

“E vi dichiaro marito e moglie (o marito-e-marito o moglie-e-moglie)”.

Una difesa durkheimiana del mariage pour tous

Luca Guizzardi

Usually, the main argumentation against the same-sex marriage drags the nature in: gay marriage is 'contra Naturam'. But, what is Nature in and of the marriage bond? The sex of the two partners? The natural fact of the procreation? Thanks by the theory of the sexual division of labour, the author develops a durkheimian defence of the gay marriage goodness. Durkheim's theory allows us to outline the natural elements of and in the marriage tie which go beyond the strictly contingency of the (hetero)sexuality as well as of the sexual reproduction. So, following Durkheim, the gay marriage is not only a juridical and normative transformation but, first of all, it is linked to the person's relational ability and (relational) construction of a conscious self-identity.

«Io non è che sia contrario al matrimonio, però mi pare che un uomo e una donna siano le persone meno adatte a sposarsi» (Massimo Troisi)

Grazie al matrimonio, «non avremo più bisogno di dimostrare al mondo chi siamo»

Dopo mezzo secolo di vita insieme, sabato 6 agosto 2016, davanti al sindaco e a un piccolo gruppo di parenti e amici, Franco e Gianni hanno potuto unirsi civilmente, o *sposarsi*.¹ Poi «lunedì ricomincia la nostra vita di sempre, ma con qualcosa in più: non avremo più bisogno di dimostrare al mondo chi siamo».² I due anziani signori hanno sempre sperato di poter «ridiventare cittadini di serie A» ma «lo Stato è stato lento, carente» e vedevano «con rabbia l'Europa andare avanti e l'Italia restare ferma». E se anche «noi ci siamo sempre sentiti

¹ Anche se non è stato approvato il matrimonio omosessuale, il nuovo istituto giuridico delle unioni civili le rende molto simili al coniugio e, *socialmente*, è percepito come, di fatto, un quasi matrimonio o un *matrimonio anche se inferiore*.

² Dall'intervista rilasciata a *la Repubblica*, 4 agosto 2016.

famiglia», ora, grazie alla legge, «il nostro rapporto a due diventerà tale di fronte al mondo». Un rapporto *come gli altri* di due individui *come gli altri* che, ora, grazie allo Stato, si sentono essere pienamente cittadini.

Non vi è alcun dubbio che «da Durkheim in poi, sostenere che il matrimonio serva all'individuo come protezione contro l'anomia è divenuto un luogo comune della sociologia» (Berger e Kellner 1964 [2009]: 89). Il matrimonio – è la grande lezione con la quale *liquidiamo* la sociologia della famiglia di Durkheim³ – è il meccanismo giuridico di protezione della parte più debole. Attraverso il contratto matrimoniale, la moglie acquisiva valore (e dignità) sociale (Illouz 2011): grazie a esso, la donna poteva giocare il proprio ruolo sociale e, soprattutto, avere una garanzia contro le passioni instabili del maschio. L'istituzione coniugale richiede la monogamia e la fedeltà. Il vincolo tra due sposi è la relazione duratura che chiude l'orizzonte di tutte le altre relazioni possibili: proprio perché la ricerca di nuove ed eccitanti emozioni è illimitata, qualsiasi relazione che istituzionalizza l'attesa di reciproca esclusività ne è nemica. Il matrimonio è il dispositivo giuridico mediante il quale lo Stato può assicurare la difesa e la protezione dell'unità familiare. Occorre, però, notare, come fa sottilmente Martha Nussbaum (2011: 165, mio cor.),

per beneficiare di questo privilegio legale [il matrimonio, mio], non occorre dimostrare di essere persone per bene. Criminali, genitori divorziati che non pagano gli assegni di mantenimento per i figli, persone con una storia di violenza domestica o abuso psicologico, evasori fiscali, drogati, stupratori, assassini, razzisti, antisemiti e bigotti vari possono tutti sposarsi se vogliono [...] *a patto che vogliano sposare una persona di sesso opposto.*

Per contrarre il matrimonio, dunque, non bisogna essere dei cittadini stigmati e corretti in quanto questo contratto è un 'marcatore' morale di certe relazioni distinguendole da altre ritenute immorali o contro-natura, cioè contro un substrato naturalistico da cui si *crede* che il matrimonio derivi – e che illustrerò nel corso del mio articolo.

In generale, si può dire che «stiamo assistendo simultaneamente alla distruzione dell'istituzione del matrimonio in alcuni segmenti della società e alla rinascita del matrimonio in altri» (Wardle 2006: 54, mia trad.). L'istituzione matrimoniale è in crisi, obsoleta e sempre più minacciata da altre forme di legame *ma* il legame coniugale è ancora sorgente di felicità e di *well-being* (Grover e Hel-

³ Basti pensare alle regole enunciate ne *Il suicidio* sul matrimonio quale meccanismo o *azione* per preservare gli individui al suicidio: «la famiglia, cioè il gruppo completo formato da genitori e figli, rimane il fattore essenziale dell'immunità dei coniugi» (Durkheim 1897 [1969]: 244).

liwell 2014); il rito matrimoniale è diventato un prodotto della cultura del consumo che mette in crisi il pensiero femminista (Boden 2001; Blakely 2008) *ma* il mercato del tradimento extra-coniugale conta milioni di clienti;⁴ nelle mansioni familiari e nel lavoro di cura, le mogli e madri non trovano più soddisfazione (Kahnemman *et al.* 2004) *ma* tanto più la coppia coniugale realizza la divisione tradizionale dei compiti, quanto più l'intimità sessuale è frequente e piacevole (Kornrich *et al.* 2012; Killewald, Gough 2013). Si potrebbero individuare ancora altri paradossi sul legame coniugale, sul rito matrimoniale, sull'istituzione matrimoniale, sulle funzioni del matrimonio, etc. Ma l'obiettivo, qui, prefissato è quello di sviluppare *durkheimianamente* la seguente argomentazione: il 'mariage pour tous' non è soltanto una trasformazione simbolica e normativa dell'istituzione matrimoniale perché esso ha a che fare con la sua 'fondazione biologica' e con l'ontologia della persona e della sua capacità relazionale.

Prima di entrare nel merito della questione una precisazione è d'obbligo. Durkheim, in nessuna delle sue opere, fa riferimento al tema dell'omosessualità. Anzi, parrebbe che egli abbia, di proposito, evitato di affrontarlo. Infatti, come Mary Ann Lamanna riscontra (2002: 197-198), Durkheim, nella sua recensione al libro di Havelock Ellis, 'Studies in the psychology of sex', salta per intero la sezione sull'omosessualità dell'opera. È abbastanza sorprendente ciò in quanto l'omosessualità, all'epoca di Durkheim, animava già il dibattito pubblico e scientifico – unanime nel definirla una perversione o devianza e che, probabilmente, Durkheim, se se ne fosse occupato, l'avrebbe ritenuta come un stato di profonda anomia. Tuttavia, reputo possibile una difesa durkheimiana del *mariage pour tous* che, in questo contributo, vado a sviluppare.

Il matrimonio e la divisione dei sessi

Secondo l'alfabeto durkheimiano, occorre chiarire i ruoli della divisione del lavoro sessuale perché l'inizio storico e ontologico della divisione del lavoro è dato proprio da quella del lavoro sessuale. Durkheim riconosce il contributo degli studi degli psicologi i quali «hanno giustamente notato che la separazione dei sessi è stata un avvenimento di importanza capitale per l'evoluzione dei sentimenti, in quanto ha reso possibile quella che è forse la più forte delle inclinazioni disinteressate»⁵ (Durkheim 1893 [1962]: 79). Infatti, «l'uomo e la don-

⁴ I 40 milioni degli iscritti a Ashley Madison (la piattaforma online più celebre per l'infedeltà extra-coniugale in quanto assicura la massima segretezza).

⁵ Irène Théry nel suo accuratissimo volume *La distinction de sexe* (2007: 102-117) porta alla luce la portata della rottura, per l'epoca, del pensiero di Durkheim sulla questione dei ses-

na, presi separatamente, non sono che le parti differenti del medesimo tutto concreto che ricostruiscono con la loro unione» (ibidem). Tuttavia, Durkheim aggiunge qualcosa che, per i suoi tempi, è di forte discontinuità (ibidem):

c'è di più: la divisione del lavoro sessuale può essere più o meno estesa; può interessare soltanto gli organi sessuali e certi caratteri secondari che da essi dipendono, oppure può, al contrario, estendersi a tutte le funzioni organiche e sociali. Orbene, possiamo vedere nella storia che essa si è sviluppata esattamente nello stesso senso e nello stesso modo in cui si è sviluppata la solidarietà coniugale.

La divisione del lavoro sessuale non coincide con la divisione sessuata del lavoro; la divisione del lavoro sessuale non coincide con la persona tutta intera; se la divisione del lavoro sessuale cambia nella sua forma, la solidarietà cambia di conseguenza. Sono tre osservazioni che riguardano non tanto la questione delle identità delle persone quanto, in modo particolare, quella della famiglia e della solidarietà che deriva dal fenomeno della divisione (del lavoro sessuale).

Nei primi stadi dell'evoluzione umana, *antropologicamente*, la divisione fisiologica tra i sessi era ridotta *a ben poco*: «la donna in quei tempi remoti non era affatto la creatura debole che è diventata col progredire della moralità. Le ossa preistoriche testimoniano che la differenza tra la forza dell'uomo e quella della donna era relativamente molto minore di oggi» (ivi: 80).

Se la causa è il progresso della moralità, l'effetto prodotto è la differenziazione dei sessi. Ciò vuol dire, come nota Théry (2007: 104 e seg.), che la differenziazione naturale – fisiologica – è un fatto sociale. Durkheim (1893 [1962]: 82-3) prende in prestito da Gustave Le Bon i risultati della misurazione dei crani⁶:

non soltanto le dimensioni, il peso, le forme sono molto dissimili nell'uomo e nella donna, ma Le Bon ha dimostrato – abbiamo visto – che con il progresso

si. Quello che, però, mi ripropongo, è non soltanto mostrarne l'attualità ma, soprattutto, legare la divisione del lavoro sessuale al 'lavoro' più immediato, la procreazione. Per onestà intellettuale devo anche citare un altro grosso studio dedicato alla questione della donna e della divisione dei sessi, quello di Jennifer M. Lehmann, *Durkheim and Women*. Ma non posso che sottoscrivere in pieno le critiche mosse da Besnard (1996). Inoltre, aggiungo, che se da una parte Lehmann ha avuto il merito di 'addolcire' Durkheim al movimento femminista, dall'altra, è innegabile l'estrema limitatezza delle opere durkheimiane studiate – appena due, il *Suicidio* e la *Divisione del lavoro sociale* – che ha impedito all'autrice di giungere a uno sguardo più ampio e profondo.

⁶ «L'organo eminente della vita fisica e psichica – il cervello» (Durkheim 1893 [1962]: 80).

della civiltà il cervello dei due sessi si differenzia sempre più. Secondo questo studioso, tale allontanamento progressivo sarebbe dovuto sia allo sviluppo considerevole dei crani maschili sia alla stasi o anche alla regressione dei crani femminili. ‘Mentre – egli ci dice – la media dei crani della popolazione maschile di Parigi li situa tra i più grossi crani che conosciamo, la media dei crani della popolazione femminile li situa tra i più piccoli che abbiamo osservato, molto più piccoli dei crani delle Cinesi ed appena un po’ più grandi di quelli delle donne della Nuova Caledonia’.

La trasformazione *naturale* degli organi dell’uomo e della donna è stata determinata da un processo *sociale*. Più precisamente, «l’effetto più notevole della divisione del lavoro non è il fatto che essa aumenta il rendimento delle funzioni divise, ma che le rende solidali» (ivi: 83). In tal modo, mediante l’evoluzione sociale, si riscontrano molte più differenze fisiologiche tra gli uomini e le donne nella società moderna che in quelle dell’antichità: «la differenza che esiste per esempio tra la media dei crani dei Parigini contemporanei e quella delle Parigine è quasi doppia della differenza che è stata verificata tra i crani maschili e quelli femminili dell’antico Egitto» (ivi: 80) – afferma Durkheim citando *Le Bon*. Per Durkheim, lo stato naturale del maschio (e della femmina) è stato costantemente uno stato di solidarietà e le funzioni dell’uomo e della donna sono cambiate nel corso del tempo. Il destino *naturale* non è quello della superiorità o della dominazione del maschio sulla femmina. Non è possibile – sostiene Durkheim – attribuire dei compiti immutabili e, aggiungo, *costitutivi* tanto (l’identità dell’) l’uomo quanto (quella della) la donna perché i *fatti* della storia naturale dimostrano il contrario. Per esempio, «la dolcezza, che è oggi uno degli attributi distintivi della donna, non pare esserle stata propria nei tempi antichi» (ivi: 81). Laddove la solidarietà meccanica regola e governa, le funzioni della femmina differiscono quasi per nulla da quelle del maschio e «i due sessi conducono più o meno la medesima esistenza» (ivi: 80). E Durkheim aggiunge, «il matrimonio è in uno stato del tutto rudimentale» (ivi: 81). Per quale motivo? Perché non è ancora un fatto *sociale* cioè regolato in modo specifico. Il matrimonio, quindi, non è nulla di primordiale, di naturale, di connaturato all’esistenza dell’uomo; non è quella società naturale da cui ha origine la vita sociale.⁷

Ma non si deve cadere nel tranello secondo cui il matrimonio governi il sesso e tutto ciò che ha a che fare con questa sfera. Infatti, «il matrimonio non

⁷ Kuper ci fa notare che «la teoria di Durkheim delle istituzioni della parentela rimarcava con insistenza la natura artificiale e di derivazione della famiglia, del matrimonio e della discendenza» (Kuper 1985: 234, mia trad.). Ed è questa la grande novità di Durkheim, «un carattere totalmente nuovo e radicale dei suoi dettagliati studi sulle teorie etnologiche contemporanee sulla parentela» (ibidem).

è nato per regolare le relazioni o gli istinti puramente sessuali» (Durkheim 1895 [1975]: 612, mia trad.). Come l'egoismo economico non è stato all'origine del diritto di proprietà, così l'egoismo sessuale non ha determinato l'istituzione matrimoniale (ivi). Allora che rapporto c'è tra il matrimonio e il o i sesso/i? La fedeltà intesa come obbligo reciproco può *ancora* essere una norma con cui è regolato il rapporto tra le due parti coniugali? Il paragrafo seguente cerca di dare una risposta a questi interrogativi.

Il matrimonio e la fedeltà; il matrimonio e il sesso

Il matrimonio, per Durkheim, è quel dispositivo *sociale* che «regola tutta la vita passionale, e più strettamente nel caso che sia monogamico» (Durkheim 1897 [1969]: 328) e necessario in quanto *nell'organismo* non c'è nulla che sia capace di contenerla. Il matrimonio costringe l'uomo a legarsi a una sola donna assegnandogli «il bisogno di amare un oggetto rigorosamente definito chiudendo l'orizzonte» (ibidem). E in ciò sta la felicità, per Durkheim, perché l'uomo deve saper «trovare la felicità in quella condizione» (ibidem). Il *vero* amore, per Durkheim, «non è semplicemente un movimento spontaneo della sensibilità privata» (Durkheim 1897 [2012]: 123) ma è un dovere. Comunque, questo dovere viene indicato con l'obbligo alla *fedeltà*. Ma, oggi, alla fedeltà, viene ancora riconosciuto quel potere *coercitivo*?

L'articolo 143 del Codice civile, al comma 2, stabilisce che «dal matrimonio deriva l'obbligo reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione». Cioè viene istituita una fitta trama di obblighi e di comunanza verso la quale è richiesta la fedeltà, ossia la lealtà, di chi la forma. Non a caso, dalla formulazione originaria della legge Cirinnà sulle unioni civili tra persone dello stesso sesso, ed entrata in vigore il 5 giugno dello scorso anno, per trovare un compromesso con la parte del Parlamento nettamente avversa a istituire le unioni *gay*, la relatrice – la stessa deputata Cirinnà – ha accolto l'istanza di stralciare l'obbligo alla fedeltà dal disegno di legge tenendo solo «l'obbligo reciproco all'assistenza morale e materiale e alla coabitazione» (art. 1, com. 11). Un po', forse, per seguire il comune senso popolare che vuole le persone omosessuali incapaci di mantenere un legame stabile⁸ ma, soprattutto, per tentare di bloc-

⁸ Se l'assenza dell'istituzionalizzazione legale e sociale delle coppie dello stesso sesso potrebbe indurle a percepire con leggerezza il vincolo che le tiene unite e, quindi, a romperlo per cercare sempre nuovi *partner*, in realtà questo non avviene (Lau 2012). Le elevate percentuali di dissoluzione delle coppie omosessuali sono dovute alla *tipologia* di persona: individui che, di

care la strada al temuto *gay marriage*, a quella parte del Parlamento contraria è apparso logico, per proteggere la *natura eterosessuale* del matrimonio da ciò che matrimonio non può/non dev'essere, non attribuire la qualità che, invece, è tipica del coniugio – la fedeltà o l'esclusività del partner. In realtà, nella pratica attuale della giurisprudenza, tale obbligo ha perso il proprio peso. Recita una sentenza del 2006 (Cass. Civ. 19 settembre 2006, n. 16089):

l'osservanza dell'obbligo di fedeltà coniugale non può giustificare, da sola, una pronuncia di addebito della separazione, qualora tale condotta sia successiva al verificarsi di un'accertata situazione di intollerabilità della convivenza, sì da costituire non la causa di detta intollerabilità ma una sua conseguenza

– come a dire, se è venuta meno quella comunanza spirituale da entrambe le parti, l'obbligo alla fedeltà automaticamente decade. Se poi la Corte riscontra in una coppia «l'apprezzamento circa il modus vivendi e in particolare l'accordo di reciproca libertà sentimentale» (Cass. Civ. 20 aprile 2011, n. 9074) allora non può che arrivare a decretare «l'esclusione del nesso di causalità tra l'accertata condotta infedele della stessa e la frattura coniugale». Nella stessa sentenza, leggiamo che

la reiterata inosservanza da parte di entrambi dell'obbligo di reciproca fedeltà, pur se ricorrente, non costituiva circostanza sufficiente a giustificare l'addebito della separazione in capo all'uno o all'altro o ad entrambi, essendo sopravvenuta in un contesto di disgregazione della comunione spirituale e materiale tra i coniugi, quale rispondente al dettato normativo ed al comune sentire, ed in particolare in un'emersa situazione già stabilizzata di reciproca sostanziale autonomia di vita, non caratterizzata da *affectio coniugalis*.

Se nella coppia, l'infedeltà non solo è ammessa ma caratterizza la vita della coppia, allora nessuno dei due coniugi può addebitare all'altro la rottura del patto coniugale. La fedeltà non è più così rilevante, tant'è che, nel febbraio dello scorso anno, diversi senatori del Partito Democratico hanno presentato un disegno di legge (n. 2253) per modificare l'articolo 143 del Codice Civile, in materia di soppressione dell'obbligo reciproco di fedeltà tra i coniugi. Tale

per sé, dimostrano attitudini più liberali e più propensione a cambiare frequentemente il *partner*, riportano più alte percentuali di scioglimento del rapporto. Anche laddove il *gay marriage* è previsto, la percentuale più alta di divorzi tra unioni omosessuali rispetto a quelle eterosessuali è spiegata non dall'orientamento sessuale in sé ma dal fatto che le prime, godendo di una rete di supporto sociale molto più ampia e forte delle seconde, sanno che possono attivare legami e aiuti per attutire i colpi derivanti dalla rottura (Wiik *at al.* 2014).

proposta, anziché essere letta come un ulteriore attacco alla sacralità del matrimonio, può essere letta come l'ultimo passo di un cammino iniziato molti anni or sono.

Già a partire dalla fine degli anni Sessanta, l'istituto della 'fedeltà' coniugale è stato fortemente rivisto dalla Corte Costituzionale (sentenza 126 del 1968 e sentenza 147 del 1969): adulterio e concubinato smettono di essere reati penali, l'infedeltà smette di essere penalmente perseguibile. Soprattutto mi preme far notare il principio seguito dalla Corte Costituzionale, quello della parità tra marito e moglie. La moglie adultera non è più il solo coniuge punibile, come prevedeva l'articolo 559 del Codice penale. La Corte Costituzionale rileva come non vi siano caratteri *fisiologici* tali che rendono la moglie adultera più criminale del marito e, soprattutto, che l'adulterio commesso dalla moglie possa comportare maggiori pericoli «implicando rischi della commistio sanguinis, della usurpazione di stato di figlio, ecc.». La parità tra marito e moglie è anche negli atti che infrangono l'unità coniugale e, soprattutto, entrambi hanno *pari opportunità* di 'produrre' una filiazione illegittima. Infatti, la proposta di legge sulla soppressione della fedeltà lega tale principio a quello della parità di status di figlio, finalmente raggiunta purtroppo solo cinque anni fa, nel 2012. La vetusta distinzione tra 'figli legittimi e figli naturali' è sostituita con 'figli nati nel matrimonio e figli nati fuori del matrimonio'.

Di pari importanza è anche il nuovo articolo 74 del Codice civile il quale fissa che «la parentela è il vincolo tra persone che discendono da uno stesso stipite, sia nel caso in cui la filiazione è avvenuta all'interno del matrimonio, sia nel caso in cui è avvenuta al di fuori di esso, sia nel caso in cui il figlio sia adottivo». Acciocché siano riconosciuti pubblicamente i legami parentali è sufficiente il legame di filiazione o quello di adozione per la semplice ragione che, *indipendentemente* dalle volontà individuali dei soggetti, questi legami emergono. Il figlio, nato dentro o fuori il coniugio, non solo ha diritto a pretendere il riconoscimento del vincolo coi propri genitori ma anche di quello con tutti gli altri parenti, entrando nell'asse ereditario. Viene, così, garantito a *ogni* individuo nato l'appartenenza a un ben identificato gruppo parentale.

A ben vedere, tutte queste trasformazioni riguardano quello che Prandini definisce «il cuore simbolico del matrimonio» (2001: 456), la presunzione di paternità. La giurisprudenza cambia la *natura nel e del* matrimonio modificando ciò che la sociologia del diritto ha scoperto come 'essenza del matrimonio', la presunzione di paternità (Carbonnier 1992; Commaille 1994). In forza di tale principio, o finzione o *artificio* giuridico, quell'uomo è il padre del figlio perché è, prima di tutto, il marito della madre. Anche la sentenza della Consulta, emanata a novembre dello scorso anno, e che riconosce il diritto alla

madre di trasmettere il proprio cognome al figlio, di fatto, cancellando, così, quell'automatismo per cui il figlio riceveva soltanto quello del padre, tocca in profondità quell'artificio della presunzione. Non è solo un passo in più verso la perfetta uguaglianza tra i sessi⁹ ma anche verso una nuova configurazione della stessa istituzione di paternità – della genitorialità in generale. O, come scriveva Durkheim *nel 1898* (1975: 182),

una particolarità della struttura sociale, una credenza religiosa, possono fare in modo che il figlio sia qui più strettamente collegato, là più allontanato da sua madre che da suo padre; collegato più intimamente alla vita dell'uno piuttosto che dell'altro: conseguentemente non sarà parente dell'uno e dell'altro nello stesso grado. In una parola, la parentela varia secondo il modo in cui è organizzata la famiglia, in rapporto al fatto che questa abbia più o meno membri, secondo la posizione occupata da ciascuno ecc.

L'organizzazione della filiazione – la vicinanza o la lontananza del figlio rispetto a uno dei due genitori o a entrambi – dipende dalla società e «*conseguentemente* non ha che un rapporto molto tenue con il fatto completamente fisico della discendenza» (ibidem: mio cor.).

Rimanendo nel rapporto tra uomo e donna, all'origine dell'unione coniugale, ci dev'essere l'amore, afferma Durkheim: «l'uomo e la donna che si uniscono cercano in quest'unione il loro piacere, la società che essi formano dipende esclusivamente, almeno in principio, dalle loro affinità elettive. Essi si associano perché si piacciono» (Durkheim 1897 [2012]: 124). In una breve recensione, quasi con disinvoltura, Durkheim (1898 [1969]: 227, mia trad., mio cor.) scrive che

è la coppia coniugale a essere diventata il centro della famiglia. I figli, il cui ruolo era precedentemente preponderante, non sono che un'aggiunta felice e un complemento naturale del matrimonio. *Gli sposi si uniscono per stare assieme, non per procreare.*

⁹ Recensendo un libro sul problema dei sessi, nel 1900, Durkheim ritiene che, nella costituzione della donna, non vi sia nulla che la predestini «a un'inferiorità intellettuale» (Durkheim 1900: 364, mia trad.) nei confronti dell'uomo. L'uguaglianza dei sessi passa attraverso il coinvolgimento della donna nella vita esterna ma, Durkheim si chiede, «come la famiglia dovrà trasformarsi? Sono necessari dei cambiamenti profondi» (ibidem). Colgo l'occasione per rimandare a Cristi (2012) ove Durkheim sembrerebbe pendere più per una visione maschilista del suo modello di individualismo morale. Dal mio punto di vista, e che cerco di sviluppare nel corso di queste pagine, se Durkheim non propende per certi dispostivi, come per esempio il divorzio, è solo per tutelare la parte socialmente più debole, ossia quella che la *società* ancora non è arrivata a riconoscerla nella sua pienezza di dignità e di diritti.

Ci si sposa perché si vuole stare assieme per tutta la vita! Anche durante un colloquio sul matrimonio e sul divorzio, Durkheim rimarca questo punto sostenendo che: «M. Dietz ha appena stabilito come evidente che la funzione essenziale del matrimonio è quella di procreare dei figli. Per procreare dei figli, l'unione libera sarebbe sufficiente; *ma il matrimonio ha tutto un altro ruolo*» (Durkheim 1909 [1975]: 213, mia trad.). Per Durkheim, il matrimonio trasforma la coppia, una 'cosa' privata e personale, in una cosa sacra e sociale (Durkheim 1909 [1975]). Si tratta di una visione profondamente anti-naturalista: il matrimonio non porta, esaurendo la sua ragione d'essere, all'atto della procreazione ma va ben al di là di questo fatto naturale. Egli lo dice chiaramente (ivi: 211, mia trad.):

la famiglia si riduce, per una buona parte della nostra vita, alla sola coppia coniugale. Oggi, dunque, non è più esatto dire che i figli sono la sola ragione della famiglia. Essi ne sono un elemento, non sono l'intera famiglia. Di conseguenza, la regolamentazione matrimoniale, nella sua essenza, non dovrebbe dipendere dalla loro presenza o dalla loro essenza.

Durkheim afferma ciò in parte perché osserva le trasformazioni 'empiriche', reali, a cui la famiglia è andata incontro. Ma, innanzitutto, egli arriva a tirare delle conclusioni più *ontologiche* sulla natura del matrimonio e della famiglia eliminando l'assoluta (e forzata) corrispondenza tra il regno naturale/biologico/della riproduzione e il sociale/dell'intenzionalità della coppia/della generazione¹⁰.

Siccome il matrimonio regola le pulsioni sessuali, occorre riflettere brevemente su come si configura l'atto sessuale nella teoria durkheimiana.

Amor carnalis – brevissimo interludio

Che cos'è l'atto sessuale? È un atto totalmente religioso; è un atto straordinariamente religioso (1911 [1975]). Con una visione immaterialista del fatto sociale, Durkheim precisa che (ivi: 244, mia trad.):

se [...] si parla dell'atto sessuale come di un atto ordinario della vita fisica, in realtà, lo si snatura; si nega ciò che, per gli individui, è un elemento essenziale. Poiché esso è irriducibile rispetto ai movimenti fisici che implica. Il carattere contraddittorio, misterioso, eccezionale, che la coscienza collettiva gli riconosce, è parte integrante della sua natura.

¹⁰ Impiego volutamente la parola 'regno' riferendomi a Durkheim (1900 [1976]: 158).

La questione dell'educazione sessuale non è dire a un *giovane* che «ogni unione sessuale fuori del matrimonio causerà inevitabilmente dei disordini sociali di ogni sorta e che potrebbe mettere a repentaglio anche la salute» (ivi: 242, mia trad.). *Non è questo il problema*. Il vero dilemma è di riuscire a trasmettere al giovane il valore della monogamia, il valore del rispetto (della sacralità) del proprio partner, il valore dell'amore – ancora una volta, la dimensione religiosa ma «senza ricorrere ad alcun postulato confessionale» (ivi: 249). *Il carattere necessariamente misterioso dell'atto sessuale* (ibidem) riguarda l'origine del sentimento – per quale motivo un individuo è attirato dall'altro individuo?¹¹ È un mistero perché è un fenomeno che non è fisico, sessuale, di cieca obbedienza agli istinti più torvi e puramente carnali, materiali. Ma, allora, come legare il rispetto – il sentimento che è alla base della nostra morale (ibidem) – alla profanazione, «a penetrare indebitamente l'altro» (ivi: 250)? Nell'atto sessuale «questa profanazione giunge a un'intensità eccezionale, poiché le due personalità in contatto si inabissano l'una nell'altra» (ibidem: mia trad.). Questa profanazione «produce, dall'altra parte, la più intima comunione che possa esistere tra due esseri coscienti» (ibidem: mia trad.) – la più bella realtà sociale possibile.

Prestiamo attenzione alle parole di Durkheim (ibidem: mia trad.):

per effetto di questa comunione, le due persone che si uniscono ne fanno una; i limiti che, prima, circoscrivevano ciascuna delle due sono infranti e spinti lontano; una personalità nuova è nata per avvolgere e comprendere le altre due. Che questa fusione sia cronica, che l'unità nuova, così costituita, perduri, la profanazione scompare poiché non c'è più la presenza di due persone distinte e separate ma una sola.

Ancora una volta, occorre notare la totale assenza dell'allusione alla procreazione, alla filiazione, alla nascita, alle funzioni strettamente riproduttive

¹¹ Le emozioni, in Durkheim sono importantissime, per non dire fondamentali e non è vero che «per Durkheim, le emozioni hanno soltanto un debolissimo rapporto a qualsiasi cosa sociologicamente interessante», come ritiene Roos (2008: 138, mia trad.), analizzando il rapporto tra Westermarck e Durkheim. Occorre rilevare che se Roos riconduce la differenza sostanziale tra Durkheim e Westermarck al semplice fatto che «per il primo tutto ciò che è sociale deve basarsi su di una regola o norma esplicita e mai su una semplice e triviale emozione» (ivi: 140, mia trad.), però egli non fa alcun riferimento all'opera sulle emozioni per eccellenza, *Le forme elementari della vita religiosa*, salvo notare che, in Google, è la seconda opera più popolare dopo *La divisione del lavoro sociale*. Anziché 'googolare', Roos avrebbe potuto leggere, per esempio, Pickering (2006) o Poggi (2006) – solo per citarne due – scoprendo che «la presunta analisi strutturale dei fenomeni sociali priva di ogni riferimento alla dimensione emozionale è [...] una distorsione del pensiero di Durkheim» (Pickering 2006: 141).

alle quali l'atto sessuale dovrebbe rapportarsi rigorosamente – alla sua dimensione esclusivamente naturale/sessuale. Al contrario, il senso del discorso è più vicino a una concezione di *generazione* – della nuova realtà sociale relazionale tra e al di sopra dei due partner.

Non a caso, infatti, Durkheim rifiuta la teoria kantiana del dovere di carità e, soprattutto, la *penosa maniera in cui Kant deduce le regole costitutive del matrimonio* (Durkheim 1893 [1962]: 46 e segg.) perché lo rendono un mercanteggio delle personalità (*troc de personnalités*). Se, ed è la critica mossa a Kant, per realizzare l'imperativo categorico secondo cui il fine della vera carità è quello di esaltare l'umanità dell'altro, «ciò mi è possibile soltanto a condizione di umiliarla in me, abbassandola a mezzo» (ibidem: 47). Ma, seguendo sempre Kant, atti di questo genere sono «privi di ogni valore umano positivo» perché violano, per l'appunto, il sommo imperativo che pone la persona come fine e mai come mezzo. Però, ed è la tanto semplice quanto 'pratica' osservazione di Durkheim, tutta la società coniugale si basa proprio su questa violazione! Agli occhi di Kant, «l'atto di sacrificio mediante il quale l'uno dei coniugi consente ad essere per l'altro uno strumento di piacere è per se stesso immorale, e perde questo carattere soltanto se riscattato da un sacrificio simile e reciproco del secondo al primo» (ibidem). Ma questo costante mercanteggio, questo 'do-ut-des', “se io faccio i piatti, tu sparecchi e allora io metterò a letto i bimbi se tu li accompagnerai a scuola ma se li vai a prendere allora io andrò a fare la spesa perché se tu sei andata in Posta allora io li ho portati dalla nonna...” è, per Durkheim, profondamente antisociale.

La natura del matrimonio: non tutto è contrattuale

Proprio perché il matrimonio è diventato un contratto libero e consensuale (pur mantenendo la forma di contratto solenne), esso «suppone dunque un periodo preliminare in cui i sentimenti che i futuri sposi si testimoniano sono identici in natura a quelli che si manifestano nelle unioni libere» (Durkheim 1897 [2012]: 125). Durkheim fissa un punto molto importante: «così il matrimonio, sebbene sia la forma più morale della società sessuale, non è di altra natura dalla società di questo genere: mette in gioco gli stessi istinti» (ibidem). La differenza tra matrimonio e unione libera non deriva dalla *pratica* quotidiana e interpersonale, ma dalla stessa *ontologia* (o *natura*) dei due *diversi legami*. L'amore è *sociale* se trascende l'agire dell'istante provocato dalla semplice passione per diventare una pratica quotidiana istituita sul rispetto reciproco, ossia sull'impegno reciproco. Durkheim sottolinea come «il rispetto è il sentimento religioso per eccellenza» (ibidem) e, sempre nelle pagine de *La*

proibizione dell'incesto e le sue origini, egli fa un'affermazione che non ripeterà più: la famiglia *comunica (communiqué)*¹² al matrimonio «qualcosa della sua natura morale» (ivi: 124). Il matrimonio, in sé, è sì un fatto morale ma realizza la sua forza morale «solo quando la coppia è diventata una famiglia propriamente detta, vale a dire quando i bambini sono venuti a completarla» (ivi: 125). La famiglia è superiore, è uno strato emergente superiore (Fernandes 2008) rispetto al matrimonio e generato dalla solidarietà e dalla divisione del lavoro. La famiglia non è rappresentazione – di doveri e diritti dei coniugi e dei figli e del potere amministrato da una figura sulle altre – ma è *comunicazione* cioè questione di come amarsi e sentirsi reciprocamente legati e uniti – «noi siamo attaccati alla nostra famiglia, perché siamo attaccati alla persona di nostro padre, di nostra madre, di nostra moglie, dei nostri figli» (Durkheim 1921 [1999]: 105).

La difesa operata da Durkheim alla famiglia, alla sacralità del contratto matrimoniale non affonda in un qualche dogma religioso/confessionale. Fintanto che ci sarà disparità tra l'uomo e la donna, fintanto che la *società creerà disparità tra i due sessi*, il divorzio non potrà che essere a discapito dell'uno sull'altro.

Così Durkheim (1897 [1969]: 454):

dobbiamo dunque impiegare i nostri sforzi a diminuire quest'ultima. Perché l'uomo e la donna possano essere egualmente protetti dalla stessa istituzione, occorre innanzitutto che siano esseri della stessa natura. Soltanto allora l'indissolubilità del vincolo matrimoniale potrà non essere accusata di servire ad una sola delle due parti.

Durkheim non è contro per principio al divorzio¹³, «certamente, niente è più lontano dal nostro pensiero che porre in discussione il principio del divorzio. Che, in certe condizioni, si debba permettere agli sposi di evadere dal matrimonio non sembra potere essere contestato» (1906 [2009]: 60). Il divorzio non deve causare anomia, disgregazione e che potrebbe, invece, produrre quando gli effetti si traducono nell'esclusione sociale e in una sorta di stigmatizzazione di una delle due parti. La sacralità che Durkheim attribuisce al matrimonio è la sacralità della persona – la stessa che è nel contratto giusto e oggettivamente equo (Durkheim 1950 [1973]: 187). Con le parole di Steiner

¹² Il concetto di comunicazione è fondamentale nella teoria di Durkheim sulla democrazia e sullo Stato (Cotterrell 1999; Colliot-Thélène 2010).

¹³ «Io ammetto il divorzio; ho parlato di indissolubilità relativa. Credo impossibile l'indissolubilità assoluta» (Durkheim 1909 [1975]: 215).

(2005: 171, mia trad.): «il contratto consensuale si trova legato alla sacralità dell'individuo e al radicamento dell'idea di giustizia come regola dell'organizzazione del commercio – in senso largo – tra gli esseri umani». Il matrimonio è un contratto (Durkheim 1950 [1973]: 176)

solenne, non perché le solennità ne facilitino la prova giuridica, ne precisino la data ecc., ma perché questo vincolo, avendo creato degli altissimi valori morali, non può essere abbandonato all'arbitrio dei contraenti. Dipende dal fatto che al rapporto che si forma si unisce un potere (*pouvoir*) morale che gli è superiore.

Ma il matrimonio è anche un contratto consensuale in quanto non valido se non liberamente concluso da entrambe le parti. La solennità proviene, quindi, dal fatto che il vincolo posto dal coniugio deriva, sostanzialmente, dai diritti dell'individuo, dall'individuo in quanto soggetto di diritto e di dignità – che è anche la fonte della sacralità del diritto consensuale. Ecco perché Durkheim, ripetutamente, ribadisce la natura del matrimonio come «personalità nuova nata dalla comunione tra due esseri coscienti» (Durkheim 1911 [1975]: 250, mia trad.) e che diventa *durevole* – ossia un fatto/cosa sociale – solo grazie al rito (del contratto) del matrimonio. Ma «al contrario, se i due individui, dopo essersi uniti, si separano nuovamente, ciascuno dei due, dopo essersi dato all'altro, riprende la sua indipendenza, la profanazione resta integrale e senza compensazione» (ibidem). Ovviamente, non basta la semplice volontà per concludere un matrimonio (Durkheim 1909 [1975]: 210, mia trad.):

per contrarre matrimonio, non è sufficiente volerlo; occorre, inoltre, soddisfare certe condizioni relative all'età, alla parentela, alla pubblicità, etc. È la società a fissare queste condizioni; è la società che, grazie all'intermediazione del magistrato, verifica se sono rispettate, ed è soltanto in seguito che la società ammette gli interessati allo stato matrimoniale. È la società che dispone della qualità di sposo/a e che la conferisce a chi la sollecita. È la società che stringe il legame coniugale il quale, per conseguenza, non potrebbe dipendere dalla sola volontà delle parti poiché esso non è creato dalla loro sola volontà.

Ma anche per gli altri contratti, vale il fatto che i contraenti debbano avere certe caratteristiche previste dalla società per potere concludere il tale o il tal altro contratto. Ogni contratto è un'attribuzione di potere fare qualcosa da parte della società all'individuo. Certamente, la società, per Durkheim vuol dire, regole, norme, istituzioni, istituzionalizzazione, predeterminazione, strutture che codificano, coercizione, etc. C'è un altro aspetto durkheimiano del sociale. Borlandi sottolinea che la costrizione, riconosciuta a tutti i feno-

meni sociali, è «la chiara manifestazione di una forza» (Borlandi 2012: 382, mia trad.).

Il carattere di obbligatorietà dei fatti sociali emerge da questa forza. Del fenomeno religioso, Durkheim afferma che «il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che *può* di più» (Durkheim 1912 [2005]: 480). La religione, dappprincipio, e la società, in seguito, prima ancora di legare, regolare, interdire, donano all'uomo il potere-di-fare che, altrimenti, egli non avrebbe. La società, riconoscendo caratteri nell'individuo o in certi legami, attribuisce all'individuo poteri (nel gergo durkheimiano, diritti e doveri) di fare, legati a corsi di azione, e di essere, legati alle identità e ai ruoli *sociali*. È la società che *crede* che certi individui, con certe caratteristiche, possono concludere contratti e, quindi, attribuisce loro il potere di farlo; è la società che crede che, in forza di certe qualità e caratteristiche, gli individui possono sposarsi e, così, attribuisce loro il potere di farlo.

Il matrimonio, per Durkheim, ai suoi tempi, non *era* affatto in crisi! Ai suoi occhi, alcune trasformazioni dell'epoca dimostravano tutt'altro (Durkheim 1909 [1975]: 211, mia trad.):

le leggi relative alla ricerca della paternità, i nuovi diritti riconosciuti al figlio naturale, non dimostrano affatto che l'istituzione matrimoniale stia perdendo terreno. Tutto ciò prova soltanto che, tra il commercio libero e senza sanzioni, il *concupitus vagus* dei Latini e il matrimonio completo e perfetto, si sente il bisogno di istituire una sorta di matrimonio inferiore. Il fatto stesso dimostra che il campo del matrimonio tenda a allargarsi, non a restringersi, poiché non si concepisce che il commercio sessuale, quando presente certe condizioni di regolarità, non possa generare delle obbligazioni giuridiche. Ciò prova che la legge tende sempre di più a intervenire nelle relazioni sessuali per regolarle.

Il matrimonio, in quanto fatto sociale, oltre che ad avere una forza imperativa e coercitiva con la quale si impone su di noi, ci dà anche la forza di agire e di essere. I fatti sociali, più in generale, ci attribuiscono i poteri di agire e, di conseguenza, gli altri ci *credono* capaci di fare, essere, agire...

L'individualismo che, secondo Durkheim, è entrato nella famiglia attraverso lo Stato (Lamanna 2002; Guizzardi 2006) non vuol dire privatizzazione/individualizzazione del matrimonio, deistituzionalizzazione del matrimonio medesimo attraverso l'eventuale istituzionalizzazione dell'unione libera (Cherlin 2004; 2009) o del *démariage* (Théry 1993). Durkheim è un nemico giurato delle convivenze perché le considera una minaccia alla buona salute dell'ordine sociale (1888 [1999]; 1921 [1999])– «la tendenza non è di fare di

ogni matrimonio un'unione libera, ma di fare di ogni unione, anche libera, un matrimonio, *anche se inferiore*» (1921 [1999]: 112, mio cor.). *Pacte civil de solidarité* (in Francia), *Eingetragene Lebenspartnerschaft* (in Germania), *Civil Partnership* (nel Regno Unito) i fantomatici *Dico* e *Didore* e la reale *unione civile* (in Italia), *Registered partnership* (nei Paesi Bassi), *Symfono symbiosis* (in Grecia), *Significant relationship* (in Tasmania), *Domestic relationship* (nello stato di Vittoria, Australia)..., indicano quella tendenza! Ma non solo. Nella maggioranza dei casi, poi, sono diventati tutti matrimoni. Per esempio, nella sola Europa, undici nazioni (Belgio, Danimarca, Finlandia, Francia, Portogallo, Spagna, Regno Unito, Irlanda, Lussemburgo, Paesi Bassi, Svezia) dopo esser passati per quella fase, hanno istituito il *gay marriage*. È stato inevitabile; è stato naturale¹⁴.

Al di là, però, del rito, la questione è la seguente: il senso ontologico del matrimonio è fondato nel solco dell'eterosessualità o, al contrario, quella forza che Durkheim pone come essenza del matrimonio, quella potenza relazionale di generare una realtà sociale (e immateriale) nuova può essere realizzata anche da coppie dello stesso sesso? Il fulcro del matrimonio è la coppia, è l'istituzionalizzazione della coppia quale realtà sociale superiore.

Anche se Durkheim non tratta né dell'omosessualità né, tantomeno, del matrimonio omosessuale, l'ontologia durkheimiana del matrimonio può facilmente ammettere il *mariage pour tous*. Se il matrimonio è una generazione di una nuova persona (reale ma non 'carnale', cioè la relazione o la società morale tra i due sposi, le due spose, lo sposo e la sposa) e può essere esteso anche alle coppie dello stesso sesso, il *mariage pour tous* rappresenta quell'evoluzione positiva dell'istituzione coniugale che permette una maggior coesione e integrazione.

Ma i figli?

L'ontologia durkheimiana del matrimonio, involontariamente forse dall'*immaginazione* del suo autore (Lemert 2006), non esclude affatto la possibilità, o lo stadio, del matrimonio omosessuale. Indubbiamente, figlio del suo tempo,

¹⁴ La propagazione del *gay marriage* – o contagio, a seconda dei punti di vista (!) – tra i vari Stati nazionali può essere letta anche come effetto della globalizzazione o, per usare il frasario durkheimiano, *della vita collettiva di natura internazionale* (Durkheim 1912 [2005]: 490), del cosmopolitismo (Pendenza e Inglis 2015)? La stimolante lettura del saggio di Inglis e Robertson (2008) degli dei internazionali di cui tratta Durkheim ne 'Le forme elementari' ai giorni nostri ci porta a riflettere sul fatto che «dovremo aspettarci che la 'società internazionale' produca un corpo di credenze [...] che riflette la sua natura» (Inglis e Robertson 2008: 19, mia trad.). Possiamo leggere la diffusione del *gay marriage* come una di queste credenze internazionali?

per Durkheim, dall'unione carnale tra un uomo e una donna non possono che nascere dei figli. Anzi, per dire meglio, un figlio non può che nascere dall'unione fisica di un individuo di sesso maschile con un individuo di sesso femminile (o tra 'parti' di questi); ma il matrimonio non è causato dall'elemento riproduttivo – naturale – dell'atto sessuale. È la coppia – l'intenzionalità della coppia generata dalla scelta dei due partner di stare insieme, di completarsi reciprocamente – che costituisce il primato nella famiglia, che costituisce la *natura* del matrimonio (Guizzardì 2017).

Tanto più la differenziazione sociale dei due sessi è marcata, quanto più il matrimonio esige la fedeltà coniugale e «i vincoli che uniscono gli sposi sono numerosi e complessi» (Durkheim 1893 [1962]: 81). *Tuttavia*, la differenza tra i due sessi, per come viene intesa da Durkheim, non segue il solco della potenza procreativa. Anche se, per Durkheim, «più la famiglia è organizzata, più il matrimonio tende ad essere la condizione unica di parentela (*parenté*)» (Durkheim 1921 [1999]: 111), lo stesso legame genealogico o naturale di filiazione (il senso della *parenté*) non è l'elemento fondante del matrimonio (Durkheim 1975: 180-1):

è sufficiente ammettere ciò che è evidente per chiunque sia al corrente dell'evoluzione familiare; che la parentela e la consanguineità sono cose molto diverse. La consanguineità non è la condizione sufficiente della parentela, poiché, ancor oggi, un figlio naturale non riconosciuto non è, nel senso sociale della parola, il parente dei suoi ascendenti non avendo con loro alcun legame familiare.

La parentela, per Durkheim, è solo quella definita dalla società. Tenendo presente che il 'parente' e la 'parentela' a cui Durkheim si riferisce sono, alla fin fine, 'il figlio' e il 'legame di filiazione', allora, diventa più chiara la portata profondamente innovativa e contemporanea della sua teoria sulla famiglia il cui elemento cardine sta proprio nel giudizio di Durkheim secondo cui il matrimonio non ha il ruolo di procreare i figli. La definizione di parentela che, in Durkheim, tende verso un'accezione di genitorialità, di legame di filiazione, racchiude questa indipendenza ontologica tra le varie *realità*: «la parentela è essenzialmente costituita da obblighi giuridici e morali che la società impone a certi individui. Questi individui appartengono a gruppi, i membri dei quali, sono in genere, usciti da una comune origine o si credono tali (*se regardent comme tels*)» (ivi: 181). Come viene organizzata la discendenza «dipende prima di tutto da necessità sociali e, conseguentemente, non ha che un rapporto molto tenue con il fatto completamente fisico della discendenza» (ivi: 182). Ogni forma di parentela «è sociale, poiché essa consiste essenzialmente in relazioni giuridiche e morali, sanzionate dalla società. Essa è un legame sociale o non è nulla» (ivi: 184).

Che cosa chiedono le coppie omogenitoriali, coniugate o meno? Il riconoscimento della propria paternità o maternità – della propria genitorialità. Estendere l’istituzione del matrimonio alle coppie dello stesso sesso inevitabilmente comporta la decostruzione/ricostruzione legale, simbolica e culturale della credenza di chi può essere padre/madre, di quale unione può essere famiglia. È il problema della *vicinanza* o *lontananza* del figlio da uno o da entrambi i genitori nel caso della omogenitorialità. Le recenti trasformazioni legali che hanno interessato la famiglia e la parentela, di fatto, tendono a completare la parità delle figure genitoriali nei confronti del figlio (la scelta del cognome e la soppressione dello status di figlio illegittimo). Ma per chi nasce all’interno di una coppia costituita da due persone dello stesso sesso? Nel nostro ordinamento, mancando il riconoscimento giuridico delle famiglie omosessuali, il figlio risulta soltanto figlio del genitore *single* – solo quello biologico – oppure può diventare figlio adottivo dell’altro genitore se il giudice lo concede – la cosiddetta *stepchild adoption*. Più interessante è quanto succede laddove il matrimonio omosessuale è ammesso¹⁵. O è stata istituita la presunzione di maternità (Québec) per le coppie formate da due mamme (il figlio è automaticamente figlio anche della mamma sociale, se le due donne sono coniugate) o viene estesa l’adozione intra-familiare (Belgio, Spagna, Paesi Bassi). In ogni caso, si tratta di meccanismi attraverso cui la filiazione non è più fondata sulla natura della consanguineità ma sull’intenzionalità genitoriale della coppia.

Dalla divisione allo scambio di doni: alcuni interrogativi

Dibattendo del fatto che se le donne, *oggi, presso i popoli civili*, cominciano a occuparsi dell’arte e della letteratura, al pari degli uomini, Durkheim osserva che se «saremmo tentati di credere – ed è vero – che le occupazioni dei due sessi tendono a ridiventare omogenee» (Durkheim 1893 [1962]: 82), occorre ben tener a mente che, in realtà, «anche in questa sfera di azione, la donna reca la propria natura e sostiene una parte del tutto particolare, diversissima da quella dell’uomo» (ibidem).

Andando oltre al campo delle arti, la donna ha e avrà sempre una propria *natura* e una propria *funzione* irriducibili a quelle dell’uomo. Questo vuol dire che il *sociale*, in Durkheim, non neutralizza assolutamente la questione del biologico e della natura ma la rende più complessa. Vuol dire anche che l’uomo e la donna sono due *realità* distinte e, soprattutto, inalienabili. Se, da una parte, vi sono compiti o ruoli che sono diventati interscambiabili, dall’altra, vi sono

¹⁵ Mi avvalgo dello studio della sociologa belga Cathy Herbrand (2012).

due funzioni che rimangono legate alla natura maschile dell'uomo e a quella femminile della donna. Si tratta di vedere come la società della divisione del lavoro non neghi, o rinneghi, la natura, bensì come possa *rappresentarla*. Pertanto, si potrebbe considerare la riproduzione come unico *evento* per il quale, necessariamente, occorre una divisione sessuale del *lavoro* e che può essere limitata alla funzione dei soli organi che servono? Porquere i Géné (2012: 424, mia trad.) ritiene che

la problematizzazione che Durkheim fa della *parenté contagieuse* ne *Le forme elementari*, anche se non è stata resa esplicita, mi sembra di una grande fecondità [...]. Questo aspetto delle cose non si afferma che col tempo. Le corrispondenze tra cosmo, corpo, società, mito e *parenté* punteggia, di fatto, *Le forme elementari*; esse delineano una mutualità degli esseri che, esprimendosi all'interno di un pensiero della consustanzialità, opera un decentramento chiaro e netto in rapporto allo schema genealogico.

I fenomeni di contagio, come li definisce Durkheim (1912 [2005]: 385), sembrano estranei alla vita logica (nel nostro caso: come possono *due* papà diventare *papà* o *due* mamme, diventare *mamme*?) in quanto mescolano e confondono elementi e rapporti al di là delle differenze naturali (nel nostro caso: come creare una parentela laddove manca il legame naturale?). Grazie a quale forza ciò è possibile? Alla *credenza* condivisa. Come lo dice molto chiaramente Irène Théry, all'interno della famiglia omogenitoriale, «i genitori adottivi rivendicano l'adozione per esse stessa, come modo pienamente legittimo di costruire la filiazione sull'impegno di allevare come il proprio, il figlio che non pretendono certamente di aver fatto» (Théry 2013: 25, mia trad.) La presunzione di paternità è un atto di fede – tacitamente si crede che il marito sia padre in forza del legame coniugale con la madre. Il matrimonio è un atto di credenza: la società *crede* che quelle due persone soddisfino le condizioni richieste per essere coniugabili e dà loro il potere di contrarre matrimonio. La coppia omosessuale, per generare, per diventare famiglia, deve aprirsi al dono di terzi (dono di ovociti, di gameti, della capacità di gestazione), cioè al dono che gli altri possono dare all'interno di una divisione di ruoli necessari per la realizzazione dell'intenzionalità della coppia; allo scambio all'interno di una divisione sessuale dei ruoli. Il risultato è una rete di legami naturali che si incrociano o si sovrappongono con legami genealogici e con legami puramente sociali (la volontà di essere genitori, l'intenzionalità di essere come l'altro genitore), di ruoli, di doveri e di diritti, di individui che sono progenitori senza essere genitori, e di genitori che sono genitori senza essere progenitori. Qual è la differenza tra una coppia eterosessuale che non riesce a generare e una

coppia omosessuale che vi riesce grazie a un terzo donatore? La legge della natura? Ma se la *scienza* dimostra e la società *crede* che due papà o due mamme possono educare e far crescere rettamente un figlio come un papà e una mamma? Se due persone dello stesso sesso possono creare una società coniugale al pari di un uomo e di una donna, allora il matrimonio è un diritto per tutti perché esso è indipendente dal sesso, dal genere, dall'atto sessuale e sessuato?

Nuovi oggetti sociali: nuove famiglie che sono il frutto di nuovi tipi di cooperazione sociale, di divisione sociale del lavoro sessuale¹⁶. Il pensiero del lettore non può che andare alla pratica più spinosa, quella della gestazione per altri. Non entro nel dibattito estremamente complesso. Pongo solo alcuni interrogativi. Possiamo, come di fatto è stato fatto fin dai primi studi, riportarci alla pratica della gestazione per altri come a un lavoro (Ingram 1993)? Come a un compito specifico all'interno di una divisione sessuale del lavoro più ampia (Ragoné 1994; Pande 2014)? Se la cifra distintiva della Modernità delineata da Durkheim – per la Warfield Rawls – è data dalla supremazia delle pratiche e della loro capacità costitutiva – cioè di creare di fatto nuovi oggetti, nuove regole, nuove realtà – grazie alla cooperazione con gli altri, la famiglia omogenitoriale può essere un esempio di questa *pratica*? La gestazione per altri, offrirsi come portatrice per nove mesi, può essere visto come (anche) un lavoro? Anziché vietarla, il ruolo dello Stato potrebbe essere quello di stabilire le condizioni di *giustizia* che garantiscono che la gestazione per altri possa essere una vera solidarietà scaturita da un reciproco impegno assunto liberamente tra gli individui?

Voglio, però, lasciare a Durkheim e alle sue parole, forse le più belle che ci ha dato, la conclusione (Durkheim 1950 [1973]: 77, mio cor.):

i diritti individuali sono dunque in evoluzione; progrediscono senza sosta, e non si può assegnare loro un limite che non devono superare. Ciò che ieri sembrava qualcosa di superfluo, domani diventerà un preciso diritto. Così il compito che spetta allo Stato è illimitato. Esso non deve semplicemente attuare un ideale definito, che un giorno o l'altro dovrà essere raggiunto definitivamente. Al contrario, la carriera così aperta alla sua attività morale è infinita. Non c'è altro motivo perché debba giungere un momento in cui si dovrà fermare, in cui l'opera si potrà considerare terminata. *Tutto fa prevedere che diventeremo sempre più sensibili a ciò che riguarda la personalità umana.* Anche se non si riesce a immaginare in anticipo i cambiamenti che potranno prodursi in questa direzione e

¹⁶ Per sviluppare questi punti conclusivi, non finali ma d'inizio per un ulteriore cammino di ricerca, l'elaborazione dell'epistemologia di Durkheim proposta da Anne Warfield Rawls (2012a; 2012b) mi è stata di estrema utilità.

in questo atteggiamento, *la povertà della nostra immaginazione non ci deve autorizzare a negarne la possibilità*. D'altronde, fin da ora sentiamo la necessità di molti di questi cambiamenti.

Insegnava, così, Durkheim a Bordeaux tra il 1890 e il 1900.

Riferimenti bibliografici

- Blakely K. (2008), *Busy Brides and the Business of Family Life: the Wedding-Planning Industry and the Commodity Frontier*, in «Journal of Family Issues», 29, 5: 639-662.
- Boden S. (2001), «Superbrides? Wedding Consumer Culture and the Construction of Bridal Identity», in «Social Research Online», 6, 1.
- Berger P.L. e Kellner H. (1964 [2009]), *Il matrimonio e la costruzione della realtà*, (trad.it. a cura di Prandini R. e Martignani L.), Armando Editore, Roma: 89-116.
- Besnard P. (1996), *Book review, Jennifer M. Lehmann: Durkheim and Women*, in «European Sociological Review», 12, 1: 106-107.
- Borlandi M. (2012), *La méthode de Durkheim à l'épreuve des Formes élémentaires*, in «L'Année sociologique», 62, 2: 367-385.
- Carbonnier J. (1992), *Le droit entre le droit et le non-droit. Conclusion juridique pour un colloque sur la nuptialité*, in «Population», 47, 3: 745-759.
- Cherlin A.J. (2004), *The Deinstitutionalization of American Marriage*, in «Journal of Marriage and Family», 66, 4: 848-861.
- Cherlin A.J. (2009), *The Marriage-Go-Round. The State of Marriage and the Family in America Today*, Alfred A. Knopf, New York.
- Colliot-Thélène C. (2010), *Durkheim: une sociologie de l'État*, in «Durkheimian Studies», 16: 77-93.
- Commaille J. (1994), *L'esprit sociologique des lois*, Puf, Paris.
- Cotterrell R. (1999), *Émile Durkheim. Law in a Modern Domain*, Stanford University Press, Stanford.
- Cristi M. (2012), *Durkheim on Moral Individualism, Social Justice, and Rights: A Gendered Construction of Rights*, «Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie», 37, 4: 409-438.
- Durkheim É. (1888 [1999]), *Introduzione alla sociologia della famiglia*, in Id., *Per una sociologia della famiglia*, Armando, Roma: 57-94.
- Durkheim É. (1893 [1962]), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1895 [1975]), *Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck*, in Id., *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris: 606-623.
- Durkheim É. (1897 [1969]), *Il suicidio*, Utet, Torino.
- Durkheim É. (1897 [2012]), *La proibizione dell'incesto e le sue origini*, Minima socialia, Grumo Nevano (Na).
- Durkheim É. (1898 [1969]), *Note critique de C.-V. Starcke, La famille dans les différences sociétés*, in Id., *Journal Sociologique*, Puf, Paris: 228-230.

- Durkheim É. (1900), *Note critique de J. Lourbet, Le problème des sexes*, in «L'Année sociologique»: 364.
- Durkheim É. (1900 [1976]), *La sociologia e il suo dominio scientifico*, in Mongardini C. (a cura di), *Georg Simmel. Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Bulzoni Editore, Roma: 137-165.
- Durkheim É. (1906 [2009]), *Il divorzio consensuale*, Armando, Roma.
- Durkheim É. (1909 [1975]), *Débat sur le mariage et le divorce*, in Id. *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris: 206-215.
- Durkheim É. (1911 [1975]), *Débat sur l'éducation sexuelle*, in Id. *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Les Editions de Minuit, Paris: 241-251.
- Durkheim É. (1912 [2005]), *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Roma.
- Durkheim É. (1921 [1999]), *La famiglia coniugale*, in Id., *Per una sociologia della famiglia*, Armando, Roma: 95-116.
- Durkheim É. (1950 [1973]), *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Etas Kompass, Milano.
- Durkheim É. (1975), *Incesto, matrimonio e famiglia*, Beta, Salerno.
- Fernandes Sousa T. (2008), *Chemical Metaphors in Sociological Discourse: Durkheim Through the Imagery of Rousseau*, in «Journal of Classical Sociology», 8, 4: 447-466.
- Grover S e Helliwell J.F. (2014), *How's Life at Home? New Evidence on Marriage and the Set Point for Happiness*, National Bureau of Economic Research, working paper 20794.
- Guizzardi, L. (2006), *The De-familiazation of Inter-generational Relations. From the Family to the Groupe Professionnel*, in «Durkheimian Studies», 12: 90-118.
- Guizzardi, L. (2017), *Al di là di vecchie e nuove distinzioni di genere: la famiglia (r)esiste*, in Théry I., *Il genere del dono: origini e alleanze dell'essere-persona*, FrancoAngeli, Milano: 75-159.
- Herbrand C. (2012), *La filiation à l'épreuve de la présomption de 'paternité' pour les couples de même sexe: questionnements et perspectives à partir du cas belge*, in «Droit et société», 3, 82: 689-712.
- Illouz E. (2011), *Perché l'amore fa soffrire*, il Mulino, Bologna.
- Inglis D. e Robertson R. (2008), *The Elementary Forms of Globality: Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life*, in «Journal of Classical Sociology», 8, 5: 5-25.
- Ingram, J.D. (1993), *Surrogate Gestator: A New and Honorable Profession*, in «Marquette Law Review», 76, 4: 675-700.
- Kahneman D., Krueger A.B., Schkade D., Schwarz N. e Stone A. (2004), *Toward National Well-Being Accounts*, in «American Economic Review», 94, 2: 429-434.
- Killewald A. e Gough M. (2013), *Does Specialization Explain Marriage Penalties and Premiums?*, in «American Sociological Review», 78, 3: 477-502.
- Kornrich S., Brines J. e Leupp K. (2012), *Egalitarianism, Housework, and Sexual Frequency in Marriage*, in «American Sociological Review», 78, 1: 26-50.
- Kuper A. (1985), *Durkheim's Theory of Primitive Kinship*, in «The British Journal of Sociology», 36, 29: 224-237.
- Lamanna M.A. (2002), *Émile Durkheim on the Family*, Sage Publications, Thousand Oaks.

- Lau C.Q. (2012), *The Stability of Same-Sex Cohabitation, Different-Sex Cohabitation, and Marriage*, in «Journal of Marriage and Family», 74: 973-988.
- Lehmann J.M. (1994), *Durkheim and Women*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska and London.
- Lemert C. (2006), *Durkheim's Ghosts. Cultural Logics and Social Things*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nussbaum M. (2011), *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, il Saggiatore, Milano.
- Pande A. (2014), *Wombs in Labor. Transnational Commercial Surrogacy in India*, Columbia University Press, New York.
- Pendenza M. e Inglis R. (a cura di) (2015), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia.
- Pickering S.F. W. (2006), *Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim*, in «Quaderni di teoria sociale», 6: 117-144.
- Poggi G. (2006), *Il pathos della contingenza della società in Durkheim e il suo rimedio nella religione*, in «Quaderni di teoria sociale», 6: 145-158.
- Porqueres i Géné E. (2012), *Religion et parenté dans Les formes élémentaires*, in «L'Année sociologique», 62, 2: 409-427.
- Prandini R. (2001), *I diritti della famiglia e le 'famiglie' del diritto: identità e pluralismo nelle relazioni tra società, diritto e famiglia*, in Donati P. (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della 'pluralizzazione'*, San Paolo, Cinisello Balsamo: 405-459.
- Ragoné H. (1994), *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*, Westview Press, Boudler-San Francisco-Oxford.
- Rawls Warfield A. (2012a), *Durkheim's Epistemology. Continuities between The Elementary Forms and The Division*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 3: 335-362.
- Rawls Warfield A. (2012b), *Durkheim's Theory of Modernity: Self-regulating Practices as Constitutive Orders of Social and Moral Facts*, in «Journal of Classical Sociology», 12, 3-4: 479-512.
- Roos J.P. (2008), *Durkheim vs. Westermarck: An Uneven Match*, in Niedenzu H.-J., Meleghy T.e Meyer P. (a cura di), *The New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behavior, and Social Change*, Paradigm Publisher, Boudler: 131-142.
- Sadler B.J. (2008), *Re-Thinking Civil Unions and Same-Sex Marriage*, in «The Monist», 91, 3-4: 578-605.
- Steiner P. (2005), *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*, Librairie Droz, Genève-Paris
- Théry I. (1993), *Le démariage. Justice et vie privée*, Odile Jacobe, Paris.
- Théry I. (2007), *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacobe, Paris.
- Théry I. (2013), *Introduction*, in Id. (a cura di), *Mariage de même sexe et filiation*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociale, Paris: 13-32.
- Wardle L.D. (2006), *The 'End' of Marriage*, in «Family Court Review», 44, 1: 45-59.
- Wiik Aarskaug K., Seierstad A. e Noack T. (2014), *Divorce in Norwegian Same-Sex Marriages and Registered Partnerships: The Role of the Children*, in «Journal of Marriage and Family», 76: 919-929.