

**Il matrimonio tra persone dello stesso sesso  
come atto *queer***

Giacomo Viggiani

Università degli Studi di Genova

---

**Abstract**

The paper aims at providing a conceptual analysis of marriage and family by analyzing the theoretical debate which has arisen over the topic of same-sex marriage. This way, we want to show how the ultimate reason why people oppose same-sex marriage is that it would threaten the very existence of sexual difference in marriage, upon which is based the different treatment of men and women inside the family. From this point of view, the same-sex marriage can have a queer effect on the institution of marriage itself, by destabilizing its heteronormativity.

**Keywords:** same-sex marriage, heteronormativity, family, homosexuality, queer.

## 1. Introduzione

Come è noto, il termine *queer* nasce come vocabolo indicante qualcosa di “strano” o “insolito”. L’uso del termine *queer* in questo senso si riscontra in particolare nell’espressione popolare anglofona «There’s nothing so queer as folk» e deriva probabilmente dal tedesco *quer*, che ha un significato simile, benché non si applichi normalmente alle persone, se non nella variante *verquer*. Originariamente, quindi, *queer* non si riferiva in modo specifico alla sessualità, e ancora oggi può essere utilizzato in espressioni quali «I feel queer», nel senso di non sentirsi fisicamente in salute, «A queer notion of justice», nel senso generico di non convenzionale o «To get into a queer street» nel significato specifico di avere problemi finanziari<sup>1</sup>. A partire dalla fine del XIX secolo, in concomitanza con il fenomeno di medicalizzazione dell’omosessualità (Foucault 1976; Mosse 1996), il termine *queer* inizia ad assumere, a livello informale, un’accezione denigratoria e spregiativa dell’omosessualità stessa (Sullivan 2007). A partire dagli anni Novanta, dietro proposta di Teresa de Lauretis (1991), *queer* è stato usato provocatoriamente insieme a *theory* come termine ombrello per indicare tutti gli atti e le attività sessuali “devianti” rispetto al metro di misura eteronormativo.

La *queer theory* fa propri gli strumenti concettuali sia dei *gay and lesbian studies* che della terza ondata femminista, privilegiando un approccio decisamente decostruzionista (Butler 1990; Sedgwick 1990). È proprio questo forte taglio decostruzionista che, in ultima analisi, distingue i *gay and lesbian studies* dai *queer studies*: mentre i primi assumono come punto di partenza l’identità omosessuale, i secondi rigettano come normalizzante qualsiasi identità statica e predeterminata che si basa su qualche caratteristica comune. Paradossalmente, le maggiori critiche verso il movimento *queer* sono giunte proprio da gay e lesbiche, i quali hanno introiettato e poi assunto una visione dell’orientamento sessuale in chiave dicotomica. Questa epistemologia della sessualità così rigidamente duale è da un lato rassicurante, poiché stabilizza l’identità entro due poli tra loro esclusivi; dall’altro, come ha evidenziato Yoshino (2000), si mostra però incapace anche solo di pensare modi di essere alternativi o interstiziali, come per esempio quello della bisessualità. L’individuo *queer* rifiuta invece di definire

---

<sup>1</sup> *Oxford Dictionary Online*, lemma *queer*.

la propria identità nei termini di omosessuale/eterosessuale, considerati come opposti dogmatismi (Watney 1994).

Se questo approccio decostruzionista può considerarsi fruttifero all'interno dell'indagine teorica ed epistemologica proprio per il suo carattere dissacrante e de-sacralizzante, nel momento in cui si passa dalla riflessione teorica all'azione politica è necessario confrontarsi con il rischio di una paralisi e di un decostruzionismo fine a se stesso, peraltro difficilmente conciliabili con qualsiasi forma di azione collettiva (Gamson 1995). In altre parole, la teoria *queer* rischia di rimanere solo una teoria e di non diventare mai una pratica *queer* in grado di incidere realmente sull'assetto e sulle trasformazioni della società.

Pur condividendo le accuse mosse alle cosiddette *identity politics*, colpevoli di essere falsamente universaliste (Phelan 1989; Brunt 1989; Butler 1990; Hooks 1990; Moghadam 1994; Okin 1999), non si può dunque non rilevare che una qualche forma di azione organizzata è pur sempre necessaria per produrre cambiamenti su larga scala, specialmente in ambito giuridico<sup>2</sup>. Per questo motivo, negli ultimi anni si è cercato, sia nell'alveo dei *queer studies* che in altri ambiti con sensibilità affini, di recuperare la dimensione del "gruppo" (Pheterson 1990; Yuval-davis 1994; Yuval-davis 1997; Cockburn 1998; Yuval-davis 2011), tenendo però conto di quelli che Plessner (1924) ha chiamato i «limiti della comunità» (Esposito 2002; Butler 2005; Esposito 2006; Sen 2006; Viggiani 2013)<sup>3</sup>.

Nel presente contributo si considera il *queer* come una prospettiva critica in relazione al tema del genere e della sessualità. In particolare, si è scelto di affrontare, da un punto di vista prevalentemente filosofico-giuridico, i temi della famiglia e del matrimonio in relazione alle coppie dello stesso sesso<sup>4</sup>, poiché nella famiglia «sono riflessi

---

<sup>2</sup> Occorre precisare che il carattere libertario, anti-normativo e critico dei *queer studies* è a volte difficilmente conciliabile con uno strumento di regolamentazione come il diritto.

<sup>3</sup> Uso qui il termine 'comunità' come forma di associazione basata su ricordi ed esperienze comuni, in antitesi a 'società', nella quale invece gli individui si incontrano per motivi economici e di scambio (Toennies 1887).

<sup>4</sup> Secondo Schuster (2011), sarebbe più corretto usare *same-gender* anziché *same-sex*, poiché è ormai pacificamente accettato che l'appartenenza biologica a uno dei due sessi – lasciando da parte il caso dell'intersessualità – non equivale a essere un uomo o una donna. Tuttavia, pur essendo d'accordo, non si può prescindere nemmeno dal fatto che il matrimonio, come gran parte del diritto, si basa sul sesso legale dei nubendi, tralasciando completamente la dimensione di genere. In altri termini, due persone dello stesso genere possono sposarsi, come d'altronde anche due persone di diverso orientamento sessuale,

chiaramente i pregiudizi morali dell'epoca» (Ross 1958, trad. it. 245). Come infatti si cercherà di mostrare più avanti, le caratteristiche della famiglia e dei suoi componenti sono stati considerati fin da Aristotele come afferenti alla sfera del diritto naturale. Poiché quest'ultimo non è in fondo che il risultato di un'intuizione privata, assurta col tempo a norma sociale, ne consegue che, a seconda dei costumi e delle epoche, sono cambiati anche i modelli di famiglia di riferimento (Barbagli 2000; Saraceno e Naldini 2007).

È necessario tuttavia non cadere nell'ingenuità di credere che i soggetti che si auto-definiscono gay o lesbiche sviluppino di per sé un punto di vista *queer* rispetto ai temi della famiglia e del matrimonio: come infatti ho sostenuto poc'anzi, accettare acriticamente un'identità omosessuale, imposta dall'epistemologia dominante, fa il gioco delle relazioni di potere stesse. Illuminante a questo proposito è l'ultima parte del saggio di Goretti e Giartosio (2006), in cui gli autori riportano le opinioni di persone omosessuali nate negli anni Venti sui modi di vita e sulle richieste di riconoscimento dei giovani omosessuali di oggi, mostrando come i primi, a differenza dei secondi, avessero interiorizzato perfettamente l'antitesi tra omosessualità e famiglia.

Il desiderio di riconoscimento *pubblico* delle coppie dello stesso sesso, che va a sostituire una mera tolleranza nell'ambito privato, ci spinge invece a ripensare radicalmente concetti che il senso comune dà per scontati, come per esempio quello di "famiglia naturale": «la famiglia è un concetto che ci appare molto naturale; quello di natura è un concetto che sentiamo particolarmente familiare» (Saporiti 2010, 15). I cambiamenti che hanno investito la famiglia e il matrimonio, tra cui l'introduzione del divorzio e la parificazione tra figli legittimi e figli naturali, non hanno tuttavia intaccato il suo presunto carattere esclusivamente eterosessuale ed eteronormativo<sup>5</sup>.

Va poi precisato che l'analisi *queer* è sempre stata molto critica verso la cosiddetta

---

purché siano però di sesso diverso. Per lo stesso motivo, la definizione "coppia dello stesso sesso" è preferibile rispetto a "coppia omosessuale" per il fatto che non è l'orientamento sessuale omosessuale a impedire, giuridicamente parlando, l'accesso al matrimonio.

<sup>5</sup> L'eteronormatività può essere considerata una matrice epistemologica attraverso la quale la sessualità viene valorialmente ordinata in direzione eterosessuale. Ciò non implica tuttavia né che l'eterosessualità sia di per sé eteronormativa e quindi da evitare, né che minando l'eteronormatività si discriminino le persone eterosessuali. La recente decisione dell'ospedale di Padova di introdurre la dicitura "partner" al posto di "padre" e "madre" sui bracciali segnaletici per i genitori di un neonato va, per esempio, in una direzione anti-eteronormativa, ma non per questo eterofobica.

“civil rights strategy” per le persone gay e lesbiche, tra cui rientra ovviamente anche la rivendicazione dell’accesso all’istituto del matrimonio da parte di coppie dello stesso sesso (Robson 2009; Seuffert 2010). Nella prospettiva di Warner (1999), sicuramente uno tra i maggiori esponenti del pensiero *queer*, il matrimonio tra persone dello stesso sesso è, per esempio, normalizzante e disciplinante, perché porterebbe a discriminare ancora una volta le coppie non sposate, questa volta senza distinzione rispetto all’orientamento sessuale. Secondo Warner, non c’è niente di meno *queer* del matrimonio<sup>6</sup>. Alcuni anni prima una posizione simile era stata espressa dalla famosa attivista omosessuale Urvashi Vaid, che, in un’opera di grande successo, aveva affermato che «i diritti civili non cambiano in modo significativo l’ordine sociale; essi concedono solo dei privilegi ai gruppi che li richiedono» (Vaid 1995, 183, *traduzione mia*). Sulla stessa linea interpretativa troviamo anche la giurista Polikoff, secondo la quale

il desiderio di sposarsi, diffuso all’interno della comunità gay e lesbica, è il tentativo di replicare ciò che c’è di peggio nella società dominante, di riuscire a entrare all’interno di un’istituzione intrinsecamente problematica che tradisce le promesse del movimento di liberazione gay e lesbico oltre che del femminismo radicale (Polikoff 1993, 1536, *traduzione mia*).

Come per Vaid e Warner, anche per Polikoff il matrimonio è la risposta sbagliata al desiderio di riconoscimento di tante formazioni familiari eterogenee. Nel suo libro più recente (Polikoff 2008), la studiosa si è pronunciata per un superamento dell’istituto stesso del matrimonio a favore di forme di riconoscimento più duttili ed elastiche, basate sulle condizioni reali delle diverse forme di unione piuttosto che sulla semplice acquisizione di uno status. In altri termini, Polikoff propone, per esempio, di collegare determinati diritti e privilegi all’aver di fatto già un figlio, indipendentemente dalla forma di famiglia in cui è nato, o dall’aver convissuto per molti anni, anche senza una relazione di carattere sessuale.

---

<sup>6</sup> «Nei suoi momenti migliori, la politica *queer* ha combattuto la stigmatizzazione legata al sesso in tutte le sue forme, dalla gioventù *queer*, alla prostituzione e alle madri single. Ma in questa sua nuova forma, il movimento gay e lesbico rischia di diventare uno strumento di normalizzazione della vita *queer*. In nessun luogo è più evidente che nella questione del matrimonio gay» (Warner 1999, 80, *traduzione mia*).

La stessa interpretazione critica del matrimonio tra persone dello stesso sesso è proposta anche dai gruppi che si riconoscono nell'approccio *queer* e che, di conseguenza, rifiutano l'assimilazione, come per esempio QUASH (Queer United Against Straight-Acting Homosexuals): «L'assimilazione ci sta uccidendo. Stiamo cadendo in una trappola. Alcuni di noi adottano una posizione apologetica, come “è il modo in cui sono fatto” (ovvero: sarei eterosessuale se potessi)» (Quash 1993, 4, *traduzione mia*). Talvolta la paura dell'assimilazione ha raggiunto forme parossistiche, dando vita a una vera e propria forma di eterofobia, ben espressa nel motto *I Hate Straights Manifesto* del gruppo Queer Nation, animato dalla convinzione che tutte le persone eterosessuali, per il solo fatto di esserlo e di usufruire quindi indirettamente del dividendo patriarcale, sono da considerarsi come oppositori o nemici (Queers 1990). È chiaro come in questa prospettiva un istituto storicamente “eterosessuale” ed “eteronormativo” come il matrimonio debba essere evitato, se non eliminato. Non sono tuttavia altrettanto chiari gli esiti, sul piano politico e di trasformazione della realtà sociale, a cui conduce questo approccio esclusivamente *destruens*, dominante nella *queer theory*<sup>7</sup>. Come ha fatto notare Barbara Smith, in termini più generali, «la politica queer sembra operare in un vuoto storico e ideologico» (1993, 13, *traduzione mia*), un vuoto che spesso diventa un contenitore asettico per tante persone differenti, senza differenza di genere, etnia e religione (Anzaldúa 1991). Il *queer* rischia così di diventare falsamente universalista come le *identity politics* già citate.

Inoltre, sono d'accordo con Lorde (1984) la quale, proprio negli anni in cui la *queer theory* stava nascendo, argomentava che una teoria che distrugge ogni possibilità di riunirsi attorno a qualche tratto comune, che siano ideali politici generali oppure la discriminazione sulla base dell'orientamento sessuale, non è molto progressista, oltre a essere politicamente inefficiente.

Non si intende comunque in questa sede negare legittimità a progetti di riconoscimento delle relazioni tra persone dello stesso sesso diverse dal matrimonio (Lewin 2001; Weeks *et al.* 2001; Weston 1991), su cui si tornerà brevemente più avanti, né si vuole disconoscere la storia e la funzione per molti versi criticabile di questo

---

<sup>7</sup> Anche Butler (2004) quando discute, da una prospettiva *queer*, della procedura di riassegnazione chirurgica di sesso per le persone transessuali, mette in guardia dall'abbandonare la condizione attuale, pur criticabile, senza proporre alternative.

istituto (Barker 2012). Ma come ha detto anche Judith Butler in un'intervista di pochi anni fa, «se il matrimonio esiste, allora deve esistere anche il matrimonio omosessuale; il matrimonio deve essere esteso a tutte le coppie senza distinzione di orientamento sessuale; se l'orientamento sessuale è un impedimento, allora il matrimonio è discriminatorio» (Butler 2008, 2, *traduzione mia*). Se il matrimonio sia il modo migliore di regolamentare la coppia o se sia necessario tenere conto di formazioni familiari diverse dalla coppia sono due questioni distinte che non si escludono a vicenda.

Di conseguenza, in questo contributo ci si propone di utilizzare gli strumenti offerti dalla *queer theory* per criticare l'istituto del matrimonio senza tuttavia mirare alla sua completa dissoluzione. Benché condivida la critica *queer* della coppia concettuale eterosessualità/omosessualità, che fa perno sul concetto di eteronormatività, non sono d'accordo con la conclusione che tutto ciò che è o nasce come eterosessuale debba anche essere inevitabilmente e ineluttabilmente eteronormativo.

Nello specifico, l'ipotesi interpretativa assunta in questo contributo è che negare la possibilità di accedere al matrimonio alle coppie dello stesso sesso equivale a porle su un piano valoriale inferiore o, più precisamente, a screditare la loro relazione, poiché, nonostante i suoi paradossi e le sue crisi, l'istituto matrimoniale possiede ancora, a livello sociale, una grande forza legittimante. La posizione teorica da cui si vuole partire è dunque che l'esclusione delle coppie dello stesso sesso è strumentale a mantenere tale istituto ancorato a un paradigma eteronormativo, in base al quale esisterebbe un solo orientamento sessuale "corretto". Questo non significa che tutte le coppie dello stesso sesso debbano o vogliano sposarsi, né che il matrimonio sia la risposta giusta a tutte le formazioni familiari. Dopotutto, non tutte le coppie di sesso diverso decidono di sposarsi. Avere la possibilità di scelta è in fondo radicalmente diverso da cogliere questa possibilità.

La tesi che si intende sostenere è che permettere alle coppie dello stesso sesso di accedere all'istituto del matrimonio sarebbe un atto più *queer* della sua semplice dissoluzione, poiché tale istituto è stato finora pensato e realizzato come rigidamente eterosessuale:

Alla base della domanda di riconoscimento giuridico del matrimonio tra persone dello

stesso sesso c'è la richiesta di riconoscere la validità della vita gay e lesbica. Nel momento in cui esistono cittadini omosessuali pronti a rivendicare questo riconoscimento [...], significa che stiamo mettendo in dubbio il consenso morale su cui poggia l'eterosessualità compulsiva (Kaplan 1997, 235, *traduzione mia*).

L'accesso delle coppie dello stesso sesso a questo istituto comporterebbe un radicale cambiamento in positivo dell'istituto stesso, perché contribuirebbe a erodere il cosiddetto paradigma eteronormativo di quella che Fineman ha definito *the sexual family*<sup>8</sup>. Quest'ultima può infatti essere definita come «la famiglia tradizionale o nucleare, un'unità con al suo centro un'unione eterosessuale celebrata formalmente» (Fineman 2009, 45, *traduzione mia*).

L'analisi *queer* di questo fenomeno non ha invece ancora considerato l'ipotesi della ri-significazione dei codici dominanti attraverso la loro riappropriazione da parte dei soggetti che da questi sono stigmatizzati. L'orientamento assimilazionista che l'approccio *queer* individua nella richiesta di accesso al matrimonio ricorda, per certi versi, la diatriba che sorse intorno alle coppie lesbiche *butch/femme* negli anni '50. Queste coppie furono infatti emarginate dal resto della comunità lesbica coeva, perché ritenute colpevoli di reiterare coi loro ruoli di *butch* e di *femme* i modelli patriarcali (Faderman 1981; Wilson e Weir 1986). Ma in realtà, come ha argomentato bene Butler (1993), le coppie *butch/femme* non hanno niente a che vedere con una riproposizione del modello di relazione eterosessuale uomo/donna, bensì propongono una diversa idea di relazione e di coppia. Le lesbiche *butch* si abbigliano o si tagliano i capelli secondo canoni più maschilini non perché aspirino a imitare gli uomini, ma perché vogliono essere espressione di un diverso modo di essere donne, e quindi implicitamente rifiutano il modo in cui la cultura dominante ha deciso che la donna deve apparire. Analogamente le lesbiche *femme*, accusate di riproporre la femminilità tradizionale per passare come eterosessuali, in realtà sovvertono i ruoli di genere cooptando la femminilità convenzionale all'interno di un orientamento sessuale omosessuale.

Quanto l'accesso delle coppie dello stesso sesso al matrimonio sarebbe allo stesso modo una proposta radicale e *queer* si evince anche solo scorrendo qualche manuale di

---

<sup>8</sup> Su posizioni simili si pone anche Pateman (1988) con il concetto di *sexual contract*.

diritto privato italiano di pochi anni fa<sup>9</sup>, dove con grande probabilità si troveranno due esempi classici di negozio giuridico nullo per condizione impossibile: il negozio *ioci causa* e il matrimonio tra persone dello stesso sesso. Fino a non molto tempo fa, dunque, nel pensiero giuridico italiano il matrimonio tra persone dello stesso sesso contraddiceva la definizione stessa di matrimonio, tanto da essere nullo senza alcun intervento giudiziario. Il matrimonio è però lungi dall'essere un'istituzione statica che non ha visto cambiamenti nel corso della storia del mondo occidentale (Pelaja 1996; Conti 2010). L'evoluzione che questo istituto ha subito negli Stati Uniti a partire dagli anni Sessanta (Cott 2000), a seguito della questione razziale e successivamente di quella omosessuale, dalla riforma della *Sodomy Laws* all'accesso al matrimonio, è particolarmente icastico a questo proposito.

Nelle pagine che seguono mi propongo dunque di analizzare la questione del riconoscimento del matrimonio tra persone dello stesso sesso in Italia, con qualche riferimento comparatistico al contesto statunitense. La decisione di prendere in esame, nella mia analisi, accanto al dibattito italiano, quello sviluppatosi nell'ambito statunitense (in luogo di altri contesti geograficamente più vicini), è anche dovuta al fatto che oltreoceano si discute da più anni sia della natura del matrimonio, sia del riconoscimento pubblico delle unioni omosessuali. Il vivace dibattito e l'interessante giurisprudenza originate da queste discussioni sono senz'altro utili a comprendere meglio il tema oggetto di questo scritto. Con ciò non si vogliono negare le enormi differenze, anche giuridiche, tra Italia e Stati Uniti; ma, come si vedrà, le argomentazioni usate per proibire o per concedere alle coppie dello stesso sesso l'accesso al matrimonio sono molto simili. Le presunte caratteristiche naturali del matrimonio erano, infatti, già state messe in dubbio negli Stati Uniti verso la fine degli anni '60, dunque molti anni prima rispetto al nostro Paese. Per esempio, secondo il codice civile dello Stato della Virginia di quegli anni<sup>10</sup> anche i matrimoni celebrati tra bianchi e afro-americani erano considerati automaticamente nulli. Come disse, infatti, il giudice di primo grado nel famoso caso *Loving v. Virginia*, il concetto di matrimonio

---

<sup>9</sup> Si veda per esempio il manuale di diritto privato di Torrente e Schlesinger (2007) oppure quello di Gazzoni (2007). Oggi, al contrario, gli autori di manuali iniziano a dedicare un paragrafo alla problematica del riconoscimento delle coppie dello stesso sesso.

<sup>10</sup> *Code of Virginia*, section 20-58, pp. 20-59

interraziale contraddiceva sia la definizione che la natura stessa del matrimonio , poiché «Dio onnipotente ha creato la razza bianca, quella nera, la gialla, la razza malese e quella rossa, e le ha poste in continenti separati. Il fatto che le abbia separate mostra che il suo volere era che esse non si mischiassero» (*Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1, 1967, *traduzione mia*). La Corte Suprema Federale riformò tuttavia la decisione della corte distrettuale e dichiarò incostituzionale, in quanto in contrasto col XV Emendamento, il *Racial Integrity Act* (1924), in base al quale erano stati portati in giudizio i coniugi Loving: «Secondo la nostra Costituzione, la scelta di sposare o di non sposare una persona di un'altra razza appartiene alla libertà dell'individuo e non può essere limitata dallo Stato» (*Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1, 1967, *traduzione mia*).

## 2. Matrimonio e famiglia

Come già anticipato, negli ultimi anni si è fatta più forte, anche in Italia<sup>11</sup>, la richiesta di accedere al matrimonio da parte delle coppie formate da individui dello stesso sesso, come si può evincere anche dalla campagna “Affermazione Civile”, realizzata dall'associazione Avvocatura per i Diritti LGBTI in sinergia con l'associazione Certi Diritti (Guiana 2011). Se inizialmente tale istanza è apparsa come inconcepibile, è risultato poi difficile motivare, sul piano filosofico e giuridico, l'esclusione delle coppie dello stesso sesso da questo istituto. In Italia, ci ha provato il filosofo del diritto Federico D'Agostino, a detta del quale, permettere a una coppia dello stesso di contrarre matrimonio comporterebbe

il *depotenziamento* della famiglia in generale e in particolare di un istituto giuridico. [...] Infatti il matrimonio dovrebbe essere “depubblicizzato”, reso cioè sempre più simile a un mero contratto di diritto privato (D'Agostino 2003, 143).

---

<sup>11</sup> È solo da pochi anni che nel nostro Paese si discute, a livello politico, del matrimonio per le coppie dello stesso sesso. In Parlamento, si è infatti finora sempre discusso, con esiti negativi, di forme alternative di riconoscimento. In particolare si ricordano il disegno di legge sui Di.Co. del 2007 del governo Prodi, la modifica da Di.Co. a CUS proposta da Cesare Salvi in commissione Giustizia al Senato lo stesso anno e infine il progetto di legge sui DiDoRe del 2009. Pur accogliendo positivamente queste timide aperture del Parlamento, le associazioni LGBT italiane hanno mosso diverse critiche alle varie forme di riconoscimento. Si vedano per esempio il comunicato stampa di Arcigay del 8 febbraio 2007 sui Di.Co. e quello di Avvocatura per i Diritti LGBTI del 12 luglio 2007 sui CUS.

Nella prospettiva di questo autore, il carattere pubblico del matrimonio deriverebbe da quello che Wolfson (2004) etichetterebbe come un *basic biological argument*, ovvero dalla potenzialità, propria della coppia di sesso diverso, di generare altri essere umani, laddove la coppia dello stesso sesso non sarebbe invece «*obiettivamente* aperta alla finalità procreativa» (ivi, 224). Questa argomentazione è un *leit motiv* all'interno delle riflessioni di coloro che si oppongono, sia sul piano teorico che su quello giuridico, all'apertura del matrimonio anche alle coppie composte da due donne o da due uomini: poiché il matrimonio è stato creato per favorire la procreazione (naturale) e le coppie dello stesso sesso non possono procreare (naturalmente), non avrebbe senso estenderlo a queste ultime (Bailey-Viefhues 2010; Ruggeri 2010).

Anche non approfondendo il tema della genealogia di questo istituto o di come la sua teleologia sia cambiata nel corso dei secoli (Coontz 2006), l'utilizzo di questo *basic biological argument* appare a chi scrive non solo fallace, ma anche controproducente. Se veramente ammettessimo che il matrimonio dovesse essere accessibile soltanto alle coppie potenzialmente procreative, ne conseguirebbe che, oltre alle coppie dello stesso sesso, verrebbero a essere escluse, per esempio, anche le coppie di sesso diverso dove uno dei componenti è sterile o dove un altro lo è diventato a causa dell'età. In teoria, il vincolo matrimoniale potrebbe sciogliersi automaticamente laddove, in assenza di figli, la coppia perdesse la capacità procreativa in virtù dell'età (Pugiotto 2008; Liberali, 2010). Per questi motivi, anche nel nostro Paese, a partire dalla riforma del diritto di famiglia del 1975, il matrimonio (civile) ha perso il suo orientamento prevalentemente procreativo: lo testimonia il fatto che l'impotenza e l'infertilità non costituiscono più, come in passato, cause invalidanti. L'impotenza o l'infertilità non costituiscono più infatti causa di invalidità del matrimonio, se non nei limiti dell'art. 122 del codice civile. Dietro questo mutamento di prospettiva c'è probabilmente la presa d'atto che, per dirla con le eloquenti parole del giudice statunitense Jeffrey Amestoy, che affrontò un caso simile, postulare la potenzialità procreativa come prerequisito per accedere al matrimonio è «fortemente sottoinclusivo», poiché è circostanza notoria che «molte coppie di sesso opposto si sposano per motivi diversi dalla procreazione, che alcune di queste coppie non intendono avere figli e che altre non sono in grado di averne» (*Baker*

v. *Vermont*, 744 A.2d 864, 1999, *traduzione mia*)<sup>12</sup>. Si noti peraltro che *non* è vero che le coppie dello stesso sesso non hanno figli o non possono averli. Su questo tornerò però più avanti.

Parlare di matrimonio implica inoltre quasi sempre parlare di famiglia. Sempre D'Agostino, afferma che

matrimonio e famiglia sono fenomeni di carattere universale, non hanno specifico fondamento biologico; [...] non sono il prodotto della storia degli uomini, ma ne costituiscono piuttosto il presupposto; adempiendo in tutte le culture a finalità omologhe – garantiscono cioè non solo la successione delle generazioni, ma costituiscono anche il fondamento, sia materiale che simbolico dell'ordine sociale (D'Agostino 2003, 37).

Nel testo citato, matrimonio e famiglia sembrano stare in un rapporto di equivalenza. Non è un caso che questo autore inizi il capitolo dedicato a che cos'è la famiglia ripercorrendo la storia del matrimonio. In effetti, leggendo questo passo si è intuitivamente portati a concepire il matrimonio come teso a riconoscere la cosiddetta "famiglia naturale", cioè una formazione sociale pre-statale e pre-giuridica. In questa ottica, il diritto positivo agirebbe soltanto nella misura in cui, attraverso la regolamentazione attuativa, e non creativa, dell'istituto del matrimonio, darebbe alla famiglia la possibilità «di potersi esplicitare nel rispetto di un limite che le dona dignità (e, in termini strettamente religiosi, la santifica)» (ivi, 34). Per dirla con le parole di Searle (1995), la famiglia naturale sarebbe quindi un fatto *bruto* e non un fatto *istituzionale*, di cui l'autorità statale si limita *sic et simpliciter* a prendere atto, definendone al massimo i confini. Con ciò si spiega anche la storica reticenza dello Stato occidentale a regolamentare i rapporti di potere all'interno della famiglia stessa, abbandonandoli spesso allo stato di natura, con la volontà forse di garantire il diritto alla privacy. Secondo MacKinnon (1983), la politica statale comunemente adottata nei confronti della famiglia è stata simile a quella del *laissez faire* in economia. La famiglia,

---

<sup>12</sup> Per questo motivo, l'ordinamento statunitense, dopo il caso *Goodridge v. Dept. of Public Health* (798 N.E.2d 941), come d'altronde anche quello italiano dal 1975, non considera più la fertilità una *conditio sine qua non* per accedere al matrimonio né una causa della sua dissoluzione o invalidità.

come il mercato, è vista non solo come pre-politica, ma anche come appunto abbandonata a quei rapporti di forza propri dello stato di natura. In questo modo, eventuali disuguaglianze nella famiglia o nel mercato sono state considerate come “private” ed escluse dal campo di intervento dello Stato. Per quanto riguarda il libero mercato, le motivazioni storicamente usate a sostegno del non intervento sono state essenzialmente due. La prima si basava sull’idea che il mercato fosse fragile e che un qualsiasi minimo intervento avrebbe compromesso irrimediabilmente il suo equilibrio. La seconda sosteneva invece che l’intervento statale sarebbe stato inutile nel lungo periodo, in quanto il mercato avrebbe teso a riequilibrarsi autonomamente. Le stesse argomentazioni sono state utilizzate per giustificare il non intervento statale all’interno della famiglia, con l’aggiunta che il focolare domestico veniva considerato in una veste sacrale e soprattutto aristotelicamente precedente alla formazione dello Stato e quindi indipendente da esso e dalla sua attività: «La famiglia trova interamente origine al di fuori del potere dello Stato» (*Smith v. Organization of Foster Families*, 431 U. S. 816, 1977, traduzione mia)<sup>13</sup>.

In realtà, matrimonio e famiglia non stanno sullo stesso piano e l’art. 29 della Costituzione Italiana («La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio») ne è un esempio evidente. L’ambiguità delle definizioni di famiglia lì esposta, «una specie di equivalente legislativo della scala di Escher» (Bin 2000, 1066), deriva ovviamente dal fatto che non è chiaro dove finisca il diritto naturale e dove inizi quello positivo. Anche leggendo gli stenografi della Costituente non si riesce a sciogliere il nodo concettuale su 1) quali siano i diritti della famiglia di fronte a cui lo Stato si deve inchinare; 2) che cosa sia una società naturale e 3) come possa un istituto di diritto naturale essere fondato su un istituto di diritto positivo e non viceversa. Benché i primi due punti siano filosoficamente problematici, li lascerò da parte, perché ci porterebbero troppo lontano dall’oggetto del presente contributo, e ci concentreremo invece sul terzo: può la famiglia naturale essere fondata sul matrimonio positivo? La risposta a questa domanda non è un mero esercizio accademico, perché, in caso negativo, crollerebbe la principale argomentazione di chi si oppone al matrimonio tra persone dello stesso sesso.

---

<sup>13</sup> Sul tema della famiglia si vedano anche Okin (1989) e Okin (1999).

Affermare che la famiglia è fondata sul matrimonio» è infatti radicalmente diverso da dire che è («riconosciuta attraverso al matrimonio», come suggerirebbe il senso comune. Evidentemente, il rapporto che intercorre tra famiglia e matrimonio è più complesso di come appare *prima facie*. A meno che non si voglia ammettere che prima di essere uomini e donne si sia nubendi, l'art. 29 presenta un ragionamento fallace, poiché l'assemblea costituente ha dato implicitamente per scontato che l'unica forma di famiglia possibile fosse quella definita dall'istituto del matrimonio. Per avere un minimo di coerenza interna, a giudizio di chi scrive, l'articolo andrebbe allora forse riformulato in questo modo: «la Repubblica riconosce i diritti della famiglia matrimoniale come società naturale». La situazione reale che ci si presenta davanti è invece capovolta rispetto a quella ideale: non è il matrimonio a fondarsi sulla famiglia, riconoscendola; è la famiglia che si fonda sul matrimonio, il quale la legittima come esistente.

Da ciò consegue che non è possibile, dal punto di vista del costituente italiano, definire la famiglia senza fare ricorso al matrimonio. Ciò non significa che non si possano rinvenire allo stesso tempo formazioni sociali diverse dalla coppia coniugata, ma, dal punto di vista espresso attraverso dall'art. 29, verranno chiamate unioni civili, unioni solidali ecc., e non famiglia in senso proprio. Aprire al matrimonio tra persone dello stesso sesso non è quindi soltanto una questione di *uguaglianza*, ma una più radicale questione di *realità*. Non si tratta soltanto di garantire alla coppia dello stesso sesso gli stessi diritti di quella di sesso diverso, ma anche di riconoscere la vera e propria esistenza della prima come relazione intellegibile:

Essere sposati ci permette di accedere alla dimensione linguistica. Poterlo chiamare mio marito appare così definitivo da cambiare la nostra relazione. A volte abbiamo alcune difficoltà a trovare un termine con cui definirci l'un l'altro. A entrambi non piace "amante". È quasi una sfida. Ma "essere mariti" suona così definitivo. È qualcosa che tutti comprendono (*Perry v. Schwarzenegger*, 671 F.3d 1052, trascrizione del processo del 1 novembre 2010, *traduzione mia*).

La stessa riflessione era stata fatta anche da Bourdieu, in termini più formali, alcuni anni

prima, quando diceva che (Bourdieu 1986, 3, *traduzione mia*):

La Legge è l'espressione per eccellenza del potere simbolico che crea ciò che nomina e che crea, in particolare, i gruppi sociali. Essa conferisce alla realtà che emerge dalla sue operazioni classificatorie un grado di stabilità che nessun'altra entità sociale è capace di conferire, ovvero quella stabilità che attribuiamo agli oggetti».

Si capisce allora come non sia casuale che molto spesso anche chi è disponibile a riconoscere in qualche modo il vincolo affettivo tra due persone dello stesso sesso non è però disposto a concedere loro il titolo di famiglia.

In conclusione, l'istituto del matrimonio, lungi dall'essere il mero riconoscimento di una fattispecie naturalistica, è un dispositivo di potere che serve a distinguere quali unioni *contano* come famiglia e quali invece no (Butler 2000).

### **3. La vicenda giuridica delle coppie dello stesso sesso in Italia**

Quanto appena detto trova conferma nella recente vicenda giuridica che ha avuto come oggetto proprio l'accesso all'istituto del matrimonio da parte delle coppie dello stesso sesso in Italia.

Va innanzitutto detto che il matrimonio è considerato, nel nostro ordinamento, un diritto fondamentale, come ribadito recentemente dalla sentenza della Corte Costituzionale n. 245 del 2011<sup>14</sup>. Ciò significa che il diritto al matrimonio è un diritto che andrebbe garantito senza distinzioni di sorta. Eppure, a ben vedere, ci sono dei casi in cui questi diritto non si "attiva". Uno di essi è quando ci troviamo di fronte a una coppia dello stesso sesso. La situazione è tuttavia alquanto strana: mentre due persone dello stesso sesso, prese singolarmente, sono in possesso di un diritto fondamentale a sposarsi, nel momento in cui si uniscono questi diritti, lungi dal sommarsi, si elidono. Da un punto di vista giuridico, «l'eloquente silenzio normativo» (Corsini 2012) vigente

---

<sup>14</sup> Al centro del caso vi era la legittimità costituzionale dell'articolo 116 primo comma c.c., in base al quale l'ufficiale di stato civile si era rifiutato di procedere alla celebrazione del matrimonio tra una cittadina italiana e un cittadino marocchino privo di regolare permesso di soggiorno.

nel nostro ordinamento sul tema del matrimonio tra persone dello stesso sesso è stato però infranto<sup>15</sup> da un'importante pronuncia della Corte Costituzionale nel 2010.

### ***3.1. La sentenza n. 138 del 2010 della Corte Costituzionale***

Nel 2010 la Corte Costituzionale è stata chiamata a pronunciarsi sulla legittimità costituzionale di alcuni artt. del Codice Civile (artt. 93, 96, 98, 107, 108, 143, 143-bis e 156-bis)<sup>16</sup> a seguito di un'ordinanza del Tribunale di Venezia del 3 aprile 2009 e di un'ordinanza della Corte di Appello di Trento del 29 luglio 2009. Entrambe le impugnazioni riguardavano il diniego da parte dell'ufficiale di stato civile di emettere le pubblicazioni di matrimonio per una coppia dello stesso sesso, perché in contrasto con la normativa vigente, basata sulla diversità di sesso dei nubendi. Come hanno però rilevato sia i giudici veneti che quelli trentini, il matrimonio tra persone dello stesso sesso non è previsto espressamente ma nemmeno espressamente vietato dall'ordinamento italiano. Il diniego dell'ufficiale di stato civile si fonda infatti su un divieto implicito ricavato dalle disposizioni del Codice Civile dove si parla di “marito” e “moglie”. I giudici costituzionali sono stati quindi chiamati a pronunciarsi sulla possibile illegittimità costituzionale di tale artt. con riguardo agli artt. 2, 3, 10, secondo comma, 29 e 117, primo comma, (solo Tribunale di Venezia) della Costituzione. In riferimento all'art. 2 («La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale»), la Corte ha precisato che per formazione sociale si deve intendere un modello pluralistico nel quale rientra anche l'unione omosessuale, «intesa come stabile convivenza tra due persone dello stesso sesso, cui spetta il diritto fondamentale di vivere liberamente una condizione di coppia, ottenendone – nei tempi, nei modi e nei limiti stabiliti dalla legge – il riconoscimento giuridico con i connessi diritti e doveri». Ciò tuttavia non implica di per sé che l'unione omosessuale debba essere riconosciuta esclusivamente attraverso l'istituto del matrimonio. Spetta quindi al Parlamento

---

<sup>15</sup> Sui diritti delle coppie di fatto, anche dello stesso sesso, la giurisprudenza si interroga invece da molti anni. Si vedano per esempio Bilotta (2008) e Asprea (2009).

<sup>16</sup> Modifiche simili al codice civile sono state fatte in Spagna con la legge n. 13 del 2005 per introdurre il matrimonio nel diritto di famiglia spagnolo.

legiferare sul tema<sup>17</sup>, fermo restando che la Corte può intervenire in quei casi in cui un trattamento disomogeneo tra la coppia eterosessuale coniugata e l'unione omosessuale sia irragionevole. In riferimento all'art. 2, la questione di legittimità sollevata è stata considerata inammissibile.

Rispetto gli artt. 3 («Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali») e 29 («La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio. Il matrimonio è ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi, con i limiti stabiliti dalla legge a garanzia dell'unità familiare») della Costituzione, la Corte ha invece ritenuto infondati i dubbi di incostituzionalità. In particolare, facendo riferimento al dibattito che si originò all'interno dell'Assemblea costituente, ha affermato che “società naturale” è sinonimo di società originaria e preesistente allo Stato. Allo stesso tempo, sempre secondo la Corte, il concetto di famiglia andrebbe inteso in senso lato, tenendo conto delle trasformazioni della società, senza però snaturare la norma, che non era pensata dai costituenti per includere la unioni tra persone dello stesso sesso. (Saporiti 2010; Bonini Baraldi 2010) Fare altrimenti, significherebbe procedere a una vera e propria interpretazione creativa della disposizione<sup>18</sup>.

In conclusione, la Corte ha riconosciuto la vita familiare e di coppia e non l'accesso al matrimonio come diritto fondamentale, per poi in parte contraddirsi successivamente con la già citata sentenza n. 245 del 2011, nella quale ha definito il diritto al matrimonio come un diritto fondamentale spettante a ogni essere umano in quanto tale.

### **3.2. La sentenza n. 4184 della Corte di Cassazione**

La sentenza n. 4184 del 2012 della Corte di Cassazione segue il percorso argomentativo

---

<sup>17</sup> Resta tuttavia aperta la questione di come sia possibile tutelare un diritto fondamentale rimandando alla discrezionalità di un legislatore notoriamente reticente a trattare questi temi.

<sup>18</sup> Infine, secondo la Corte, è da ritenersi inammissibile la questione di legittimità sollevata in riferimento all'art. 117 primo comma (La potestà legislativa è esercitata dallo Stato e dalle Regioni nel rispetto della Costituzione, nonché dei vincoli derivanti dall'ordinamento comunitario e dagli obblighi internazionali) della Costituzione, poiché il diritto di famiglia è competenza esclusiva del Parlamento nazionale. La stessa Carta di Nizza distingue inoltre nell'art. 9 tra diritto a sposarsi e diritto a costituire una famiglia: «Il diritto di sposarsi e il diritto di costituire una famiglia sono garantiti secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio».

già tracciato dalla Corte Costituzionale. Il caso di specie riguardava il diniego opposto dal Sindaco di Latina di trascrivere l'atto di matrimonio tra due persone dello stesso sesso, celebrato nei Paesi Bassi, perché contrario all'ordine pubblico. Sia il Tribunale di Latina che la Corte d'Appello di Roma si erano già pronunciati in modo sfavorevole ai ricorrenti.

La sentenza della Cassazione può essere divisa in due parti. Nella prima parte i giudici aditi ricordano come nella costante giurisprudenza della Corte la diversità di sesso dei nubendi, unitamente alla manifestazione di volontà matrimoniale, sia un requisito imprescindibile per la stessa l'esistenza dell'istituto del matrimonio,

postulato non arbitrario, ma fondato su antichissime e condivise tradizioni – culturali (“l'ordine naturale” esige la diversità di sesso dei nubendi), prima ancora che giuridiche – che il diritto, come in altri innumerevoli casi, nel rispecchiare ordina.

L'impossibilità di trascrivere un matrimonio tra persone dello stesso sesso deriva quindi non dalla sua contrarietà all'ordine pubblico, bensì dalla sua inesistenza sul piano fenomenico e di conseguenza anche su quello giuridico. In altri termini, non è necessario che ci sia una norma positiva che vieta alle persone dello stesso sesso di contrarre matrimonio, poiché tale matrimonio *de facto* non esiste. Dall'inesistenza deriva anche l'inefficacia dell'atto stesso nel nostro ordinamento.

Nella seconda parte i giudici si dedicano invece al problema di come trattare le convivenze tra persone dello stesso sesso, richiamando la sentenza n. 138 del 2010 della Corte Costituzionale e esplicitandone alcuni passaggi. Come quest'ultima, anche la Corte di Cassazione riconosce il diritto a vivere liberamente in una condizione di coppia e pari trattamento con la coppia coniugata, laddove gli interessi siano omogenei.

Più avanti la Corte si confronta inoltre con la sentenza della Corte EDU *Shalk e Kopf c. Austria* (2010), avente come oggetto il rigetto della richiesta di matrimonio di due cittadini austriaci dello stesso sesso nel loro Paese. Pur rigettando l'istanza dei ricorrenti, la Corte EDU riconosce come la diversità biologica dei partners non

costituisca più una condizione imprescindibile per potersi sposare<sup>19</sup>. Come nota quindi acutamente la Corte di Cassazione, dal caso *Shalk e Kopf c. Austria* segue che quel «postulato non arbitrario» della necessaria diversità dei nubendi, su cui i giudici hanno speso numerose pagine e che eleggevano a uno dei motivi ostativi alla trascrizione dell'atto matrimoniale, scompare.

I giudici della Corte di Cassazione ammettono a questo punto – in contraddizione con quanto detto fino a ora – che il matrimonio tra persone dello stesso sesso “esiste”, rimettendo però la questione della garanzia di tale diritto alla libera scelta del Parlamento, il quale non è tuttavia costituzionalmente obbligato ad agire, poiché la Corte Costituzionale, nella già citata sentenza n. 138 del 2010, «ha negato fondamento costituzionale al diritto al matrimonio tra due persone dello stesso sesso, in riferimento sia agli artt. 3 e 29, sia all'art. 2 Cost.».

L'intrascrivibilità dei matrimoni dello stesso sesso non dipenderebbe allora dalla loro inesistenza, né dalla loro invalidità, che si valuta in relazione all'ordinamento in cui tali matrimoni sono celebrati, bensì dalla «loro inidoneità a produrre, quali atti di matrimonio appunto, qualsiasi effetto giuridico nell'ordinamento italiano»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Il pronunciamento europeo si distingue per un pregio e per un difetto: la lettura dell'art. 12 CEDU («A partire dall'età minima per contrarre matrimonio, l'uomo e la donna hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia secondo le leggi nazionali che regolano l'esercizio di tale diritto») in combinato disposto con l'art. 9 della Carta di Nizza («Il diritto di sposarsi e il diritto di costituire una famiglia sono garantiti secondo le leggi nazionali che ne disciplinano l'esercizio») e l'aver legittimato il riconoscimento di un diritto senza la sua garanzia. Nel primo caso infatti, la Corte CEDU riconosce il diritto fondamentale alla vita familiare e al matrimonio anche per le persone omosessuali, dall'altro, rimette la garanzia di tale diritto a vari Stati nazionali, i quali «si trovano in una posizione migliore per valutare e rispondere alle esigenze della società».

<sup>20</sup> Quest'ultima affermazione è in realtà stata smentita prima della stessa pronuncia della Corte di Cassazione dal Tribunale di Reggio Emilia che il 13 febbraio 2012 ha accolto il ricorso di un cittadino uruguayano, legalmente sposato con un cittadino italiano in Spagna, che si vedeva negato dallo Stato italiano il diritto di soggiorno. Con riferimento alla normativa comunitaria, in particolare alla Direttiva 2004/38/CE, a sua volta letta alla luce della Carta di Nizza, i giudici emiliani hanno stabilito che, laddove sia provata l'effettiva unione matrimoniale in uno dei paesi dell'Unione, «la libera circolazione del cittadino e del suo familiare deve essere garantita a prescindere dalla legge nazionale dei coniugi». Non è quindi vero che un matrimonio tra persone dello stesso sesso celebrato in uno Stato membro dell'Unione Europea è inidoneo a produrre *qualsiasi* effetto, poiché tutti quegli effetti giuridici connessi al matrimonio che derivano dall'applicazione di norme di fonte comunitaria si possono produrre nel nostro ordinamento, a meno che non si voglia violare la Carta di Nizza e quindi lo stesso Trattato di Lisbona.

#### 4. Decostruire l'eteronormatività

Come abbiamo appena visto, sia la sentenza della Corte Costituzionale che quella della Corte di Cassazione riconoscono il diritto a vivere liberamente in una condizione di coppia anche alle persone dello stesso sesso, con i connessi diritti e doveri, ma non quello di sposarsi, benché mostrino un atteggiamento di maggiore apertura nei confronti della costituzionalità del matrimonio tra persone dello stesso sesso. Tuttavia, entrambe le decisioni lasciano chi scrive quantomeno interdetto: se la coppia convivente dello stesso sesso ha diritto alle stesse tutele di quella coniugata, perché negarle l'accesso al matrimonio?<sup>21</sup> I vantaggi sarebbero rilevanti sia per la coppia, che non dovrebbe sempre ricorrere in giudizio, sia per la giustizia stessa, che verrebbe alleggerita di numerosi ricorsi. Se scartiamo l'ipotesi che si tratti di una mera questione di principio, la soluzione va cercata nel passo in cui entrambe le Corti promettono parità di trattamento, ma soltanto *laddove gli interessi e i bisogni siano omogenei*. Se i giudici fanno questa

---

<sup>21</sup> Alla luce delle argomentazioni svolte dalla Corte Costituzionale, parrebbe che la coppia di fatto dello stesso sesso possa, almeno in linea teorica, invocare più tutele in sede di giudizio delle coppie di fatto di sesso diverso, la quale, scegliendo di non contrarre matrimonio, rinuncia consapevolmente ai privilegi che lo status di coppia coniugata comporta. La Corte Costituzionale nella sentenza n. 138 del 2010, si riserva, infatti, come già accennato, «la possibilità d'intervenire a tutela di specifiche situazioni (come è avvenuto per le convivenze more uxorio: sentenze n. 559 del 1989 e n. 404 del 1988). Può accadere, infatti, che, in relazione ad ipotesi particolari, sia riscontrabile la necessità di un trattamento omogeneo tra la condizione della coppia coniugata e quella della coppia omosessuale, trattamento che questa Corte può garantire con il controllo di ragionevolezza». È significativo che la Corte Costituzionale rilevi la necessità di confrontare, in eventuali casi particolari di disparità di trattamento, le coppie di fatto dello stesso sesso, non semplicemente con le coppie di fatto di sesso diverso, bensì con la coppia di sesso diverso coniugata. La coppia di fatto dello stesso sesso, come ha sottolineato Pugiotto (2010), non può infatti essere *sic et simpliciter* considerata omogenea alla coppia di fatto di sesso diverso, poiché quest'ultima, scegliendo liberamente di non contrarre matrimonio, rinuncia consapevolmente a quei privilegi che lo status di coppia coniugata potrebbe comportare, fatte salve ovviamente quelle tutele fondamentali proprie della coppia indipendentemente dall'esistenza di un vincolo matrimoniale. Così anche la Corte Suprema di Cassazione nella sentenza n. 4184 del 2012, quando afferma che «i componenti della coppia omosessuale, [...] possono adire i giudici comuni per far valere, in presenza appunto di "specifiche situazioni", il diritto ad un trattamento omogeneo a quello assicurato dalla legge alla coppia coniugata e, in tale sede, eventualmente sollevare le conferenti eccezioni di illegittimità costituzionale delle disposizioni delle leggi vigenti, applicabili nelle singole fattispecie, in quanto ovvero nella parte in cui non assicurino detto trattamento, per assunta violazione delle pertinenti norme costituzionali e/o del principio di ragionevolezza». Entrambe le Corti seguono inoltre un percorso già tracciato dalle sentenze europee *Maruko c. Versorgungsanstalt der deutschen Bühnen* (2008) e *Romer c. Hamburg* (2011), nelle quali era stato chiaramente evidenziato che due situazioni comparabili debbono ricevere lo stesso trattamento. In entrambe le sentenze, relative a diritti pensionistici, la Corte di Giustizia aveva infatti affermato che l'unione stabile tra due persone dello stesso sesso non può essere considerata diversa, a parità di condizioni, da quella di una coppia sposata.

precisazione, evidentemente ritengono che ci sono dei casi in cui gli interessi e i bisogni delle coppie dello stesso sesso e di quelle di sesso diverso coniugate non vanno considerati omogenei. Bisogna quindi chiedersi: quali sono questi casi?

La risposta va cercata in un passo della già citata sentenza 138 del 2010, dove la Corte Costituzionale afferma che

non è casuale, del resto, che la Carta costituzionale, dopo aver trattato del matrimonio, abbia ritenuto necessario occuparsi della tutela dei figli (art. 30), assicurando parità di trattamento anche a quelli nati fuori dal matrimonio, sia pur compatibilmente con i membri della famiglia legittima. La giusta e doverosa tutela, garantita ai figli naturali, nulla toglie al rilievo costituzionale attribuito alla famiglia legittima ed alla (potenziale) finalità procreativa del matrimonio che vale a differenziarlo dall'unione omosessuale.

Per questo motivo, proseguono i giudici, ai fini del trattamento giuridico, le unioni omosessuali non possono essere assimilate alle coppie di sesso diverso coniugate. È necessario dunque trattare casi uguali in modo uguale, ma anche casi diversi in modo diverso. Il problema è che, come anticipato, non è vero che le coppie dello stesso sesso non hanno figli<sup>22</sup>, anche se non sempre biologici, e che, sotto questo profilo, hanno interessi disomogenei rispetto alle altre coppie. Il mero riconoscimento del diritto a vivere liberamente la condizione di coppia non comporta, invece, alcuna tutela del rapporto tra l'eventuale minore e il genitore non biologico, ovvero colui che non ha un legame di sangue col minore e che quindi, *rebus sic stantibus*, non è considerato parente. Ciò ha ovviamente anche gravi ricadute sull'affidamento/adozione del minore in caso di morte del genitore biologico<sup>23</sup>.

Come hanno sottolineato Chambers (1996) e Butler (2004), il matrimonio non ha solo la funzione di riconoscere l'unione (eterosessuale), ma regola anche un sistema di parentela rigidamente eteronormativo dove la parentela omosessuale è condannata a

<sup>22</sup> Si vedano per esempio Bottino e Danna (2005), Barbagli e Colombo (2001), Bilotta (2008), Schuster (2010), Montano (2009) e Ruspini e Luciani (2010).

<sup>23</sup> Esiste poi il problema della circolazione internazionale delle coppie dello stesso sesso, le quali, a seconda del Paese in cui sono, vengono riconosciute oppure no. Un minore può quindi avere due genitori in uno Stato ma solo uno nello Stato accanto. Si vedano a questo proposito Koppelman (2006) e Winkler (2011).

esistere in un limbo tra la vita e la morte: «Il senso di delegittimazione può rendere più difficile sostenere un legame, un legame che non è in ogni caso reale, un legame che non esiste, che non ha mai avuto possibilità di esistere, che non ha mai avuto lo scopo di esistere» (Butler 2004, 114, *traduzione mia*).

Se tuttavia è vero che anche le coppie dello stesso sesso hanno figli, provenienti molto spesso anche da precedenti relazioni eterosessuali, negare il riconoscimento del rapporto orizzontale tra i genitori implica una lesione anche del rapporto verticale tra genitori e figli. Paradossalmente proprio quell'istituto pensato per tutelare i minori finisce alla fine per discriminarli in base al sesso biologico dei genitori. La riflessione riguardo il *best interest of the child* in relazione all'accesso al matrimonio è ben riassunta da un passo del caso statunitense *Baker v. Vermont*:

Di conseguenza, dato che l'obiettivo dello Stato nell'autorizzare il matrimonio civile era, ed è, legittimare i figli e garantire la loro sicurezza, è chiaro che le leggi [che vietano il matrimonio tra persone dello stesso sesso] escludono da questo istituto molte coppie dello stesso sesso che, rispetto a questo obiettivo, non sono differenti dalle coppie di sesso opposto. In altre parole, negare l'accesso al matrimonio tratta in modo diverso persone che, rispetto alla legge e ai suoi obiettivi, sono invece simili» (*Baker v. Vermont*, 744 A.2d 864 Vt. 1999, *traduzione mia*).

Risulta evidente che l'argomentazione, usata anche dalla nostra Corte Costituzionale, che poggia sulla capacità procreativa e dunque sulla necessità di tutelarla e valorizzarla attraverso una definizione restrittiva di matrimonio, produce più danni che benefici; né – da un riconoscimento del matrimonio per le coppie dello stesso sesso – si possono supporre conseguenze negative sulle coppie di sesso diverso, perché i loro diritti non subiscono alcuna compressione dovuta all'inclusione di altre tipologie di coppie, né si comprende come possa avere ricadute sulla loro eventuale filiazione.

C'è tuttavia un altro modo, forse più plausibile, di intendere questa forte ostilità. Si è fin qui detto che spesso l'esclusione delle coppie dello stesso sesso dall'istituto del matrimonio viene motivata facendo ricorso alla necessità di tutelare e promuovere la potenzialità procreativa della coppia di sesso diverso. A giudizio di chi scrive questa argomentazione ne sottende un'altra, ben più eteronormativa, ovvero la volontà di sventa-

re un'eventuale genitorialità omosessuale. Per esempio Agacinski (1998), filosofa francese d'ispirazione strutturalista, è convinta che il minore abbia bisogno sia di una figura maschile che di una femminile per un corretto sviluppo psicologico, poiché essi sono la chiave di lettura dell'ordine simbolico su cui poggia la società. La genitorialità omosessuale, comportando l'annullamento della differenza sessuale nella coppia, porrebbe, a suo giudizio, una pesante ipoteca sulla sopravvivenza stessa dell'umanità e della civilizzazione, che trova appunto la sua origine nell'unione tra un uomo e donna nell'atto procreativo, con la donna che occupa il posto della madre e l'uomo quello del padre. Sulla stessa posizione troviamo ovviamente anche un altro pensatore già citato, secondo il quale «è meglio sacrificare il desiderio di genitorialità [...] che porre un bambino al rischio di gravi e forse insanabili scompensi socio-psicologici» (D'Agostino 2003, 226-227).

Numerose ricerche hanno già smentito queste posizioni<sup>24</sup>. È tuttavia interessante notare come la tesi dei danni psicologici del minore si basi sull'assunto che il suo corretto sviluppo sia profondamente correlato all'interiorizzazione dei ruoli di genere tradizionali. È forse questo il motivo ultimo dell'esclusione delle coppie dello stesso sesso dall'istituto del matrimonio: in una coppia di due uomini o di due donne i tradizionali ruoli di genere perdono di significato. Da questo punto di vista, l'accesso delle coppie dello stesso sesso al matrimonio produce un effetto *queer* sull'istituto matrimoniale stesso, perché ne mina radicalmente l'eteronormatività (Cox 1994). Non essendoci infatti in una coppia di due uomini o di due donne ruoli definiti a priori dalla "tradizione", ogni responsabilità o mansione, afferente lo spazio privato o pubblico, verrà negoziata democraticamente o secondo le preferenze individuali. Questa tesi sembra confermata da alcune ricerche, tra cui si segnalano quelle di Patterson (1995; 2004), da dove emerge che la soddisfazione riguardo la divisione del lavoro sia più alta in queste coppie rispetto a molte coppie di sesso diverso perché considerata più egualitaria. La differenza tra i due tipi di coppie si fa poi ovviamente più rilevante nel momento in cui la famiglia si allarga a eventuali minori. Nella coppia di sesso diverso si assiste infatti a una radicalizzazione delle mansioni della madre, sempre più occupata dai lavori domestici e dall'allevamento dei figli, e di quelle del padre, sempre più dedito a lavoro per mantene-

---

<sup>24</sup> Si vedano a questo proposito Lalli (2009) e Cadoret (2008).

re non solo la compagna, che adesso guadagna meno, ma anche il nuovo o la nuova arrivata. Secondo fonti Istat del biennio 2008-2009, il lavoro domestico e di cura viene svolto per il 76,2% ancora dalle donne<sup>25</sup>. Poco o niente cambia se la donna svolge anche un'attività lavorativa. In questo contesto, il matrimonio tra persone dello stesso sesso potrebbe dunque rappresentare «la prossima frontiera della democratizzazione del matrimonio» (Hunter 1995, 114, *traduzione mia*).

Resta infine da affrontare la questione, già anticipata nell'introduzione, se il matrimonio sia il modo migliore per riconoscere le coppie dello stesso sesso. Si è visto come alcuni autori autorevoli del mondo *queer*, come Warner (1999), Vaid (1995) e Polikoff (1993), siano decisamente orientati verso altre forme di riconoscimento, se non per un superamento del matrimonio *tout court* per tutte le coppie. Nella prospettiva di Warner il matrimonio si configura maggiormente come uno strumento di normalizzazione della vita sessuale di gay e lesbiche attraverso, per esempio, il dispositivo della monogamia; Polikoff invece è più critica verso il matrimonio come status privilegiato da cui sono escluse, per esempio, due sorelle che non si sposano e trascorrono la vita insieme. Pur condividendo queste critiche, e senza voler assolvere l'istituto del matrimonio dalle sue colpe storiche, mi pare che esse non tengano adeguatamente conto che la coppia dello stesso sesso non sarà obbligata a sposarsi, come non lo è adesso quella di sesso diverso. Ciò che è in gioco è l'elevazione delle coppie dello stesso sesso allo stesso livello valoriale e pubblico delle coppie di sesso diverso attraverso l'accesso a un istituto fortemente legittimante nella cultura popolare. Starà poi alla singola coppia, nella sua piena libertà, decidere se optare per questo istituto o se scegliere una forma diversa di regolamentazione e tutela, tra cui rientra ovviamente anche la possibilità di non ricorrere ad alcuna regolamentazione. Si tratta quindi di concedere un'ulteriore possibilità di scelta, non di

---

<sup>25</sup> Si veda in particolare il report *La divisione dei ruoli nelle coppie* del 1 novembre 2010, in cui si parla espressamente di “asimmetria del lavoro familiare”: «Nel 2008-2009, in un giorno medio settimanale, cioè un giorno teorico che tiene conto sia dei feriali sia dei festivi, la quasi totalità delle donne che vivono in coppia si occupa del lavoro familiare (98,9%), mentre circa il 24,1% degli uomini non vi dedica nemmeno 10 minuti, percentuale che sale al 31% se la partner non è occupata. Considerando le coppie con donna occupata di 25-44 anni, la durata del tempo di lavoro familiare delle donne è pari a 4h40', il lavoro extradomestico è pari a 4h30', le attività di tempo libero occupano 2h35', gli spostamenti sul territorio 1h28' e, infine, il tempo speso per le attività fisiologiche (dormire, mangiare, lavarsi e altra cura della propria persona) è pari a 10h40'. Per i loro partner la durata del lavoro familiare è pari a 1h54', il lavoro retribuito assorbe 6h16', gli spostamenti occupano 1h34', le attività fisiologiche 10h37': dunque, una porzione di tempo pari a 3h33' viene dedicata ad attività di tempo libero».

toglierla. Un ragionamento simile si può fare per quanto riguarda gli istituti alternativi, diffusi nel resto d'Europa e in Stati extraeuropei, creati per dare un riconoscimento pubblico o semi-pubblico alle coppie dello stesso sesso. Waaldijk (2004) ha classificato questi istituti alternativi come *quasi-marriage* o *semi-marriage*, in base all'entità di diritti e doveri concessi rispetto a quelli del matrimonio. Risulta evidente come il matrimonio non sia soltanto un modello di riconoscimento, ma anche il meta-modello rispetto al quale si differenziano tutti gli altri (Walters 2001). Senza addentrarsi all'interno delle peculiarità dei singoli ordinamenti nazionali, si può comunque affermare che l'esclusione delle coppie dello stesso dall'istituto del matrimonio costituisce una discriminazione ingiustificata, che ribadirebbe ancora una volta il carattere eteronormativo del matrimonio stesso. Come hanno infatti mostrato Wolfson (1996) e Tatchell (2005), istituti di *quasi-marriage* o *semi-marriage* sono strumentali a legittimare un regime di *quasi-apartheid* o di *semi-apartheid*. Nella recente vicenda riguardo la Proposizione 8 in California<sup>26</sup>, dove è disponibile un istituto di *quasi-marriage*, questo aspetto emerge molto chiaramente:

La Proposizione 8 non ha altro fine, e non ha altro effetto, che ledere lo status e la dignità delle persone gay e lesbiche in California, e classificare ancora una volta le loro relazioni e le loro famiglie come inferiori rispetto a quelle composte da persone di sesso diverso (*Perry v. Schwarzenegger*, 671 F.3d 1052, 2012, *traduzione mia*).

Anche la politica del *separate but equal*, a cui si ispira la proposta di creare un istituto parallelo al matrimonio con gli stessi diritti e doveri ma con un nome diverso, oltre a complicare inutilmente l'ordinamento interno, va rifiutata per gli stessi motivi (Halle 2001). Una forma di riconoscimento di questo tipo veicola ovviamente l'idea che le relazioni tra persone dello stesso sesso siano radicalmente diverse dalle relazioni tra persone di sesso diverso, disinnescando così il loro potenziale *queer* (Bernstein e Reimann 2001).

---

<sup>26</sup> *Proposition 8* è il nome dato al referendum, tenutosi in California nel 2008, che aveva come oggetto l'abolizione del diritto ad accedere al matrimonio per le coppie dello stesso sesso.

## 5. Conclusioni

Potrebbe essere utile, a questo punto, verificare che cosa è accaduto nei Paesi il cui ordinamento si è aperto da più anni al matrimonio tra persone dello stesso sesso. Il primo Stato a legiferare in questo senso sono stati i Paesi Bassi nel 2001, ovvero tredici anni fa, un periodo ancora troppo breve per poter fare affermazioni definitive<sup>27</sup>. Non sono, in ogni caso, attualmente disponibili dati statistici che possano confermare empiricamente la tesi di questo contributo, ovvero che permettere alla coppie dello stesso sesso di contrarre matrimonio possa contribuire a rendere questo istituto meno eteronormativo. Si può tuttavia osservare che dall'entrata in vigore del matrimonio tra persone dello stesso sesso o delle unioni civili omosessuali, non ci sono stati cambiamenti in negativo: il tasso di matrimoni è rimasto costante, se non aumentato<sup>28</sup>, quello di divorzi non ha subito cambiamenti significativi e le coppie di sesso diverso non hanno smesso di generare figli (Lee Badgett 2009). Se dunque non si può affermare con certezza che non c'è un motivo per aprire al matrimonio tra persone dello stesso sesso, sicuramente non c'è alcun motivo valido per non farlo.

In conclusione, col presente contributo si è cercato di mostrare come l'esclusione delle coppie dello stesso sesso dall'istituto del matrimonio non faccia che perpetuare un'idea di famiglia eteronormativa, dove i suoi componenti sono indirettamente costretti, attraverso un sistema di violenza simbolica, a svolgere determinate attività ed avere certe aspettative in virtù del proprio sesso biologico (Zylan 2011). In quest'ottica, il matrimonio tra persone dello stesso sesso, essendo un atto pubblico, potrebbe comportare col tempo una trasformazione strutturale dell'istituto del matrimonio in una direzione più egualitaria, poiché metterebbe in evidenza come la divisione del lavoro domestico e di cura sulla base del genere non sia né naturale né necessaria. In questo senso, il matrimonio può essere considerato un esempio della teoria della performatività di Butler (1990), ovvero esso esiste in questa declinazione grazie a una serie ripetuta di atti. La soluzione non sta nell'interrompere la serie, ma nell'inserire all'interno di essa alcuni

---

<sup>27</sup> Si noti peraltro che, fino al 2005, le coppie dello stesso sesso non potevano comunque adottare.

<sup>28</sup> Secondo Eskridge (2001), il desiderio delle coppie dello stesso di sposarsi avrebbe dato nuova vita all'istituto del matrimonio, contribuendo al tasso di crescita.

atti sovversivi, tra cui quello oggetto del presente contributo. Così, anche l'istituto del matrimonio, ultimo baluardo del potere patriarcale, verrà fatto cadere: un atto *queer* alla volta.

## **Bibliografia:**

- Agacinki, S. (1998), *Politique des sexes, mixité et parité*, Seuil, La Librairie du XX<sup>e</sup> siècle.
- Anzaldù, G. (1991), *To(o) Queer the Writer – Loca, escritora y chicana*, in Warland, B. (a cura di), *InVersions: Writing by Dykes, Queers, and Lesbians*, Vancouver, Press Gang.
- Asprea, S. (2009), *La famiglia di fatto*, Milano, Giuffré.
- Bailey-Viefhues, L.H. (2010), *Between a Man and a Woman*, New York, Columbia University Press.
- Barbagli, M. (2000), *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia dal XV al XX secolo*, Bologna, Il Mulino.
- Barbagli, M. e Colombo, A. (2001), *Omosessuali moderni. Gay e lesbiche in Italia*, Bologna, Il Mulino.
- Barker, N. (2012), *Not the Marrying Kind. A Feminist Critique of Same-Sex Marriage*, New York, Palgrave Macmillan.
- Bernstein, M. e Reimann, R. (2001), *Queer Families and the Politics of Visibility*, in Bernstein, M. e Reimann, R. (a cura di), *Queer Families Queer Politics*, New York, Columbia University Press, pp. 1-17.
- Biblarz, J.T. e Savci, E. (2010), *Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Families*, in «Journal of Marriage and Family», vol. 72, pp. 480-497.
- Bilotta, F. (a cura di) (2008), *Le unioni fra persone dello stesso sesso: profili di diritto civile, comunitario e comparato*, Udine, Mimesis.
- Bin, R. (2000), *La famiglia: alla radice di un ossimoro*, in «Studium Iuris», vol. 10, pp. 1066-1071.
- Bottino M., Danna D. (2005) *La gaia famiglia. Omogenitorialità: il dibattito e la ricerca*. Trieste, Asterios.

- Bourdieu, P. (1986), *La force du droit. Pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. 64, pp. 3-19.
- Brunt, R. (1989), *The Politics of Identity*, in Hall, S. e Jacques, M., *New Times*, London, Lawrence & Wishart, 1989, pp. 150-159.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble*, New York, Routledge, trad. it., *Scambi di genere*, Milano, Sansoni, 2004.
- Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, trad. it., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler, J. (2000), *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, trad. it., *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, New York, Routledge, trad. it., *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006.
- Butler, J. (2005), *Giving an Account of Oneself*, New York Fordham University Press, trad. it., *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Butler, J. (2008), "Gender is Extramoral". *Interview with Judith Butler*, in <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/gender-is-extramoral/> (consultato il 4 gennaio 2013).
- Cadoret, A. (2008), *Genitori come gli altri. Omosessualità e genitorialità*, Milano, Feltrinelli.
- Chambers, D.L. (2006), *What If? The Legal Consequences of Marriage and the Legal Needs of Lesbian and Gay Male Couples*, in «Michigan Law Review», vol. 95, pp. 447-491.
- Conti, G.L. (2010), *La struttura naturalmente liquida della famiglia*, in Bin, R., Brunelli, G., Guazzarotti, A., Pugiotto, A. e Veronesi, P. (a cura di), *La «società naturale» e suoi "nemici"*, Torino, Giappichelli, pp.65-74.
- Coontz, S. (2006), *Marriage, a History: How Love Conquered Marriage*, New York, Penguin Books.
- Corsini, P. (2010), *Il matrimonio tra persone dello stesso genere: l'eloquenza del silenzio normativo*, in Bin, R., Brunelli, G., Guazzarotti, A., Pugiotto, A. e Veronesi,

- P. (a cura di), *La «società naturale» e suoi “nemici”*, Torino, Giappichelli, pp. 75-78.
- Cott, N.F. (2000), *Public vows. A history of marriage and the Nation*, Harvard, Harvard University Press.
- Cox, B. J. (1994), *A (Personal) Essay on Same-Sex Marriage*, in Baird, R.M. e Rosenbaum, S.E. (a cura di), *Same-Sex Marriage: the Moral and Legal Debate*, New York, Prometheus Books, pp. 27-30.
- D'Agostino, F. (2003), *Una filosofia della famiglia*, Milano, Giuffrè.
- De Lauretis, T. (1991), *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, in «Differences», vol. 3 n. 2, pp. 3-8.
- Eskridge, W.N. (2001), *Equality Practice: Civil Unions and the Future of Gay Rights*, New York, Routledge.
- Esposito, R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R. (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.
- Faderman, L. (1981), *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendships Between Women from the Renaissance to the Present*, New York, Harper Collins.
- Fineman, M.A. (2009), *The Sexual Family*, in Fineman M.A. Jackson, J.E. e A. Romero (a cura di), *Feminist and Queer Legal Theory*, New York, Ashgate, pp. 45-63.
- Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Parigi, Gallimard.
- Gamson, J. (1995), *Must identity movements self-destruct? A queer dilemma*, in «Social Problems», vol. 42, pp. 390-406.
- Gazzoni, F. (2007), *Manuale di diritto privato*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Goretti, G. e Giartosio, G. (2006), *La città e l'isola. Omosessuali al confino nell'Italia fascista*, Roma, Donzelli.
- Guiana, Y. (2011), *Dal cuore delle coppie al cuore del diritto*, Viterbo, Stampa Alternativa.
- Halle, R. (2001), *Political Organizing and the Limits of Civil Rights: Gay Marriage and Queer Families*, in Bernstein, M. e Reimann, R. (a cura di), *Queer Families Queer Politics*, New York, Columbia University Press, pp. 379-396.
- Hooks, B. (1990), *Sisterhood, Political Solidarity Between Women*, in Gunew, S., *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, London, Routledge, pp. 27-41.

- Hull, K.E., (2006), *Same-Sex Marriage. The Cultural Politics of Love and Law*, New York, Cambridge University Press.
- Hunter, N. (1995), *Marriage, Law and Gender: A Feminist Inquiry*, in Hunter, N. e Duggan, L. (a cura di), *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*, New York, Routledge, pp. 107-122.
- Kaplan, M. (1997), *Sexual Justice: Democratic Citizenship and the Politics of Desire*, New York, Routledge.
- Koppelman, A. (2006), *Same-sex, Different States*, New Haven, Yale University Press.
- Lalli, C. (2009), *Buoni genitori. Storie di mamme e di papà gay*, Milano, Il Saggiatore.
- Lee Badgett, M.V. (2009), *When Gay People Get Married. What Happens When Societies Legalize Same-Sex Marriage*, New York, New York University Press.
- Lewin, E. (2001), *Weddings Without Marriage: Making Sense of Lesbian and Gay Commitment Rituals*, in Bernstein, M. e Reimann, R. (a cura di), *Queer Families Queer Politics*, New York, Columbia University Press, pp. 44-52.
- Liberali, B. (2010), *Eterosessualità e funzione procreativa del matrimonio: un argomento superabile dalla Corte costituzionale*, in Bin, R., Brunelli, G., Guazzarotti, A., Pugiotto, A. e Veronesi, P. (a cura di), *La «società naturale» e suoi «nemici»*, Torino, Giappichelli, pp. 207-213.
- Lorde, A. (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press.
- MacKinnon, C.A. (1983), *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 8, pp. 635-658.
- Moghadam, V.M. (1994), *Identity Politics and Women*, Bolder, Westview Press, 1994.
- Montano, A. (2009) *Mogli, amanti, madri lesbiche. Sentimenti, sesso, convivenza, maternità: le nuove sfide della coppia*, Milano, Mursia.
- Mosse, G.L. (1996), *The Image of Man*, Oxford, Oxford University Press.
- Okin, S.M. (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books.
- Okin, S.M. (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, Princeton University Press.
- Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press.
- Patterson, C.J. (1995), *Families of the Lesbian Baby Boom: Parents' Division of Labor*

- and Children's Adjustment*, in «Developmental Psychology», vol. 31, 115 - 123.
- Patterson, C.J., Chan R.W., Brooks R.C. e Raboy B. (1998), *Division of Labor among Lesbian and Heterosexual Parents: Associations with Children's Adjustment*, in «Journal of Family Psychology», vol. 12, pp. 402-419.
- Patterson, C.J., Sutfin, E.L., e Fulcher, M. (2004), *Division of Labor among Lesbian and Heterosexual Parenting Couples: Correlates of Specialized versus Shared Patterns*, in «Journal of Adult Development», vol. 11, pp. 179-189.
- Pelaja, M. (1996), *La promessa*, in De Giorgio, M. e Zuber-Klapisch, C. (a cura di), *Storia del matrimonio*, Milano, Laterza.
- Phelan, S. (1989), *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*, Philadelphia, Temple University Press.
- Pheterson, G. (1990), *Alliances between Women – Overcoming internalized oppression and internalized domination*, in Albrecht, L. e Brewer, R., *Bridges of Power*, London, New Society.
- Plessner, H. (1924), *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Polikoff, N. (1993), *We will Get What We Ask For: Why Legalizing Gay and Lesbian Marriage Will Not Dismantle the Legal Structure of Gender in Every Marriage*, in «Virginia Law Review», vol. 79, pp. 1535-1550
- Polikoff, N. (2008), *Beyond (Straight and Gay) Marriage: Valuing All Families under the Law*, Boston, Beacon Press.
- Pugiotto, A. (2010) *Una lettura non reticente della sent. n. 138/2010: il monopolio eterosessuale del matrimonio* in (consultato il 10 gennaio 2013) [http://www.forumcostituzionale.it/site/images/stories/pdf/documenti\\_forum/paper/02\\_26\\_pugiotto.pdf](http://www.forumcostituzionale.it/site/images/stories/pdf/documenti_forum/paper/02_26_pugiotto.pdf).
- Pugiotto, A. (2008) *Alla radice costituzionale dei “casi”: la famiglia come «società naturale fondata sul matrimonio»*, in (consultato il 10 dicembre 2012) [http://www.forumcostituzionale.it/site/images/stories/pdf/documenti\\_forum/paper/00\\_47\\_pugiotto.pdf](http://www.forumcostituzionale.it/site/images/stories/pdf/documenti_forum/paper/00_47_pugiotto.pdf).
- Quash (1993), *Assimilation is killing us: Fight for a Queer United Front, Why I hated the March on Washington*, newsletter n. 4.

- Queers (1990), *Queers read this*, in <http://www.qrd.org/qrd/misc/text/queers.read.this> (consultato il 2 gennaio 2013).
- Robson, R. (2009), *Compulsory Matrimony*, in Fineman, M.A., Jackson, J.E e Romero, A. (a cura di), *Feminist and Queer Legal Theory*, New York, Ashgate, pp. 313-328.
- Ross, A. (1958), *On Law and Justice*, London, Stevens, trad. it. *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 1965.
- Ruggeri, A. (2010) *Le unioni tra soggetti dello stesso sesso e la loro (innaturale ...) pretesa a connotarsi come "famiglie"*, in Bin, R., Brunelli, G., Guazzarotti, A., Pugiotto, A. e Veronesi, P. (a cura di), *La «società naturale» e i suoi "nemici"*, Torino, Giapichelli, pp. 307-317.
- Ruspini, E. e Luciani, S. (2010), *Nuovi genitori*, Carocci, Roma.
- Saporiti, M. (2010), *Esiste la famiglia naturale?*, Udine, Mimesis.
- Saraceno, C. e Naldini M., (2007), *Sociologia della famiglia*, Bologna, Il Mulino.
- Schuster, A. (a cura di) (2010), *Omogenitorialità*, Udine, Mimemis.
- Schuster, A. (2011), *Gender and Beyond, Disaggregating Legal Categories*, in Schuster, A. (a cura di) *Equality and Justice. Sexual Orientation and Gender Identity in the XXI Century*. Forum, Udine, pp. 21-40.
- Searle, J. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- Sedgwick, E.K. (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press.
- Sen, A. (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York, Norton.
- Seuffert, N. (2010), *Reproducing Empire in Same-Sex Relationship Recognition and Immigration Law Reform*, in Leckey, R. e Brooks, K. (a cura di), *Queer Theory. Law, Culture and Empire*, New York, Routledge, pp. 173-190.
- Smith, B. (1993), *Queer Politics: Where's the Revolution?* in <http://www.thenation.com/article/wheres-revolution> (consultato il 2 gennaio 2013)
- Sullivan, N. (2007), *A Critical Introduction to Queer Theory*, New York, New York University Press.
- Tatchell, P. (2005), *Civil Partnership Are Sexual Apartheid*, in [http://www.petertatchell.net/lgbt\\_rights/partnerships/sexualapartheid.htm](http://www.petertatchell.net/lgbt_rights/partnerships/sexualapartheid.htm) (consultato il 25 agosto 2012).

- Toennies, F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Torrente, A. e Schlesinger, P. (2007), *Manuale di diritto privato*, Milano, Giuffrè.
- Urvashi, V. (1995), *Virtual Equality: The Mainstreaming of Gay and Lesbian Liberation*, New York, Anchor Books.
- Viggiani, G. (2013), *Il traversalismo come alternativa a universalismo e particolarismo*, in Galavotti, E. (a cura di), *Atti della Summer School ASSET 2012*, Venezia, Marcianum Press (in corso di pubblicazione).
- Waldijk, K. (2004), *Others May Follow: The Introduction of Marriage, Quasi-Marriage and Semi-Marriage for Same-Sex Couples in European Countries*, in «Judicial Studies Institute Journal», vol. 5, pp. 104-127.
- Walters, S.D. (2001), *Take My Domestic Partner Please: Gays and Marriage in the Era of the Visible*, in Bernstein, M. e Reimann, R. (a cura di), *Queer Families Queer Politics*, New York, Columbia University Press, pp. 338-353.
- Warner, M. (1999), *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Harvard University Press.
- Watney, S. (1994), *Queer epistemology: activism, "outing", and the politics of sexual identities*, in «Critical Quarterly», vol. 36, n. 1, pp. 13-27.
- Weeks J., Heaphy B. e Donovan C. (2001), *Same-Sex Intimacies. Families of Choice and Other Life Experiments*, London, Routledge.
- Weston, K. (1991), *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*, New York, Columbia University Press.
- Wilson, E. e Weir, A. (1981), *Hidden Agendas: Theory, Politics and Experience in the Women's Movement*, New York, Routledge.
- Winkler, M.M. (2011), *Friends to our children: omogenitorialità e diritto internazionale privato*, in Schuster A. (a cura di), *Omosessualità e rapporto di filiazione*, Udine, Mimesis, pp. 115-136.
- Wolfson, E. (1996), *Why We Should Fight for the Freedom to Marry*, in Sullivan, A. (a cura di), *Same-Sex Marriage Pro and Con: A Reader*, New York, Vintage.
- Wolfson, E. (2004), *Why Marriage Matters. America, Equality, and Gay People's Right to Marry*, New York, Simon & Schuster.

- Yoshino, K. (2000), *The Epistemic Contract of Bisexual Erasure*, in «Stanford Law Review», vol. 52, n. 2, pp. 353-461.
- Yuval-davis, N. (1994), *Women, Ethnicity and Empowerment*, in Bhavnani, K. e Phoenix, A., *Shifting Identities Shifting Racism*, London, Sage, pp. 179-197.
- Yuval-davis, N. (1997), *Gender and Nation*, London, Sage.
- Yuval-davis, N. (2011), *The Politics of Belonging*, London, Sage.
- Zylan, Y. (2011), *States of Passion*, New York, Oxford University Press.