

**Non-monogamie affettive consensuali
e (de)politicizzazione. Una riflessione
sul potenziale trasformativo
del poliamore / Consensual Affective
Non-Monogamies and (De)Politicization.
A Reflection on the Transformative
Potential of Polyamory**

AG AboutGender
2023, 12(23), 181-215
CC BY-NC

Nicole Braidà

University of Turin, Italy

Abstract

The article aims to address the questions: Can theories and practices of Consensual Affective Non-Monogamies (particularly polyamory) contribute to social change and challenge the *status quo*? What are the different political positions of individuals who engage in these relational forms and are active within the polyamorous community networks?

After introducing the terms CANM (Consensual Affective Non-Monogamies) and polyamory, as well as the research conducted in Italy between 2016 and 2020, the article highlights some results that demonstrate the interviewees' inclination to

question certain norms, including those related to gender identities and gender roles. Furthermore, the polyamorous community appears to adhere to anti-patriarchal values and place a central focus on the theme of consent. However, within the community, there are diverse political positions, and no strong common political demands seem to exist. The article concludes that the subversive potential of CANMs is mitigated by the polyamorous community's adherence to generally liberal and middle-class principles, as well as its substantial depoliticization.

Keywords: consensual non-monogamies, polyamory, non-normative relationships, social change, sexual politics.

1. Introduzione

Sebbene la mia ricerca si sia concentrata su teorie, pratiche e comunità poliamorose, userò in questo contesto il termine più inclusivo di non-monogamie affettive consensuali (NMAC d'ora in poi) dal momento che molte delle persone intervistate non si identificano strettamente come poliamorose. In accordo con la definizione di poliamore, possiamo definire le NMAC come modelli relazionali che implicano l'accordo specifico di poter coltivare più relazioni intime contemporaneamente con il consenso informato di tutte le persone coinvolte. L'etichetta deriva dal termine più diffuso 'non-monogamie consensuali' (NMC) (vedi Taormino 2008; Easton e Hardy 2009; Barker 2013). Ho aggiunto il termine 'affettive' per indicare che in questo tipo di relazioni la possibilità di coltivare relazioni multiple è estesa alle relazioni non solo (o non necessariamente) sessuali, mentre l'espressione NMC è un termine più ampio che include anche quei modelli di relazione che prevedono la possibilità di avere rapporti sessuali al di fuori della coppia ma non di coltivare relazioni romantico-affettive, come le relazioni aperte e lo scambismo. Parlando

in termini di insiemi, le NMC rappresentano l'insieme più grande, che contiene l'insieme delle NMAC, che a sua volta contiene il poliamore.

La critica all'amore romantico e alla coppia obbligatoria ha una lunga tradizione all'interno del pensiero femminista, già a partire dal XVIII secolo, con autrici come Wollstonecraft (1792). Nel corso del XX secolo, poi, diverse autrici - in contesti culturali anche molto diversi - si sono interrogate sulle conseguenze delle costruzioni sociali intorno all'amore romantico per la vita delle donne; possiamo per esempio citare Kollontaj (1926) - figura femminista di spicco della rivoluzione russa - e De Beauvoir (1949). Negli anni sessanta e settanta del XX secolo il tema è stato ulteriormente approfondito da autrici come Firestone (1970), le quali - seguendo il motto "il personale è politico" - hanno contribuito ad ampliare la riflessione sulla subordinazione strutturale delle donne includendo anche l'ambito domestico. Le costruzioni culturali intorno all'amore romantico, alla famiglia eterosessuale monogama e alla maternità hanno avuto un ruolo cruciale in questa subordinazione: le donne sono state infatti socializzate a costruire la propria identità intorno alla ricerca dell'amore e alla costruzione di una famiglia, lontano dalla vita pubblica. Per questi motivi, autrici come Rich (1980) e Wittig (1991) hanno teorizzato la necessità politica di sottrarsi all'eterosessualità obbligatoria e al matrimonio. Più recentemente, Lehr (1999) ha problematizzato la narrativa che vede la famiglia nucleare come un "porto sicuro", specialmente per le¹ giovani LGBT. Allo stesso modo, Kipnis (2003) ha individuato nella coppia moderna il luogo in cui si riproducono il conformismo, l'imposizione dei confini e l'etica del lavoro e del sacrificio. Anche Esteban (2011) aderisce a una prospettiva anti-biologicista e introduce una teoria dell'amore che va "al di là dell'amore", ovvero al di là di quella concezione dell'amore come sentimento intimo e legato a vincoli biologici o di coppia.

¹ Ho deciso di utilizzare il carattere 'ə' (schwa) tutte le volte che il genere non è determinato oppure per riferirmi a persone con identità di genere non binaria, accogliendo una delle più recenti proposte per un uso dell'italiano più inclusivo (vedi Gheno 2021).

Su questa linea, alcune teoriche hanno messo in discussione e stanno mettendo in discussione la monogamia come unico modello relazionale legittimato all'interno delle società occidentali. Rosa (1994), per esempio, ha individuato nella monogamia l'istituzione che confinava le donne in casa e le isolava dal contesto sociale più ampio (amicizie, rete, comunità), impedendo loro di sviluppare un interesse per il coinvolgimento politico. Analogamente, Jackson e Scott (2004) hanno suggerito che la non monogamia consensuale può essere uno strumento per evitare questo tipo di isolamento, specialmente per le donne. Importanti elaborazioni vengono anche da collettivi, teoriche e attiviste transfemministe e queer, soprattutto riguardo all'intersezione tra sistema eteronormativo, sistema economico capitalista e patriarcato (vedi SomMovimento NazioAnale 2015, 2016; Vasallo 2018; Acquistapace 2022). Importante è anche il contributo delle teoriche femministe e lesbiche latinoamericane: per esempio, Mongrovejo (2016), insieme ad altre teoriche femministe, ha teorizzato il *contra-amor* come proposta politica amorosa dissidente, antiromantica e anticapitalistica.

Il poliamore, in qualità di più popolare “storia sessuale fiorente” (vedi Barker 2005) tra i modelli di NMAC occidentali, si è sviluppato all'interno della comunità geek, sci-fi/fantasy, di spiritualità alternativa e tecnologica della San Francisco Bay area degli anni sessanta, sebbene il termine sia nato negli anni novanta e si sia affermato solo nel corso del XXI secolo (Anapol 2010; Aviram 2010). Da allora, il poliamore si è diffuso attraverso altre comunità sex-positive e negli ultimi decenni ha aumentato la sua popolarità in Europa, raggiungendo anche i media mainstream (Barker e Langdrige 2010b) e la produzione accademica (Barker e Langdrige 2010a, 2010b; En-Griffiths *et al.* 2018; Hamilton *et al.* 2021; Klesse *et al.* 2022; per il contesto italiano: Grande e Pes 2018; Gusmano 2018, 2019; e Acquistapace 2022 per una riflessione più ampia sulle intimità oltre la coppia).

La comunità poliamorosa ha sviluppato propri valori e un proprio vocabolario. In particolare, è significativo menzionare l'attenzione all'etica, al consenso, alla comunicazione aperta e alla negoziazione all'interno delle relazioni (Kőrösi 2008; Anapol 2010). Così come altre NMC, il poliamore sfida alcune delle normatività legate alle relazioni intime nelle nostre società. Le normatività che trovo importante evidenziare qui sono:

- la *mononormatività*, che si riferisce a quell'insieme di norme e credenze culturali e istituzionali che rafforza l'idea che la monogamia sia "normale" e "naturale" (Pieper e Bauer 2005);
- l'*amatonormatività*, definita come l'insieme dei presupposti per cui "un rapporto amoroso centrale ed esclusivo [è ritenuto] normale per gli esseri umani, [...] [è visto come] un obiettivo universalmente condiviso, e [...] [si ritiene che] si debba privilegiare rispetto ad altri tipi di relazione" (Brake 2012, 88-89, traduzione mia);
- la *scala mobile relazionale*, che Gahran (2017) definisce come "il pacchetto predefinito di aspettative sociali per le relazioni intime" nelle società occidentali e "lo standard con cui la maggior parte delle persone valuta se una relazione intima è significativa, seria, buona, sana, impegnata o meritevole di impegno" (19, traduzione mia). L'autrice individua otto fasi: contatto iniziale, iniziazione, rivendicazione e definizione, costituzione, fusione (condizione della casa e delle finanze), conclusione (matrimonio o formalizzazione legale o civile analoga), eredità (acquisto di una casa insieme, avere e crescere prole).

Partendo da queste sfide che il poliamore pone alle normatività relazionali, l'articolo si propone di indagare se il potenziale trasformativo del poliamore possa essere espresso a livello più ampio, prendendo in esame i dati qualitativi raccolti

in relazione alla comunità poliamorosa italiana e ai diversi posizionamenti politici al suo interno.

Per quanto riguarda la struttura dell'articolo, nel paragrafo 2 presento la ricerca, cercando di rendere conto del mio ruolo di ricercatrice e dei metodi che ho utilizzato. Nel paragrafo 3 presento i risultati della ricerca che possono dare alcune risposte alle domande principali di questo articolo. Infine, nell'ultimo paragrafo faccio il punto con alcune considerazioni conclusive, mettendo anche in luce i limiti della ricerca.

2. Metodi

I risultati presentati in questo articolo sono stati raccolti principalmente per il mio progetto di ricerca di dottorato, dedicato all'esplorazione di teorie e pratiche di non monogamie affettive consensuali in Italia. Ufficialmente, il progetto è iniziato nell'autunno 2016 e si è concluso nella primavera del 2020. Nello specifico, il lavoro sul campo è durato da inizio ottobre 2017 a inizio luglio 2018. Tuttavia, conoscevo già la comunità poliamorosa italiana dal 2012. Per questo posso dire che la ricerca ha avuto un approccio induttivo e una prospettiva da *insider*. Nei sottoparagrafi successivi cerco di rendere conto del mio posizionamento teorico e del mio ruolo di ricercatrice, degli strumenti che ho utilizzato, delle strategie di reclutamento e della composizione del campione e, infine, del processo di analisi.

2.1. Riflessività

Il mio approccio metateorico è influenzato dalle prospettive della teoria critica e dal costruzionismo (vedi Guba e Lincoln 1994). Le sostenitore della teoria critica vedono la ricerca come uno strumento per il cambiamento sociale e mirano a dare voce alle persone che sono escluse dai discorsi dominanti (vedi Guba e Lincoln

1994; Keso *et al.* 2009). Lo scopo principale della ricerca dal punto di vista costruzionista è cercare costantemente di mettere in discussione ciò che viene dato per scontato, presentando interpretazioni alternative della realtà e rendendo visibili le strutture e le dinamiche del potere (Keso *et al.* 2009).

Dal punto di vista metodologico, ho subito l'influenza in primo luogo dell'interazionismo, concentrandomi sui "processi attraverso i quali l'azione sociale (in gruppi, organizzazioni o società) viene costantemente costruita, modificata, selezionata, controllata, sospesa, terminata e ricominciata nella vita quotidiana" (Plummer 1975, 13, traduzione mia) attraverso le interazioni sociali. Questo approccio mi ha aiutato a valorizzare l'agire degli attori sociali nel loro tentativo di conciliare e negoziare diverse spinte sociali all'interno di uno specifico contesto sociale e storico attraversato da tendenze e controtendenze. Tuttavia, durante il processo di ricerca ho assunto un atteggiamento più critico, ispirato in particolare dalle riflessioni di Klesse (2007) e Bauer (2014), che mi ha indotto a problematizzare una nozione liberale di *agency* (e in particolare di *agency* sessuale), e riconsiderare i limiti strutturali alla scelta personale.

La posizione di *insider* all'interno della comunità che ho indagato ha offerto alcuni vantaggi: il primo è la possibilità di superare il *gatekeeping* da parte delle persone che vigilano per evitare la strumentalizzazione (vedi Hermann 1989) da parte di media e accademia. Questa funzione è diventata sempre più visibile man mano che la teoria e la pratica del poliamore si espandevano e, allo stesso tempo, l'interesse dei media si faceva più intenso. Il mio vantaggio, in questo caso, è stato quello di aver iniziato a partecipare agli incontri dal vivo dei gruppi locali poliamorosi (inizialmente a Milano) nel 2012, quando la comunità poliamorosa era agli inizi in Italia. Probabilmente, se avessi fatto la mia comparsa in comunità solo in seguito e solo a scopo di ricerca, l'accesso al lavoro sul campo sarebbe stato molto più impegnativo.

Oltre a questo, un altro vantaggio della mia posizione è stato l'aver avuto una precedente socializzazione al linguaggio della comunità, cosa che mi ha protetto da potenziali fraintendimenti o interpretazioni troppo ingenui. Infatti, il lessico poliamoroso mostra un certo livello di complessità e la mia posizione di *insider* mi ha aiutato nella comprensione delle sfumature del linguaggio utilizzato (per esempio, quando si parlava di 'relazione', o 'gelosia', o 'consenso') (vedi Deri 2015). Come già evidenziato da Geertz (1983), infatti, per avere accesso a una cultura (o sottocultura, in questo caso) non basta osservare, ma è necessario avere accesso ai significati che i membri di quella cultura attribuiscono alle loro pratiche, e per avere accesso a quei significati spesso non è sufficiente interrogare le persone attraverso interviste, ma è necessario guardare a quelle pratiche dal loro punto di vista. Per fare questo non è strettamente necessario essere *insider*, ma nel mio caso questo ha facilitato il processo, e il lavoro etnografico lo ha rafforzato, attraverso l'osservazione partecipante nei diversi contesti locali e lo scambio informale di informazioni.

Inoltre, la mia precedente socializzazione alle dinamiche di gruppo mi ha reso più facile comprendere i diversi posizionamenti e i conflitti interni alla comunità, e sapere a chi era meglio rivolgermi per le informazioni che mi erano utili (vedi Smyth e Holian 2008).

D'altra parte, la posizione di *insider* presenta anche degli svantaggi: il primo consiste nelle aspettative riposte dalle persone sulla mia ricerca. A questo proposito Hammersley e Atkinson (2007) distinguono due modelli che rappresentano due diverse immagini predominanti che *gatekeepers* e sponsor possono avere della ricercatore: l'"esperto" e la "critica". Descrivono queste due figure in questo modo:

Il modello dell'"esperto" spesso sembra suggerire che la ricercatore sociale è, o dovrebbe essere, una persona estremamente ben informata sui "problemi" e sulle loro "soluzioni". L'aspettativa può essere che l'etnografo che cerca

l'accesso rivendichi tale competenza e si aspetti di "sistemare" l'organizzazione o la comunità. Questa visione porta quindi direttamente alla seconda immagine, quella dell' "critica". Le *gatekeepers* possono aspettarsi che l'etnografo cerchi di agire come un valutatore (Hammersley e Atkinson 2007, 60, traduzione mia).

Da ricercatrice con una posizione da *insider*, nel mio caso il rischio era che le *gatekeepers* - ma anche le persone intervistate in generale - si aspettassero una rappresentazione esclusivamente celebrativa del poliamore.

Questa considerazione è direttamente correlata al secondo dei potenziali svantaggi: la percezione delle mie stesse aspettative da parte delle persone intervistate. Per esempio, questa aspettativa di una rappresentazione celebrativa può portare le persone ad adattare le loro narrazioni evitando gli aspetti più critici delle loro storie che potrebbero mettere in cattiva luce il poliamore. Inoltre, se da un lato la mia posizione rassicurava le persone intervistate sul fatto che il mio sguardo non fosse giudicante, dall'altro poteva incutere il timore di non dire le cose nel modo "giusto" secondo la teoria o il linguaggio poliamoroso, o nel modo che io mi aspettavo.

Un'altra limitazione della ricerca da una posizione da *insider* è il rischio che l'analisi sia soggetta a distorsioni. Tuttavia, l'analisi postmodernista e femminista ha già avanzato scetticismo rispetto alla presunta oggettività dello sguardo di chi fa ricerca (Spiro 1996). Lo sguardo di chi fa ricerca è sempre soggettivo e la differenza sta nel modo in cui questa soggettività viene svelata e di come si rende conto di essa (Fabian 1983; Clifford e Marcus 1986; Haraway 1988). Per questo trovo particolarmente importante posizionarmi, svelando il più precisamente possibile qual è la posizione da cui parlo. Mi posiziono come una persona italiana bianca cresciuta in un ambiente rurale del nord Italia, con un background di classe medio-bassa e alte risorse culturali, socialmente percepita come donna (anche se non mi identifico strettamente come tale) e bisessuale. Sono anche un'attivista transfemminista

queer. Qui di seguito cerco di formulare alcune ipotesi su come alcune mie caratteristiche personali che ho elencato possano aver influenzato la ricerca. Innanzitutto, ho riflettuto su come era percepito il mio ruolo di accademica (Westhaver 2003) e ho notato che da quando ho iniziato a fare ricerca mi è capitato spesso, similmente a Deri (2015), di essere percepita come una sorta di esperta di relazioni e mi sono sentita spesso chiedere suggerimenti in tal senso, anche al di fuori della comunità poliamorosa. Mi sono spesso tirata fuori da questo ruolo di esperta offrendo, al massimo, suggerimenti come persona che ha sperimentato relazioni non-monogame consensuali. Inoltre, il mio posizionamento come (trans)femminista potrebbe essere stato un ostacolo per alcune persone nell'esprimere posizioni sessiste o, soprattutto per gli uomini eterosessuali, per evidenziare squilibri di potere nei loro rapporti con le donne. Il mio posizionamento come attivista non è qualcosa di cui ho parlato con tutte le persone con cui ho interloquito, ma è facilmente deducibile dal mio profilo Facebook, che ho usato spesso per il reclutamento.

2.2. Strumenti

Il disegno della ricerca si è articolato in tre nuclei di lavoro, non rigidamente ordinati in ordine cronologico ma spesso sovrapposti:

- 1) *studio dei discorsi pubblici* sulle NMC: ho raccolto e analizzato linee guida e modelli forniti da manuali di autoaiuto e dall'attivismo internazionale (attraverso blog e articoli) e il materiale disponibile in italiano nei due siti web che sono stati di riferimento per la comunità poliamorosa italiana (poliamore.org e rifacciamolamore.com, al momento uno non più esistente e l'altro inattivo dal 2018);
- 2) *studio dei discorsi online e osservazione partecipante*: ho cercato di essere costantemente aggiornata sui nuovi post sui due gruppi Facebook che erano i principali riferimenti per la comunità poliamorosa italiana (solo uno ancora

attivo al momento) e ho raccolto quelli che trovavo più interessanti per le mie domande di ricerca; contemporaneamente ho condotto osservazione partecipante durante diversi eventi poliamorosi, partecipando a incontri in tutte le città che mantenevano una certa continuità nei gruppi locali (Torino, Milano, Genova, Padova, Bologna, Viareggio, Roma, Napoli);

- 3) *interviste semi-strutturate*: ho intervistato 60 persone in nove diverse regioni (Piemonte, Lombardia, Liguria, Veneto, Emilia-Romagna, Toscana, Lazio, Sardegna, Sicilia); tutte le interviste sono state condotte di persona da me e sono durate tra i 40 ei 150 minuti, ma la maggior parte intorno ai 90 minuti. Le interviste hanno avuto un approccio biografico (Berger e Berger 1972), con un focus specifico sulle narrazioni correlate alla scoperta e alla pratica delle NMAC.

Ho scelto di trascorrere un periodo (che è variato da una settimana a un mese) nelle diverse città. Questa scelta è stata importante per ampliare la possibilità di reclutare persone per le interviste, ma anche per stabilire relazioni informali con persone del gruppo locale e/o persone che hanno vissuto relazioni poliamorose. Queste relazioni informali possono essere considerate a tutti gli effetti parte del lavoro etnografico, anche se è difficile renderne conto formalmente.

Per quanto riguarda le interviste, in tutti i casi ho chiesto alle persone intervistate di scegliere il luogo in cui condurre l'intervista, con le sole condizioni che fosse un luogo dove si potesse avere privacy e che non fosse troppo rumoroso. Quando questo è stato possibile, ho proposto anche la possibilità di riceverle nella casa dove soggiornavo in quel periodo. In totale ventiquattro persone hanno scelto un bar, venti mi hanno accolto a casa loro, quattro persone hanno preferito venire a casa mia, cinque persone hanno scelto altri spazi pubblici (tre sedi di associazioni LGBT, una biblioteca, uno spazio occupato) e quattro altri spazi privati (due la

casa di un partner, due il loro ufficio/posto di lavoro), tre hanno preferito stare all'aria aperta (due in un parco, una in una piazza).

2.3. Strategie di reclutamento e partecipanti

I criteri base di reclutamento per le interviste erano l'aver (o l'aver avuto) almeno due relazioni 'intime' (autodefinite così dalle persone intervistate) contemporaneamente per almeno sei mesi e con la conoscenza e il consenso di tutte le persone coinvolte.

Il reclutamento dei partecipanti all'interno della comunità poliamorosa ha seguito tre canali:

- *online*, tramite annunci pubblicati sui gruppi poliamorosi locali (normalmente due o tre settimane prima del viaggio programmato in quella città) e tramite contatti diretti con persone che avevano idee o esperienze che ritenevo utili per diversificare il mio campione;
- *di persona*, durante la partecipazione agli incontri locali;
- attraverso il *campionamento a valanga*, chiedendo alle persone intervistate se conoscessero altre persone che rispondessero ai miei criteri di reclutamento.

Per evitare il rischio di un campione troppo omogeneo, ho cercato di raggiungere anche persone che non erano *insider* della comunità poliamorosa. Per esempio, ho attivato le mie reti informali per raggiungere persone che frequentassero comunità che avevano delle intersezioni con quella poliamorosa (spazi queer, comunità kinky/BDSM/sex-positive, gruppi LGBT+). Inoltre, ho cercato di diversificare il mio campione sulla base delle seguenti variabili: numero di partner, densità di rete (quanto è stretto il rapporto tra partner di partner), vicinanza alla comunità poliamorosa, approccio politico/apolitico.

Le persone intervistate avevano un'età compresa tra i 23 e i 69 anni al momento dell'intervista, con un'età media di 35,9 anni. Erano tutte persone italiane e bianche, con un'istruzione superiore alla media (solo due con un'istruzione primaria, più della metà con un'istruzione terziaria). Professionalmente, ventiquattro erano dipendenti, venti esercitavano una libera professione, sette studenti di triennale o magistrale, sei senza occupazione, due dottorandi e un pensionato; circa un terzo di loro aveva condizioni di lavoro precarie. Per quanto riguarda l'identità di genere, nove persone non si identificano strettamente nel binarismo di genere, venticinque sono donne (una intersex e trans e una trans; ventitré cis) e ventisei uomini (uno trans e venticinque cis). Venendo al loro orientamento sessuale/romantico, nove hanno un orientamento omosessuale (due lesbiche e sette gay), trenta plurisessuale (bisessuali, pansessuali, eteroflessibili, questioning), una persona è asessuale "queer-romantica", diciannove eterosessuali e una persona preferisce non definire il proprio orientamento. Per quanto riguarda il loro orientamento/modello relazionale, trentotto persone si identificano come poliamorose; una persona usa indifferentemente il termine poliamoroso o non monogamo etico; due persone si definiscono indifferentemente poliamorose o non monogame; un'altra persona riferisce di oscillare tra poliamore e anarchia relazionale²; un'altra intervistata preferisce dire che ha deciso di avere relazioni poliamorose ma rifiuta l'identità poliamorosa; un'altra preferisce dire che vive relazioni non monogame etiche; poi, sei si identificano come anarchico relazionali; una persona usa il termine anarchico relazionale o poliamoroso a seconda delle persone con cui sta parlando; tre persone preferiscono usare un termine più generico come 'non monogamø'; una persona preferisce definirsi solo 'queer'; tre non usano alcuna etichetta; infine, due

² L'anarchia relazionale può essere definita come la pratica di formare relazioni che non sono vincolate da regole diverse da quelle concordate tra le persone coinvolte. Differisce dal poliamore perché è più radicalmente non gerarchica e rifiuta di applicare etichette alle relazioni, come 'solo amici', 'in una relazione' e così via (vedi Anapol 2010).

persone hanno la monogamia come ideale, ma stanno vivendo o hanno vissuto relazioni NMAC.

2.4. Analisi

Tutte le interviste sono state trascritte *verbatim* prima dell'analisi. Ho usato il software di analisi dei dati Dedoose per codificare i dati.

Ho organizzato l'analisi del materiale utilizzando codici e sottocodici. La creazione dei codici e dei sottocodici ha seguito in parte i temi introdotti dalle domande dell'intervista, ma in parte è stata costruita sulla base dei temi ricorrenti emersi dal lavoro sul campo. Successivamente, ho analizzato separatamente ciascun codice con l'ausilio di schemi e mappe concettuali.

3. Risultati

Questa sezione si concentra su tre questioni: l'inclinazione delle persone che ho intervistato a produrre narrazioni "postmoderne" riguardo le loro relazioni intime e le loro identità sessuali; il posizionamento del poliamore in relazione alla dicotomia normatività-radicalità; e le posizioni politiche all'interno della comunità poliamorosa.

3.1. Narrazioni postmoderne

Uno dei risultati più rilevanti della mia ricerca è che molte delle definizioni che emergono dalle narrazioni delle persone intervistate sembrano avere le caratteristiche di quelle che Plummer (1995) chiama "storie postmoderne", ovvero storie che mettono in discussione le narrazioni universalistiche e omogenee, favorendo le pluralità, le sfumature, l'eterogeneità e il superamento delle dicotomie.

Per quanto riguarda le persone che ho intervistato, queste narrazioni riguardano il modo in cui definiscono:

- l'*amore*: per molti, il passaggio dalla monogamia alle NMAC ha portato a un rifiuto della dicotomia amore/non amore;
- le *relazioni*: ho registrato una crescente difficoltà nel tracciare confini netti tra amicizia e amore;
- il loro *orientamento sessuale*: molte persone si definiscono bisessuali o pansessuali, altre hanno cominciato a mettere in discussione il loro orientamento senza avere risposte definitive (vedi Braida 2021 per un approfondimento su questo punto);
- la loro *identità di genere*: una buona percentuale si definisce non binaria.

Per alcune persone la scoperta delle NMAC ha rappresentato una vera e propria svolta biografica: da quel momento hanno cominciato a mettere in discussione la propria identità sessuale su molteplici livelli. Per esempio, Guido mi ha raccontato:

Considero [la scoperta del poliamore] una pietra miliare della mia vita, cioè: c'è davvero un prima e un dopo. Se vedessi il mio guardaroba com'era prima e com'era dopo, cioè... Dopo, in un mese, mi sono interrogato su tutto: identità di genere, relazione, eeee... orientamento sessuale... - o, meglio, orientamento sessuale non l'avevo mai formalizzato ma è non era mai stato un problema per me pensare che mi potessero piacere gli uomini sessualmente - affettivamente non avevo mai... valutato, non ci avevo mai ragionato (Guido, 30, persona genderfluid, pansessuale).

Per Guido, così come per altre persone intervistate, la comunità poliamorosa locale ha rappresentato uno spazio relativamente sicuro per esplorare e vivere la nuova identità. Per esempio, nel caso di Guido, indossando abiti socialmente considerati del genere "opposto" a quello a cui era stato assegnato alla nascita.

A un livello più generale, l'attivismo poliamoroso sembra orientato verso valori femministi e antitradizionalisti riguardo ai ruoli di genere e al rispetto di tutti gli

orientamenti sessuali e delle identità trans e non binarie. Spesso i gruppi Facebook dedicati al poliamore tendono anche ad adottare politiche di esclusione nei confronti di chi non condivide questi valori. Per esempio, nel gruppo nazionale italiano l'immagine di copertina mostra queste frasi:

Questo spazio è: femminista, intersezionale, antiautoritario, antifascista, antirazzista, sex work inclusive, LGBT inclusive, favolosamente queer, body positive, sex positive, kink positive, affetto da ggender. Non tolleriamo gli intolleranti. Stacce!

Tuttavia, come vedremo meglio nel par. 3.3, la pubblicazione di questa immagine di copertina ha innescato le reazioni di alcune persone del gruppo, rendendo manifesto il conflitto tra diverse posizioni politiche.

3.2. Tra polinormatività e radicalità

Alcune attiviste radicali hanno rilevato una nuova forma di normatività all'interno della crescente comunità poliamorosa. La cosiddetta 'polinormatività' può essere definita come l'insieme delle caratteristiche che la rappresentazione mainstream del poliamore evidenzia. Zanin (2013) individua quattro di queste norme:

- la *centralità della coppia*: il poliamore è affrontato come “una cosa che fa una coppia” (*Ibidem*) e che inizia con una coppia; questo mantenimento del coppia-centrismo è rilevato anche da Finn e Malson (2008) che nella loro ricerca parlano di “contenimento diadico” che le relazioni non monogame continuano a riprodurre, principalmente perché inquadrato in un quadro “liberal-umanista” (519, traduzione mia), che mira a migliorare la coppia eterosessuale (rendendola più libera) piuttosto che modificare la struttura delle relazioni affettive;

- la *gerarchia*: questo punto è strettamente connesso al precedente; infatti, per mantenere al centro la coppia è necessario porre l'accento sulla distinzione tra relazione primaria e relazione secondaria (o secondarie);
- l'*enfasi sulle regole*: un approccio al poliamore "basato sul controllo" (Zanin 2013), quasi inevitabile in particolare per preservare lo status di "coppia primaria", ma non solo in questi casi. Esempi di regole possono essere: avere il potere di veto su (potenziali) nuove relazioni, non usare il letto condiviso con le partner primarie con altre partner, dover inviare messaggi alle partner subito dopo un appuntamento, e così via;
- *eterosessualità, carineria, giovinezza, bianchezza, sensualità*: questi sono tutti attributi prevalenti nella rappresentazione poliamorosa nei media mainstream, e rispondono tutti alla necessità di presentare le persone poliamorose non solo come accettabili ma anche come *cool*.

Ferrer (2018) suggerisce di adottare una definizione più ampia di polinormatività, che includa "qualsiasi discorso che difenda il poliamore come il modo giusto, migliore o superiore di [avere una] relazione intima" (11, traduzione mia). Questi discorsi possono includere, per esempio, la tendenza a rappresentarsi come "buona persona poliamorosa" che Ritchie (2010, 50) identifica nella sua analisi della rappresentazione "confessionale" delle storie poliamorose nei media britannici (47). La strategia principale di questa rappresentazione, sia nei media che nei gruppi poliamorosi, consiste nel prendere le distanze da altre forme di non monogamia, in particolare quelle che si concentrano sulla sperimentazione e la promiscuità sessuale (sesso occasionale, scambismo) o quelle non "etiche" (infedeltà), concentrandosi piuttosto su ciò che Wilkinson (2010) chiama "poliromanticismo", cioè una narrazione del poliamore incentrata sull'amore e l'intimità (vedi anche Ritchie e Barker 2006; Klesse 2006; Ritchie 2010). Questa strategia offre un'immagine del

poliamore ripulita, che può presentarsi come “migliore” sia rispetto alle altre non-monogamie, sia rispetto alla monogamia.

Anche tra le persone intervistate alcune hanno sollevato critiche simili a quelle evidenziate sopra. Alcune sottolineano la persistenza della centralità di coppia (Marta, 42 anni, donna cisgender, pansessuale; Sam, 37, persona genderfluid, bisessuale) mentre altre hanno notato la reiterazione delle rappresentazioni del poliamore come “buono”, “superiore”, “etico”. Su questa linea, Roberto (35) ha commentato:

L'altra parola che mi sta sul cazzo è etica, quando con etica... l'etica è un discorso... e invece diventa un aggettivo, no? Quindi diventa l'aggettivo per cui dici: “Noi siamo buoni”. Ecco. Allora, ci sono tutta una serie di... aspetti, che poi non corrispondono alla vita reale, non perché non siamo buoni, singolarmente come persone, o non evitiamo di fregare la gente singolarmente come persone, ma perché non corrispondono quei discorsi alla vita reale (Roberto, 35, uomo cisgender, eterosessuale).

Sam (37) ha invece condiviso con me la sua percezione della creazione di una contronorma all'interno della comunità:

Ultimamente, quello che avviene tra le persone che si dichiarano poly è... prendere tutto, nascondersi dietro l'ideologia, in qualche modo, qualsiasi comportamento che potrebbe richiedere invece un'analisi o un'autoanalisi ulteriore, in qualche modo ci si nasconde invece dietro al fatto: “Eh, però, abbiamo scelto - o ha scelto - di avere delle relazioni così”, in qualche modo una scusante per non lavorare su se stessi. Probabilmente proprio perché si è creata una sorta di contronorma, e questo mi ha fatto prendere le distanze perché non è quello che m'interessa. Nel senso che io penso che le orecchie e gli occhi li voglio costantemente tenere aperti, sia per quanto riguarda me stessa, sia

per quanto riguarda le mie relazioni. E non voglio che sia l'ideologia, in qualche modo, a mettermi una... una gabbia rispetto ai miei comportamenti (Sam, 37, persona genderfluid, bisessuale).

Sam, inoltre, ha notato che le componenti queer radicali si sono parzialmente allontanate dal movimento poliamoroso, e ritiene che ciò sia attribuibile al fatto che, nel tentativo di allargare la propria base e diventare più popolare, il movimento poliamoroso ha preso la strada della normalizzazione.

Claudio (28), invece, ha criticato l'eccessiva "contrattualizzazione" delle relazioni che vede nel poliamore, facendo anche riferimento al manuale di autoaiuto considerato "la Bibbia del poliamore":

[...] mi sembra che esploda una produzione di definizioni all'interno di questi gruppi che a me sinceramente preoccupa, perché poi mi sembra che ci sia più la preoccupazione di definire con un termine molto preciso classificatorio e tassonomico il tipo di relazione in cui si è inseriti, che nel riflettere sulle dinamiche di questa relazione.

[...] Da questo punto di vista guardo di cattivissimo occhio un libro come *Zoccola Etica*, che alimenta questo tipo di... questo tipo di riflessione, questo tipo di approccio, e lo fa con un metodo di scrittura e di espressione che, non casualmente, è mutuato dai manuali di *self-help* [...]. Cioè, è un manuale che t'insegna come essere il perfetto poliamoroso, ma il perfetto poliamoroso non esiste. E non esiste anche perché, appunto, il punto per quanto mi riguarda non può essere il darci delle regole da rispettare (Claudio, 28, uomo cisgender, omosessuale).

Inoltre, alcune autorə (Skeggs 2004; Klesse 2012 e 2013) hanno evidenziato come alcune delle caratteristiche della cultura poliamorosa, come "l'approvazione della riflessività, il discorso relazionale, la razionalizzazione delle emozioni e la nego-

ziazione accuratamente preparata” (Klesse 2013, 207, traduzione mia) possono facilitare l’esclusione su base di classe, in quanto sono tutte caratteristiche che caratterizzano le culture di classe media. Questa impressione sembra confermata dalle indagini sulla comunità poliamorosa che hanno registrato una predominanza di soggetti bianchi, con istruzione superiore alla media e posizioni socioeconomiche avanzate (vedi Sheff e Hammers 2011; Goldfeder e Sheff 2013). Anche le persone che ho intervistato per la mia ricerca sono tutte bianche e con risorse culturali superiori alla media, benché circa un terzo di loro abbia condizioni di lavoro precarie.

Queste osservazioni sono spunti di riflessione che potrebbero essere utili alla comunità stessa per evitare la creazione di una nuova normatività all’interno di una comunità che mette in discussione altre normatività naturalizzate nella società.

3.3. Poliamore e politica

Dall’analisi della letteratura emerge un contrasto tra autore che vedono le non monogamie consensuali come necessariamente femministe, antipatriarcali e anti-capitaliste (vedi Jackson e Scott 2004) e autore che, invece, rilevano che il potenziale radicale del poliamore è molto limitato perché le persone che lo praticano hanno motivazioni per lo più apolitiche e i gruppi dedicati al poliamore sono per lo più depoliticizzati e avallano anche punti di vista elitari ed etnocentrici (Haritaworn *et al.* 2006; Ritchie 2010; Wilkinson 2010; Vasallo 2018).

Secondo la mia analisi, questo contrasto è emerso anche nella comunità poliamorosa italiana. In particolare, ho rilevato due conflitti emergenti: tra visioni depoliticizzate e politicizzate del poliamore (vedi anche Cheshire 2020) e tra visioni liberali e radicali.

Per quanto riguarda il primo di questi conflitti, nell'estate 2019 è accaduto un episodio emblematico: un membro di uno dei gruppi Facebook nazionali ha condiviso un documento di un'assemblea anarchica che criticava duramente le ultime misure di sicurezza del governo. In particolare, il post è stato accompagnato anche da due elementi fortemente radicali: una foto raffigurante un tatuaggio (della persona che lo ha pubblicato) con la sigla ACAB e la frase "Non ci sono buoni poliziotti". Il post ha ricevuto molti commenti, sia critici che di supporto. Soprattutto i due slogan in opposizione alla polizia hanno scatenato una serie di commenti critici, e alcune persone hanno chiesto al gruppo amministratore di rimuovere il post con la motivazione che era "OT" (fuori tema rispetto ai temi trattati nel gruppo). Il gruppo amministratore ha deciso di non rimuovere il post e alcune persone hanno lasciato il gruppo dopo questa decisione. Dopo questa e altre discussioni nel gruppo, il gruppo amministratore ha scritto la dichiarazione che ho riportato nel sottoparagrafo 3.1 e l'ha fissata come immagine di copertina del gruppo. Alcune persone hanno lasciato il gruppo e altre hanno fatto commenti simili a quelli riportati qui sotto:

Pensavo fosse solo uno spazio per parlare d'amore, non uno spazio di appartenenza politica (Commentatore A).

Ho sperimentato e praticato il poliamore per anni a New York. Nessuno ha mai detto "nessun sostenitore di Trump qui". Certo, immagino che non ce ne fossero molti nel gruppo. Ma questi argomenti e le opinioni politiche di ciascuno non sono mai stati nemmeno toccati (Commentatore B).

A me queste vigorose prese di posizione suonano un po' come l'anticamera del fascismo. Ed evocano immagini di file di stivali che marciano in formazione, bandiere che sventolano, discorsi pieni di parole forti che incendiano la folla... Atteggiamenti MILITANTI che mi ricordano un certo MILITARISMO. :(Non lo so,

forse sono io che prendo troppo sul serio certi insegnamenti del XX secolo. Ma mi chiedo: “Cosa c’entra l’amore con questo?” (Commentatore C).

Questi episodi hanno messo in evidenza i diversi posizionamenti all’interno della comunità poliamorosa. Da una parte, ci sono persone (tra cui lo staff che amministra il gruppo Facebook) che ritengono fondamentale un posizionamento politico in alleanza con altre lotte e altre soggettività (femminista, antirazzista, antifascista, inclusivo di chi fa sex work e delle persone LGBT, queer, body positive, sex positive, kink positive ed esplicitamente schierato in opposizione ai movimenti cosiddetti “anti-gender”). Dall’altra parte, c’è invece chi vede il poliamore meramente come uno stile relazionale e ritiene che qualsiasi cornice o riflessione politica dovrebbe rimanere fuori dai gruppi dedicati al supporto e confronto su questo modo di vivere le relazioni (vedi anche Cardoso, Martins e Coelho 2013; Roodsaz 2022).

Il secondo potenziale conflitto all’interno della comunità poliamorosa, come ho accennato all’inizio, è quello tra posizioni liberali e posizioni radicali. Tuttavia, mi sembra che per il momento questo conflitto non sia esplicito nelle interazioni della comunità. Le ragioni per cui questo conflitto rimane implicito potrebbero risiedere nel fatto che non è stata formulata nessuna precisa strategia politica all’interno della comunità poliamorosa. Questo conflitto, però, si fa più evidente se si mette in relazione la comunità poliamorosa con il movimento queer, che, per contro, esprime posizioni nettamente antiassimilazioniste e radicali³, come ampiamente sintetizzato da Bernini (2017) nel libro *Teorie queer*:

³ Tuttavia, come ho sottolineato altrove (Braida, in stampa), si sono recentemente diffusi usi del termine ‘queer’ che ne depotenziano la radicalità: per esempio, viene usato come termine ombrello per tutte le soggettività LGBT+, oppure per indicare la tendenza verso l’affermazione di sessualità più fluide, difficili da categorizzare.

[S]i autonominano 'queer' i gruppi e i collettivi politici radicali che non si accontentano di chiedere la protezione dello Stato contro la discriminazione e l'integrazione nell'ordine sociale eterosessuale fondato sulla famiglia (il diritto al matrimonio, all'adozione, all'accesso alle tecniche di riproduzione assistita) e nell'economia capitalista (attraverso la creazione di nicchie di mercato LGBT, l'organizzazione di un'industria del divertimento LGBT, la messa a profitto delle diversità sessuali nel management aziendale), ma che promuovono al contrario politiche e modi di vita antagonisti fondati sul rifiuto di omonormatività, transnormatività, omonazionalismo, neoliberalismo (Bernini 2017, 136).

Nemmeno dalle interviste sono emerse forti rivendicazioni politiche. Alcune delle persone intervistate - specie quelle che hanno già o desiderano avere una famiglia poliamorosa con prole - auspicano che l'istituto del matrimonio possa essere esteso a più di due persone e che possano essere riconosciuti altri co-genitori per la prole nata in una famiglia poliamorosa. Un numero leggermente maggiore di persone, invece, esprime l'auspicio che si possa sviluppare una qualche forma di riconoscimento legale che vada oltre la coppia, possibilmente più flessibile sia dei contratti matrimoniali che delle unioni civili. Una persona ha anche sollevato la possibilità di adozioni per le persone single.

Le posizioni di altre persone intervistate sono più simili a quelle dei movimenti queer radicali. Per esempio, Mauro (40 anni), uomo transgender omosessuale in una triade poliamorosa, mi ha parlato del matrimonio tra persone dello stesso sesso in questi termini:

[P]enso che forse le persone omosessuali, più che costruire delle famiglie alternative, avrebbero dovuto distruggere quelle che c'erano prima... [...] cioè, proprio mettere in discussione il concetto stesso di famiglia [...]. [Q]uella che è la percezione è che sia più un uniformarsi a un modello, che è quello, per

cui tu dici: “Se voglio... dei diritti, se voglio riconosciute delle cose, devo aderire a quello, non è che ho delle alternative”. Ecco, forse non abbiamo costruito delle alternative a quello. Se pensi che un conservatore come Cameron, in Inghilterra, ha proprio detto: “Ma io non posso non... concedere il matrimonio, cioè, proprio io che sono un conservatore, sono il primo che dice: ‘Sposatevi!’”, per cui, cioè, l’onestà intellettuale...

Mauro pensa che le persone che erano o sono considerate dissidenti sessuali dovrebbero costruire alternative al modello dominante di organizzazione sociale piuttosto che spendere tutte le loro energie per poter assumere loro stesse quel modello.

Altre due persone, entrambe attiviste transfemministe/queer, hanno formulato una specifica richiesta politica, ovvero la riforma del diritto di famiglia. Claudio (28) mi ha fornito un’ampia spiegazione del suo ragionamento politico: lui (così come i movimenti queer radicali in generale) si oppone al matrimonio perché lo riconosce come uno strumento del capitalismo che “ha avuto bisogno, ad un certo punto della sua storia, di porre la questione della coppia riproduttiva eterosessuale monogama”. Nonostante questo, pensa che sia diventato politicamente irrealizzabile lottare per l’abolizione del matrimonio nel momento presente, quando negli ultimi quarant’anni il movimento LGBT è stato principalmente impegnato nella lotta per il diritto di contrarre matrimoni tra persone dello stesso sesso e avere prole. Claudio propone di partire da una riflessione sui legami di cura che già esistono nella nostra vita (come quello tra coinquilinæ o amicæ) e che hanno un peso effettivo nella gestione materiale delle nostre vite precarie (vedi Acquistapace 2022), ma che non trovano alcun riconoscimento legale. La sua idea è sostanzialmente “iniziare a pensare alla famiglia in termini di collettività, e di collettività che ti scegli [...], di condivisione affettiva ed economica” e lottare per “un diritto di famiglia più estensivo, inclusivo e in cui, soprattutto, il matrimonio non sia l’istituto centrale, che determina tutte le forme di rapporto previste giuridicamente”.

L'unico modo per farlo, a suo avviso, è radere al suolo il diritto di famiglia esistente e riscriverlo in modo da togliere la coppia dal centro e sostituirla con il concetto di "comunità di condivisione affettiva ed economica".

Tuttavia, queste proposte politiche restano in questo momento marginali nelle discussioni della comunità poliamorosa italiana.

4. Conclusioni

Alcuni dei valori fondamentali della teoria poliamorosa sembrano andare nella direzione del superamento delle disuguaglianze di genere e della messa in discussione di alcune delle normatività relazionali naturalizzate nella nostra società (mononormatività, amatonormatività, scala mobile relazionale). Inoltre, le persone poliamorose sembrano aderire a narrazioni che mettono in discussione il pensiero dicotomico, soprattutto riguardo all'identità sessuale e relazionale. Coerentemente a questo, le comunità locali poliamorose hanno rappresentato per alcune persone un luogo relativamente sicuro dove sperimentare nuove identità. Tuttavia, la comunità poliamorosa non sembra avanzare rivendicazioni politiche forti, e al suo interno sono presenti posizionamenti politici eterogenei: da posizioni apolitiche, a posizioni liberali che avanzano rivendicazioni di tipo assimilazionista, fino a posizioni più radicali che mettono in discussione la struttura sociale.

Per quanto riguarda i valori fondamentali della teoria poliamorosa, essi sembrano essere affini alla "relazione pura" teorizzata da Giddens (1992). Secondo l'autore, questo tipo di rapporto si è sviluppato nella tarda modernità ed è caratterizzato da una maggiore uguaglianza nei rapporti di genere (le donne sono più autonome e la gestione emotiva è più equamente divisa), da una comunicazione più aperta tra i membri della relazione, da una sessualità più ricreativa e non legata alla riproduzione, e da una maggiore apertura alla trasformazione in opposizione al mito romantico dell'amore eterno. Alcune autorə (vedi Jamieson 1998,

1999; Klesse 2007) hanno avanzato però una critica alla teorizzazione di Giddens, così come alle teorie della de-tradizionalizzazione più in generale. Queste autore vedono il rischio di trascurare le disuguaglianze di genere ancora presenti (per esempio, nella divisione del lavoro domestico) e di trascurare la più ampia rete affettiva, concentrandosi ancora una volta sulla coppia.

Queste critiche sembrano convergere con quelle sintetizzate con il termine ‘polinormatività’, che include la centralità della coppia, la gerarchizzazione delle relazioni, un approccio alle relazioni basato sul controllo e sulla contrattualizzazione e il privilegiare l’eterosessualità, la carineria, la giovinezza, la bianchezza e la sensualità nella rappresentazione mediatica. Più in generale, riguarda il privilegiare una narrativa che dipinge le persone poliamorose come buone, etiche e superiori.

Questi elementi normativi sembrano essere uno dei motivi per cui alcune attiviste queer radicali hanno preso le distanze dalla comunità poliamorosa e, in generale, uno degli elementi al centro dei conflitti politici che attraversano la comunità. La frattura tra il movimento poliamoroso e quello che chiamerò ‘non monogame affettive radicali’ segue la frattura tra il movimento LGBT più istituzionalizzato e il movimento queer (Zanin 2013). Klesse (2007) identifica questa frattura come la contrapposizione tra “il buon omosessuale” e “il queer pericoloso” (12). In queste fratture la prima parte rappresenta la parte più facilmente normalizzabile e assimilabile perché non sfida la struttura della società. Normalmente, questa parte del movimento prende le distanze dalla parte non assimilabile perché condanna i suoi comportamenti socialmente più stigmatizzati, per esempio la promiscuità sessuale (Klesse 2007). Sebbene i discorsi più assimilazionisti non coprano la totalità delle narrazioni poliamorose, che sono molto più complesse e ambivalenti (vedi Barker 2005; Klesse 2007; Aviram 2010), il rischio è che queste rappresenta-

zioni possano rafforzare le narrazioni dominanti mononormative ed eteronormative, indebolendo il potenziale più radicale della teoria poliamorosa (Klesse 2016; Ritchie 2010).

Questa tendenza, presente anche in altre minoranze sessuali, può essere vista come connessa al funzionamento di quella che Rubin (1984) ha chiamato “gerarchia sessuale”. Secondo la gerarchia sessuale dominante nelle società occidentali, le sessualità considerate “buone”, “normali” e “naturali” sono quelle “eterosessuali, coniugali, monogame, riproduttive e non commerciali” (*Ibidem*, 152, traduzione mia). Tutte le altre sessualità sono considerate “cattive”, “anormali” o “innaturali” (*Ibidem*). Questa gerarchia genera lotte tra diversi gruppi basati sul “come tracciare la linea” (*Ibidem*) tra sessualità buona e cattiva. Questo è il motivo per cui l’attivismo LGBT mainstream contemporaneo lotta per ripulire la sua immagine dalle accuse di promiscuità, perversione, infedeltà e sesso commerciale, e la comunità poliamorosa sembra mettere in atto lo stesso meccanismo.

Nel quadro che emerge da queste analisi l’effetto sovversivo delle teorie e delle pratiche poliamorose sembra essere limitato dall’adesione a una cultura terapeutica che punta al miglioramento del sé (vedi anche Petrella 2007), dall’adesione a valori peculiari della classe media e dalla scarsa politicizzazione della comunità. Inoltre, come già sottolineato da Klesse (2007) la tendenza a dipingere il poliamore come egualitario può indurre a trascurare la complessità delle relazioni di potere all’interno delle relazioni. Anche la mia ricerca presenta dei limiti per quanto riguarda l’approfondimento di queste dinamiche di potere. La mia percezione è stata che l’adesione teorica ai valori della comunità rendesse difficile da parte delle persone intervistate mantenere uno sguardo critico su quelle che sono le relazioni di potere nelle proprie relazioni e verbalizzarle. Si ritiene necessario, per gli scenari futuri di indagine, trovare strategie che permettano di indagare più a fondo tali dinamiche, soprattutto in relazione agli assi di genere e classe.

Riferimenti bibliografici

- Acquistapace, A.(L.) (2022), *Tenetevi il matrimonio e dateci la dote. Il lavoro riproduttivo nelle relazioni di intimità, solidarietà e cura oltre la coppia nell'Italia urbana contemporanea*, Milano-Udine, Mimesis.
- Anapol, D. (2010), *Polyamory in the 21st Century: Love and Intimacy with Multiple Partners*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Aviram, H. (2010), "Geeks, Goddesses and Green Eggs: Political Mobilization and the Cultural Locus of the Polyamorous Community in the San Francisco Bay Area", in Barker, M.J. and Langdrige, D. (2010a), pp. 87-93.
- Barker, M.J. (2013), *An Anti Self-Help Guide to Love, Sex and Relationships*, New York, Routledge.
- Barker, M.J. (2005), This is my Partner and this is my... Partner's Partner: Constructing a Polyamorous Identity in a Monogamous World, in *Journal of Constructivist Psychology*, vol. 18, n. 1, pp. 75-88.
- Barker, M.J. e Langdrige, D. (a cura di) (2010a), *Understanding non-monogamies*, New York, Routledge.
- Barker, M.J. e Langdrige, D. (2010b), Whatever happened to Non-Monogamies? Critical Reflections on Recent Research and Theory, in *Sexualities*, vol. 13, n. 6, pp. 748-772.
- Bauer, R. (2014), *Queer BDSM Intimacies. Critical Consent and Pushing Boundaries*, London-New York, Palgrave and Macmillan.
- Berger, P.L. e Berger, B. (1972), *Sociology: A Biographical Approach*, New York, Basic Books.
- Bernini, L. (2017), *Teorie Queer: un'introduzione*, Milano-Udine, Mimesis.

- Braida, N. (2021), "Plurisexuality and Consensual Non-Monogamies: Challenging Normativities in Italy", in E. Maliepaard e R. Baumgartner (a cura di), *Bisexuality in Europe: Sexual citizenship, romantic relationships and bi+ identities*, Abingdon-New York, Routledge, pp. 131-145.
- Braida, N. (in stampa), "Queerizzare la bisessualità(?) Alleanze radicali oltre i binarismi", in Castro, A. (a cura di), *Politiche delle bisessualità - oltre la visibilità delle persone bisessuali, pansessuali e queer*, Pisa, ETS.
- Brake, E. (2012), *Minimizing Marriage: Marriage, Morality and the Law*, New York, Oxford University Press.
- Cardoso, D., Rosa, A. e Torres da Silva, M. (2021), (De)Politicizing Polyamory: Social Media Comments on Media Representations of Consensual Non-Monogamies, in *Archives of Sexual Behavior*, vol. 50, pp. 1325-1340.
- Cardoso, D., Martins, I.R. e Coelho, S. (2013), Debating Polyamory as Research: An Auto-Ethnographic Account of a Round-Table on Polyamory and Lesbianism, in *LES Online*, vol. 5, n. 1, pp. 20-34.
- Cheshire, L.C.M (2020), *Dis-orienting Polyamory: Preserving Poly's Transformative Potential*, PhD dissertation, Toronto, York University.
- Clifford, J. e Marcus, G.E. (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*; trad. it. *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, 2001.
- De Beauvoir, S. (1949), *Le Deuxième Sexe*; trad. it. *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2016.
- Deri, J. (2015), *Love's Refraction. Jealousy and Compersion in Queer's Women Polyamorous Relationships*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press.
- Easton, D. e Hardy, C.A. (1997), *The Ethical Slut. A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships and other Adventures*, Berkeley, Celestial Arts, 2009.

- En-Griffiths, D., Cardoso, D., En, B., Barker, M.J., Muscarina, S. e Pallotta-Chiarolli, M. (2018), Editorial: Non-Monogamies and Contemporary Intimacies, in *Graduate Journal of Social Science*, vol. 14, n. 1, pp. 4-7.
- Esteban, M.L. (2011), *Critica del pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra.
- Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*; trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, Ancora del Mediterraneo, 2000.
- Ferrer, J. (2018), Mononormativity, Polypride, and the “Mono-Poly Wars”, in *Sexuality and Culture*, vol. 22, pp. 817-836.
- Finn, M. e Malson, H. (2008), Speaking of Home Truth: (Re)productions of Dyadic Commitments in Non-Monogamous Relationships, in *British Journal of Social Psychology*, vol. 47, n. 3, pp. 519-533.
- Firestone, S. (1970), *The Dialectics of Sex*, London, Cape, 1971.
- Gahran, A. (2017), *Stepping Off the Relationship Escalator: Uncommon Love and Life*, Boulder, The Escalator Enterprises.
- Geertz, C. (1983), *Local knowledge*; trad. it. *Dal punto di vista dei nativi*, in Geertz, C. *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Gheno, V. (2021), *Femminili singolari. Il femminismo è nelle parole*, Firenze, effequ.
- Giddens, A. (1992), *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*; trad. it. *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Goldfeder, M. e Sheff, E. (2013), Children in Polyamorous Families: A First Empirical Look, in *LSD Journal*, vol. 5, pp. 150-243.
- Grande, E. e Pes, L. (a cura di) (2018), *Più cuori e una capanna: il poliamore come istituzione*, Torino, Giappichelli.

- Guba, E.G., e Lincoln, Y.S. (1994), "Competing Paradigms in Qualitative Research", in N.K. Denzin e Y.S. Lincoln (a cura di), *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage, pp. 105-117.
- Gusmano, B. (2019), The Kintsugi Art of Care: Unraveling Consent in Ethical Non-Monogamies, in *Sociological Research Online*, vol. 24, n. 4, pp. 661-679.
- Gusmano, B. (2018), Subvertir la heteronorma a través de la amistad. Convivencias y redes de cuidado en la precariedad, in *TransVersos: Revista de História*, vol. 14.
- Hamilton, D.L., De Santis, C. e Thompson, A.E. (2021), Introduction to the Special Section on Consensual Nonmonogamy, in *Archives of Sexual Behavior*, vol. 50, pp. 1217-1223.
- Hammersley, M. e Atkinson, P. (2007), *Ethnography: Principles in Practice*, London-New York, Routledge, 1983.
- Haraway, D. (1988), Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in *Feminist Studies*, vol. 14, n. 3, pp. 575-599.
- Haritaworn, J., Lin, C. e Klesse, C. (2006), Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory, in *Sexualities*, vol. 9, n. 5, pp. 515-529.
- Hermann, A.W. (1989), The Participant Observer as "Insider": Researching Your Own Classroom, *40th Annual Meeting of the Conference on College Composition and Communication*, Seattle.
- Jackson, S. e Scott, S. (2004), The Personal is still Political: Heterosexuality, Feminism and Monogamy, in *Feminism and Psychology*, vol. 14, n. 1, pp. 151-157.
- Jamieson, L. (1999), Intimacy transformed? A Critical Look at the "Pure Relationship", in *Sociology*, vol. 33, n. 3, pp. 477-494.
- Jamieson, L. (1998), *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*, Cambridge, Polity.

- Keso, H., Lehtimäki, H. e Pietiläinen, T. (2009), Engaging in Reflexive Acts - Sharing experiences on Reflexivity in Empirical Qualitative Research, in *Tamara Journal*, vol. 7, n. 3, pp. 51-70.
- Kipnis, L. (2003), *Against Love. A Polemic*, New York, Vintage Books (Random House).
- Klesse, C. (2016), Marriage, Law and Polyamory. Rebutting Mononormativity with Sexual Orientation Discourse?, in *Oñati Socio-legal Series*, vol. 6, n. 6, pp. 1348-1376.
- Klesse, C. (2013), Poly Economics - Capitalism, Class and Polyamory, in *International Journal of Political and Cultural Sociology*, vol. 27, pp. 203-220.
- Klesse, C. (2012), "Telling Personal Stories in Academic Research Publications: Reflexivity, Intersubjectivity and Contextual Positionalities", in Hines, S. e Taylor, Y. (a cura di), *Sexualities: Reflections and Futures*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, pp. 68-90.
- Klesse, C. (2007), *The spectre of promiscuity. Gay Male and Bisexual Non-monogamies and Polyamories*, Aldershot, Ashgate.
- Klesse, C. (2006), Polyamory and its "Others": Contesting the Terms of Non-Monogamy, in *Sexualities*, vol. 9, n. 5, pp. 565-583.
- Klesse, C., Cardoso, D., Pallotta-Chiarolli, M., Raab, M., Schadler, C. e Schippers, M. (2022), Introduction: Parenting, Polyamory and Consensual Non-Monogamy. Critical and Queer Perspectives, in *Sexualities*, vol. 0, n. 0.
- Kollontaj, A.M. (1926), "Autobiographie einer sexuell emanzipierten Kommunistin"; trad. it. "Biografia di una comunista sessualmente emancipata", in Kollontaj, A.M., *Amore e Rivoluzione*, Roma, Red Star Press, 2017.
- Körösi, M. (2008), *Transformative Potential or Social Exclusion? The Case of Polyamory*, manoscritto non pubblicato - https://www.academia.edu/534578/Transformative_Potential_or_Social_Exclusion_The_Case_of_Polyamory (consultato il 20 dicembre 2022).

- Lehr, V. (1999), *Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family*, Philadelphia, Temple University Press.
- Mongrovejo, N. (a cura di) (2016), *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual. Reflexiones de lesbianas del Abya Yala*, Bogotá, desde abajo.
- Petrella, S. (2007), “Ethical Sluts and Closet Polyamorist: Dissident Eroticism, Abject Subjects and the Normative Cycle in Self-Help Books on Free Love”, in Rums; N. e Cervantes-Carson, A. (a cura di), *Sexual Politics of Desire and Belonging*, Amsterdam, Rodopi, pp. 151-171.
- Pieper, M. e Bauer, R. (2005), *Polyamory and Mono-Normativity: Results of an Empirical Study of Non-Monogamous Patterns of Intimacy*, manoscritto non pubblicato, *Research Center for Feminist, Gender, and Queer Studies*, Hamburg, University of Hamburg.
- Plummer, K. (1995), *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, London, Routledge.
- Plummer, K. (1975), *Sexual Stigma: An interactionist account*, London-Boston, Routledge and Kegan Paul.
- Rich, A. (1980), *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, n. 4, pp. 631-660.
- Ritchie, A. (2010), *Discursive Constructions of Polyamory in Mono-Normative Media Culture*, in Barker, M.J. e Langdrige, D. (2010a), pp. 46-51.
- Ritchie, A. e Barker, M.J. (2006), “There Aren’t Words for What We Do or How We Feel, So We Have to Make Them Up”: Constructing Polyamorous Languages in a Culture of Compulsory Monogamy, in *Sexualities*, vol. 9, n. 5, pp. 584-601.
- Roodsaz, R. (2022), *The “Hard Work” of Polyamory: Ethnographic Accounts of Intimacy and Difference in the Netherlands*, in *Journal of Gender Studies*, vol. 31, n. 7, pp. 874-887.

- Rosa, B. (1994), "Anti-Monogamy: A Radical Challenge to Compulsory Heterosexuality", in Griffin, G., Hester, M., Rai, S. e Roseneil, S. (a cura di), *Stirring It: Challenges for Feminism*, London, Taylor and Francis, pp. 107-120.
- Rubin, G. (1984), "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in Vance, C.S. (a cura di), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge and Kegan Paul, pp. 267-319.
- Sheff, E. e Hammers, C. (2011), The Privilege of Perversities: Race, Class, and Education among Polyamorists and Kinksters, in *Psychology and Sexuality*, vol. 2, n. 3, pp. 198-223.
- Skeggs, B. (2004), *Class, Self, Culture*, London, Routledge.
- Smyth, A. e Holian, R. (2008), "Credibility Issues in Research from within Organisations", in Sikes, P. e Potts, A. (a cura di), *Researching Education from the Inside*, New York, Taylor & Francis, pp. 33-47.
- SomMovimento NazioAnale (2016), *S/COPPIA. Il librino di San Valentino*, Bologna, Laboratorio Smaschieramenti.
- SomMovimento NazioAnale (2015), San Valentino 2015: la crisi del settimo anno, *SomMovimento NazioAnale*, <https://sommovimentonazioanale.no-blogs.org/post/2015/02/09/san-valentino-2015-la-crisi-del-settimo-anno/> (consultato il 18 dicembre 2022).
- Spiro, M.E. (1996), Cultural Relativism and the Future of Anthropology, in *Cultural Anthropology*, vol. 1, n. 3, pp. 259-286.
- Taormino, T. (2008), *Opening Up: A Guide to Creating and Sustaining Open Relationships*, San Francisco, Cleis Press.
- Vasallo, B. (2018), *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*; trad. it. *Per una rivoluzione degli affetti. Pensiero monogamo e terrore poliamoroso*, Firenze, effequ, 2022.
- Westhaver, R. (2003), *Party Boys: Identity, Community and the Circuit*, PhD dissertation, Burnaby, Simon Fraser University.

- Wilkinson, E. (2010), *What's Queer about Non-Monogamy now?*, in Barker, M.J. e Langdrige, D. (2010a), pp. 243-254.
- Wittig, M. (1991), *The Straight Mind and Other Essays*; trad. it. *Il pensiero eterosessuale*, Verona, Ombre Corte, 2019.
- Wollstonecraft, M. (1792), *A Vindication of the Rights of Woman*; trad. it. *Il manifesto femminista. Per la rivendicazione dei diritti della donna*, Roma, Edizioni Elle, 1977.
- Zanin A. (2013), *The Problem with Polynormativity*, Sex Geek - <https://sexgeek.wordpress.com/2013/01/24/theproblemwithpolynormativity/> (consultato il 20 dicembre 2022).