, 40-44)

La cura all’interno dell’amicizia appare come una caratteristica che non è solo un residuo delle relazioni istituzionalizzate, ma piuttosto un modo di essere nel mondo: l’amicizia come modalità di vita (Foucault, 1981). È così che nasce una nuova rete di interdipendenza: “la cura coinvolta nell’amicizia [...] riguarda la vita di tutt3, sia che sperimentino o meno un particolare bisogno di cura” (Bowlby, 2011:618).

Mostrerò ora alcuni esempi della stabilità dell’amicizia, seguendo i punti indicati da Shelley Budgeon per definire la centralità delle amicizie:

Primo, offrono alle persone punti di riferimento normativi stabili per le pratiche quotidiane. Secondo, attraverso la cura e il supporto, sostengono identità non convenzionali; terzo [...], rappresentano un luogo in cui un senso di appartenenza può essere rivendicato e messo in atto. (Budgeon, 2006:6.1)

In primo luogo, secondo Budgeon, l'amicizia offre alle persone punti di riferimento stabili per la vita quotidiana. Edoardo sottolinea il carattere di stabilità delle sue amicizie, soprattutto confrontandole con le relazioni di coppia, e l'assenza, in Italia, di politiche sociali che prevedano la possibilità di progettare un futuro al di fuori delle famiglie nucleari:

Sono molto più soddisfatto dagli amici [...]. Nei rapporti sentimentali le persone tendono a farsi più restrizioni, a mettersi più paletti, cosa che invece con gli amici non fai. Trovo che siano dei rapporti più salutari [...]. Gli amici sono comunque persone con cui puoi condividere e progettare la tua vita [anche se] la società non ti dà la possibilità di costruirti un futuro dal punto di vista pratico e legale con un amico, a meno che non sei una coppia. (Edoardo, uomo cis, gay, 30-34)

Secondo Budgeon (2006), la seconda ragione dell'importanza dell'amicizia è che essa sostiene le identità non convenzionali attraverso l'attività di cura. Dalle interviste raccolte, la cura emerge come un tema centrale che va al di là di tutti i parametri stabiliti, dal prendersi cura dell'partner dell'proprio partner o provare empatia per la fine delle altre relazioni dell'proprio partner (ciò che le poliamorose chiamano "compersione") al rimanere amici intimi dopo una rottura, come nel caso di Chiara, divorziata dalla ex moglie con cui si era sposata in Spagna, che racconta ai suoi due figli:

Guarda è possibile veramente volersi bene, al di là di tutto, e anche se l'amore finisce c'è qualcos'altro che rimane, insomma: il bene profondo, il rispetto, e quindi a voi non mancherà mai l'affetto delle due mamme, mai, mai, mai,

insomma, qualsiasi conformazione assuma la nostra famiglia, qualsiasi cosa possa succedere" [...]. E un domani spero che potranno capire che veramente a volte devi lasciare perdere qualcosa per migliorare, anche se fa male. (Chiara, donna cis, lesbica, 45-49)

Un altro interessante aspetto poco studiato è relativo alle amiche che condividono la cura coabitando: "La 'casa' è un posto in cui la cura tra chi convive è un'aspettativa sociale; o, detto in un altro modo, un'abitazione viene definita come 'casa' in parte attraverso l'esistenza di cura tra coloro che vi abitano" (Bowlby, 2011:614), Nicoletta descrive così la materialità quotidiana del rapporto con la sua coinquilina Johnny:

Non sento che Johnny è mia sorella. Non sento che Johnny è la mia fidanzata. Però sento che [...] che ci amiamo. Ci amiamo quando facciamo le cose insieme, tipo di [...] non lo so, quando progettiamo le cose per la casa, o quando facciamo i lavori insieme, o quando magari lei è incoerente e io sto un po' più con i piedi per terra o viceversa. (Nicoletta, donna cisposa, lesbica/queer, 25-29)

Un'amicizia che si costruisce, dunque, attraverso la condivisione della quotidianità, e arriva ad assumere il ruolo che comunemente viene attribuito alla famiglia:

Adesso vivo attualmente con una compagna, con una compagna di lotta, lesbica e femminista. Ecco, quando io sono venuto a vivere qua, in questa casa, io lei non la conoscevo [...]. E invece adesso, dopo due anni, ti posso dire che lei è parte della mia famiglia a Roma. [Erika] ha affittato quella casa per necessità, perché non ce la faceva con i soldi, non ce la faceva a pagare le spese [...]. Però poi ha detto: "Col tempo, invece, [...] io sono contentissima di vivere con te". Anche io sono parte della sua famiglia. (Dario, *questioning*, gay, 25-29)

Le persone che mettono l'amicizia al centro delle loro scelte di vita non vengono prese sul serio dal contesto sociale perché scelgono di non condividere la cura esclusivamente all'interno di una coppia domestica, diadica e sessuale: è una scelta che non rispetta i passaggi obbligati che portano all'età adulta (Arnett, 2000; Dalessandro, 2019) definiti, a partire dal ventesimo secolo, da "un insieme di istituzioni chiave, in particolare la famiglia e i modelli di occupazione, [che] sono serviti a definire le transizioni del corso di vita [in quanto] ordine relativamente stabile degli eventi chiave" (Budgeon, 2006:1.5).

In un contesto in cui tali istituzioni perdono centralità, è ovvio che cambino anche i modi di relazionarsi e di porre l'accento su determinate relazioni piuttosto che su altre, benché non vi sia un adeguamento delle politiche istituzionali a supporto di tali cambiamenti. Ad esempio, Emma e Nicoletta, la più adulta e la più giovane delle persone intervistate, eleggono una convivenza allargata con amici scelti e la considerano un progetto politico il cui scopo è condividere sia i momenti positivi che quelli difficili della vita. Ma queste convivenze tendono purtroppo a essere riconosciute in letteratura solo come una sistemazione abitativa transitoria degli giovani adulti, a parte qualche eccezione (Heath, 2004; Arundel & Ronald, 2016). Le interviste raccolte sono la testimonianza di un'altra storia, anche quando vivere con i amici inizialmente era un'opzione forzata a causa delle limitazioni economiche:

Quella che io attribuisco semplicemente ad una scelta di precariato invece è stata molto ben teorizzata in altro modo da Gaia [la coinquilina] che ha detto: "Io sono proprio felice invece di tornare a casa [...] e c'è qualcuno [:] posso scegliere di non parlarci perché la relazione non è una relazione, appunto, sentimentale in cui praticamente ignorarsi diventa un fatto troppo eclatante". (Alfredo, uomo cis, gay, 45-49)

Allo stesso modo, alcuni intervistati pensano a progetti collettivi per superare la "solitudine metropolitana", come la definisce Veronica, intervistata che vive in un'occupazione che sta presentando al governo locale una proposta di *co-housing* per rigenerare spazi pubblici abbandonati come strategia per far fronte all'incertezza sociale e

materiale dell'Italia contemporanea, caratterizzata dalla crisi economica, dai tagli all'istruzione e alla cultura, dalla gentrificazione e dalla precarietà come condizioni esistenziali. Questi aspetti sono esacerbati dal vivere come studente in una capitale:

In effetti, i tempi di vita che il capitalismo ti impone sono pessimi, cioè alcune persone devono fare due o tre lavori per sopravvivere. Noi sfuggiamo a questa logica, e lo facciamo in diversi modi: il primo, ripeto, è lo stile di vita collaborativo. (Veronica, donna cis, lesbica, 25-29)

Come espresso da Veronica, lo scenario del mercato del lavoro italiano è composto da una progressiva proliferazione di contratti non standard che implica una carenza di diritti di cittadinanza e di welfare a causa della minore o quasi inesistente possibilità di accesso ai diritti sociali associati a queste tipologie di contratto (diritti pensionistici, permessi retribuiti per malattia, maternità, disoccupazione, ecc.). Di fronte a questa situazione di grave precarietà e mancanza di accesso al welfare, le reti di amicizie tessono legami di solidarietà promuovendo un sistema economico alternativo basato sul riconoscimento, la reciprocità e la redistribuzione (Esteban, 2011). Così, come affermano Betlem Cuesta Cremades e Àngela Lorena Fuster Peiró, "all'intersezione di precarietà, amicizia e politica possiamo trovare un luogo da cui rivendicare l'importanza di scegliere amiche per condividere il mondo" (2010:119). Infine, l'amicizia dà un senso di appartenenza e apre alternative alla normatività della vita. Veronica e Alfredo fanno riferimento alle occupazioni in cui vivono; in particolare, Alfredo evoca l'occupazione artistica in cui viveva, spiegando il senso relazionale e politico della loro lotta:

È stato bello il *brainstorming* di tante menti e corpi che si mettevano insieme per immaginare un presente nuovo, più che un futuro, 'ché essendo il teatro una specie di specchio della vita, in realtà non rivoluzionasse solo la scena ma rivoluzionasse proprio la vita, il modo di stare insieme. (Alfredo, uomo cis, gay, 45-49)

Inoltre, in un contesto omofobico, l'amicizia si sviluppa spesso all'interno di comunità non normative che rappresentano un porto sicuro dove sfidare l'eteronormatività, la mononormatività e il monomaternalismo. Bruno ricorda il coming out fatto grazie alla comunità *bear* che ha iniziato a frequentare attraverso il *cruising* quando era adolescente, scoprendo anche la fattibilità delle relazioni aperte; per Rudy, la comunità BDSM è stata la porta di accesso alla scoperta di sé come uomo trans, e non riesce a immaginare di fare nuove amicizie al di fuori della comunità poli o kinky:

Diciamo che, le persone, le conosco o in ambito BDSM o in ambito poliamore, quindi almeno /una parte/ (ridendo) va data per scontata [:] relazionarmi con una persona che è proprio estranea a tutti gli argomenti [...] non mi è più successo, semplicemente. (Rudy, uomo trans, gay, 35-39)

Morgana e Nadia, inoltre, sottolineano l'importanza della comunità poliamorosa nell'incontrare uno spazio bisessuale che non esiste in Italia:

È stata una fulminazione totale perché per la prima volta ho conosciuto delle persone che avevano più relazioni contemporaneamente e [...] avevo visto che c'erano tanti bisessuali e non mi era mai capitato di [...] di trovarne tanti tutti insieme. Mi sono sentita proprio, cioè a casa [...]. La bisessualità è qualcosa che già ti porta a domandarti di più sull'esclusività, sostanzialmente. E quindi non c'è un nesso di causa ma più che altro un motore [tra poliamore e bisessualità]. (Morgana, donna cis, bisessuale, 30-34)

Nicoletta, Emma e Dario fanno riferimento all'attivismo femminista e transfemminista come le cornici che hanno dato nome a come stavano già vivendo le loro vite; tutte le madri lesbiche e bisessuali intervistate hanno trovato sostegno in Famiglie Arcobaleno, l'associazione dei genitori LGB, che ha dato l'esempio di qualcosa che prima era inimmaginabile, cioè la genitorialità omosessuale. Si potrebbe a questo proposito parlare di comunità di cura, intese come "dimensioni locali in

cui crescere, supportarci a vicenda e generare reti di appartenenza” (Care Collective, 2020:57).

Riflessioni conclusive

Le esperienze narrate mostrano quanto l'amicizia possa sfidare la coppia diadica e obbligatoria, lavorando costantemente contro l'eteronormatività, la mononormatività e il monomaternismo che sono alla base del quadro giuridico italiano che estromette una vasta gamma di relazioni che sostengono la vita quotidiana delle persone LGBTQ. Chesire Calhoun sostiene che avere accesso allo status di famiglia significa “avere l'autorità culturale di sfidare le norme familiari esistenti, di ridefinire ciò che costituisce una famiglia, e di chiedere che la definizione scelta di famiglia si rifletta nelle pratiche culturali e legali” (2000:156). Infatti, è sicuramente necessaria una riflessione rispetto a quanto sia opportuno o meno richiedere tale riconoscimento, dato che, se da un lato l'istituzionalizzazione ha sempre comportato una rigidità dei rapporti riconosciuti dallo Stato, dall'altro dovremmo essere consapevoli che lo stato sociale non dovrebbe essere completamente sostituito dalle reti di cura, poiché “esistono dimensioni del bisogno che non possono essere soddisfatte dalle reti di mutuo-aiuto [che], riproducendo forme di comunità elettiva, o comunità morale, sono escludenti” (Lo Iacono, 2014:188).

Al di là dell'aspetto del riconoscimento è innegabile che le testimonianze raccolte ridefiniscono la cura in termini di risposta ai reciproci bisogni materiali ed emotivi al di là delle relazioni istituzionalizzate, aprendo degli immaginari che potrebbero comportare un maggior benessere delle persone che non dovrebbero aderire necessariamente a un ideale di felicità che non sembra essere valido per tutti (Ahmed, 2016). Come esplicitato nel *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, il Care Collective (2020) – basandosi sulla distinzione di Tronto (2013) tra prendersi cura di, prendersi cura con, interessarsi a – propone un manifesto per una cura universale e promiscua, protesa verso l'esterno, al di là delle relazioni familiari, per ridefinire le relazioni di sostegno uscendo dalla dipendenza dal mercato e dalla famiglia creata tanto dal neoliberismo quanto dal welfare mediterraneo. Il mio contributo si inserisce in questo dibattito sulla cura, prestando attenzione in particolar modo alle relazioni di

prossimità e di affinità che si inscrivono nell'amicizia. Seguendo Eve (2002), l'amicizia non dovrebbe essere considerata come un fatto individuale, privato, diadico, ma come un fatto sociale che rende conto dell'interdipendenza delle persone che scelgono di condividere le proprie vite fuori dalla normatività imposta e dalle tappe obbligate. "Guardando le cose dal punto di vista dei rapporti di amicizia, potremmo dire che sembra esserci una notevole evidenza che le amicizie non sono distribuite casualmente nella vita di un individuo, ma avvengono in cerchie o ondate" (Eve, 2002:406). Le cerchie sono quindi dovute a eventi della vita attorno a cui ci si raggruppa: amicizie dell'università, d'infanzia, della scuola o del lavoro con cui si continua a costruire un rapporto e a crescere assieme; collettivi politici o associazioni di quartiere scelti per affinità; solidarietà tra madri lesbiche e bisessuali che si scontrano con il sistema eteronormativo, mononormativo e monomaternista. Cerchie come in *Sense8*, la famosa serie televisiva in cui i protagonisti sono connessi telepaticamente da un profondo legame empatico che viaggia oltre il tempo e lo spazio. Detto in termini sociologici, questo focus sulle cerchie, o reti, è ciò che rende le nostre vite così collettive: non siamo mai da soli, nessun resta indietro, e ogni nostra azione è in stretta interdipendenza con quella dell'altro. Da immaginari favolosi, creiamo materialità possibile per vivere diversamente a dispetto di monomaternismo, mononormatività ed eteronormatività, un progetto di vita che può davvero mettere in discussione la gerarchia delle relazioni intime.

Bibliografia

- Acquistapace, L. 2015 Workshop "Relazioni e assetti politici nelle forme di intimità". In: Barbarulli, C. & Borghi, L. (eds). *Archivi dei sentimenti e culture femministe dagli anni Settanta a oggi*, Firenze: Consiglio regionale della Toscana: 141-146.

- Ahmed, S. 2017 *Living a feminist life*. Durham and London: Duke University Press. Edizione italiana 2022, *Vivere una vita femminista*. Pisa: ETS.
- Alabao, N 2018 “Aprender a amar en el s. XXI: lo que nos enseñó el feminismo” In: AA.VV. *(H)amor3*. Madrid: Continta Me Tienes: 171-186.
- Allan, G. 1998 “Friendship and the private sphere”. In: Adams, R. & Allan, G. (eds). *Placing friendship in context*. Cambridge: Cambridge University Press: 71-92.
- Arnett, J.J. 2000 ‘Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties’. *American Psychologist*, 55(5):469-480.
- Arundel, R. & Ronald, R. 2016 ‘Parental co-residence, shared living and emerging adulthood in Europe: semi-dependent housing across welfare regime and housing system contexts’. *Journal of Youth Studies*, 19(7):885-905.
- Barker, M-J. & Scheele, J. 2016 *Queer. A graphic history*. London: Icon Books. Edizione italiana 2021, *Queer. Una storia per immagini*. Roma: Fandango.
- Bowlby, S. 2011 ‘Friendship, co-presence and care: neglected spaces’. *Social & Cultural Geography*, 12(6):605-622.
- Budgeon, S. 2006 ‘Friendship and formations of sociality in late modernity. The challenge of post traditional intimacy’.

- Sociological Research Online*, 11(3): 1-11.
- Calhoun, C. 1997 'Family Outlaws'. *Philosophical Studies*, 85(2/3):181-193.
- . 2000 *Feminism, the family, and the politics of the closet: Lesbian and gay displacement*. Oxford: Oxford University Press.
- Care Collective 2020 *The care manifesto*. London: Verso. Edizione italiana 2020, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*. Roma: Alegre.
- Chiappini Castilhos, C. 2016 "Tejer nuestra libertad destruyendo el tejido patriarcal". In: Mogrovejo, N. (ed.). *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual*. Bilbao: Liburuak: 7-11.
- Cuesta Cremades, B. & Fuster Peiró, À.L. 2010 'Habitar la Amistad, Resistir la Precariedad. Amigas en Tiempos Precarios'. *Ex Aequo*, 22:111-126.
- Dalessandro, C. 2019 'Manifesting maturity: Gendered sexual intimacy and becoming an adult'. *Sexualities*, 22(1-2):165-181.
- Duggan, L. 2003 *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon Press.
- Esteban, M.L. 2011 *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- . 2015 "Relaciones amorosas y relaciones de apoyo mutuo: algunas revisiones en

- torno al amor, la familia y el parentesco” In: AA.VV. *H(amor)2*. Madrid: Continta Me Tienes: 27-51.
- Eve, M. 2002 ‘Is friendship a sociological topic?’. *European Journal of Sociology*, 43(3): 386-409.
- Ferrera, M. 2008 *Welfare state reform in Southern Europe: Fighting poverty and social exclusion in Italy, Spain, Portugal and Greece*. London: Routledge.
- Foucault, M. 1981 “Friendship as a way of life” In: Rabinow, P. (ed.). *Ethics: subjectivity and truth*. New York: New Press: 135-140.
- Friedman, M. 1993 *What are friends for? Feminist perspectives on personal relationships and moral theory*, New York: Cornell University.
- Gusmano, B. 2018 ‘Subvertir la heteronorma a través de la amistad. Convivencia y redes de cuidado en la precariedade’. *TransVersos*, 14 (Special Issue on “LGBTQTQI. Histórias, Memórias e Resistências”): 90-110.
- . 2021 “Confronting monomaterialism in Italy. Non-heterosexual mothers accessing ARTs”. In: Mikats, J.; Kink-Hampersberger, S. & Oates-Indruchová, L. (eds). *Creative Families: Gender and Technologies of Everyday Life*. London: Palgrave.

- Heath, S. 2004 'Peer-Shared Households, Quasi-Communes and Neo-Tribes'. *Current Sociology*, 52(2):161-179.
- Lo Iacono, C. 2014 "Lavoro, affetti, 'flexiqueerity'. Per la critica dell'economia politica degli affetti queer". In: Martucci, C.; Giuliani, G. & Galetto, M. (eds). *L'amore ai tempi dello tsunami: affetti, sessualità, modelli di genere in mutamento*. Verona: Ombre Corte: 176-89.
- Jamieson, L.; Morgan, D.; Crow, G. & Allan, G. 2006 'Friends, neighbours and distant partners: Extending or decentering family relationships?' *Sociological Research Online*, 11(3):1-9.
- Lenke, K. 2009 "Blood, water, and the politics of biology: Examining the Primacy of Biological Kinship in Family Policy and (Step)Family Discourse" In: Oleksy, E.H. (ed.). *Intimate Citizenship: private decisions and public dialogues*. New York: Routledge: 100-117.
- León, M. & Pavolini, E. 2014 "“Social Investment” or Back to “Familism”: The Impact of the Economic Crisis on Family and Care Policies in Italy and Spain". *South European Society & Politics*, 19(3): 353-369.
- Naldini, M. 2003 *Family in the Mediterranean welfare states*. London: Frank Cass.
- Park, S.M. 2013 *Mothering Queerly, Queering Motherhood: Resisting Monomaternality in Adoptive, Lesbian,*

- Blended and Polygamous Families*.
New York: Suny Press.
- Pieper, M. & Bauer, R. 2005 "Polyamory und Mono-Normativität".
In: Méritt, L.; Bührmann, T. & Schefzig, N. (eds). *Mehr als eine Liebe. Polyamouröse Beziehungen*.
Berlin: Orlanda: 59-69.
- Roseneil, S. 2004 'Why we should Care about Friends:
An Argument for Queering the Care
Imaginary in Social Policy'. *Social
Policy and Society*, 3(4):409-419.
- Roseneil, S. & Ketokivi, K. 2016 'Relational Persons and Relational
Processes: Developing the Notion of
Relationality for the Sociology of
Personal Life'. *Sociology*, 50(1):143-
159.
- Swennen, F. 2020 'Un-Coupling Family Law: The Legal
Recognition and Protection of Adult
Unions Outside of Conjugal
Coupledom'. *Feminist Legal Studies*,
28(1):39-60.
- Tronto, J. 2013 *Caring democracy. Markets, equality
and justice*. New York: New York
University Press.
- . 2017 'There is an alternative: Homines
curans and the limits of neoliberalism'.
*International Journal of Care and
Caring*, 1(1):27-43.
- . 2018 'Neopopulism as a Discourse of Care:
Beyond Protective to Democratic
Caring'. Paper presented at Sheffield
University, 14 March.

- Vassallo, B. 2018 *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Madrid: La oveja roja.
- Vernon, M. 2010 *The meaning of friendship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Warner, M. 1991 'Introduction: Fear of a Queer Planet'. *Social Text*, 29:3-17.
- Weeks, J.,
Heaphy, B. &
Donovan, C. 2001 *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. London - New York: Routledge.
- Weston, K. 1991 *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press.
- Williams, F. 2004 *Rethinking Families*. London: Calouste Gulbenkian Foundation.