

Relazionalità parentale e soggetti fuori norma: riflessioni a partire dalle esperienze delle *fa'afafine* samoane

M. CAROLINA VESCE*

Abstract ITA

La letteratura antropologica sulle trasgressioni dei modelli di genere in contesti non occidentali sottolinea il ruolo delle soggettività non-conformi, tanto all'interno della sfera domestica e familiare quanto nei contesti pubblici. Vorrei concentrarmi in questo saggio su alcune riarticolazioni delle configurazioni parentali che si generano tra le *fa'afafine* samoane a partire da una prospettiva laterale. Fondando le mie argomentazioni sui dati raccolti durante una ricerca che ho condotto in Samoa tra il 2014 e il 2015, vorrei mostrare come, da un lato, le *fa'afafine* mantengono nei confronti dei propri fratelli gli obblighi e le responsabilità del loro sesso, dall'altro assumono su di sé il carico di cura del genere. Su un piano diverso, la possibilità di costruire comunità domestiche inglobate nelle unità residenziali della famiglia di origine che includano altre *fa'afafine* può riequilibrare il peso di alcuni obblighi sociali, acuendone altri e producendo forme di dipendenza personale.

Parole chiave: *Fa'afafine* samoane; Parentela; Siblingship; Responsabilità; Dipendenza.

Abstract ENG

Gender transgressions in non-Western contexts show the role of non-conforming subjectivities, both in the domestic and family sphere, as in the public sphere. For the purpose of this essay, I would like to assume a lateral perspective to focus on several re-arrangements of parental configurations engendered among Samoan *fa'afafine*. Basing my arguments on data collected during the fieldwork I conducted in Samoa between 2014 and 2015, I would like to show how *fa'afafine* retain toward their siblings the obligations and responsibilities prescribed by their assigned sex, while they take upon themselves the burden of caring as for their gender. In another respect, incorporating non-related *fa'afafine* in their household can rebalance the

* mariacarolina.vesce@unimc.it

weight of certain social obligations while exacerbating others, and producing different forms of personal dependence.

Keywords: Samoan *fa'afafine*, Relatedness, Siblingship, Responsibility, Dependency.

Introduzione

Nel corso degli ultimi decenni si sono moltiplicate le riflessioni intese a focalizzare la riarticolazione delle configurazioni parentali “fuori norma” in contesti sociali diversi¹. Questi studi si sono concentrati per lo più sui legami di filiazione, sulla genitorialità, sulle famiglie scelte. Si tratta di uno degli effetti, il più lampante forse, dell'impianto ideologico che pervade il concetto stesso di famiglia fondata sul modello monogamico (e patriarcale) finalizzato alla riproduzione. Lo si ritrova anche, paradossalmente, nelle istanze e nelle aspirazioni di quanti quel modello si erano proposti di sfidare, con le proprie esistenze, con i propri corpi, attraverso nuovi modi di fare famiglia (Weston 1991, Grilli 2014, 2019). Il legame tra discendenza patrilineare, proprietà (e trasmissione ereditaria) e modello nucleare monogamico è al centro dell'interesse dell'antropologia almeno dai tempi di Lewis Henry Morgan; il legame, cioè, che fonda quella particolare costruzione sociale naturalizzata che è la famiglia (cfr. i.a. Franklin, McKinnon 2001, Delphy 2021). Le ricerche orientate allo studio della relazionalità parentale nelle società contemporanee sottolineano fino a che punto lo studio antropologico della parentela, inteso in senso “classico”, sia stato complice di questo inganno etnocentrico (Carsten 2000, 2004; Grilli 2019, Grilli, Mattalucci 2022, Strathern 1992), con l'effetto di invisibilizzare e depotenziare altre forme di relazionalità parentale e, in primo luogo, il rapporto tra *sibling* (Alber, Cohen and Tehelen 2013, Carsten 2013, Cruz 2023).

Vorrei concentrarmi in questo articolo sulle forme di relazionalità che si producono entro alcune particolari configurazioni relazionali che coinvolgono le *fa'afafine* samoane, persone di sesso maschile cui, entro certi limiti, è permesso comportarsi e presentarsi “al modo delle donne” (Vesce 2017, 2021; Tcherkezoff 2014, 2022; Schmidt 2016). Associate erroneamente alle soggettività trans nei contesti sociali euro-americi, le *fa'afafine* non aspirano al riconoscimento di un genere diverso dal sesso assegnato alla nascita, ma si limitano ad adottare stili performativi che vanno oltre il binarismo del

1 Desidero ringraziare le curatrici del presente numero di *Antropologia* per l'invito a riflettere su questi temi. Il mio più sentito ringraziamento va inoltre ai revisori anonimi. I loro consigli mi hanno consentito di migliorare notevolmente il testo e di riflettere su ulteriori aspetti che, per questioni di spazio, non è possibile affrontare in questa sede. Eventuali imprecisioni sono imputabili a me sola.

modello etero-normativo (Besnier, Alexyeff 2014; Tcherkezoff 2022; Vesce 2017, 2021). Non trasformano, se non raramente, il proprio corpo, né fanno ricorso a trattamenti farmacologici o chirurgici; possono indossare abiti femminili in privato e in pubblico, svolgere ruoli e mansioni considerati appropriati all'altro sesso, sia nelle attività domestiche che in quelle lavorative, e godono quindi di un certo grado di riconoscimento sociale – sebbene limitato a specifiche sfere della vita, entro le quali può essere concessa loro una qualche forma di libertà individuale e purché non si mettano in discussione i principi fondamentali del *Fa'a Samoa*, il modo (o la cultura) samoana. D'altra parte, quella delle *fa'afafine* è esplicitamente e da più parti definita un'identità culturale (SFA 2021, Vesce 2017), una categoria che identifica uno specifico genere indigeno (Driskill *et al.* 2011, Kihara, Mc Mullin 2018).

Nel corso della ricerca sul campo che ho condotto in Samoa tra il 2014 e il 2015 ho avuto modo di confrontarmi a lungo con un nutrito gruppo di *fa'afafine* della *town area* di Apia, frequentandole quotidianamente, partecipando ai loro spazi di vita e raccogliendo le loro storie. A partire da alcune di queste storie e dagli spaccati osservati durante la ricerca vorrei interrogarmi in questo articolo sullo statuto parentale di questi soggetti adottando una prospettiva laterale. Da un lato, infatti, le *fa'afafine* mantengono nei confronti dei propri fratelli e, soprattutto, delle proprie sorelle e dei loro discendenti gli obblighi e le responsabilità del proprio sesso (Vesce 2021); dall'altro assumono su di sé il carico di cura e le responsabilità del genere sentito come più appropriato al sé. Ciò può avvenire, come vedremo, in maniera conforme alle regole del *Fa'a Samoa*, o in modo del tutto slegato dalle norme sociali. Su un piano diverso, la possibilità di dar vita a forme di coabitazione fondate su base amicale o sulla condivisione dell'esperienza di sé come *fa'afafine* redistribuisce il peso di alcuni obblighi sociali, acuendone altri e producendo nuove forme di dipendenza personale.

***Samoa o nu'u ua uma ona tofi* – Samoa è un villaggio in cui tutte le posizioni sono state assegnate**

Nella concezione samoana della persona ogni essere umano appartiene ad (almeno) una famiglia (*aiga*)², intesa come un ampio gruppo di (in)dividui che possono tracciare la propria discendenza da un antenato fondatore, mettendosi al servizio (*tautua*) di colui che, temporaneamente, detiene il nome-titolo (*suafa matai*) incarnazione di quell'antenato. Al nome-titolo è legato il diritto alla terra, distribuita tra i membri del villaggio a scopo abitativo e

2 È significativo che il termine *aiga* indichi in samoano tanto la famiglia estesa quanto il nucleo familiare ristretto. D'altra parte, non esiste famiglia nucleare se non in relazione alla famiglia estesa, l'una è costitutivamente inglobata nell'altra.

produttivo. Come sottolinea Aiono Fanaafi Le Tagaloa, il regime fondiario del *FaaMatai* è chiaro a riguardo: titolare del diritto di proprietà sulla terra è il nome-titolo, il *matai* che temporaneamente lo detiene è amministratore e protettore della famiglia (Le Tagaloa 2000, p. 97). A dispetto di ciò, fin dalla nascita, la persona samoana si colloca all'interno di un groviglio di connessioni parentali (Refiti 2014, p. 106). Il fatto di risiedere su un territorio specifico, dunque servire un certo *matai* dichiarando la propria adesione alla famiglia di cui questi è guida, non esclude che la persona "appartenga" a più famiglie. Nel presentarsi a uno sconosciuto o a una sconosciuta, che tuttavia condivide gli stessi codici culturali, un samoano o una samoana pronuncerà il proprio nome e cognome, preceduto eventualmente dal titolo *matai*, ed enumererà da un minimo di due a un massimo di otto villaggi di provenienza, a seconda del rango. Si sottolinea in tal modo non tanto l'appartenenza ai villaggi nominati, quanto la serie delle connessioni genealogiche e delle relazioni di cui il soggetto è portatore. D'altra parte, la residenza non rappresenta un criterio prescrittivo o vincolante per il riconoscimento della parentela, al contrario, forme di coabitazione anche prolungata con soggetti esterni alla famiglia sono del tutto comuni in Samoa, nel presente come in passato (Shore 1976, 1982; Tcherkezoff 2003). Non è corretto, di conseguenza, dire che l'*aiga* è un gruppo corporato territorialmente localizzabile: sebbene sia possibile "situare" il gruppo di discendenza in un villaggio specifico, numerose e diverse sono le connessioni che il gruppo stesso intrattiene a livello supra-locale (Shore 1982, p. 145, p. 308 nota 3). Ciò è tantopiù vero in un contesto come quello contemporaneo, in cui la mobilità (transnazionale, tra villaggi, tra distretti e tra le diverse isole dell'arcipelago) rappresenta una realtà incontrovertibile nella quotidianità dei samoani. In ogni gruppo domestico³ è spesso presente almeno un soggetto esterno alla famiglia, a fronte di un numero variabile di parenti che vivono temporaneamente o stabilmente altrove. Nel corso della ricerca sul campo, io stessa ho fatto esperienza di questa realtà. Durante i primi mesi in Samoa sono stata ospitata da un gruppo di tre ragazze di età compresa tra i 23 ai 35 anni, non legate da alcun vincolo di parentela ma accomunate dalla passione per il calcio, sport che praticavano a livello agonistico. Vivevamo nella casa di famiglia della più grande delle tre, nel villaggio di Moata'a, a pochi chilometri di distanza dal centro di Apia. Due delle mie ospiti erano legate da una relazione di coppia, sebbene non dichiarata né vissuta apertamente, mentre la terza, pur condividendo l'orientamento omosessuale delle altre due, non aveva in quel periodo una partner fissa. Tornerò più avanti sulle obbligazio-

3 Quando parlo di gruppo domestico mi riferisco a un agglomerato abitativo che comprende una o più case, di norma all'europea (costruite su un basamento in cemento, dotate di mura in legno e di un tetto in lamiera) e/o in stile samoano (strutture aperte, generalmente sollevate rispetto al terreno da un basamento in pietra su cui poggiano dei pali di legno che sorreggono un tetto a cupola) e uno spazio dedicato alla cucina interrata (*umu*).

ni prodotte nel quadro di queste forme di convivenza, per ora mi interessa sottolineare, se non l'assenza, la marginalità di una formazione sociale come la famiglia nucleare⁴. D'altra parte, non esiste in samoano una parola che indichi questo concetto differenziandolo dalla forma dominante di famiglia, la famiglia estesa, composta da unità domestiche che riuniscono diverse coppie coniugali, alcune delle quali condividono uno stesso spazio abitativo che, generalmente, vede convivere tre, a volte anche quattro generazioni⁵.

All'interno dello spazio domestico si manifesta con ogni evidenza la dimensione gerarchica e asimmetrica propria della società samoana. Tali asimmetrie corrono lungo gli assi del genere, dell'età, della posizione sociale, del ruolo parentale. Segnano un confine tra bambini e adulti, tra uomini e donne, tra mogli e sorelle, tra coloro che sono stati insigniti di un titolo *matai* e chi invece è al servizio del capo famiglia. Non si tratta in realtà di un semplice rapporto di opposizione, semmai di assimilazione, per cui uno dei due termini della relazione incorpora l'altro, rispetto al quale rappresenta un referente assoluto: le sorelle rispetto ai fratelli, i *matai* rispetto a chi non detiene un titolo ecc. (Tcherkezoff 1993, 2003; Vesce 2021). Come sottolinea Serge Tcherkezoff (2017, p. 9), in Samoa tutte le relazioni sono asimmetriche poiché implicano il rispetto (*fa'aāloālo*) e la capacità di valutare il proprio status rispetto agli altri. È per questa ragione che sarà sufficiente dichiarare i villaggi di provenienza e il nome titolo di afferenza per fornire al proprio interlocutore o alla propria interlocutrice tutte le informazioni necessarie a stabilire le reciproche posizioni entro lo spazio (*va*) che regola la relazione, lo scambio o la comunicazione. Acquisite queste informazioni, la persona potrà assumere la posizione, adottare il linguaggio e le posture più adatte al contesto specifico.

Non sfuggono a queste norme sociali le *fa'afafine*, il cui statuto parentale di fratelli produce responsabilità, obblighi e proibizioni nei confronti delle proprie sorelle in conseguenza della relazione di *feagaiga*, il patto reciproco di rispetto e protezione che lega i *sibling* di sesso opposto (Vesce 2017, pp. 111-113, 2021, pp. 207-210)⁶. Il legame che intercorre tra i componenti di una stessa famiglia è passibile, inoltre, di estendersi a quanti/e appartengono allo stesso villaggio e, in virtù dell'esogamia di villaggio, all'intero paese. Ancora una volta, è la relazione di *feagaiga* a risultare centrale: nel contesto

4 Un dato che sembrerebbe confermato non tanto dal numero medio di componenti di un'unità domestica (6.6 stando all'ultimo censimento), ma dall'ampiezza e variabilità della casistica considerata nel modulo dell'indagine censimentaria (cfr: SBS 2022, pp.60-91).

5 Il termine samoano *aiga* rappresenta infatti un referente unico per i concetti di famiglia, famiglia estesa, parentela, parenti.

6 Con il processo di colonizzazione la relazione tra coniugi assume una certa importanza nel contesto sociale samoano, ma ciò non produce un "declassamento" del rapporto tra *sibling* di sesso opposto, come osservato anche da Shoefel (1979, 1995) e Tcherkezoff (1993, 2015).

di villaggio tutti gli abitanti sono, idealmente, fratelli e sorelle (Tcherkezoff 2015, 2017, p. 7).

Come sottolinea Penelope Schoeffel, è a partire da questa relazione che è possibile comprendere i rapporti di genere in Samoa e la gerarchia di posizioni tra le donne a cui si è legati da un vincolo di consanguineità e quelle a cui si è legati per affinità, tra sorelle e mogli in quanto figure discontinue e reciprocamente escludenti (Schoeffel 1979, 1987, 1995, 2014; cfr. anche Tcherkezoff 2015, 2017). Emblematicamente, viene qui a galla la dimensione gerarchica che struttura, a tutti i livelli, i rapporti sociali in Samoa: non una differenza di grado, ma di status, dipendente dal contesto. Seguendo Tcherkezoff (1993), possiamo dire che l'errore (etnocentrico) sta nello stabilire una comparazione tra termini inconciliabili nell'universo samoano perché posti a un diverso livello dell'azione sociale. In questo modo le categorie di genere, per come sono intese nei contesti occidentali euro-americani, risultano ingannevoli perché incapaci di cogliere le traiettorie che orientano le azioni e le relazioni all'interno della società samoana.

Samoa è un villaggio in cui tutte le posizioni sono già state assegnate recita il proverbio citato nel titolo di questo paragrafo. Sono queste posizioni che definiscono le relazioni possibili, collocando il soggetto in un contesto e definendolo a partire dalle connessioni di cui è il prodotto. Non si tratta tuttavia di affermare un ineluttabile destino sociale legato a una posizione o a un ruolo (*tofi*), al contrario, il riferimento è qui allo spazio, inteso come spazio di relazione, che definisce l'identità della persona⁷. Torna utile soffermarsi brevemente sul concetto, già citato, di *va* come spazio che rende possibile la relazione:

non spazio vuoto, non spazio che separa, ma che lega, che tiene insieme entità e cose distinte nell'Unità-che-è-tutto, lo spazio che è contesto, che conferisce significato alle cose. Il significato varia al variare della relazione/contesto (Wendt 1996, pp. 18-19, traduzione dell'autrice).

Spazio di negoziazione della relazione stessa, il *va* è il dispositivo che consente alle *fa'afafine* di vedersi riconosciuta la possibilità di comportarsi "al modo delle donne", senza smettere perciò di essere figli e fratelli, ossia mantenendo gli obblighi e le responsabilità che derivano dal loro status parentale. Il *va* è dunque lo spazio che, mentre consente alle *fa'afafine* di adottare comportamenti e ruoli ritenuti adatti al genere femminile, "impedisce" loro, socialmente e culturalmente, di valicare i limiti entro cui la loro posizione liminale è considerata ammissibile.

⁷ Significativamente l'espressione utilizzata per tradurre il concetto occidentale di identità (*fa'asinomaga*, letteralmente, il luogo d'origine dell'essere) è spesso utilizzata anche per tradurre la parola genealogia, termine che tuttavia trova un referente più definito nella parola *faalupega*.

Famiglie adottive, famiglie elettive

Se il rapporto di coniugio è socialmente e culturalmente secondario alla relazione di *feagaiga* – il patto reciproco di rispetto e protezione tra fratelli e sorelle –, il legame di filiazione rappresenta un requisito importante per la realizzazione della persona. Nel corso della ricerca sul campo, come accennato, ho avuto modo di confrontarmi a lungo con un gruppo di *fa'afafine* che risiedevano nella *town area* di Apia. Tra loro, alcune delle principali esponenti della *Samoa Fa'afafine Association* (SFA), associazione nata nel 2009 con l'intento di promuovere la salute e il benessere delle persone che si definiscono *fa'afafine*, valorizzare le loro esperienze e contribuire, attraverso donazioni e attività di volontariato, alla promozione di una cultura della solidarietà in Samoa.

Significativamente, la mia ricerca ha permesso di restituire quanto già Reevan Dolgoy (2000) aveva testimoniato, anche in relazione alla possibilità che le *fa'afafine* divengano genitori adottivi, tanto con modalità formali che informali. Non si tratta, in questo caso, di forme di coabitazione come quelle a cui ho accennato nel paragrafo precedente e che tratterò più estesamente nelle prossime pagine, ma di affidi temporanei e adozioni vere e proprie, nella maggior parte dei casi interne al gruppo familiare (ivi, p. 194). Tra le *fa'afafine* protagoniste della mia ricerca, Samia⁸ testimonia di un'esperienza simile, essendo legalmente madre adottiva di due fratelli che vivono con lei e l'anziana madre in una delle città australiane meta della diaspora samoana. I due ragazzi, che regolarmente tornano in Samoa per far visita ai propri genitori biologici, hanno avuto così la possibilità di studiare *overseas*, educati secondo le regole del *Fa'a Samoa*, ma dispensati dai compiti, dalle incombenze e dalle ristrettezze che caratterizzano l'infanzia sull'isola: dal servire a tavola, a piccoli lavori domestici connotati in termini di genere in maniera più o meno definita.

Quando la incontro – nel 2014 ad Apia – Samia ha cinquant'anni, è legalmente madre di uno dei suoi due figli e in procinto di adottare il secondo, è professionalmente affermata e attiva in difesa delle soggettività LGBTQ+ in campo internazionale. A differenza delle quasi totalità delle *fa'afafine* che ho incontrato durante la mia ricerca sul campo, in giovane età Samia ha scelto di compiere un percorso di affermazione di genere in Australia – dove è legalmente possibile –, trasformando la propria fisicità (i caratteri sessuali primari e secondari) e richiedendo la rettifica del nome e del sesso sui documenti d'identità. Ciò nonostante, mi dice durante un'intervista raccolta ad Apia alla fine di aprile 2014, si tratta di convenzioni:

8 D'accordo con la mia interlocutrice, scelgo in questo caso di utilizzare un nome di fantasia per tutelare la privacy dei minori coinvolti.

Il punto non è mai stato il mio genere, ma il fatto di riconoscere il mio potenziale di essere umano, come *fa'afafine* (...). Se prendiamo in conto la definizione occidentale del genere, la gran parte della mia vita l'ho vissuta come donna e la maggior parte delle persone mi identifica come tale, per i miei genitali e per il genere sul mio passaporto... ma è solo un'etichetta, una casella nella quale bisogna inserirsi per rendere più facile la vita in un paese occidentale. Dal mio punto di vista, io sono una *fa'afafine*, la F sul mio passaporto non sta per femmina, è la F di *fa'afafine*.

Il fatto di aver rettificato il proprio sesso ha consentito a Samia di “giocare” con le regole del diritto samoano, che consente a chi compia un percorso di affermazione di genere nei paesi dove è legalmente ammissibile di vedersi riconosciuti i diritti connessi al genere elettivo, come nel caso di matrimoni contratti all'estero o del legame di filiazione adottiva normato a partire da altre legislazioni. Non che il rapporto parentale in questione fosse disconosciuto nel quadro del diritto consuetudinario samoano, al contrario. La letteratura antropologica sulle pratiche adottive nel Pacifico insulare ha ampiamente testimoniato l'importanza di questo istituto nelle società oceaniane (Shore 1976, Young Leslie 2001). Più nel dettaglio, in Samoa l'adozione nel quadro delle relazioni familiari è assolutamente usuale (Shore 1982, Shoefel 1979, 1987; Tcherkezoff 2003), come già accennato, anche nel caso in cui siano coinvolte persone *fa'afafine* (Dolgoy 2000, pp. 192-194).

Tra le protagoniste del documentario *Paradise Bent: Gender Diversity in Samoa* (Croall 1999), Michelle è definita come “neomamma”, ripresa mentre tiene in braccio il neonato che ha legalmente adottato da uno dei suoi cugini, mentre mostra con fierezza il certificato che legittima la sua posizione parentale. A differenza di Samia, tuttavia, non sappiamo se Michelle sia legalmente la madre o, più plausibilmente, il padre adottivo del bambino che sta crescendo con l'aiuto di sua cugina Maxine, anche lei *fa'afafine*. Nell'intervista rilasciata ad Heather Croall afferma: “Sono sicura che mi chiamerà mamma; gli dirò cosa sono e come voglio essere chiamata. Sarà confuso? Non credo!” (ivi, min. 35:28-36:46).

A riprova del forte legame che la lega ai propri figli adottivi, anche Samia sottolinea a più riprese che il termine che questi impiegano per riferirsi a lei è l'appellativo inglese *mum*. La legittimazione della relazione genitoriale attraverso l'utilizzo delle terminologie di parentela rappresenta una forma di riconoscimento per le *fa'afafine*, non solo nel caso di adozioni o affidi. Il fatto, ad esempio, che i propri nipoti utilizzino l'espressione inglese *auntie* per riferirsi o rivolgersi alle proprie zie *fa'afafine* era motivo di grande orgoglio per le mie interlocutrici, che avvaloravano così il riconoscimento del proprio genere elettivo all'interno dei contesti familiari di provenienza. Inoltre, come vedremo nel prossimo paragrafo, le terminologie di parentela sono spesso utilizzate entro quelle conformazioni relazionali indipendenti dai legami parentali di cui sono protagoniste le *fa'afafine*, dove vengono

riproposte, da un lato, per decostruire la normatività del genere come della parentela (Carsten 2004), dall'altro, per creare un ambiente accogliente e familiare che rispecchi i modi e gli stili di vita della società samoana (cfr. Dolgoy 2000, p. 210).

Per tornare alle pratiche di affidamento e adozione da parte di persone *fa'afafine* e prima di guardare alle altre pratiche di relazionalità che ho potuto osservare tra alcune delle protagoniste della mia ricerca, è bene chiarire che le esperienze di Samia e Michelle rappresentano casi esemplari, che non rispecchiano il vissuto della gran parte delle *fa'afafine* che ho incontrato durante la ricerca sul campo. D'altra parte, a rendere plausibili queste riconfigurazioni parentali non è certo la rivendicazione del diritto alla genitorialità per le persone che incarnano esperienze di genere non eteronormative, ma l'ammissibilità di forme di adozione all'interno dello spazio familiare. La maggioranza delle mie interlocutrici, infatti, ha rimarcato la distanza delle esperienze *fa'afafine* dalle esperienze LGBTQIA+ affermatesi nelle società euro-americane a partire dalla seconda metà degli anni '60. Essere *fa'afafine*, in altri termini, è qualcosa di profondamente diverso dall'essere una persona transgender o queer, anche quando si scelga, come nel caso di Samia, di ricorrere ai dispositivi giuridici e/o alle tecnologie biomediche che disciplinano l'affermazione di genere. A definire l'"identità" e l'esperienza *fa'afafine* è piuttosto l'adesione al modello sociale (e culturale) del *Fa'a Samoa*, un modello socio-centrico (Mageo 1998, Shore 1982) che definisce la persona a partire dalle relazioni, dalle connessioni e, di conseguenza, dalle responsabilità e dalle obbligazioni di cui è portatrice.

Spazi domestici, vissuti, relazionalità

Tra i fondatori della SFA, Tootooali'i Roger Stanley è stato presidente dell'associazione fino alla sua prematura scomparsa, nel gennaio 2018. Roger era una figura maestosa, una matrona⁹ dai lunghi e folti capelli biondi, d'aspetto e atteggiamenti spiccatamente femminili. Ci eravamo incontrati a pochi giorni dal mio arrivo in Samoa nel suo ufficio al terzo piano del government building, dipartimento per il turismo, nel centro di Apia. Indossava, come ogni giorno,

9 Utilizzo in questo caso l'alternanza di genere così come mi è stata proposta dal mio interlocutore. Tale scelta risiede, da un lato, nella volontà di mantenere fede all'uso che di maschile/femminile viene fatto dalle *fa'afafine* stesse, dall'altro nella volontà di non normalizzare, rendendolo univoco, il genere delle *fa'afafine*. Se alcune delle mie interlocutrici tematizzano l'uso dei pronomi e della flessione di genere femminile, come avviene nei contesti euro-americani, in altri casi tale questione non è avvertita come prioritaria. Roger, ad esempio, nel corso delle nostre conversazioni e delle interviste audioregistrate, utilizzava alternativamente il femminile e il maschile. Ho scelto quindi, controintuitivamente, di mantenere fede a questa prassi.

la sua divisa da lavoro: un *puletasi*¹⁰, identico per tutte le donne, che richiamava i modi decorativi delle camicie (*elei*) indossate dai colleghi di sesso maschile. Per femminilizzare la propria figura indossava un seno artefatto, che costruiva magistralmente utilizzando delle imbottiture, usava spesso il rossetto rosso sulle labbra carnose, eyeliner sugli occhi e ciglia finte. Quel giorno, ebbe con me un tono assai formale – ricordo perfettamente il senso di frustrazione che provai dopo quel primo colloquio. Roger si era detto ben disposto a facilitare la mia ricerca, ma aveva messo in chiaro una serie di punti: innanzitutto, non me ne sarei andata in giro a estorcere informazioni in cambio di pochi tala a giovani *fà'afafine* “che se ne vanno in giro per la città senza fare niente”; i contatti sarebbero dovuti passare attraverso l'associazione, cioè attraverso di lui; mi impegnavo a contribuire finanziariamente e operativamente alla vita associativa attraverso donazioni e attività di volontariato. Tutto molto ragionevole, se non fosse stato per quel secondo punto che mi aveva comunicato un senso di sorveglianza che il mio interlocutore non avrebbe comunque mai esercitato. Nel giro di pochi giorni entrammo in confidenza e, in breve, divenimmo amiche.

Roger si definiva “una ragazza di città”. Era nato e cresciuto in un villaggio della *town area*, terzultimo degli otto figli di una famiglia *afakasi* (meticcia) di media estrazione. Il padre era un musicista e lavorava nel mondo dell'intrattenimento; la madre era proprietaria di una piccola sartoria, grazie alla quale, rimasta vedova, era riuscita a garantire un'educazione ai suoi figli, facendoli studiare nelle scuole migliori.

Per me è stato più facile – mi dice Roger – forse perché ho sempre vissuto in città. Io sono cresciuta nella mia famiglia nucleare, sono stata cresciuta dalla mia madre adottiva, che è la cugina della mia bisnonna, e lei mi ha sempre supportato, non mi ha mai ostacolata (intervista raccolta ad Apia il 19 aprile 2014).

Dopo la morte della madre adottiva Roger torna a vivere con la sua famiglia d'origine, ma solo un paio di anni più tardi perde il padre. “Sono una vera *fà'afafine* samoana”, mi dice raccontandomi della propria infanzia, del piacere che provava nello svolgere le attività femminili, come spazzare o occuparsi della spazzatura, della complicità con le sorelle e di quando aveva iniziato a provare attrazione per gli uomini più grandi. Costretto a tagliare i suoi lunghi capelli e a indossare l'uniforme maschile, il periodo del College era stato il più difficile, “ma sono sopravvissuta” – mi dice.

È stato allora che ho iniziato... Tra i quindici e i sedici anni, ho iniziato a uscire la sera con altre *fà'afafine*, a bere, a frequentare uomini più grandi... devo ammettere che in quegli anni non ho dato il meglio di me, ma per

10 Si tratta dell'abito “tradizionale” delle donne samoane, introdotto dai missionari e composto di due pezzi, che copre interamente il corpo femminile dal petto alle caviglie.

fortuna sono riuscita a diplomarmi e a vincere una borsa di studio per l'università. (...) E, sai cosa? Sono fiero di me. Sono molto fiero di me perché tra tutti gli otto figli io sono stato l'unico a ottenere una borsa di studio dal governo. I miei fratelli e le mie sorelle, dopo le scuole superiori hanno tutti trovato un lavoro e sono migrati (...) Io invece sono salita per la prima volta su un aereo a spese del governo (ibid.).

A Suva, Roger vive anni intensi, frequenta la University of South Pacific, fa esperienza della propria sessualità, si concede qualche sregolatezza, “senza mai superare i limiti”, specifica, “consapevole di avere un obiettivo”. Dopo la laurea rientra in Samoa e, subito, ottiene un lavoro in ambito governativo che le garantisce una buona posizione economica. La possibilità di fare carriera rappresenta però solo una delle spinte a tornare, la motivazione principale che la porta a questa scelta è la volontà di farsi carico dell'accudimento della mamma.

L'ho fatto soprattutto per mia mamma, è per lei che sono tornata. Perché i miei fratelli e le mie sorelle erano tutti migrati in Nuova Zelanda o in Australia e lei era rimasta sola con una delle mie sorelle. Oggi, prendermi cura di lei è la cosa più importante, consentirle di avere una vita dignitosa, di avere tutto ciò che desidera. È una mia responsabilità (intervista raccolta ad Apia il 28 maggio 2014).

Il senso di responsabilità e l'obbligazione derivante dall'essere l'unica tra i propri *sibling* ad avere una posizione lavorativa in ambito governativo, l'unica a non avere figli né un compagno fisso, rappresentano i fattori determinanti che portano la mia amica *fa'afafine* a scegliere di rientrare in Samoa e farsi carico dell'accudimento dell'anziana madre. In un certo senso, infatti, “ci si aspetta” che un figlio *fa'afafine* assolva a questo ruolo, che resti a prendersi cura dei genitori, al punto che alcuni si sono spinti a sostenere che quella di crescere uno dei propri figli come una *fa'afafine* possa essere una scelta deliberata delle madri samoane (Poasa *et al* 2004, Vasey, Vanderlaan 2007). Facendo leva sul fatto che alcune *fa'afafine*¹¹ possono riadattare la propria corporeità, i comportamenti e gli atteggiamenti alle aspettative sociali del proprio sesso “di nascita”, questi studiosi hanno insistito sul ruolo della famiglia di origine nell'indirizzare le “scelte” di genere delle persone che si definiscono *fa'afafine*. Si tratta di una tesi ampiamente contestata, tanto nella letteratura scientifica ed etnografica quanto nel discorso comune, che tuttavia ritorna all'interno di numerose rappresentazioni (sensazionalistiche) delle *fa'afafine* samoane a uso delle società occidentali. Come sottolinea Serge Tcherkezoff (2022, pp. 229-244) e come io stessa ho potuto constatare nel corso della mia ricerca sul campo, le *fa'afafine* trovano spesso accoglienza

11 Poche, in verità, almeno per quanto ho potuto constatare nel corso della ricerca sul campo.

tra le componenti femminili della propria famiglia, potendo contare sulla complicità delle proprie madri e sorelle. Tuttavia, nessuna evidenza consente di inferire che quella di socializzare al femminile uno dei propri figli sia una scelta delle madri o delle famiglie samoane. Al contrario, emerge dalle testimonianze raccolte come l'atteggiamento di tutela e benevolenza nei confronti dei propri figli e fratelli *fà'afafine* sia dettato più da una concezione della persona come parte di una rete di relazioni e posizioni (sociali e parentali), che dalla possibilità di razionalizzare le "risorse" domestiche o di influire sulla *sex ratio* familiare. D'altra parte, in Samoa, i ruoli sociali e il lavoro di cura non seguono le distinzioni di genere, ma sono differenziati in base all'età: sono i membri più giovani della famiglia, a prescindere dal sesso assegnato alla nascita, ad accudire i bambini più piccoli, a servire a tavola, a occuparsi delle faccende domestiche. La cura degli anziani, pur essendo un compito prevalentemente femminile, segue questi stessi principi. Da questo punto di vista, l'esperienza di Roger è significativa proprio perché consente di apprezzare il peso della parentela sociale nella distribuzione dei ruoli e delle mansioni. Roger, infatti, viveva con la propria madre biologica e il nucleo familiare di una delle sue sorelle, neomamma nel periodo del nostro incontro. Inoltre, ospitava da diverso tempo due amiche *fà'afafine*, "non-parenti" – specificava il mio amico –, le cui esigenze lavorative richiedevano di risiedere in prossimità della capitale.

Un pomeriggio di fine maggio 2014 fui raggiunta da un messaggio di Roger: "Femminelle¹² vieni a casa mia alle 18. Ci prepariamo insieme e poi usciamo. Porta una bottiglia di Red Label e del ghiaccio". L'invito mi colse di sorpresa; ero già stata a casa di Roger, avevo conosciuto sua madre e avevo incontrato Tumui e, in circostanze diverse, Sandora, le due *fà'afafine* che abitavano con lui e la sua famiglia. Era la prima volta però che mi si chiedeva di partecipare a quel rituale di preparazione condivisa che si ripeteva ogni volta che, con le sue (e le mie) amiche *fà'afafine*, Roger aveva in programma di trascorrere la serata in qualche nightclub della capitale, generalmente il venerdì. Uscii di casa con un po' di anticipo, il tempo necessario a raggiungere il villaggio di Siusega, prevedendo una sosta da Liquor Planet, per l'approvvigionamento dei beni richiesti. Tumui si era appostato davanti all'ingresso principale della casa in stile europeo per segnalare al tassista il punto d'arrivo. Nello spazio posteriore all'abitazione, sotto il patio in legno e lamiera, Roger e Vaialia mi aspettavano sedute a un tavolo già imbastito di specchietti, make-up e sigarette. Pochi passi più in là, nello spazio riservato alla cucina interrata (*umu*), Sandora stava preparando *taro* e *breadfruit*. Fui accolta dall'invocazione unisona del mio soprannome, salutai e fui invita-

12 Femminelle è il nomignolo (derivato dalle mie pregresse esperienze di ricerca) con cui, fin dai primi giorni sul campo, venivo chiamata dalle mie amiche *fà'afafine*.

ta a sedermi, mentre Tumui scompariva velocemente all'interno della casa per riapparire con un contenitore termico per il ghiaccio, due bottiglie di coca cola in vetro e una pila di bicchieri. Dopo poco ci raggiunse Vaitoaa, chiacchierammo a lungo di molti argomenti, da più frivoli ai più seri, fin quando le mie amiche decisero che era ora di chiamare un taxi per andare “a dipingere la città di rosso”. Sandora venne con noi, Tumui no. “Resta a casa per badare a mia mamma”, specificò Roger.

La spiegazione mi apparve tutt'altro che irrazionale; da quando ero arrivata in Samoa non mi era mai successo di incontrare Tumui in occasioni, per così dire, mondane. Lo vedevo quasi esclusivamente a casa di Roger, tutt'al più capitava di incrociarlo per le strade del centro, in divisa da lavoro. Come Sandora, insegnava in una scuola primaria della *town area*, dove si era trasferito qualche anno prima. Entrambe erano originarie dell'isola di Savai'i, come una parte della famiglia di Roger, ma tra di loro, come accennato, non vi era alcun vincolo di parentela. La presenza in casa di Tumui e Sandora non era solo una presenza “di servizio”, funzionale allo svolgimento delle faccende domestiche e del lavoro di cura di anziani, bambini, o persone non autosufficienti. Assolvere a queste mansioni, per le due *fa'afafine*, non era solo una forma di compensazione o di reciprocità nei confronti della famiglia di Roger, ma innescava dei meccanismi di partecipazione alle vite altrui slegate dal modello genealogico ma non dalle regole sociali della parentela (e della domesticità). Da questo punto di vista, la riproposizione delle terminologie di parentela per riferirsi l'una all'altra è emerso come un elemento dirimente alla comprensione del legame tra le *fa'afafine* incontrate sul campo. Tanto all'interno di configurazioni relazionali non normative come quelle qui descritte, quanto nel quadro di relazioni esclusivamente amicali, che non davano vita a forme di coabitazione o partecipazione delle/alle vite degli altri ho potuto osservare come molte *fa'afafine* si rivolgessero a Roger chiamandolo *mum* o *mummy*, per sottolineare la relazione di rispetto e la “discendenza” dal gruppo fondativo della SFA. D'altra parte, spesso Roger parlava di Sandora o di altre *fa'afafine* più giovani come “*my daughter/s*” riproducendo un meccanismo non estraneo alle comunità LGTQIA+ nei contesti occidentali, entro le quali spesso si innesta come una sorta di domesticazione delle relazioni in termini parentali. L'esternalizzazione delle faccende domestiche e del lavoro di cura a carico di soggetti non appartenenti al nucleo familiare libera, da un lato, il tempo delle *fa'afafine*, creando dall'altro nuove forme di dipendenza personale, normalizzata perché traslata nei modi della parentela. Inoltre, il fatto che Roger fosse insignito di un titolo *matai* poneva un'ulteriore condizione di asimmetria, pur nell'assenza di legame parentale. Nelle occasioni in cui ho avuto modo di confrontarmi con lui, è stato Tumui stesso a rimarcare come siano gli stessi valori che orientano l'agire familiare a imprimere una traiettoria precisa ai comporta-

menti da adottare nella condivisione degli spazi domestici esterni alle reti familiari. Rispetto, reciprocità, responsabilità venivano chiamati in causa quali elementi imprescindibili della relazione, sia nel quadro dei rapporti di parentela che, significativamente, in assenza di tali vincoli. Questi stessi valori, d'altra parte, sono continuamente evocati anche in riferimento all'identità *fa'afafine* più in generale: rispetto, reciprocità e responsabilità nei confronti del *Fa'a Samoa*, del modo o della cultura samoana, che consente alle *fa'afafine* di trovare uno spazio di agibilità nel contesto sociale e familiare e che ciascuno ha il compito di difendere, salvaguardare e valorizzare. In un tale contesto, definirsi *fa'afafine* diviene un atto denso di significati sociali, una responsabilità nei confronti delle proprie famiglie, della comunità, del paese. Un'"identità culturale", quella delle *fa'afafine*, profondamente radicata nel tessuto sociale e perciò parte di quella "famiglia" idealmente unica che è la società samoana.

Relazionalità parentale ed esperienze *fa'afafine*: alcune conclusioni

A partire dalle esperienze di alcune delle *fa'afafine* protagoniste della mia ricerca sul campo in Samoa, le riflessioni che ho proposto in queste pagine sono intese a offrire un quadro, certamente incompleto e non esaustivo, della complessità e iridescenza delle posizioni parentali assunte dalle persone *fa'afafine*. Sottraendo queste esperienze allo sguardo selettivo che ne isola la dimensione di genere, slegandola dal contesto storico-sociale e dalle altre "condizioni" di produzione della differenza – nel caso specifico la posizione sociale e parentale – ho scelto di adottare una prospettiva laterale nel tentativo di guardare alle *fa'afafine* come soggetti che concretamente agiscono entro strutture della relazionalità conformi alle norme, senza però rinunciare a forme di trasgressione, manipolazione, o violazione delle norme stesse. In questo senso, parafrasando Daniel Heath Justice (2008), in queste pagine genere, parentela (o relazionalità) sono pensati più come verbi che come sostantivi "perché in molti contesti indigeni la parentela è qualcosa che si fa più che essere qualcosa che semplicemente è" (ivi, p. 150). L'intento, o l'auspicio, è che le mie riflessioni possano rappresentare un ulteriore tassello per la complessificazione delle forme della relazionalità contemporanea, nella convinzione che, come ha sottolineato Janet Carsten, la relazionalità rappresenti un buon punto di partenza per un'antropologia impegnata a comprendere i modi di concepire e costruire le somiglianze e le differenze.

Bibliografia

- Alber, E., Cohen, C., Tehelen, T., eds., (2013), *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*, New York, Palgrave Macmillian.
- Besnier, N., Alexyeff, K., eds., (2014), *Gender on the Edge. Transgender, Gay, and others Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Carsten, J., (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004), *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2013), Afterwords, in Alber, E., Cohen, C., Tehelen, T., eds., *The Anthropology of Sibling Relations. Shared Parentage, Experience, and Exchange*, New York, Palgrave Macmillian, pp. 147-150.
- Croall, H., (1999), *Paradise Bent: Gender Diversity in Samoa*, New York, Film Makers Library Inc. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://archive.org/details/ParadiseBentSamoa> (Data di accesso: 29 agosto 2024).
- Cruz, R., (2023), Kinship and Relatedness as a Vital Lens, in McCallum, C., Posocco, S., Fotta, M., *The Cambridge Handbook for the Anthropology of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University press, pp. 94-125.
- Delphy, C., (2021), *Il nemico principale 1. Economia politica del patriarcato*, Milano, Vanda Edizioni.
- Dolgoy, R., (2000), *The Search for Recognition and Social Movement Emergence: Towards an Understanding of the Transformation of the Fa'afafine of Samoa*, unpublished Ph.D Thesis, University of Alberta. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp02/NQ59578.pdf> (Data di accesso: 26 agosto 2024).
- Driskill, Q. L., Finley, C., Gilley, B. J., Morgensen, S. L., eds., (2011), *Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature*, Tucson, University of Arizona Press.
- Drozdow-St.Christian, D., (2002), *Elusive Fragments. Making power, property and health in Samoa*, Durham, Carolina Academic Press.
- Franklin, S., McKinnon, S., eds., (2001), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, Duke University Press.
- Grilli, S., (2014), Scelte di filiazione e nuove relazionalità. Riflessioni a margine di una ricerca sull'omogenitorialità in Italia, *Voci. Annuale di Scienze Umane*, XI, pp. 24-42.
- (2019), *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Roma, Carocci.
- Grilli, S., Mattalucci, C., a cura di, (2022), Parentele del terzo millennio, *Rivista di Antropologia Contemporanea*, III, 2.
- Justice, D.H. (2008) "Go Away Water!": Kinship Criticism and the Decolonization Imperative, *Reasoning Together: The Native Critics Collection*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 147-168.

- Kihara, Y., McMullin, D. T., (2018), *Samoaan Queer Lives*, Auckland, Little Island Press.
- Le Tagaloa, A. F., (2000), The Rights of the Samoan Child, in Smith, A. B., Gollop, M., Marshal, K., Nairn, K., eds., *Advocating for Children: Internationals Perspectives on Children Rights*, Dunedin, University of Otago Press, pp. 97-108.
- Mageo, J., (1998), *Theorizing self in Samoa: Emotions, Gender and Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Poasa, K., Blachard, H. R. and Zucker, K.J., (2004). Birth Order in Transgendered Males from Polynesia: A Quantitative Study of Samoan Fa'afafine, *Journal of Sex and Marital Therapy*, 30, pp. 13-23.
- Refiti, A. L., (2014), *Mavae and Tofiga: Spatial Exposition and the Samoan Cosmogony and Architecture*, unpublished Ph.D. thesis, School of Art and Design, The Auckland University of Technology. [Online] Consultabile all'indirizzo: <https://core.ac.uk/download/pdf/56365375.pdf> (Data di accesso: 10 luglio 2024).
- SBS, (2022), *Samoa Population and Housing Census 2021: Basic Tables*, Apia, The Samoa Bureau of Statistics.
- SFA, (2021), The Protection of the Rights of Fa'afafine/Fa'atama/ LGBTIQ /SOGIESC persons in Samoa. [Online] Consultabile all'indirizzo: file:///C:/Users/utente/Downloads/SFA_UPR39_WSM_E_Main.pdf (Data di accesso: 26 agosto 2024).
- Schmidt, J.M., (2016), Being “Like a Woman”. Fa'afafine and Samoan Masculinity, *The AsiaPacific Journal of Anthropology*, 17 (3-4), pp. 287-304.
- Schoeffel, P., (1979), *Daughters of Sina: A study of Gender, Power and Status in Samoa*, unpublished Ph.D. thesis, Australian National University.
- (1987), Rank, Gender and Politics in Ancient Samoa. The genealogy of Salamāsina O Le Tafafā, *Journal of Pacific History*, 22, 4, pp. 174-193.
- (1995), The Samoan Concept of Feagaiga and its transformations, in Huntsman, J., ed., *Tonga and Samoa. Images of Gender and Polity*, Christchurch, MacMillian Brown Centre for Pacific Studies, pp. 85-106.
- (2014), Representing fa'afafine: Sex, Socialization and Gender Identity in Samoa, in Besnier, N., Alexeyeff, K., eds., *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander*, pp. 73-90, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Shore, B., (1976), Adoption, Alliance and Political Mobility in Samoa, in Brady, I., ed., *Transaction in Kinship: Adoption and Fosterage in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 164-199.
- (1982), *Salā'iula. A Samoan Mystery*, New York, Columbia University Press.
- Strathern, M., (1992), *After Nature. English Kinship in Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Tcherkezoff, S., (1993), The illusion of dualism in Samoa. “Brothers and sisters” are not “men and women”, in Del Valle, T., ed., *Gendered Anthropology*, London, Routledge, pp. 54-87.
- (2003), *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité). L’anthropologie comme dialogue interculturelle*, Paris, L’Harmattan.
- (2014), Transgender in Samoa: the Cultural Production of Gender Inequality, in Besnier, N. Alexeyeff, A., *Gender on the Edge. Transgender, Gay and other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 115-134.
- (2015), Sister or Wife, You’ve Got to Choose. A solution to the puzzle of village exogamy in Samoa, in Toren, C., Pauwels, S., eds., *Living Kinship in the Pacific*, New York, Berghahan Books, pp. 166-185.
- (2017), The Samoan Village, the Brother-Sister Relationship and the Rule of Exogamy, *The Journal of Samoan Studies*, 7, 2, pp. 6-36.
- (2022), *Vous avez dit troisième sexe ? Le transgenre Polynésien et le mythe occidental de l’homosexualité*, Tahiti, Au Vent des Iles.
- Vasey, P.L., Vanderlaan, D.P., (2007), Birth Order and Male Androphilia in Samoan Fa’afafine, *Proceedings of the Royal Society for Biological Sciences*, 274, pp. 1437-1442.
- Vesce, M.C., (2017), Fa’afafine. Genere, corpo, persona in Samoa, *L’Uomo*, 6, 2, pp. 105-122.
- (2021), Come le donne per sempre fratelli. Tatuaggio, genere, parentela nell’esperienza delle fa’afafine samoane, *Illuminazioni*, 55, pp. 195-232.
- Wendt, A. (1996) Tatauing the Post-Colonial Body, *Sign*, 42-43, pp. 15-29.
- Weston, K., (1991), *Families we Choose: Lesbian, Gay, Kinship*, New York, Columbia University Press.
- Young Leslie, H., (2001) Fosterage in Oceania, in Kamrae, C., Spender, D., eds., *The Routledge International Encyclopedia of Women’s Studies*, New York, Routledge.