

[LA LEGGE “CIRINNÀ” UN ANNO DOPO.
FATTI, LEGGENDE E RIFLESSIONI]

Luca Guizzardi, Università degli Studi di Bologna

Title: “Cirinnà Law”, one Year Later. Facts, Legends, and Truths.

Abstract : Until 2016, Italy was one of the few EU countries which had not yet a discipline on same-sex couples. Thanks to the so-called Cirinnà Law, now, in Italy gay and lesbian couples have a juridical and public recognition. The law concedes all the rights and duties of marriage except the mutual obligation of fidelity and the step-child adoption. These two rights were not included in the law because, otherwise, part of the Parliament would not vote it: it would be introduced gay marriage. But, is it true? Is it sufficient not to recognize the mutual fidelity and step-child adoption to avoid and to stop the transformations of marriage and family? Starting from these two false beliefs, the article tries to outline some reflections about the new families.

Keywords: Gay Marriage, Cirinnà Law, Homosexual Families

Contact: luca.guizzardi@unibo.it

Introduzione: i terremoti e le unioni civili

«Confermo tutto: i terremoti sono provocati dai peccati dell'uomo, come le unioni civili», sono le parole di padre Giovanni Cavalcoli, frate domenicano e conduttore di Radio Maria.

Il grave terremoto che ha distrutto e martoriato l'Italia centrale nell'estate del 2016 è stato causato non da un'importante faglia, che interessa quasi tutta la dorsale appenninica del nostro Paese, ma perché il 20 maggio dello stesso anno è stata promulgata, per mano del Presidente della Repubblica, la legge n. 76 sulla *Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze*, la cosiddetta legge Cirinnà, dal nome della senatrice e relatrice del disegno di legge. Forse, col senno del poi, aver provocato l'ira divina soltanto per 7.531 coppie “contro natura” (secondo le elaborazioni Istat dell'ultimo censimento del 2011), di cui solo 563, a settembre del 2016, si sono unite civilmente (secondo l'elaborazione de *Il Sole 24 ore*, 26 settembre 2011), quando, invece, il 99,5% (Istat) è dato da coppie “secondo natura”, ossia composto da un uomo

e da una donna ... Cirinnà e gli altri 173 senatori e i 372 deputati si sarebbero dedicati all'approvazione di altre leggi ben più rette! Indubbiamente quelle parole pronunciate dal conduttore radiofonico sono «affermazioni offensive per i credenti e scandalose per chi non crede» - è la condanna immediata e totale della Segreteria di Stato della Santa Sede. In realtà, la punizione divina è arrivata in ritardo poiché è dalla fine del 1900 che il *gay marriage* ha animato le campagne politiche, sociali, culturali. All'inizio, però, la lotta riguardava la parità delle coppie omosessuali ed eterosessuali in termini di riconoscimento di diritti reciproci e bastavano le soluzioni quali *Pacte civil de solidarité* (in Francia), *Eingetragene Lebenspartnerschaft* (in Germania), *Civil Partnership* (nel Regno Unito) i fantomatici *Dico* e *Didore* italiani - e che non hanno mai visto la luce. Poi, col fatto che “la legge è uguale per tutti”, che cosa può realmente impedire a due persone dello stesso sesso di sposarsi? Per sposarsi, non occorre essere persone per bene, come rileva Martha Nussbaum, in quanto «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» (Nussbaum 2011: 165). Questo vincolo legato alla natura dei sessi, in quasi mezza Europa, ormai non vale più. Infatti, con riferimento alla popolazione complessiva dell'Unione europea, per il 47,28% il matrimonio egualitario è una realtà giuridica e legale; per il 23,65% vi sono forme giuridiche di riconoscimento delle coppie tra persone dello stesso sesso più o meno molto simili a quella del matrimonio, per il 13,4% il *gay marriage* è costituzionalmente vietato. Vuol dire, forse è un'osservazione che potrebbe sembrare banale ma non lo è, che nel continente europeo è in atto, da tempo, una profonda trasformazione della natura del matrimonio.

«Abbiamo impedito una rivoluzione contro-natura e antropologica», così il Ministro Alfano manifesta la sua esultanza per aver sbarrato la strada al matrimonio gay togliendo dalla legge Cirinnà l'obbligo di fedeltà reciproca e la *step-child adoption*. Indubbiamente, il ministro Alfano¹ ha colto nel segno la portata antropologica non tanto della legge in sé quanto delle trasformazioni inevitabili e inarrestabili a cui il matrimonio e la famiglia stanno andando incontro. Credere, però, di arginare la diffusione delle famiglie omogenitoriali semplicemente con quelle due “non-norme” è alquanto pretestuoso. Nel corso delle pagine, partendo dalle leggende che vogliono gli omosessuali tutti fedifraghi e sterili, proverò a sviluppare qualche riflessione sul cambiamento (o evoluzione) incontenibile dell'istituzione matrimoniale.

Primo mito (o leggenda): gli omosessuali sono infedeli, gli eterosessuali no

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 di chi la forma. Dalla formulazione originaria della legge Cirinnà, per trovare un compromesso con la parte del Parlamento nettamente avversa a istituire le unioni gay, la relatrice ha accolto

¹ Dall'edizione online de Huffington Post del 25 febbraio 2016.

l'istanza di stralciare l'obbligo alla fedeltà dalla 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 stabile² ma, soprattutto, per tentare di bloccare la strada al temuto *gay marriage*, a quella parte del Parlamento contraria è apparso logico 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):

Posservanza 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 sentenziare «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*.

Cioè, e per uscire dall'intricato gergo legale, 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. Non bisogna, però, gridare allo scandalo o leggerlo come l'ennesima mossa contro la sacralità del matrimonio perché, tale proposta può essere letta come l'ultimo passo di un cammino iniziato molti anni or sono.

2 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 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 *et alii* 2014).

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 non sono più reati penali, l'infedeltà non è più 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.». Insomma, 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 quattro 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”. Per questo, non posso non tirare in ballo anche la riscrittura di un altro articolo. Il nuovo articolo 74 del Codice civile 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 naturale 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 – i nonni, gli zii, i cugini – entrando nell'asse ereditario. Viene, così, garantito a ogni individuo nato l'appartenenza a un ben identificato gruppo parentale. Se la giurisprudenza sottolinea come la riforma dello status unico di filiazione, pur essendo epocale e innovativa, «porta con sé una valenza tradizionalista attraverso il riferimento al “matrimonio”, entro e fuori del quale il figlio nasce [...] disposizione specifiche e limitate ma dal forte valore simbolico» (Falletti 2013: 149), la sociologia del diritto mi permette di sottolineare un altro aspetto. Se, da una parte, continua a sussistere il “principio dell'automatismo” per cui il figlio nato nel matrimonio è legittimo indipendentemente dalla volontà dei genitori, dall'altra, per il figlio nato fuori dal matrimonio, opera il cosiddetto “principio volontaristico” per cui ogni genitore deve compiere l'atto di riconoscimento del figlio stesso. Quale meccanismo fa funzionare quel “principio dell'automatismo”? Per la sociologia del diritto il funzionamento è garantito dalla “essenza del matrimonio”, la presunzione di paternità (Carbonnier 1992; Commaille 1994). Andando al di là dei meccanismi della giurisprudenza, la presunzione di paternità costituisce «il cuore simbolico del matrimonio» (Prandini 2001: 456). 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 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 sessi ma anche verso una nuova configurazione della stessa

istituzione di paternità - e non soltanto della paternità...

Occorre, quindi, prendere in considerazione l'altro stralcio della legge Cirinnà, l'aver escluso la *step-child adoption*, il riconoscimento del diritto di ricorrere all'adozione speciale grazie alla quale il genitore sociale avrebbe potuto adottare il figlio naturale avuto dall'altro partner - e, ora, possibile solo col ricorso ai tribunali.

Secondo mito (o leggenda): gli omosessuali non possono avere figli, gli eterosessuali sì

Il secondo punto che vado a discutere riguarda l'illusione di poter impedire agli omosessuali di avere un figlio semplicemente “sbianchettando” l'articolo incriminato (quello che prevede la *step-child adoption*). Il desiderio mescolato alla nostalgia che attanagliava le coppie omosessuali negli anni Ottanta e Novanta (Pollack, Vaughn 1987; Weston 1991; Lewin 1993), oggi, non è più sentito come irrealizzabile ma è una *thinkable option* (Touroni, Coyle 2002). Con buona pace della corrente fondamentalista della *Queer theory* che considera il desiderio dei figli da parte degli omosessuali come un impulso di morte (*death drive*)³ e anche di chi ha pensato fosse sufficiente quello stralcio per risolvere la questione una volta per tutte, i gay e le lesbiche non solo possono voler una famiglia e dei figli ma non sono neppure sterili. A questo aggiungo - facendo, presumibilmente, trasalire chi nutrive quell'illusione - la sentenza della Corte di Appello del tribunale di Trento, del 24 febbraio 2017, con la quale, per la prima volta in Italia, viene riconosciuto il legame genitoriale tra due figli nati grazie alla gestazione per altri - avvenuta negli Stati Uniti - e il loro padre non genetico trascrivendo l'atto di nascita straniero ove sono indicati i due papà. In parole semplici: quel padre è tale non in virtù dell'adozione ma della “presunzione di genitorialità” (paternità, nel tal caso). Sollevo solo un paio di punti utili alla mia argomentazione facendo riferimento, grazie allo studio della sociologa belga Cathy Herbrand (2012), alle trasformazioni del diritto di alcuni assetti giuridici nazionali per far fronte al problema della regolamentazione di forme di genitorialità diverse da quella eterosessuale. Laddove manca il riconoscimento giuridico delle famiglie omosessuali, il figlio della coppia risulta, in realtà, figlio di genitore single - solo quello biologico - oppure può diventare figlio adottivo dell'altro genitore - quello cosiddetto sociale. Il Belgio, pur avendo riconosciuto nel 2003 il matrimonio omosessuale e nel 2006 il diritto all'adozione da parte delle famiglie arcobaleno, il principio di “presunzione di paternità” non è stato esteso alle coppie composte dello stesso sesso ma rimane ancorato alla sola unione tra un uomo e una donna. Il Québec, nel 2002, ha introdotto nel proprio ordinamento giuridico la “presunzione di maternità” «poiché solo le coppie formate da lesbiche coniugate o in un'unione civile avendo fatto ricorso alla procreazione assistita *all'interno di un progetto genitoriale comune* possono beneficiarne» (id.: 698, mia trad., mio cor.). In tal modo, «la madre non biologica non deve passare attraverso un'adozione intra-familiare per essere riconosciuta come genitore» (id.: 699, mia trad.): sul certificato di nascita, entrambe le donne sono indicate come le madri del figlio. Trattandosi di “presunzione di maternità” e non di “presunzione di genitorialità”, questo istituto non può essere applicato alle unioni di due gay in quanto nel Québec non è riconosciuta la gestazione per altri.

³ Mi riferisco, per esempio, a Lee Edelman (2004), Michael Bronski (1984) e a Michael Warner (1996).

Per le famiglie con due papà, quindi, è necessario il ricorso all'adozione intra-familiare affinché anche il compagno del padre naturale sia riconosciuto legalmente come genitore. I Paesi Bassi offrono uno scenario ulteriore. Lì, le coppie dello stesso sesso non godono dell'istituzione della presunzione di paternità seppur, dal 2001, possono sia sposarsi sia adottare. Tuttavia, «qualora un figlio nasca all'interno di una coppia di lesbiche coniugate o la cui unione è stata registrata, la coniuge della madre biologica ottiene automaticamente l'esercizio condiviso dell'autorità genitoriale sul figlio, salvo che un uomo non l'abbia riconosciuto prima della sua nascita» (id., mia trad.). Per essere genitore a tutte gli effetti, la madre non biologica deve, comunque, far ricorso all'adozione intra-familiare. Quando i genitori sono due papà, rimane valida l'adozione da parte del papà non biologico. In Spagna, le coppie omosessuali, dal 2005, possono sia sposarsi sia adottare ma per loro non è stata estesa la presunzione di paternità (o di maternità, a seconda dei casi). Il o la coniuge e il o la partner del genitore naturale deve adottare il figlio per esserne il genitore legale. Da una parte, le varie soluzioni fanno leva sull'intenzionalità collettiva della coppia omosessuale; dall'altra, c'è una disparità, o discriminazione, tra i gay e le lesbiche per via della diversità nelle tecniche impiegate per avere il figlio. Infatti, come conclude Herbrand:

vi è una differenza di trattamento nei confronti delle coppie di gay. Se questa disuguaglianza potrebbe essere interpretata come un riflesso di una concezione naturalizzante (naturalisante) della maternità a discapito di una doppia paternità, essa dev'essere imputata alla difficoltà attuale di regolamentare la gestazione per altri e, in particolare, quella per le coppie dello stesso sesso» (id.: 701, mia trad.).

Alla luce di ciò, la sentenza trentina costituisce - azzardo - il primo passo verso la necessaria riformulazione non solo giuridica ma culturale, sociale e simbolica, di una più generale presunzione di genitorialità, artificio non più fondato sul dato biologico della differenza dei sessi ma su qualcos'altro - e che illustrerò più avanti.

Intermezzo: del perché una sociologa ha cambiato idea

Agli inizi degli anni Novanta, in Francia, il dibattito politico verteva sulla necessità di regolare l'unione civile tra due persone⁴. Il *Pacte civile de solidarité* (Pacs) è la soluzione adottata e il nuovo istituto che venne introdotto nel Codice civile. Irène Thèry, sociologa e voce molto importante della lotta contro ogni forma di discriminazione e di omofobia, avvertiva, però, il pericolo di cadere in «una delle passioni più inquietanti del nostro tempo: la “passione della desimbolizzazione”» (Théry 1997: 172, mia trad.). Il timore si avverò. Infatti, il *Pacs* poteva essere stretto da ogni tipologia di coppia: quelle tra un uomo e una donna, tra due uomini, tra due donne, tra due amici, due colleghi, due fratelli, ecc. Insomma, un contratto di unione sociale che attribuiva quasi tutti i diritti e i doveri previsti dal coniugio poteva essere concluso da tutte le coppie - ecco la forza della “desimbolizzazione” - anche quelle che, come giustamente notava Théry,

⁴ Per un maggior approfondimento sulla politica familiare in Francia rimando al saggio esaustivo di Letablier (2015).

non sono coppie perché sono un “duo”, un “paio”, un “doppio”⁵. L’istituto del *Pacs* era esteso a tutti i legami fondati sull’amore, sulla fraternità, sull’aiuto reciproco, sulla sessualità promessa e su quella proibita (tra due religiosi o tra due individui, i quali legati da un vincolo parentale e proibito dal Codice civile, potevano, invece, ottenere il riconoscimento di unione sociale). Il setaccio del *Pacs* aveva delle maglie molto larghe tant’è che includeva sia coppie che prevedevano anche l’unione sessuale sia coppie che non la ricercavano. Agli occhi di Théry, tutto ciò rappresentava il caos di un mondo privato di simboli nel quale tutti e tutto (coppie e “duo” compresi) sono indifferentemente uguali. Per la sociologa, un mondo senza simboli è un mondo inumano in quanto cancellare la differenziazione simbolica è togliere al soggetto una dimensione essenziale della sua umanità. Invece, il *Pacs* non distingue più la coppia dalla “non-coppia”; ciò che viene desimbolizzato è la differenza - specificava Théry. In questa mossa c’è anche, per me, il limite del suo pensiero, ma che, poi, supererà: la sociologa francese elideva la differenza tra la coppia e la non-coppia nella differenza naturale dei sessi. È di facile comprensione la differenza che sussiste tra due persone che si amano e vogliono formare una famiglia e un paio di amici. Per Théry, però, «la passione della desimbolizzazione consiste esattamente nel credere che si possa fare a meno di iscrivere la coppia all’interno dell’ordine simbolico del genere, che si possa ridurre il legame alla relazione, il sessuato al sessuale e di tralasciare di istituire il maschile e il femminile» (id.: 178, mia trad.). La differenza simbolica, aggiungeva Théry, c’è tanto in una relazione omosessuale quanto in quella eterosessuale. C’è un’altra differenza che la stessa Théry poneva: «l’istituzione giuridica della differenza si riassume a ciò, e di cui non abbiamo ancora finito di comprenderne l’immensità: riconoscere la finitezza di ciascun sesso, il quale ha bisogno dell’altro affinché l’umanità viva e si riproduca» (id.: 180, mia trad.). Théry, quindi, in quegli anni, tendeva a limitare la natura della coppia - cioè il dato che fa di una coppia, “coppia” e non un “duo” - all’elemento naturale della differenza dei sessi seguendo, in tal modo, l’inevitabile determinismo procreativo che vuole la differenza dei sessi. Che la differenza tra maschile/femminile sia culturale mentre quella tra maschio/femmina sia naturale è fuori di ogni dubbio (id.). Però, seguendo, in quel periodo, il pensiero che definirei del “Naturalismo riproduttivo” come fondamento del matrimonio, Théry non poteva che arrivare a considerare il matrimonio come l’istituzione che «lega la differenza dei sessi alla differenza delle generazioni» (id.: 181, mia trad.). Ai suoi occhi, negli anni Novanta, il matrimonio era l’istituzione della sola coppia eterosessuale perché sia che la coppia desideri o meno avere figli sia che possa o non possa averne per dei problemi fisiologici di uno dei due, nell’unione tra un uomo e una donna «sul piano simbolico, la dimensione della filiazione permane» (id.: 182, mia trad.). Voglio rimarcare questo punto: tale dimensione permane in virtù della “procreatività” sempre possibile per la differenza sessuale delle due parti che compongono la coppia ma che, comunque, non coincide sempre con l’intenzionalità reale della coppia.

Il tempo passa; la sociologa francese continua a riflettere e a misurarsi con la realtà fino ad arrivare a cambiare radicalmente l’idea. In un saggio del 2013, Irène Thèry, con

⁵ L’ironica osservazione fatta da Prandini segue la stessa logica: «a riprova di ciò, non consta che nessun movimento di amici, colleghi, parenti, etc., sia mai nato per rivendicare diritti di tipo familiare» (Prandini 2001: 455).

onestà intellettuale, ammette di non essere sempre stata una sostenitrice del *mariage pour tous*, anzi, per «ragioni unicamente giuridiche» (Théry 2017), era contraria al *gay marriage*: Théry era favorevole a riconoscere alle coppie omosessuali tutti i diritti previsti dal coniugio eccetto quelli relativi alla filiazione. Questa preclusione, era dovuta alla sua formazione giuridica e derivata da Jean Carbonnier. Pertanto, Théry non considerava possibile stravolgere l'intero istituto del matrimonio fondato sulla finzione giuridica della presunzione di paternità e che, nel nostro ordinamento giuridico, suona così: «Il marito è padre del figlio nato o concepito durante il matrimonio» (art. 231 del Codice civile). Come si poteva, dunque, applicare «la presunzione di paternità a delle coppie dello stesso sesso le quali, per definizione, non procreano insieme» (id.)? Ammette Théry, «parlare di matrimonio per quelle coppie mi sembra impossibile» (id.).

Per risolvere quel rompicapo senza negare la realtà (arrivando, quindi, a legittimare la categoria delle “famiglie senza nome” (Bourdieu 1996) e senza rendere il matrimonio il simulacro di qualcosa che non è più reale privandolo del suo significato giuridico, per Théry, allora, il matrimonio stesso non può che essere *pour tous*. Il matrimonio deve essere per tutti perché gli stessi interventi legislativi in materia di diritti di filiazione ne hanno modificato radicalmente la funzione e il significato. L'inevitabile trasformazione del matrimonio in matrimonio etero/omosessuale non è il frutto tanto della lotta del movimento gay quanto, involontariamente, delle modifiche giuridiche, culturali e sociali dell'istituzione della filiazione. L'abolizione della distinzione fra figli nati dentro e fuori il matrimonio sancisce che tutti i figli hanno la stessa dignità sia nati da genitori coniugati o meno, legati da un qualche unione o meno. Per Théry, quindi, grazie alla semplice soppressione di quella distinzione «che organizzava interamente il mondo familiare e il mondo sociale opponendo l'onore, da un lato, e la vergogna dall'altro» (id.), la filiazione stessa «non riposa più nel solco del matrimonio» (id.). Aggiungo: il matrimonio non riposa più nel solco della filiazione. La presunzione di paternità cessa di essere l'artificio giuridico e sociale col quale «separare l'universo delle “famiglie vere” dall'universo delle “non-famiglie”» (id.) e perdura come un semplice effetto del matrimonio - conclude Théry. Domando: se si tolgono i figli e la presunzione di paternità, in una parola, se si toglie, la filiazione, che cosa rimane a fondare, legittimare e istituire, il matrimonio? La coppia in quanto coppia - proprio quell'elemento che Théry aveva escluso tra gli elementi simbolici fondanti il matrimonio.

La presunzione di paternità - come la sociologa ci fa notare - può essere, oggi, contestata in tutti i modi: come a dire che, oggi, la filiazione può essere realizzata in tanti modi diversi da quello “più naturale” - nel senso di ciò che l'immaginario collettivo pensa quando sente parlare di concepimento. Se, dunque, tutti i figli indipendentemente dalla tipologia di famiglia in cui sono nati (unione libera, *Pacs*, matrimonio) sono uguali, «ciò che cambia nella scelta tra matrimonio o *Pacs* o unione libera è lo status sociale che gli individui vogliono dare al loro legame di coppia» (id.). A questo, voglio aggiungere un mio punto. Il “*mariage pour tous*”, a sua volta, è il simbolo che l'istituzione matrimoniale non affonda (più) le proprie radici nell'identità “biologica”, “naturale”, “(etero)sessuale” della coppia, bensì nella sua intenzionalità collettiva genitoriale.

Da una parte, il matrimonio non è più quell'alleanza indissolubile e naturale; dall'altra, il vincolo di filiazione diventa il legame indissolubile. Non è più la coppia ma è il figlio a costituire l'elemento della nuova fondazione della famiglia (Théry 1993). In realtà, non tutti i figli sono uguali: c'è il nodo di un'ultima equiparazione giuridica, simbolica e culturale da realizzare.

“Sono tutte belle le mamme del mondo”... e anche tutti i papà?

L’ultima equiparazione che resta da fare è quella tra i figli nati in famiglie eterosessuali e quelli nati in famiglie omosessuali. Nelle famiglie composte da due genitori dello stesso sesso, la storia dell’evento naturale del concepimento è molto importante (Scaramozza 2009; Lingiardi, Carone 2016) in quanto implica una narrazione differente delle origini del figlio che non dev’essere né nascosta né negata per il suo benessere e la sua serenità (Ferrari 2005; Cavina, Danna 2009). Ed è proprio l’evento del concepimento che può costituire un dono o una vergogna per gli altri parenti (Guizzardi 2016; 2017a). Nella famiglia *eterosessuale* possiamo avere “fratelli coltelli”, “parenti serpenti”, “cugini assassini”; possiamo provare antipatia per il marito di nostra sorella o per la moglie di nostro cugino; possiamo disapprovare il matrimonio di nostra figlia e, addirittura, possiamo disconoscere un figlio ma non possiamo mettere in discussione la bontà dell’evento naturale della sua nascita. Al contrario, per le famiglie composte da due mamme o da due papà, sembra che valga l’adagio “genitori omosessuali, genitori innaturali”. Il problema non è nella natura della persona ma nella natura del legame. Ancora riecheggiano i triviali epiteti lanciati da certi deputati e senatori italiani a colleghi omosessuali e genitori durante la discussione parlamentare sulla proposta della “legge Cirinnà”: figli rubati, mercimonio contro natura di uteri, di donne, tratta delle schiave, figli contro natura, ecc.⁶ Tutte queste etichette sono attribuzioni di valore sulla capacità non più del singolo individuo ma di un’unione di due persone di dare la vita. È il problema del valore del figlio e, reciprocamente, di chi è il genitore. “Figlio del peccato”, “figlio di N.N.” (presente sulle carte di identità fino a qualche decennio fa), “bastardo”, “figlio naturale o illegittimo”, “figli legittimo”, ecc. sono categorie che definiscono il valore tanto del figlio quanto del legame da cui è nato entro una scala gerarchica ben precisa e definita. Essere una ragazza-madre, per molto tempo, dava scandalo e indicava una condizione di reietta dalla società in quanto giudicata immorale e il figlio, quale frutto del peccato, era trattato ben diversamente dagli altri figli. Era uno stigma che sia la madre sia il figlio avrebbero portato per sempre. Osservazioni molto semplici ed elementari ma che mi permettono di formulare diversamente la contrapposizione tra lo status di figlio legittimo e quello di figlio illegittimo come una differente attribuzione di valore all’interno di un ordine gerarchico ben preciso e vincolante di ruoli, di diritti, di doveri e di aspettative. Oltre al senso più giuridico racchiuso nell’equiparazione dei diritti delle varie “tipologie” di figlio, da parte mia, vorrei cogliere un riflesso più antropologico: tutti i figli hanno il medesimo valore indipendentemente dal tipo e dalla presenza o meno di un legame (l’alleanza) tra il padre e la madre perché tutti i genitori hanno il medesimo valore. Il problema è di chi può dare o non dare la vita al figlio. La famiglia, nella sua accezione di coppia generante e generativa, è definita dal sistema di credenze nutrite dalla società circa su chi può o non può dare la vita; questo, di conseguenza, attribuisce valore, in ultima istanza, al donatario e, reciprocamente, al donatore. Le ricerche sulla paternità gay (Lewin 2009; Dempsey 2013; 2014) riportano che le preoccupazioni che attanagliano le coscienze dei futuri papà riguardano proprio che cosa essi racconteranno al figlio che, per alcune voci

⁶ Sulla capacità del nostro Parlamento di produrre un dibattito civile sull’omosessualità, rimando a Trappolin (2015).

della società, è stato strappato da una madre, è stato comprato (o venduto), è frutto di un commercio, di un mercimonio, di una pratica disumana come quella dell'utero in affitto. Ecco, forse, la più nuova e ultima distinzione tra figli: figli di papà gay e figli di due mamme lesbiche. In base a quale principio due mamme possono avere un figlio mentre due papà non possono?

Infatti, le grida più forti che si erano alzate contro la legge Cirinnà - e contro la Cirinnà stessa - riguardavano il timore che la nuova legge avrebbe aperto al "matrimonio gay". Non è un timore (o una speranza, a seconda del punto di vista) poiché, per esempio, nella sola Europa, undici nazioni (Belgio, Danimarca, Finlandia, Francia, Portogallo, Spagna, Regno Unito, Irlanda, Lussemburgo, Paesi Bassi, Svezia) dopo aver riconosciuto le unioni tra le persone dello stesso sesso, sono arrivate a istituire il *gay marriage*. Quanto viene messo in discussione è il senso ontologico del matrimonio: esso è fondato nel solco dell'eterosessualità o, al contrario, in quella forza o potenza relazionale di generare una realtà sociale (e immateriale) nuova e che è indipendente dal sesso delle persone (o dal genere della coppia)?

Il matrimonio serve ad attribuire un padre a una madre e a un figlio. La funzione del matrimonio, pertanto, è quella di identificare e attribuire il padre al nuovo nato. In altri termini, la presunzione di paternità è il meccanismo attraverso cui avviene l'istituzionalizzazione della famiglia e, come già visto precedentemente, è quanto distingue il matrimonio da tutte le altre forme di unioni nelle quali il riconoscimento del figlio avviene per atto volontario dei genitori. Questo principio può essere fissato anche nel seguente modo: "il marito conta come padre nel matrimonio". Il nostro ordinamento prevede due prove per la filiazione: il semplice atto di nascita (art. 236) o, in mancanza di questo, il possesso continuo dello stato di figlio. E i fatti costitutivi del possesso di stato di figlio sono due: che il genitore abbia trattato la persona come figlio, cioè curandola, educandola, mantenendola, e che il figlio sia sempre stato considerato come tale nei rapporti sociali più ampi. Nuovamente, un atto di presunzione, o di credenza. Si presume che il marito sia anche il padre dei figli; si presume che colui che si cura interamente di un neonato, sia il padre, cioè un genitore; si presume che colui il quale è stato considerato come figlio da una famiglia, lo sia. Ma è proprio questo dubbio a rendere necessaria la presunzione perché solo così la funzione/finzione giuridica del matrimonio può essere valida. Non è un dato naturale, in realtà, a fondare l'intero istituto ma una credenza sociale. Riportare il padre al marito vuol dire fondare la funzione giuridica del matrimonio sulla progettualità e sull'assunzione di responsabilità genitoriali, sul desiderio di genitorialità, sull'intenzionalità della coppia di essere famiglia. Ecco la realtà strettamente simbolica, sociale, a mio avviso, che è racchiusa in quella presunzione operata in forza di legge. Che cosa succede quando questo elemento simbolico, sociale, soggettivo, si scontra completamente con l'evidenza del dato biologico? Due papà e una bimba, due mamme e un bimbo e una bimba. Queste famiglie possono reggere la finzione giuridica del matrimonio? No, se ci fermiamo al solo atto biologico insito nella presunzione; sì, se andiamo oltre all'atto biologico e verso il vero cuore di questa finzione e che è data dalla volontà di essere l'altro genitore che si prende cura del figlio, volontà che si riflette nell'intenzionalità stessa della coppia a essere famiglia.

Che cosa chiedono le coppie omogenitoriali? Il riconoscimento della propria paternità o maternità - della propria genitorialità. Si può continuare a far i sordi davanti a questa domanda; si può continuare a fare i ciechi davanti ai 529 nuclei omogenitoriali (se non vogliamo usare il termine famiglia) censiti dall'Istat; si può continuare a lasciare che siano i tribunali a riconoscere queste “famiglie senza nome” (Lorenzetti 2015; Schuster 2015), mentre una politica continua a urlare contro queste unioni e un'altra politica a proclamare la necessità di riconoscerle. La speranza è che il fascino discreto delle famiglie omogenitoriali non continui solo a riguardare gli studiosi (Bertone 2015) ma faccia sentire l'urgenza dell'intervento della politica.

Aprire il 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 o non può essere famiglia. Questo è il problema che consegue naturalmente dal *mariage pour tous*. Il matrimonio omosessuale è un'originale modalità dell'istituzionalizzazione della reciprocità (non più differenza)⁷ tra i sessi e della differenza tra le generazioni. L'uguaglianza dei sessi, di per sé non riproduttiva, diventa generativa in virtù dell'intenzionalità collettiva della coppia ad aprirsi alla filiazione, legame in cui entrambi i genitori vogliono essere reciprocamente riconosciuti come tali. Indubbiamente, nella famiglia omogenitoriale, c'è un'ulteriore presenza, ed è quella del Terzo donatore⁸: dello sperma, degli ovuli, dei gameti, della capacità di gestazione. Però è quest'ultimo dono a suscitare il più acceso dibattito. Nel paragrafo conclusivo tratterò brevemente qualche riflessione su ciò.

Conclusioni: l'urgenza di riflettere su un (perturbante?) dono

Ancora un breve riferimento alla sentenza della Corte di Appello di Trento del 24 febbraio 2017 in quanto essa pone l'accento sulla globalizzazione del problema nel duplice aspetto della pratica e della giurisprudenza a proposito della gestazione per altri. Già agli inizi degli anni Novanta, in uno dei primi articoli dedicati alla *gestational surrogacy*, veniva evidenziato come il «mettere al bando la *surrogacy* non determina la fine della pratica; semplicemente ne rafforza la clandestinità» (Ingram 1993: 675 mia trad.).

Prendendo, ormai, per assodata la bontà educativa dei genitori dello stesso sesso⁹, il dibattito scientifico e culturale più ampio deve interrogarsi sulla qualità - umana

⁷ Così la Théry (1996). Il lettore potrebbe farmi notare che non apporto alcuna “soluzione”, tantomeno qualcosa di nuovo, al dibattito se seguire il paradigma dell'assimilazione o quello della differenza, l'approccio egualitario o quello riflessivo (Bosisio, Ronfani 2015). Personalmente, e in modo del tutto modesto, ritengo che la famiglia omogenitoriale sia un altro modo di essere famiglia, così come lo è quella eterosessuale. In questo articolo, mi sono limitato ad analizzare le difficoltà ontologiche e non soltanto culturali, sociali, giuridiche, legali, simboliche, ecc. che derivano quando si vuole costringere la famiglia all'interno del solco del dato biologico, naturale quando, invece, l'elemento naturale che la fonda non è tanto la sessualità quanto l'intenzionalità collettiva della coppia (dato mentale ma naturale). Non posso, qui, misurarmi con l'applicazione del realismo (Searle, per esempio) che è, a mio avviso, una nuova strada proficua di analisi di questo fenomeno (Guizzardi 2017b).

⁸ O del *birth other* (Ehrensaft 2005).

⁹ Ormai le dimostrazioni su ciò sono sterminate. Mi limito soltanto a rimandare a Prati e Pietrantoni (2008) per un'ottima rassegna di trent'anni di produzione scientifica. Si veda anche Ferrari (2015, in particolare pp. 154-168) per una rigorosa analisi dei fallaci tentativi che hanno cercato di dimostrare il contrario.

o disumana - della cosiddetta *surrogacy*. La vastità dell'argomento è tale che non mi permette, in queste pagine, di affrontarla e di sviscerarla nella sua totale complessità. Per questo vorrei fissare solo alcuni punti sotto forma di interrogativi scevri di ogni possibile retorica o tautologia. Se la contrarietà alla gestazione per altri derivasse anche dal fatto che la ricerca in merito alla donazione della capacità di gestazione è una costruzione sociale che risente dei presupposti occidentali sulla maternità e sulla famiglia (Teman 2008)? Cosa dire, allora, del fatto che non è vero che le portatrici non siano delle donne normali? O che non è vero che le portatrici siano sempre donne che versano in condizioni finanziarie talmente disperate da essere costrette a vendere il proprio corpo? O, ancora, che non è vero che le portatrici entrino in crisi dopo aver dato via il bambino?

Perché, allora, una parte dell'immaginario collettivo continua a trattare i padri gay e i genitori (eterosessuali) sterili come criminali che, approfittando della povertà delle donne, comprano il frutto del loro lavoro di schiavitù? Perché non credere nel gesto libero e gratuito di una donna che, reputando che avere un figlio sia un valore talmente incommensurabile, si presta e presta la sua competenza affinché anche un'altra coppia possa vivere la medesima esperienza (Ragoné 1994)? Perché non credere che il lavoro di portatrice possa essere anche un'occasione per la donna di emancipazione dall'ordine maschilista e patriarcale come, per esempio, è la società indiana (Pande 2014)? Basta credere in quanto dicono le portatrici? E tutti quei «preziosissimi legami affettivi» tra la madre e il suo prodotto, il figlio (Anderson 1990)? Basta credere nella libertà della portatrice o occorre tener conto che la libertà non è mai individuale ma è sempre di persone che sono creature sociali, di persone-in-relazione (Shanley 1993)? E se anziché essere un dono buono fosse un dono disumano perché è una forma di auto-alienazione e di oggettivazione della donna (Arneson 1992; Pateman 2015)? Ma se, per la donna, offrire il proprio lavoro riproduttivo non è di per sé degradante ma lo diventa solo in contesti particolari di *gender inequality* (Satz 1992)? E se, invece, si dovesse ripensare alle categorie di lavoro, di contratto e di dono (Oksala 2016)? Devo fermarmi a porre gli interrogativi.

È il tempo di dare delle risposte.

Riferimenti bibliografici

Anderson E.S. (1990), *Is Women's Labor a Commodity?*, in «Philosophy and Public Affairs», 19(1): 71-92.

Arneson R.J. (1992), *Commodification and Commercial Surrogacy*, in «Philosophy and Public Affairs», 21(2): 132-164.

Bertone C. (2015), *Il fascino discreto delle famiglie omogenitoriali. Dilemmi e responsabilità della ricerca*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 9: 37-46.

Bosisio R., Ronfani P. (2015), *Le famiglie omogenitoriali. Responsabilità, regole e diritti*, Roma: Carrocci.

Bourdieu P. (1996), *Des familles sans nom*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 113, June: 3-5.

Bronski M. (1984), *Culture Clash: The Making Of Gay Sensibility*, Boston: South End Press.

Carbonnier J. (1992), *Le droit entre le droit et le non-droit. Conclusion juridique pour un colloque sur la nuptialité*, in «Popultaion», 47(3): 745-759.

Casalini B. (2015), *Nel best interest dei bambini e delle madri surrogate*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 9: 29-36.

Cavina C., Danna D. (2009, a cura di), *Crescere in famiglie omogenitoriali*, Milano: FrancoAngeli.

Dempsey D. (2013), *Surrogacy, Gay Male Couples and the Significant of Biogenetic Paternity*, in «New Genetics and Society», 32(1): 37-53.

Dempsey D. (2014), *Relating Across International Borders: Gay Men forming Families through Overseas Surrogacy*, in M. Inhorn, W. Chavkin e J. Navarro (eds.), *Globalized Fatherhoods*, New York and Oxford: Berghahn Books: 362-395.

Commaille J. (1994), *L'esprit sociologique des lois*, Paris: Puf.

Edelman L. (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke University Press.

Ehrensaft D. (2005), *Mommies, Daddies, Donors, Surrogates. Answering though Questions and Building Strong Families*, New York: Guilford Press.

Falletti E. (2013), *Il riconoscimento del figlio naturale dopo la riforma*, Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

Ferrari F. (2005), *Crescere in famiglie omogenitoriali: risultati scientifici e altri piani del dibattito*, in «Terapia familiare», 95: 73-85.

Ferrari F. (2015), *La famiglia inattesa. I genitori omosessuali e i loro figli*, Milano-Udine: Mimesis.

Guizzardi L. (2016), “*Moi aussi, alors, je serai grand-mère*”. *La construction de la parenté dans les familles homosexuelles*, in «International Review of Sociology», 26(2): 295-321.

Guizzardi L. (2017a), “*In September, They Will Start to Ask: ‘So You All Come Here for Christmas?’*”. *Rainbow Families and the Gift of Kinship*, in «Italian Sociological Review», 7(3): 325-350.

Guizzardi L. (2017b), *Al di là di vecchie e nuove distinzioni di genere: la famiglia (r)esiste*, in Id. (a cura di), Irène Théry. *Il genere del dono: origini e alleanze dell'essere persona*, Milano: FrancoAngeli, 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.

Ingram J.D. (1993), *Surrogate Gestator: A New and Honorable Profession*, in «Marquette Law Review», 76(4): 675-699.

Lau C.Q. (2012), *The Stability of Same-Sex Cohabitation, Different-Sex Cohabitation, and Marriage*, in «Journal of Marriage and Family», 74: 973-988.

Letablier M.-T. (2015), *Il riconoscimento delle nuove forme di famiglia. Una controversa posta in gioco nella recente politica familiare in Francia*, in «Cambio. Rivista Sulle trasformazioni sociali», 9: 13-28.

Lewin E. (1993), *Lesbian Mothers. Accounts of Gender in American Culture*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Lewin E. (2009), *Gay Fatherhood. Narratives of Family and Citizenship in America*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lingiardi V., Carone N. (2016), *Madri lesbiche, padri gay: genitori de-generati?*, in «Giornale italiano di psicologia», 1-2: 57-79.

Lorenzetti A. (2015), *Coppie same-sex e fecondazione assistita: la progressiva decostruzione del paradigma familiare*, in M. Azzalini (a cura di), *La procreazione assistita, dieci anni dopo. Evoluzioni e nuove sfide*, Ariccia (RM): Aracne: 103-129.

Nussbaum M.C. (2011), *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Milano: il Saggiatore.

Oksala J. (2016), *Affective Labor and Feminist Politics*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 41(2): 281-303.

Pande A. (2014), *Wombs in Labor. Transnational Commercial Surrogacy in India*, New York: Columbia University Press.

Pateman C. (2015), *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, Bergamo: Moretti&Vitali.

Pollack S. e Vaughn J. (1987, eds.), *Politics of Heart: A Lesbian Parenting Ontology*, Ithaca and New York: Firebrand Books.

Prandini R. (2001), *I diritti della famiglia e le "famiglie" del diritto: identità e pluralismo nelle relazioni tra società, diritto e famiglia*, in P. Donati (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della "pluralizzazione"*, Cinisello Balsamo: San Paolo: 405-459.

Prati G., Pietrantoni L. (2008), *Sviluppo e omogenitorialità: una rassegna di studi che hanno confrontato famiglie omosessuali ed eterosessuali*, in «Rivista sperimentale di freniatria», 2: 71-88.

Ragoné H. (1994), *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*, Boudler-San Francisco-Oxford: Westview Press.

Satz D. (1992), *Markets in Women's Reproductive Labor*, in «Philosophy & Public Affairs», 21(2): 107-131.

Scaramozza V. (2009), *Crescere in famiglie omogenitoriali: differenza non implica deficit*, in «Rivista di sessuologia», 33(3): 172-182.

Schuster A. (2011, a cura di), *Omogenitorialità. Filiazione, orientamento sessuale e diritti*, Udine-Milano: Mimesis.

Shanley M.L. (1993), "Surrogate Mothering" and Women's Freedom: A Critique of Contracts for Human Reproduction, in «Signs», 18(3): 618-639.

Teman E. (2008), *The Social Construction of Surrogacy Research: An Anthropological Critique of the Psychosocial Scholarship on Surrogate Motherhood*, in «Social Sciences & Medicine», 67: 1104-1112.

Théry I. (1993), *Le démariage. Justice et vie privée*, Paris: Odile Jacob.

Théry I. (1996), *Différence des sexes et différences des générations. L'institution familiale en désbérence*, in «Esprit», 227: 65-90.

Théry I. (1997), *Le contrat d'union sociale en question*, in «Esprit», Octobre: 159-211.

Théry I. (2017), *Irène Théry. Il genere del dono: origini e alleanze dell'essere persona*, Milano: FrancoAngeli.

Touroni E., Coyle A. (2002), *Decision-making in Planned Lesbian Parenting: An Interpretative Phenomenological Analysis*, in «Journal of Community & Applied Social Psychology», 12: 194-209.

Trappolin L. (2015), *Punire i prepotenti, difendere l'eteronormatività. Un'analisi del dibattito parlamentare italiano sulla violenza omofobica*, in «Ragion Pratica», 45: 423-441.

Warner M. (1999), *The Trouble With Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, New York: Free Press.

Weston K. (1991), *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*, New York: Columbia University Press.

Wiik Aarskaug K., Seierstad A., Noack T. (2014), *Divorce in Norwegian Same-Sex Marriages and Registered Partnership: The Role of the Children*, in «Journal of Marriage and Family», 76: 919-929.