



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

DOTTORATO IN ANTROPOLOGIA E STUDI STORICO-LINGUISTICI
XXVIII Ciclo

(EST)ETICHE FA'AFINE
Manipolazioni e differenze di genere in Samoa

Direttore di tesi:

Chiar.mo Prof. Berardino Palumbo

Candidata:

Maria Carolina Vesce

Anno Accademico 2015-2016

SSD. M-DEA/01

INDICE

RINGRAZIAMENTI.....	5
AVVERTENZA LINGUISTICA.....	7
1. INTRODUZIONE.....	8
1.1 Incipit (vari) di una ricerca etnografica	8
1.2 Stereotipi e mitologie sessuali.....	17
1.3 Il campo e i suoi campi.....	19
1.4 Questa non è una monografia.....	25
2. APORIE DEL SISTEMA SESSO/GENERE.....	28
2.1 Antropologia, generi, sessualità.....	28
2.2 Intermezzo fuori luogo.....	37
2.3 Gli antropologi e le <i>fa'afāfine</i>	39
2.4 Le parole per dirlo.....	49
2.5 L'amore che non conosce parole	57
2.6 Parentela, relazioni, generi, posizioni.....	64
3. NUDI.....	71
3.1 Premessa.....	71
3.2 <i>Tatau</i> : coordinate per orientarsi.....	73
3.3 Portare inscritta la cultura: <i>malu</i> e <i>pe'a</i>	76
3.4 Taema, Tilafaiga, Nafanua e le altre dee.....	87
3.5 Reciprocità corporali, rigenerazioni simboliche.....	95
3.6 Intermezzo poetico	104
3.7 Trasgressioni di genere.....	104
4. VESTITI.....	114
4.1 Pretesto.....	114
4.2 Equivoci strutturali.....	118
4.3 Tessere relazioni, costruire eredità.....	128

5. TRAVESTITI.....	141
5.1 Generi truccati.....	141
5.2 <i>Poula</i> : le notti brave.....	146
5.3 Intermezzo fotografico: Fa'afafine – In a Manner of a Woman.....	157
5.4 Per-formare la cultura.....	162
6. <i>TEU LE VA</i> : ALCUNE RIFLESSIONI CONCLUSIVE.....	167
APPENDICE FOTOGRAFICA.....	176
BIBLIOGRAFIA.....	185

A Chiara.
A Barbato.
Ai miei maestri.

RINGRAZIAMENTI

Raramente, credo, si possa considerare una ricerca un'impresa individuale. Anche chi si dedica a fatti e oggetti diversi da quelli a cui è interessato l'etnografo, chi ad esempio si rivolge ad oggetti inanimati, stabilisce relazioni, condivide idee e contrae debiti.

Nel mio percorso di ricerca sono tante le persone che mi hanno affiancata, guidata, supportata e strigliata, contribuendo in misura radicale ad arricchire la cassetta degli attrezzi utilizzati nella messa a punto di questo lavoro.

Un ringraziamento particolare va al prof. Berardino Palumbo, per avermi indirizzata, con avvedutezza e discrezione, e soprattutto per avermi lasciata fare, per avermi costretta a prendere coscienza del fatto che ce l'avrei potuta fare da sola.

Francesco Zanolli ha rappresentato, in questi anni, una presenza costante e rassicurante, familiare mi permetto di dire. Francesco c'è stato nei momenti più belli e in quelli più difficili, in Samoa e in Italia, e ha creduto in questo lavoro ricordandomi, sempre, quanto valesse la pena crederci.

Dall'inizio del mio percorso di ricerca dottorale e fino al suo ultimo giorno all'Università di Messina il prof. Francesco Faeta mi ha sostenuta e supportata in ogni modo possibile. A lui va un ringraziamento non solo formale.

La mia esperienza sul campo e la stessa ricerca non sarebbero state le stesse se non avessi avuto l'opportunità di incontrare Serge Tcherkezoff, mentore elettivo nel mio percorso, che mi ha letteralmente “adottata”, facendomi entrare nella famiglia samoana con la quale lui stesso aveva vissuto durante le sue ricerche sul campo. Queste pagine sono solo in parte testimonianza del debito, umano e scientifico, contratto nei confronti di Serge, che nessuna frase di circostanza potrebbe estinguere.

Vanchie, Sueina e tutta la famiglia Lokeni, in Samoa e in New Zealand, sono diventate la mia famiglia, la mia *aiga*, con tutto ciò che famiglia comporta. Hanno condiviso con me paure ed emozioni, successi ed imprevisti. A loro il mio più sentito ringraziamento e la certezza di un legame che durerà nel tempo.

Grazie a Tu'i Faasili e alla sua famiglia, la mia seconda famiglia samoana, per avermi accolta come una sorella e per avermi permesso di esperire, in tutta la sua complessità, il modo di vita samoano.

Molto di ciò che è in queste pagine non sarebbe stato possibile senza la guida e l'entusiasmo di Matteo Aria. Senza i suoi stimoli, i suoi silenziosi rimproveri, i suoi incoraggiamenti, soprattutto senza la sua svagata concretezza, forse, non sarei nemmeno riuscita a partire.

Un ringraziamento particolare va ad Adriano Favole, per l'interesse manifestato per il mio percorso di ricerca e per i commenti e suggerimenti dispensati in questi anni.

Ringrazio Anna Paini, per le osservazioni a margine del mio intervento al seminario “Ricerche d'Oceania. Prospettive dall'Italia”. Ringrazio i partecipanti a quel seminario e al seminario “Usi del passato Etnografie del presente in Oceania” organizzato da Matteo Aria e Anna Iuso all'Università La Sapienza di Roma durante l'A.A. 2015-2016. Ringrazio inoltre gli organizzatori e i partecipanti ai seminari e alle conferenze cui ho partecipato in questi anni per i commenti alle mie relazioni.

Da oltre un decennio, da quando ho iniziato, cioè, ad occuparmi di esperienze di genere

non eteronormative, ho potuto cullarmi nella certezza della presenza di Simonetta Grilli, di un suo commento lucido e appassionato, talvolta pungente, ma mai invasivo e sempre pertinente. Simonetta è stata più di una guida, quasi una madrina, amorevole e rigorosa.

Fondamentale è stato il dialogo e il confronto con il prof. Pier Giorgio Solinas, critico attento e maestro affettuoso. A lui i miei ringraziamenti, obbligati non quanto sentiti.

Durante il periodo sul campo ho potuto avvalermi del supporto e del confronto con lo staff del Centre for Samoan Studies della National University of Samoa. Ringrazio in particolare Malama Meleisea e Penelope Shoefel per avermi indirizzata durante la prima fase di ricerca sul campo.

Ringrazio Avalogo Antony Tunupopo, bibliotecario capo della National University of Samoa, Losa Latulipe, Assistente Bibliotecaria della Nelson Memorial Public Library di Apia; le bibliotecarie e lo staff della Sterling Memorial Library della Yale University.

Ringrazio il prof. Mario Bolognari, la prof. Caterina Resta, il prof. Francesco Casetti e la prof. Inderpal Grewal per aver reso non solo possibile, ma incredibilmente piacevole e costruttivo il mio soggiorno a Yale.

Questo lavoro non sarebbe stato nemmeno pensabile senza la disponibilità e la fiducia delle *fa'afafine* della S.F.A., delle F.T.H., della A.S.F.A., delle Kingas of Kingsland, delle attiviste e delle volontarie. Anche coloro che non hanno ufficialmente preso parte al progetto hanno fortemente contribuito a che fosse possibile.

Grazie a Yuki, Ripa, Allan, Roger, Vaitoa, Vaialia e tutte le *fa'afafine* che ho incontrato durante i mesi in Samoa e New Zealand per i lunghi confronti e le chiacchierate e per avermi accolta nel “fafa favoloso” mondo delle sirene del pacifico.

Ringrazio Dan Taulapapa McMullin per quell'ultima, imprevista, intervista raccolta a New York durante il Margart Mead Film Festival.

Una ricerca è fatta anche di relazioni meno evidenti, che non entrano nella pagine di una tesi o di un libro.

Ringrazio Chiara Quagliariello, per gli ultimi quindici anni di sorellanza e amicizia, perchè crede in me e quando ne ho bisogno mi dice che “spacco”.

Ringrazio Chiara, Gaia, Marta e Matteo, per gli stimoli, i commenti le letture, le risate e le birrette condivise durante le giornate dei seminari romani.

Ringrazio Simone, con cui ho condiviso il pane e le rose in questo percorso dottorale, Irene, Fabio e gli allievi dei cicli XXV, XXVI e XXVII del Dottorato in Antropologia e studi storico-linguistici.

Ringrazio Barbara, per i giorni insieme in Samoa e in New Zealand e i miei compagni di strada, che nominare a uno ad uno sarebbe impossibile.

Grazie, infine a mia mamma, per avermi insegnato tutto quello che so che non abbia a che fare con l'antropologia, a mio padre, che ha sopportato stoicamente la mia assenza anche quando ero presente, e soprattutto alla mia stella, mia sorella, per motivi che è impossibile sintetizzare.

AVVERTENZA LINGUISTICA

Nella trascrizione dal samoano ho scelto di seguire le norme illustrate dal Rev. Pratt, utilizzando gli apostrofi e differenziando, laddove necessario, le vocali lunghe da quelle brevi. Le uniche eccezioni sono rappresentate dalle citazioni di testi in cui venivano compiute scelte linguistiche diverse. La pronuncia corretta prevede una pausa all'occorrenza dell'apostrofo, mentre l'utilizzo del macron segnalerà l'allungamento della vocale. Delle due varianti stilistiche della lingua samoana, in -t (*tautala lelei*) e in -k (*tautala leaga*), che si differenziano per l'utilizzo della *t*, della *r* e della *g* nel primo caso e della *k*, della *l* e della *n* nel secondo, ho privilegiato lo stile ufficiale in -t. Quanto alle regole generali della pronuncia, l'unica differenza rispetto alla lingua italiana è rappresentata dalla consonante *g*, la cui verbalizzazione suona come un morbido -*ng* (es.: l'inglese *sing*).

INTRODUZIONE

1.1 Incipit (vari) di una ricerca etnografica

Gate 11, International Flights, aeroporto di Auckland. Mezza tramortita mi trascino verso una seduta, posiziono il bagaglio a mano davanti alla sedia che ho scelto e mi ci lancio, sollevando le gambe per stenderle (finalmente) e appoggiare i piedi sul trolley. Non ho idea di che ora sia e nemmeno di che giorno. Riesco a malapena a ricordare che è mattina, come da timeline del viaggio, e che mi trovo ad Auckland, in New Zealand. Devo prendere un aereo, il quarto in ventisei ore. Non mi posso appisolare perchè a minuti avrà inizio l'imbarco e se poi crollo resto a terra, garantito. Due caffè lunghi sull'ultimo volo e altri due a terra non son serviti. Che poi, chiamarli caffè! Comincio a pentirmi di non aver messo in valigia la moka. Mi tengo sveglia pensando al sapore del caffè e al suo odore, al mattino. Mi chiedo chi, tra i mie colleghi, possa esser stato così stupido da partire senza moka, ma non è un pensiero interessante e mi si chiudono gli occhi. Fin quando non sento un rumore di tacchi. Nella sala d'attesa eravamo in tre o quattro. Al mio arrivo un signore in *lava lava*,¹ camicia e cravatta dormiva col capo calato sul suo enorme stomaco. Una coppia, che era scesa con me, si era sistemata qualche fila di sedie più in là, poco dopo il mio arrivo. Sento il rumore approssimarsi dal corridoio, seguito da quello continuo di un trolley. Apro gli occhi e raddrizzo un pochino la schiena. D'istinto mi giro, ma non vedo niente. Non so se sono cosciente. Li sbarro, metto a fuoco e la vedo. Lo vedo.

Per lui, penso, è già mezzogiorno. Il trucco perfetto, capelli perfetti, se hanno mai visto un cuscino sarà stato ore fa. Mi si chiudono gli occhi, ma li sbarro e sorrido. Quella manco mi vede. Trascina il suo trolley, tiene in mano il telefono e si fa i fatti suoi. Si siede in un angolino sul lato opposto dell'uomo che, ho deciso, è un *matai*² e che continua a dormire. Io, invece, mi sono svegliata e la guardo. Lei si toglie le scarpe col tacco, tira fuori dalla tasca frontale del trolley un paio di infradito di plastica e se le infila. Sarà come minimo un 42. Mi guardo gli stivali invernali e le calze 70denari e mi sento ridicola. Lei/lui porta un

¹ Il *lava lava* è un pezzo di stoffa rettangolare che costituisce l'elemento base dell'abbigliamento dei samoani come di numerose altre popolazioni oceaniane. Il modello maschile è in sostanza una gonna, assicurata in vita da una fibbia, che si estende poco oltre le ginocchia; quello femminile, invece, può essere indossato come un sarong o legato intorno alla vita coprendo completamente le gambe, fino alle caviglie.

² I *matai* sono i capi di una famiglia estesa (*aiga*), detentori di un titolo formalmente registrato alla "Land and Titles Court" e membri, almeno idealmente, del *fono*, l'assemblea del villaggio.

paio di leggings e una t-shirt verde fluo, femminile e scollata, e da sopra una maglia zippata, chiusa solo a metà. Occhiali da sole e, tra i capelli, un grande *sei*³ bianco. L'ombra del pelo rasato o strappato sul mento e le guance. Nessun chirurgo ha messo mano a quel corpo, è evidente.

La sala d'attesa, piano piano, si riempie e credo che ora non sono la sola a guardarlo, mentre il *matai* si è svegliato e sta chiacchierando con altri due passeggeri seduti sulla mia stessa fila. Apre il gate e si forma la coda ma lei/lui non si scompone (e io uguale). La fila sfittisce e decido che è giunto il momento di alzarsi. Caccio la carta d'imbarco, le lancio un'ultima occhiata e mi avvio.

Sale a bordo poco dopo di me e mi passa vicino, raggiungendo il suo posto. La intravedo, mi giro di scatto, sorrido di nuovo e le dico “hi pretty”. Sorride anche lei, mentre dice qualcosa che non capisco, ma di certo è un saluto, perchè io sono stata carina. Mi compiaccio e mi illudo di saperne un po' fare, ma mi dico di non cantare vittoria, che un assaggio delle difficoltà dell'incontro l'avevo avuto a Colonia, quando avevo incontrato Yuki Kihara.⁴

Raccontare i presupposti, il concepimento e la progettazione di una ricerca non è mai cosa facile per lo studioso di scienze sociali. Le nostre “prime volte” da etnografi sono eventi assai complessi, in cui pregresse esperienze si re-intrecciano in una nuova tessitura, i capitali si rinsaldano e le attitudini e le disposizioni ci fanno disegnare traiettorie che ci permettono, eventualmente, di guardare ai mondi da angolature differenti. Raramente, credo, i nostri campi si radicano in una sola “prima volta” e, anzi, spesso ci diciamo quanto i terreni antropologici si facciano nel farsi, contando tante e varie “prime volte”.

La mia prima “prima volta” *fa'afafine* risale al 2007. Preparavo la tesi di triennale e Mugnaini mi aveva dato appuntamento per lasciarmi spulciare il catalogo multimediale della University of Toronto, attraverso il quale si poteva avere accesso a molte più riviste di quelle allora nelle disponibilità della pur ricca e prestigiosa Università di Siena. Tornai a casa con decine di articoli che non avrei nemmeno fatto in tempo a leggere entro i termini di consegna della mia prima tesi sui femminielli napoletani. Quel giorno nello studio del prof. Mugnaini, lessi per la prima volta la parola *fa'afafine*. Fu sul titolo di un saggio di

³ Il fiore, autentico oppure in plastica o silicone, indossato quotidianamente dalle donne e, talvolta, dagli uomini, su un orecchio o, appunto, tra i capelli.

⁴ Artista *fa'afafine* di origini samoane che ho avuto modo di intervistare a più riprese nel periodo della ricerca e che, nel 2001, è salita alla ribalta delle cronache artistiche internazionali per aver scimmiettato alcune potenti multinazionali del cibo e della moda nella serie di 26 magliette “*Teuanoa'i – Adorn to Excess*” esposte al Te Papa Tongarewa Museum of New Zealand. Il museo, in quell'occasione, fu costretto a censurare le opere più irriverenti.

Lee Wallace,⁵ pubblicato nel 1999 su *GLQ Journal of Lesbian and Gay Studies*. L'articolo mi piacque, mi pareva che il contesto samoano presentasse numerosi punti di contatto con il campo napoletano, oggetto delle mie prime esperienze di osservazione e ricerca.

Che si possa, o meno, parlare in questo caso di “prima volta”, quel che è certo è che quel saggio stimolò grandemente la mia curiosità, rendendomi facile preda di un certo fascino del classico e, insieme, dell'esotico, perfettamente incarnato dal rinomato caso samoano.

La seconda “prima volta” *fa'afafine*, per la quale si può forse parlare di incontro etnografico, è datata febbraio 2014. In occasione dell'esposizione “Made in Oceania. Tapa-Art and social landscape”,⁶ il Rautenstrauch-Joest Museum di Colonia, in Germania, ospitava l'artista nippo-samoana Shigeyuki Kihara, nata in Samoa, cresciuta tra il Giappone e l'Indonesia ed educata in N.Z., dove risiede. Yuki esponeva in quell'occasione la serie “*Fa'afafine. In the manner of a woman*”,⁷ in cui con l'ausilio di programmi di editing fotografico ha ricostruito il proprio corpo di *fa'afafine* dandogli sembianze maschili. Erano previste, inoltre, due living performance curate da Kihara. “Culture for sale”, fu performata da un gruppo di ballerini poly-londinesi nel principale salone dell'esposizione, la sera del 7 febbraio 2014. Seduti o in piedi su alcune pedane sparse per il salone i ballerini stavano immobili e come imbalsamati, vestiti di *'ie toga*⁸ e *siapo*,⁹ i corpi unti con olio di cocco, alcuni portavano in testa il *tuiga*,¹⁰ altri indossavano ciondoli o collane di denti di cinghiale, altri ancora di semi. Ai loro piedi, al limite alla pedana, una piccola ciotola.

La cultura in saldo al Rautenstrauch-Joest Museum la si poteva comprare a dieci euro e pochi spicci, che cadendo nella ciotola posta ai piedi dei ballerini, attivavano la performance, i “chow chow” e le grida. Pochi minuti e la danza finiva, spariva il sorriso, si spegnava lo sguardo e la postura dei performers si ristattizzava.

Ad esibirsi, quella sera, nella seconda living performance prevista dal programma dell'evento, fu la stessa Kihara, che ballò la *taualuga*,¹¹ l'ultima danza della *taupou*, indossando un

⁵ L. Wallace, “Fa'afafine: Queens of Samoa” and the elision of homosexuality, *GLQ Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5(1), 1999, pp. 25-39.

⁶ <http://www.made-in-oceania.com/>

⁷ Si veda qui l'intermezzo fotografico all'interno del cap. 5.

⁸ Le *'ie toga* sono le stuoie pregiate samoane cui fa riferimento Marcel Mauss in apertura del suo saggio sul dono. Si veda qui il cap 4.

⁹ Le stoffe *siapo* o *tapa* sono le stoffe di corteccia indossate dai samoani per le occasioni cerimoniali.

¹⁰ Il copricapo ornamentale che compare nelle più famose fotografie dell'inizio del XX secolo. Si tratta di un oggetto che incontreremo spesso nelle prossime pagine e che costituisce uno dei prodotti più valorizzati dell'artigianato samoano.

¹¹ La parola *taualuga*, come sottolinea Tui Atua Tupa Tamasese, è un'abbreviazione del termine *taumauluga* che indica il picco o il punto d'incontro delle travi del tetto di una casa. La *taualuga* è dunque il punto culminante, il picco di un evento, in questo caso delle *poula*. Si veda: Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi Efi, *Whispers and Vanities in Samoan Indigenous Religious Culture*, in *Whisper and Vanities. Samoan Indigenous knowledge and Religion*, a cura di Tamasailau M. Sualii Sauni, Maualaivau

castigato abito nero in stile vittoriano, mentre un gioco di luci proiettava la sua ombra a grandezza triplicata su un enorme telo bianco posto alle sue spalle.

Avevo contattato Yuki solo qualche giorno prima, poche ore dopo aver scoperto della sua presenza in Germania. Le avevo scritto, attraverso quello strano strumento che è facebook, raccontandole della mia ricerca e chiedendole se ci fosse stata una qualche possibilità di scambiare quattro chiacchiere, durante la sua visita a Colonia. Yuki fu chiara e rigorosa, ma accettò di incontrarmi e, al Rautenstrauch-Joest, registrammo la nostra prima intervista.

Già allora, il fatto che il mio primo incontro con una *fa'afafine*¹² avvenisse in un museo, per altro nel paese che per quindici anni aveva esercitato il proprio potere coloniale sulla parte occidentale dell'arcipelago,¹³ mi parve assai importante e significativo. È vero che Yuki è un'artista e, quindi, è chiaro che agisca spazi museali, ma il modo in cui li agiva quegli spazi, i contenuti di cui li riempiva, mi pareva avessero molto da dire al mio lavoro.

Ci incontrammo nel salone del museo e dopo un velocissimo tour della mostra andammo a sederci su una panchina che avevamo trascinato davanti al muro a cui erano appese le foto della serie *Fa'afafine – In a manner of a woman*. Mentre ancora trafficavo nella borsa per cercare di estrarne il registratore, Yuki mi disse che sperava che quel nostro incontro non fosse un modo per sottrarmi ai miei impegni ed eludere il campo e che si augurava che sarei comunque partita per andare in Samoa. Senza dubbio, non era una tipa accomodante, pensai. Chiacchierammo a lungo di Samoa e del mio progetto, della sua esperienza di vita in quanto *fa'afafine* ed *afakasi*,¹⁴ dei suoi lavori e del legame con l'isola. Avevo appena acceso il registratore quando, prima ancora che riuscissi a finire la mia prima domanda, Yuki si prese la parola e mise in chiaro alcuni nodi che si sarebbero rivelati centrali nel mio percorso di ricerca:

A. Wendt, Wellington, Huia Publisher, 2014. Si veda inoltre, qui, il capitolo 5.

¹² Scelgo qui di utilizzare la flessione di genere femminile degli articoli, per quanto non tutte le *fa'afafine* ritengano stigmatizzante l'utilizzo del maschile. La lingua samoana, infatti, non distingue il genere dei pronomi personali né degli articoli o dei sostantivi e durante la mia esperienza di campo ho potuto rilevare come la maggior parte delle *fa'afafine*, nell'esprimersi in lingua inglese, utilizzerà alternativamente il maschile o il femminile. La mia scelta, quindi, si motiva innanzitutto a partire dalla ricorrenza del pronome femminile nelle interviste citate e trova ragione, inoltre, nella volontà di non appesantire il testo attraverso l'utilizzo combinato dei pronomi e degli articoli maschili e femminili.

¹³ Dal 1899 allo scoppio della prima guerra mondiale le Isole di Upolu, Savai, Manono, Apolima e gli atolli che le circondano furono amministrate dal governo coloniale tedesco, passando poi sotto l'egida del protettorato neozelandese che governò l'arcipelago fino al 1961, quando lo stato delle Samoa Occidentali, fu il primo tra gli stati insulari del Pacifico meridionale a raggiungere l'indipendenza. La parte orientale dell'arcipelago, invece, cioè le isole di Tutuila e l'arcipelago delle Manu'a sono rimaste un territorio non incorporato degli Stati Uniti d'America, mantenendo quindi uno status giuridico diverso rispetto alle Hawai'i note come il cinquantesimo stato. Si veda: M. Meleisea, *Lagaga. A Short History of Western Samoa*, Suva, University of South Pacific, 1987.

¹⁴ Samoanizzazione di half-cast, cioè di sangue misto, europeo (o cinese, o giapponese ecc) e samoano.

Io credo che la parola *fa'afafine* sia un termine post-contatto, coniato sotto l'influenza delle pressioni religiose e coloniali, perché dubito che nel periodo pre-coloniale ci fosse motivo di bollare le perone a partire dalle loro differenze. Credo che la parola *fa'afafine* sia stata prodotta nel contesto della società patriarcale samoana per descrivere coloro che non si confacevano all'immaginario eteronormativo occidentale introdotto attraverso la religione e il colonialismo. Inoltre, alcuni pensano che la parola *fa'afafine* si riferisca ad un'identità di genere o ad una categoria sessuale, ma è più di questo, è un contributo alla comunità. È il tuo contributo alla comunità che ti riconosce come *fa'afafine*. Perché c'è una differenza enorme tra essere un gay e essere una *fa'afafine*. Le persone gay si definiscono a partire dalla propria sessualità: omosessualità, transessualità... e questi sono tutti meccanismi medici occidentali. Persino le persone transgender sono considerate malate dall'American Psychiatric Association e io... io non mi sento una persona malata!

Che il genere potesse essere pensato come un contributo alla comunità e che tale contributo potesse essere letto in termini contro-egemonici come una forma di opposizione ai modelli biomedici occidentali e alle logiche eteronormate delle categorizzazioni dominanti dei generi (anche di quelli non eteronormativi), non era un'idea del tutto estranea alla mia forma mentis “de-generè”, forgiata attraverso anni di ricerca a Napoli e in Campania con quei femminielli o femminelle che, ora, avrei voluto comparare (per vanità, ingenuità o per entusiasmo) alle *fa'afāfine*.

Mi ero interessata, fino a quel momento, di processi di patrimonializzazione e della transizione, non solo di genere, ma di modelli di genere che si produce (a Napoli) contemporaneamente alla legalizzazione e democratizzazione del percorso di transizione da un genere all'altro. Il caso samoano sembrava presentare interessanti analogie non tanto nelle forme (corporee, sociali o istituzionali) di patrimonializzazione, quanto nei processi, nel fatto che (come a Napoli) il genere potesse farsi “oggetto culturale”.

L'ingresso del sesso nel campo del sapere e la sua oggettificazione in forma disciplinare coincide, lo sappiamo, con quel periodo della storia europea che Foucault, i foucaultiani e i foucaultisti hanno ampiamente dissezionato, senza allargare, però, quasi mai il focus oltre l'Europa-mondo degli Imperi. All'opposto, oltre gli oceani facilmente si sarebbero riconosciuti comportamenti deviati, alterità sessuali e sessuate, che il confronto con il terreno napoletano avrebbe già allora permesso di collocare nel cuore dell'Europa.

I processi di produzione di queste esperienze “indigene” di genere, il fatto che a fronte dell'omologazione ai modelli egemonici di omosessualità, transessualità e transgenderismo, si potessero produrre (e riprodurre) identità di genere locali, depositarie di un certo

ammontare di valore/tradizione e passibili di essere patrimonializzate, sembravano d'altronde funzionare, secondo dinamiche non troppo dissimili, tra i femminielli come tra le *hijras*, tra le *muxes*, come tra le *katoe* o tra le *fa'afāfine*. L'opposizione alle categorie biomediche occidentali, che per le femmine si realizza nell'assunzione di un modello di femminilità alla vecchia maniera o nella predilezione per le attività di cura, e che Yuki Kihara veicola senza mezzi termini nello stralcio di intervista appena citato, mi pareva non potesse essere assunta acriticamente, senza verificarne l'effettiva tenuta. La distanza, oceanica, tra il campo samoano e quello napoletano ai miei occhi non appariva poi così incolmabile e, anzi, mi pareva che proprio uno sguardo d'insieme permettesse di demistificare i toni sensazionalistici con cui le esperienze di genere non eteronormative sono state trattate (anche dagli antropologi) nel corso degli ultimi due secoli.

La scelta di abbandonare ogni velleità comparativa, maturata nel periodo tra il primo e il secondo soggiorno di ricerca sul campo, è stata dettata innanzitutto dalla volontà di familiarizzare il più possibile con il terreno samoano e di scavare un po' più a fondo, nel tentativo di individuare una traccia di lettura che riuscisse a sostenere l'impianto di una ricerca che, a metà strada, sembrava già abbastanza densa di per sé.

Alla fine di marzo 2014, quando sono atterrata per la prima volta in Samoa, il mio sguardo era quindi orientato a quei processi di istituzionalizzazione da un lato e di patrimonializzazione dall'altro che mi sembravano capaci di legare il contesto samoano e quello napoletano ma, come sempre accade, sarebbe stato il confronto con il campo a reindirizzare i miei interessi di ricerca. Le tematiche connesse al corpo e all'idea persona, così come il processo di genderizzazione della persona *fa'afafine* (e le manipolazioni di cui è il prodotto) si sono imposte, infatti, come tematiche centrali nelle mie riflessioni e nel mio percorso di ricerca. Si trattava di capire come e attraverso quali lenti sarebbe stato possibile “arrivare” al corpo e alla persona. D'altra parte me lo ripetevano tutti: per capire il ruolo delle *fa'afāfine* all'interno del *F'a'a Samoa* (o modo samoano) avrei dovuto conoscere per bene e maneggiare le regole della cultura.

Vaitoa, ad esempio, segretaria della Samoa Fa'afafine Association Incorporated (S.F.A.I., detta di seguito solo S.F.A.), mi disse durante una delle nostre prime interviste che quella delle *fa'afāfine* è una identità culturale.

Per me essere una *fa'afafine* è un dono di Dio, una benedizione. È anche una responsabilità, perché per me *fa'afafine* è un'identità culturale, un'entità culturale profondamente radicata nella cultura samoana. Non è un'identità sessuale, non è solo un'etichetta, o uno slogan. È parte

integrante della cultura samoana e per comprendere le *fa'afāfine* bisogna innanzitutto comprendere la cultura samoana che è una cultura che è sopravvissuta al colonialismo, alla globalizzazione, al cambiamento climatico e alla cristianità perché è stata capace di adattare tutte le influenze che venivano dall'esterno alla nostra cultura e al nostro modo di vedere le cose. (...) Quindi non è possibile definire le *fa'afāfine* con termini occidentali, se vuoi definire le *fa'afāfine* le devi definire all'interno della cultura samoana. E la definizione di *fa'afāfine* è di un uomo, un ragazzo samoano, che è nato nella cultura samoana, che è parte di un lignaggio composto di moltissime genealogie, che è definito dalla propria cultura, che ha un posto all'interno della società samoana e al quale semplicemente succede di dormire con altri uomini. Vedi la differenza? L'indicatore principale per le persone gay o transessuali è il sesso. Per le *fa'afāfine*, l'indicatore principale che definisce quello che siamo è la nostra cultura, è il nostro posto nella cultura. Quello che facciamo nel letto, non ci definisce, non ha alcun significato per quel che siamo e dove ci collochiamo.¹⁵

La traiettoria dello scambio erotico, sembra dire Vaitoa, è del tutto secondaria e ciò che definisce la persona è piuttosto il carico di responsabilità e il proprio posto nella cultura. Le *fa'afāfine* sono parte di un tutto e senza quel tutto non potrebbero esistere. Il tutto in questione è il *Fa'a Samoa*, la cultura Samoana: non si dà *fa'afāfine* al di fuori del *Fa'a Samoa* e delle regole che strutturano le relazioni tra i generi nel contesto del *Fa'a Samoa*.

Il *Fa'a Samoa*, la cultura samoana, è uno stile di vita, “it's a way of life” dicono i samoani. Milner traduce il termine *fa'a-Samoa* come “to divide a pig into traditional joints”, dividere un maiale in base alle articolazioni tradizionali, e rimanda al termine *pena* (cui assegna il significato di dividere o sezionare) aggiungendo che ciascuna di queste articolazioni ha un proprio nome e che “ognuna ha un valore cerimoniale ed è considerata la porzione legittima di una particolare persona o di un gruppo di persone all'interno di un comunità”.¹⁶ Questo primo lemma è classificato da Milner come verbo, ma l'autore ne riporta anche un secondo, che classifica come sostantivo e traduce con “custom, Samoan way of life”. Ben prima di Milner, il reverendo George Pratt,¹⁷ che fu il primo a codificare sistematicamente in forma scritta la lingua samoana e fu autore del primo dizionario Samoano-Inglese, aveva tradotto *fa'aSamoa* come “v. to act according to Samoan Custom”. Ancora Luis Violette, missionario marista, che staziona in Samoa alla fine del XIX secolo considera *fa'aSamoa*

¹⁵ Vaitoa, intervista raccolta ad Apia il 23 aprile 2014.

¹⁶ G.B. Milner, *Samoan Dictionary*, Auckland, Pasifika Press, 1966, pp: 49; 181.

¹⁷ G. Pratt, *Grammar and Dictionary of the Samoan Language with English and Samoan Vocabulary*, Papakura, McMillan, 1893.

un avverbio e traduce “à la maniere de Samoa (at¹⁸ the Samoan fashion).¹⁹

Durante una lunga intervista raccolta quasi alla fine della mia ricerca di campo il *tulafale* Fonomaitu Tuvalu Lokeni fornisce ulteriori elementi che permettono di comprendere a fondo il riferimento alla suddivisione e distribuzione delle diverse parti del maiale:

Quando ero bambino, qui in Samoa, la domenica, le varie famiglie erano solite portare un po' di *to'onai*,²⁰ una semplice borsa con dentro dei cibi, così come la nostra famiglia portava una borsa di là con dentro altre cose. E tutti questi valori sono parte di quello che noi chiamiamo *Va Tapuia*. Non si tratta solo di rispettarsi l'un l'altro, è un modo di vita e nella società samoana il *Va Tapuia* è l'essenza di pressoché tutto. Perché se sai su cosa si fondano le tue relazioni, e dove si collocano nel contesto del villaggio ruoli specifici, chi dovrà avere quella specifica parte del maiale, se sai che la *alagalima*²¹ o la *alagavae*²² va al *tulafale*,²³ o l'*alo*²⁴ del maiale va alla *tama'ita'i* ecc. Allora tutte queste cose sono valori, si potrebbe dire che sono sistemi che sono stati messi in piedi per proteggere il *Va Tapuia*, per assicurarsi che il *Va Tapuia* proceda da una generazione all'altra.²⁵

L'assetto gerarchico della società samoana struttura ogni aspetto della vita sociale; il maiale, cibo delle feste, deve essere ripartito in base alle regole del posizionamento sociale e conoscere le regole di dislocazione del cibo permette di avere piena coscienza della posizione di chi ci circonda. Del resto, i codici che veicolano ruoli e collocazioni nello spazio sociale sono tanti e diversi e, ad esempio, nell'osservare la disposizione dei corpi in una casa (*fale*) durante una *'ava* ceremony lo spettatore allenato potrà capire chi viene da fuori e chi invece vive in quel dato villaggio, chi è il capo *ali'i*, chi il *tulafale*, chi tra le donne è la moglie dell'uno o dell'altro, chi assume il ruolo della *taupou* e chi del *manaia*, almeno sul piano formale.

La letteratura è piena di descrizioni e interpretazioni più o meno profonde della struttura della società samoana e non è facile incontrare uno studente di antropologia che non abbia studiato almeno una monografia su Samoa, di solito *Coming of Age*.²⁶ Anche i non

¹⁸ *sic*

¹⁹ L. Violette, *Dictionnaire Samoa-Français-Anglais et Français-Samoa-Anglais précédé d'une Grammaire de la Langue Samoa*, Paris, Maisonneuve, 1879.

²⁰ *To'onai* è il termine con cui ci si riferisce al pasto principale della domenica (*le aso sã*), generalmente consumato dopo le celebrazioni religiose e condiviso con le altre famiglie del villaggio.

²¹ La spalla del maiale

²² La coscia dell'anima

²³ I *tulafale* sono i capi oratori, depositari delle genealogie familiari e distinti dai capi *ali'i*, dei quali sono la voce.

²⁴ La pancia

²⁵ Fonomaitu Tuvalu Lokeni, intervista raccolta a Moata'a, Apia, il 18 ottobre 2015.

²⁶ M. Mead, *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, Editrice Universitaria, 1954

specialisti, gli psicologi su tutti, sono a conoscenza del grande dibattito che negli anni '80 e con strascichi ancora negli anni '90 creò grande scompiglio nell'antropologia americana, attaccata nei suoi presupposti da un neozelandese che sosteneva che Margaret Mead non avesse capito un bel niente di come funziona la società samoana, lasciandosi abbindolare dalle risposte, costruite a puntino, delle sue informatrici che, in realtà, si erano prese gioco di lei. Derek Freeman, il neozelandese descritto da tutti come un mezzo matto, paranoico ed isterico, pubblicò *Margaret Mead and Samoa* nel 1983, a cinque anni di distanza dalla morte di quella che allora (e di certo da quel momento in poi) era l'antropologa più famosa del mondo. La controversia era iniziata ben prima della pubblicazione del libro di Freeman che per quindici anni, prima della morte di Mead, aveva invano cercato un editore. I due interloquirono in una sola occasione, nel 1964, quando Freeman invitò la Mead a tenere una conferenza all'Australian National University, dove ebbe luogo l'episodio del lapsus, passato alla storia tra gli addetti ai lavori della controversia.²⁷ Quando, il 31 gennaio del 1983, scoppiò il caso mediatico, con tre mesi di anticipo rispetto all'uscita del libro, l'antropologia americana si trovò impreparata a reagire e la Mead, certo, non poteva difendersi. Freeman, per altro, non aveva mai pubblicato testi su Samoa e in pochi avevano potuto dare uno sguardo al manoscritto o leggere un saggio inedito del 1978 in cui già si presagiva il contenuto del lavoro di Freeman.²⁸ Le sue critiche, è noto, erano rivolte non solo alla Mead, ma a tutto l'impianto dell'antropologia culturale boasiana, di cui Mead si era limitata ad affermare le idee, lasciandosi ingannare dalle sue informatrici per inesperienza, incompetenza, superficialità o per conservare la posizione di allieva devota ai propri maestri. L'uso della violenza e della forza nel contesto samoano sarebbero invece dimostrazione, per Freeman, del fatto che i comportamenti sessuali sono manifestazioni biologiche e che la cultura, per come la intendono Boas e i suoi allievi, è una finzione, una parodia.

L'ultimo numero dell'ottantacinquesimo volume dell'*American Anthropologist* di quel movimentato 1983 ospita una sezione speciale sul libro di Freeman che raccoglie saggi, tra gli altri, di Annette Weiner,²⁹ Lowell Holmes,³⁰ Brad Shore³¹ e Martin Silverman³². Il

²⁷ P. Shankman, *The trashing of Margaret Mead. Anatomy of an anthropological Controversy*, Madison, University of Wisconsin Press, 2009; S. Lelli, *Margaret Mead. Quando l'antropologo è donna*, Firenze, Edizioni Clichy, 2016.

²⁸ T. Schwartz, Anthropology, a Quaint Science, *American Anthropologist*, 85(4) 1983, p.919.

²⁹ A. Weiner, Ethnographic Determinism: Samoa and the Mead Controversy, *American Anthropologist*, 85(4) 1983, pp. 909-919.

³⁰ L. Holmes, A tale of Two Studies, *American Anthropologist*, 85(4) 1983, pp. 929-935.

³¹ B. Shore, Paradox Regained, Freeman's Margaret Mead and Samoa, *American Anthropologist*, 85(4) 1983, pp. 935-944.

³² M. Silverman, Our Great Deception, or Anthropology Defield!, *American Anthropologist*, 85(4) 1983, pp.

saggio di Silverman, in particolare, è illuminante perchè ritrae un'ipotetica messa in scena del "melodramma" di Freeman con tanto di descrizione di ruoli e personaggi, che anticipa la versione (ribaltata) proposta nella commedia *L'eretico*, rappresentata alla Sydney Opera House nel 1996.³³

In nessun modo sarebbe possibile rendere conto qui di quello che è forse il più lungo e partecipato dibattito della storia degli studi, che si trascina fino ad anni recenti, con la pubblicazione del lavoro di Shankman e le più recenti riletture della Mead da parte delle antropologhe (e delle non antropologhe) femministe.³⁴

Certo, se Freeman si fosse preso la briga di leggere tutti i testi pubblicati da Margaret Mead su Samoa, i fondamenti delle sue critiche sarebbero stati smontati in partenza e *Coming of Age* sarebbe (forse) potuto apparire per quello che era: un testo divulgativo, pensato e scritto per essere accessibile anche a un pubblico di non antropologi. Il dibattito, o meglio, il non-dibattito, contribuì, infatti, a radicare il mito della Mead e di Samoa, paradiso di una gioventù spensierata e libera da inibizioni.

1.2 Stereotipi e mitologie sessuali

Che la parola Polinesia evochi, immediate, immagini di paradisi perduti, abitati da donne avvenenti che danzano per il visitatore appena atterrato all'aeroporto come fecero di fronte a Cook, Wallis o De Bouganville, potrebbe essere oggetto di un esperimento sociale o di un reality show. Nell'immaginario collettivo sono - quelle - terre di avventura, legate ai nomi dei più grandi esploratori della storia euro-occidentale e ai grandi artisti, come Gauguin e Stevenson. Sono le isole nude, dell'amore e della precocità, raccontateci dai viaggiatori, dai missionari e dagli etnografi, le isole dei corpi scolpiti e baciati dal sole, che si abbracciano su spiagge paradisiache, ritratti nelle immagini proposte dai dépliant turistici.

Allo stereotipo non sfuggono nemmeno gli antropologi, come sa bene chi fa ricerca nei contesti oceaniani e si ritrova a dover smontare, con i propri colleghi, i vari miti della ricerca nei mari del sud, di bellezza o ferocia, di libertà o violenza, dovendosi talvolta finanche difendere dalle accuse di inattualità ed esotismo che di tanto in tanto gli vengono

944-947.

³³ Si vedano: S. Tcherkezoff, *Le mythe occidental de la sexualité Polynésienne. Margaret Mead, Derek Freeman and Samoa*, Paris, Presse Universitaire de France, 2001, p2-6; P. Shankman, *The trashing of Margaret Mead*, cit., pp 42-44.

³⁴ Significativamente, nel 2014, è la figlia dello stesso Freeman a smentire fermamente le affermazioni del padre e a rivalutare le affermazioni di Mead sulla libertà sessuale. Cfr.: J. Freeman, *A Living Legacy*, in *Whispers and Vanities, Samoan Indigenous Knowledge and religion*, a cura di Tamasailau M. Sualii Sauni, Maualaivau A. Wendt, Wellington, Huia Publisher, 2014.

mosse.³⁵ Né ci si può sottrarre alla doppia faccia dello stereotipo e non sentirsi coinvolti dalle accuse di voyeurismo che ci vengono mosse sul campo, quando veniamo giustamente guardati con sospetto e circospezione dai nostri informatori, tanto più se affrontiamo argomenti connessi ai generi e alle sessualità.

La costruzione di idee stereotipiche di maschilità, femminilità e di tutte le possibili gradazioni intermedie che vanno oltre i limiti concettuali di quei due poli ideali sono da sempre oggetto dell'antropologia di genere o, meglio, dei generi: «Gli stereotipi sono l'espressione quotidiana del pensiero di genere», scrive Marilyn Strathern.³⁶ Ciò che, in un dato contesto, è appropriato ad una donna si ipostatizza, secondo un processo metonimico (soggetto alle leggi della storia), e ipostatizzandosi diviene oggetto resistente, che travalica i confini temporali, si impone nel senso comune e passa, come in eredità, di generazione in generazione. Per citare ancora le convincenti parole di Marilyn Strathern: «L'obiettivo principale delle mitologie sessuali è produrre, da uomini e donne, due categorie sociali discrete, due tipi di esseri, i maschi e le femmine. Questo è il gender».³⁷

Sarebbe il caso di spiegarlo ai detrattori della così detta teoria gender, che ritroveremo, fuori luogo, in queste pagine, a conferma del fatto che le distanze transoceaniche non fanno paura a nessuno.

Che le *fa'afāfine* fossero protagoniste di alcune ben radicate mitologie sessuali era uno dei presupposti della mia ricerca di campo e il rinnovato interesse e le attenzioni di cui, a partire dagli anni '70, erano state protagoniste (come le femminelle, i/le *berdache* e le *kathoe*, del resto) sembrava riprodurre le più radicate tra le mitologie sessuali, creandone anche di nuove, ben lontane dalle rappresentazioni dei soggetti *fa'afāfine*. Come per il terreno napoletano, infatti, l'interesse manifestato negli ultimi anni da un gruppo di psicologi canadesi e americani assai motivati nel voler dimostrare il legame tra l'ordine o la gerarchia delle nascite e l'orientamento sessuale,³⁸ volendo per altro inferire - di qui - la centralità del ruolo materno nell'indirizzare le “scelte” dei figli e sostituendo alla categoria di omosessualità quella di androfilia³⁹ (categoria esogena, ovviamente, che questi studiosi ritengono possa rappresentare meglio la - loro - idea delle soggettività *fa'afāfine*) sembrava

³⁵ Cfr: M. Niola, Gli Ultimi antropologi, in *La Repubblica*, 19 novembre 2013, ora on-line su <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/11/19/gli-ultimi-antropologi-quelli-che-non-hanno.html>

³⁶ M. Strathern, *Before and After Gender. Sexual Mythologies of Everyday Life*, Chicago, HAU Books, 2016: 34.

³⁷ Ivi, p. 282.

³⁸ K. Poasa, H.R. Blachard, K.J. Zucker, Birth Order in Transgendered Males from Polynesia: A Quantitative Study of Samoan Fa'afafine, *Journal of Sex and Marital Therapy*, 30, 2004:13-23.;

³⁹ P.L. Vasey, D.P. Vanderlaan, Birth Order and Male Androphilia in Samoan Fa'afafine, *Proceedings of the Royal Society for Biological Sciences*, 274, 2007: 1437-1442; .

produrre sul piano discorsivo e teorico soggetti assenti, di fatto, dal campo sociale.

Questa sovrapposizione di idealtipi e stereotipi non facilitava certo il compito, cioè capire se e come il genere delle *fa'afāfine* potesse essere patrimonializzato e, anzi, era chiaro che il rischio di incorrere in analisi funzionaliste o, peggio ancora, riduzioniste era in agguato. Qual'è il soggetto che si patrimonializza? Quali appigli nel mondo reale avrebbe potuto mantenere questo soggetto patrimoniale?

La possibilità di appoggiarsi ad una formazione sociale quale la Samoa Fa'afafine Association (S.F.A.), non era di per sé garanzia della possibilità di accedere ad un campione quantitativamente e qualitativamente appropriato e l'assenza di ogni statistica sul numero di *fa'afāfine* presenti in Samoa imponeva una certa cautela nella generalizzazione.

L'insistenza dei miei interlocutori sulle responsabilità lasciava intendere che l'idea di cultura e tradizione dovesse avere un peso importante nella definizione di sé come *fa'afafine*, ma ciò sollevava ulteriori questioni: come si declinano cultura e tradizione per la persona *fa'afafine*? Sarebbe bastato definire le *fa'afāfine* come un'identità culturale o era forse necessario comprendere i presupposti su cui si radica tale definizione? E il genere, in tutto ciò, che ruolo aveva?

1.3 Il campo e i suoi campi

Una etnografia o un testo etnografico, qualsiasi linguaggio utilizzi, dovrebbe riuscire a rendere conto dei dati di campo offrendo una chiave di lettura di fatti sociali che l'antropologo ritiene importanti; una etnografia non è solo un racconto, al contrario, dovrebbe riuscire a spiegare quei fatti e aiutare chi non li ha vissuti a comprenderne il senso. L'etnografo, chi scrive o monta un testo letterario o audio-visivo, compie sempre una scelta, taglia, imbastisce, cuce, scuce e ricuce; quasi mai riesce a mettere in un solo prodotto il lavoro frutto di tutto il suo impegno sul campo. La scelta di quel che entrerà nella sua etnografia è una scelta complessa, che chiama in causa non solo chi dovrà leggere, ma anche perché e a quale fine. La scrittura non è un'azione disinteressata e quasi mai è solo un atto di giustizia scientifica. Chi scrive omaggia, cita, manipola, agisce rapporti di forza almeno quanto chi vive gli spazi sociali e se l'etnografia risulta strumento accattivante è proprio perché, erroneamente, si crede che ogni piccolo spazio d'osservazione sia etnografia, con buona pace dell'idea (che è metodo) della lunga durata.

Dieci mesi non fanno la lunga durata, anzi, sono davvero pochi quando non si conosca la lingua e non si abbia familiarità con i codici base delle relazioni sociali. Il processo di

alfabetizzazione alla cultura samoana, nel mio caso, è stato reso più agevole dal fatto che, fin dall'inizio della ricerca sul campo, ho avuto occasione di vivere con tre ragazze samoane e poi con una famiglia “normale”, cioè composta di persone eterosessuali, potendo esperire, così, le rigide regole del *fa'a Samoa*.

La società samoana, infatti, è strutturata a partire da un'inedita combinazione di forme del potere tradizionale e strumenti propri delle democrazie parlamentari. La configurazione è quella propria di una società gerarchica, in cui il potere e il governo sono affidati ai capi famiglia, detentori di un titolo *matai* a cui è legata l'autorità sulla terra, per la gran parte della quale vige ancora il principio di inalienabilità.⁴⁰ Il rapporto di proprietà è invertito: sono gli uomini che appartengono alla terra e non viceversa.⁴¹ Parafrasando Serge Tcherkezoff possiamo quindi parlare di illusione della proprietà che, di fatto, resta condivisa, per quanto affidata temporaneamente al capo famiglia, detentore del titolo. Gli uomini sono considerati “figli della terra”⁴² e sono parte integrante di un sistema, detto *fa'aMatai*, in base al quale chiunque possa tracciare la propria discendenza da un antenato comune ha diritto di mettersi a servizio del detentore di quel titolo *matai* e può considerarsi parte del gruppo. Porzioni di terra a destinazione abitativa e di coltivazione sono ripartite tra le famiglie in relazione ai bisogni di ciascun nucleo. La proprietà della terra, tuttavia, è degli antenati e i *matai* sono considerati semplici rappresentanti in vita di coloro che per primi si legarono a quella specifica porzione di territorio. Il titolo, trasmesso per linea genealogica e attraverso il servizio (*tautua*) alla comunità, è indispensabile per poter sedere nell'assemblea dei *matai* (*fono*), incaricata di discutere le questioni politiche, risolvere le dispute e svolgere piccole funzioni di sorveglianza del territorio, esercitando un certo grado di controllo sulla popolazione. I detentori del titolo possono concorrere alle elezioni per le rappresentanze distrettuali in parlamento, ma non godono di alcun privilegio particolare, anzi, da loro ci si aspetta che siano equi redistributori delle ricchezze accumulate in occasione di feste e cerimonie e che si distinguano per generosità e attenzione nei confronti della famiglia (*aiga*). Dal momento che l'accesso al titolo non è garantito dal solo principio di filiazione, tutti i membri della comunità devono servire i

⁴⁰ Nel 1961, al raggiungimento dell'indipendenza, solo il 4% delle terre era classificato come proprietà privata; l'81% erano terre soggette al sistema consuetudinario e il restante 15% terra dello Stato. La situazione oggi è pressochè invariata dal punto di vista giuridico, benché siano state introdotte forme di leasing per venire incontro alle richieste delle esigenze del mercato turistico.

⁴¹ Si veda: S. Tcherkezoff, *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité)*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 13. Si veda inoltre la reinterpretazione di tale idea proposta in E. Hau'ofa, *Our sea of islands*, in *We are the Ocean. Selected works*, a cura di E. Hau'ofa, pp. 27-40, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008.

⁴² Ivi, pp. 44-47

matai per poter aspirare all'intitolazione.

I titoli o nomi, *suafa matai*, sono associati ad un antenato, che può venir ricordato per aver conquistato quel territorio, o per averlo ricevuto per questioni politiche da un altro *matai*. Alle volte, infine, si dice che l'antenato fondatore abbia ricevuto il titolo direttamente dalle divinità.

I titoli non hanno valore di per sé ma solo in relazione ad altri titoli e sono organizzati secondo una gerarchia che distingue i cinque capi supremi dai detentori di titoli meno importanti o “più giovani”, che vantano quindi una genealogia ben più breve. Alla gerarchia dei titoli corrisponde una gerarchia di diritti territoriali, costantemente dibattuta e praticata nel contesto della Land and Title Court, istituita per volontà dell'amministrazione coloniale tedesca alla fine del XIX secolo.⁴³

Uomini, donne e *fa'afāfine* possono essere insigniti dei titoli e i *matai* si contano oggi nel numero, alterato a ribasso, di 16700, di cui oltre 13400 residenti in Samoa,⁴⁴ il che dà misura del valore prettamente formale assunto nella maggioranza dei casi dall'onorificenza del titolo.

Il sistema riproduce l'organizzazione “tradizionale” del villaggio, considerato idealmente come un'unica *aiga* e diviso in tre gruppi, detti a loro volta villaggi (*nuu*), riuniti in altrettante assemblee. Il *fono* rappresenta la totalità del gruppo, idealmente unico, ed è composto da tutti gli uomini che siano insigniti di un titolo. Ha un equivalente formale nell'*auluma*, o *nuu o tama'ita'i* (oggi *women's commetee*), cui partecipano alcune delle donne del villaggio, cioè figlie e sorelle dei capi *matai*. Infine, l'ultimo gruppo è detto *aumaga* e costituisce l'esercito o la forza lavoro locale; ne fanno parte gli uomini non titolati (*taulealea*), nonché, talvolta, i mariti che scelgono la residenza uxori-locale, (detti *faiava*).⁴⁵ A capo dell'*auluma* si trova la *taupou*, la vergine del villaggio, che può essere la sorella o la figlia del paramount chief, rappresenta il villaggio durante gli eventi pubblici e coordina le attività delle donne, in particolare in occasione delle visite (*malaga*) di altri villaggi. Il *sao aumaga* o *manaia*, che presiedeva l'*aumaga*, era generalmente il figlio del capo supremo, destinato (in teoria) a succedergli e ottenere quel titolo. A differenza della *taupou*, quindi, il *sao aumaga* non era insignito di un titolo e, anzi, proprio l'ottenimento di questo segnava l'uscita dall'*aumaga* e l'ingresso nel *fono*.

⁴³ M. Meleisea, *Lagaga*, cit., pp. 112-115.

⁴⁴ Fonte: Censimento 2011 <http://www.sbs.gov.ws/index.php/new-document-library?view=download&fileId=1388>

⁴⁵ Si veda: S. Tcherkezoff, “*Sister or wife You've Got to Choose*”. *A solution to the puzzle of village exogamy in Samoa*, in *Living Kinship in the Pacific*, a cura di C. Toren e S. Pauwels, New York, Berghahan Books, 2015, pp 166-185.

Le donne, invece, fino agli anni '20 del '900, lasciavano l'*aualuma* nel momento in cui si sposavano, ma la trasformazione dei *nuu o tama'ita'i* in *Komiti Tumama* (comitati delle donne per la salute e l'igiene) da parte dell'amministrazione coloniale neozelandese aprì alla partecipazione delle mogli *nofotane* (cioè che seguono i mariti nella residenza virilocale). A partire dagli anni '90 l'influenza di questi gruppi di donne è progressivamente diminuita, anche se negli ultimi anni la discussione pubblica sulle rappresentanze parlamentari e le quote rosa ha riaperto il dibattito. *Aumaga* e *aualuma* sono ancora una realtà viva nella stragrande maggioranza dei villaggi samoani⁴⁶ e tuttavia il loro ruolo è chiaramente diverso rispetto al passato. Gli *Women's Committee* svolgono ancora ruoli fondamentali all'interno dei villaggi, per lo più connessi ad igiene, salute ed educazione, e durante le occasioni pubbliche, come un funerale particolarmente importante o le celebrazioni annuali per l'anniversario dell'indipendenza, hanno il compito di scegliere le stuoie che dovranno circolare per l'evento.

Più complessa è invece la situazione per quel che riguarda il gruppo degli uomini non titolati, che oggi assume i contorni di un'associazione di giovani, spesso strettamente legata ad una parrocchia.⁴⁷

Oggi, in realtà, in pochissimi, nei villaggi della town area, partecipano regolarmente agli incontri di questi gruppi e se i giovani si possono riunire contemporaneamente al *fono* per preparare il *kava* e l'*umu* per i *matai*, chiunque possa cerca di sfuggire a queste obbligazioni. Nessuna delle donne delle mie due famiglie samoane prendeva parte alle riunioni dei *Komiti* e il padre della mia amica Tu'i, che detiene un importante titolo nel suo villaggio in Savai'i, durante i miei soggiorni di campo si è recato sull'isola grande per partecipare al *fono* solo in due occasioni, a ridosso del previsto conferimento del titolo ad una delle sue figlie.

La posizione delle *fa'afāfine* in questo sistema è chiara: il loro posto è *nell'aumaga* o, se detengono un titolo, nel *fono*, ma non tra le donne dei *Komiti Tumama*. Avremo modo di discutere in modo più approfondito la questione, considerando eventuali e assai rare eccezioni alla regola e le strategie messe in campo dalle mie informatrici per sottrarsi, in parte, a questo destino. È necessario, però, sottolineare da subito che il ruolo di questi gruppi è ben più radicato nei villaggi rurali e in quelli lontani dalle aree urbane.

La ricerca di campo, come accennato, si è articolata in due soggiorni di cinque mesi ciascuno e, nel 2014, è stata ufficializzata con un visto per motivi di ricerca. Fin dal mio

⁴⁶ Cfr: Leasiolagi M. Meleisea, Measina Meredith, Muagututi'a I. Chan Mow, P. Shoefel et alii, *Political Representation and Women's Empowerment in Samoa*, vol I e II, Apia, Centre for Samoan Studies, 2015.

⁴⁷ Ivi, vol I, pp. 32-33.

arrivo in Samoa ho collaborato con la S.F.A., nata del 2009 per iniziativa di un gruppo di *fa'afāfine* educate oltreoceano e rientrate in Samoa nella prima decade del nuovo millennio. Tale collaborazione mi ha permesso di entrare in contatto con circa quaranta *fa'afāfine*, di cui dodici hanno preso parte alla ricerca. Oltre alle *fa'afāfine* coinvolte nelle attività della S.F.A., ho potuto intervistare alcune *fa'afāfine* incontrate per caso durante i miei soggiorni in Samoa e circa una dozzina di *fa'afāfine* che vivono in New Zealand. Durante la seconda fase di campo, infatti, ho deciso di trascorrere tre settimane in Nuova Zelanda per intervistare due *fa'afāfine* che indossano un tatuaggio femminile (*malu*) e con cui non ero riuscita, fino ad allora, ad entrare in contatto. Durante le settimane in New Zealand, inoltre, ho intervistato le *fa'afāfine* riunite nella Auckland Samoa Fa'afafine Association (A.S.F.A.), nata nel 2014 per iniziativa di *fa'afāfine* di generazioni diverse accomunate dall'esperienza della vita nella diaspora.

Gli spazi associativi hanno dunque rappresentato un canale fondamentale, per quanto non esclusivo, per l'accesso alle informazioni. E, tuttavia, c'è di più, poiché anche i contenuti della ricerca sono stati “negoziati” con le attiviste della S.F.A.

Durante il nostro primo incontro Roger, il presidente dell'associazione, fu molto chiaro nel dirmi che non avrebbero supportato l'ennesima ricerca da cui emergesse un'immagine ipersessualizzata delle *fa'afāfine*. Mi disse inoltre che proprio per questo l'associazione avrebbe operato da filtro tra me e gli informatori, sottolineando più volte il fatto che avrebbero preferito che non me ne andassi in giro a reperire informazioni da chissà chi in cambio di pochi *tala*.⁴⁸

Il fatto che avessi pregresse esperienze di ricerca con soggetti non eteronormativi ha costituito indubbiamente un punto a mio vantaggio, che inconsapevolmente sono riuscita a giocare nella presentazione del progetto di ricerca.⁴⁹ Grande interesse veniva mostrato dalle mie interlocutrici per le femminelle e io stessa divenni quasi subito “Carolina femminell” o anche solo femminell'. L'aspetto che più attraeva le *fa'afāfine* era la devozione dei femminelli alla Madona di Montevergine e spesso mi chiedevano di ripetere loro l'appellativo con cui i fedeli si rivolgono alla madonna, Mamma Schiavona, che pronunciavano scimmiottando la voce delle cantanti dell'opera lirica che amano tanto.

Piccole forme di reciprocazione mi sono state richieste durante i miei soggiorni di campo: dalla preparazione di slide e interventi per l'associazione, alla relazione su testi scientifici

⁴⁸ Roger, intervista raccolta ad Apia, l'8 aprile 2014.

⁴⁹ Non è irrilevante che fu proprio Roger a spingermi ad istituzionalizzare la mia ricerca chiedendo un apposito visto, così come che l'anno successivo fu lui stesso a dissuadermi dal ripetere l'errore avendo esperito con me l'estenuante attesa e la trafila burocratica necessaria ad ottenere il Research Visa.

prodotti sulle *fa'afāfine*, fino al contributo economico per attività specifiche o di beneficenza. Nel 2015, quando sono stata giudice del concorso di bellezza, sono stata io stessa “retribuita”, secondo le regole del *Fa'a Samoa*, per questa attività e ho ricevuto (come i miei colleghi) una busta con 100 *tala*, l'equivalente di circa 30 euro.

La mia identità di genere e il mio orientamento sessuale non hanno costituito un ostacolo per la ricerca, anzi, quasi subito si è instaurato con le mie informatrici un clima di complicità e solidarietà. Le relazioni tra donne e *fa'afāfine*, infatti, come avremo modo di sottolineare a più riprese nel corso della trattazione, sono quasi sempre positive e le *fa'afāfine* sono considerate alleate delle donne e non avversarie o antagoniste.

Tra le *fa'afāfine*, invece, possono aprirsi conflitti più o meno estesi, che possono a volte arrivare fino in tribunale, come è accaduto nel caso di una rissa scoppiata durante il mio secondo soggiorno di campo in un bar di un villaggio vicino Apia.

Delle ventitré *fa'afāfine* che hanno ufficialmente preso parte alla ricerca in Samoa solo una non è coinvolta nelle attività della S.F.A., mentre le altre partecipano per lo più alle attività del pageant o ai workshop sull'Aids e malattie sessualmente trasmissibili che l'associazione organizza periodicamente in collaborazione con il Ministero della salute. Dieci delle dodici intervistate in N.Z., invece, militavano nella A.S.F.A. e quattro di loro facevano parte anche di un altro gruppo informale, le Kweens of Kingland, una compagnia di ballerine che riunisce *fa'afāfine* e *laelae*.⁵⁰

L'età media delle trentacinque informatrici che hanno preso parte alla ricerca è di circa 43 anni (la più giovane ne aveva 23, mentre la più anziana andava per i 70). Con ciascuna ho condotto almeno un'intervista e in due occasioni, in New Zealand, ho svolto interviste collettive.

L'unico strumento che ho utilizzato è stato il registratore, di cui ho cercato di fare un uso quanto più ponderato possibile, fin quando non mi è stato rubato, più o meno a metà del mio primo soggiorno sul campo. Successivamente, ho utilizzato l'applicazione del telefono cellulare o del tablet, riscontrando come la presenza di questo oggetto più familiare riuscisse tutto sommato tattica.

Ho privilegiato lo strumento dell'intervista aperta e non strutturata, non ho utilizzato questionari né organizzato focus group e le interviste di gruppo in New Zealand mi sono

⁵⁰ La parola *laelae*, modellata sulla terminologia tahitiana *raerae*, è il termine con cui, a Rarotonga e nelle comunità di Cook Islanders che vivono nella diaspora, ci si riferisce alle identità di genere “tradizionali” e alle soggettività gay più evidentemente omologate ai modelli occidentali. Per un approfondimento si vedano: K Alexeyeff, *Dragging Drag: The Performance of Gender and Sexuality in the Cook Islands*, *The Australian Journal of Anthropology*, 11, 2000, pp. 297-307; Id. *Globalizing Trans in the Cook Island: Friction, Repulsion and Abjection*, *The Contemporary Pacific*, 20(1), 2008: 143-161; .

state, per così dire, “imposte” dai miei informatori.

Tutti i partecipanti sono stati informati dei presupposti e delle domande di ricerca e tutti hanno espresso, verbalmente o per iscritto, il consenso a partecipare al progetto. Con alcune è stato necessario negoziare modalità specifiche di restituzione dei contenuti registrati e, quando mi è stato richiesto, ho fornito una trascrizione delle interviste.

Tutte le interviste sono state condotte in inglese e non ho mai sentito la necessità di assumere un interprete.

Oltre alle interviste condotte in New Zealand, una delle cinque interviste con Yuki è stata raccolta in Germania, a Colonia, mentre il colloquio con Dan Taulapapa McMullin ha avuto luogo a New York, negli Stati Uniti.

Solo una parte dei contenuti veicolati dai miei informatori e dalle mie informatrici è confluita nelle pagine di questo testo che, è bene precisarlo, non ha alcuna pretesa di risultare esaustivo.

1.4 Questa non è una monografia

Il titolo di questo ultimo paragrafo introduttivo non vuol'essere un'affermazione programmatica. Piuttosto è un modo per assumermi la responsabilità di aver voluto cedere al fascino dei bisbigli e dei pettegolezzi di cui parla Tui Atua Tupua Tamasese in *Whisper and Vanities*.⁵¹ Una scelta tutt'altro che edonista, dettata dalla volontà di provare ad andare oltre gli stereotipi e desessualizzare le *fa'afāfine*, o quanto meno la rappresentazione che delle *fa'afāfine* abbiamo nei contesti non oceaniani.

Il percorso che propongo si radica, come viene reso esplicito nella prima parte del prossimo capitolo, in una tradizione di studi che, con un gesto politico, credo sia necessario continuare a chiamare *gender studies*, accettando la sfida dei detrattori del *gender* e riappropriandoci con convinzione del concetto. La seconda parte del secondo capitolo presenta invece alcune coordinate fondamentali per orientarsi nel panorama delle relazioni tra i generi in Samoa e chiarisce alcune importanti questioni terminologiche.

Il terzo, il quarto e il quinto capitolo rendono conto delle informazioni raccolte durante il periodo della ricerca, nel tentativo di offrire una prospettiva diversa da cui guardare alle *fa'afāfine*. I titoli di questi capitoli sono evidentemente citazioni, tratte da testi a cui mi sono legata e slegata più volte da quando, nel 2007, ho iniziato a occuparmi di generi e corpi. *Napoli nuda, vestita, travestita* è il titolo di un libello di Giovanna Gargiulo

⁵¹ Tui Atua Tupua Tamasese, *Whispers and Vanities*, cit.

ripubblicato dall'editore Colonnese nel 2000 e corredato delle belle foto di Tano D'amico e Luciano Ferrara che ritraggono femminielli e travestiti per le strade della città negli anni '70. *Spogliarsi, Vestirsi, Travestirsi* è invece il titolo di un libro di Ernesta Cerulli, ben più ambizioso del mio modesto lavoro che, per altro, con ogni probabilità alla Cerulli non sarebbe piaciuto.

Il capitolo 3, *Nudi*, si avventura nel mondo del tatuaggio genderizzato e rende conto delle esperienze delle mie interlocutrici che hanno ricevuto un tatuaggio tradizionale (*malofie*) maschile (*pe'a*) o femminile (*malu*). Le forme di iscrizione corporea del genere sono regolate in Samoa da norme precise che non possono essere eluse per vanità o per ambizione personale, pena l'esclusione dall'universo sociale. Le polemiche che, anni fa, hanno fatto seguito allo scandalo scoppiato quando una *fa'afafine* si è fatta tatuare un *malu* sono il pretesto a partire da cui è possibile avere accesso ai simbolismi di genere, alle relazioni cioè con altri aspetti della vita sociale. Non è la manipolazione del corpo ad aprire uno spazio di agibilità per le *fa'afafine*, al contrario, è l'intervento in superficie, sugli aspetti formali e simbolici, a produrre efficacia.

Il capitolo 4, *Vestiti*, guarda ad un altro oggetto culturale emblematico, l'abito, oggetto/simbolo storicamente legato al genere e deputato alla sua personificazione. Se è certamente vero, infatti, che l'abito non fa il monaco è senza dubbio interessante che la *fa'afafine* faccia l'abito, materialmente cucendolo e vestendo uomini, donne e *fa'afafine* di tutte le età. L'apprezzamento continuamente manifestato per le doti artistiche e le capacità creative delle *fa'afafine* che lavorano nel mondo della moda ha del resto un significato precedente nelle piccole realtà più o meno organizzate intorno a cui, a partire dalla seconda metà degli anni '60, cominciano a riunirsi le *fa'afafine* della town area che trovano in una piccola sartoria uno spazio di aggregazione e inclusione sociale.

Nel capitolo 5, infine, l'attenzione sarà rivolta alle danze e a quelle performance in cui gli studiosi hanno voluto vedere uno spazio privilegiato per la comprensione del ruolo delle *fa'afafine* nella società samoana. Le danze notturne, oggetto dello sguardo morboso degli europei e dei missionari, sono paragonate agli attuali show che vanno in scena nei locali di Apia e Pago Pago come delle altre capitali del Pacifico e risultano ancora strumento funzionale alla rappresentazione ipersessualizzata delle esperienze di genere delle *fa'afafine* samoane.

Il capitolo 6, infine, prova a tirare le somme e a suggerire nuovi possibili percorsi di ricerca.

Nonostante gli stereotipi e le mitologie sessuali (cristiane) samoane, sesso e genere

risultano a uno sguardo approfondito categorie non pregnanti, che rimandano sempre ad altri costrutti sociali, di classe e prestigio, anzitutto. Nel processo di istituzionalizzazione delle *fa'afāfine*, infatti, un ruolo centrale è stato svolto (ed è svolto tutt'oggi) dalle elites intellettuali e politiche del paese. Le differenze di capitale culturale, visibili nelle prossime pagine, in particolare nel capitolo 3, avrebbero forse richiesto uno spazio più sostanzioso che, tuttavia ho scelto di non penetrare perchè strettamente legato a questioni connesse alla gerarchia dei titoli e alla concezione samoana del rango, che ho potuto solo timidamente esplorare durante la mia ricerca e che avrebbero imposto di aprire l'intricato capitolo dei diritti umani.

Sono tante le traiettorie possibili che questo lavoro lascia solo intravedere, primo tra tutti il rapporto col cosmo e lo spiritualismo materialista che trapela dalla filosofia samoana. Le sostanze corporee, il sangue e lo sperma su tutte, sono ancora oggetti troppo poco studiati, che restano “culturalmente” dominio degli studi d'area melanesiana e che potrebbero forse dirci qualcosa di più sui contesti polinesiani di quanto io stessa non sia stata disposta ad ammettere.

APORIE DEL SISTEMA SESSO/GENERE

2.1 Antropologia, generi, sessualità

Nella storia degli studi l'analisi delle relazioni di genere ha lentamente conquistato, non senza difficoltà, una posizione di rilievo, svincolandosi dal dominio della divisione del lavoro sessuato e della distinzione tra lavoro produttivo maschile e lavoro riproduttivo femminile e imponendosi, grazie alle riflessioni delle antropologhe femministe, come prospettiva idealmente obbligata delle nostre etnografie. Se nella sua accezione corrente il concetto di genere venne impiegato per la prima volta a metà degli anni '50 dal medico neozelandese dott. John Money, pioniere degli studi sull'intersessualità e strenuo sostenitore della teoria interazionista, in antropologia è almeno dagli anni '30, con la nozione di ruoli sociali maschili e femminili e gli studi di Margaret Mead sulle società del Pacifico, che l'azione generativa della condizione sessuata viene considerata come prodotto culturale soggetto alle leggi della storia. Certo, bisognerà aspettare gli anni a cavallo tra i '60 e i '70 e il lavoro critico delle teoriche del femminismo per avere la possibilità di apprezzare il tentativo di rifondare il campo epistemologico degli studi sulla differenza sessuale e i ruoli maschili e femminili, ma un seme era stato gettato, tra il '28 e il '35, proprio in quel mare di isole che è l'Oceania.

Prima ancora dell'elaborazione del sistema di sesso/genere e della pubblicazione di *“The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex”*,⁵² convenzionalmente considerato il testo fondativo degli studi di genere in antropologia, è all'interno del dibattito natura/cultura che vanno ricercate le matrici dell'agognata rivoluzione di genere. Le riflessioni di Mathieu⁵³ in Francia, di Oakley⁵⁴ in Inghilterra, di Lonzi⁵⁵ in Italia, pur con enormi differenze, definiscono un campo di studi che cerca di conquistare autonomia sul piano dell'elaborazione teorica e/o delle pratiche politiche, tanto all'interno dei contesti accademici quanto in quelli di movimento. Più o meno contemporaneamente negli S.U. il contributo delle antropologhe femministe⁵⁶ risulta assolutamente centrale per spianare la

⁵² G. Rubin, *The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex*, in *Feminist Anthropology. A Reader*, a cura di E. Lewin, Oxford, Blackwell, 2006, pp87-106.

⁵³ N.C. Mathieu, *Homme-culture et femme-nature?*, *L'Homme*, 13(3), 1973, pp. 101-113.

⁵⁴ A. Oakley, *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith, 1972.

⁵⁵ C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano, Edizioni di Rivolta Femminile, 1977.

⁵⁶ S. Ortner, *Is female to male as nature is to culture*, *Feminist Studies*, 1, 1972, pp 5-31; M.Z. Rosaldo, L.

strada alla fondazione degli studi di genere e nel 1975 è Gayle Rubin, antropologa statunitense di orientamento costruttivista, a fornire un importante contributo alla causa, elaborando la nozione di sistemi sesso/genere.

Fin dalla sua prima formulazione, divenuta poi canonica, il *sex-gender system* è quel sistema di disposizioni attraverso cui una società trasforma la materia prima biologica del sesso e della procreazione in un prodotto dell'attività umana (attività che poco dopo Gayle Rubin qualifica come plasmazione o modellamento)⁵⁷ e in cui sono soddisfatti questi bisogni sessuali trasformati.⁵⁸ Come in una catena di montaggio il ruolo sociale si iscrive sul dato biologico e modella, plasma, costruisce gli uomini e le donne secondo modalità adatte - dice ancora Rubin - alle convenzioni di una determinata società.

Il corpo-supporto dei diversi manufatti culturali era stato considerato fino a quel momento un induttore fondamentalmente universale di gerarchie che, essendo biologicamente fondate, sarebbero state in qualche modo costitutive dei caratteri maschili e femminili. Il dato somatologico del sesso sarebbe dunque il presupposto su cui e a partire dal quale si articolano le diseguaglianze di genere e si struttura la dominazione maschile, quella sì universale, perché erroneamente fondata su un presupposto "naturale". Il fatto, poi, che vi fossero universalmente distinzioni tra uomini e donne e che tali differenze fossero riconducibili ad una sostanziale unità dei corpi maschili e femminili se non faceva del genere un dato biologico, ne cercava senza dubbio il momento fondante nel corpo stesso, elemento di continuità transculturale.

In questa fase, il contributo dell'antropologia è volto, quindi, ad appurare l'irriducibilità di maschile e femminile alla dimensione sessuata dell'essere e l'indipendenza dei processi di genderizzazione dalla materia bio-anatomica del sesso. Il fondamentalismo determinista imponeva, infatti, un radicale ripensamento non solo delle categorie, ma degli stessi principi tassonomici a partire dai quali erano state lette le differenze di genere. Anche il corpo, in tal modo, veniva finalmente a costituire una variabile culturale e il genere non poteva più essere considerato l'equivalente sociale di un dato biologico inequivocabile. Sesso e genere non sono più coestensivi, né sono costanti che accomunano tutte le donne e tutti gli uomini nonostante le variabili culturali. Destituita, almeno in teoria, la valenza universale del rapporto eterosessuale come presupposto necessario della riproduzione, gli antropologi indirizzano i propri interessi alle forme di omosessualità più o meno istituzionalizzata presenti in numerose società da loro osservate: lo scambio di sostanze e

Lamphere, a cura di, *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

⁵⁷ G. Rubin, *The Traffic in Women*, cit., p. 90.

⁵⁸ Ivi, p.88.

la costruzione del genere nelle società dell'area melanesiana, il travestitismo dei così detti *berdache* del nordamerica indigeno, così come i matrimoni tra persone dello stesso sesso in contesti tanto distanti quanto differenti divengono oggetto di inedite attenzioni.

All'inizio degli anni '80, nell'introdurre uno dei primi lavori sistematici sul genere, Sherry Ortner ed Herriette Whitehead sottolineano la pressoché totale assenza delle donne nelle etnografie dei primi antropologi, relegate ai capitoli sulla parentela ed irrimediabilmente condannate al ruolo di oggetto di scambio.⁵⁹ A soli sei anni di distanza dalla pubblicazione di *“The Traffic in Women”* con i saggi raccolti in *“Sesso e Genere”* si profila un campo di studi complesso, che ambisce ad acquisire dignità e autonomia e che guarda alle relazioni tra i generi non solo come relazioni di potere, ma come prodotto specifico dei processi di simbolizzazione e dell'interazione con i sistemi di rango e prestigio. La varietà e ricchezza di contesti e il tentativo di combinare prospettive marcatamente culturaliste con contributi di taglio più sociologico, spaziando tra l'analisi della parentela e le forme del travestitismo istituzionalizzato, non vanno letti come un tentativo di verificare la tenuta di una teoria della continuità tra sistemi di prestigio e sistemi sesso/genere che implicano sempre una distinzione di valore e possono, quindi, essere considerati di per sé sistemi di prestigio, ma piuttosto come uno sforzo di pensare al genere come ad un simbolo, investito di significati e produttore di relazioni. Come qualcosa che sta per qualcos'altro.

Pensare il genere come un simbolo è un obiettivo solo apparentemente scontato. L'imperversante dibattito sulla *“ideologia gender”*, per portare solo l'esempio più eclatante, ne fa un dato tutt'altro che acquisito.

In un testo scritto tra il 1972 e il 1973 a Port Moresby, ma pubblicato solo nel 2016, Marilyn Strathern ci invita a considerare il concetto di genere come espressione di sistemi di relazioni:

Quando il genere diviene un simbolo, un tipo di relazione sociale viene impiegata in riferimento ad altri tipi di relazione. Una caratteristica fondamentale del pensiero di genere è *produrre categorie sociali discrete*. In quelle società in cui il genere viene manipolato può divenire un simbolo per l'esistenza di categorie sociali in ambiti esterni alla relazione maschio/femmina. (...) Laddove il genere è esaltato, si carica con ogni probabilità di un rilevante peso simbolico. Il fatto che esso sia così spesso utilizzato ne suggerisce l'adattabilità, che risiede eventualmente nel suo potenziale come simbolo della stessa idea di relazione: la forma o struttura della

⁵⁹ S.B. Ortner, H. Whitehead, *Una spiegazione dei significati sessuali*, in *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di S.B. Ortner, H. Whitehead, pp. 73-107 Palermo, Sellerio, 2000.

relazione.⁶⁰

L'equazione genere/relazione si motiva a partire dalla constatazione che:

ci troviamo ad avere a che fare con costrutti (miti) di costrutti (genere). Tuttavia essi sembrano radicati nel mondo reale. La realtà è toccata a due livelli -nel fatto che i miti pretendono di stare per attributi naturali (sesso) o comportamenti osservabili (ruoli) e nel fatto che si riferiscono a esseri umani in carne e ossa (uomini e donne).⁶¹

Il doppio livello della manipolazione simbolica a partire da cui si *realizzano* i maschili e i femminili concreti e che in Rubin trovava forse posto nella reiterazione dell'azione trasformativa⁶² che induce/produce l'imposizione della norma eterosessuale e il dominio maschile, non è qui altrettanto autoevidente e deve essere riconsiderata e analizzata in relazione ai significati specifici attribuiti a quell'oggetto/relazione in un determinato contesto storico-sociale. In questo modo sarà possibile comprendere, seguendo ancora Strathern, come l'immaginario hagen di genere non implichi una gerarchia di valore, ma la condivisione di fini e come il comportamento socialmente orientato caratterizzi l'agire quotidiano, individuale e collettivo, tanto degli uomini quanto delle donne, essendo principio di organizzazione e non appannaggio di una parte sociale/maschile a cui se ne può contrapporre una privata/femminile.

Pensare il genere come un simbolo significa quindi de-sessualizzarlo e prenderlo a modello non solo per altre relazioni, ma per l'idea di relazione in sé. Smontato il principio di possibilità e l'idea stessa di un universale maschile e/- femminile, sarebbero dovute crollare un bel po' di torri di Babele, eppure il genere continua ad essere pensato, conformemente al sesso, come una cosa, fatto organico, soggetto a regole e regolarità, parte in gioco nella relazione e non modello, strumento, meccanismo di manipolazione di altre relazioni.

Nel corso degli anni '80 e '90, nonostante le resistenze di alcune tradizioni intellettuali nazionali, assistiamo ad un'esplosione nell'impiego del concetto di genere, mentre si delineano i confini tra campi idealmente/strumentalmente distinti. I movimenti delle donne, delle lesbiche e degli omosessuali, da un lato, e i lavori di psicologi, sociologi, storici o antropologi avevano prodotto le condizioni per l'istituzionalizzazione degli studi di genere prima e poi di quelli gay e lesbici, che di lì a breve si sarebbero fermamente

⁶⁰ M. Strathern, *Before and After Gender*, cit: 283-284. (Enfasi mia)

⁶¹ id., p. 286.

⁶² La società -dice Rubin - *trasforma* il dato biologico in un prodotto dell'attività umana, prodotto che a sua volta è funzionale alla soddisfazione dei bisogni sessuali *trasformati*.

radicati nei contesti euro-americani, caratterizzandosi in senso fortemente occidentalista e abbandonando ogni velleità “etnologica”.

Nonostante nel 1993 la *Annual Review* ospiti un articolo di Kath Weston che fa il punto proprio sullo stato degli studi gay e lesbici “in the house of anthropology”,⁶³ il tentativo di istituzionalizzazione sembrerebbe fallito già in partenza e tale denominazione non prenderà mai veramente piede nella disciplina. Nel 1990 era uscito il primo volume della trilogia di Judith Butler⁶⁴ sul genere e, durante una conferenza all'Università della California Santa Cruz, Teresa De Laurentis⁶⁵ aveva utilizzato l'espressione “teoria queer” per prendere le distanze dalla normalizzazione delle differenze insita nel progetto dei Lesbian and Gay Studies. L'influenza di Foucault, Derrida e Lacan ormai è enorme. Se all'inizio degli anni '80 erano stati soprattutto i lavori di Gilbert Herdt⁶⁶ sull'omosessualità ritualizzata in Melanesia e quelli di Herriette Whitehead⁶⁷ sul travestitismo di genere nel Nord America indigeno a fare scuola, nel corso degli anni '90 si moltiplicano le etnografie domestiche e le auto-etnografie, che si caratterizzano per il forte orientamento politico e per il supposto potere trasformativo prodotto dal coinvolgimento del ricercatore.⁶⁸

Fa eccezione il volume “Third Sex, Third Gender”, curato ancora da Herdt e pubblicato nel 1993, che raccoglie contributi di etnografia ed etnografia della storia, accomunati dal tentativo di superare lo stigma della devianza e andare oltre il modello duale dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale. «Il terzo sesso -scrive Herdt- è emerso, in alcuni momenti storici e in determinati luoghi, come entità ontologica, cioè, un “soggetto” distintivo dotato di voce morale».⁶⁹ I/le *berdache*,⁷⁰ le *hijras*,⁷¹ le *fa'afāfine* e via dicendo

⁶³ K. Weston, Lesbian/Gay studies in the house of anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993, pp. 339-367. Un aggiornamento integrativo della rassegna di Weston in T. Boellstorff, Queer studies in the house of anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 36, 2007, pp. 17-35.

⁶⁴ J. Butler, *Scambi di genere*, Milano, Sansoni, 2004[1990]; Id., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996[1993]; Id. *Fare e disfare il genere*, Milano, Mimesis, 2014[2004].

⁶⁵ T. De Laurentis, Queer Theory, Lesbian and Gay Studies. An Introduction, *Differences*, 3(2), 1991, pp. iii-xviii.

⁶⁶ G. Herdt, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Los Angeles, University of California Press, 1993[1984]

⁶⁷ H. Whitehead «L'arco e la cinghia del fardello». *Uno Sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata del Nord America indigeno*, in *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di S.B. Ortner, H. Whitehead, pp. 173-218, Palermo, Sellerio, 2000[1981].

⁶⁸ Si vedano: K. Weston, *Families We Choose. Lesbians, Gay, Kinship*, New York, Columbia University Press, 1997[1991]; E. Newton, *My Besti Infromant's Desss: The Erotic Equation in Fieldwork*, in E. Lewin, W.L. Leap, *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, Urbana, University of Illinois Press, 1996, pp. 212-235.

⁶⁹ G. Herdt, *Third Sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism*, New York, Zone books, 1993, p. 61.

⁷⁰ W. Roscoe, *Come Diventare Berdache. Verso un'analisi unificata della diversità di genere*, in *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, a cura di F. Bisogno, F. Ronzon, pp. 39-86, Milano, Il dito e la Luna 2007. Originariamente in G. Herdt, *Third sex, third gender*, cit. pp. 329-372.

⁷¹ S. Nanda, *Hijras: An alternative sex and gender role in India*, in G. Herdt, *Third sex, third gender*, cit. pp. 373-417, New YorkZone Books, 1993.

vengono riunite sotto l'etichetta di terzi generi che, nonostante le problematiche segnalate già nel saggio di Niko Besnier⁷² incluso nella stessa raccolta editata da Herdt, incontrerà grande fortuna nella storia degli studi, entrando prepotentemente, come avremo modo di osservare, nel dibattito pubblico e nel senso comune.

Sesso, genere e orientamento sessuale costituiscono ormai tre campi distinti, non necessariamente interrelati e, in definitiva, irriducibili l'uno all'altro.

Se la critica al modello dell'eterosessualità obbligatoria⁷³, della matrice⁷⁴ o norma⁷⁵ eterosessuale era cresciuta in seno agli ambienti femministi e lesbici, costituzionalmente anti-disciplinari e indisciplinati, prima ancora della pubblicazione di *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* o della sedwickiana *Epistemology of the closet*,⁷⁶ era stato il giovane rampollo di una ricca famiglia milanese, Mario Mieli, che nel 1977 in *Elementi di critica omosessuale* aveva provato a smontare l'impianto ideologico della norma eterosessuale.

Il concetto di eteronormatività, presente in forma embrionale negli scritti di Rubin, Rich, Mieli e Butler, trova convenzionalmente la sua prima formulazione nell'introduzione firmata da Michel Werner al numero 29 della rivista *Social Text*,⁷⁷ il cui obiettivo dichiarato è sfidare l'ordine eterosessuale moderno e stimolare un rinnovato impegno degli/delle intellettuali gay e lesbiche.

La fortuna del termine, per quanto tardiva, è enorme e basterebbe dare uno sguardo ai papers che ogni anno vengono accolti all'interno dei panels curati dai gruppi di antropologia queer delle più importanti associazioni antropologiche per rendersi conto dell'assoluta centralità del concetto di eteronormatività. D'altra parte, proprio le denominazioni assunte nel corso del tempo dall'associazione interna all'American Anthropological Association (A.A.A.) che si occupa delle questioni connesse ai generi e alle sessualità, compendia in modo emblematico la parabola che si è qui tentato molto superficialmente di sintetizzare. Negli anni '70, infatti, nel momento della sua fondazione, quello che era al tempo solo un gruppo di ricerca scelse il nome di ARGOH (Anthropology Research Group on Homosexuality), denominazione che venne mantenuta fino alla seconda metà degli anni '80, quando venne costituita la SOLGA (Society of Lesbian and

⁷² N. Besnier, *Polynesian Gender Liminality through Time and Space*, in *Third Sex, Third Gender*, a cura di G. Herdt, pp. 285-328, New York, Zome Books, 1993.

⁷³ A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, *Sign*, 5, 1980, pp. 631-660.

⁷⁴ J. Butler, *Scambi di Genere*, cit.

⁷⁵ M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Milano, Feltrinelli, 2002.

⁷⁶ E. Kosofsky-Sedgwick, *Epistemology of the closet*, Berkley, University of California Press 1990.

⁷⁷ M. Werner, *Fear for a Queer Planet*, *Social Text*, 29, 1991, pp. 3-17.

Gay Anthropologists).⁷⁸ Se l'etichetta “gay and lesbian studies” era risultata problematica nella definizione del campo di studi, tanto più critico è l'utilizzo che se ne fa in questo caso, e cioè nel momento in cui, sotto la spinta dell'ipersoggettivizzazione post-moderna, il focus slitta dall'oggetto delle ricerche degli antropologi alle identità degli antropologi stessi. Bisognerà aspettare il 2010 perchè si arrivi finalmente alla costituzione di una AQA (Association for Queer Anthropology) in seno all'A.A.A., mentre l'equivalente europeo dell'ENQA (European Network for Queer Anthrpology) dell'EASA nascerà solo nel 2013.

Gli anni a cavallo del secondo millennio sono incredibilmente prolifici: si moltiplicano oggetti e prospettive, mentre la messa in crisi dell'autorità etnografica comincia a produrre frutti che vanno oltre la narrabilità del posizionamento dell'etnografo. Gli approcci queer parlano esplicitamente ad un'antropologia che vede nell'applicazione un progetto critico-trasformativo dei mondi sociali come di quelli disciplinari, mentre i processi di decolonizzazione e la presa di parola dei soggetti subalterni rivoluzionano irreversibilmente la relazione informatore/informato e la prassi etnografica.

Il caso forse più emblematico, che può essere utile qui ricordare brevemente, è quello dei/delle *berdache*. Durante la Terza Conferenza Internazionale dei nativi gay e lesbiche, svoltasi a Winnipeg nel 1990, si discusse ampiamente l'inadeguatezza del termine *berdache*, che tanta fortuna aveva avuto negli studi etno-antropologici,⁷⁹ ritenuta incapace di rendere conto della complessità delle esperienze indigene e del legame fondamentale tra identità sessuali, ruoli di genere e spiritualità per la definizione delle “identità” dei nativi. Sessualizzazione, razzializzazione e imposizione del modello patriarcale come unico strumento di redenzione erano stati principi cardine del progetto coloniale, nonché strumenti dell'azione dei governi particolari. L'antropologia aveva, più o meno consapevolmente, contribuito a tale progetto, mettendosi a servizio ben più spesso dei poteri coloniali che delle comunità indigene. La scelta dell'espressione *Two-Spirit*, come termine ombrello capace di identificare esperienze assai diverse, avvenne in questo contesto.

Nell'introduzione a *Two spirit People, native american gender identity, sexuality*,

⁷⁸ Una narrazione circostanziata delle vicende che caratterizzano questa storia è negli scritti di Scott Lauria Morgensen. Si vedano in particolare: S.L. Morgensen, *Spaces Between Us. Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011. Si veda in particolare il cap. 2 “Conversation on Berdache. Anthropology Counterculturalism, Two-Spirit Organizing”, pp. 89-133. Si veda inoltre, S.L. Morgensen, *Unsettling Queer Politics. What can Non-Native People Learn from Two-Spirit Organizing?*, in *Queer Indigenous Studies, Interventions in Theory, Politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, pp. 132-152, Tucson, University of Arizona Press, 2011.

⁷⁹ Per una rassegna critica sull'impiego del termine berdache si veda W. Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991; S.L. Morgensen, *Spaces Between Us*, cit.

spirituality,⁸⁰ Jacobs, Thomas e Lang ricostruiscono le fasi di ricezione delle istanze dei nativi da parte dell'antropologia. Nel tentativo di mettere in piedi una sessione a cui avrebbero dovuto partecipare antropologi e nativi, in occasione dell'incontro annuale dell'A.A.A. del 1992 a San Francisco, i tre rivolsero un invito agli studiosi che si erano occupati di "berdacità" e, contemporaneamente, presero contatti con la GAI (Gay American Indian), che rispose rivolgendosi a sua volta un invito agli antropologi, nativi e non, a riunirsi per una cena con i membri dell'associazione.⁸¹ La partecipazione, per quanto non massiccia, degli antropologi all'incontro di San Francisco pose le basi per la nascita di un progetto condiviso che avrebbe portato all'organizzazione delle conferenze del '93 e del '94, svoltesi rispettivamente a Washington e Chicago e finanziate dalla Wenner-Gren Foundation. Nonostante le ottime intenzioni e per quanto la pubblicazione di *Two-Spirit People* rappresenti indubbiamente un primo passo, il testo non riflette il cambio di rotta metodologico che avrebbe dovuto caratterizzare la produzione di conoscenza nel campo dei Native/Indigenous studies.⁸²

Dopo il '97, sebbene il dialogo non si interrompa completamente, le strade si dividono. Sul piano disciplinare il focus si sposta prepotentemente dalla sessualità al genere, riuscendo solo raramente a cogliere in modo critico le sfide proposte/prodotte dal cyborg, dal queer e dai loro più recenti scimmiettamenti post-umani. Nei dipartimenti universitari gay e lesbiche si vedono affiancati da bisessuali e transessuali/transgender, che presto, tuttavia, cominceranno a reclamare giustamente autonomia politica e disciplinare.⁸³ A cavallo dei due millenni, all'incrocio tra prospettive femministe, post-coloniali e queer e sotto la massiccia influenza di Foucault, il campo si allarga a dismisura. Stato-nazione, globalizzazione, forme della governance e biopolitica sono riferimenti obbligati delle etnografie queer, ancora fortemente concentrate nelle aree urbane dei paesi nord-occidentali.⁸⁴

Contemporaneamente comincia a prendere forma il progetto critico dei Queer Indigenous

⁸⁰ S.E. Jacobs, T. Wesley, S. Lang, *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.

⁸¹ Si veda, oltre all'*Introduzione* al volume curato da Jacobs, Thomas e Lang, pp. 1-20, S.L. Morgensen, *Spaces Between Us*, cit. pp. 124-128.

⁸² Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, *Introduction*, in *Queer Indigenous studies. Critical Interventions in theory, politics and Literature*, Tucson, University of Arizona Press, 2011, p. 13.

⁸³ Nel 2006 esce per Routledge "The Transgender Studies Reader" curato da Susan Stryker e Stephen Whittle, che riunisce i principali contributi sul tema con l'esplicito obiettivo di smascherare come le esperienze transgender infestino la storia culturale Europea e costruire a riguardo una nuova narrazione. Cfr.: S. Stryker, S. Whittle, a cura di, *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge, 2006.

⁸⁴ M. Garber, *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994; D. Kulick, *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; D. Valentine, *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, London, Duke University Press, 2007;

Studies (Q.I.S.), che nella prima decade del nuovo millennio si radicherà tra gli intellettuali indigeni che non si riconoscono nelle categorie occidentali di omosessualità, transessualità e transgenderismo. Obiettivo dichiarato della critica dei Q.I.S. è il principio coloniale insito nell'imposizione del modello eteronormativo, il cui smantellamento può essere prodotto solo dalla decolonizzazione dei saperi e delle esperienze indigene di genere.⁸⁵ I lavori di Smith,⁸⁶ Morgensen,⁸⁷ e Gilley,⁸⁸ per citare quelli di più stretto interesse antropologico, si fanno faticosamente strada nei programmi degli insegnamenti universitari di antropologia e di letteratura, in particolare in Canada e Nord America.

I processi di mondializzazione, le trasformazioni dettate dalla soppressione delle distanze e dall'espansione, alleggerimento e democratizzazione delle forme della comunicazione se certamente rappresentano un terreno assai fertile per la produzione di saperi critici, aumentano il rischio da un lato di un'omologazione ai modelli dominanti, dall'altro di una proliferazione potenzialmente senza limiti di identità ed etichette idealmente votate alla produzione e incessante moltiplicazione di specificità e differenze. Quello che nel confronto con gli antropologi si era caratterizzato come uno shifting narrativo, che spesso aveva estromesso dai resoconti etnografici proprio i soggetti a cui si pretendeva di restituire voce, assume per il progetto dei Q.I.S. una portata che si vuole innanzitutto metodologica. La sperimentazione formale e la radicalità del progetto critico portato avanti dagli intellettuali indigeni sembrerebbero non conoscere linguaggi privilegiati e mentre la saggistica perde il monopolio della produzione del discorso critico, la poesia, la fotografia, le arti visive e performative guadagnano posizione e possono ora foggarsi dello statuto di luogo della ricerca e dell'elaborazione teorica.

Nati in seno ai movimenti e per volontà di attivisti e intellettuali "militanti" e cresciuti nel dialogo con l'antropologia, i Queer Indigenous Studies potrebbero apparire depositari del messianico compito di rifondare la disciplina, intervenendo su pratiche e metodologie e sulla relazione stessa alla base della pratica etnografica. Investimento rischioso quello in cui ci si affida al supposto potere rivoluzionario di tali discorsi, proiettando su di essi il

⁸⁵ Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, *Introduction*, in *Queer Indigenous studies. Critical Interventions in theory, politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, Tucson, University of Arizona Press, 2011, p. 3.

⁸⁶ A. Smith, *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge, South End Press, 2005.

⁸⁷ S.L. Morgensen, *Settler Homonationalism: Theorizing Settler Colonialism Within Queer Modernities*, *GLQ: a Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(1-2), 2010: 105-131; S.L. Morgensen, *Spaces Between Us*, cit.

⁸⁸ B.J. Gilley, *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2006; Id., *Two-Spirit Man's Sexual Survivance against the Inequality of Desire*, in *Queer Indigenous studies. Critical Interventions in theory, politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, pp. 123-131, Tucson, University of Arizona Press, 2011.

potenziale trasformativo che si sarebbe desiderato per sé.⁸⁹ Perché se è vero che l'antropologia è essenzialmente e costitutivamente politica e che la conoscenza a cui aspiriamo vorrebbe essere votata alla trasformazione del soggetto della conoscenza più che del suo oggetto⁹⁰ la posta in gioco è ben più alta rispetto alla pur necessaria provincializzazione delle categorie attraverso cui leggiamo il mondo e ha a che fare con quelle idee di intellettualità e senso comune che Antonio Gramsci esprime a più riprese nei Quaderni dal Carcere.⁹¹ Il lavoro critico, secondo Gramsci, va condotto in seno al senso comune (concepito come il folklore della filosofia) e non contro di esso, con l'obiettivo di produrre un'alleanza tra classi popolari e intellettuali, un «blocco storico», che superi la distinzione tra sapere-comprendere-sentire e sentire-comprendere-sapere. «Non si fa storia-politica senza passione».⁹²

2.2 Intermezzo fuori luogo.

Durante la stagione teatrale 2015-16 il movimento “NoGender”, i comitati territoriali “Difendiamo i nostri figli” e i partiti della destra conservatrice e neofascista hanno preso di mira e ripetutamente boicottato lo spettacolo *Fa'afafine – Mi chiamo Alex e sono un dinosauro*, scritto e diretto da Giuliano Scarpinato e prodotto dal Teatro Biondo di Palermo. La pièce è un riadattamento del romanzo di Lori Duron *Raising my rainbow* che racconta la vicenda di Alex, un bambino *gender-creative*⁹³ innamorato di un suo coetaneo, che sogna di scappare in Samoa per essere una *fa'afafine*, mentre i suoi genitori, Susan e Bob, gli parlano dal buco della serratura.

«L'ideologia del gender è in tournée per l'Italia» si legge in uno dei comunicati che mette all'indice lo spettacolo «il cui titolo surreale e incomprensibile prende il nome da una

⁸⁹ M. Weiss, *Queer Economic Justice. Desire, Critique and the Practice of Knowledge*, in *Global Justice and Desire*, a cura di N. Dhavan, A. Engel, C.F.E. Holzhey, V. Woltersdorff, pp. 79-95, New York, Routledge, 2015.

⁹⁰ J. Fabian, Cultural Anthropology and the question of Knowledge, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 2012, pp. 439-453.

⁹¹ A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975.

⁹² Id, *Quaderni del Carcere I*, cit., pp. 451.

⁹³ L'espressione *gender-creative child* (o *kids*) si riferisce a quei bambini che esprimono la propria identità di genere in modo diverso da come gli altri si aspetterebbero. “A volte ci si riferisce loro anche come bambini gender non conforming, gender variant, transgender e, nel caso dei bambini *aborigeni*, two spirit” si legge sul sito canadese gendercreativekids.ca (corsivo mio). Entrata, già da qualche anno, nel vocabolario degli specialisti, l'espressione si è fin ora caratterizzata in senso fortemente politico, diffondendosi all'interno di contesti specifici e divenendo oggetto di forti critiche a causa della possibilità di somministrare trattamenti endocrinologici in età prepuberale. Non esiste, chiaramente, alcuna voce all'interno del manuale diagnostico dell'American Psychiatric Association (DSM-V) che faccia riferimento all'idea di creatività e l'esperienza di questi bambini è classificata come sotto-categoria della rubrica “Disforia di Genere” (ex Disturbo dell'Identità di Genere).

parola di origine samoana indicante il “terzo sesso”»⁹⁴ scrive l’“Osservatorio Gender”.

Lungo la stessa traiettoria si muove, d'altra parte, la sinossi dello spettacolo, in cui si legge: «Esiste una parola, nella lingua di Samoa, che definisce coloro che sin da bambini non amano identificarsi in un sesso o nell'altro. Fa'afafine vengono chiamati: un vero e proprio terzo sesso cui la società non impone una scelta, e che gode di considerazione e rispetto». In meno di cinquanta parole Scarpinato era riuscito a rappresentare alla perfezione tutti gli stereotipi sulle *fa'afāfine*, producendo un'immagine ad uso e consumo delle società euro-americane, di cui, evidentemente, è emanazione e prodotto.

La notizia mi raggiunse mentre ero ancora in Samoa e a stupirmi non fu tanto la crociata di questi sedicenti difensori della famiglia, quanto l'accostamento, assolutamente inappropriato, tra le samoane *fa'afāfine* e i bambini *gender-creative*. Immediatamente raccontai la vicenda ai miei più stretti informatori, ne ridemmo insieme, ma la cosa finì lì. Fino a quando, a distanza di qualche mese dal mio rientro in Italia, ad essere scossa dal dibattito sollevato dagli agguerriti detrattori della così detta teoria gender fu proprio la città in cui sono cresciuta, Avellino. A fine febbraio 2016 un gruppetto di genitori, terrorizzati dalla presenza dello spettacolo di Scarpinato nel cartellone per le scuole proposto dal teatro locale, sull'onda di quanto accaduto un paio di settimane prima a Salerno e (aizzati, più che) accompagnati da alcuni volti noti della destra locale avevano scritto una lettera al provveditore agli studi nel tentativo di far slittare lo spettacolo in orario extrascolastico. Il direttore del teatro, consapevole dei rischi, aveva però indetto con largo anticipo rispetto alla programmazione dello spettacolo un convegno/dibattito a cui erano stati invitati genitori, formatori e rappresentanti delle associazioni GLBT locali e a cui avrebbe presenziato lo stesso Scarpinato, autore e regista dello spettacolo. L'espedito servì se non altro ad anticipare strategicamente la polemica, mettendo in scena a fine febbraio lo spettacolo della contrapposizione tra le parti e garantendo, così, il regolare svolgimento della rappresentazione nel mese di aprile. Gli opposti schieramenti si fronteggiarono prima a suon di appelli e firme, e poi vis-à-vis, durante il convegno al teatro Carlo Gesualdo. Assistetti allo spettacolo sghignazzando divertita in un angolino della sala, o producendo ettolitri di bile mentre la barbarie delle popolazioni polinesiane veniva additata con toni da XVIII secolo. L'uso strumentale dello stereotipo, condito da una parte con il succo concentrato del più becero razzismo e dall'altra con l'avvilente e subdola retorica dei diritti umani mi pareva svolgere egregiamente la funzione di catalizzatore di ideali del tutto

⁹⁴ <https://www.osservatoriodgender.it/faafafine-mi-chiamo-alex-e-sono-un-dinosauro-lideologia-del-gender-e-in-tournee-per-litalia/>

estranei al contesto samoano.

Tacqui, chè d'inferire sul povero Scarpinato proprio non mi andava.

Paladini della liberazione sessuale o inguaribili selvaggi, i samoani servivano ad entrambe le parti ed era chiaro che, in realtà, delle *fa'afāfine* non importasse un bel niente a nessuno.

2.3 Gli antropologi e le *fa'afāfine*

Ad aver da tempo maturato un interesse per le *fa'afāfine* erano stati, invece, gli antropologi.

Nel 1929 fu Margaret Mead a restituirci, in *Coming of Age*, quella che, con ogni probabilità, è la prima sommaria descrizione di un soggetto effeminato delle isole Samoa.

Il vocabolario e la teoria indigeni distinguono il vero pervertito, incapace di una normale relazione eterosessuale; ma simili tipi sono rari, come è logico in una popolazione poco numerosa. Io ne vidi uno solo, Sasi, un giovane di venti anni che studiava per diventare ministro del culto. Era di apparenza leggermente femminile, abile nei lavori da donna e la sua tendenza omosessuale era abbastanza forte da indurlo a tentare sempre degli approcci con gli altri ragazzi. Passava il suo tempo in compagnia delle ragazze e manteneva con loro rapporti di semplice amicizia, più di qualunque altro giovane dell'isola. Sasi aveva chiesto in matrimonio una ragazza della casa di un pastore in un lontano villaggio ed era stato rifiutato; ma dato che vi è una regola, la quale dispone che gli studenti di religione devono sposarsi prima di ricevere gli ordini, questo non aveva un gran significato. Non ho potuto raccogliere alcuna prova che egli avesse mai avuto rapporti eterosessuali e il contegno disinvolto delle ragazze verso di lui era sintomatico. Esse lo consideravano un divertente scherzo di natura, mentre gli uomini che aveva provato ad avvicinare provavano di fronte a lui un senso d'imbarazzo misto a disprezzo.⁹⁵

A fronte dell'interesse quasi morboso mostrato dai primi viaggiatori e dai missionari approdati a Tahiti, alle Marchesi o in Nuova Zelanda, i cui resoconti contengono spesso accenni, commenti e riferimenti alle passioni sodomitiche dei “selvaggi”,⁹⁶ per il contesto samoano non disponiamo di informazioni che ci consentano di inferire con certezza la pur plausibile presenza di tali soggetti e la loro posizione nel contesto della società precoloniale. Per quanto, come vedremo, la parola *fa'afāfine* fosse presente già nei primi

⁹⁵ M. Mead, *L'adolescente in una società primitiva*, cit., p. 120.

⁹⁶ Per un'analisi dei primi resoconti disponibili per il terreno tahitiano si veda R. Levy, *The community functions of Tahitian Male Transvestites*, *Anthropological Quarterly*, 44(1):12-21. Di particolare interesse per le pagine che seguono è il racconto dell'incontro con un mahu descritto in G. Mortimer, *Observations and Remarks made during a Voyage around the islands of Tenerife, Amsterdam, Maria's Island near Van Diemen's Land, Otaheite, Sandwich Island...*, London, 1791, p. 47.

dizionari, nessun accenno è contenuto nei diari, nei romanzi, negli epistolari o nei resoconti di viaggio dei missionari, né tale assenza può essere imputata ad un ipotetico senso del pudore, dato che, come sottolinea Mageo, si tratta di testi che spesso documentano comportamenti sessuali disapprovati.⁹⁷ La carenza di informazioni risponde, quindi, più probabilmente ad una scelta della missione che alla mancanza di interesse o, peggio ancora, ad una svista e l'ipotesi di una politica della tolleranza repressiva volta a far cadere nell'oblio le detestabili pratiche non è forse da rifiutare senza appello.⁹⁸

In uno dei suoi più noti lavori sui generi liminali nelle società polinesiane, mettendoci in guardia dai rischi della generalizzazione, Niko Besnier ci invita a guardare ai resoconti dei viaggiatori e dei primi missionari come documenti di grande rilevanza per lo studioso di storia europea, che possono risultare anche del tutto privi di interesse per chi voglia guardare alle società polinesiane. «I primi contatti con gli europei - scrive Besnier - furono eventi complessi e, come evidenzia il caso samoano, molteplici fattori avrebbero potuto influenzare le rappresentazioni che ciascun gruppo avrebbe prodotto dell'altro».⁹⁹

L'attenzione dell'antropologia alle *fa'afāfine* percorre per certi aspetti la stessa parabola disegnata dagli approcci di genere e ancora poche, frammentate, informazioni ci vengono restituite in alcune tesi di dottorato di quella generazione di ricercatori che opera negli anni del (non)dibattito Freeman-Mead.¹⁰⁰

Pur facendovi riferimento a più riprese, nell'inedito *Daughters of Sina*, Penelope Shoefel non affronta mai sistematicamente le questioni connesse all'identità di genere delle *fa'afāfine* e le notazioni etnografiche a riguardo sono spesso circostanziali. Tanto che stia discutendo di bambini e bambine, quanto di maschi e femmine, Shoefel usa la parola transessuale per “tradurre” l'identità delle *fa'afāfine* e tuttavia tale scelta non è solo indice di approssimazione, ma è più probabilmente figlia della fortuna che il termine stava incontrando in quel periodo nelle scienze sociali. Una scelta etica, dunque, che spiega l'interpretazione che l'autrice dà delle *fa'afāfine* come esempio negativo di femminilità, rivolto non agli uomini, come aveva osservato Levy¹⁰¹ in riferimento ai *mahu* della

⁹⁷ J.M. Mageo, *Travestitismo maschile e cambiamenti culturali a Samoa*, in *Altri generi*, a cura di F. Bisogno, F. Ronzon, Milano, Il dito e la luna, 2007, p. 88.

⁹⁸ Avremo modo di discutere come l'atteggiamento della L.M.S. in Samoa si caratterizzò per un atteggiamento meno rigido nei confronti di alcuni “fatti culturali”, come ad esempio il tatuaggio. Si veda qui il cap. 3. Si veda inoltre A. D'Allea, *Christian Skins. Tatau and the Evangelization of The Society Islands and Samoa*, in *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, London Reaktion Book, 2005.

⁹⁹ N. Besnier, *Polynesian gender liminality through time and space*, in *Third Sex Third Gender*, cit.: 294-295.

¹⁰⁰ L'espressione è di P. Shankman

¹⁰¹ R. Levy, *The community functions*, cit.

Polinesia Francese, ma a quelle donne il cui doppio statuto Shoefel è interessata ad indagare.¹⁰²

A riprendere la proposta interpretativa di Levy è Bradd Shore. In chiusura di un fortunato saggio pubblicato nel 1982 nel volume *Sesso e Genere*, dopo un'attenta analisi del contesto samoano e dopo aver individuato nell'opposizione tra il comportamento socialmente corretto (*āga*) e l'agire governato dalle pulsioni individuali (*amio*) i poli oppositivi intorno a cui è organizzata la società, Shore esamina brevemente il caso delle *fa'afāfine*, che a suo avviso deve essere considerato come una «terza classe derivata di genere» funzionale all'identificazione di un modello improprio di maschilità prodotto da un sistema di feedback negativo.¹⁰³ Se Shoefel aveva ritenuto di poter ritrovare nel termine transessuale uno strumento utile all'identificazione etica delle *fa'afāfine*, Shore preferisce parlare di travestiti, mantenendo solo apparentemente una maggiore adesione alla dimensione emica. Inoltre, ciò che evidentemente lega i contributi di Shoefel e Shore è il forte ancoraggio ad uno schema di interpretazione dualista: sacro/secolare e *aga/amio* non fanno che reiterare il modello oppositivo femminile/maschile, la cui supposta coincidenza naturale/culturale non è automatica né può essere data per scontata. Il principio di classificazione che organizza la rappresentazione samoana del mondo, secondo questi autori, è costitutivamente dualista e per quanto, come sottolinea Tcherkezoff, Shoefel si avvicini al principio olistico nel momento in cui prende in considerazione il legame che intercorre tra fratello e sorella, la matrice sostanzialista riemerge prepotentemente nel momento in cui le donne, che in quanto detentrici del *mana* sono le uniche in grado di trasmetterlo, vengono caricate del peso della riproduzione. Tuttavia, contrariamente a quanto sostenuto da Shoefel, *mana* (o *mamalu*) e *pule* non sono qualità dell'individuo, ma del titolo cui egli ascrive la propria ascendenza e la riproduzione non va intesa in termini di alleanza e filiazione, ma di riproduzione sociale del titolo.

Nel corso degli anni '90 con l'allargamento dell'orizzonte degli studi di genere e il radicamento dell'interesse per le esperienze di genere che oggi diremmo non

¹⁰² In particolare, Shoefel organizza il proprio testo intorno alle questioni del potere e dell'autorità e sostiene che l'opposizione sacro/secolare sia più pertinente di quella maschile/femminile in quanto ci permette di mettere in luce la doppia posizione della donna in quanto sorella, detentrici di un potere sacro (*mana*), e la posizione della *fafine*, donna attiva, moglie, che a quel potere ha rinunciato nel momento in cui è uscita dal villaggio e si è messa a servizio (*tautua*) di un'altra *aga*. Shoefel mostra come, in qualità di sorelle le donne abbiano avuto un ruolo di grande rilievo in alcune fasi della storia samoana, in quanto mediatrici ma anche e soprattutto in quanto donne di potere, come nel caso di Salamāsina. Si veda almeno P. Shoefel, Rank, Gender and Politics in Ancient Samoa. The genealogy of Salamāsina O Le Tafaiā, *Journal of Pacific History*, 22(4), 1987, pp. 174-193.

¹⁰³ B. Shore, *Sessualità e genere nelle Samoa*, in *Sesso e Genere. L'identità Maschile e Femminile*, a cura di S.B. Ortner, H. Whitehead, Palermo, Sellerio, 2000 [1981], p. 322.

eteronormative, le *fa'afāfine* dismettono gli abiti delle comparse per assumere quelli di protagoniste delle indagini etnografiche. I primi lavori sistematici vengono pubblicati tra il '92 e il '96 e firmati dall'etnopsicologa Janet Mageo, che lavora nel territorio non incorporato delle Samoa americane. In *Male Transvestitism and Cultural Change in Samoa*, Mageo si interroga su quelle che considera “persistenti inclinazioni strutturali alla violenza”, esorcizzate, a suo avviso, attraverso il ricorso all'umorismo, che nella società pre-cristiana era strettamente legato al femminile e nella contemporaneità si riversa sulla figura della *fa'afāfine*. Per Mageo: «l'attuale ruolo della travestita rappresenta un nuovo stratagemma culturale per assistere le vere ragazze (*real girl*) nella costruzione di un ruolo idealizzato e per allentare una crescente pressione alla violenza nei contesti pubblici».¹⁰⁴ L'analisi è centrata sull'opposizione tra il linguaggio della *ula* e quello del *fa'aaloalo*, tra il dileggio e l'ossequio, e sul ruolo delle donne come intrattenitrici durante le *po'ula*, le danze notturne che le ragazze del villaggio performavano per gli ospiti venuti in visita.

La desessualizzazione del ruolo della ragazza ha lasciato un vuoto durante gli intrattenimenti dei samoani: giacché le ragazze adesso devono essere *mamalu*, non solo alla presenza di fratelli severi, ma di fronte ai ragazzi in generale, non possono prendere il controllo della *ula* tra i sessi. Le *fa'afāfine* riempiono questo vuoto creatosi nella struttura sociale samoana e si appropriano di responsabilità precedentemente attribuite alle ragazze, definendosi così sostitute delle antiche ragazze *auaaluma*.¹⁰⁵

Pur riconoscendo e segnalando il ruolo delle *fa'afāfine* come «paracolpi nei confronti delle influenze che erodono le nozioni idealizzate del comportamento che ci si aspetta dalle ragazze»¹⁰⁶ e nonostante lo spessore etnografico di alcuni passaggi descrittivi, le conclusioni di Mageo non sono del tutto convincenti. Il riferimento alla forma teatrale del *faleaitu*, che secondo Mageo potrebbe essersi sviluppato proprio da una evoluzione delle forme di intrattenimento performato durante le danze notturne, viene sviluppata in un articolo comparso nel 1996 sulla rivista *Ethos*. L'evangelizzazione e l'esclusione delle ragazze samoane dalla scena delle rappresentazioni ludiche pongono le basi, secondo Mageo, per l'appropriazione del soggetto drammatico delle *fa'afāfine* da parte degli attori del *faleaitu* e, di conseguenza, per un incremento dell'incidenza del travestitismo maschile nei contesti della vita quotidiana.¹⁰⁷ La normalizzazione del ruolo delle *fa'afāfine*, di cui si

¹⁰⁴ J.M. Mageo, *Travestitismo maschile*, cit. p.89

¹⁰⁵ Ivi, p.111

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ J.M. Mageo, Samoa on the Wilde side: Male Transvestitism, Oscar Wilde and Liminality in making

trova riscontro nelle performance e nei concorsi di bellezza cui è possibile assistere nei contesti urbani di Apia e Pago Pago, dunque, va considerato in relazione all'accresciuto interesse per le problematiche di genere che si sviluppa a seguito del contatto¹⁰⁸ e, tuttavia, si radica nella struttura stessa della società samoana, ancorandosi ad una concezione della persona genderizzata che è centrata sul ruolo più che sul temperamento. Il tentativo di generalizzazione e la deriva riduzionista delle osservazioni di Mageo rischiano di mettere in ombra alcune brillanti intuizioni dell'autrice. Scrive Mageo: «La *fa'afafine* in quanto mediatrice di categorie di genere è lei stessa rappresentazione delle trasformazioni storico-sociali: non è solo una parodia delle polarità di genere, ma della rielaborazione dei residui di un precedente ordine culturale».¹⁰⁹ Pur reiterando il modello dell'opposizione binaria, che si farà più evidente negli scritti sul sé e la persona,¹¹⁰ nel momento in cui riconosce loro il ruolo di impresarie e mediatrici, Mageo colloca le *fa'afafine* in una posizione liminale, in un *betwixt and between*¹¹¹ che non rappresenta un limite ma un punto di comunicazione. Lungi dall'essere una copia o un'imitazione, le *fa'afafine* rappresentano una proiezione, ovviamente deformata, della femminilità e la loro azione non è limitata al disciplinamento per contrapposizione (che Mageo – come Shoefel prima di lei – considera rivolto alle ragazze più che ai ragazzi) ma attiva forme di manipolazione e adattamento che risultano determinanti per l'acquisizione del consenso.

La questione della liminalità era stata posta e puntualmente discussa qualche anno prima da Niko Besnier che, come accennato, aveva preferito parlare di generi liminali per descrivere la permeabilità e permutabilità delle categorie di genere e l'inadeguatezza dell'etichetta “terzi generi” per la rappresentazione delle esperienze non eteronormative tra le popolazioni polinesiane.¹¹² A differenza di Mageo, Besnier non intende la liminalità come una qualità dell'individuo o una caratteristica associata all'identità della persona, semmai come un processo che si realizza nella relazione tra individuo e società; un processo potenzialmente controegemonico¹¹³, in cui la conquista del prestigio si gioca sul terreno del conflitto tra sessualità e desiderio, tra concezioni sociali e individuali del genere

Gender, *Ethos*, 24(4), 1996, p. 591.

¹⁰⁸ Assai interessante risulta da questo punto di vista il riferimento ad una epidemia di possessione spiritica che avrebbe avuto luogo a metà del XX secolo della quale tuttavia non si dice molto nel saggio del '96 e che l'autrice approfondisce in: J.M. Mageo, Ma'i Aitu: The Cultural Logic of Possession in Samoa, *Ethos*, 19(3), 1991, pp 352-383.

¹⁰⁹ J.M. Mageo, *Samoa on the Wilde Side*, cit., p. 617

¹¹⁰ J.M. Mageo, *Theorizing Self in Samoa. Emotions, Gender, Sexualities*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.

¹¹¹ J.M. Mageo, *Samoa on the Wild side*, cit, p. 612.

¹¹² N. Besnier, *Polynesian Gender Liminality*, cit.

¹¹³ Ivi, p. 327.

e tra differenti definizioni di moralità.¹¹⁴ La liminalità come prodotto delle interazioni quotidiane e delle relazioni gerarchiche proprie dei contesti polinesiani ha il vantaggio, rispetto ad altre categorie, di mantenere alta l'attenzione sulle implicazioni pratiche degli smottamenti simbolici nelle rappresentazioni del genere, dell'erotismo, del potere e del prestigio. Eppure - dice Besnier - la posizione liminale di questi soggetti non rappresenta una sfida al dimorfismo di genere, come comodamente si era lasciato intendere nella letteratura, ma una zona di ambiguità prodotta dallo stesso dimorfismo, la cui incidenza sulle politiche della sessualità è dipendente dalla possibilità di accedere ad importanti fonti di capitale simbolico, dalla capacità di manipolarlo ed appropriarsene nel quadro di una specifica configurazione storica, culturale e politica.

Le riflessioni di Besnier, che potrebbe sembrare esagerato definire pionieristiche, aprivano nuove piste di ricerca, battute nei decenni successivi da studiosi provenienti da una formazione non strettamente antropologica, che tuttavia vedono nell'etnografia uno strumento utile per l'analisi delle trasformazioni che si producono nei contesti urbani come in quelli della diaspora. La formazione di reti e movimenti che si fanno portatori di istanze di riconoscimento e la dimensione di conflitto e/o sintesi tra tradizione e innovazione di cui le *fa'afāfine* si fanno interpreti nel corso degli ultimi due decenni del secolo scorso, infatti, impongono agli studiosi un'agenda differente.

Di particolare importanza per le pagine che seguiranno è la ricerca di Reevan Dolgoy, che guarda alle *fa'afāfine* dalla prospettiva dei movimenti sociali avendo il pregio di ricostruire le fasi di formazione dei primi network informali che si organizzano nei villaggi dell'area urbana di Apia e l'ingresso delle *fa'afāfine* nella sfera pubblica. Nel ripercorrere le circostanze dell'incontro etnografico e le fortuite vicende che, tra il 1978 e il 1998, lo avevano portato più e più volte in Samoa, prima come video operatore, poi come turista, infine come ricercatore, Dolgoy si muove con agilità tra una sartoria, un campo di netball e il salone da ballo di un noto hotel della capitale, riuscendo a mantenere salda la presa sul tempo pur percorrendo un arco quasi trentennale. La disponibilità di luoghi di aggregazione, all'interno dei quali si formano gruppi informali e reti, che si organizzano intorno ad alcune figure carismatiche capaci di assumere la leadership e catalizzare sul gruppo le attenzioni delle elites, ci pongono di fronte ad uno spazio assai distante dai contesti di villaggio a cui ci avevano abituato i lavori dei samoanisti. L'attenzione rivolta ai movimenti sociali permette a Dolgoy di mettere a fuoco tanto la dimensione dell'agency quanto la relazione tra struttura e pratiche, riuscendo in parte a demistificare i toni

¹¹⁴ Ivi, p. 328.

sensazionalistici con cui le *fa'afāfine* erano state descritte nella letteratura. Anita, Valelia, Sofia non sono protagoniste di eventi eccezionali, ma di fatti ordinari della vita quotidiana la cui efficacia controegemonica si misura sul lungo periodo e sembrerebbe rifiutare la logica del conflitto. Non restano schiacciate dal contesto, anzi, sembrerebbe di vederle uscire dalle pagine di Dolgoy in carne ed ossa, protagoniste di un “movimento fluido” che vede nel riconoscimento dell'identità una questione eminentemente culturale.

Non solo la prossimità di spazi e oggetti, ma l'enfasi sulle responsabilità e il riferimento ad un'etica del servizio che sola può garantire il raggiungimento e il consolidamento del potere e del prestigio rappresentano, inoltre, importanti punti di contatto tra l'analisi di Dolgoy e le testimonianze che io stessa ho raccolto durante la mia ricerca di campo. Scomparso prematuramente nel 2006, dieci anni dopo l'inizio della fase accademica della sua ricerca e a soli sei anni dal conseguimento del titolo di Ph.D., Dolgoy ci lascia una importante eredità, conservata nel fondo a lui intitolato presso il “*Jewish Archives and Historical Society of Edmonton and Northern Alberta*”, che contiene, tra le altre cose, registrazioni, fotografie, filmati e negativi raccolti durante le ricerche di campo in Samoa e recentemente desecretati.¹¹⁵ La disponibilità di questi materiali, la cui fruizione è certamente compromessa dall'errata trascrizione della parola *fa'afāfine* all'interno dei cataloghi¹¹⁶ e dalle curiose scelte operate nell'indicizzazione per soggetto e parole chiave,¹¹⁷ potrebbe infatti rappresentare un'occasione importante per dare corpo alla professione di continuità con le ricerche di Dolgoy che questo come altri studi sulle *fa'afāfine* puntualmente propongono, e per l'apertura di nuove e sempre più delocalizzate piste di ricerca che la durata di un percorso dottorale impone necessariamente di sacrificare.

In continuità con la ricerca di Dolgoy si muove il lavoro di Johanna Schmidt,¹¹⁸ che guarda alle influenze prodotte dai flussi migratori nel tentativo di decostruire i processi di produzione di una identità *fa'afāfine*, concentrandosi, tuttavia, più sul contesto neozelandese che su quello samoano. All'interno delle comunità diasporiche - dice Schmidt - le *fa'afāfine* sono costrette ancora una volta a negoziare la propria posizione, confrontandosi con le sfide poste dalla comunità LGBT (che negli spazi metropolitani delle principali città neozelandesi assume spesso carattere internazionale) e costruendo nuovi

¹¹⁵ https://albertaonrecord.ca/reevan-dolgoy-fonds;rad?sf_culture=fr

¹¹⁶ Le descrizioni dei materiali riportano infatti “Fafafene”, il che preclude qualsiasi possibilità che i risultati vengano indicizzati anche dai più accurati motori di ricerca.

¹¹⁷ Le tre categorie sotto cui sono indicizzati i materiali dell'archivio Dolgoy sono: Family and personal life, Land, settlement and immigration e Religion.

¹¹⁸ J. Schmidt, *Migrating Genders. Westernization, Migration and Samoan fa'afāfine*, Ashgate, Farnham, 2010.

percorsi di “fa'afafinità”. Le esperienze delle *fa'afāfine* migrate in Nuova Zelanda consentono di mettere in luce alcune delle strategie di adattamento a partire dalle quali viene costruita e reclamata un'identità distintiva rispetto alle soggettività omosessuali, transgender e transessuali e che, in un movimento circolare, costituisce uno dei nodi centrali della fa'afafinità. Nell'analizzare le modalità di produzione di questa “distintività” *fa'afāfine* (intesa alternativamente come samoanità, tradizionalità, autenticità e via dicendo) Schmidt dà giustamente peso all'efficacia di alcune rappresentazioni video-documentarie prodotte ad uso e consumo delle società occidentali e, ciononostante, trascurando di chiarire le differenze che si producono, ad esempio, nelle seconde generazioni di migranti o in caso di eventuali ritorni. Come io stessa ho potuto osservare, infatti, il ruolo delle *fa'afāfine* che si spostano nelle altre isole del Pacifico per completare la propria formazione e che una volta rientrate in Samoa mettono a servizio della comunità e del paese le proprie competenze e le proprie esperienze è assolutamente centrale per comprendere le dinamiche che si producono nella contemporaneità. E d'altra parte i contesti della diaspora parlano di una comunità relativamente coesa, per quanto assolutamente multiforme e variegata, che non rinuncia alle proprie abitudini quotidiane e riproduce modelli e pratiche di relazione sostanzialmente identici a quelli adottati in Samoa, come ho potuto verificare durante alcune settimane trascorse ad Auckland, tra la fine di ottobre e metà novembre 2015. L'incontro con Nancy, Steva, Jessica, Tim, David e via dicendo mi ha messo di fronte a vissuti e percorsi assai diversi: alcuni* sono nati in New Zealand, altri* sull'isola, c'è chi ha fatto l'università e chi non ha nemmeno completato l'istruzione superiore, chi ha un impiego stabile e chi si arrabatta tra lavori precari e generalmente sottopagati. Esattamente come in Samoa, i confini tra mascolinità e femminilità sono incredibilmente mobili ed impermeabili e se, come sottolinea Schmidt nel momento in cui distingue tra mascolinità effeminata e un più marcato tentativo di passare per vere donne, le differenze si fanno più evidenti nel contesto eteronormato della metropoli occidentale, non è possibile parlare di una completa assimilazione delle *fa'afāfine* alle identità omosessuali o transessuali, né d'altronde ci sarebbe stato bisogno di fondare, alla fine del 2014, una Auckland Samoa Fa'afafine Association, sorella della samoana S.F.A.

Lungo un asse differente si sviluppa la ricerca di Douglass Drozdow St.Christian¹¹⁹ che guarda ad alcuni dei temi cari all'antropologia medica attraverso la prospettiva

¹¹⁹ D. Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments. Making Power, Property and Health in Samoa*, Carolina Academic Press, Durham, 2002.

dell'incorporazione. In *Elusive Fragments* St.Christian si concentra sulle rappresentazioni emiche del corpo, della biologia, della cura e della malattia prestando grande attenzione a tutto ciò che ha a che fare con il sesso e la sessualità. Pur dichiarandosi convinto che quella di terzi generi sia una categoria inadeguata a riflettere il punto di vista dei samoani, St.Christian definisce ripetutamente le *fa'afāfine* come un terzo genere “transitorio” e, per quanto non ne faccia le protagoniste della sua etnografia, non manca di chiamarle in causa ogni volta che gli capita di dover considerare le relazioni tra i generi o le questioni connesse al maschile e al femminile. Focalizzando la propria attenzione su organi e fluidi corporei, l'autore riesce a penetrare le logiche che fanno del corpo un set di esperienze incorporate e, tuttavia, anch'egli cede a spiegazioni in odore di funzionalismo quando vede nelle *fa'afāfine* un'incarnazione delle potenzialità trasgressive del sesso e del genere nella vita quotidiana.¹²⁰ Particolarmente illuminanti sono le osservazioni di St.Christian sulla relazione tra genere e organi sessuali: il pene di una *fa'afāfine* è diverso dal pene di un uomo, è un altro genere di organo. Pur svolgendo le stesse funzioni, come vedremo nella seconda parte di questo capitolo, non è un pene maschile, è - appunto - il pene di una *fa'afāfine* e come tale va considerato. L'impostazione fortemente post-strutturalista e l'influenza di Foucault e del foucaultismo, in particolare nelle sue declinazioni butleriane, improntate alla così detta teoria della performatività del genere, lungi dall'essere solo un vezzo teorico, sono saldamente ancorate all'analisi dei dati etnografici, e permettono a St.Christian di mettere in luce come il corpo, grande assente nelle etnografie dei samoanisti, vada considerato come corpo-in-azione, prodotto contestuale e variabile delle interazioni e delle relazioni in gioco in quello specifico spazio sociale. Mi pare, tuttavia, che grosse problematicità emergano in *Elusive Fragments* proprio in riferimento alle *fa'afāfine*. Non è tanto l'assimilazione ai così detti terzi generi che mi pare conduca l'autore fuori strada, quanto il fatto che egli consideri quello delle *fa'afāfine* un genere che può essere dismesso ad un certo punto della propria esistenza per farsi carico delle responsabilità genitoriali. Scrive Drozdow-St.Christian:

Le *fa'afāfine* sono fisicamente maschi, ma loro e i loro corpi non sono concettualmente corpi maschili o femminili. Sono qualcosa di diverso, un terzo sesso transitorio. Dico transitorio perchè la maggior parte delle *fa'afāfine*, tornerà ad essere uomo verso la fine dei vent'anni o l'inizio dei trenta, sposandosi e divenendo padri.¹²¹

¹²⁰ Ivi, p. 32.

¹²¹ Ivi, p. 155.

Avremo modo di discutere e approfondire più avanti la questione, contraria, è bene ribadirlo, ad ogni evidenza etnografica. È pur tuttavia necessario ribadire come il lavoro di St.Christian abbia la straordinaria capacità non solo di riuscire a posizionare il corpo nello spazio del *fa'a Samoa*, ma di prefigurare nuovi percorsi comparativi, le cui potenzialità sono puntualmente messe in luce nella prefazione ad *Elusive Fragments* firmata da Pamela Steward ed Andrew Strathern.¹²²

Una rassegna dei debiti e contrappunti, che questo lavoro ha contratto con gli etnologi che si sono occupati di *fa'afāfine* non potrebbe essere completa senza il riferimento ai saggi raccolti in un volume recentemente curato da Niko Besnier e Kalissa Alexeyeff e dedicato alle esperienze di genere non-eteronormative tra le popolazioni delle isole del Pacifico.¹²³ Nel tentativo di superare la nozione di generi liminali, nell'introduzione a *Gender on the Edge*, Besnier e Alexeyeff si fanno promotori di una visione ancora più aperta, che consideri la marginalità in cui si trovano a vivere questi soggetti (marginalità stratificata, potremmo dire, perchè agita su più livelli) una posizione privilegiata per la comprensione delle dinamiche di intersezione tra globale e locale, tra sapere egemonico e saperi subalterni.

Sovvertitori dell'ordine sociale, i Pacific Islanders che si sottraggono all'ordine eteronormativo sono, contemporaneamente, parte integrante delle loro società; intricatamente coinvolti in ciò che molti chiamerebbero "tradizione" e, insieme, messaggeri del nuovo, di ciò che è sperimentale ed esogeno. Sospesi tra il visibile e l'invisibile, tra il locale e il globale, tra il passato e il futuro, e tra ciò che è accettabile e ciò che non lo è, ci sollecitano ad un ripensamento della morale, del significato di accettazione (o tolleranza) e della stessa relazione tra agenti e strutture. Sono loro che, per la gioia di alcuni e le pene di altri, si fanno portatori di nuove idee e nuovi sguardi sul mondo. La loro stessa esistenza è incarnazione delle contraddizioni dell'ordine sociale contemporaneo (Alexeyeff, Besnier 2014: 2).¹²⁴

Questo essere *on the edge* va inteso, quindi, almeno in senso bidimensionale, se non tridimensionale, immaginando questi soggetti ai margini delle categorizzazioni "normali" di genere (comprese quelle delle scienze sociali), ai margini delle società in cui vivono, che

¹²² P.J. Stewart, A. Strathern, *Series Editors' Introduction*, in *Elusive Fragments*, D. Drozdow-DT.Christian, cit., pp. IX-XV.

¹²³ N. Besnier, K. Alexeyeff, a cura di, *Gender on the edge. Transgender, gay and other pacific islanders*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014. A misura del rinnovato interesse di cui sono protagoniste le *fa'afāfine* si consideri che dei quattordici contributi raccolti nel volume di Besnier e Alexeyeff ben 4 sono esplicitamente dedicati al contesto samoano.

¹²⁴ K. Alexeyeff, N. Besnier, *Gender on the Edge. Identities, Politics, Transformations*, in *Gender on the Edge Transgender, gay and other pacific islanders*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014, p. 2.

a loro volta si collocano ai margini di un mondo globale centrato sui contesti euro-america. Locale, regionale e globale si intersecano all'interno dei contributi raccolti nel volume curato da Besnier e Alexeyeff, palesandosi (al pari di genere, sessualità, morale e via dicendo) come categorie complesse, mutevoli e sfuggenti, che è necessario inquadrare in precisi contesti storici, politici, sociali e culturali.

L'influenza che i lavori di Besnier e, in misura ancor maggiore, quelli di Serge Tcherkezoff hanno esercitato sul mio percorso si farà evidente nelle prossime pagine e ci permetterà di familiarizzare con la ricca produzione scientifica di questi studiosi. Insieme agli antropologi, ad aver fortemente indirizzato la mia ricerca sono stati i lavori di quegli intellettuali che si identificano come *fa'afāfine* e che, a partire dagli anni a cavallo del nuovo millennio, hanno prodotto una serie di importanti contributi artistici e/o scientifici cui ho assegnato lo stesso peso che generalmente si riserva ad un saggio o ad una monografia e con i quali credo sia necessario che l'antropologia cominci a confrontarsi alla pari.

2.4 Le parole per dirlo

La letteratura etnografica, i documentari, i reportage, così come la gran parte dei samoani traduce letteralmente la parola *fa'afāfine* (singolare *fa'afafine*) come “al modo delle donne” o “come le donne”.¹²⁵

In un saggio intitolato *Fa'afafine Notes: on Tagaloa, Jesus and Nafafua* l'artista e poeta samoano Dan Taulapapa McMullin propone una sintetica quanto suggestiva definizione della parola *fa'afafine*, spingendosi un po' oltre la consueta scomposizione del termine: «La procedura -scrive- è una separazione del prefisso *fa'a*, il cui significato è “fare in modo che” o “essere come”, e *fafine*, che significa “donna”. L'insieme è la [combinazione della] posizione *fafine* e [del]l'azione *fa'a*, e [del]la posizione *fa'a* e [del]l'azione *fafine*». ¹²⁶

Il prefisso *fa'a*, che lo si consideri un'azione (un fare in modo che) o una posizione (quindi una relazione, un posizionamento), è un prefisso largamente utilizzato: il *fa'aSamoa* è la cultura samoana, ma anche la lingua samoana, opposta all'inglese, *fa'apālagi*¹²⁷ e il

¹²⁵ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 284.

¹²⁶ D. Taulapapa McMullin, *Fa'afine notes. On tagaloa, Jesus and Nafanua*, in *Queer Indigenous Studies Critical Interventions in theory, politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, Tucson, University of Arizona Press, 2011, p. 81.

¹²⁷ Letteralmente “al modo dell'uomo bianco”. La parola *pālagi* (plurale *papālagi*) deriva da *pā*, “cancello” o anche “porta” e *lagi*, che significa “cielo” ed è generalmente tradotto come “colui che viene dal cielo” in riferimento, con ogni probabilità, al primo avvistamento dei colonizzatori da parte dei samoani. Il termine viene impiegato per riferirsi non solo ai bianchi, ma a tutto ciò che non è considerato “indigeno” o non ascrivibile al *Fa'aSamoa*.

fa'aMatai è il sistema consuetudinario che, ancora oggi, regola in parte le relazioni nei villaggi. In questi casi il prefisso *fa'a* significa “al modo di”: al modo delle donne (*fa'afāfine*), al modo di Samoa (*fa'aSamoa*), al modo dei bianchi (*fa'apalagi*) o dei matai (*fa'amatai*). La principale funzione di *fa'a*, tuttavia, è quella causativa, che indica il far succedere qualcosa, come suggerito da McMullin.¹²⁸ In relazione ad un sostantivo *fa'a* lo trasforma in un verbo,¹²⁹ se preposto ad alcuni aggettivi può significare “in qualche modo” e con la negazione *le* ha effetto qualificante.¹³⁰ Come il *whaka* dei maori *fa'a* potenzia l'azione, indica l'essere causa di qualcosa, un tentativo o un desiderio. Anche quando il senso è palesemente imitativo e i samoani traducono “in the manner of” o “like”, *fa'a* sembrerebbe avere un residuo attivo molto potente.

Più intricato è il significato della parola *fafine*, che assume una connotazione fortemente dispregiativa, indicando una donna sessualmente attiva e quindi una potenziale partner,¹³¹ tanto che lo si consideri un'azione (una performance) quanto una posizione. Il parlante che volesse mostrare un qualche riguardo nei confronti della propria interlocutrice userà, infatti, la parola *teine* per riferirsi ad una giovane, o *tama'ita'i* se si sta rivolgendo ad una donna sposata o adulta.¹³² Si potrà sentir dire tutt'al più “*O se fafine o le aiga*” per indicare la moglie di un fratello o di uno degli uomini della famiglia e nel momento in cui quella stessa donna scegliesse di ritornare, anche solo temporaneamente, presso la propria famiglia sarebbe di nuovo e comunque “*O le teine o le aiga*”, una ragazza della famiglia. Come ho avuto modo di rilevare durante la ricerca di campo, infine, nel caso in cui sia comprovato che la donna abbia avuto figli la si chiamerà *tinā*, mamma, a prescindere dall'esistenza di un legame di filiazione o di parentela, così come dalla distanza generazionale tra gli attori coinvolti nella relazione.

Il senso dispregiativo della parola *fafine* ne limita l'utilizzo ad una specifica classe di donne e l'accezione sessualmente esplicita ed attivamente connotata di cui partecipa la parola *fa'afafine* fa sì che tale termine sia impiegato per lo più all'interno di contesti esterni alla comunità delle *fa'afāfine*, in relazione a situazioni in cui sia necessario definirsi o farsi

¹²⁸ Si consideri l'esempio dei verbi *galo* (dimenticare) e *fa'agalo* o *fa'agalogo* (far dimenticare, non parlare più di).

¹²⁹ Come nel caso di *masima* (sale) e *fa'afmasima* (salare).

¹³⁰ Galumalemana Afeleti Hunkin, *Gagana Samoa. A Samoan Language Coursebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009, p. 61.

¹³¹ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 284; Id. *Transgender in Samoa. The Cultural Production of Gender Inequality*, in *Gender on the edge. Transgender, Gay and Other Pacific Islanders*, a cura di N. Besnier, K. Alexeyeff, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2014, p. 127; P. Schoeffel, *Daughters of Sina: A study of Gender, Power and Status in Samoa*, Ph.D. thesis, Australian National University, 1979, pp. 203-204.

¹³² S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., pp. 293-294; P. Schoeffel, *Representing Fa'afafine. Sex, Socialization and Gender Identity in Samoa*, in *Gender on the edge. Transgender, Gay and Other Pacific Islanders*, a cura di N. Besnier, K. Alexeyeff, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2014, p.78.

riconoscere.¹³³

Per rivolgersi l'una all'altra le *fa'afāfine* useranno quasi sempre la parola *teine* o il più colloquiale *suga*, che vogliono dire “ragazza”, o al limite sceglieranno il termine *mala*,¹³⁴ il cui significato è “dannazione, maledizione” e la cui riappropriazione in senso umoristico ne riabilita l'uso, manipolandone la direzione e, dunque, il senso. Nessuna, tuttavia, utilizzerebbe la parola *mala* per definirsi e in questo caso la scelta sarà tra *teine* e *fa'afafine*, con una spiccata predilezione per la prima delle due opzioni.

È doveroso sottolineare, parafrasando ancora Besnier e Alexeyeff, che le parole non sono entità oggettive ed immutabili, al contrario, sono plastiche almeno quanto le esperienze che descrivono: sono soggette al tempo e vengono modellate in base alle aspettative e alle disposizioni dei parlanti, assumono significati diversi in base ai contesti e in relazione a chi le usa.¹³⁵ È il caso della parola *mala*, percepita come assolutamente stigmatizzante all'interno della comunità di *fa'afāfine* di Auckland, il cui senso dispregiativo, come abbiamo visto, può essere ribaltato in Samoa purché all'interno di un contesto altamente informale, animato da interlocutori interni al gruppo o a cui, tutt'al più, sia riconosciuto un qualche grado di intimità.¹³⁶

Abbiamo visto come la gran parte della letteratura sulle *fa'afāfine* riferisca l'assenza di qualsiasi riferimento a soggetti effeminati nei resoconti dei missionari e dei primi etnografi.¹³⁷ A differenza di quanto accade per Tahiti infatti, dove i *mahu* sono talvolta descritti al momento del contatto, per le *fa'afāfine* non disponiamo delle scandalizzate relazioni dei missionari. La parola, tuttavia, è già nel primo dizionario samoano-inglese compilato dal reverendo Pratt e pubblicato nel 1862. Nella seconda edizione, nel 1876, Pratt affianca al lemma classificato come aggettivo e tradotto come “belonging to woman” un altro lemma, classificato come sostantivo, cui assegna il significato di “hermaphrodite”. Nel 1903, l'etnologo tedesco Augustine Kramer riporta la parola *fa'afafine* con il significato di “hermaphrodite” in un elenco dei termini associati alla nascita che ci dice essere ricavato da Pratt, senza però discutere ulteriormente la questione.

Nel 1879 il missionario marista Louis Violette, nel “Dictionnaire Samoa-Français-Anglais Précédé d'une Grammaire de la Langue Samoa”, ripropone la doppia ricorrenza del termine

¹³³ S. Tcherkezoff, *Transgender in Samoa*, cit. p. 116.

¹³⁴ La parola *mala* deriva da *malaia* e viene generalmente tradotta in inglese con “curse”.

¹³⁵ K. Alexeyeff, N. Besnier, *Gender on the edge*, cit., p. 8.

¹³⁶ La riabilitazione dell'impiego di termini dal significato offensivo, come nel caso della parola *mala*, è un meccanismo noto all'interno dei gruppi marginali, in particolare nel mondo LGBT si pensi al termine inglese *queer* o all'italiano *frocio*.

¹³⁷ Cfr: J.M. Mageo, *Travestitismo maschile*, cit.; P. Schoeffel, *Daughters of Sina*, cit; Id., *Representing Fa'afafine*, cit.; J. Schmidt, *Migrating Genders*, cit.

e traduce: Faàfafine, a. stérile, en parlant d'une truie (barren); Faàfafine, qui concerne les femmes (belonging to women).

Se la scelta di Pratt appare perfettamente in linea con l'immaginario europeo del suo tempo,¹³⁸ nel caso di Violette non disponiamo degli strumenti per discutere più a fondo il riferimento alla sterilità, né il nesso con il mondo animale, tralasciato, come in altri casi, nella traduzione inglese. Volendo andare più a fondo e continuando a sfogliare le pagine del Dictionaire, alla voce *fafine* scopriremmo che il padre marista distingue tra il sostantivo - femme (woman) - e l'aggettivo - femelle (female) - riportando l'esempio *O le manu fafine* (l'animale donna). Registra inoltre i termini “*Faàteine* - v. faire la coquette, se parer (to dress out, to adorn, to act the girl)” e “*Faàtane* - adv., comme un homme, en parlant d'une femme (as a man)”. Nel caso del verbo *faàteine* e a differenza dell'avverbio *faàtane*, Violette non specifica se l'atto sia compiuto da un uomo o da una donna. Si tratta in entrambi i casi di termini che risulterebbero senza senso al parlante samoano e del cui utilizzo non c'è alcuna evidenza nella contemporaneità.

Di recente Serge Tcherkezoff ha provocatoriamente proposto di utilizzare il termine *fa'ateine* per riferirsi alle *fa'afāfine*, ponendo la questione della rappresentazione emica dei soggetti.¹³⁹ Per quanto una *fa'afāfine* si definirebbe con ogni probabilità una *teine*, una giovane ragazza, nessuna si definirebbe *fa'ateine*, al modo di una giovane ragazza, e anzi il termine suonerebbe assolutamente senza senso alle orecchie dei samoani. Pur volendo accogliere lo stimolo a porsi dal punto di vista degli attori è necessario, quindi, sottolineare che la manipolazione e la ricerca sulle parole condotta in questa sede rappresenta un esercizio meramente metodologico, che parte dalla consapevolezza del necessario radicamento alle concrete pratiche linguistiche degli attori coinvolti nella ricerca.

Delle *fa'afāfine* si può dire senza dubbio “*fia teine*”, “vorrebbe essere una ragazza”, espressione che tuttavia assume un'accezione diversa e che può essere utilizzata anche in riferimento ad una donna che desidererebbe apparire più giovane di quel che è. Ovviamente, non si dirà *fia fafine*, in conseguenza delle considerazioni sul significato negativo della parola *fafine*, ma si potrà sentire “*fia tinā*”, detto di una ragazza che assume atteggiamenti considerati appropriati ad una persona più adulta e che, in un certo senso, ha fretta di crescere.

¹³⁸ Il lettore che voglia approfondire l'argomento può far riferimento a L. Benadusi, *Dalla paura al mito dell'indeterminatezza, storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali*, in *Transessualità e scienze sociali: identità di genere nella postmodernità*, a cura di E. Ruspini, M. Inghilleri, pp. 18-48, Napoli, Liguori, 2008. Potrà vedere, inoltre, a breve, M.C. Vesce, *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*, Milano, Mimesis, 2017.

¹³⁹ S. Tcherkezoff, *Transgender in Samoa*, cit., p. 117.

È doveroso sottolineare che il principio generazionale non è di per sé sufficiente, dal momento che i termini *teine* e *tama'itai* verranno utilizzati rispettivamente per le giovani e per le adulte, figlie e sorelle dei *matai*, dunque per quelle donne che sono direttamente ascrivibili al gruppo di discendenza. *Fafine* invece si dirà di una donna sessualmente attiva, che può essere formalmente sposata o no, che tuttavia certamente non è una vergine e della cui sessualità non ci si farà carico. Una donna, in definitiva, estranea al gruppo parentale. Le uniche donne in quanto mogli che sfuggono a questa connotazione negativa sono le mogli dei *matai*, *alii* e *tulafale*, e quelle dei sacerdoti.

La parola *fafine*, inoltre, mantiene intrinseca un'ambivalenza che, semplificando, potremmo dire di confusione delle categorie di sesso/genere e indica, oltre alla donna sessualmente attiva, il sesso femminile.

Il mondo delle cose viventi (*mea ola*) è popolato, oltre che dalle divinità e dagli antenati, dagli essere umani (*tagata*) e dagli animali (*manu*), e può essere considerato per certi aspetti composto di maschi (*tane* per l'essere umano, *poa* per l'animale) e femmine (*fafine*).¹⁴⁰ Per indicare la femmina di una particolare specie animale si utilizzerà il nome della specie seguito dal termine *fafine*,¹⁴¹ mentre per il maschio sarà sufficiente indicare la specie. In riferimento al genere umano, seguendo ancora Tcherkezoff, possiamo dire che non esiste in Samoa una categoria che includa i due sessi e d'altra parte, come sottolinea Bradd Shore, i samoani non hanno una spiegazione preconfezionata per le categorie di maschilità e femminilità.¹⁴² Dal punto di vista grammaticale, il samoano non conosce distinzione di genere¹⁴³ e finanche i nomi propri (*igoa*), a parte alcune significative eccezioni, non sono genderizzati.¹⁴⁴ A differenza dei titoli, che possono assumere una connotazione dichiaratamente femminile in quanto espressione della relazione di *feagaiga*,¹⁴⁵ i pronomi, i sostantivi e gli aggettivi non sono maschili o femminili ed è certo anche per questo che la maggior parte delle *fa'afāfine* si dirà del tutto indifferente alla questione dell'utilizzo del pronome in accordo con il genere elettivo, questione assai dibattuta e sentita all'interno della comunità transgender internazionale.

Il genere non indica un attributo, una proprietà o una qualità della persona, ma una relazione. In quanto categoria sessuale la parola *fafine* non si carica del significato negativo che assumerebbe se fossero in discussione relazioni sociali reali e mantiene, per

¹⁴⁰ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 291.

¹⁴¹ Ivi, p. 292.

¹⁴² B. Shore, *Sala'ilua. A Samoan Mystery*, New York, Columbia University Press, 1982, p. 225.

¹⁴³ J. Schmidt, *Migrating Genders*, cit., p. 19.

¹⁴⁴ B. Shore, *Sala'ilua*, cit. p. 144.

¹⁴⁵ Si veda qui il paragrafo 2.3 *Parentela, Relazioni, Genere, Posizioni*, p. 63.

così dire, un valore neutro. Maschile e femminile non esistono idealmente, ma solo nel vincolo immanente tra maschi e femmine (*tane/fafine*), tanto che la relazione presa in considerazione leghi un fratello alla propria sorella (*feagaiga*) quanto nel caso di una relazione di coppia (*ulugalii*) dichiaratamente finalizzata alla riproduzione. In una ricerca dedicata ai temi dell'antropologia medica Douglass Drozdow-St-Christian osserva che gli stessi organi genitali non possono essere considerati maschili o femminili di per sé, ma sono piuttosto strumenti generativi dell'azione e aggiunge:

La differenza è generata dall'azione, non imposta sull'azione (...) Dal momento che il genere si fa nel suo esercizio ed emerge dall'azione piuttosto che risiedere nell'individuo come una qualità fissa, non è possibile dire che un samoano ha un genere se non nel momento in cui sta effettivamente facendo il genere nell'azione.¹⁴⁶

Il genere ha bisogno di essere agito. Il sesso non è significativo di per sé, è necessario che venga attivato dal soggetto che lo incarna per poter essere operativo. Non è in causa solo la direzionalità o la gerarchia di priorità del sesso sul genere o viceversa, ma la non sovrapposibilità di due sfere indipendenti, appartenenti a due mondi diversi. Il sesso appartiene al mondo dell'oscurità (*po*), della notte, delle relazioni private; il genere al mondo della luce (*ao*), del giorno, delle relazioni sociali e politiche. Volendo inferire, attraverso il parallelo natura/cultura, la non differenzialità tra dato biologico e ruolo sociale nel caso della parola *fafine* e dunque una maggiore vicinanza delle donne alla natura ci si troverebbe tuttavia nella difficile posizione di dover spiegare la comunque notevole varietà del vocabolario del femminile. Si direbbe, inoltre che non sia il sesso ad essere simbolo del genere, ma il genere che simbolizza il sesso.

La questione si complica se si va alla ricerca di un equivalente maschile della *fa'afafine*, cioè delle persone di sesso femminile che si comportano o si atteggiavano come uomini. Seguendo la logica esposta nel caso della parola *fa'afafine* bisognerebbe forse parlare di *fa'atamaloa* (dove il suffisso *-loa* è un rafforzativo), o al massimo di *fa'atane*, come suggeriva Violette, utilizzando la parola samoana che indica un uomo sessualmente attivo. Un giovane, infatti, si direbbe *tama*, mentre un adulto *tane* e un padre *tamā*. Il fatto che tutte queste parole, precedute dal prefisso *fa'a* suscitino immediatamente il riso degli interlocutori samoani suggerisce che ci troviamo forse di fronte ad un impensato. Come sottolinea ancora Tcherkezoff, infatti, una donna non può pretendere di essere “come un

¹⁴⁶ D. Drozdow-St-Christian, *Elusive Fragments*, cit. pp. 31-32.

uomo” che è alla ricerca di una donna-partner-sessuale poiché nel momento in cui diventa sessualmente attiva non può sfuggire alla categorizzazione di *fafine* e non può pretendere di essere “come” una qualsiasi altra categoria di sesso/genere.¹⁴⁷ Per indicare una donna mascolina, che sia o meno dichiaratamente lesbica, si utilizzerà quindi il termine inglese *tomboy* e volendo andare alla ricerca di un termine samoano si ricorrerà quasi sempre alla parola *lisipia*, lesbica, e solo in seconda battuta si farà eventualmente riferimento all'espressione *fa'atama*.¹⁴⁸

La letteratura a riguardo è ancora più scarna che in riferimento alle *fa'afāfine*. Mead accenna alle relazioni omosessuali di due delle sue informatrici e, dopo aver introdotto Sasi, aggiunge: «Non vi era nessuna ragazza che presentasse un quadro così ben chiaro, sebbene tre delle ragazze di cui si parla nel prossimo capitolo fossero decisamente dei tipi misti, senza tuttavia dar prove di vera perversione».¹⁴⁹

Penelope Schoeffel riferisce il vociare di alcune donne di un villaggio non meglio specificato rispetto alla presunta omosessualità una vecchia signora, senza figli né marito:

Ho incontrato una vecchia signora di cui si diceva che non avesse mai avuto un amante e che non avesse mai avuto alcun interesse per il matrimonio. Alcune delle donne del villaggio dicevano di lei che fosse stata una tomboy (*fa'atama*) durante la sua giovinezza. Si diceva che quando aveva quasi raggiunto i trentanni i *matai* del villaggio le avessero imposto di portare i capelli lunghi e legati dietro in uno chignon, alla maniera delle donne samoane, e di desistere dal vestire in modo così casual e “mascolino”. Era la più anziana delle donne del suo gruppo di discendenza e il figlio del fratello di sua madre, il *matai* della loro famiglia, era uno dei quattro più anziani oratori di alto rango nel villaggio. Sarebbe stato quindi più appropriato per lei assumere un atteggiamento più femminile, dal momento che indossare magliette da uomo e il *lava lava* legato a coprire solo fin poco al di sotto delle ginocchia, è considerato un comportamento appropriato alla moglie di un uomo non titolato, mentre una “signora” è tenuta ad assumere in pubblico un atteggiamento più dignitoso.¹⁵⁰

La differenza marcata in chiusura da Schoeffel è ancora quella tra *tama'itai* e *teine* da un lato e *fafine* dall'altro. Il vincolo non è quindi un vincolo anagrafico, ma di status e di

¹⁴⁷ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 288.

¹⁴⁸ L'impossibilità di nominare il corrispettivo maschile delle *fa'afāfine* è stato uno dei crucci dominanti durante la mia ricerca di campo. Nel confrontarmi con alcuni interlocutori maschi adulti, durante una chiacchierata assolutamente informale, mi è stato riferito che ci si può riferire alle lesbiche con l'espressione *ai mea vaivai*, che mangia cose soffici (*vaivai* significa sia soffice, non duro, che acquoso, viscido).

¹⁴⁹ M. Mead, *L'adolescente in una società primitiva*, cit., p. 120

¹⁵⁰ P. Schoeffel, *Daughters of Sina*, cit., p. 201.

posizione, e il principio che guida l'azione dei *matai* è l'opposizione tra appartenenza ed estraneità.

Serge Tcherkezoff ha opportunamente sottolineato come, a differenza di quanto accade nel caso del termine *fafine*, il fatto che le parole impiegate per riferirsi agli uomini non abbiano alcuna connotazione sessuale è indice della natura strutturale dell'asimmetria tra maschile e femminile nel contesto samoano. Inoltre, la verginità è considerata prerogativa femminile e la perdita della verginità per il maschio è un evento che non viene distinto concettualmente da altre espressioni della sessualità, come la masturbazione, l'attività sessuale con una *fa'afafine* e via dicendo.¹⁵¹

Il principio che guida il passaggio distintivo tra *teine/fafine/tama'itai* non è un principio evolutivo e l'attribuzione di valore è direttamente proporzionale al grado di attività esercitata all'interno della relazione sessuale. I termini non costituiscono uno schema progressivo e, per quanto evidentemente la maggior parte delle donne attraverserà le tre condizioni nel corso della propria vita, è importante sottolineare la discontinuità dell'elemento centrale (*fafine*) rispetto ai due estremi (*teine/tama'itai*).

La verginità sta dalla parte della cultura, del comportamento socialmente corretto, della passività e del controllo degli impulsi,¹⁵² è connessa alla dignità (*mamalu*) del gruppo e dunque altamente sorvegliata. L'istituto della *tausala*, ben più nota come *taupou* o vergine sacra, a capo dell'assemblea delle figlie e sorelle dei *matai* (*aua'luma*), così come la pratica di deflorare le ragazze durante il matrimonio e di esporre pubblicamente il loro sangue imeneo, attestata fino agli anni '20 del Novecento, ne sono l'estrema testimonianza. D'altra parte, la precocità e l'abbondanza delle relazioni sessuali sono gli elementi attorno ai quali si articola una poetica della maschilità a cui nessun uomo samoano sfugge e che tuttavia è dichiaratamente rivolta ad una determinata classe di donne. Robert, ad esempio, predatore ventisettenne che avevo conosciuto perchè aveva provato ad abbordarmi mentre aspettavo un'informatrice, mi disse una volta che la maggiore desiderabilità delle donne occidentali non sta nella piacevolezza della pelle bianca, nella fugacità della relazione o nella maggiore libertà, leggerezza o disponibilità di queste rispetto alle ragazze samoane, ma nella certezza di non mettere a repentaglio la propria ed altrui onorabilità. Al contrario, tanto la relazione di coppia quanto il corteggiamento prevedono una grammatica pratica che esclude completamente il sesso e i suoi derivati. Il comportamento dignitoso proscrive non solo l'intimità ma anche la prossimità di coppia tanto all'interno quanto all'esterno del

¹⁵¹ S. Tcherkezoff, *Transgender in Samoa*, cit., p. 131.

¹⁵² B. Shore, *Sessualità e genere nelle Samoa*, cit., p. 328.

vincolo coniugale. L'amore si fa, ma non si dice né tanto meno si mostra.

2.5 L'amore che non conosce parole

Una domenica pomeriggio dell'aprile 2014, sole battente e pochissime nuvole, armate di stuoie e ombrelli per provare a ripararci dal sole, ce ne andammo come al solito al campo della Samoa Football Association per assistere alle partite di calcio femminile. Dopo breve si accodarono alcune amiche delle ragazze che mi ospitavano che presero posto accanto a noi in attesa del fischio d'inizio. Alla nostra destra, parentadi vari avevano occupato le proprie posizioni dietro le rispettive panchine, mentre qualcuno vociava e chiacchierava nel parcheggio. Ad un certo punto, da lontano, un gruppo di donne si avvicinò a noi rivolgendosi in modo evidentemente aggressivo ad una delle amiche delle ragazze. La più animata del gruppo delle signore, da quel poco che capivo, contestava alla giovane di aver passato la notte fuori con sua figlia, che qualche sera prima non era tornata a casa e quella, altrettanto aggressivamente, rispondeva che la figlia non era stata con lei. Le mie ospiti cercarono di calmare la loro amica e la invitarono a non rispondere, ma la donna cominciò a spintonare la ragazza che si alzò di scatto e cambiò posto. La cosa sembrava essere finita lì, ma poco dopo comparve la figlia della signora e a quel punto le due si rianimarono: la ragazza che era con noi scattò di nuovo in piedi, si diresse verso la nuova arrivata urlando qualcosa che non capii e, subito dopo, quella si rivolse alla madre cominciando a parlarle in modo evidentemente aggressivo. Altre donne si avvicinarono al gruppetto, mentre io mi tenevo ancora alla larga dalle risse tra donne e le mie compagne se ne stavano sedute a sghignazzare o in piedi, qualche passo più in là, con l'orecchio teso a carpire informazioni. La discussione durò pochi minuti, fino a quando le donne diedero segno di intervenire e cominciarono ad allontanare la giovane dal cerchio che si era formato. A quel punto la figlia della signora si beccò uno schiaffone e se ne andò imprecando contro sua madre, mentre l'altra ragazza tornò a sedersi accanto a noi, imprecando contro madre e figlia. Quella sera mi feci spiegare cosa fosse successo e, per farla breve, all'arrivo della figlia della signora, la giovane che era seduta con noi aveva dichiarato davanti a tutti che era lei, la nuova arrivata, a farle il filo, perchè sapeva che in passato era stata fidanzata con una ragazza. E la cosa che aveva fatto gran scandalo tra le donne presenti era proprio questa, e cioè che la ragazza avesse parlato così sfacciatamente di relazioni tra donne, dichiarando addirittura di aver avuto una fidanzata. Questo, mi spiegarono le ragazze quella sera, non si dice.

L'amore che non può essere detto non è solo l'amore tra donne. Il samoano non conosce una parola che traduca l'espressione "fare l'amore", o "fare sesso". Parafrasando ancora Tcherkezoff possiamo dire che in Samoa il sesso si fa ma non si dice.¹⁵³ Esistono, ovviamente, modi di dire metaforici, espressioni più o meno volgari o scherzose, il cui senso verrà inteso senza necessità di ricorrere a troppe spiegazioni. Il sesso, organo o atto, si dice *le mea*, la cosa. Si dirà allora "*fai le mea*" o "*ai le mea*", "fare la cosa" (sesso come atto sessuale) o "mangiare la cosa" (sesso in quanto organo sessuale). Dal momento che in samoano non esiste un termine linguisticamente pulito per riferirsi al pene, quando i samoani dicono *poti* stanno utilizzando una parola che considerano volgare e che può essere pronunciata solo in determinati contesti. La stessa logica vale per *pipi* in reazione all'organo femminile. Le parole per dire il pene o la vagina sono tutt'al più rintracciabili nei testi delle vecchie canzoni, parole il cui significato è noto ai samoani, ma che restano del tutto estranee al linguaggio quotidiano.¹⁵⁴

Quando parlano tra di loro delle avventure con i propri compagni, fissi o occasionali, le *fa'afāfine* utilizzano i verbi in inglese, mentre nel caso dei sostantivi si usa un termine allusivo, si omette la parola o la si pronuncia, non senza imbarazzo, in inglese. Per quanto tra le *fa'afāfine* e con le *fa'afāfine* l'argomento sesso sia sempre ampiamente e giocosamente dibattuto (insieme all'amore) non è appropriato parlare di sesso, non è un comportamento da *teine*, né tanto meno è un comportamento da tenere in presenza di una *teine*. Durante il primo periodo della mia ricerca, se qualcuna orientava in mia presenza la discussione verso certi argomenti, poteva essere ripresa perché c'era la *teine*. Col tempo, la mia insistenza sui fatti del sesso e un certo grado di familiarità tra noi hanno sgombrato il campo da ogni imbarazzo, ma ancora alla fine del mio percorso, mi piace immaginare per ragioni più d'affetto che di genere, nel momento in cui si cominciavano ad affrontare argomenti un po' più intimi c'era qualcuna che si preoccupava della mia presenza e provava ad interrompere il discorso, alle cui affermazioni qualcun'altra prontamente replicava "ne sa più di te". Questi scambi di battute sono possibili tra *fa'afāfine*, in presenza delle donne e, per certi aspetti, in presenza degli uomini, ma non sono mai possibili quando siano contemporaneamente presenti uomini, donne e *fa'afāfine*.

Shore e Shoefel hanno entrambi sottolineato che i samoani non sono puritani,¹⁵⁵ il sesso non è percepito come qualcosa di sporco o cattivo di per sé. Tuttavia, il dominio del sesso

¹⁵³ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 278.

¹⁵⁴ Kramer riporta una lista dei termini con cui ci si riferisce alle parti del corpo, che ricava da Pratt ed elenca una serie di termini diversi con cui ci si riferisce agli organi maschili e femminili (almeno tre per riferirsi al pene e due alla vagina). Cfr: A. Kramer, *The Samoa Island Vol II*, cit. pp. 52-54.

¹⁵⁵ Shore, *Sessualità e genere nelle Samoa*, cit.; Shoefel, *Daughters of Sina*, cit., p. 173.

e della sessualità sono considerati quanto di più lontano ci sia dall'amore (*alofa*), termine che designa una relazione tra due persone che non potrebbero mai nemmeno sognare di avere un rapporto sessuale.¹⁵⁶ Fare la cosa (*fai le mea*), cosare (*meamea*), fare famiglia (*fai aiga*), fare il comportamento (*fai amio*)¹⁵⁷ sono le espressioni, tutte assolutamente comprensibili e per niente ambigue per il parlante samoano, con cui ci si riferisce al sesso. Douglass Drozdow-St.Christian si spinge a sostenere che in Samoa si possa parlare di due corpi sessuali differenti e distingue tra *fai aiga* e *mea leaga*,¹⁵⁸ tra l'unione legittima della coppia di sposi e il sesso antisociale, non finalizzato alla riproduzione del gruppo. Nel prendere in considerazione eventuali (e assai frequenti) contatti sessuali tra maschi adolescenti, Drozdow-St.Christian ci informa del fatto che non esistono convenzionalmente proibizioni e, anzi, individua nella relazione tra *soa* o *pa'aga* (compagni, amici) uno spazio privilegiato all'interno del quale, durante la pubertà, i giovani maschi possono sperimentare la propria sessualità. Il legame tra i *soa* si configura, tuttavia, come una relazione complessa, fondata sulla condivisione di esperienze e obbligazioni che si strutturano non solo intorno al sesso, ma intorno a quel tutto unitario che è il corpo e alle manipolazioni cui è soggetto (circoncisione, tatuaggio, educazione alla sessualità e via dicendo) a causa della (e a partire dalla) necessità di agirlo. «Il termine *soa* – scrive – è un termine generico per un particolare tipo di relazione in cui una persona agisce per conto di un altro».¹⁵⁹ La partnership tra *soa* combina aspetti di tutte le quattro relazioni fondamentali intorno a cui è organizzata la società samoana (genitori-figli; *matai-aiga*; marito-moglie; fratello-sorella) e che, secondo l'autore, sono a due a due speculari: la prima coppia di relazioni è caratterizzata dal fatto che gli elementi coinvolti sono l'uno estensione mimetica dell'altro (i figli dei genitori, i *matai* dell'*aiga*), mentre nella seconda uno l'inverso dell'altro (il marito della moglie, il fratello della sorella). La prima coppia, inoltre, si struttura intorno all'opposizione privato/pubblico, la seconda intorno a quella sessualizzato/anerotico o complementare/antagonista.¹⁶⁰ Le esperienze omosessuali tra *soa* sono solo un gioco (*ta'alo*) e, tuttavia, proprio un gioco di parole ci permette di attestarne la rilevanza. St.Christian, infatti, riferisce che è possibile che un giovane chiami *sua* il proprio *soa*, impiegando un termine dal significato ambiguo, che si può riferire ad un

¹⁵⁶ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 278.

¹⁵⁷ In una lunga nota della sua importante monografia Serge Tcherkezoff muove una puntuale critica alle riflessioni di Shore, mettendo in luce l'espressione *fai amio* sulla quale si fonda l'interpretazione di Shore è fraintesa dall'autore, che attribuisce al termine *amio* (e non al verbo *fai*) la manifestazione dell'atto sessuale. Cfr: S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit. p.304.

¹⁵⁸ D. Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, cit. p. 146.

¹⁵⁹ Ivi, p.151.

¹⁶⁰ Ibid.

contenitore per i liquidi o ai liquidi stessi (alludendo chiaramente allo sperma e all'atto della masturbazione reciproca), o indicare invece il pasto, ritualmente servito, preparato per i *matai* in occasione di importanti cerimonie. Si tratta di un punto centrale, a mio avviso, che sarà possibile approfondire una volta presa in considerazione la meccanica dei fluidi corporei maschili e femminili esaminata da Drozdow-St.Christian in relazione all'idea samoana di persona. Se nei contesti familiari la circolazione dello sperma è chiaramente regolata e limitata a situazioni ben precise, al di fuori del villaggio lo sperma circola non solo all'interno della coppia eterosessuale, ma anche tra amici o, come nel caso della masturbazione, da una parte all'altra del sé, dall'interno all'esterno della persona.¹⁶¹ Tuttavia, anche il sangue circola e lo fa sia in contesti sociali che antisociali. Circola, ad esempio, durante la cerimonia di ricezione del tatuaggio, o durante quella di deflorazione, laddove a scorrere in pubblico è il sangue imeneo, forse il sangue più sociale di tutti, perchè prova della verginità di una giovane ragazza, e ovviamente distinto dal sangue mestruale, privato e antisociale. Inoltre, se con Drozdow-St.Christian guardiamo ai contributi maschile e femminile nella formazione dell'embrione durante la fecondazione, vediamo che mentre lo sperma (*si* o *pā*) fornisce tutte componenti bianche del corpo, ad esempio le ossa, il grasso, la pelle e i muscoli (quindi sia il pene che la vagina), il sangue (*toto* o *gafa*) femminile dà forma a tutti gli organi molli, come il fegato e la milza, e agli organi che permettono la comunicazione con l'esterno, come gli occhi e la lingua. Si tratta di un processo che non è definitivamente compiuto nel momento della fecondazione, anzi, i rapporti sessuali durante la gravidanza sono fortemente consigliati sia perchè scuotono l'utero, sia perchè assicurano scorte sufficienti di sperma che, insieme al sangue femminile, contribuiscano al lavoro di riproduzione.¹⁶² Da questo punto di vista la parentela è cognatica non solo per quel che concerne la determinazione delle linee di discendenza, ma anche l'apporto di ciascuna parte nell'atto riproduttivo.

Estremamente interessante mi pare l'assimilazione dello sperma al cibo, proposta dal gioco di parole per cui il *soa* diviene *sua*, di cui si trova testimonianza in un saggio tanto interessante quanto poco conosciuto di Tui Atua Tupua Tamasese Tupuola Efi, attuale capo di stato delle Samoa e stimato studioso samoanista. In *Whispers and Vanities. Samoan Indigenous Knowledge and Religion*, Tui Atua definisce la cultura samoana come una cultura del brusio, facendosi carico in prima persona della responsabilità di rendere pubblici un tipo molto particolare di bisbiglii (*tala tu'umusumusu*) associati al sapere

¹⁶¹ Ivi, p. 153.

¹⁶² Ivi, p. 78

tradizionale e alla religione degli antenati ed inaudibili, in quando causa di indignazione e imbarazzo, alle orecchie dei samoani più puritani. In un denso paragrafo in cui analizza il corpo sessuale e riproduttivo, Tamasese considera gli organi genitali un dono del Dio Tagaloa e simbolo del potere di dare la vita, dunque, strumenti funzionali alla procreazione. Il prodotto di quest'equazione è una concezione del sesso come atto sacro, ripetizione del gesto originario del Dio che dà vita a tutte le cose. Nel prendere in rassegna alcune antiche canzoni tradizionalmente intonate in occasione di matrimoni, danze o funerali che l'autore ricava da Moyle¹⁶³ e, in parte, da Kramer, Tui Atua discute ampiamente l'impiego di alcune metafore sessualmente esplicite caratteristiche dei *tini* (i canti matrimoniali) ma anche degli *auala* (i canti funebri). In particolare l'autore si concentra su una *auala* del villaggio di Salelesi durante la quale, se il defunto era un uomo, veniva manifestato il cordoglio dei presenti per la perdita di un grande pene:

Talofa i le lena ate tele
o lea pala i le ele'ele

Peccato che un così grande pene
marcirà ora nella terra

Nel caso in cui la defunta fosse stata una donna, invece, a Salelesi si sarebbe cantato

Ma'imau lena pali tele
ua palavale i le ele'ele

Questa grande vagina andrà persa
marcendo inutilmente nella terra

Chiaramente l'aggettivazione riferita al pene e alla vagina, la loro grandezza, va intesa nel senso di sacralità dell'organo, che in quanto strumento riproduttivo è simbolo della divinità. Inoltre, stando a quanto riferito da Tupua Tamasese e, prima ancora, da Moyle, si tratta dell'unico riferimento alla morte nel contesto del rituale funebre del *va'a* (canoa), tutto volto a sottolineare il prosieguo della vita oltre la morte. Durante il rito, gli attori si dispongono nello spazio a formare la sagoma di una canoa, che rappresenta il viaggio dell'uomo attraverso la vita, ed imitano il gesto di chi rema fin quando, figurativamente, la barca si scontra con la barriera corallina, metafora del pene e simbolo di fecondità. Seguiamo Tui Atua nella descrizione del resto del rituale:

L'ultimo rematore, detto *foe muli*, annuncia “*taliu taliu ua to'a i le tu, ua mama le va'a*” (“sassola, sassola, abbiamo colpito una roccia corallina, la barca perde”) e in quel momento la barca diviene una vagina. L'attore che assume il ruolo della sassola si stacca dal gruppo e imita

¹⁶³ R. Moyle, Sexuality in Samoan Art Form, *Archives of Sexual Behaviour*, 4(3)1975, pp. 227-247.

il gesto dell'aggottamento con il guscio di una noce di cocco. Le sue azioni comprendono l'urinare nel guscio e aspergere i compagni attori che condividono i principi sacri alla base del rituale. L'urina è paragonata allo sperma, simbolo ultimo del potere umano di procreare. Lo sperma viene gettato sulle persone a dimostrazione del fatto che deriviamo tutti da sperma. Per completare i rituale gli attori si muovono verso il capo supremo, il più alto in rango, emanazione del dio Tagaloa, mostrando velocemente i genitali come per affermare: “non importa quanto alto sia il tuo rango, in fin dei conti condividiamo le stesse origini e lo stesso destino”. Dopo aver mostrato i genitali gli attori irrompono in una danza che è una celebrazione del potere umano e divino.

Non c'è evidentemente bisogno di commentare il simbolismo teo-erotico veicolato dal rituale funebre della canoa, che sappiamo essere ancora performato a metà degli anni '60 del Novecento e che è stato riproposto nel 2007 dal villaggio di Vaimoso, alla presenza del capo di stato Tui Atua Tupua Tamasese.¹⁶⁴ Ciò che richiede un ulteriore commento è la metafora della barriera corallina, simbolo fallico che, come l'uomo, produce vita. Lo sperma di alcuni vermi che abitano la barriera corallina costituisce, infatti, uno dei pasti più amati dai samoani, reperibile solo in un determinato periodo dell'anno (tra ottobre e dicembre a seconda della posizione) durante l'alta marea che segue un plenilunio senza nuvole. I *policheti* del genere *Eunice viridis*, volgarmente detti *palolo*, sono erroneamente considerati dai samoani una secrezione dello stesso reef indispensabile per la sua riproduzione. Durante i miei soggiorni di campo ho potuto assistere ad accorate conversazioni sulla delicatezza e prelibatezza del *palolo* puntualmente seguite da catastrofiche considerazioni sull'impatto che la raccolta di questa sostanza avrebbe sull'ecosistema marino e sulla conservazione del reef. Conversazioni da bar, ovviamente, che non costituiscono un deterrente alla massiccia raccolta nei periodi in cui il *palolo* si “solleva”. E tuttavia la prelibatezza di questo cibo, simbolo di vita e, insieme, cibo pericoloso (perchè, mettendo teoricamente a rischio il reef e l'ecosistema marino, nuocerebbe all'isola minacciando morte, mareggiate e tsunami) mi pare dica molto di più, per quanto sotto forma di bisbiglio, di quanto non sia stati fin ora disposti ad ammettere. Con l'arrivo dei missionari, le danze, e in primis le “oscene” danze performate durante gli intrattenimenti notturni (*poula*), vengono definitivamente bandite e un pudico puritanesimo, che considera il sesso e i genitali come qualcosa di sporco, si impone come principio fondante i valori della nuova morale. La vanità e l'arroganza dei missionari, che

¹⁶⁴ Si veda: Galumalemana S. Percival O le Afi Tunu Ale Tupu ma le Va'a o Salelesi 2007, Paradigm Documentaries, Tiapapata Art Centre, Apia Samoa, visionabile on line su <https://www.youtube.com/watch?v=H9zyI0ISBGE&t=2s>

credettero di ritrovare nelle danze, così come nella nudità, nel tatuaggio o nella deflorazione delle giovani durante i riti matrimoniali un marchio del diavolo, come vedremo, non riuscirono ad estirpare del tutto tali pratiche, di cui si conserva memoria nella cultura del bisbiglio cui è interessato Tamasese.

Proprio la morale cristiana e l'imposizione di una netta distinzione tra i giochi tra *soa* e la relazione omosessuale ci permettono di riprendere le fila del discorso di Drozdow-St. Christian. Se il contatto sessuale tra due maschi assume ora i contorni di una perversione, è tuttavia necessario operare una distinzione con il rapporto tra un uomo e una *fa'afafine*, concettualmente e praticamente distinto dall'atto omoerotico. In quest'ultimo caso, infatti, non è possibile parlare di relazione omosessuale, non solo perchè il partner della *fa'afafine* assume un ruolo attivo, ma perchè la *fa'afafine* stessa non è considerata un uomo. Seguendo Drozdow St.-Christian possiamo dire che i suoi stessi genitali non sono i genitali maschili. Hanno ovviamente la stessa forma dei genitali di un uomo e come tali si comportano, ma sono, concettualmente e praticamente, organi differenti.¹⁶⁵

La *fa'afafine* è la legittima partner sessuale dei ragazzi che familiarizzano con il sesso e in un certo senso permette loro di imparare i comportamenti appropriati da adottare nei rapporti sessuali con le ragazze dal momento che solo la *fa'afafine* è passiva. (...) La *fa'afafine*, in quanto sostituta della donna, permette di evitare alcuni dei pericoli e dei problemi della determinazione dei rapporti incestuosi dal momento che sul piano delle relazioni parentali non esistono proibizioni che riguardino il sesso tra un ragazzo e una *fa'afafine*. La *fa'afafine* esemplifica una precisa strategia di incorporazione, in cui la sostanza apparente del corpo viene elisa dalla sua attivazione, divenendo un qualche altro corpo, transcendendo l'apparente similarità fisica tra il maschio e la *fa'afafine*.¹⁶⁶

Poichè il genere si fa nell'azione la *fa'afafine* può trascendersi, può andare oltre il proprio stesso corpo e i limiti del genere.

Come l'organo sessuale, anche il rapporto sessuale si fa (*fai*), è un atto, non una relazione.¹⁶⁷ I samoani dicono che un giovane che voglia sedurre una ragazza “non la ama” (*e le alofa*).¹⁶⁸ L'amore (*alofa*), insieme al rispetto (*faaloalo*) e al supporto reciproco (*fetausiai*) non sono atti, ma relazioni. Amore, rispetto e supporto reciproco sono i principi

¹⁶⁵ D. Drozdow-St.Christian, *Elusive Fragments*, cit. p. 96.

¹⁶⁶ Ivi, p. 155.

¹⁶⁷ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 305.

¹⁶⁸ S. Tcherkezoff, *The illusion of dualism in Samoa. "Brothers and sisters" are not "men and women"*, in *Gendered Anthropology*, a cura di T. Del Valle, pp. 54-87, London, Routledge, 1993, p. 57.

che regolano la relazione di *feagaiga*, il patto che lega i fratelli (*tuagane*) alle proprie le sorelle (*tuafafine*) e che rappresenta la relazione, principio di organizzazione intorno a cui si articola la struttura della società samoana.

2.6 Parentela, relazioni, generi, posizioni

La parola *Feagaiga* deriva dal verbo *feagai* e significa “essere l'uno di fronte all'altro, essere opposto a”.¹⁶⁹ Latu Latai sottolinea che «in Samoa “essere opposto” in questo senso non denota uno stato di opposizione conflittuale, ma piuttosto persone o parti che si trovano in uno stato di reciprocità e mutualità». ¹⁷⁰ Generalmente impiegata per indicare il legame sacro che unisce i germani di sesso opposto e che si estende ai rispettivi discendenti, in linea fraterna (*tamatane*) o sororale (*tamafafine*), l'espressione *feagaiga* indica opposizione e complementarità. Si tratta di una relazione gerarchica in cui prevale il principio olistico del contenimento della parte, per cui la sorella è un tutto per il proprio fratello.¹⁷¹ Il principio gerarchico fa sì che la direzione sia univoca e il fratello non possa essere considerato un tutto rispetto alle proprie sorelle. La parola *feagaiga*, inoltre, può essere utilizzata da un uomo per rivolgersi rispettosamente alla propria sorella, che sola può rappresentare la specificità di tale relazione ed “essere” in senso assoluto.¹⁷²

Durante un'intervista raccolta nell'ottobre 2015 il giovane *tulafale* Fonomaitu Tuvalu Lokeni, del villaggio di Moataa, mi ha spiegato così la relazione di *feagaiga*:

La famiglia Sa Moa è detta la *feagaiga* di Tofaeono e di conseguenza, nel momento in cui accade qualcosa di rilevante nel villaggio Tofaeono non delega alcun incarico a Sa Moa. Certamente fa sapere loro che qualcosa è successo e allora la famiglia Sa Moa si riunisce e fa una *saofaga*, dando qualsiasi cosa siano in grado di raccogliere e poi portano una *fesoasoani* o una *taulaga*, cioè un'offerta, a Tofaeono. Quindi, anche in passato Tofaeono non ha mai detto a Sa Moa cosa fare, ma al massimo ha chiesto o dispensato consigli, perchè è la sua *feagaiga*. E inoltre la relazione di *feagaiga* è utilizzata come pacificatrice perchè se in una famiglia non c'è accordo su chi dovrà ricevere un titolo, di solito, entra in gioco la *feagaiga* e fa il suo lavoro in qualità di *pe'i* o *auli* dell'*aiga*, e con l'aiuto degli altri membri della famiglia prende in considerazione tutte le differenze per arrivare finalmente ad una soluzione unanime e condivisa

¹⁶⁹ P. Shoefel, *The Samoan Concept of Feagaiga and its transformations*, in *Tonga and Samoa. Images of Gender and Polity*, a cura di J. Huntsman, pp. 85-106, Christchurch, MacMillian Brown Centre for Pacific Studies, 1995, p. 86; Latu Latai, *Changing Convenants in Samoa? From Brother and Sisters to Husbands and Wives?*, *Oceania*, 85(1), 2015: 92-104.

¹⁷⁰ Latu Latai, *Changing Convenants in Samoa?*, cit. p. 93.

¹⁷¹ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit.

¹⁷² Ivi, p. 323.

riguardo chi dovrà ricevere il titolo.

La relazione di *feagaiga* non è solo un rapporto interpersonale tra due individui legati da un vincolo di parentela, è la relazione, il patto, quasi un contratto sociale. I legami che intercorrono tra un *alii* e il suo *tulafale*, tra due famiglie di uno stesso villaggio così come tra due villaggi di uno stesso distretto o di distretti diversi potranno occasionalmente essere indicati con il termine *feagaiga*. Seguendo Shoefel possiamo dire che la relazione di *feagaiga* abbraccia e racchiude il principio ideale dell'ordine, operativo a tutti i livelli dell'organizzazione sociale¹⁷³ e che secondo l'autrice è rintracciabile nell'opposizione tra sacro e secolare. Le sorelle, i capi *alii* e via dicendo starebbero dal lato del sacro, della cultura; i fratelli e gli oratori dal lato del secolare, della natura. In questo senso, la relazione di *feagaiga* allinea le sorelle con la cultura e i fratelli con la natura.¹⁷⁴

Con l'arrivo dei missionari la relazione di *feagaiga* si svincola dal legame tra germani e viene a significare il patto tra la comunità dei fedeli e il ministro di Dio, non a caso detto egli stesso *feagaiga*. Elemento sororale della relazione, il *faipe'au* o *feagaiga* è un consigliere e in quanto tale non può sedere nel *fono* né partecipare alle discussioni dei *matai*. Extra-partes, deve restare estraneo alle dispute e la sua unica funzione può essere quella di offrire la benedizione in apertura del consiglio. Egli tuttavia gode di uno status assolutamente privilegiato e in occasione di feste, riunioni e celebrazioni si vedrà assicurate le parti migliori del maiale e certamente riceverà stuoie di altissimo valore.

L'installazione stanziale delle missioni e la presenza nei villaggi di un'inedita formazione sociale quale la coppia composta dal sacerdote e da sua moglie, promuovono una rappresentazione del mondo come un composto di uomini e donne destinati ad unirsi in matrimonio. La relazione di *feagaiga* si rivela in questa fase uno strumento particolarmente potente a servizio della missione e del tentativo, non del tutto riuscito, di sostituire al principio dell'appartenenza per discendenza quello della formazione di nuovi nuclei di ascendenza. Tcherkezoff suggerisce che proprio la concezione dell'amore come *sympatheia* che regola la relazione di *feagaiga* abbia costituito un terreno fertile per l'attecchimento degli ideali cristiani di amore. L'adattabilità dell'amore coniugale all'amore (*alofa*) scisso dal dominio del sesso e dal fatto biologico della riproduzione è perfettamente realizzata. «L'amore che regna in una coppia -scrive Tcherkezoff- è inteso come un'affezione che non ha niente a che fare con il piacere dell'incontro sessuale: è l'unione tra

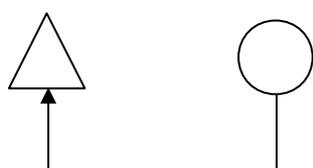
¹⁷³ P. Shoefel, *The Samoan Concept of Feagaiga*, cit. p. 87.

¹⁷⁴ Id, *Representing Fa'afafine*, cit. p. 78.

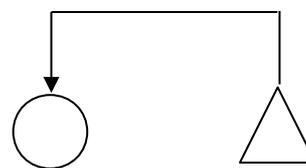
Dio e i congiunti, l'unione tra i congiunti dal momento del matrimonio sotto lo sguardo di Dio». ¹⁷⁵

L'amore appartiene al mondo della luce, il sesso al mondo dell'oscurità, del fuori. Si fa sesso all'esterno della casa, che è il luogo della relazione per eccellenza, luogo pubblico, dove avvengono gli incontri e si ricevono gli ospiti. Si fa sesso sulla spiaggia, tra i cespugli, o piuttosto nella boscaglia, lontano da occhi indiscreti. L'affettività non può e non deve essere esibita, è un fatto che riguarda solo la coppia. Il sesso non è sporco o cattivo di per sè, anzi, il piacere sessuale è riconosciuto e apprezzato, ma è collocato su un piano differente da quello delle relazioni sociali.

In un intricato studio formale sul genere nelle società gerarchiche dell'area polinesiana Sharry Ortner mostra come nella relazione tra germani di sesso opposto sia la parte femminile/sororale ad assumere la posizione dominante in quanto procacciatrice di nuove connessioni e alleanze inattese. ¹⁷⁶ Come mostra Tcherkezoff, ¹⁷⁷ inoltre, il principio dell'esogamia di villaggio imposto proprio dalla relazione di *feagaiga* e quello della residenza virilocale che introduce nel villaggio un manipolo di donne estranee al gruppo familiare (idealmente unico) che vengono ora a risiedere presso i propri mariti (*nofotane*), fanno sì che le condizioni di figlia/sorella e moglie siano alternative, non consequenziali e non sovrapponibili. L'inversione che si realizza nel passaggio dalla donna-in-quanto-sorella alla donna-in-quanto-moglie non è solo un passaggio di grado ma di status e se la relazione di *feagaiga* è una relazione olistica nel senso che interconnette un tutto femminile (o meglio sororale) con le sue controparti maschili (i fratelli, appunto), nel passaggio alla relazione di coniugio al variare della posizione varia il segno positivo o negativo assunto nella relazione.



Feagaiga Relation



Ulugali'i Relation

¹⁷⁵ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit. p. 339

¹⁷⁶ S. Ortner, in *Sesso e Genere. L'identità Maschile e Femminile*, a cura di S. Ortner, H. Whitehead, Palermo, Sellerio, 2000.

¹⁷⁷ S. Tcherkezoff, *Sister or Wife You've Got to Choose. A solution to the puzzle of village exogamy in Samoa*, in *Living Kinship in the Pacific*, a cura di C. Toren e S. Pauwels, New York, Berghahan Books, 2015, pp 166-185, cit.

La relazione di *feagaiga*, inoltre, pone in maniera ancora più marcata la questione della passivizzazione di ego¹⁷⁸ e della definizione del sé all'interno delle relazioni. Proviamo ad abbozzare un'analisi incrociata del genere e della parentela: sappiamo che la discendenza è cognatica e che la classificazione terminologica dei parenti osserva i criteri tassonomici del sistema hawaiano, di conseguenza la relazione di *feagaiga* si applica teoricamente ai germani, consanguinei e uterini di sesso opposto e ai loro discendenti, nonché ai cugini incrociati e ai paralleli nel caso in cui l'opposizione di sesso si realizzi alla generazione successiva rispetto a quella a cui opera il legame. Sul piano delle relazioni inter-soggettive, dunque senza considerare il caso del sacerdote o quello assai più complesso delle relazioni tra titoli, un ego M non può essere *feagaiga* di un alter F, né esiste un termine che designi tale posizione. La questione tuttavia risulterà mal posta, poiché la dimensione gerarchica non implica necessariamente che siamo in presenza di un'opposizione binaria e, anzi, il principio olistico di contenimento delle parti nel tutto sembrerebbe rendere poco pertinente l'utilizzo delle categorie di maschio/femmina. Il punto è che la relazione di *feagaiga* non indica una posizione parentale ma la relazione stessa e per quanto essa presupponga chiaramente un orientamento e una direzionalità, il meccanismo che attiva è di contenimento e non di opposizione o di sovrapposizione. A differenza di quel che avviene nel caso delle relazioni tra affini, allorché non lo scambio di posizioni, ma l'inversione dell'orientamento della relazione trasforma la gerarchia olistica in relazione di dominio,¹⁷⁹ nella relazione di *feagaiga* l'elemento maschile/fraterno è con-parte, non controparte.

La questione, chiaramente, si complica se l'elemento maschile/fraterno è una *fa'afafine*. Sfuggendo alla norma eterosessuale imposta dalla logica della riproduzione sessuata e incarnando simultaneamente il maschile e il femminile le *fa'afāfine* sarebbero escluse dalla relazione di *feagaiga*.¹⁸⁰ Ciò è vero se si guarda a tale relazione come strettamente legata alla sfera della sessualità e della riproduzione e alla protezione e salvaguardia della verginità delle giovani samoane. Si tratta tuttavia di una visione parziale, strettamente legata agli stereotipi intorno a cui è stata costruita un'immagine ipersessualizzata delle popolazioni polinesiane, prodotto di fraintendimenti che Serge Tcherkezoff ha ampiamente discusso e analizzato.¹⁸¹

Capire come le mie informatrici si relazionassero con i propri fratelli e le proprie sorelle è

¹⁷⁸ P.G. Solinas, *Ego, alter, alter ego. La prima persona nella terminologia di parentela*, in *L'acqua strangia. Il declino della parentela nella società complessa*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp.177-189.

¹⁷⁹ S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit.

¹⁸⁰ P. Shoefel, *Representing Fa'afafine*, cit., p. 78-79, J. Schmidt, Being "Like a Woman". Fa'afāfine and Samoan Masculinity, *The AsiaPacific Journal of Anthropology*, 17(3-4) 2016, p 292.

¹⁸¹ Oltre ai testi già citati si veda: S. Tcherkezoff, *Le mythe occidental de la sexualité*, cit.

stato quindi indispensabile per comprendere i posizionamenti all'interno della struttura delle relazioni tra i generi. Se è certamente vero, infatti, che raramente un fratello si prenderà la briga di vegliare sull'attività sessuale di un fratello *fa'afafine*¹⁸² è pur vero che una *fa'afafine* resterà sempre, nei confronti delle proprie sorelle, un fratello e come tale si comporterà, rispettando le proibizioni che riguardano spazi e oggetti e mantenendo un atteggiamento rispettoso e protettivo. Inoltre, il fatto che, nelle parole dei samoani “normali” o straight, le *fa'afāfine* possano essere definite zie (in inglese, *aunties*) è forse indicativo di un allargamento dello spazio di agibilità nel contesto delle relazioni con soggetti appartenenti alla generazione successiva. Nel corso di una conversazione a quattro con alcune delle principali attiviste della S.F.A., quando durante una serata a casa del presidente fui invitata dalle mie amiche ad approfittare dei primi fumi dell'alcool e accendere il registratore, fu ancora Vaitoa a pronunciare le parole con cui tutte avrebbero concordato:

La relazione di *feagaiga* è la più sacra delle relazioni, è un patto che lega un fratello alle sue sorelle, perchè devi sapere che le ragazze, le sorelle sono tenute in grande considerazione, dico, culturalmente... è contesto questo. Ora, per quel che mi concerne, io ho un fratello più grande e non ho sorelle ma ho molte cugine che considero sorelle. Io sono un maschio, quindi sono loro fratello e quindi è una mia responsabilità prendermi cura e vegliare su di loro. Ora, se mio fratello sceglie di vedermi contemporaneamente come un fratello e una sorella e prendersi cura di me come io mi prendo cura delle mie sorelle, è un suo privilegio, né io lo forzerò, perchè è una sua scelta. Allora, come *fa'afāfine*, seppure siamo considerate sorelle, abbiamo la responsabilità di prenderci cura delle nostre *feagaiga*, delle nostre sorelle, perchè alla fine della giornata noi siamo maschi e le nostre sorelle sono sotto la nostra responsabilità. E lo vedi ovunque: le *fa'afāfine* si prendono cura delle proprie sorelle, delle proprie cugine, e forse ancor di più dei propri nipoti, del loro benessere e dei loro bisogni.

Prendersi cura dei propri nipoti, provvedere al loro sostentamento e al loro benessere, contribuire alla loro educazione e garantire loro un'istruzione adeguata sono, insieme all'accudimento dei genitori e degli anziani, tra le principali preoccupazioni espresse nelle dichiarazioni delle mie interlocutrici, preoccupazione che può tradursi in alcuni casi nell'assunzione effettiva delle responsabilità genitoriali attraverso forme di adozione che possono essere o no giuridicamente riconosciute. Ymania, ad esempio, *fa'afafine* cinquantenne che vive e lavora da molti anni in Australia, ha adottato due dei figli di uno

¹⁸² J. Schmidt, *Being “Like a Woman”*, cit. p. 292.

dei suoi fratelli, fratelli a loro volta, che la chiamano mamma e trascorrono con lei la maggior parte dell'anno, frequentando le scuole australiane e tornando in Samoa solo per brevi periodi di vacanza. Avendo portato a termine il percorso di transizione, in Australia Ymania è legalmente la madre di C. e D., mentre in Samoa il vuoto legislativo che riguarda la rettificazione anagrafica del genere di quanti si siano sottoposti alla riassegnazione chirurgica del sesso all'estero produce l'anomalia, non esclusa dalla giurisdizione sull'adozione internazionale, per cui fa fede il genere riconosciuto nel paese di residenza di chi fa richiesta. Se sul piano delle relazioni sociali la relazione di *feagaiga* fa sì che la riconfigurazione delle relazioni parentali risulti in questo caso assolutamente accettabile, l'utilizzo creativo dei meccanismi che regolamentano l'adozione internazionale è una manipolazione dei dispositivi biopolitici intorno a cui si articola la pensabilità stessa della persona transessuale, non in quanto essere sessuato, ma in quanto soggetto genderizzato capace di svincolarsi dalla stretta delle eteronomie medico-giuridiche e di esercitare a pieno le proprie facoltà agentive. Il caso di Ymania è certamente un caso emblematico, per quanto non unico, che ci permette di ragionare sul potere generato in un contesto transnazionale dall'accumulazione di un ammontare minimo indispensabile di capitali specifici (corporeo, culturale, simbolico, giuridico) spendibili, in questo caso, sul piano dell'istituzionalizzazione delle pratiche e, in generale, nel ribaltamento degli assetti simbolici e materiali che regolano il governo dei corpi e la relazione tra il sé, la legge e lo Stato.

Assai meno netti e definiti si fanno i contorni quando si intenda guardare allo spazio delle relazioni quotidiane. Tony ad esempio, un tipo molto mascolino che non ama essere identificato come *fa'afafine* né assumere atteggiamenti effeminati, devolve la gran parte del proprio stipendio da bibliotecario all'accudimento e al divertimento dei propri nipoti, portandoli fuori a colazione una volta a settimana e concedendo loro premi e vacanze in occasione di particolari celebrazioni. Durante i miei soggiorni sul campo, nelle giornate a ridosso del White Sunday,¹⁸³ la maggior parte delle mie informatrici era affaccendata nell'acquisto o nel confezionamento degli abiti da regalare ai figli dei propri fratelli e delle proprie sorelle, bambini fortunati che certamente riceveranno un numero maggiore di collane di caramelle rispetto ai loro compagni e che magari potranno raccontare di essere andati da McDonald con zia Allan, zio Tony o zia Vaitoa.

Tanya, un'anziana *fa'afafine* proprietaria di un piccolo shop nel villaggio in cui vive, si è ritirata qualche anno fa lasciando la responsabilità del negozio alle nipoti, contribuendo in

¹⁸³ La festa nazionale dell'infanzia che cade la seconda domenica di ottobre.

questo modo a dar loro un'occupazione e mantenendo le aspettative sollevate dall'essere un *matai* di alto rango.

Se, dunque, nella relazione tra fratelli l'ineluttabile destino biologico delle *fa'afāfine* e il loro essere irrimediabilmente maschi costituisce un confine invalicabile, che può tutt'al più essere aggirato per volontà o per scelta del partner della relazione e che non si definisce mai a partire da un'auto-identificazione, nella relazione con i genitori (ed in particolare con le madri) è l'azione che genera il processo di genderizzazione, mentre il riconoscimento di genere si realizza sul piano pratico della prestazione di servizi e dell'assunzione di ruoli e responsabilità.

La ricorrenza della parola responsabilità nelle interviste, da questo punto di vista, è a mio avviso tutt'altro che casuale e la costante preoccupazione pratica delle *fa'afāfine* è apparire competenti in quanto persone samoane, appartenenti ad una cultura. L'adesione ad un sistema di valori, prescrizioni e vincoli la cui resistenza è garantita proprio dal fatto di essere costantemente e attivamente rinegoziati, insieme alla capacità diffusa di manipolare la cultura, che avremo modo di esplorare nelle prossime pagine, lasciano intuire che per quanto le *fa'afāfine* possano essere considerate un modello di genere negativo che può aver funzionato, in determinati periodo storici, in modo più o meno conforme alle necessità ideologiche di questa o quella parte sociale, è all'incrocio (e non nell'opposizione) di azione e relazione che prende forma e si struttura l'idea di persona che consente loro di essere allo stesso tempo maschi e femmine, eppure costitutivamente né luno né l'altro.

NUDI

3.1 Premessa

Le rubriche dedicate alle opinioni dei lettori sui quotidiani sono spesso foriere di storie interessanti, permettono all'antropologo di fiutare le rappresentazioni di senso comune e di farsi un'idea di quel che pensava la gente nell'anno X rispetto all'argomento Y. Già nelle prime settimane in Samoa avevo preso l'abitudine, nei tempi morti o come rimedio alla non rara cancellazione di un qualche appuntamento, di andarmene alla Nelson Memorial Library a sfogliare le pagine delle vecchie edizioni del Samoa Observer, inizialmente un po' a caso e poi provando a schedare in qualche modo i numeri consultati. L'esperimento apparentemente perditempo si rivelò più fruttuoso del previsto a poche settimane dal mio arrivo, quando mi imbattei in un articolo che parlava del tatuaggio femminile (*malu*) e faceva riferimento ad una *fa'afafine* che qualche anno prima aveva provocato grande scandalo perchè si era fatta tatuare un *malu* e lo andava spregiudicatamente esibendo in giro. La vicenda stimolò ovviamente il mio interesse. Il corpo, cifra del contemporaneo, oggetto imprescindibile delle nostre etnografie, si presentava in una forma alquanto inaspettata in relazione ai soggetti della ricerca. La contraddizione di sesso/genere inscritta sul corpo attraverso il tatuaggio, questo rifare il genere attraverso l'appropriazione di un oggetto culturale o riscriverselo addosso come su una tela mi parevano questioni sulle quali valeva la pena interrogarsi a fondo.

L'articolo non diceva gran che. Per quanto la costruzione narrativa fosse particolarmente affascinante, articolata intorno alla sacralità del *malu* e ai codici di comportamento da esso prescritti, l'autrice si limitava a fare riferimento al fatto e alla rottura dell'interdetto:

Alcuni anni fa un *fa'afafine* ha sollevato grande indignazione perchè si è fatto tatuare un *malu*. Sono favorevole ai diritti gay e sono molto affezionata ai miei amici *fa'afafine*. Ma un *malu* è per una donna. Un *pe'a* è per un uomo. Non esiste zona grigia. Il giorno in cui un uomo è andato da un tatuatore perchè voleva un *malu* è stata attraversata una linea e il tatuatore che glielo ha dato ha rotto tutte le regole dell'arte del tatuaggio samoano. Ripeto ancora le parole di Zita Martel¹⁸⁴: è sacro, *O le measina*". Tutte i *fa'afafine* che conosco (e, credetemi, sono un sacco, in

¹⁸⁴ Viamasenu'u Zita Martel è la console onoraria di Francia in Samoa, unica donna skipper di *fautasi* race

pratica sono un membro onorario!) sono inflessibili riguardo al fatto che, di principio, non sarebbe dovuto succedere. Al tempo in cui niente sembra avere più valore, uno dei principi della cultura dovrebbe essere di non svendere la cultura in questo modo.¹⁸⁵

La dimensione sessuata dell'essere sembrerebbe qui assolutamente centrale: il *malu* oggetto sacro, *measina*, è precluso alle *fa'afāfine*. Padri e fratelli si tatuano il *pe'a*, figlie e sorelle il *malu*. Nessuna zona grigia, non c'è posto per le *fa'afāfine*. A rompere l'interdetto, ad oltrepassare la linea sono stati la *fa'afafine* quanto il tatuatore, dice l'autrice, che “ha contravvenuto a tutte le regole dell'arte” e “ha svenduto la cultura”.

Immediatamente cominciai a fare domande in giro per saperne di più e scoprii presto che Pauline, la *fa'afafine* in questione, viveva da qualche anno in Nuova Zelanda. Non si diceva un granché bene di lei, veniva descritta come una persona altezzosa e diffidente e soprattutto veniva condannata per il suo tatuaggio. Quando dissi a Roger, il presidente della S.F.A., che avrei voluto approfondire l'argomento, mi liquidò frettolosamente dicendomi che era intervenuto pubblicamente sulla questione. Le persone che interrogavo, uomini, donne o *fa'afāfine*, mostravano tutti grande disappunto nei confronti di Pauline, ma alla fine sembravano saperne poco. Si diceva che il *tufuga* che aveva rotto il *tapu* fosse morto. Anche in questo caso, però, nessuno sapeva fornire informazioni più dettagliate.

Pauline, per altro, non era l'unica *fa'afafine* ad indossare un *malu*. Ben prima di lei una tale Nancy ne aveva ricevuto uno, ma la cosa era successa in N.Z. e di conseguenza non aveva sollevato grande scandalo. Al contrario, la vicenda del tatuaggio di Pauline era arrivata anche oltreoceano e il 6 dicembre 2007 un articolo pieno di stereotipi comparso sul New Zealand Herald titolava: “Fa'afafine told: Tattoo and die”¹⁸⁶. La conferenza stampa con cui il presidente della S.F.A. interveniva pubblicamente sulla questione, distanziandosi da Pauline come dal *tufuga*, si era resa necessaria a causa del gran chiacchiericcio e delle polemiche costruite intorno a tale episodio. Entrambi condannati senza appello, Pauline e il *tufuga* venivano accusati di «giocare con un arte troppo sacra», mentre di Pauline si diceva che «il problema con lui è che è convinto di essere una donna». Veniva ipotizzato che il *malu* non fosse stato realizzato in Samoa, mettendo in atto un meccanismo di marginalizzazione che sovrappone all'estraneità culturale l'esclusione dal sistema sociale.

(gare di imbarcazioni a 42-50 rematori che si svolgono durante le principali celebrazioni nazionali) e persona molto in vista nel contesto della società samoana.

¹⁸⁵ Sita Leota, “My Culture, my Malu”, in Samoa Sunday Observer, 17 giugno 2012, ora on line su <http://faimalogirl.tumblr.com/post/52360128646/my-culture-my-malu>

¹⁸⁶ Australian Associated Press, “Fa'afafine told: Tattoo and die”, in New Zealand Herald, 6 dicembre 2007, ora on line su http://www.nzherald.co.nz/world/news/article.cfm?c_id=2&objectid=10480609

In un'intervista all'emittente radiofonica australiana ABC Radio, Roger ribadiva che il principale imputato per la rottura del *tapu* era il *tufuga*, a cui sarebbe potuto succedere qualcosa di molto spiacevole.¹⁸⁷ Inoltre, si sottolineava come sarebbe stato più opportuno che la *fa'afafine* in questione avesse cercato di beneficiare di altri diritti, come il diritto all'istruzione o a pari opportunità lavorative. Il “diritto di oltrepassare i limiti” non è all'ordine del giorno della propria agenda politica e la preoccupazione della S.F.A. è di conformarsi alle regole del buon senso culturale e non incoraggiare emulazioni. Lo scarto si misura in termini di distanza tra un dentro e un fuori, tra identità e alterità, organicità e dispersione. Che la si guardasse dal punto di vista del corpo o della società, delle pratiche o dei sistemi di valore, la vicenda emblematica della rottura del *tapu* relativo al tatuaggio femminile sollevava una serie di domande sulla manipolabilità del genere e sul ruolo del corpo come supporto, appendice di un sé che viaggia con un movimento continuo, centrifugo e centripeto, lungo la spirale che connette l'interno e l'esterno. Mi resi conto del fatto che non sarebbe stato semplice ricostruire la vicenda, ma l'oggetto tatuaggio mi pareva troppo denso e decisi, a naso, che valeva la pena seguire la pista.

3.2 *Tatau: coordinate per orientarsi*

Il tatuaggio, insieme alle stuoie, è considerato uno degli oggetti sacri della cultura samoana (*measina Samoa*) ed il sapere connesso alla pratica del tatuaggio è altamente valutato nella contemporaneità. Ogni giorno, nel “Cultural Village” alle spalle del “Tourism fale”, nel pieno centro della città, uno dei *tufuga*¹⁸⁸ della famiglia Sulu'ape “si esibisce” in una dimostrazione pratica per curiosi e turisti che si affollano a guardare, aspettando eventualmente il proprio turno. Chi voglia assistere ad una simile scena non dovrà necessariamente arrivare in Samoa, gli basterà recarsi ad una qualsiasi Tattoo Convention in giro per il mondo e da qualche parte, seduto a gambe incrociate su una stuoia insieme ai suoi assistenti, un *tufuga* starà battendo le sue bacchette (*au*) su un pezzo di corpo, variazione ritmica sul rumore continuo delle macchinette.¹⁸⁹

Oggetto curioso, allo sguardo dei primi europei, marchio del diavolo per i missionari, il

¹⁸⁷ Radio Australia, “Fa'afafine urged not to get female tattoos” ora in podcast su <http://www.radioaustralia.net.au/international/radio/onairhighlights/474006>

¹⁸⁸ La parola *tufuga* vuol dire “artista, artigiano” e connota praticamente tutte le professioni tradizionali, come la costruzione delle imbarcazioni o delle abitazioni. Il tatuatore (in inglese master tattooist) è detto *tufuga ta tatau*, laddove *ta tatau* indica la specializzazione e potrebbe essere letteralmente tradotto con “tirare correttamente”, dal momento che *tatau* vuol dire “corretto, ben fatto” e *ta* vuol dire “tirare una linea”. Sulla parola *tatau* si veda A. Kramer, *The Samoa Island* vol II, cit., p. 69.

¹⁸⁹ N. Truglia, *Il Corpo delle Meraviglie. Politiche e Poetiche del Corpo Tatuato*, Ph.D. Thesis, Università di Messina, 2013.

tatuaggio circola e lo fa fin dal principio, al punto che la stessa parola *tatau* viene adottata e riadattata dagli europei. Oggetto e pratica, dunque, prodotto di uno scambio ininterrotto tra sapere indigeno e ricezione dell'oggetto/pratica in un contesto globale.¹⁹⁰

A partire dagli anni '80 del secolo scorso, sotto la spinta dei movimenti diasporici e della cosiddetta “rinascita del tatuaggio”,¹⁹¹ si assiste ad un processo che potremmo definire di gentrificazione della pratica, rivalutata dalle correnti neotribaliste e divenuta vera e propria performance. Nicholas Thomas sottolinea il ruolo dei *tufuga ta tatau* in questo processo, mettendo in luce la centralità degli scambi stabiliti prima con “i fratelli del Pacifico”, nel tentativo di riportare in vita il tatuaggio laddove l'intervento dei missionari ne aveva determinato l'estinzione, e poi con una serie di attori geograficamente dislocati in un contesto globale.¹⁹² La solidità e stabilità del tatuaggio samoano di fronte ai processi di evangelizzazione e colonizzazione ne fanno un oggetto resistente nella fase di decolonizzazione come in quella post-coloniale. I *tufuga* si spostano in Europa e Nord America, divengono delle vere e proprie celebrità, tatuano i bianchi e, in alcuni casi, insegnano ai bianchi a tatuare.¹⁹³ Alcuni eventi, per così dire, emblematici sembrano poter rendere conto della complessificazione delle reti di relazione dei *tufuga* nel corso degli ultimi due decenni del secolo scorso: il tatuaggio, tra il 1979 e il 1980, dell'artista neozelandese Tony Formison da parte di Su'a Sulu'ape Paulo II; la dimostrazione, durante le celebrazioni del 14 luglio del 1982 a Papetee, della pratica del tatuaggio tradizionale da parte di tre non meglio identificati *tufuga* samoani¹⁹⁴ e i viaggi intrapresi negli stessi anni dai fratelli Sulu'ape in occasione di esibizioni internazionali e Tattoo Conventions. Se Formison non è certo il primo *papalagi* a ricevere un *pe'a*¹⁹⁵ il contesto della diaspora, la visibilità mediatica e la particolare rappresentazione che si dà dell'evento, fanno del suo tatuaggio un fatto senza precedenti. Come sottolinea Sean Mallon, il ruolo di Paulo e dei *tufuga* che operano nei sobborghi di Ponsonby e Grey Lynn, in quella che nei primi anni

¹⁹⁰ Si veda S. Mallon, *Samoan Tatau as a Global Practice*, in *Tattoo*, cit., Kindle edition. I forum on-line sono continuamente animati da discussioni sull'utilizzo dei simboli del *malu* e del *pe'a* da parte di stilisti occidentali, così come di accesi dibattiti sulla possibilità che i *papalagi* portino il *pe'a*.

¹⁹¹ Si veda, oltre ai testi raccolti nel volume curato da Nicholas Thomas, la ricerca di M. Aria, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese*, Pisa, Pacini, 2007. In particolare si veda il cap. 3 “L'oblio e la rinascita del tatuaggio Tahitiano”.

¹⁹² Si veda N. Thomas, *Introduction*, in *Tattoo*, cit., Kindle edition.

¹⁹³ Si vedano: N. Thomas, *Introduction*, in *Tattoo*, cit.; S. Mallon, *Samoan Tatau as a Global practice*, in *Tattoo*, cit. Kindle edition.

¹⁹⁴ S. Mallon, *Samoan Tatau as a Global Practice*, cit. Kindle Edition; M. Aria, *Cercando nel vuoto*, cit., p. 108; S. Mallon, 2000. *Samoan Tattooing, Cosmopolitans, Global Culture*, in *Tatau: Samoan tattoo, New Zealand Art, Global Culture, photographed by M. Adams*, a cura di S. Mallon, P. Burnt, N. Thomas, pp. 15-34, Wellington, Te Papa Press, 2000, p. 22.

¹⁹⁵ Oltre alla già citata *Introduzione* di N. Thomas, si faccia riferimento a J. White, *Marks of Transgression. The Tattooing of European in the pacific*, in *Tattoo*, cit. Kindle Edition.

'80 era considerata la periferia di Auckland, è assolutamente centrale per comprendere la “rinascita” del tatuaggio e, per dirla con Nicholas Thomas, il passaggio dal *tatau* al tattoo.¹⁹⁶ I *tufuga* si muovono, studiano, riproducono forme e simboli caduti nell'oblio, li manipolano e li riportano in vita. Tra il 1983 e il 1985 i samoani ospitano tre tatuatori *mahoi* che li affiancano durante il loro lavoro, contribuendo al rinnovato interesse per il tatuaggio a Tahiti. Nel 1985 Su'a Sulu'ape Alaiva Petelo, il fratello di Paulo, viene ospitato a Roma alla I International Tattoo Convention che si tiene ai Mercati Traianei. La visibilità internazionale, la discutibile pratica di tatuare i *palagi* e la mercificazione del tatuaggio fanno dei *tufuga* che operano nella diaspora figure controverse ed in particolare nei confronti di Paulo vengono sollevate aspre critiche.¹⁹⁷ Il processo tuttavia è irreversibile e il *tatau* assume ormai una dimensione globale. Siamo nell'era dell'identità e il tatuaggio ne è marcatore per eccellenza. A partire dalla seconda metà degli anni '90 gli studiosi rivolgono ragionevolmente i propri interessi in questa direzione e se in occidente il neotribalismo spopola tra i giovani, ancor più forte è la funzione di marker identitario che il tatuaggio assume nelle comunità diasporiche. Qui, ricevere il tatuaggio significa rivendicare apertamente la propria discendenza ed essere un *sogai'miti* (essere tatuato) significa disporre di un capitale culturale maggiore, almeno all'interno della propria comunità.¹⁹⁸ Vengono rinegoziate le pratiche e i significati connessi con l'aver un tatuaggio tradizionale, che diviene simbolo di relazione e di appartenenza.

Avendo chiaro questo quadro, ma senza considerarlo necessariamente una professione di fede, è possibile rivolgere lo sguardo alle testimonianze sul tatuaggio in Samoa, cercando di incrociare sguardi e prospettive e senza cedere alla tentazione di generalizzare. Resterà quindi insoddisfatto chi è alla ricerca di una descrizione unitaria e sistematica della pratica del tatuaggio in Samoa, che potrà invece far riferimento ad una vasta letteratura.¹⁹⁹ La scelta di non restituire una tra le tante descrizioni fornite dalle etnografie samoane trova ragione nel fatto che qualsiasi resoconto sarebbe risultato assolutamente arbitrario e avrebbe potuto tutt'al più delineare i tratti di una pratica ideale, o quanto meno

¹⁹⁶ S. Mallon, *Samoan Tattooing*, cit.; N. Thomas, *Introduction*, in *Tattoo*, cit., Kindle Edition.

¹⁹⁷ S. Mallon, *Samoan Tattooing*, cit. p. 26; Id., *Samoa tatau as a GlobalPractice*, cit., Kindle Edition.

¹⁹⁸ Unasa L.F. Va'a, *Tatau. From Initiation to Cultural Symbol Supreme*, *Measina Samoa*, 2-3, 2008, pp. 91-119.

¹⁹⁹ Il lettore che voglia approfondire l'argomento potrà fare riferimento, per citare solo i contributi più noti, a: J.B. Stair, *Old Samoa or Flotsam and Jetsam from the Pacific Ocean*, London, 1897, pp. 157-164; A. Kramer, *The Samoa Island, vol II*, cit., pp. 68-94; Te Rangi Hiroa, *Samoa Material Culture*, *Bullettin n.75 B.B.Museum*, Honolulu, Bishop Museum Press, 1930, pp. 635-661. Ancora S. Galliot, *Tatouage d'Océanie. Rites, Techniques et Images*, Paris, Société des Océanistes, 2014 offre uno sguardo d'insieme sulle tecniche e i rituali che caratterizzano il tatuaggio nei contesti oceaniani con uno sguardo particolarmente attento ai contesti polinesiani.

decontestualizzata. La forma frammentata delle informazioni si motiva in relazione al fatto che più che l'oggetto in sé, è l'azione generativa del tatuaggio genderizzato che mi interessa indagare, la doppia manipolazione che si iscrive sul corpo e sulla persona, sulla pelle e sul sé. L'inchiostro che penetra la pelle e riemerge in superficie si impegna in uno scambio continuo tra interiorità ed exteriorità. Il tatuaggio si applica sul corpo, è una sovrapposizione, eppure la sua azione va oltre la pelle-confine tra il sé e il mondo, penetra ed espone il sé.

3.3 *Portare inscritta la cultura: malu e pe'a*

In Samoa (come nelle comunità samoane nella diaspora) praticamente tutti hanno (almeno un) tatuaggio. La maggior parte delle persone, a prescindere dal proprio genere, si tatua motivi che richiamano i simboli del *pe'a* (e talvolta del *malu*) ricollocandoli sul proprio corpo in una posizione diversa da quella consuetudinaria. Il braccio, con eventuali estensioni sulla spalla e sul petto, il polpaccio, raramente la coscia, negli uomini, possono essere tatuati con simboli e linee utilizzati nel *pe'a*. Più raramente le donne si tatuano i motivi del *malu*, sulle braccia o sulla schiena. Assai diffusi sono i bracciali, che possono essere posizionati sul polso, sul braccio, sulle gambe o alle caviglie e sono indossati da un gran numero di samoani a prescindere dal loro genere. Stiamo parlando in questo caso di disegni realizzati con le macchinette, solo raramente con le bacchette, che possono essere tatuati anche sugli occidentali senza suscitare grandi rimostranze. I tatuatori non sono considerati *tufuga* (a meno che non tatuino anche con la tecnica tradizionale) e il compenso richiesto per le loro prestazioni è assolutamente meno esoso.

Il tatuaggio tradizionale (*malofie*) praticato con le *au* da un "artigiano" del mestiere, in uno spazio simbolicamente delimitato e riprodotto in contesti differenti, con l'aiuto di almeno due stratcher (*toso*) incaricati di tendere la pelle, impone un codice di comportamenti completamente differente e si articola intorno ad una serie di regole più o meno rigide e manipolabili.

Il *tufuga* siede su una stuoia a gambe incrociate insieme ai *toso* e mantiene in una mano una bacchetta sormontata alla sua estremità da un frammento a forma di pettine (*au*) e nell'altra una seconda bacchetta in posizione perpendicolare alla prima. L'*au* viene intinta nell'inchiostro ed eventualmente usata per tracciare i simboli che si andranno a realizzare, compie quindi una rotazione di quarantacinque gradi e punta la superficie corporea, che viene incisa attraverso la percussione permettendo all'inchiostro di passare sottopelle. Chi

riceve il tatuaggio sta sdraiato e subisce stoicamente il dolore, supportato dal canto e delle esclamazioni di incoraggiamento della famiglia che lo accompagna. È importante, anzi è fondamentale che la famiglia sia d'accordo a che si riceva un *pe'a* o un *malu* e un tatuaggio che non è ben visto dalla famiglia è considerato una maledizione alla stregua di un tatuaggio non finito.

Il *pe'a*,²⁰⁰ letteralmente tradotto dai samoani come pipistrello, copre buona parte del corpo maschile, dal busto alle ginocchia, con ampie zone completamente coperte di nero che formano linee e motivi geometrici sulla schiena, sui fianchi, sui glutei e sulle cosce, ricavate per contrasto dalle zone non tatuate. Come nel caso del tatuaggio femminile, il nome deriva da un elemento specifico del disegno, detto anche *pulatama* e posizionato sulla schiena.²⁰¹ Nel sottolineare la somiglianza con la figura del pipistrello Albert Wendt suggerisce che il *pe'a* si sia visto attribuito tale nome «a causa del suo colore nero carbone, lo stesso colore dei pipistrelli. Il nome *pe'a* è anche un riflesso della natura coraggiosa e sfacciata dei pipistrelli».²⁰² Ciascuna sezione del tatuaggio ha un nome specifico che può richiamare un oggetto, una specie animale, un'attività, una qualità o la serie delle connessioni genealogiche in linea materna e paterna.²⁰³ La conoscenza dettagliata delle diverse parti del tatuaggio non è bagaglio comune dei samoani, ma chi si è sottoposto al processo conosce perfettamente ogni singola sezione del proprio *pe'a*. Spesso si sente dire che *malu* e *pe'a* rappresentino un viaggio, il proprio viaggio nella vita, simbolo delle proprie radici, delle proprie responsabilità e delle proprie virtù. L'elevato costo in termini economici e di sofferenza sono valide spiegazioni a ragione del numero relativamente limitato di *pe'a*, numero che sembrerebbe però essere in aumento rispetto al passato.

Le testimonianze di missionari ed etnografi ci permettono di ricostruire nel dettaglio la cerimonia durante la quale il figlio di un *matai* riceveva il tatuaggio.²⁰⁴ Inoltre, il fatto che a differenza di quanto accaduto altrove, in Samoa il tatuaggio abbia resistito all'opera di evangelizzazione del missionari, ha costituito un fattore non secondario per l'accumulo di conoscenze che possono essere considerate un unicum riguardo quest'argomento nella Polinesia occidentale.²⁰⁵

²⁰⁰ Detto anche semplicemente *tatau*.

²⁰¹ S. Galliot, *Le Tatouage Smaoan et ses agents. Images, mémoire et action rituelle*, *Gradhiva*, 21, 2015, pp. 156-181.

²⁰² A. Wendt, *Tatauing the Post-Colonial Body*, *Sign*, 42-42, 1996, 15-29 ora on-line su <http://www.nzepc.auckland.ac.nz/authors/wendt/tatauing.asp>

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Si vedano, oltre ai testi citati nella nota 153: G. Turner, *Samoa a Hundred Yesrs ago and long before*, London, MacMillian 1884: 88-91; C. Marquardt, *The Tattooing of both sexes in Samoa*, Papakura, Mc Millian Publisher, 1984[1899].

²⁰⁵ Oltre ai lavori già menzionati si vedano: A. D'alleva, *Christian Skins*, cit., Kindle Edition; S. Galliot,

Più scarse le informazioni che possediamo a proposito del *malu*, il tatuaggio femminile, significativamente meno elaborato e limitato alle sole cosce. Composto di lineette e piccoli simboli, come stelle e croci (che tuttavia sembrerebbero essere d'introduzione successiva all'evangelizzazione), il *malu* prende il nome da una figura a forma di losanga collocata nella cavità poplitea ed associata al significato di “protetto”, “coperto”. Considerato simbolo per eccellenza della virtù, il *malu* è sacro e, in teoria, non può essere mostrato se non in occasione di danze e riunioni festive familiari.

In una ricerca comparativa (e compilativa) sul tatuaggio in Polinesia, Alfred Gell²⁰⁶ sottolinea la stretta connessione tra la pratica del tatuaggio e l'abbigliarsi/denudarsi, che nelle società di quest'area del sud Pacifico assume un ruolo assai importante negli scambi e, in generale, nelle relazioni.²⁰⁷ Senza negare la funzione ornamentale del tatuaggio Gell sostiene che:

Il tatuaggio era una forma di eroismo passivo volta all'accreditamento sociale di coloro che erano obbligati, formalmente o informalmente a sottoporvisi, ma era allo stesso tempo un marchio di subordinazione. (...) Il fatto di essere tatuati non avrebbe in alcun modo potuto influire sul rango o la purezza dei soggetti; d'altro canto il tatuaggio era attribuito necessario di coloro che aspiravano ad un avanzamento *per contributo* nella posizione sociale, in quanto guerrieri (in Samoa) o mogli (in Viti).²⁰⁸ Complessivamente, considero la funzione del tatuaggio in parte come un mezzo per creare e marcare differenziali sociali e produrre identità, in parte come un mezzo per inculcare, attraverso un'operazione dolorosa (che lascia segni indelebili sui corpi) un tipo di soggettività adeguata al complesso processo di riproduzione sociale nelle società oceaniane prese in analisi.²⁰⁹

Mettendo insieme la documentazione riguardante Samoa, le Fiji, e il regno di Tonga, pur idealmente appartenenti a regioni differenti, Gell si spinge in un'interpretazione assai fine ma per certi versi un po' troppo azzardata della simbologia del *malu*, proponendo, come vedremo, un parallelo tra il tatuaggio maschile e il rito di deflorazione femminile.²¹⁰ Pur mantenendo un certo riservo nei confronti della deriva psicoanalitica dell'interpretazione di

Ritual Efficacy in the making, *Journal of Material Culture*, 20(2), 2015, pp. 1-25.

²⁰⁶ A. Gell, *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

²⁰⁷ Ivi: 87-91

²⁰⁸ Sulla base di una serie di studi d'area precedenti Gell opera qui una distinzione tra le Fiji “tonganizzate” e le Fiji “vitinizzate”, tra le zone, cioè più esposte alle influenze tongane (le isole settentrionali del gruppo delle Lau e i villaggi costieri di Viti Levu) e le zone più interne, nelle quali il tatuaggio si sarebbe meglio conservato.

²⁰⁹ A. Gell, *Wrapping in Images*, cit. p. 121.

²¹⁰ Ivi, p. 89.

Gell, tuttavia, è possibile concordare con l'autore sul ruolo protettivo del tatuaggio che, come un vestito, avvolge il corpo, lo copre, lo difende.

Il parallelo con i tessuti, del resto, figura già nelle primissime testimonianze tramandateci dalla letteratura di viaggio.

Nel 1722, ben prima dei viaggi esplorativi del giovane Cook, durante la spedizione guidata dal tedesco Rogeewein, Behrens annota che gli indiani «sono vestiti dalla vita in giù con delle frange e con un tipo di seta finissima artificialmente lavorata».²¹¹ Sulla stessa traccia si muovono le osservazioni di La Perouse, contenute in una nota del dicembre 1787: «I corpi degli uomini sono dipinti o tatuati in un modo tale da far pensare che siano vestiti per quanto siano quasi nudi».²¹² L'associazione tra tatuaggio e capi di vestiario è banale quanto significativa. La nudità “mascherata” dal tatuaggio fa sì che agli occhi degli europei i “selvaggi” samoani appaiano in un certo senso pudici e i motivi ornamentali che ricoprono i loro corpi sono paragonati ad una seta finissima, segno del fatto che viene immediatamente riconosciuto loro un certo gusto.

Con l'insediamento stanziale delle missioni, a partire dagli anni '30 del XIX secolo, disponiamo di un più cospicuo numero di materiali. Nelle poche pagine che dedica al tatuaggio, George Turner descrive un rito di passaggio all'età adulta che «in qualche misura si conserva ancora, è una professione riconosciuta, come la costruzione di abitazioni, e molto ben pagata».²¹³ A differenza di quanto avvenuto a Tahiti, dove l'atteggiamento dei missionari era stato assolutamente repressivo e la guerra al tatuaggio si era giocata innanzitutto sul piano legislativo, a suon di punizioni e ammende, in Samoa la L.M.S. optò per un atteggiamento più conciliante. Certamente il fatto di doversi confrontare con la presenza dei metodisti e con l'arrivo, nel 1845, dei cattolici (il cui atteggiamento meno repressivo nei confronti del tatuaggio sembrerebbe essere stato di stimolo alla conversione dei nativi) devono aver in qualche modo contribuito alla scelta di una politica apparentemente più tollerante. Come sottolinea giustamente D'Alleva, inoltre, la resistenza del tatuaggio al processo di evangelizzazione delle Samoa non può non tener conto del fatto che esso era connesso ad una sfera più politica, a differenza di quanto avveniva a Tahiti, dove il legame con la sfera del sacro doveva essere più evidente agli occhi dei missionari.²¹⁴

Turner stesso motivava, nel 1884, le ragioni di questa scelta di una politica della tolleranza

²¹¹ Cit. in G. Turner, *Samoa*, cit., p. 89.

²¹² Cit in S. Tcherkezoff, *First Contact in Polynesia: the Samoan Case (1722-1848). Western Misunderstanding about Sexuality and Divinity*, Canberra, ANU Press, 2008. p. 30.

²¹³ G. Turner, *Samoa*, cit, p. 89.

²¹⁴ A. D'Alleva, *Christian Skin*, cit.

repressiva:

La perdita di tempo, lo stravizio e l'immoralità associati alla pratica del tatuaggio hanno spinto molti a perseverare nel tentativo di svergognarla e in misura considerevole è abbandonata. Ma i giovani ragazzi pensano ancora che sia virile e che essere tatuati induca rispetto; l'orgoglio genitoriale non smentisce e di conseguenza la pratica è ancora in vigore. Non bisognerà aspettare a lungo, tuttavia, per raggiungere la civiltà. Gli abiti europei e un senso di proprietà che stanno quotidianamente acquisendo li spinge a coprire completamente la parte tatuata e quando questa resta scoperta è una vergogna più che un vanto. Probabilmente verrà presto abbandonata in quanto dolorosa, costosa ed inutile e l'età, l'esperienza, il buon senso e l'educazione, piuttosto che il tatuaggio, determineranno se il giovane uomo è degno del rispetto e dei privilegi della maturità.²¹⁵

Non solo la profezia di Turner non si avvererà, ma il buon missionario verrà smentito, pochi anni più tardi, dai primi "etnografi", in particolare Carl Marquardt, Augustin Kramer e Te Rangi Hiroa, che restano per noi le principali fonti sulla pratica del tatuaggio in Samoa.

A cavallo tra gli ultimi due secoli dello scorso millennio l'impresario etnografo Carl Marquardt ci informa del fatto che «tutti gli uomini, quasi senza eccezione, si sottopongono a questa dolorosa operazione non appena raggiungono l'età della maschilità *e cioè non appena possono essere tatuati».²¹⁶ Il ragionamento tautologico si spiega in riferimento al fatto che chi non è tatuato è considerato un codardo, è tenuto a distanza dalle donne e non può servire i capi.²¹⁷ Appassionato collezionista di parole e anatomista minuzioso davanti agli strumenti, Marquardt ci tramanda quella che può essere considerata la prima dettagliata descrizione delle tecniche, dei processi e delle sezioni dei tatuaggi maschile e femminile e ci informa del fatto che le donne ricevevano anche il *lima*,²¹⁸ che richiama gli stessi motivi del *malu* e copre una mano, solitamente la destra, e il polso. L'autore, inoltre, sembrerebbe suggerire che questo tatuaggio sia più frequente del *malu* perchè indispensabile per la preparazione del *kava* e ribadisce più volte che un numero maggiore di donne veniva tatuato con il *lima*. C'è motivo di ritenere, tuttavia, che si trattasse semplicemente di una parte del corpo più frequentemente esposta allo sguardo dell'autore, mentre i codici di abbigliamento imposti dai missionari facevano sì che

²¹⁵ G. Turner, *Samoa*, cit., pp. 90-91.

²¹⁶ C. Marquardt, *The Tattooing of both sexes*, cit., p. 7.

²¹⁷ Ivi, p. 8.

²¹⁸ Ivi, p. 21.

risultasse più difficile avere accesso visivo al *malu*. Il tatuaggio sulla mano destra è abbastanza raro oggi e assai meno ricercato dalle giovani samoane di quanto non lo sia il *malu*. Tuttavia, esso è altamente valutato e generalmente viene associato con i titoli di alto rango delle *taupou*.

Un ulteriore particolare relativo al tatuaggio femminile restituitoci da Marquardt riguarda la presenza di un *punialo*, già allora piuttosto raro, posizionato sul basso addome, subito sopra il monte di Venere, che «si dice possa essere trovato su quelle donne che sono particolarmente attratte dal sesso opposto, asserzione la cui veridicità non si è potuta constatare».²¹⁹ L'affermazione è assolutamente in linea con la tesi che l'autore sostiene lungo l'intero suo scritto e cioè che la funzione del tatuaggio sia semplicemente decorativa.

Non posso concordare con l'affermazione che in Samoa il tatuaggio fosse originariamente un atto sacro o religioso. (...) A mio avviso il tatuaggio ha ed ha sempre avuto la sola funzione di decorare il corpo, senza che ciò ci imponga di fare appello al nostro gusto "raffinato" nella scelta del termine di paragone. Evidentemente la pratica si è evoluta nel corso del tempo. Punti e linee devono essere stati primi segni incisi sul corpo umano più o meno ovunque nel mondo. E se l'appetito vien mangiando, i più sagaci tra gli uomini si stancarono di determinati segni e modelli e si cominciò a perfezionarli. Così la bellezza, la complessità e l'ampiezza crebbero al crescere dell'idea di gusto. Gli uomini si tatuavano per piacere alle donne e le donne per aumentare il loro fascino sugli uomini.²²⁰

A soli sei anni dalla pubblicazione del libro di Marquardt, Augustin Kramer pubblica la sua capitale monografia sulle isole Samoa, includendovi un'ampia sezione sul tatuaggio.²²¹ Chirurgo della marina militare tedesca, naturalista ed etnografo, Kramer compie una preziosissima operazione di scomposizione filologica delle varie fasi di realizzazione del tatuaggio, permettendoci di visualizzare, sessione per sessione, il compimento processuale dell'opera. L'approccio stadiale della divisione in giornate permette a Kramer di scomporre minuziosamente i tatuaggi e di discutere ampiamente la letteratura e le classificazioni esistenti. Come Marquardt prima di lui, Kramer non pretende di rintracciare nessun significato simbolico dietro le singole figure o nella gerarchia del loro posizionamento.

È possibile porre dozzine di domande sul significato profondo di queste cose, le persone ti guarderanno sempre con occhio compassionevole o con un'espressione che comunica

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ivi, pp. 15-16.

²²¹ A. Kramer, *The Samoa Island Vol II*, cit., pp. 68-94.

chiaramente “Non fare domande stupide!”. Dopo essersi sentito rassicurare ancora e ancora che è bello e decorativo, in breve *teuga*, persino il più zelante di noi si arrende.²²²

Piuttosto che affannarsi nella ricerca del profondo significato culturale dei simboli del tatuaggio l'etnografo si deve arrendere all'evidenza e ammettere che è bello e decorativo (*teu*). Kramer stesso non disdegna i commenti sull'eleganza del *malu* e la perfezione formale del *pe'a*, che più volte ribadisce essere senza eguali in quanto a precisione e rifinitura dei dettagli.²²³ Inoltre, affianca alla finalità decorativa il tentativo di nascondere la nudità dell'area genitale, coperta originariamente solo da un perizoma (*malo*) o da una cintura (*titi*) e si appella al fatto che già Herskine ed Hale, prima di lui, avevano individuato nei “fini della decenza” la funzione del tatuaggio, mentre Prichard lo considerava una forma di protezione dalla nudità. Kramer, inoltre, suggerisce un parallelo tra i motivi ornamentali del tatuaggio e delle *tapa*, le stoffe di fibra di pandano decorate dalle donne samoane. Restituisce, infine, il testo della leggenda sull'introduzione del tatuaggio in Samoa, della quale si ricordano ancora oggi diverse versioni e di cui ci occuperemo a breve.

Nel complesso, possiamo dire che le testimonianze di cui disponiamo per la seconda metà del XIX e fino alla seconda metà del XX secolo si concentrano solo superficialmente sulla dimensione di genere. Handy²²⁴ ci informa all'inizio degli anni '20 che il tatuaggio «è ancora praticato alla vecchia maniera dei nativi e in modo più generale, dal momento che con la distensione delle rigide leggi della distinzione di classe, disegni che erano un tempo appannaggio esclusivo dei capi di alto rango possono ora essere indossati da chiunque sia in grado di pagare per ottenerli». ²²⁵ Qualche anno più tardi, Margaret Mead si limita ad osservare che il figlio di un capo *alii* sarà tatuato insieme al figlio del suo *tulafale*, chiamato a condividere il suo dolore.

Nel 1930 Te Rangī Hiroa, meglio noto come Sir. Peter Buck, pubblica “*Samoan Material Culture*”, aggiungendo ulteriori dettagli all'analisi formale degli strumenti e dei procedimenti della tecnologia del tatuaggio condotta dai suoi predecessori e mettendo in luce le prime trasformazioni connesse all'intervento dei missionari e alla commercializzazione del tatuaggio. Se non ebbero successo nel bandire la pratica, infatti, i missionari riuscirono però a de-cerimonializzarla dal momento che Buck fa ripetutamente

²²² Ivi, p. 89.

²²³ Ivi, p. 70.

²²⁴ E.S.C. Handy, Samoan house building, cooking and tattooing, *Bulletin of The Berenice P. Bishop Museum*, Honolulu, Bishop Museum Press 1924.

²²⁵ Ivi, p. 21.

riferimento al fatto che fosse divenuta meno solenne e più privata. Distingue inoltre il tatuaggio femminile da quello maschile sostenendo a più riprese che il *malu* non può essere considerato un *tatau*.

Essendo molto meno elaborato di quello degli uomini, il tatuaggio femminile non viene nobilitato con il nome *tatau*, ma è chiamato *malu*. (...) Non esiste dunque confusione terminologica dal momento che il *malu* è confinato alle donne. Poiché i motivi sono abbastanza semplici il tatuaggio femminile può essere utilizzato come un'opportunità per uno studente che deve testare la propria mano. Ciò è reso possibile anche dal fatto che non c'è scambio di *fusita* (stuoie pregiate) né alcuna delle cerimonie che caratterizzano il tatuaggio maschile. È sufficiente che l'apprendista possa impraticarsi e che venga abbondantemente nutrito nel periodo in cui è occupato. Alla fine potrebbe ricevere una stuoia pregiata e potrebbe essere organizzata una festa durante la quale viene mangiato maiale. Oggigiorno potrebbe ricevere una piccola ricompensa in denaro. Tale ricompensa dipende dalle disponibilità e dalla generosità del padre della ragazza. È chiaro che nel caso della figlia di un capo di alto rango, destinata a diventare una *taupou*, sarà richiesto l'intervento di un'artista esperto e che il suo compenso sarà maggiore.²²⁶

La distinzione (qualitativa e quantitativa) tra *pe'a* e *malu* sembrerebbe riflettere la distinzione tra maschile e femminile, declassando il secondo dei due termini in quanto non-x. La semplicità delle forme grafiche e rituali e la richiesta di un compenso ridimensionato rispetto a quello corrisposto al *tufuga* nel caso di un tatuaggio maschile, determinano l'esclusione del *malu* dalla classe dei *tatau*. Nel momento stesso in cui riconosce che il *malu* potesse essere utilizzato da un giovane *tufuga* come opportunità per impraticarsi nell'arte del tatuaggio, così come quando sottolinea la necessità dell'intervento di un *tufuga* esperto nel caso della figlia di un capo di alto rango, tuttavia, Buck manifesta apertamente tutta la contraddittorietà insita nella propria affermazione.

L'esclusione del *malu* dalla categoria *tatau* è oggetto di una disputa tra George Milner e Paul Shankman svoltasi su *Man* tra il 1969 e il 1975. Milner²²⁷ aveva proposto un'analisi formale di matrice fortemente strutturalista in cui, a partire dall'affermazione che in Samoa solo i maschi vengono tatuati, è interessato a dimostrare che l'equivalente del tatuaggio è il parto, come suggerito dal noto proverbio samoano “*Tupu le tane ta le tauau, tupu fafine fanafanau*” (“i ragazzi crescono e ricevono il tatuaggio, le ragazze crescono e danno alla luce i figli”) e che dunque la funzione del tatuaggio sia ristabilire l'equilibrio tra i sessi. La

²²⁶ Buck, *Samoan Material Culture*, cit., p. 656.

²²⁷ G.B. Milner, Siamese Twins, birds, and the double helix, *Man*, 4, 1969, pp. 5-23.

reazione di Shankman²²⁸ sottolinea come partendo da un presupposto etnografico errato, e cioè che le donne non vengano tatuate, Milner arrivi a conclusioni senza senso, negando i meccanismi che legano ideologie e pratiche e senza problematizzare le complesse relazioni tra l'universalità del parto e la particolarità del tatuaggio. Milner²²⁹ risponde con toni inizialmente abbastanza pacati, ringraziando Shankman per aver posto all'attenzione dei lettori un caso interessante di “interpretazione per traduzione” le cui implicazioni sono più importanti di quanto possa inizialmente apparire.

Lasciatemi spiegare: tattoo è una delle poche parole inglesi di origine Polinesiana. Saremmo quindi tentati di dare per scontato che il termine samoano *tatau* sia l'equivalente dell'inglese tattoo. Così non è per le seguenti ragioni. C'è una parola speciale (*malu*) che distingue i disegni che vengono destinati alle donne da quelli destinati agli uomini (*tatau*) e c'è una grande differenza qualitativa e quantitativa tra i due.²³⁰

Poiché la parola *tatau* si riferisce solo al tatuaggio maschile e la parola *malu* solo a quello femminile, le osservazioni di Shankman sono etnocentriche ed inaccettabili dal punto di vista semantico. Shankman²³¹ controbatte che è Milner ad assumere un atteggiamento etnocentrico nel momento in cui sostiene che i tatuaggi femminili non siano “veri” tatuaggi e lo accusa di oscurare il nodo della questione che non è “l'interpretazione per traduzione” ma “l'interpretazione per analisi strutturalista”.²³² Per rendere convincente l'argomento Milner avrebbe dovuto chiedersi perché il tatuaggio maschile ristabilisce l'equilibrio tra i sessi mentre il tatuaggio femminile no, perché in Samoa c'è una necessità culturale di ristabilire l'equilibrio tra i sessi e perché questa necessità dovrebbe trovare risoluzione nell'istituzione del tatuaggio. Inoltre Shankman mostra come stabilendo un parallelo tra la segregazione delle donne durante il parto e degli uomini durante la realizzazione del tatuaggio e l'occultamento della pancia nel primo caso e del prodotto finito nel secondo, Milner sottovaluti l'influenza esercitata dai missionari sull'elaborazione del gusto, della morale, della decenza e della modestia. A sei anni di distanza dalla pubblicazione del saggio originale, Milner²³³ si limita a riassumere la disputa e prova a trovare ulteriori, improbabili, argomentazioni a supporto della sua tesi sostenendo che il tatuaggio e la gravidanza interessano la stessa area del corpo, dal momento che, come il tatuaggio si

²²⁸ P. Shankman, Siamese Twins and Samoan Tattoos, *Man*, 7(2), 1972, pp. 314-315.

²²⁹ G.B. Milner, Siamese Twins and Samoan Tattoos, *Man*, 8(1), 1973, 108.

²³⁰ Ibid.

²³¹ P. Shankman, Tattoos and Structural Analysis, *Man*, 10(1), 1975, pp. 126-128.

²³² Ivi, p. 126.

²³³ G.B. Milner, Samoan tattoos and structural analysis, *Man*, 10(2), 1975, pp. 307-308.

sviluppa tra l'addome e le ginocchia, a seguito del parto le smagliature non sono limitate al ventre ma si estendono lungo le cosce.²³⁴ Si dice convinto della necessità di interrogarsi sull'equilibrio tra i sessi, come sostenuto dal movimento di liberazione delle donne e propone, in attesa che Shankman possa fornire più articolate argomentazioni, di riporre i pettini del tatuaggio e considerare chiuso il caso.

Se Shankman aveva ragione nel pretendere da Milner un minimo di profondità storica, a maggior ragione ne aveva nel sottolineare l'atteggiamento etnocentrico insito nel bollare il *malu* come non-*tatau*.

La questione viene ripresa da Gell che, come accennato, considera il tatuaggio un'espressione simbolica di relazioni di potere e ritiene che il suo equivalente vada ricercato piuttosto nel rito di deflorazione femminile che nell'evento del parto. Nella sua articolata analisi l'autore si concentra innanzitutto sul ruolo del tatuaggio in quanto strumento di addomesticamento al sistema politico: chi riceve il tatuaggio è un eroe passivo,²³⁵ che deve provare la propria forza e il proprio coraggio e dimostrare di essere in grado di servire i *matai*. Il meccanismo in base al quale agisce il tatuaggio marcatore di rango procede quindi per antitesi e al vertice della piramide si trova chi non lo riceve, mentre l'obbligatorietà e la compulsività della pratica ne fanno uno strumento di sottomissione. Pur accogliendo l'idea di Milner che ci sia una qualche connessione simbolica tra il tatuaggio e la nascita, Gell si dichiara giustamente dubbioso rispetto all'equazione tra sofferenza culturale maschile e sofferenza naturale femminile proposta a sostegno della tesi che la funzione del tatuaggio sia di ristabilire l'equilibrio tra i sessi. Incrociando dati e leggende provenienti da un'area culturale che comprende Samoa, Tonga e le Fiji, Gell elabora il parallelo con la deflorazione pubblica delle giovani donne, praticata manualmente dal marito o, nel caso in cui questi sia di status troppo elevato per compiere personalmente l'operazione, dal suo *tulafale*. Il fatto che il sangue prodotto dalla lacerazione della membrana imenea venga spalmato sulle labbra della ragazza come per marcare il suo status troverebbe un parallelo nel tatuaggio delle labbra delle giovani fijiiane, che segnalava la presenza di segni e simboli in zone del corpo inibite allo sguardo.²³⁶ La relazione simbolica tra la bocca, la vulva e la figura a forma di losanga che dà il nome al *malu* permetterebbe quindi di spiegare la relazione tra tatuaggio maschile e femminile e rito di deflorazione, assicurando la riproduzione della distinzione tra *teine* e *fafine*, tra sorelle e mogli. Nel contesto della politicissima società samoana, dove la verginità delle

²³⁴ Ivi, p. 187.

²³⁵ A. Gell, *Wrapping In Images*, cit., pp. 53-54.

²³⁶ Ivi, p. 79.

giovani era considerata un valore assoluto e la dignità del lignaggio misurata a partire dalla dimostrazione pubblica della loro purezza attraverso il rito della deflorazione, le donne non avrebbero potuto ricevere il tatuaggio. Anche per Gell, dunque, non si può considerare il *malu un tatau* nel senso proprio e completo della parola. Resta da spiegare la relazione tra il tatuaggio e la nascita (o rinascita) dell'uomo/guerriero come osservato nel caso della deflorazione e della donna-in-quanto-sorella e in-quanto-moglie. Gell osserva come l'ultima area del corpo ad essere tatuata sia l'ombelico. Se l'intero processo è volto a produrre un soggetto che sia completamente integrato all'interno della cultura, è necessario un ulteriore definitivo distacco dalla natura ed ecco che il tatuaggio della zona ombelicale è chiamato a suggellare la definitiva separazione dal corpo materno.²³⁷

L'algoritmo mitologico su cui Gell struttura la sua proposta interpretativa, certamente brillante e per certi aspetti assai stimolante, ha il merito di riuscire ad incrociare filoni narrativi e complessi rituali apparentemente distanti come il tatuaggio delle donne e il *solevu* nelle Fiji e il tatuaggio degli uomini e la deflorazione in Samoa, producendo tuttavia un risultato che appare ancora livellato sull'opposizione uomo-cultura/donna-natura ed alimenta un immaginario indiscutibilmente ipersessualizzato, fortemente schiacciato sul modello della psicoanalisi post-freudiana ed incapace di stabilire un dialogo concreto con il terreno di indagine. Eppure le sue osservazioni sulla dialettica interiorità/esteriorità e sulla ruolo della pelle in quanto conduttore o mediatrice tra un dentro e un fuori in costante relazione sono senza dubbio affascinanti.

Il tatuaggio rivela un'interiorità che viene dall'esterno, che è stata esteriormente applicata prima di venir assorbita dall'interiorità. Lo schema fondamentale del tatuaggio è quindi definibile come un'esteriorizzazione dell'interiorità che è a sua volta un'interiorizzazione dell'esteriorità (Gell, 1994: 38-39).

Torneremo in seguito sull'idea della doppia pelle, limitandoci in questa sede a segnalare che, nel caso del *malu*, sembrerebbe ragionevole far riferimento alla logica della riproduzione sociale e allo schema del *tamafafine* (il figlio della sorella) per rintracciare un segnale della centralità che la dimensione genealogica doveva assumere anche nel caso del tatuaggio. Come sottolinea Tui Atua Tupua Tamasese Efi, infatti:

A differenza del tatuaggio maschile, o *pe'a*, il *malu*, come suggerisce il nome, ha a che fare con

²³⁷ Ivi, p. 94.

la difesa e la protezione. Quel che si difende è l'utero, il luogo in cui la vita si forma e riceve nutrimento prima di essere condotta nel mondo. Il *pe'a* imita un pipistello appeso e fa riferimento alla sua fecondità. Per le donne, il *malu* si limita alle sole cosce, il che segnala il ruolo delle cosce come protezione all'apertura, l'*ava* o la via di passaggio necessaria alla fertilizzazione e alla riproduzione. Riconosce il significato spirituale dell'utero come *vaevae manava*,²³⁸ il luogo in cui la madre condivide il respiro vitale con il proprio figlio fino al momento della nascita.

Il *malu* e il *pe'a* insieme riflettono la concezione indigena dei ruoli e delle responsabilità maschili e femminili nella riproduzione. Per ottenere un *malu* o un *pe'a* il ricevente deve sopportare dolore e sofferenze, come segnalato dal detto “*a e mana'o i le tatau, talia tigā*” (letteralmente, se vuoi un *tatau*, o un tatuaggio tradizionale, devi sopportare il dolore). È essenzialmente il messaggio della croce, della crescita, del divenire, della realizzazione e dell'essere. I simboli del tradizionale *malu* samoano fissano sulle cosce femminili il significato spirituale delle donne come protettrici e sangue vitale delle nostre genealogie familiari.²³⁹

Se connessione simbolica con la nascita può essere rintracciata, non è dunque nella dimensione di separazione tra natura e cultura, tra maschile e femminile, tra biologico e sociale che andrà radicata, ma in quella plurale delle relazioni, delle connessioni, degli scambi e delle genealogie.

3.4 *Taema, Tilafaiga, Nafanua e le altre dee*

Tanto l'interpretazione di Milner quanto quella di Gell si articolano intorno alla leggenda di Taema e Tilafaiga, divinità tutelari ambasciatrici del tatuaggio che dalle Fiji introducono l'arte in Samoa. Sia Milner che Gell, inoltre, fanno riferimento alle due versioni del mito, riportate da Kramer²⁴⁰ e da Fraser²⁴¹ e tra loro, per certi aspetti, assai diverse.

Se nella versione della leggenda riferita da Kramer le vicende di Taema e Tilafaiga non sono direttamente collegate a quelle di Nafanua, la dea guerriera, più volte nel testo l'autore incrocia i rimandi alle due leggende, sia che si stia occupando della pratica del tatuaggio o

²³⁸ *Manava* è il respiro, breath, ma anche la pancia, belly, e la vita, waist, cioè la parte centrale (e frontale) del tronco. *Vaevae*, invece, vuol dire dividere, o almeno così lo traducono Pratt, Violette e Milner.

²³⁹ Tui Atua Tupua Tamasese, *O le matāfaioi le maluāpapa o le aiā tatau* “Human responsibility is the foundation rock of Human Rights: Managing Cultural and Religious Diversity in the Pacific”, Keynote Address presented at the Conference “Managing Cultural and Religious Diversity”, NUS, Apia, Samoa, 30 april 2012, p. 7. Ora on-line su http://www.head-of-state-samoa.ws/speeches_pdf/O%20LE%20MATAFAI%20OI%20LE%20MALUAPAPA.pdf

²⁴⁰ A. Kramer, *The Samoa Islands. An Outline of a Monograph with Particular Consideration of German Samoa Vol I*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 151-152.

²⁴¹ J. Fraser, Some folk-song and myths from Samoa, *Journal of the Polynesian Society*, 5, 1896, pp. 171-183.

che stia ripercorrendo la genealogia di Savea Si'uileo e Nafanua. Rispetto alla versione riportata da Fraser, inoltre, quella di Kramer non incrocia i riferimenti al tatuaggio e alla genealogia di Nafanua, intorno alla quale, come spesso accade, non c'è accordo. Sono queste, con ogni probabilità, le ragioni per cui oggi è ben più frequente il riferimento alla versione di Kramer, riportata di seguito.

Mentre erano in viaggio, due giovani ragazze provenienti dalle Fiji arrivarono in Samoa canticchiando la loro canzone, che diceva: “tatuare le donne, non gli uomini”. Le due giovani arrivarono quindi sulle coste di Falealupo e guardando giù (sul fondo del mare) una di loro vide una tridacna. Così le ragazze si tuffarono per raccogliercela e portarla sulla loro barca. A quel punto una delle due donne disse all'altra “come faceva la nostra canzone?”. E l'altra rispose “la nostra canzone faceva così: tatuare gli uomini non le donne”. Quindi le donne arrivarono a Safotu e andarono nel posto in cui il capo Lauvea stava dormendo. Le due donne chiamarono e dissero “ehi, di casa, portiamo un'arte di cui vorremmo farvi dono”. Le due donne giunsero quindi a Salelavalu, dall'*ali'i* Mafua, ma anche lui non volle avere niente a che fare con l'arte delle due ragazze. Le donne si recarono quindi a Safata e raggiunsero la casa del capo Su'a che era appena uscito per andare a lavorare. Le sue figlie lo andarono a chiamare per comunicargli la notizia dell'arrivo delle due donne e Su'a scese e raggiunse la spiaggia. E così le donne dissero “Amico, abbiamo qui un'arte che abbiamo portato con noi”. Il capo rispose “Grazie!” e la gente cominciò a portare stoffe di corteccia e giallo di curcuma per le due ragazze. Le donne ringraziarono a loro volta e poi dissero “questo è il contenitore in cui ci sono i martelletti del tatuaggio. Questi martelletti sono i nostri arnesi”. Venne quindi portato il guscio della noce di cocco che fu riempito di *kava* e le due donne dissero: se verrà servito del *kava*, tu riceverai la prima tazza. Se non vorrai bere dovrai dire “Lasciamo che gli spiriti bevano il *kava*”. Se siederai in un largo cerchio di capi, sul serio riceverai sempre l'*ipu* per primo.²⁴²

Per quanto, come accennato, faccia riferimento al fatto che le due divinità tutelari del tatuaggio fossero Taema e Tilafaiga²⁴³ e per quanto sottolinei che Tilafaiga e Nafanua sono talvolta considerate la stessa persona,²⁴⁴ Kramer non incrocia mai direttamente le vicende e, pur alludendovi, non riporta la versione della leggenda come riferita Fraser. Non potendo ricostruire in questa sede la complessa genealogia di Nafanua e potendo invece rimandare a Kramer²⁴⁵ e a Gell²⁴⁶ ci si limiterà a ripercorrerne velocemente la storia.

²⁴² A. Kramer, *The Samoa Island Vol I*, cit. p. 152. L'*ipu* è la tazza, cioè il mezzo guscio di cocco da cui si beve il *kava*.

²⁴³ A Kramer, *The Samoa Island Vol II*, cit. p. 71.

²⁴⁴ A Kramer, *The Samoa Island Vol I*, p.124.

²⁴⁵ Ivi., pp 133-136.

²⁴⁶ A. Gell, *Wrapping in Images*, cit., pp. 58-77.

Nata dall'unione incestuosa di sua madre Tilafaiga e suo zio Savea Siuleo, Nafanua viene data alla luce nella forma di un grumo di sangue. In quel tempo in Savai'i regnavano il caos e la guerra e il capo Tii, piangendo e lamentandosi, fu udito da Savea che decise di mandare la propria figlia in battaglia. Nafanua raggiunse Falealupo e la casa di una coppia con due figli, che sapevano che sarebbe arrivata un'ospite di alto rango e stavano conservando per lei ogni genere di bene. Nafanua chiese prima canna da zucchero, poi *kava* e infine che le fosse servita la cena e avvisò la famiglia che l'indomani si sarebbe svolta la battaglia. Chiese quindi da che parte sarebbero venuti i nemici e diede istruzioni agli uomini del distretto rispetto alle loro posizioni. Il giorno successivo Nafanua, che aveva fasciato i propri seni in modo che nessuno potesse riconoscerla, affrontò da sola la parte avversaria e sconfisse i nemici, ma mentre si batteva le fasce saltarono, con grande stupore e massima vergogna degli uomini che si accorsero che a battersi era stata una donna.²⁴⁷

Questa versione, che non rende per nulla giustizia alla complessità della saga, è tuttavia quella che tutti i samoani, anche i bambini, conoscono. Vale la pena di sottolineare che l'inversione di genere è un motivo che ritorna all'interno delle vicende di Taema e Tilafaiga e Nafanua e il rovesciamento dell'ordine della canzone in un caso e il mascheramento di genere nell'altro sono eventi determinanti nello sviluppo dell'azione. A ragione di questo, probabilmente, se interrogate riguardo l'esistenza di eventuali divinità tutelari, le *fa'afāfine* faranno quasi sempre riferimento a Nafanua, a dispetto del fatto che, secondo la leggenda, questa sia senza dubbio una donna, per quanto semidea, nata come un grumo di sangue ecc. Inoltre, come vedremo, la leggenda di Taema e Tilafaiga viene utilizzata “strumentalmente” da una delle mie informatrici per motivare la scelta di farsi tatuare il *pe'a*.

Quanto alla ben più complessa versione di Fraser, pubblicata nel 1896 su *The Journal of the Polynesian Society*, l'autore stesso ci informa del fatto che egli ne era venuto in possesso mentre lavorava come scrivano per il reverendo Pratt, che a sua volta l'aveva ricevuta dalla moglie del reverendo Powell, il quale a sua volta l'aveva raccolta in Samoa circa venticinque anni prima. Nella versione di Fraser Taema e Tilafaiga sono due gemelle siamesi, e la stessa Tilafaiga ad un certo punto della vicenda assume il nome di Nafanua. Scrive Fraser:

²⁴⁷ AA.VV., *Tala o le vauvau, Myths, Legends and Customs of Old Samoa Adapted from the collection of C. Staubel, A. Kramer & Brother Herman*, Auckland, Pasifika Press, 1995.

Fanga'olo'ula era il nome di un villaggio sull'isola di Taū; si trovava nell'entroterra, a nord della grande insenatura sulla costa. Faimalie e Faitama'i abitavano lì; erano figli di Malae²⁴⁸ e Vavau,²⁴⁹ che erano nati da Fatu²⁵⁰ ed Ele'ele.²⁵¹ Faimalie diede alla luce due gemelle che erano unite dalla schiena in modo tale che non potevano vedere l'una il viso dell'altra. I loro nomi erano Titi e Titi. Una volta cresciute, un giorno andarono a passeggiare sulla spiaggia, lungo la grande insenatura. Arrivate nel posto in cui gli uomini si spogliano una delle due disse "Taema, questo è il mio nome!". Siccome cresceva in loro il desiderio di andare in giro una disse "Partiamo" e si tuffarono in mare. Il padre avrebbe voluto riportarle indietro e le chiamò dicendo "Tornate indietro, tornate a casa" ma quelle dissero "aspettaci qui fino al nostro ritorno" e andarono avanti. Allora il padre disse "Se è così, prendete questa pietra come regalo d'addio". Veniva chiamata *mavaenga*²⁵² e uno dei suoi nomi era *tupua-tali-va'a*.²⁵³ Titi e Taema nuotarono a largo e raggiunsero lo stretto vicino Tutuilla. Un bastone di legno galleggiava affianco a loro e dissero "Via via che andiamo avanti non riusciamo a gestire questo bastone". Provarono e riprovarono ma era assai difficile. Venne trasportato dalla corrente e scagliato dalle onde del mare giusto in mezzo a loro. Le ragazze non riuscirono a scansarsi dalla traiettoria e vennero separate e per la prima volta si guardarono in faccia.

Allora Titi disse a Taema "Mi chiamerò Tila-fainga" e questo fu il suo nome.

Quindi arrivarono a Tutuilla e superarono la baia su cui si affaccia Pago Pago. Qui c'è il sentiero degli spiriti (*ala-o-aitu*), che fu chiamato così dalle due ragazze. In questo posto, che è roccioso, le due fecero crescere il *taro* e questo *taro* fu chiamato "*fua-o-Taema*" il frutto di Taema. Poi videro una coppia, marito e moglie, e altre due donne che stavano riprendendo il frutto dell'albero del pane fermentato (*masi*) da una fossa. Appena lo videro le ragazze furono prese dal desiderio di assaggiarlo e provarono a resistere ma alla fine dissero "Dateci un piccolo cesto di *masi*". La coppia chiese loro se avessero un cesto e le ragazze gli lanciarono un piccolo contenitore dicendo "mettetene un po' qui dentro". Quelli risposero "cosa possiamo mai mettere qui dentro, basterà al massimo per il quantitativo necessario per fare un dolce a testa" ma loro dissero "non preoccupatevi, mettetelo lì". E così le due donne cominciarono a mettere il frutto dell'albero del pane fermentato nel contenitore e mettevano e mettevano. Le ragazze aprirono le bocche e succhiarono il *masi*, mentre il contenitore non era ancora pieno e il *masi* era quasi finito. La coppia brontolava perché il *masi* era esaurito e le ragazze dissero "amici, perché avete detto che niente poteva essere messo qui dentro?". Le due donne si spaventarono perché ora sapevano che le due erano due dee e scapparono via.

²⁴⁸ Il *Malae* è lo spazio centrale del villaggio, luogo in cui avvengono le presentazioni cerimoniali e si ricevono gli ospiti.

²⁴⁹ *Vavau* è il passato. È, inoltre, un villaggio sull'estremità sudorientale dell'isola di Upolu.

²⁵⁰ *Fatu*, la roccia, è protagonista della storia della creazione del mondo. Si veda qui il cap. 6 *Teu le Va: Alcune riflessioni conclusive*, p. 167.

²⁵¹ *'Ele'ele*, la terra, è compagna di *Fatu* e, con lui progenitrice, del genitore umano,

²⁵² Letteralmente, addio.

²⁵³ Idolo (*tupua*) custode (*tali*) della canoa (*va'a*)

Le ragazze andarono avanti e superarono la vetta della montagna, arrivando a Poloa superiore e stabilendosi lì. Usarono la curcuma per cucinare e per incipriarsi i corpi che divennero gialli. Tila-fainga andò a passeggiare verso un luogo che si chiama *Iloa-ai-le-toa* (noto per i guerrieri) e quando arrivarono (la roccia) fu divisa in due parti e trasformata in due asce da guerra, una per lei e una per Taema. Poi fecero una cosa strana – uccisero degli uomini. Allora Tila-fainga disse “vieni, ora andiamo, non possiamo restare qui, siamo troppo vicine al nostro paese, ho paura che la nostra presente occupazione possa rivolgersi contro la nostra gente, nuotiamo e tu cerca una terra in cui possiamo portare avanti il nostro lavoro”. Così nuotarono via e ciascuna aveva il proprio galleggiante.

Arrivarono nelle Fiji²⁵⁴ al tramonto e videro due uomini che camminavano. Tila-fainga disse “ho fame, andiamo da quei due uomini e chiediamogli chi sono”. Quindi andarono da loro e dissero “Chi siete?” e quelli risposero:

“Siamo Tufou e Filelei e il nostro lavoro è il tatuaggio; non abbiamo niente di buono da mangiare, questi sono solo gli strumenti del nostro lavoro. Voi chi siete?”

“Siamo Tila-fainga e Taema”

“Qual'è la vostra missione?”

“Nessuna, siamo venute qui per gironzolare, lasciateci venire con voi”

“Andiamo”.

E così andarono e quelli diedero alle ragazze qualcosa da mangiare e le ragazze cominciarono a seguire questi due capi e li seguivano e li seguivano. Poi le ragazze dissero “Signori, fateci dono della vostra arte!” e quelli risposero “Va bene, vivremo tutti insieme e proseguiremo qui la nostra attività, ma prima andiamo alla ricerca di una casa”. Ma le due donne dissero “È troppo, dateci solo alcuni strumenti e una cesta per trasportarli e ce ne andremo”. Allora quelli diedero loro gli strumenti in una cesta e dissero “prendete gli strumenti del tatuaggio e mentre siete impegnate nel vostro lavoro, ricordatevi di noi”. È per questo che chi tatua attacca questa canzone:

O Fi-Filelei (la cui arte) come una collana di denti di balena

(aiutaci) quando ci sforziamo di prepararci per la guerra

(e tu), Tufou, (la cui arte discende) dai capi,

(aiutaci) O Tufou, Tufou, U!

E via via sarà sera,

Adornaci per le tue vittorie, O Fi!

È come una foglia verde di ti,

o Tufou, Tufou, U!

²⁵⁴ Il testo inglese dice “at Fiji”, quello samoano “*i Fiti*”. È doveroso sottolineare che su tali ambivalenze si fondano le interpretazioni che collocano il luogo d'arrivo delle due ragazze nel villaggio di Fitiuta, nelle Samoa Americane e non nelle Fiji.

Poi arrivarono a Savai'i e raggiunsero Falealupo e la casa di Na. A quel tempo Ae'a occidentale era stata conquistata da Ae'a orientale. In casa c'erano due ragazze, ma i loro genitori erano andati a lavorare nei campi. Allora Tila-faingā chiese “di chi è questa casa” e quelle cantando risposero “È la casa di Na, la casa di Na”. Di nuovo quella chiese “di chi è questo posto” e loro risposero “è il posto di Na”. Quella allora chiese di nuovo “Di chi è questa terra?” e quelle di nuovo risposero cantando “È la terra di Na, la terra di Na, Na-fanua”. E quella disse “Questo sarà il mio nome”.

Poi chiesero alle ragazze “Che cos'è questa cosa che sta appesa al tetto?” e quelle risposero: “È un'offerta per i vincitori”. Allora le ragazze dissero “Tirate giù un cesto così che noi possiamo mangiarne” e le ragazze risposero “Ci dispiace”.

“Dov'è vostro padre?”

“È nel bosco”

“Andate a chiamarlo e ditegli che a casa avete ospiti”.²⁵⁵

Quindi Na arrivò e disse “Siete arrivate” e loro risposero

“Serve vostre, signore”

“Da dove venite?”

“Siamo Tila-faingā e Taema e veniamo da un posto lontano, perchè abbiamo percorso lunghe distanze. Abbiamo fame. Abbiamo chiesto cosa penzolasse dal soffitto”. L'uomo rispose “È l'offerta per i vincitori. Vi porterò un cesto che possiate condividere”. “Bene” dissero “Ma dici a tutto il distretto di portarci l'intera offerta e vi solleveremo dallo stato di soggezione”. Il distretto fu entusiasta e tutti portarono le proprie offerte alle ragazze e le misero davanti a loro. La notizia arrivò ad oriente e le due parti si prepararono alla guerra e i conquistatori dissero: “Prepariamo il *kava* ora, combatteremo domani”.

Taema era spaventata ma Nafanua disse “Seguimi e lascia che io combatta”. Poi Nafanua chiese “Quale strada prenderà la parte avversaria per arrivare qui?” e quelli risposero “Ci sono tre strade, ma probabilmente gli invasori arriveranno dalla strada centrale”. “Lasciate questa strada a noi due e voi andate sulle altre strade. Quando arriveranno gli invasori ritirate le truppe e lasciate la battaglia a noi”. Quando arrivarono i nemici le due gli andarono incontro e cominciarono a sterminarli. Gli invasori orientali furono sconfitti. Il distretto fu entusiasta e si decise di fare un'offerta alle due ragazze. Tutta Savai'i (da quel momento) onora queste divinità. Poi arrivarono al muro di Amoa. Qui le due si dissero addio. Na-fanua disse a Taema “Ora torna a casa, a Tutuilla, e stabilisciti lì per praticare l'arte del tatuaggio, io andrò avanti con la guerra”. Poi ci fu un rinfresco di cibo e il *kava* di Nafanua fu il primo; e lei pregò dicendo:

²⁵⁵ Il testo inglese dice “bechiefed”, quello samoano “*aliitia*” che potrebbe voler dire “è stata visitata dai capi”.

questo è il kava da bere
per Le-Fatu e Le-'ele'ele
e per Faimalie e Faitama'i,
perchè possano guidarvi alla neutralità
ma possa la strada che io prendo scorrere di sangue.

Poi disse a Taema “Rimarrai neutrale sulla nostra terra; e quando sentirai prurito ti ricorderai di me e la tua occupazione prospererà”.

Quindi Taema stava per tuffarsi per nuotare verso Tutuilla ma Na-fanua la richiamò e le disse di tornare indietro e di restare lì finché non avessero concluso per bene gli accordi di separazione. Taema tornò indietro e Na-Fanua disse “d'ora in poi sarai neutrale rispetto al mio lavoro e i nostri lavori proseguiranno profusamente; piano piano la guerra si rivolgerà contro il nostro paese e contro i nostri genitori a Manu'a, ma (quando arriverà) girati con le spalle a Manu'a e rivolgiti verso Upolu e Savai'i resterà neutrale; ma se ti girerai verrai sopraffatto dalle viti”.

Taema arrivò nuotando a Tutuilla e si stabilì lì astenendosi dall'interessarsi del lavoro di Na-fanua e questa è la ragione per cui Tutuilla è detta la parte neutrale (*tapua-inga*). Poi cantarono:
Tupu le tane ta le tatau (gli uomini crescono e vengono tatuati)

Tupu fafine fanafanau (le donne crescono e danno alla luce i bambini).

Taema visse a Poloa e lì giunse il capo Tui-Atua della terra di Sailele, e venne chiamato anche Moso.²⁵⁶ Andò da Taema e Taema divenne sua moglie mentre Na-fanua visse in Savai'i continuando a praticare la guerra.²⁵⁷

È evidente, rispetto alla versione di Kramer, la stretta connessione che si viene a stabilire in questo caso tra guerra e tatuaggio, che neutralizza la violenza e ristabilisce l'equilibrio rotto dall'unione incestuosa. Inoltre, nella versione di Fraser, sembrerebbe assai più netta l'ambiguità di genere delle due ragazze, che si sarebbe portati a leggere in termini di opposizione tra femminile (Taema) e maschile (Tila-fainga/Nafanua).²⁵⁸ Ambiguità, sia chiaro, non inversione, dal momento che nel testo di Fraser non troviamo alcun riferimento al capovolgimento della canzone o al camuffamento di genere di Nafanua. Il riferimento alla dimensione genderizzata del tatuaggio, in questo caso, è affidata ad un altro motivetto, riportato in chiusura da Fraser, a partire dal quale è costruito il parallelo con il parto. Taema e Tilafaiga sono divinità femminili, poste a tutela di attività dichiaratamente maschili, rompono ripetutamente tabù e interdetti relativi alla divisione tra i sessi e

²⁵⁶ Secondo Gell, una importante divinità tutelare.

²⁵⁷ J. Fraser, *Some folks-song and myths*, cit., pp. 174-178.

²⁵⁸ A. Gell, *Wrapping in Images*, cit., pp. 64-65.

assumono in prima persona comportamenti maschili. La leggenda trasuda di simbologie falliche che la separazione accentua invece di ridimensionare. Come sottolinea Gell il tema del doppio si snoda lungo tutta la narrazione e sembrerebbe entrare in contraddizione con uno degli aspetti caratterizzanti delle religioni polinesiane e cioè la sintesi di unità e molteplicità, continuità e discontinuità, all'interno di un singolo modulo comprensivo.²⁵⁹ Non c'è avanti e dietro, destra o sinistra, Taema e Tilafaiga sono due ed una insieme, sono unità e molteplicità. Gell suggerisce che la connessione tra il tema del doppio e il tatuaggio vada considerata in relazione alla moltiplicazione del sé prodotta attraverso l'apposizione di immagini-spirito protettive e apotropaiche.²⁶⁰

Questa doppia pelle, ripiegata su se stessa, crea la possibilità di una elaborazione continua delle (relazioni tra le) componenti interagenti della persona sociale. Il corpo si moltiplica; si creano organi aggiuntivi e sé sussidiari; spiriti, antenati, governanti e vittime compongono un tegumento che comincia ad assumere una vita autonoma. Poteri esterni si impongono e lasciano indelebile la loro traccia, vengono rovesciati e si ritorcono contro se stessi nello sfoggio di provocatoria sottomissione, eroismo passivo e pietosa grandezza²⁶¹.

Doppio non è due, è uno, è intero e molteplice. La doppia pelle non è una pelle individuale, non è la pelle del singolo che ha bisogno di affrancarsi dal contatto con il corpo della madre, al contrario, è la pelle collettiva di chi si fa carico delle proprie responsabilità e delle obbligazioni sociali che gli competono, è la pelle che delimita e protegge il corpo sociale. La deriva psicoanalitica dell'interpretazione di Gell ci spinge a congedarci qui dal suo lavoro e a rivolgere di nuovo l'attenzione alle *fa'afāfine* avendo acquisito pochi, fondamentali strumenti che ci consentono di guardare ai processi di incorporazione del genere attraverso quella particolare lente di ingrandimento delle relazioni tra i generi che sono i tatuaggi.

Le scelte delle *fa'afāfine* devono essere conformi ad un sistema di valori morali che le rende persone culturalmente competenti e inserite nello spazio sociale della relazione. La posizione acquisita, come vedremo, permette eventualmente loro di manipolare simboli e leggende e giocare, entro limiti ben precisi, con le regole del gioco dei generi.

²⁵⁹ Ivi, p. 73.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ivi, p. 39.

3.5 Reciprocità corporali, rigenerazioni simboliche

A meno di un mese dal mio arrivo in Samoa mi andavo interrogando sulla relazione tra genere e tatuaggio, o meglio tra la specifica configurazione delle relazioni di sesso/genere, la dimensione genderizzata del tatuaggio e il processo di genderizzazione della persona *fa'afafine*.

Come ogni brava ricercatrice appena arrivata sul campo, inoltre, andavo in cerca di un'insegnante di lingua, qualcuno che desse un minimo di sistematicità al tentativo delle ragazze che mi ospitavano di insegnarmi il samoano. Il caso e un po' di strategia vollero che il primo candidato fosse una *fa'afafine*, classe 1957, amico della famiglia di cui ero ospite. Dr. Ripa ha conseguito un dottorato in pedagogia all'università di Auckland e per un po' ha lavorato alla National University of Samoa, dove lo andammo a cercare, una mattina di aprile del 2014. Venchee, la ragazza che mi ospitava, ricordava esattamente dove fosse il suo studio, ma una volta arrivate ci dissero che da qualche anno Ripa insegnava al Maluafou College. Era presto, le lezioni dovevano essere appena cominciate e a me pareva ovvio dover desistere, ma Venchee insistette e così irrompemmo, con mio estremo imbarazzo, nella classe in cui quella mattina stava facendo lezione. Appena ci vide sulla porta Ripa, sorpreso, si bloccò e si alzò per venirci a salutare. Dopo le presentazioni di rito e mentre lui e Venchee dividevano avvenimenti e novità ebbi l'opportunità di scrutare la sua figura un po' più a fondo. Bassino, gli occhi grandi velati da un filo di matita nera, una bandana a coprire il capo, camicia maschile sui toni del marrone e *lava lava* classico, maschile anche quello, nero, gessato, di altissima qualità. Le dita con lo smalto marrone smangiucchiato e al collo un pregiato dente di squalo, uno di quegli oggetti sacri e altamente valorizzati della cultura samoana. Mi ritrovai introdotta bruscamente nella discussione e ripetei la formuletta di rito con cui in quei giorni andavo spiegando il mio progetto di ricerca. Soprattutto, chiesi a Ripa se era disposto a darmi lezioni di samoano, in cambio, ovviamente, di un piccolo compenso. Come prevedibile non accettò immediatamente e mi rispose che ci avrebbe dovuto pensare. Si mostrò interessato, però, alla mia ricerca, mi chiese chi avevo incontrato, facemmo un po' di nomi e alla fine restammo d'accordo che saremmo tornate il pomeriggio del giorno successivo. Ci congedammo, quindi, e Ripa rientrò in classe. Mentre si allontanava il mio occhio cadde ancora sulla sua figura, indugiando al limite del *lava lava*, all'altezza del ginocchio. Venchee se ne accorse e non appena rientrammo in macchina mi disse “*Manaia le tatau, ah!*” e io d'istinto “*So, I was right, he has a pe'a!*”.

Era passata poco più di una settimana da quando mi ero imbattuta nell'articolo sul S.O. e

per quanto in casa avessimo parlato a lungo di Ripa nessuna aveva fatto riferimento al suo tatuaggio. Mentre guidavamo verso chissà-dove ragionavo della ineluttabile contraddizione a cui va incontro una *fa'afafine* che si faccia tatuare un *malofie*. Per quanto fosse una figura mascolina e per quanto assumesse a volte un tono di voce autorevole, scandendo le parole in modo perentorio, Ripa non faceva certo mistero e, anzi, ostentava apertamente il fatto di essere una *fa'afafine*. Agli occhi della ricercatrice occidentale, abituata a confrontarsi con le identità di genere non eteronormative e con le soggettività transgenere, incarnare una sensibilità femminile portando iscritti sul corpo i simboli del maschile sembrava palesare tutte le antinomie del sistema sesso/genere.

Il giorno dopo tornammo al Malouafou College. Ripa viveva lì in quel periodo, appoggiato in una stanzetta accanto all'aula professori, dove ci accolse. Mi disse che accettava di farmi lezione e fu chiaro quasi subito che più che come informatore Ripa avrebbe voluto essere considerato una specie di supervisore locale, discutendo passo passo con me i prodotti della ricerca, aiutandomi e indirizzandomi. Rifuggiva puntualmente le domande personali, ritirandosi sempre in affermazioni generali e interrogative. Anche quando il nostro rapporto è divenuto più amichevole e familiare Ripa ha sempre mantenuto questo atteggiamento da mentore, né io mi sono opposta, considerando quello dell'informatore un ruolo complesso. Quel pomeriggio al Maloufou provai timidamente a strappargli qualche informazione sul suo tatuaggio e a chiedergli come riuscisse a combinare l'essere un *sogaimiti* e l'essere una *fa'afafine*. La risposta, secca, fu “I'm a man. They're men” e prima che io potessi porre la domanda successiva Ripa arrivò dritto al punto aggiungendo “they're not entitled”, “non ne hanno il diritto”.

Il diritto in questione è un diritto morale, perchè, come Ripa aggiunse immediatamente dopo “*o le malu o le fa'amalumaluga o se aiga*”, il *malu* è simbolo della dignità della famiglia. L'animata discussione che ne seguì, confermava le opinioni che avevo raccolto nei giorni precedenti e cioè che il *malu* è sacro ed è riservato alle donne. Il *pe'a* è per gli uomini. Punto. Sembrerebbe che il tatuaggio genderizzato segua la logica del sesso: dal dato biologico non si scappa. Le *fa'afafine* non sono donne e più di tutto non sono sorelle e quindi non possono ricevere il *malu*. Sopra il sesso e oltre il sesso è il genere a definire i limiti dell'interdetto e la relazione con i propri fratelli e le proprie sorelle è uno dei motivi che ritorna nei discorsi delle *fa'afafine* che portano un *malofie*.

Quando finalmente sono riuscita a strappargli qualche parola in più sul suo tatuaggio, Ripa ha motivato così la propria scelta di tatuarsi un *pe'a*:

in quanto unico maschio in una famiglia con otto figlie... oh, no... con sette figlie... sì, sette ragazze... è un mio dovere portarlo, per provare il dolore che provano loro durante il travaglio, quando partoriscono. E poi è un oggetto sacro collegato alla mia educazione, perché portare un *pe'a* ti dà l'autorità di parlare di qualsiasi cosa, ti dà la libertà di parola e ti protegge, come uno scudo.²⁶²

Il fatto che Ripa parli esplicitamente di dovere e faccia riferimento al parallelo con il parto non va considerato solo in funzione della volontà di far sfoggio del proprio capitale culturale, fornendo un'interpretazione univoca e rifugiandosi entro gli spazi sicuri delimitati da illustri e autorevoli pensatori. Il dovere di portare il *pe'a* e di sottoporsi al tatuaggio per condividere il dolore che le proprie sorelle provano durante il parto fa la coppia con il dovere di ricevere un titolo *matai* e di garantire ai propri nipoti il diritto di successione al titolo. Alla soglia dei sessant'anni e alla luce delle disposizioni desideranti in materia di preferenze sessuali, è abbastanza evidente che Ripa-unico maschio in una famiglia di otto, pardon, sette figlie non avrà eredi diretti. La logica della riproduzione sociale impone quindi che si guardi alla discendenza in linea sororale (*tamafafine*) per garantire una qualche continuità al titolo. Marcatore, insieme, di un traguardo e di un'aspirazione il tatuaggio è idealmente un prerequisito del conferimento del titolo perché “indispensabile” per servire i *matai*. Dice Ripa:

Ricevere il tatuaggio significa predisporre ad essere un leader, perché per essere un leader devi avere questo e servire, in qualsiasi campo, servire e assolvere ai tuoi doveri e alle tue responsabilità. E queste responsabilità cominciano nel momento stesso in cui stai ricevendo il tatuaggio, quando non puoi farti la doccia da solo, né nuotare da solo, non puoi fare sesso, perché rischi di essere colpito dagli *aitu*.²⁶³

L'attribuzione di un valore morale al tatuaggio, in quanto oggetto e in quanto processo volto ad innescare un set di pratiche e di attitudini funzionali alla riproduzione delle distinzioni intrinseche nella struttura delle relazioni tra i generi, si muove lungo l'asse servizio/protezione. La relazione di *feagaiga*, ancora una volta, risulta assolutamente centrale. Il servizio è un servizio alle sorelle, i cui figli sono i destinatari ultimi del diritto di successione al titolo e il titolo stesso, in quanto *tamafafine*, è espressione della relazione di *feagaiga*. Doveri e responsabilità si inscrivono all'interno di una rete di scambi definita e

²⁶² Ripa, intervista raccolta ad Apia il 21 agosto 2015.

²⁶³ Ibid.

adattata alla logica della riproduzione sociale. A qualche mese di distanza dalla conversazione appena riportata Ripa avrebbe finalmente ricevuto il titolo *Funemalafai, tamafafine* del titolo *Tofaeono*, a capo del villaggio di *Moataa*. Il tatuaggio controparte del travaglio è un servizio reso alle sorelle, completa l'educazione, dà diritto di parola, predispone al servizio, necessario per l'accesso al potere, e assicura protezione. Il conferimento del titolo, tuttavia, più che il tatuaggio sana il debito nei confronti delle sorelle, garantendo ai loro figli il diritto di successione.

Il mio maestro di samoano non era l'unica *fa'afafine* ad avere un *pe'a*. Seiuli Tuilagi Allan Alo Vaai, ballerino e coreografo molto amico del presidente della S.F.A., ne aveva uno. Dopo mesi di insistenti richieste Roger decise che era giunto il momento di presentarmelo proprio nel giorno del suo quarantesimo compleanno, quando mi invitò, senza avvertirlo, alla festa che avevano organizzato per lui in un locale della capitale molto frequentato dalle *fa'afāfine*. Quando arrivammo Allan non c'era ancora e, sapendo di essere “un'imbucata”, il mio imbarazzo era evidente. Per fortuna conoscevo molti degli invitati, quasi tutti *fa'afāfine*, che piano piano cominciavano ad affollare il terrazzino del Y Not. Quando fece la sua apparizione, accompagnata dal fidanzato e dalla sua migliore amica, con addosso un vistoso abito a sirena di colore rosso e nero, Allan mi fulminò con lo sguardo. Tra applausi, gridolini e sbacucchiamenti vari Roger finalmente ci introdusse e i festeggiamenti a base di crudità di pesce e whisky&coca ebbero inizio. Quella sera Allan ballò la *taualuga* e ad un certo punto, quando uno dei suoi ospiti si stese ai suoi piedi perché lei gli ballasse addosso, in un gesto assai comune durante l'ultima danza, tirò su il vestito, scoprendo leggermente il tatuaggio come avrebbe fatto una ragazza. Il *pe'a*, supremo simbolo di maschilità, di audacia e coraggio, faceva la sua apparizione sotto un femminilissimo vestito da sera appositamente realizzato per l'occasione da Sonya, la migliore amica di Allan.

Riuscii a strappargli il biglietto da visita e cominciai a seguire le sue lezioni di zumba davanti al government building. Saltellava in pantaloncini corti di fronte a decine di uomini donne *fa'afāfine* belli in carne che ridevano divertiti alle sue battute allusive. Allievo dell'intellettuale tongano Epeli Hau'ofa, coreografo di successo e curatore degli spettacoli di apertura dei principali eventi nazionali (da Miss Samoa ai Commonwealth Youth Games), ideatore della Samoa Fashion Week e del Samoa Performing Art and Creative Excellence (SPACE), docente della N.U.S. e della U.S.P., Allan non è né un uomo né una donna e certamente è entrambe le cose. L'abbigliamento composto durante il giorno, comodo se c'è da ballare, tendenzialmente maschile è sostituito di notte da appariscenti vestiti femminili, trucco ben marcato e tacchi. La prima volta che, a registratore acceso, ci

incontrammo davanti a un caffè, Allan cominciò a raccontarsi così:

Io sono cresciuto come un giovane effeminato, come una “femminella”, non sono mai stato un ragazzo o una ragazza, sono stato sempre nel mezzo e questo stare nel mezzo era l'unico modo di stare al mondo che conoscevo. E crescendo, in quanto giovane ragazzo effeminato che si rende conto di fare le cose in modo differente da tutti gli altri e comincia a realizzare di avere preferenze sessuali differenti e di vedere il mondo con occhi diversi ho cominciato a capire che la cosa che veramente mi definiva non era tanto essere una *fa'afafine*, ma il mio ruolo, le mie responsabilità e le aspettative che io nutro nei confronti della società. E questi ruoli e queste responsabilità variano al variare dell'età e si trasformano con la maturità. E quindi dal punto di vista spirituale, dal punto di vista psicologico anche, non siamo né né. Perché il punto non è solo sentirsi donne, ma il modo in cui vedi te stesso, i tuoi affetti, i tuoi desideri, le tue esperienze. Ed essere *fa'afafine* non vuol dire solo essere effeminati, vuol dire anche avere cura di tutte le cose che hanno a che fare con le responsabilità, l'educazione, il prendersi cura... se vedi Roger, ma Roger potrebbe essere chiunque... io nella mia famiglia faccio le stesse cose che fa Roger... noi manteniamo le nostre famiglie, ci interessiamo di loro, è una nostra responsabilità. Non è solo una questione di feeling, è come presenti te stesso. Io non mi vesto da uomo e non mi vesto da donna. Io mi presento così come sono e non voglio diventare una donna. Nel senso, io sono una *fa'afafine* che ha un *pe'a* e sono sempre una *fa'afafine* e forse sono più maschio degli stessi maschi!²⁶⁴

Il fatto di essere un *sogaimiti* non rappresenta una contraddizione perché essere una *fa'afafine* non vuol dire solo sentirsi donna. Tatuato all'età di 25 anni, quando era ancora uno studente a Suva, nelle Fiji, Allan è l'unico membro della sua famiglia a portare un *pe'a*. Nel 2000, a causa del colpo di stato, ebbe occasione di trascorrere un lungo periodo a casa, in Samoa, e fu allora che suo padre, con il quale aveva sempre avuto un rapporto abbastanza conflittuale, gli chiese se fosse stato disposto ad accettare la sfida.

Quando mio padre mi ha chiesto se fossi disposto ad accettare la sfida, sinceramente, non avevo mai pensato di poter ricevere un *pe'a* e all'inizio la mia reazione è stata “woow! Facciamolo!” perché non avevo mai pensato alla possibilità di averlo su di me, sul mio corpo. E nemmeno un *malu*, perché io sono diversa, non sono quel genere di persona che ha bisogno di affermare la propria identità o di dichiararsi donna, sono sempre stata ad agio con quel che sono come *fa'afafine*, non ho mai voluto essere una donna. Ci posso giocare, tipo, “sono una donna, sentimi ruggire” ma sono sempre stata bene nella mia pelle e con me stessa. Quindi, quando mio padre

²⁶⁴ Allan, intervista raccolta ad Apia il 23 luglio 2014.

me lo ha chiesto la mia risposta è stata “nessun problema” ma non immaginavo che sarebbe stato così doloroso. In un certo senso stavo ancora cercando di fargli piacere, della serie, posso farti felice, ho sempre provato a farti felice.²⁶⁵

Il desiderio di compiacere il padre risulta assolutamente centrale, ma Allan vede il *pe'a* come una sfida, come una preparazione fisica e psicologica alle difficoltà della vita.

E durante il processo, mentre ricevevo il tatuaggio, c'era grande supporto intorno a me, un supporto che non mi è mai più successo di avere. Tutta la mia famiglia era lì, seduti tutti intorno a me nel *fale Samoa*, cantando canzoni e incoraggiandomi e supportandomi. Perché tradizionalmente, se la famiglia non approva è difficile che si riesca a finire il tatuaggio, ma se invece approvano e ti supportano, il ritmo delle bacchette si fonde con il canto della famiglia e il *tatau* lo sente, lo percepisce e lo sente e così va avanti... ta ta.

E la mia migliore amica era lì, mi massaggiava la testa mentre qualcun altro mi massaggiava il corpo in modo che il sangue continuasse a scorrere, perché il sangue deve scorrere, non si può semplicemente star lì sdraiati... Ora, con il passare dei giorni diventava sempre più difficile sopportare il dolore e ad un certo punto non più voluto il supporto della mia famiglia. Non volevo che stessero lì, volevo solo silenzio, volevo sentire solo il battito dell'*au*: ta tata, perché questo mi avrebbe dato il tempo respirare e prepararmi fino al prossimo ta tata. Quindi io cercavo la mia concentrazione e mi risultava difficile sentire ta ta ta quando tutti cantavano per ringraziarsi l'*au*, perché fosse gentile su di me, mentre io volevo concentrarmi sul dolore. E ci sono differenti tipi di dolore, c'è il dolore sordido e c'è quello veramente doloroso, il più duro, e design differenti sono dolori differenti e questo cosa mi ha dato una specie di senso del fatto che la vita è così, si presenta con sembianze diverse, con forme e figure diverse, e porta con sé dolori differenti e sfide differenti.²⁶⁶

L'esperienza del tatuaggio è vissuta come un unicum nella vita, esperienza mistica, rivelatrice, che dà forma e modella la persona e la prepara alle prove della vita. Lungi dall'assumere gli aspetti feticisti che caratterizzano il tatuaggio nelle moderne società euro-americane,²⁶⁷ la contemplazione del dolore diviene qui esperienza propedeutica alla vita stessa.

L'esperienza del dolore è parte integrante del tatuaggio. I denti dello squalo che incidono la

²⁶⁵ Allan, intervista raccolta ad Apia il 28 luglio 2015

²⁶⁶ Ivi.

²⁶⁷ D. Le Breton, *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*, Milano, Meltemi, 2016.

pelle trasmettono *mana* e il dolore ti trascina, sì, ti trascina in un vortice e ti fa perdere. E quando ti perdi... ritrovi te stesso ed è un nuovo inizio, un nuovo viaggio. E il tatuaggio stesso è un viaggio che riconnette questo background con il tuo vortice, con qualsiasi cosa ne venga fuori. E quindi sì, è un'esperienza unica, che alcuni equiparano al parto. Le donne dicono che per gli uomini ricevere il tatuaggio è come dare alla luce un bambino, è lo stesso dolore, perchè il *malu* non è così intenso come il *pe'a* e ci vogliono solo poche ore per completarlo, mentre il *pe'a* richiede giorni e a volte settimane di lavoro.

E allora, quando parliamo delle relazioni tra uomini e donne, qualsiasi tipo di relazione, gli uomini considerano le donne, in particolare le sorelle, ma in generale tutte le donne, le pupille dei loro occhi “*O le teine o le ioimata o lona tuagane*” si dice. E *o le ioimata*, la pupilla, è qualcosa di veramente prezioso e fragile che può danneggiarsi in un istante. Quindi quando gli uomini si tatuano, sopportando tutto quel dolore, facendosi carico di tutte le proprie responsabilità, quello che stanno facendo è proteggere le loro donne. E questa relazione starà in piedi per sempre, perchè prendersi cura delle proprie donne, che si tratti di una sorella, di una cugina o di un'amica, per un uomo è la cosa più importante. Io riconoscerò sempre il mio ruolo, la mia posizione, in quanto uomo e in quanto *fa'afafine*, così come in quanto donna e alla fine proteggerò sempre un'amica o una sorella, che vuol dire che avrò cura di loro, mi farò carico del loro dolore e le difenderò da ogni situazione che possa farle soffrire.²⁶⁸

Si sarebbe portati a inferire lo status maschile della coppia dolore/protezione e il tendenziale sbilanciamento delle *fa'afafine* verso il ruolo maschile, in quanto fratelli (*tuagane*), piuttosto che in quanto ragazze/pupilla. Come Allan stesso sottolinea, tuttavia, più che di una netta separazione, conseguenza della divisione sessuata del lavoro riproduttivo, siamo qui al cospetto di una relazione dialettica, un'opera di negoziazione tanto più necessaria in quanto imposta dall'ambiguità di genere. Interrogato sulla possibilità di combinare l'essere una *fa'afafine* e l'essere un *sogaimiti*, Allan dice:

Quando qualcuno mi chiede, per esempio le queens... se tu mi chiedi “perché ti sei fatta il *pe'a*?” io ti rispondo che io sto interpretando le cose nel modo giusto, perché il *pe'a*, in origine, era pensato per le donne e poi Taema e Tilafaiga dimenticarono la canzone e si finì per tatuare gli uomini. Perciò io sto rimettendo le cose al loro posto, perché noi donne avremmo dovuto ricevere il *Pe'a*, non gli uomini!²⁶⁹

Alla manipolazione superficiale della leggenda si sovrappone la manipolazione sostanziale

²⁶⁸ Allan, intervista raccolta ad Apia il 28 luglio 2015.

²⁶⁹ Allan, intervista raccolta ad Apia il 28 luglio 2015.

della struttura, la trasformazione della certezza del sesso in enigma di genere e l'insinuazione del dubbio, possibile perché giocato sul doppio livello d'inversione su cui si articola l'azione mitopoietica: narrativa e di genere. Allan destabilizza i punti di riferimento e spiazzava l'interlocutore, ponendolo come di fronte ad un indovinello o ad un rebus da risolvere. L'oggetto genere è messo in discussione attraverso lo svelamento della sua natura relazionale, dunque necessariamente non oggettuale, in virtù del suo essere insieme strumento e modello, azione e posizione. Definitivamente slegato dal corpo e dal suo essere sessuato il genere dismette la sua funzione causale e chiede di essere ridefinito in maniera dialettica. Dice Allan:

c'è un concetto, è quello che noi chiamiamo il *va*, non so se hai già parlato con qualcuno del *va*. Il *va* è quella relazione sacra, quello spazio sacro tra le persone, che riguarda i confini, le interrelazioni, le interdipendenze, che riguarda l'essere parte di un tutto e contemporaneamente essere un individuo, che riguarda le responsabilità e i valori dell'essere una persona samoana. Non voglio dire che le *fa'afāfine* sono un'emanazione del *va*, perché è esattamente il *va* che negozia lo spazio delle *fa'afāfine*, è il *va* che negozia e permette alle *fa'afāfine* di essere ciò che sono. E probabilmente è proprio il concetto di *va* che ci aiuta a definirci come *fa'afāfine*, per questa negoziazione. Ed è per il *va* che io ho accettato di essere intervistata da te, perché tu eri stata portata da Roger e siccome Roger è un mio carissimo amico ho acconsentito ad essere intervistata, altrimenti, siccome sono informazioni personali, è una conoscenza tutta mia... E quindi, capisci, è per il *va* che quando ti ho visto alla mia festa è stato come “Chi è questa, io non l'ho invitata!” e siccome eri con Roger era ok, altrimenti vedendo una *palagi*, mi sarei comportata diversamente “Chi sei tu? Per favore vai via, non sei invitata, è il mio compleanno!”... è il *va*. Per farti capire... perché credo che sia importante che tu comprenda questo, il rispetto, la negoziazione. Nel senso, io posso vestirmi da donna, come al mio compleanno, ma non posso vestirmi in quel modo per andare a lavoro, c'è un tempo e uno spazio preciso per quello... Ed è il *va* che mi ha portato a colorare il mio corpo. C'è un detto “*Samoa ua 'uma ona tofi*” che significa che nella cultura samoana c'è un posto per ogni cosa e questo posto è già definito. Quindi per noi è molto importante essere consapevoli della nostra *fa'asinomaga*... *fa'asinomaga* significa direzione, significa essere consapevoli della propria posizione e conoscere la propria direzione, conoscere la propria genealogia. Io non posso andare ad aiutare mia sorella mentre partorisce, quello non è il mio posto, potrebbe essere il mio posto ma non è il mio posto, è il posto di mia mamma, lei può aiutare in questo. Quindi di nuovo, le proprie responsabilità, il proprio posto nella cultura.²⁷⁰

²⁷⁰ Allan, intervista raccolta ad Apia il 23 luglio 2014.

Emerge chiaramente l'adesione ad una poetica sociale che individua nelle relazioni più che nelle individualità la cifra dell'essere-nel-mondo delle *fa'afāfine*. La negoziazione di senso e posizioni è possibile e pensabile solo a partire dalla consapevolezza delle proprie radici, della propria *fa'asinomaga* - dice Allan - e dei limiti imposti alle relazioni dal fatto di essere sempre giocate entro uno spazio (*va*) chiaramente definito. In Samoa *ua 'uma ona tofi* tutte le posizioni sono già state assegnate, lo spazio della cultura concede ben poco all'intraprendenza. Il concetto di *va* risulta assolutamente centrale, qui come altrove, per comprendere la variabilità dei posizionamenti e delle prese di posizione, il loro strutturarsi sempre entro lo spazio specifico che rende possibile la relazione. Il *va* non è uno spazio vuoto, ma lo spazio sacro delle interrelazioni e delle interdipendenze, per richiamare la definizione di Allan.

Lo spoglio della letteratura etnografica e dei testi dei samoanisti testimonia ampiamente l'importanza di questo concetto. L'intellettuale samoano Albert Wendt definisce il *va* come lo spazio in cui si realizza la connessione tra persone e tra gruppo e persona:

Va è lo spazio di mezzo, il tra,²⁷¹ non uno spazio vuoto né uno spazio che separa, ma uno spazio che lega, che tiene insieme entità e cose separate in quell'Unità-che-è-un-Tutto, lo spazio che è contesto e che dà senso alle cose. Il senso varia al variare della relazione/contexto.²⁷²

Spazio di posizioni regolate, il *Va* è principio regolatore di quell'unità che è un tutto che è il mondo dal punto dal vista samoano. Spazio di mediazione, che permette la relazione, il *Va* si adatta alla morale cristiana e ne permette l'adozione, come sembrerebbe suggerire Aiono Fanaafi Le Tagaloa, giovane samoanista figlia dell'omonima studiosa recentemente scomparsa, che definisce il *Va* come la relazione tra il Creatore e il creato, che governa e tiene insieme tutte le cose. E aggiunge: «*Va* è relazione, connessione, affiliazione, confini, differenza, separazione, spazio, distanza, responsabilità, obbligazione, posizione, stato e molto altro ancora». Il *va*, principio di unità che regola e bilancia tutte le relazioni, è spazio-che-unisce. Saper leggere lo spazio, riuscire a collocarvi e a comprendere da chi si è circondati è fondamentale in Samoa, è testimonianza della consapevolezza della propria *fa'asinomaga*. La disposizione nello spazio è veicolo di un'(est)etica sociale che si struttura intorno a gerarchie ben definite, eppure il *va* non è uno spazio sezionato, ma uno spazio condiviso, è spazio di tutte le cose.

Spazio di negoziazione il *va* permette la relazione tra ricercatore e informatore e tuttavia è

²⁷¹ "The betweenness" scrive Wendt, che potrebbe essere reso come "lo stare in mezzo", appunto, il tra.

²⁷² A. Wendt, *Tatauing the Post-Colonial body*, cit. pp. 18-19.

anche spazio-che-esclude, lo spazio violato da chi non è stato invitato o da chi si è appropriato di qualcosa a cui non ha diritto.

Chi contravviene alle regole è fuori.

3.6 Intermezzo poetico

Live your life to the fullest

of who you are

and what you are

How you live your life

is none of mine

or anybody else's business.

You are the fa'afafine

not homosexual

you are the third sex.

You are the sons and daughters

of this land, this culture

You are human beings and you deserve to be treated as such

I'm starting not to recognize you

as I see you

slowly melting into the western pot of Gayism

Which is the root of all misconceptions about you

You're a cog in the wheel of meaning

But only if you remain fa'afafine

not homosexual.²⁷³

3.7 Trasgressioni di genere

Tra la fine del mese di ottobre e la metà di novembre 2015, durante il secondo periodo di ricerca sul campo, ho deciso di trascorrere tre settimane ad Auckland in Nuova Zelanda. I tentativi, tutti falliti, di entrare in contatto con Pauline, nonostante l'intercessione di amici in comune, mi avevano spinto a prenotare un aereo e provare, *extrema ratio*, a presentarmi sul suo posto di lavoro. Avevo provato a scriverle, presentandomi come una ricercatrice

²⁷³ Iosefa Leiatua Iosefa, 1997, cit. in R. Dolgoy, *The search for recognition and social movement emergence. Toward an Understanding of the Transformations of the Fa'afafine of Samoa*, Ph. D. thesis, Edmonton, University of Alberta, 2000, p. 123.

italiana interessata ad intervistarla, ma non avevo mai ricevuto risposta. Sapevo che nel w.e. lavorava all'Orator Club di Papatoetoe, un locale molto frequentato dalla comunità samoana dei quartieri a sud di Auckland, dove andai a cercarla, pronta ad incassare un rifiuto, un venerdì sera di ottobre. In compagnia di un'amica italiana e di uno degli animatori della Auckland Samoa Fa'afafine Association mi presentai al bancone, le sorrisi e cercai subito attaccare bottone. Mi feci riconoscere, le dissi di averle scritto ripetutamente nel corso delle settimane precedenti e che ero interessata a raccogliere la sua testimonianza. Dopo un po' uscimmo a fumare una sigaretta insieme. Pauline portava un vestito a fantasia, non cortissimo, island style, e un paio di leggings neri che le coprivano le gambe fino a metà polpaccio, celando completamente il suo tatuaggio agli sguardi indiscreti. I capelli nero corvino erano legati in uno chignon, il trucco marcato le metteva in risalto gli occhi, il sorriso dolce, incorniciato da due timide fossette. Le raccontai della mia ricerca, le dissi dei mesi in Samoa, dell'articolo sul S.O. e della decisione di prendere un aereo e andarla a cercare. Pauline si mostrò lusingata, si fece raccontare di come avessi saputo di lei e rientrando mi disse che non se la sentiva di prendere parte al progetto, comunicandomi quindi il suo rifiuto. Non fui particolarmente sorpresa: sapevo che non sarebbe stato facile intervistarla e otto mesi di ricerca sul campo in Samoa mi avevano insegnato che le relazioni si negoziano. Le dissi che non doveva rispondermi subito, che ci sarebbe stato tempo, che ero felice di aver avuto occasione di conoscerla e che avrebbe potuto pensarci un po' su, visto che sarei rimasta nei dintorni per le successive tre settimane. Tornò a lavorare e io raggiunsi le persone che mi avevano accompagnata. Consapevole che ogni pressione avrebbe potuto sortire l'effetto opposto a quello desiderato me ne stetti in disparte. Il giorno dopo tornammo all'Orator e fummo lì anche la settimana dopo. La mia tattica di corteggiamento si basava su una presenza insistente e silenziosa. Che andassi all'Orator con i miei amici italiani, con le *fa'afafine* della A.S.F.A. o con amici e membri della mia famiglia samoana la scena si ripeteva sempre uguale, in un gioco di posizionamenti in cui l'antropologa cercava di mostrarsi ben inserita e di saper stare al proprio posto mentre la potenziale informatrice sembrava restare del tutto indifferente ai tentativi di quella di far colpo su di lei. Nel giro di due settimane non avevamo cavato un ragno dal buco. Il tempo passava e cominciavo a temere seriamente che la mia strategia non avrebbe funzionato.

Prima di partire per Auckland avevo chiesto a Vechee di scrivere a Nancy, con cui aveva vissuto per qualche tempo durante gli anni trascorsi in Nuova Zelanda e che come Pauline indossa un *malu*. Anche io le avevo scritto, prima di partire e quando ero arrivata, così

come avevo fatto con Pauline, ma come in quel caso non avevo ricevuto alcun riscontro. A una settimana dal mio rientro in Samoa, inatteso almeno quanto benvenuto, ecco che arrivò un messaggio di Nancy. Si scusava per il ritardo con cui mi rispondeva e mi lasciava il suo numero di telefono. La chiamai immediatamente. Mi disse di aver ricevuto i miei messaggi e quello di Venchee, che era disposta ad aiutarmi e che ci saremmo potute vedere il giovedì successivo a casa sua, nel quartiere di Otara. Mi disse di richiamarla l'indomani per confermare e definire i dettagli e fu chiaro che l'intercessione di Venchee doveva aver avuto una certa influenza sulla sua decisione. Non era altrettanto chiaro, invece, perché utilizzasse il plurale, ma non osai domandare. Il giorno successivo ci risentimmo. Nancy mi disse che loro sarebbero state libere nelle ore centrali della giornata e che se fossi arrivata per mezzogiorno a Papatoetoe poteva passare a prendere prima Pauline e poi insieme sarebbero venute a prendermi alla stazione dei pullman. *Malò* Nancy – pensai – ben fatto! Non avevo previsto di intervistarle insieme e certamente l'intervista doppia avrebbe oscurato una delle due voci, ma non avevo altre possibilità e in qualche modo avrebbe funzionato. Doveva funzionare per forza.

Entrai in macchina. Pauline era seduta dietro. Velocissima presentazione con Nancy, che non avevo mai incontrato di persona, poi mi girai e le sorrisi. Nancy guidò fino al piccolo monolocale ricavato da una casetta unifamiliare vicino all'Otara Creek Reserve, dove si era trasferita da qualche mese. Durante il tragitto chiacchierammo del più e del meno, Pauline raccontò a Nancy che ci eravamo conosciute all'Orator, che io mi ero presentata un venerdì sera nel mio *puleyasi* ed ero stata tanto gentile, tanto “polite”. Disse che lei all'inizio era molto in dubbio, ma siccome io avevo affrontato un lungo viaggio per intervistarla si era detta che non avrebbe potuto rimandarmi indietro a mani vuote. Sembrava una persona completamente diversa dalla tipa altezzosa e scostante che avevo conosciuto nelle settimane precedenti.

Entrammo in casa. Quintali di cibo ci attendevano su un tavolino nel piccolo salotto di Nancy, samoan way. Più che una vera e propria intervista, fatta di domande e risposte, quella con le ragazze fu una lunga chiacchierata a registratore acceso. Immediatamente fu chiaro che avrei dovuto fare un uso molto ponderato della parola *fa'afafine*, che le ragazze non amavano.

Le *fa'afāfine* non esistono - dice Pauline - sono *fafine*. Per me *fa'afafine* non significa niente, io la odio questa parola. Non ci chiamate *fa'afāfine*, noi siamo donne, facciamo le cose che fanno le donne, laviamo, stiriamo... Io non sono una *fa'afafine*, sono una donna e se qualcuno mi

chiama *fa'afafine* mi infastidisce.²⁷⁴

Contrariamente alla gran parte delle persone che avevo incontrato, che non davano gran peso alla questione, per Nancy e Pauline il linguaggio era assolutamente centrale. Come la parola *fa'afafine* l'utilizzo dei pronomi maschili è sentito come stigmatizzante e l'orientamento pratico della flessione di genere che avevo acquisito nel confronto con i soggetti non eteronormativi in Italia si rivelò uno strumento assai potente nella negoziazione iniziale della relazione con le ragazze. Sembravano rassicurate l'una dalla presenza dell'altra, in particolare Pauline, ritornata silenziosa non appena avevo acceso il registratore, si lasciò piano piano incoraggiare dall'amica, distendendosi e scoprendosi un pochino. Nancy al contrario si mostrava molto ben disposta e desiderosa di raccontarsi:

Non ho paura di parlare della mia storia, credo che ciascuno abbia la propria storia da raccontare ed è lo stesso con il mio tatuaggio, perchè voglio che le persone sappiano che non l'ho fatto per farmi etichettare come una donna, ma perchè è mio, è la mia famiglia, e io *sono* una donna, non voglio essere una donna.

Il fatto di definirsi donne e di marcare una differenza tra il *voler essere* e *l'essere come* da un lato e *l'essere*, tout court, dall'altro, distingue e distanzia Nancy e Pauline dalle altre *fa'afafine* incontrate durante il mio percorso di ricerca. Tutte, sia chiaro, si definivano donne, impersonando il ruolo alla perfezione, ma nessuna si prendeva troppo seriamente. Pauline, invece, ripeteva in continuazione: «I'm a woman now», sono una donna ora e Nancy, come osservato, era altrettanto chiara a riguardo.

Nata e cresciuta in Samoa, undicesima di tredici figli, quando la incontro Pauline ha quarantasei anni e si è trasferita in N.Z. da cinque. Nancy invece è nata in Samoa ma è cresciuta in N.Z., ha trentadue anni e per guadagnarsi da vivere assiste una signora *pakeha*.²⁷⁵ Si è tatuata ben prima di Pauline, nel 2000, quando aveva solo sedici anni, ma lo ha fatto in N.Z. e con la macchinetta, per cui la cosa non ha sollevato grande scandalo. Il fatto che Nancy non vada incontro alle aspre critiche riservate a Pauline palesa una netta differenziazione valoriale tra tatuaggio tradizionale e tatuaggio “meccanico”. A fronte dell'identità dei simboli, infatti, è la tecnica, insieme allo spazio, a fare la differenza. Il *malu* di Nancy è meno *malu* di quello di Pauline perchè la sua pelle non è stata incisa dai

²⁷⁴ Gli stralci qui riportati si riferiscono tutti all'intervista raccolta con Nancy e Pauline ad Otahuu, south-Auckland (N.Z.), il 12 novembre 2015.

²⁷⁵ Letteralmente, bianca, in lingua *maori*.

denti dello squalo, ma da un normalissimo ago. Il contesto della diaspora, poi, e il fatto che Nancy abbia ricevuto il proprio tatuaggio in un tattoo studio occidentale ne fanno un prodotto diverso dal *malu* di Pauline. La differenza è una differenza qualitativa e quantitativa, è una differenza di capitale culturale del tatuaggio stesso, dipendente dalle condizioni di acquisizione. Dice Nancy:

Un giorno con due mie amiche avevamo deciso di tatuarci dei bracciali, sai, sul braccio o sulla gamba, ma quando siamo arrivate lì una delle mie amiche ha detto che voleva farsi un *malu*. Loro erano accompagnate dalle madri, mentre io ero sola, perchè i miei genitori erano in Samoa e mi sarei fatta tatuare una fascia sulla gamba, ma ad un bel momento il *tufuga* mi chiese se volessi anch'io un *malu* e la mia reazione fu “woow!” perchè lui sapeva perfettamente che io ero... che sono questo genere di ragazza. Lui fu carino con me, non mi vedeva così, mi vedeva solo come una donna. E io ci ho pensato e ripensato, perchè sapevo che non potevo semplicemente andar lì e tatuarmi, che avrei dovuto avere l'approvazione dei miei genitori, ma alla fine l'ho fatto lo stesso.

Il ruolo del *tufuga* risulta qui assolutamente centrale. Il fatto di essere vista come una donna e non come una *fa'afafine* è motivo di orgoglio per Nancy, che si sente riconosciuta e valorizzata nella sua femminilità.

Quindi io non ho avuto l'approvazione dei miei genitori, perchè nella mia famiglia solo la mia bisnonna, che era una *taupou*, aveva un *malu*, nemmeno mia mamma o sua mamma, nessuno, finchè non sono arrivata io... E io sono stata la prima, avevo solo 16 anni, e il *tufuga* era Tui, che a quel tempo lavorava con Paulo Sulu'ape, e ci sono volute sei ore per completare l'opera. All'inizio Tui usava le bacchette, ma siccome io non ce la facevo a sopportare tutto quel dolore abbiamo finito con la macchinetta.

Gli strumenti utilizzati dal *tufuga* non pesano più di tanto, la sua presenza è sufficiente a garantire la veridicità della pratica. Sembrerebbe che il fatto di essere stata la prima sia per Nancy motivo di orgoglio, per quanto la sua preoccupazione pratica, come quella di Pauline, sia dimostrare di essere ben volute e supportate all'interno dei rispettivi contesti familiari.

Quando ho telefonato a mia mamma e gliel'ho detto lei ha pianto, ha pianto un sacco e mi ha detto che era orgogliosa di me, che ero stato molto coraggioso, ma che era preoccupata. Disse:

“Io non voglio che tu debba sopportare tutto quello che la gente dirà su di te!” e io le ho risposto “mamma cosa diranno? Non c'è niente che possano dire che possa rovinarmi! L'unica cosa di cui ho bisogno è la tua approvazione” e piano piano lei l'ha accettato e alla fine non vedeva l'ora di venire in N.Z. per vedere cosa avessi fatto alle mie gambe! Poi quando finalmente è arrivata in N.Z. sette anni fa, ha pianto di nuovo. E io le ho chiesto “perchè? Sei imbarazzata per la nostra famiglia? per tuo fratello, che è un *matai* nel villaggio? È per questo che la mia decisione...” e lei mi disse “noo, mi dispiace solo per te e per quello che le persone dicono”. “Ma, ma... a me non importa, non è questo il punto, il punto è quello che tu pensi, se tu sei felice, io sono felice e questo è tutto ciò che conta”.

La mancata approvazione della famiglia non è conseguenza, bensì parte integrante della rottura del *tapu*. Sembrerebbe configurarsi qui una potente individualizzazione del processo di ricezione del tatuaggio, che si carica di potere negativo e ha bisogno di essere risocializzato. Questo è tanto più vero se il tatuaggio è stato eseguito tradizionalmente, cioè con l'utilizzo di strumenti appropriati, in un luogo appropriato e via dicendo.

Dice Pauline:

E mia mamma non sapeva niente, perchè era qui in Nuova Zelanda a quel tempo, e rimase scioccata quando le mie cognate e i mie fratelli la chiamarono e le dissero “Sai, Pauline si è fatta il *malu*”, lei scioccata “perchè l'ha fatto? La cultura e bla bla bla”... ma ora mia mamma capisce perchè i miei fratelli le hanno spiegato e le mie sorelle e i miei fratelli, anche loro capiscono e sono orgogliosi di quello che faccio.

Il sostegno della famiglia si misura a cose fatte, non è più parte del processo di ricezione del tatuaggio, la rottura del *tapu* impone una rinegoziazione delle relazioni e la famiglia, nella figura della madre, esce dal campo dall'azione, è lontana. Nel caso di Pauline, per altro, assistiamo alla comparsa di nuovi personaggi, il fidanzato e la di lui famiglia, che sostituiscono la famiglia di nascita entro lo spazio-tempo limitato dell'azione:

Io avevo 38 anni, stavo ancora in Samoa e a quel tempo lavoravo all'RSA. Avevo un fidanzato, un bravissimo ragazzo di Falealii e lui pagò per il mio *malu*. Il *tufuga* era... ho dimenticato il nome del ragazzo, uno dei nipoti di Sulu'ape, forse Sam... Io avevo sempre desiderato ricevere un *malu*, fin da quando ero giovane, volevo diventare un imprenditrice e volevo avere un *malu* e lui questo lo sapeva. Un giorno eravamo vicini al mio negozio e lui mi ha detto “mercoledì non prendere impegni” e io gli ho chiesto “che succede?” perchè non sapevo cosa stesse succedendo. E quel giorno, sarà stato verso le nove del mattino, andammo a casa sua nel

villaggio di Vaimoso e io rimasi scioccata, perchè c'era il tatuatore e c'erano le mie cognate e una di loro asciugava il sangue.

A differenza di Nancy, che sceglie di tatuarsi il *malu* e paga personalmente per esso, Pauline assume un ruolo decisamente passivo e condivide le responsabilità della scelta con l'ex-fiadanzato-donatore. Il tatuaggio donato è un gesto d'amore, ma soprattutto è un inno alla propria femminilità, apoteosi del riconoscimento. Rappresenta la realizzazione dei propri sogni e la concretizzazione delle proprie aspirazioni personali, è un fatto eminentemente individuale. Non ha funzione celebrativa né di apprendistato, non è propedeutico, né funzionale al bilanciamento dell'equilibrio tra i sessi. Per quanto la manipolazione corporea che ridefinisce il sé in senso femminile si strutturi ed agisca a partire da codici simbolici assai distanti da quelli che operano nel caso della chirurgia di genere, essa sembrerebbe nutrirsi della stessa logica dell'efficacia e sortire il medesimo effetto pratico. A differenza del medico, il tatuatore non svolge un ruolo taumaturgico, non cura, eppure la sua azione è generativa, inscrivendo il genere, lo ascrive e per questo è osannato o condannato. Manipola una superficie esterna, ma tale manipolazione agisce all'interno, completa la persona e le conferisce identità. Le rappresentazioni relative all'intervento del *tufuga*, inoltre, si attivano e funzionano a partire da meccanismi simili a quelli osservati nel momento in cui Allan mette in moto il doppio capovolgimento del mito di fondazione della pratica del tatuaggio. Il dominio del sesso non è meno leggendario del mito ed è soggetto alle stesse logiche poietiche. Quel che si produce attraverso il tatuaggio, in questo caso, non è l'umile servitore che si predispone a diventare un leader o l'antenato da cui si erediterà il titolo, ma il soggetto sessuato. Dice Pauline:

Quando avevo vent'anni io volevo diventare un'imprenditrice e volevo avere un *malu*, lo desideravo proprio, lo sognavo. E ora sono molto orgogliosa di me perchè ad oggi ho un piccolo negozio in Samoa e ho il mio *malu* e sono felice, ma se ripenso ai miei vent'anni, questi erano i miei sogni. Ma ora, ora sono una donna. E ora in Samoa per me è un po' difficile, perchè le persone mi conoscono, sanno che io sono quella che ha fatto questo, ma alcuni invece mi vogliono bene e mi rispettano, ad esclusione delle *fa'afāfine* e delle altre donne che sono gelose e chiacchierone.

Riscriversi addosso il genere attraverso il tatuaggio completa la persona, la trasforma e la perfeziona, è parte di un percorso individuale e in quanto tale si presta ad essere raccontato come una forma di riconoscimento.

Perchè alcune persone si fanno il *malu* solo per mostrarlo in giro, ma non io, e il mio fidanzato mi conosceva bene, sapeva che sono brava, che parlo in modo appropriato e bla bla bla... e per questo ora sono tutti molto orgogliosi di me, mia mamma e i miei fratelli.

Nonostante la rottura del *tapu* Nancy e Pauline ci tengono a mostrarsi consapevoli e rispettose delle regole, mantenendo un atteggiamento competente e praticamente orientato in direzione delle aspettative che si nutrirebbero nei confronti di una giovane ragazza. Nelle parole di Nancy:

E un'altra cosa è che io tengo sempre il mio tatuaggio coperto, non perchè io abbia vergogna di mostrarlo, ma perchè ho rispetto del mio tatuaggio. Quando si è giovani si pensa "ok me lo sono fatto, lo mostro" ma non è mai stato il mio caso, io lo scopro solo quando sono in casa, mai per andare fuori o per andare a ballare.

Tutto concorre a formare un'immagine di sé come soggetto competente in materia femminile e la risposta all'accusa di essersi appropriate di qualcosa a cui non avevano diritto è rigettata perchè basata sul presupposto errato che si possa identificarle come *fa'afāfine*. Dice ancora Nancy:

Credo che il motivo per cui si sono fatte un sacco di chiacchiere su di noi e sul fatto che abbiamo questo sia perchè loro credono che noi abbiamo mancato di rispetto... per l'orgoglio, c'è troppo orgoglio e loro credono che noi l'abbiamo fatto per contravvenire alla cultura, perchè questa è un'arte alla quale non tutti possono avere accesso e solo le persone che hanno il diritto di ricevere il *malu* possono portarlo. Ma anche noi abbiamo il diritto di portarlo, il fatto che siamo come siamo e portiamo questo sulle gambe non vuol dire che stiamo oltraggiando la cultura. Perchè io so perfettamente cosa porto sulle gambe e ne ho rispetto perchè è la storia della mia famiglia. Ho il diritto di portarla sulle mie gambe? Ma certo che ne ho il diritto! E non sto disprezzando il *fa'a Samoa* o stravolgendo la cultura, io rispetto tutto ciò ma loro devono rispettare me perchè non l'ho fatto per farmi etichettare come donna, perchè io sono donna.

Il diritto di portare iscritti sul corpo i simboli del femminile prescinde dalla conformazione genitale, è codificato dalle leggi della discendenza prima che da quelle del genere. Il tatuaggio è considerato un fatto privato, che riguarda la persona e, tutt'al più, la sua famiglia. Inoltre, poichè quella di *fa'afāfine* è un'identità attribuita dall'esterno, tutta la

polemica si fonda su un presupposto sbagliato. Il genere non è anatomia e l'essere donna è un dato di fatto. Per dirla con Pauline, è *essere*, non *essere come*:

E io sono pronta a rispondere a queste persone nel caso in cui mi chiedano. Perché un sacco di persone chiedono, a causa della parola *fa'afafine* e del fatto che loro dicono che io sia una *fa'afafine*... sono preparata a spiegarmi, non perchè io debba spiegarmi, ma se qualcuno fa domande non ho problemi a rispondere. Non ho rimpianti e non mi sono mai pentita di quello che ho fatto. Me lo sono fatto e ne sono fiera, mi sento legata a questo tatuaggio, lo amo, si può dire che sono una donna, semplicemente così. Alla fine della giornata non mi interessa quello che dice la gente, possono dire quello che vogliono. Per questo per me questo *malu* significa un sacco, significa tutto.

Il tatuaggio di Nancy e Pauline non è un tatuaggio che avvolge e protegge, al contrario, è un tatuaggio che espone ed esclude. È un tatuaggio individualizzato, un fatto privato e antisociale. La linea di confine tra il lecito e l'illecito, tra ciò che è legittimo perchè moralmente corretto e ciò che, al contrario, produce esclusione è una linea che separa l'interno dall'esterno, il sé dal contesto e il contesto dal mondo.

Questo oggetto conteso, contestato, che è sempre circolato ed è sempre stato manipolato, simbolo di relazioni ed espressione di set di pratiche ed esperienze strettamente connesse con uno specifico contesto locale, per quanto dislocato all'interno della dimensione diasporica, i cui attori si proclamano fortemente legati alla tradizione, qualsiasi cosa voglia dire, e la cui efficacia simbolica si misura proprio a partire dalla negoziazione di uno spazio di agibilità che non si riduce alla ripetizione ritualistica di schemi di comportamento specifici, ma viene agito a partire dalle aspettative e dalle disposizioni dei soggetti coinvolti nella relazione, rappresenta la ramificazione di legami ideali e reali che, attraverso un intervento sul corpo, trasformano la persona e, mentre ne oltrepassano il confine naturale, la completano.

Il tatuaggio che copre, che avvolge e protegge è bello e decorativo: è *teu* o *teuga*. Per l'(est)etica sociale samoana *teu* non vuol dire, però, solo ornare o decorare, ma prendersi cura, come si evince dall'espressione *teu le va*, aver cura delle relazioni. *Teu*, inoltre, vuol dire indossare, salvare, aggiustare o mettere a posto.

Il tatuaggio è un vestito che scopre la parte sociale del sé. Chi supera i limiti mette a nudo l'intimità, lascia dominare l'istinto, si sottrae alle proprie responsabilità. Non si dà possibilità di scelta, non è in causa l'etica del diritto, la retorica della cultura non lascia

spazio alla rivendicazione. Forme di manipolazione superficiale e la costante negoziazione di uno spazio di agibilità che si realizza nella pratica del contributo, del servizio, della condivisione e della partecipazione sono possibili entro lo spazio della cultura, laddove il genere non fa egemonia. Quando, invece, prevale l'idea sessuata dell'essere donna e la logica della relazione è sottomessa a quella ego-centrata dell'individuo, il sistema va in cortocircuito e si produce un processo di marginalizzazione di cui il tatuaggio è solo l'estrema espressione.

Un *pe'a* non fa un uomo, verrebbe da dire, né un *malu* una donna. E né un *malu* né un *pe'a* fanno una *fa'afafine*. Sopra l'abito culturale inciso nella pelle, vesti e accessori sono chiamati a coprire, avvolgere e proteggere il corpo. Abiti e tessuti, stuoie e copricapo sono alcuni degli oggetti che maneggeremo nelle prossime pagine, allungando lo sguardo in avanti per guardare a quel passato recente di cui solo le più anziane tra le mie interlocutrici conservano memoria.

VESTITI

4.1 Pretesto

Alla fine di aprile 2014, quando era passato poco più di un mese dal mio arrivo in Samoa, la famiglia che mi ospitava fu colpita da un lutto. Dopo mesi di malattia morì la vecchia signora di cui quotidianamente si occupava Vanchie, la ragazza che in quel periodo mi ospitava, e potei quindi osservare, da uno spazio limitrofo al centro dell'azione rituale, tutti i passaggi del complesso cerimoniale che prende il nome di *fa'alavelave*²⁷⁶ e che consiste in una serie di scambi di beni di diverso valore economico e di beni inalienabili che si impongono in circostanze particolari come matrimoni, *saofa'i*,²⁷⁷ tatuaggi e, appunto, funerali. Nelle ore e nei giorni immediatamente successivi alla scomparsa potei osservare il via vai di parenti che venivano a *contribuire* al funerale, portando stuoie e denaro che il giorno della sepoltura avrebbero trovato collocazione insieme ai beni di tipo commerciale (*oloa*) accanto al loculo della defunta, nello spazio antistante la casa della famiglia. Quasi subito, Vanchie mi chiese di partecipare alla funzione religiosa che avrebbe concluso i sei giorni di family service, invito che accettai ben volentieri, consapevole che ciò avrebbe significato “partecipare” anche in termini economici, contribuendo alle spese per il funerale esattamente come gli altri membri della famiglia. Vanchie ovviamente non fece alcun cenno alla cosa; aggiunse solo che le avrebbe fatto piacere, in quell'occasione, vedermi indossare un *puletasi* e che facilmente avrei potuto procurarmene uno ad un prezzo abbordabile in città, al flea market.

Pensai subito a Sally, una *fa'afafine* che avevo incontrato qualche settimana prima e che mi aveva venduto un utilissimo *ili*, un ventaglio di foglie intrecciate che tutti i samoani si portano dietro per cercare di domare la calura. Sally lavorava al flea market e certamente avrebbe potuto presentarmi qualche amica *fa'afafine* disposta in pochi giorni a cucirmi un *puletasi*. In effetti, tutto andò come previsto e quando mi trovai di fronte al lei, in un attimo, sentite le mie esigenze, Sally mi prese la mano e mi trascinò pochi passi più in là,

²⁷⁶ Milner traduce *fa'alavelave* come: qualsiasi cosa interferisca con la vita ordinaria e richieda azioni speciali. (N.B. Il concetto copre un'ampia gamma di eventi, da un matrimonio alla scomparsa in mare di una canoa). 1. incidente 2. Occasione importante 3. Pericolo 4. Problema. Cfr: G. Milner, *Samoaan Dictionary*, cit. p. 103.

²⁷⁷ L'investitura cerimoniale dei capi *matai* che prevede una *kava ceremony* e la presentazione di *'ie toga*.

avanti ad un casottino dalla cui finestra si intravedeva una *fa'afafine* intenta a lavorare alla macchina da cucire. La mia amica le spiegò velocemente le mie richieste e, dopo averci ufficialmente presentate, si congedò per tornare a lavorare.

Koci, questo il nome della mia nuova sarta *fa'afafine*, mi fece entrare, mi prese le misure e mi disse che sarebbe stato meglio se avessi procurato io la stoffa, indicandomi un altro negozietto lì vicino in cui avrei potuto vagliare diverse opzioni. Due giorni dopo il mio *puletasi* era pronto e la conoscenza con Koci solidamente avviata. Accanto alla sua macchina da cucire avrei passato varie ore durante i miei soggiorni in Samoa, avendo occasione di intervistare anche sua sorella e sua madre e ampliando enormemente il mio guardaroba samoano.

L'abbigliamento informale, appropriato alle attività domestiche e alla vita sociale di villaggio è oggi praticamente identico per i due generi e si compone di un pezzo di stoffa colorata detta *lava lava* e di una t-shirt.

Capo unisex, generalmente molto colorato, che le donne possono indossare come un sarong o legare in vita in modo che scenda fino almeno a metà polpaccio, mentre gli uomini lo annodano sul davanti in modo più vistoso, accorciandolo all'altezza delle ginocchia, il *lava lava* è l'indumento base dell'abbigliamento quotidiano dei samoani, che si raffina e si rinnova per le occasioni importanti. Le celebrazioni religiose della domenica, così come gli eventi e le festività di carattere familiare o di rilevanza nazionale richiedono, infatti, un abbigliamento più formale: il *puletasi* per le donne e *lava lava* ed *elei-shirts* per gli uomini. Si tratta in questo caso di *lava lava* diversi da quelli impiegati per le attività di routine: l'assenza di stampe, la manifattura migliore e la rifinitura di dettagli come le tasche ne fanno un capo completamente differente e meno versatile dei *lava lava* che si indossano tutti i giorni. Abbinati alle *elei-shirts*,²⁷⁸ le camicie, generalmente di due colori, che possono avere stampe geometriche che richiamano i motivi del *pe'a* o design fogliari o floreali e che talvolta possono essere dello stesso materiale utilizzato nella realizzazione dei *puletasi* delle mogli o delle sorelle, questi *lava lava* possono essere indossati anche sotto camicia, giacca e cravatta, divenendo parte di un outfit tanto formale quanto inusuale. Il *puletasi*, invece, è composto di due pezzi: l'immancabile *lava lava* che, compiuto un giro e mezzo intorno alla vita, scende fino alle caviglie, e un top, le cui forme possono variare grandemente ma che generalmente non prevede scolli particolarmente profondi e si allunga a fasciare ulteriormente il corpo, talvolta addirittura fin sopra il ginocchio. Composta dai

²⁷⁸ Il dizionario di Violette traduce *elei* come “appreter le siapo” mentre manca, in questo caso, la traduzione inglese; Millner invece scrive “Elei v. (pl. Elelei). Put a pattern on bark-cloth (*siapo*) by rubbing it with dye on top of a pattern-board”.

termini *pule* (che in questo caso vuol dire “essere distribuito” o “avere funzione”) e *tasi* (che significa uno), la parola *puletasi* vuol dire “essere distribuito in uno”, “avere funzione di uno”. I due pezzi che compongono il *puletasi*, infatti, sono normalmente coordinati e decorati con gli stessi design o con design speculari in quanto a forme e colori.

Nei contesti scolastici, come in quelli lavorativi, la presenza di uniformi e divise per i maschi e per le femmine impone di adattarsi a codici di comportamento predeterminati. All'ingresso della biblioteca della National University of Samoa un cartello invita le studentesse ad adottare un abbigliamento consono, mantenendo coperte gambe e spalle e vestendo semplicemente con un *lava lava* e una *t-shirt*. La maggior parte delle ragazze, inoltre, indosserà sotto il *lava lava* un paio di pantaloncini, per evitare di scoprire troppo le gambe nel momento in cui si assume la posizione seduta. In effetti, sedersi a gambe incrociate, come impongono i codici di comportamento previsti dal *fa'a Samoa*, con indosso il *lava lava* è operazione che richiede un minimo di domestichezza.

Quanto alle *fa'afāfine*, la gran parte di loro adora indossare il *puletasi*. La domenica, in particolare, per partecipare alle funzioni religiose, dopo aver contribuito come i tutti i maschi della famiglia alla preparazione dell'*umu*, si dedicheranno ad una meticolosa toletta, indosseranno il più bianco dei propri *puletasi*, un candido cappello, magari con veletta, e andranno a sedere in chiesa, dove con la voce più femminile che riusciranno a produrre canteranno in coro i testi gospel. Per uscire la sera indosseranno quasi certamente abiti femminili e il trucco si farà più marcato e appariscente. Per recarsi al lavoro alcune potranno portare la versione femminile della divisa ufficiale o vestire invece *lava lava* ed *elei*, come si confà ad un uomo. Nel caso in cui non vi sia obbligo di una divisa, come ad esempio per gli insegnanti, le *fa'afāfine* adotteranno spesso un abbigliamento misto, abbinando al *lava lava* maschile *elei* più minute di quelle che oserebbe indossare un uomo e lasciando aperti i primi bottoni a formare una V più profonda, che consenta, magari, di scoprire un po' la spalla.

Fino all'entrata in vigore del *Crimes Act* 2013, tali “travestimenti” erano perseguibili per legge. La sezione 58N della *Crimes Ordinance* del 1961, che con ogni probabilità ricalcava la giurisdizione vigente sotto il governo coloniale neozelandese, riteneva imputabili del reato di impersonificazione gli uomini che assumevano abiti e comportamenti femminili. L'articolo tuttavia non trovava applicazione già da alcuni decenni e la battaglia della S.F.A. per la decriminalizzazione del travestitismo di genere, a differenza di quanto avvenuto riguardo il reato di sodomia e quello che prevede il sequestro dei permessi per i luoghi in

cui vengano commessi atti indecenti tra uomini, ha portato, nel 2013, alla sua abolizione.²⁷⁹ Conquistato il diritto di indossare abiti femminili, le *fa'afāfine* hanno continuato a manipolare ed adattare stili e mode e una sbirciatina ai loro guardaroba difficilmente rileverà la presenza di soli capi maschili o femminili. D'altra parte, le scelte in questo senso sono assolutamente personali e se la propensione più o meno regolare ad un abbigliamento maschile risponde molto spesso alle logiche del posizionamento sociale, non è senz'altro in termini di libertà che si esprime la scelta di abiti più marcatamente femminili. Inoltre, non è detto che le *fa'afāfine* che indossano abiti maschili adottino atteggiamenti mascolini e si muovano e si esprimano nei modi appropriati ad un uomo.

Per quanto la ricerca abbia permesso di individuare alcune ricorrenze nella scelta di indumenti appropriati all'uno o all'altro sesso (ad esempio il fatto di lavorare a contatto con le giovani generazioni), non è stato possibile stabilire l'esistenza di regolarità che rispondano a principi più o meno chiaramente individuabili. Quel che è emerso, invece, è che un ruolo centrale assumono gli abiti nel contesto dell'annuale concorso di bellezza, dove almeno tre categorie su cinque hanno a che fare con l'abbigliamento. D'altra parte, le *fa'afāfine* sembrerebbero avere una spiccata predilezione per il mestiere di sarta, fatto che è loro ampiamente riconosciuto nella letteratura etnografica come dai samoani, che le considerano abili stiliste e modelliste. Nello spazio del flea market, oltre a Koci c'erano almeno altre due *fa'afāfine*, che lavoravano nelle piccole botteghe poste ai lati della struttura. Tra le mie informatrici, inoltre, Sonya lavorava da casa, su commissione e Tina era impiegata in una grande azienda, per la quale cuciva uniformi e lavorava come commessa.

La fama che alcune hanno conquistato nel campo della moda e del fashion design e che ha portato una di loro a disegnare gli abiti per Miss Samoa e Miss South Pacific, è motivo di grande orgoglio all'interno della comunità delle *fa'afāfine* che non mancano mai di far sfoggio dei propri successi e delle proprie doti creative.

Il ruolo delle vesti, dell'atto del vestirsi e di quello del vestire, sembravano elementi capaci di funzionare, al pari dei tatuaggi, come una sorta di lente di ingrandimento per l'analisi del contesto all'interno del quale si muovo le *fa'afāfine*, che tuttavia richiedeva una più profonda comprensione della variazione dei significati associati al vestirsi e al produrre oggetti vestibili nel contesto della società samoana.

²⁷⁹ Per quanto sia evidente che l'autrice non ha potuto aggiornare i suoi dati a seguito dell'approvazione della Riforma si veda: S. Ferran, *Outwith the Law in Samoa and Tonga*, in *Gender on the Edge*, a cura di N. Besnier, K. Alexeyeff, pp. 347-370, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2014.

4.1 Equivoci strutturali

Quando parliamo di vesti, in riferimento al contesto samoano e, in generale, ai contesti polinesiani, parliamo per lo più di stoffe di corteccia (*siapo* o *tapa*) e di stuoie (*'ie toga* ed *'ie sina*, distinte dalle più semplici *fala*, per le quali si utilizza indistintamente il termine inglese *mat*).

In Samoa non esiste una parola che designi in senso univoco gli abiti, le stoffe o i tessuti. Il termine *ofu*, infatti, generalmente impiegato per riferirsi ai vestiti, va inteso nel senso di avvolgere (o di avvolgere al fine di proteggere, come abbiamo visto nel caso dei tatuaggi) e può essere utilizzato anche per il cibo.²⁸⁰ Allo stesso modo, la parola *'ie*, che deriva dal nome samoano della specie di pandano le cui foglie vengono utilizzate nella realizzazione delle stuoie, indica qualsiasi tessuto, di manifattura locale o occidentale, artigianale o di fabbrica. *Ofu* ed *'ie* non hanno senso se utilizzate da sole e devono essere seguite da una seconda parola che specifichi di che genere di vestiti o di tessuti stiamo parlando.²⁸¹

Dopo un'attenta analisi delle fonti, in questo caso abbondanti e dettagliate, Serge Tcherkezoff ha messo in luce come alla base degli equivoci sulla libertà sessuale dei samoani siano proprio i malintesi che, durante i primi contatti, riguardarono il vestirsi e il denudarsi da un lato e, dall'altro, l'incomprensibile richiesta da parte dei samoani di abiti e stoffe piuttosto che di lame o altri oggetti in ferro.²⁸² Se, come sappiamo, durante la spedizione del 1722 Behrens annota sul suo diario che i samoani sono vestiti dalla vita in giù con una cintura a frange (*titi*) e con un tipo di seta finissima che sappiamo essere il tatuaggio, la principale fonte di informazioni a riguardo è ancora Kramer. La sua monumentale etnografia samoana fornisce, infatti, preziosi dettagli sulla manifattura e l'uso dei diversi capi d'abbigliamento alla fine del XIX secolo. Nel capitolo dedicato a *Ornamenti e abiti*, dopo aver descritto nei minimi particolari gli orpelli d'uso quotidiano e

²⁸⁰ S. Tcherkezoff, *First Contact*, cit., p. 162; Id. *On Cloth, Gifts and Nudity: Regarding some European Misunderstanding during Early Encounte in Polynesia*, in *Clothing the pacific*, a cura di Chloe Colchester, pp. 51-75, Oxford, Berg, 2003, p. 53.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Durante la spedizione che visita le Samoa nel 1768 occorsero, come sappiamo, i primi scambi in mare. Nel suo diario, Bouganville manifesta tutto il proprio stupore nel vedere gli indigeni completamente indifferenti alle potenzialità offerte dagli utensili in ferro e conclude che lo stato di civiltà di questa popolazione deve essere inferiore a quello dei tahitiani, più belli e più bianchi dei selvaggi samoani. D'altra parte, l'irreperibilità delle piume di una particolare specie di pappagallo utilizzate nella decorazione delle stuoie più pregiate, ne faceva un bene di straordinario valore, che i samoani accettarono ben volentieri a fronte (o in cambio, dal punto di vista degli europei) delle proprie offerte. Ancora, le stoffe di produzione europea, che a differenza dei materiali naturali utilizzati nella produzione delle *tapa* non si dissolvevano a contatto con l'acqua, rappresentavano un utile sostituzione alle cinture di foglie (*titi*) di uso quotidiano. Il lettore che voglia approfondire la questione, potrà far riferimento a S. Tcherkezoff, *First Contact* cit.; N. Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

quelli d'impiego cerimoniale, Kramer scrive:

Mentre, a parte gli ornamenti nominati, originariamente in Samoa la parte superiore del copro era completamente nuda, era consuetudine da tempi antichi coprire i genitali. A questo scopo, gli uomini usavano solo una cintura di foglie di *tī* rosso (*titi*), che come un piccolo grembiule o la piccola borsa di un cacciatore, pende giù davanti ma lascia scoperto il posteriore. (...) Tale capo d'abbigliamento non sarebbe stato appropriato nel caso in cui le natiche non fossero state tatuate; fatto che permette di apprezzare pienamente lo scopo del tatuaggio. Ma esistono anche *titi* che si estendono tutto intorno, in particolare per le ragazze, le cui natiche non sono tatuate e che di conseguenza si ritraggono dal mostrarsi nude da dietro, mentre l'esposizione della parte anteriore del proprio corpo non procura vergogna, esattamente l'opposto di quel che vale, in entrambi i casi, per gli uomini. Ho ottenuto queste informazioni non solo attraverso l'esperienza della vita pubblica, ma anche in qualità di medico, in particolare con gli uomini la cui sobrietà a riguardo era spesso positivamente ridicola. Tale attitudine è espressa anche nell'abito anticamente indossato in guerra, il *malo*, che consiste semplicemente in una striscia di stoffa tesa attraverso il perineo.²⁸³

Kramer ci informa, quindi, del fatto che le cinture di foglie possono essere di tre tipi diversi: quella rossa (*titi'ula*), quella annodata (*titifatupona*) e quella detta *togotogo*, tutte realizzate con le foglie delle *Cordyline terminalis*, piantate nei pressi delle abitazioni insieme alle piante di pandano, necessarie per la realizzazione delle stuoie, e alla *Boussonetia Papyrifera* da cui si ottiene la fibra per le stoffe dette *siapo*.²⁸⁴ Sebbene già al tempo di Kramer l'utilizzo di tali cinture era limitato ai contesti festivi e alle danze,²⁸⁵ l'autore riesce a ricavare da fonti precedenti alcune preziose informazioni e riferisce che mentre la *titi'ula* e la *togotogo* erano realizzate specificamente per le occasioni festive, la *titifatupona*, destinata all'uso quotidiano, aveva una durata di una settimana e poteva essere corta, per non interferire con il cammino, o estendersi oltre le ginocchia.²⁸⁶

Oltre a queste *titi* si potevano indossare materiali più compatti, in particolare i tessuti di corteccia,²⁸⁷ *siapo*, le stuoie irsute,²⁸⁸ *'ie sina*, e soprattutto le stuoie fini,²⁸⁹ *'ie tōga*. (...) Mentre le stuoie vengono indossate quasi esclusivamente in occasione di danze e feste, è ancora

²⁸³ A. Kramer, *The Samoa Island Vol II*, p. 337

²⁸⁴ Ivi, pp. 338, 340, 346.

²⁸⁵ Ivi, p. 339.

²⁸⁶ Ivi: 338.

²⁸⁷ Il testo inglese riporta "barkcloth".

²⁸⁸ Shaggy mats.

²⁸⁹ Fine mats.

possibile vedere abbastanza frequentemente per strada le stoffe di corteccia, indossate soprattutto dai vecchi capi del distretto di Atua e da quelli di Tutuila e di Savai'i. D'altra parte il calicò europeo ha conquistato Samoa e il *lava lava* piegato due volte e avvolto intorno al corpo, con un'estremità nascosta sulla sinistra o sul davanti, impera supremo. Le ragazze raramente lasciano scoperti i seni e indossano una piccola maglia senza maniche, mentre le donne e le ragazze più grandi indossano il Mother Hubbard dress detto *ofu tuāua*.²⁹⁰

Vale la pena di ricordare che Kramer si trovava in Samoa negli ultimi anni dell'Ottocento, cioè a oltre sessant'anni dall'arrivo dei missionari e nel momento in cui la Germania stava per affermare il proprio dominio coloniale sulla parte occidentale dell'arcipelago.

Vestire i selvaggi, è fatto noto, era stato obbiettivo primario dei missionari, impegnati ad estirpare quel marchio del diavolo che già i viaggiatori avevano saputo riconoscere nei comportamenti sessualmente espliciti delle popolazioni polinesiane. Segno inconfutabile di arretratezza, la nudità, per quanto non integrale,²⁹¹ degli indigeni era stata considerata una prova tangibile della loro prossimità allo stato di natura. Serge Tcherkezoff ha sottolineato come, dal punto di vista degli europei, i vestiti e il vestirsi erano (e sono) concettualmente opposti alla nudità, mettendo in luce come la tendenza giudeo-cristiana ad associare nudità e sessualità portò i primi viaggiatori e i missionari ad incorrere in un equivoco strutturale: i selvaggi, oltre che nudi, erano sessualmente disponibili e preda di passioni erotiche incontrollate.²⁹² La presentazione di giovani ragazze ai nuovi arrivati, che gli europei interpretarono come un'offerta di prestazioni sessuali, mentre per i nativi rappresentava una forma di accoglienza rituale attraverso l'offerta di stuoie e tessuti, tanto più necessaria in quanto i bianchi (*papalagi*) vennero ritenuti esseri assai vicini alle divinità,²⁹³ costituì uno dei fondamenti sui quali venne edificato il mito del buon selvaggio, che già alla fine del XVIII secolo spopolava nei salotti europei animando le conversazioni dei lettori del capitano Cook, di Wallis o de Bouganville. La lascivia delle veneri tahitiane, spogliate di qualsiasi restrizione culturale e libere di dedicarsi al piacere, divenne il leitmotiv dei resoconti di viaggio nei mari del sud, faccia speculare di una presunta inclinazione alla violenza che sarebbe caratteristica delle popolazioni melanesiane. L'invenzione delle aree

²⁹⁰ A. Kramer, *The Samoa Island Vol II*, cit., p. 339.

²⁹¹ Le testimonianze e i resoconti di viaggio vagliati da Tcherkezoff mostrano che al momento dell'incontro come durante le presentazioni cerimoniali di doni e offerte, gli isolani mantenevano comunque il *malo*, che tuttavia agli occhi degli europei dovette apparire troppo simile ad un indumento intimo per poter essere considerato un capo d'abbigliamento. Cfr: S. Tcherkezoff, *First Contact*, cit., p.168-169.

²⁹² S. Tcherkezoff, *First Contact*, cit. p. 160; id., *Tahiti 1768*, cit., pp 80-94.

²⁹³ La parola *Palagi* (plurale, *papalagi*) viene generalmente tradotta come “venuto dal cielo”, “che squarcia il cielo”.

culturali in cui venne diviso il nuovissimo continente, non ancora Oceania, si struttura proprio intorno agli abbagli che si produssero durante i primi contatti. L'atto del denudarsi, atto obbligato al cospetto di persone di rango più elevato, venne considerato dagli europei un atto sessualmente esplicito, un'offerta ad usufruire dei favori sessuali delle giovani ragazze e non una manifestazione di sottomissione e una forma di teogamia.

Come sottolinea ancora Tcherkezoff, infatti:

Ovviamente, gli europei non si resero conto di essere arrivati presso una civiltà in cui il dono di tessuti da avvolgere intorno al corpo del visitatore era pratica consolidata nei primi contatti tra stranieri. Ad esempio in Samoa, quando un viaggiatore arriva da un altro villaggio, da un altro territorio o da un'altra isola deve offrire i propri servizi (*tautua*) e portare in dono cibo o, oggi, denaro e cibo. Si presenta come qualcuno che è pronto a servire il capo locale. In cambio, gli viene donata una stuoia pregiata (e denaro) o altrove, ad esempio nel regno di Tonga, una *tapa*. Il sistema di reciprocità funziona su due livelli. Da parte sua l'ospite dichiara la superiorità (*malo*) dello straniero nel momento in cui gli dona i suoi beni più preziosi. Ma il dono di tessuti è anche un modo di avvolgere e quindi incorporare lo straniero. Poiché, in quanto straniero, il nuovo arrivato deve essere incorporato e qualsiasi potere sacro egli possieda deve essere addomesticato e contenuto: l'intoccabile, *tapu*, deve essere reso toccabile, *noa*.²⁹⁴

Il punto è che le stuoie (dette *'ie toga* o, in inglese, fine mat) e chiaramente distinte dalle stuoie irsute (*'ie sina*) e da quelle utilizzate per dormire (*fala* o *falamoe*) non sono semplicemente tessuti ed essere avvolto in una stuoia non vuol dire solo essere coperto o essere vestito.

In Samoa, queste stuoie hanno una storia, più di qualsiasi altro oggetto sono portatrici di una genealogia, trattengono la memoria di chi le ha intrecciate, di chi le ha donate, di chi le ha ricevute e custodite in attesa di rimetterle in circolazione. Sono le stuoie blasonate di cui riferisce Marcel Mauss in apertura del suo *Saggio sul dono*,²⁹⁵ oggetti “sacri” o oggetti simbolo del gruppo sociale. Sono beni inalienabili, archivi materiali che trasportano nel presente l'autorità del passato, che possono vedersi attribuito un nome e che sono sempre collegati ad una serie di fatti storici, leggende e miti che riguardano gli antenati di un determinato gruppo di discendenza.²⁹⁶ Il doppio livello della reciprocità è anche un doppio livello di affermazione dell'autorità e del potere del titolo a cui le stuoie sono legate.

²⁹⁴ S. Tcherkezoff, *First contact*, cit., p. 166.

²⁹⁵ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società antiche*, in Id., *Teroia generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1950, pp 153-292.

²⁹⁶ A. Weiner, *Why Cloth? Wealth, Gender and Powe in Oceania*, in *Cloth and human Experience*, a cura di A. Weiner, J. Shneider, Washington, Smithsonian Book, 1989, Kindle Edition.

Quanto più “bella” è una stuoia, tanto più risulterà adatta a dimostrare quelle qualità incorporate nell'imponente lunghezza delle genealogie, nel valore/ascendenza accumulato dal gruppo che dona – che i samoani, e i polinesiani in generale, chiamavano e talvolta ancora chiamano, *mana*. Questo *mana* è il potere dell'efficacia, diretta emanazione dell'ammontare di tempo/durata esibita, di quella specifica quantità di valore/ascendenza. Si possono fare miracoli con questo genere di stuoie.²⁹⁷

Rappresentazione materiale delle serie delle connessioni genealogiche e dei legami del gruppo, le stuoie hanno il potere di dare la vita e di salvarla, come accade nel caso del gesto rituale detto *ifoga*, che vuol dire “umiliarsi” o “degradarsi”. Fino ancora agli anni Ottanta del Novecento, in caso di omicidio o di gravi offese, l'unico modo per scongiurare una vendetta della parte lesa era recarsi, in compagnia di altri componenti della propria famiglia, presso l'abitazione del gruppo offeso, sedersi davanti all'uscio, preparare un forno per l'*umu* e coprirsi completamente con una stuoia pregiata, per comunicare a quelli di casa di essere pronti ad affrontare le conseguenze del proprio gesto, ad essere uccisi e mangiati.²⁹⁸ Coprirsi con la stuoia significa in questo caso rendere inattaccabile il colpevole, dal momento che la vittima è di fatto impossibilitata ad infliggergli colpi attraverso la *'ie tōga*.

Come suggerisce a più riprese Tcherkezoff, l'etimologia del termine *tōga* è tutt'altro che chiara. Kramer fa ripetutamente riferimento ad una leggenda, riportata nel primo volume della sua etnografia, che collega il termine al regno di Tonga e alle vicende che riportano a Savai'i la prima stuoia tessuta in Samoa.²⁹⁹ Altrove, tuttavia, sostiene che potrebbe derivare dall'espressione *toina mai le lagi*, tradotta come “portata dal cielo” e ricavata da Bulow, con il quale, tuttavia, spesso Kramer è in disaccordo.³⁰⁰ In una nota, poi, avanza l'ipotesi che la parola *tōga* possa derivare da *tō*, gravidanza, senza che ciò che gli imponga di supportare in qualche modo tale affermazione.³⁰¹ Tuttavia, *tō* ha numerosi altri significati, tra cui vale la pena di menzionare “raggiungere”, “venir fuori”, “cadere su” e via dicendo. Ancora in una nota, questa volta in un saggio intitolato *Polynesian native clothing*,

²⁹⁷ S. Tcherkezoff, *Subject and Objects in Samoa: ceremonial mats have a soul*, in *Pepole and Things: Social Mediations in Oceania*, a cura di B. Juillerat, M. Jeudi-Ballini, pp. 27-51, Durham, Carolina Academic Press, 2002, p. 36; Id. *Fa'a Samoa*, cit. 154-173.

²⁹⁸ A. Kramer, *The Samoa Islands Vol II*, cit. p. 107; B. Shore, *Sala'iula*, cit. p. 19; S. Tcherkezoff, *Fa'a Samoa*, cit., p. 161.

²⁹⁹ A. Kramer, *The Samoa Islands Vol I*, cit. pp. 467-473.

³⁰⁰ Ivi: 46, nota 58.

³⁰¹ A. Kramer, *The Samoa Islands vol II*, cit. p. 120, nota 53.

pubblicato nel 1899 su *The Journal of the Polynesian Society* e scritto dal defunto reverendo Samuel Ella, responsabile tra il 1847 e il 1859 della tipografia della L.M.S. in Samoa, presidente della sezione antropologica dell'Australian Association for the Advancement of Science e collaboratore di lungo termine della rivista, si fa riferimento al termine *tōga* come termine utilizzato per descrivere un insieme di proprietà: «Tonga è la parola d'uso ordinario per descrivere una determinata classe di proprietà. Ci sono varie tipologie e nomi diversi che distinguono le stuoie 'ie». ³⁰²

Ancora Marcel Mauss, nelle prime pagine del *Saggio sul dono*, distingue i beni uterini (*tonga*) dai beni maschili (*oloa*), dichiarando che solo i primi sono oggetto del suo interesse prima di rivolgere lo sguardo al contesto maori e allo *hau*, lo spirito delle cose. ³⁰³

Nei due volumi della sua etnografia Kramer si riferisce a più riprese alle stuoie (e in generale agli oggetti prodotti dalle donne) come *tōga*, mentre i beni prodotti dagli uomini sono 'oloa. Nella prima categoria rientrano tutti i tipi di stuoie, di uso quotidiano e cerimoniale, i ventagli, le ceste, i recipienti per gli oli e quelli per la curcuma; nella seconda categoria rientrano invece tutti gli oggetti necessari per la costruzione delle case e delle imbarcazioni, i recipienti per il *kava*, ogni genere di cibo e di strumento necessario alla preparazione del cibo, alla pesca e alla caccia, nonché gli orpelli di uso quotidiano o rituale, come le collane di semi e i *tuiga*. C'è di più: il termine *tōga* può essere utilizzato per designare la dote della sposa, mentre con il termine 'oloa vengono indicati i beni che la famiglia del marito pagherà alla famiglia della sposa al momento del matrimonio e che consistono, tra le altre cose, in maiali, canoe e ogni genere di bene d'importazione. ³⁰⁴ Tale dualismo nella classificazione dei beni risponde quindi ad un dualismo della distribuzione dei ruoli maschili e femminili: non sono i beni ad essere sessuati, ma chi li produce (e chi li dona) e, nel produrli (e nel donarli), trasmette energie e qualità che, di nuovo, non sono caratteristiche personali dell'individuo, ma del gruppo a cui appartiene. Sembrerebbe profilarsi ancora una volta un processo di incorporazione, la cui traiettoria F→M sembrerebbe diretta a neutralizzare il peso della perdita, inglobando il marito nella famiglia della moglie e affermando così il principio cognatico di discendenza. Approfondire la questione imporrebbe di avventurarsi per sentieri tortuosi che si allontanano troppo dalle argomentazioni che mi interessa sostenere e che ci farebbero correre il rischio di ridurre i

³⁰² S. Ella, Polynesian Native Clothing, *The Journal of the Polynesian Society*, 8 (3), 1899, p. 170. Nel testo si legge: «Tonga is the word in ordinary use to describe a certain class of property». Con ogni probabilità Ella si riferisce qui a quell'ammontare di valore/ascendenza cui fa riferimento Tcherkezoff.

³⁰³ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 168.

³⁰⁴ A. Kramer, *The Samoa Islands Vol II*, cit. p. 56.

beni *tōga* alla dote, il che è assolutamente contrario ad ogni evidenza etnografica.³⁰⁵

La letteratura e i testi dei samoanisti sono pieni di pagine in cui si descrive il processo di produzione delle *'ie toga*, dalla preparazione delle foglie cotte nel forno interrato e poi ripetutamente ammorbidite nell'acqua di mare e sbianchite al sole, quindi sfrangiate in fili di diversa larghezza e spessore e infine intrecciate, spesso collettivamente, per settimane e per mesi. L'organizzazione della società samoana e la divisione del villaggio in tre gruppi coordinati da altrettante assemblee, insieme al principio dell'esogamia di villaggio e a quello (senza dubbio maggioritario, per quanto non esclusivo) della residenza virilocale offrivano d'altra parte le strutture idonee al funzionamento della macchina produttiva. Come sottolinea Annette Weiner, tuttavia, con l'arrivo dei missionari la riorganizzazione dell'assemblea delle donne del villaggio (*nuu 'o tamai'tai* detta spesso anche *au'aluma*) in *Women's Committee* e il nuovo ruolo delle donne, che in quanto mogli acquisiscono alcuni dei favori accordati loro dall'ideologia cristiana, crea nuovi equilibri e produce i presupposti per un processo di individualizzazione della produzione delle *'ie tōga*.³⁰⁶ I codici di abbigliamento imposti dalla nuova morale religiosa, avevano solo in parte ridotto la richiesta di stuoie, il cui impiego, sempre massiccio, resta ancora oggi il fulcro degli scambi cerimoniali che si impongono in occasione di nuove nascite, tatuaggi, matrimoni, intitolazioni, inaugurazioni di chiese, scuole ed edifici pubblici.³⁰⁷ D'altra parte, come sottolinea ancora Tcherkezoff: «In Polinesia (e nella Melanesia orientale) è obbligatorio donare tessuti».³⁰⁸

Nei giorni che precedettero il funerale della vecchia signora, come accennato, un certo numero di *'ie tōga* transitò brevemente dalla casa in cui abitavo in quel periodo, prima di essere formalmente consegnate alla famiglia della defunta. Una mattina Smarr, la compagna di Vanchie e sua convivente, uscì di buon ora da sola, come spesso accadeva quando doveva arbitrare qualche partita o nel caso in cui avesse commissioni da svolgere per conto della Samoa Football Association, tornando, però, dopo poche ore e - fatto assai insolito - in compagnia della sorella più grande. Portavano una stuoia, non grandissima e nemmeno del tipo più pregiato che mi sia capitato di vedere, ma una bella stuoia, dall'intreccio sottile e stretto, decorata ai lati con piume rosse e rosa e con alcuni intrecci di fili colorati. Quel gesto, apparentemente non dovuto, ma in realtà obbligato, fu molto apprezzato da Vanchie, che era così riuscita a mettere insieme un discreto gruzzoletto e un

³⁰⁵ S. Tcherkezoff, More on Polynesian gift-giving. The Samoan sau and the fine mats (toonga), the Maori hau and the treasure (taonga), *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2(2) 2012: 313-324.

³⁰⁶ A. Weiner, *Why cloths?*, cit., Kindle Edition.

³⁰⁷ Ivi.

³⁰⁸ S. Tcherkezoff, *On cloths, Gifts and Nudity*, cit. p. 54

certo numero di stuoie per contribuire al funerale. L'obbligazione non era dovuta perchè Vanchie e Smarr avevano una relazione, fatto per altro ignoto alla famiglia di Smarr e apparentemente ignorato anche dai membri della famiglia di Vanchie che vivono in Samoa, quanto in ragione dalla convivenza, interpretata come una forma di “adozione”. A funerale concluso, Vanchie avrebbe portato alla madre di Smarr una grande confezione di pesce in scatola, ricevuta dalla famiglia della defunta insieme ad altri beni che ora dovevano essere divisi tra tutti coloro che avevano contribuito a mettere insieme le risorse necessarie per il funerale.

Come sottolinea ancora Annette Weiner, infatti, in occasioni particolarmente importanti possono circolare ancora oggi fino a cinquecento o addirittura mille stuoie, che verranno redistribuite, insieme ai beni *'oloa*, al termine dell'evento in proporzione eguale e maggiore a quanto donato da ciascun componente della famiglia. Ciononostante, a differenza di quanto sostiene Bradd Shore, non siamo in presenza di forme di reciprocità bilanciata, dal momento che una stuoia antica non ha valore e non può essere rimpiazzata da nessun altro bene che non sia una stuoia ugualmente pregiata.³⁰⁹ È un bene inalienabile, che porta iscritti i legami stabiliti attraverso le serie di scambi che hanno segnato la vita di quella particolare stuoia, ricordati nel momento in cui la stuoia stessa viene presentata.

Riferendo i contenuti di una conversazione personale con Malama Meleisea, Weiner mette inoltre in luce le strategie che si impongono per far fronte alla dislocazione geografica che si produce nella contemporaneità:

Oggi, quando stuoie particolarmente importanti vengono inviate ai samoani che vivono in Nuova Zelanda, nelle Hawaii o negli Stati Uniti, per occasioni come matrimoni e funerali, i samoani generalmente attaccano alla stuoia una storia scritta dei suoi precedenti possessori e delle date e dei luoghi attraverso cui la stuoia ha viaggiato. Senza la presenza di coloro che conoscono queste storie e che possano individuare il nome di una famosa stuoia, una documentazione scritta è necessaria al fine di riconoscerne il rango.³¹⁰

Oltre a questi nomi le stuoie posseggono nomi che identificano le principali occasioni durante le quali sono state scambiate. Ad esempio “le stuoie di stato”, *'ie o le malo*, che ancora oggi possono circolare in occasione del conferimento di titoli particolarmente importanti, sono stuoie usate in occasione di antiche guerre e, come ricorda Weiner, il fatto di trattenere una stuoia che avrebbe dovuto circolare in una particolare occasione, in

³⁰⁹ A. Weiner, *Why Cloths?*, cit., Kindle Edition

³¹⁰ Ivi.

passato, avrebbe potuto di per sé scatenare una guerra.³¹¹

Ancora:

Alla morte di una donna sposata, suo fratello presenta alla famiglia del marito una stuoia di particolare valore, generalmente conservata per molti anni e riservata ad occasioni di rilievo. Questa stuoia si chiama *'ie o le measa*. La parola *measa*, stando a quanto riferito dai miei informatori si riferisce ai genitali di entrambi i sessi e significa la stuoia del rispetto di un uomo per sua sorella.³¹²

Questa stuoia, rappresentazione della relazione di *feagaiga*, simbolizza secondo Weiner la possibilità di trascendere la perdita e il tempo, mantenendo saldo il legame e l'obbligazione a donare anche per le generazioni successive.³¹³

La ricerca sul campo ha permesso di rilevare come spesso ci si riferisca alle *'ie tōga* come “our Samoan treasure”, una sorta di tesoro nazionale il cui valore è inestimabile. Non solo beni di scambio, dunque, utilizzabili ed effettivamente impiegate ancora oggi per ripagare il lavoro dei *tufuga ta tatau* o dei *tufuga fau fale*, dei tatuatori o dei costruttori, ma beni il cui valore può essere inestimabile e che possono essere conservati per generazioni in attesa di un'occasione che ne richieda la rimessa in circolazione. La risposta alla domanda “Perché gli abiti” che Weiner si pone in riferimento alle due società oceaniane in cui ha condotto le sue ricerche di campo, Samoa e le Trobriand, non può che chiamare in causa l'autorità legata al rango e le possibilità di incidere nelle relazioni politiche, di manipolare il tempo e le genealogie, riproducendo il paradosso del trattenere donando. Si tratta, sembrerebbe suggerire in conclusione del suo saggio Weiner, di qualcosa che ha che fare con la politica del tempo e della parentela:

Il tessuto assorbe il tempo, dandogli forma visibile, ma non si limita solo a descrivere o circoscrivere il tempo. Piuttosto, per queste due società oceaniane, il tessuto dà al tempo una serie di possibilità mantenendo il mondo politico fortemente ancorato alla parentela.³¹⁴

Le stuoie operano, quindi, come importanti risorse economiche e cosmologiche ed è indicativo il fatto che una stuoia particolarmente pregiata possa essere utilizzata come

³¹¹ Ivi.

³¹² Ivi. Si veda inoltre, A. Weiner, *The Sibling Incest Taboo: Polynesian Cloth and Reproduction*, in *Inalienable Possession. The Paradox of Keeping-While-Giving*, a cura di A. Weiner, pp. 66-97, Berkeley, University of California Press, 1992.

³¹³ Ivi, p. 89.

³¹⁴ A. Weiner, *Why Cloth?*, cit., Kindle Edition

prova dell'appartenenza ad una determinata *aiga* e quindi supportare il diritto a ricevere un dato titolo.³¹⁵ Le donne, in quanto sorelle e tessitrici, in quanto custodi e portatrici materiali delle stuoie durante gli scambi e soprattutto in quanto detentrici dell'ultima parola sulla destinazione di una particolare stuoia, sono già investite di autorità e non possono essere considerate solo produttrici di beni femminili né tanto meno semplice oggetto di transazioni maschili. Le politiche del tempo e della parentela cui fa riferimento Weiner sono anche politiche della perdita e dell'inalienabilità, producono fratture momentanee e stabili continuità che sono legate al titolo, dunque al rango, e non al genere.

Oggi *siapo* e *'ie toga* possono essere indossate per il conferimento di titoli o per eventi di carattere nazionale o internazionale, come l'arrivo delle piroghe che nel 2014 ha aperto i lavori della Terza Conferenza Internazionale degli Small Island Development States (SIDS). In varie occasioni le detentrici del titolo di Miss Samoa possono indossare abiti fatti con stoffe *siapo* o *'ie toga*, in particolare se performeranno danze tradizionali. Nel contesto di villaggio potrà essere richiesto ad una delle ragazze, eventualmente alla *taupou*, di indossare abiti tradizionali per preparare il *kava* durante una riunione.

Chi tra i ragazzi sarà incaricato di servire il *kava*, vestirà invece una stretta striscia di *siapo* legata intorno ai fianchi, lasciando così scoperto gran parte del *pe'a*. In occasione dell'inaugurazione di una chiesa o della messa della domenica, inoltre, chi è incaricato di portare le offerte indosserà tessuti tradizionali ed è significativo che persino il Vaticano sia dovuto intervenire autorizzando formalmente i samoani a portare questi striminziti *siapo* durante tali occasioni.

Quanto alle *fa'afāfine*, l'unica volta in cui ho visto uno di loro indossare un *siapo* è stato durante una *saofa'i*, una cerimonia di conferimento del titolo. Ripa, il mio maestro di samoano, aveva legato il *siapo* quasi all'altezza dei capezzoli, un bel po' più in alto di quanto sia appropriato ad un uomo, che dovrebbe mantenere il torso scoperto in segno di rispetto per i più anziani e per gli antenati, sulla cui terra siede. Indossava, inoltre, un *tuiga*, uno degli orpelli più noti della cultura samoana, che tuttavia nel villaggio in cui si svolgeva la *saofa'i* è tradizionalmente riservato alle figlie dei capi più importanti, fatto che, come ebbi modo di rilevare già dal vociare che accompagnò il suo ingresso sulla scena e che fu confermato dai miei interlocutori durante alcune interviste con altri componenti della famiglia, non fu particolarmente ben visto dai presenti. L'appropriazione di uno dei simboli sacri della cultura samoana, considerata tanto più sacrilega in quanto Ripa porta un *pe'a*, venne visto come un gesto di esibizionismo e un modo per comunicare a tutti la propria

³¹⁵ Tu'i Faasili, intervista raccolta a Vilele Uta il 18 agosto 2014.

identità *fa'afafine*. Quello che gli veniva rimproverato non era tanto il fatto di aver indossato il *siapo* troppo in alto o di essersi appropriato del *tuiga*, quanto il fatto di aver pronunciato il proprio discorso durante la *kava* ceremony con una vocina flebile ed estremamente femminile e non con la voce solenne richiesta dal contesto rituale. Durante un pomeriggio trascorso a South-Auckland con alcuni dei componenti della famiglia che mi ha ospitato in Samoa che vivono in New Zealand, la madre del *tulafale* Fonomaitu Tuvalu Lokeni, che aveva ricevuto il titolo durante la stessa *saofa'i* in cui il dr. Ripa aveva ricevuto quello di Funemalafai, riprese polemicamente la questione mettendomi al corrente di aver manifestato tutto il proprio disappunto per l'accaduto nel momento in cui i fatti le erano stati narrati dal figlio e, successivamente, dalla sorella, la mia amica Vanchie. Essendo andate insieme, quel giorno alla *saofa'i*, potei io stessa osservare le reazioni di Vanchie che, forse un po' influenzata dal mio compiacimento nel vedere Ripa acconciato in quel modo, si mostrò inizialmente divertita, commentando “He doesn't give a sheet”, “non gliene importa un bel niente”, ma quando l'argomento venne fuori in presenza di Tuvalu convenne con il nipote che Ripa si era comportato in modo irrispettoso nei riguardi del titolo che gli veniva conferito. Quando gli chiesi di commentare le reazioni che erano seguite al suo ingresso durante la *saofa'i*, Ripa mi rispose un po' infastidito “never mind”, “non ci pensare”. A fronte della mia insistenza sull'eventuale volontà di ostentare il proprio essere *fa'afafine*, che per altro Ripa non esibisce platealmente, vestendo per lo più abiti maschili e parlando con tono autorevole, il mio insegnante aggiunse solo, perentorio: “I am what I am”, “sono quel che sono”. Era chiaro, ancora una volta, che il discorso era chiuso.

4.3 Tessere relazioni, costruire eredità

Intrecciare stuoie è un lavoro femminile. La quasi totalità dei miei interlocutori avrebbe senza dubbio confermato quest'affermazione. Qualsiasi domanda sul possibile coinvolgimento delle *fa'afafine* in attività femminili, come la realizzazione dei *siapo* o delle *'ie tonga*, incontrava puntualmente risposte negative accompagnate talvolta da espressioni tra lo stupito e l'indignato. D'altra parte nessuna delle mie informatrici ha mai intrecciato una *'ie toga* o una *'ie sina* e, per quanto non sia da escludere che alcune possano imparare ad intrecciare stuoie, i dati etnografici non supportano tale ipotesi.

Nel riportare un episodio della sua vita, nel saggio *Fa'afafine notes. On Tagaloa, Jesus and Nafanua*, Dan Taulapapa McMullin scrive:

Mi trovavo ad Apia, in Samoa, ed ero in procinto di spostarmi nel villaggio di Ta'u, nel gruppo delle Manu'a. Un amico mi suggerì di andare a stare con sua madre Fa'amanu, cosa che feci. Fa'amanu, la sera, amava sedersi con la sua nipotina nella loro casa per gli ospiti, una costruzione circolare senza mura e provvista solo di pilastri bianchi. Fa'amanu era la più abile intrecciatrice locale di 'ie toga, o stuoie pregiate samoane. Era solita passeggiare per il villaggio e incoraggiare le giovani donne che intrecciavano stuoie. I suoi avambracci erano pieni di sfregi che si era procurata graffiandosi con le foglie di pandano. Tutte le sere durante il mio soggiorno, io, Fa'amanu e sua nipote facevamo una passeggiata introno al villaggio di Ta'u chiacchierando con vicini. Alcune donne avevano con lei un'ottima relazione, altre la ignoravano apertamente, mentre alcuni uomini sembravano avere con lei una relazione molto intima. Quando feci ritorno ad Apia una delle mie amiche mi chiese con chi ero stato mentre ero a Ta'u e io risposi “con Fa'amanu, la madre del nostro amico” al che lei “sua madre? I suoi genitori sono morti quando lui era bambino, è stato cresciuto da una *fa'afafine*”. Fa'amanu voleva che imparassi a intrecciare le stuoie e le dissi che sarei tornato. Mi disse “non aspettare troppo, non abbiamo tanto tempo”. Un paio di anni più tardi se n'era andata. Non ero tornato in tempo a far visita a questa vecchia *fa'afafine* o ad imparare la sua arte.³¹⁶

L'autore non fornisce alcun riferimento temporale e interrogato, durante una comunicazione privata, sul periodo in cui ha avuto luogo quest'incontro McMullin non ha saputo fornire un anno preciso, indicando un periodo compreso tra la fine degli anni '90 e il 2006, e giustificandosi dicendo che era solito, in quegli anni, recarsi spesso in Samoa e che dunque gli risultava difficile ricostruire cronologicamente gli eventi. Il fatto che egli stesso non si accorga che Fa'amanu fosse una *fa'afafine*, inoltre, lascerebbe pensare che la vecchina avesse un aspetto particolarmente femminile, fatto che McMullin non conferma adducendo spiegazioni che chiamano in causa l'anzianità di Fa'amanu e il fatto che egli stesso non si fosse posto la questione del suo genere.³¹⁷ Senza dubbio, invece, Fa'amanu doveva aver riconosciuto dietro gli abiti maschili indossati da Dan una persona *fa'afafine* e la proposta di insegnargli ad intrecciare le stuoie è richiamata in chiusura a suggellare questo reciproco riconoscimento.

L'episodio, come accennato, non può essere supportato da osservazioni dirette e, tuttavia, Vaialia, una *fa'afafine* trentottenne che lavora per il Ministry of Women, Community and Social Development (M.W.C.S.D.), per cui si occupa delle relazioni con i comitati delle donne, seguendo in prima persona alcuni importanti progetti sia su Upolu che in Savai'i, testimonia che in alcuni villaggi le *fa'afafine* possono entrare a far parte degli Women's

³¹⁶ D. Taulapapa McMullin, *Fa'afafine Notes*, cit. p. 86-87.

³¹⁷ Dan Taulapapa, McMullin, intervista raccolta a New York il 14 ottobre 2016.

Committee, ma si tratta di casi molto rari e la maggior parte sarà obbligata servire, insieme agli altri uomini non titolati, all'interno dell'*aumaga*. Nata in Savai'i, dove ha vissuto fino all'età di diciotto anni, trasferendosi poi ad Apia per frequentare l'università, Vaialia ha fatto esperienza diretta della vita di villaggio, come lei stessa testimonia durante una delle nostre interviste:

Io sono nata e cresciuta in un villaggio rurale, in Savai'i, e onestamente è stata un'esperienza abbastanza difficile perchè noi abbiamo un'identità culturale fortissima rispetto ai villaggi urbani. Ci sono tutta una serie di regole che bisogna seguire, ovviamente sono regole diverse per gli uomini e per le donne e se sei una *fa'afafine* non vuol dire che puoi seguire altre regole, le regole sono le stesse. Nel senso, quando si esce di scuola, tutti, ragazzi e ragazze, se decidono di non frequentare l'università devono impegnarsi nella vita del villaggio. Allora quando io ero ragazzo e andavo a scuola, osservavo quello che succedeva intorno a me e tutte queste regole e le obbligazioni e un giorno ho pensato: "ok, se non mi impegno a scuola questo è il mio destino, entrare a far parte dell'*aumaga* e stare con i ragazzi, alzarmi alle cinque del mattino per tagliare l'erba e tutti questi lavori maschili" e ho pensato "non posso farlo! Io sono una principessa!" e quindi quello che ho fatto io è stato studiare, studiare per evitare tutto ciò costruendomi un futuro lontano di lì. Mi sono iscritta all'università e ho lasciato il mio villaggio. E venendo in città da Savai'i allora ho visto le differenze, perchè in Savai'i sei comunque obbligato ad andare in chiesa, sei obbligato a frequentare i gruppi dei giovani della chiesa e ci sono tutta una serie di piccole cose che succedono e a cui tutti devono partecipare, che ti piaccia o no lo devi fare. Ma in città, ad Apia, è completamente diverso, io vivo nella mia proprietà, non devo sottostare ad alcuna regola di villaggio, se voglio andare in chiesa ci vado, ma se non ci vado nessuno mi dice niente e tutto si riduce alle obbligazioni che riguardano la tua famiglia. C'è molta più libertà. Anche se ora è già un po' diverso rispetto a venti anni fa, quando io vivevo in Savai'i, oggi, alcune *fa'afafine* possono sedere nei Women's Committee e stare con loro e intrecciare le stuoie o partecipare alle attività, come succede per esempio nel villaggio di Lufilufi dove c'è una *fa'afafine* che ora fa parte dell'*aualuma* ed è accettata.

C: Perchè non ha sorelle?

V: No, ha delle sorelle. Il punto è che la gente del villaggio si è resa conto che questa *fa'afafine* è diversa, che non è idonea ad andare nell'*aumaga*, in mezzo a tutti quei ragazzi e che l'unico modo per far sì che questa *fa'afafine* servisse il villaggio, che restasse nel villaggio, era permetterle di fare le cose per le quali è più portata. Perchè questo è un altro problema: la maggior parte di noi si trasferisce in città perchè non riesce nemmeno ad immaginare di vivere una vita da *fa'afafine* nel villaggio, ma anche questo sta lentamente cambiando.³¹⁸

³¹⁸ Vaialia, intervista raccolta ad Apia il 9 luglio 2014.

Vaialia si fa testimone di un mondo in transizione; a partire dalla propria esperienza riesce a leggere le trasformazioni che si sono prodotte negli ultimi vent'anni e che rendono la propria storia differente dalle realtà cui vano incontro oggi le giovani *fa'afāfine* che nascono nei villaggi rurali e più lontani dalle aree urbane. D'altra parte, come io stessa ho avuto modo di rilevare durante la ricerca sul campo, nei contesti di villaggio le *fa'afāfine* si asterranno dall'esibire un abbigliamento eccessivamente effeminato ed occasionalmente potrebbe essere loro proibito di indossare il *puletasi* per partecipare alle funzioni religiose della domenica. Queste regole si fanno più rigide sull'isola grande, Savai'i, il cui unico minuscolo centro, Salelologa, si trova sul capo sud-est dell'isola, nel punto di attracco dei traghetti che fanno spola con Upolu.

Durante un fine settimana in Savai'i con Roger, Vaialia, Adrian ed altre *fa'afāfine* incontrate sul posto, quando le mie amiche, per festeggiare il mio ritorno in Samoa per la seconda fase di ricerca sul campo, decisero di portarmi in giro per farmi conoscere un po' meglio l'isola grande, ebbi modo di osservare con i miei occhi queste tangibili differenze. Girando di venerdì pomeriggio per l'isola e fermandoci in quasi tutti i villaggi, ci imbattermo in chi giocava a pallavolo, in chi era appena tornato dal lavoro e in chi sedeva a rilassarsi all'ombra di un piccolo *fale* sul ciglio della strada. Nessuna delle *fa'afāfine* che incontrammo indossava abiti sfacciatamente femminili e solo una di loro portava un po' di trucco. In quell'occasione potei apprezzare anche le rivoluzionare trasformazioni che hanno luogo dopo il tramonto, quando ci si riunisce per bere e chiacchierare sulla laguna, ci si scambiano smalti, birre, whisky e rossetti, le t-shirt vengono legate sopra l'ombelico e i *lava lava* salgono proporzionalmente al tasso alcoolico. Chiaramente, se fosse in programma una tappa all'EvaEva, l'unico nightclub dell'isola grande, la preparazione si farebbe ben più laboriosa, l'abbigliamento più succinto e vistosamente accessoriato e il maquillage più elaborato.

Contesti diversi imporranno, quindi, codici di abbigliamento e di comportamento differenti e la possibilità di eccedere e “trasgredire” andrà comunque considerata a partire dalla consapevolezza della propria *fa'asinomaga*, della propria appartenenza e della propria posizione in quella specifica porzione di spazio sociale.

Non si tratta, lo abbiamo visto, di affermare un principio determinista che sia funzionalmente applicabile alla dimensione sessuata e di genere o ai sistemi di rango e prestigio, condannando le *fa'afāfine* all'ineluttabile destino della definizione per contrapposizione; al contrario, si tratta di giocare con le regole del gioco per incidere

lentamente sulla morale e sul senso comune e rendere culturalmente accettabile la propria identità.

Un esempio assai calzante per comprendere questo agire tattico ci viene offerto da alcune delle testimonianze raccolte nella densa etnografia di Reevan Dolgoy che, come sappiamo, ricostruisce la formazione delle prime reti e dei primi network informali di *fa'afāfine* che, a partire dalla metà degli anni '60 e fino al 1978, si organizzano intorno ad una piccola sartoria conosciuta come Hollywood e sita nel villaggio di Saleufi, uno dei più grandi della town area. In realtà, come Dolgoy stesso riferisce, uno dei suoi informatori aveva memoria di alcune *fa'afāfine* che addirittura già negli anni '40 avrebbero esercitato il mestiere di sarte in un piccolo locale sito al primo piano di un edificio della Beach Road, proprio di fronte alla Returned Serviceman's Association (R.S.A.), un circolo assai esclusivo al tempo, frequentato dalle elites locali e dai funzionari dell'amministrazione coloniale e che è, ancora oggi, il più noto e frequentato nightclub della capitale. Proprietaria della piccola attività era al tempo una tale Nancy, scomparsa alla fine degli anni '60 e ricordata per la sua popolarità e perchè veniva spesso invitata ai party più esclusivi. Non sappiamo se con Nancy lavorassero già allora altre *fa'afāfine*, quel che è certo, ci dice Dolgoy, è che fu lei a trasferire la sartoria nel villaggio di Saleufi lasciandola, alla sua morte, ad una *fa'afāfine* di nome Toma che la gestì per un breve periodo prima di trasferirsi in Nuova Zelanda per trasmetterne a sua volta l'eredità ad Anita, protagonista della ricerca di Dolgoy. A partire dalla fine degli anni '60, quindi, iniziano a prendere forma i primi network informali e le *fa'afāfine* si riuniscono nella sartoria di Saleufi per confrontarsi, apprendere un mestiere e per autodeterminarsi. Tappa immancabile per chi veniva ad Apia per svolgere piccole commissioni, Hollywood era una specie di famiglia, all'interno della quale venivano riprodotte gerarchie e dinamiche assai simili a quelle osservabili in una qualsiasi famiglia samoana. L'utilizzo di alcuni specifici termini di parentela, come “madre” e “figlia”, impiegati rispettivamente dalle più giovani e dalle più anziane in riferimento le une alle altre, è riscontrabile, d'altra parte, ancora oggi, tanto sul piano associativo quanto su quello delle relazioni quotidiane.

In uno degli stralci di interviste riportate da Dolgoy, E. ricorda:

Vivevamo tutti lì. Cominciammo ad andarci di mattina per lavorare e poi la sera tornavamo a casa. Ad un certo punto cominciammo a portare i nostri vestiti e, portati i vestiti, improvvisamente cominciammo a vivere lì e a stare lì tutto il tempo, per lavorare e per dormire. Il mio letto era sotto il tavolo dove si tagliava e si cuciva, mentre il letto di Toma era sopra il

tavolo e nella stanza che veniva usata come stanza da letto dormivano Anita e tutte le nuove giovani che arrivavano.³¹⁹

Accogliere le più giovani non significava solo dar loro un posto in cui dormire e del cibo per vivere, ma introdurle nel favoloso mondo della moda, insegnare loro a mettere i bottoni e fare le asole, a tagliare, imbastire e cucire, fino a renderle indipendenti dal punto di vista economico. Significava spronare le più piccole a non lasciare la scuola, tenerle lontano da situazioni potenzialmente pericolose, insegnando loro come costruirsi un futuro e a non lasciarsi illudere dalle immagini che arrivavano dagli Stati Uniti, dall'Australia o dall'Europa. La possibilità di esprimere se stesse in modo più libero faceva il paio con l'obbligo di apprendere un mestiere e assumersi le proprie responsabilità.

M., un'altra delle informatrici di Dolgoy descrive l'impatto che Hollywood ebbe su di lei quando, all'inizio degli anni '70, arrivò in città da un villaggio rurale:

Avevo tredici, quattordici anni ed ero incredibilmente ingenuo. E la cosa che mi ricordo più chiaramente è che noi facevamo affidamento sulle più grandi. Eravamo le più piccole e guardavamo a loro come dei modelli. Perché Anita aveva un'attività (Hollywood) e tutte ci riunivamo lì e lei per noi era un modello.³²⁰

Anita e, dopo di lei, Valelia, Peta e tante altre ancora, sono figure carismatiche che riescono ad attrarre non solo le attenzioni delle più giovani, ma la curiosità delle elites locali che negli anni '70 potevano trovare ad Hollywood abili e simpatiche sartine presso cui rifornirsi ed intrattenersi. La fama della sartoria di Saleufi crebbe in fretta e si diffuse la voce che le *fa'afāfine* fossero abili stiliste. Hollywood non era solo un luogo di aggregazione, ma lo spazio entro il quale era possibile creare i presupposti per la formazione di reti e gruppi; una sartoria in cui oltre a cucire *puletasi* e *lava lava*, si tessevano relazioni. È significativa la testimonianza di una delle clienti di Anita che Dolgoy riporta in chiusura del suo capitolo su Hollywood:

Era una piccola una stanza con la macchina da cucire di Anita e c'era qualcuna che imbastiva e qualcun'altra che faceva gli orli, mentre altri preparavano da mangiare o si occupavano delle pulizie. E per noi era un posto in cui rilassarci. Andavamo lì per farci cucire i vestiti e mangiavamo. Ed era un posto per far gossip, perché loro sapevano molte più cose di quanto non

³¹⁹ R. Dolgoy, *The search for recognition*, cit., p. 204.

³²⁰ Ivi, p. 205.

ne sapessimo noi ed erano loro stesse persone molto discrete, credo che nessuno le abbia mai prese alla leggera dopo essere venuto in contatto con loro. Credo che i giovani e le persone più anziane andassero da Anita non solo perchè loro erano *fa'afāfine*, ma perchè lui era capace di cucire un vestito migliore di quello che avrebbe cucito una donna. E lui contribuiva alle spese familiari, pagava le tasse scolastiche dei bambini o le bollette della luce, faceva la spesa e un sacco di altre cose. E se qualcuno avesse avuto bisogno di aiuto avrebbe potuto trovare in lui un supporto, senza pensarci due volte. Dopo un po' il posto cominciò a crescere e io credo che il suo scopo fosse questo, cioè che Tony volesse che invece di buttare le loro vite vagabondando per strada o cose simili, (le *fa'afāfine*) apprendessero l'arte del cucire e, alla fine, è quel che ha fatto. Credo che abbia anche aiutato alcune di loro a comprare delle macchine da cucire. Nel senso, erano macchine a pedali, ma almeno funzionavano! E semplicemente sono andati avanti così. Sempre più *fa'afāfine* che venivano da fuori o da ogni angolo possibile dell'isola si riunivano in questa specie di spazio d'incontro e credo che sia iniziato tutto così. Credo che sia stato allora che hanno iniziato a stabilire buone relazioni tra loro, a condividere punti di vista e a confrontarsi su cosa si poteva fare per aiutare le altre, perchè facessero un uso migliore delle loro vite e diventassero persone migliori. E fu un successo.³²¹

La memoria di Anita, oggi quasi completamente perduta, è senza dubbio uno dei fili conduttori del lavoro di Dolgoy che, non avendo mai incontrato Tony, è costretto ad affidarsi alle testimonianze delle sue informatrici per ricostruire le vicende della sua vita.³²² L'indisponibilità di dati di prima mano non rappresenta un limite: l'autore non è interessato alle esperienze individuali, ma al processo che trasforma l'azione del singolo in rappresentazione collettiva, ponendo le basi per la formazione di un movimento che Dolgoy definisce identitario e che, al di là dell'aggettivazione, è volto a produrre coesione e senso di appartenenza, in una parola *fa'asinomaga*.

Tra le mie informatrici solo Tania, oggi settantenne, mantiene un ricordo vivo di Anita e di Hollywood. Durante un'intervista raccolta nel giardino di casa sua, nel villaggio di Motouta, a ridosso della centralissima Marina, sede di bar, ristoranti e nightclub, Tania ricorda gli anni della sua giovinezza:

È stato lì che molte *fa'afāfine* hanno imparato a cucire i vestiti, perchè a quel tempo era molto più difficile, quando c'era Hollywood. Alcune di loro venivano proprio con l'intenzione di imparare e cominciavano a tagliare e poi a cucire, sai, gli insegnavano come fare. E (i samoani) venivano per ogni genere di vestiti, perchè le *fa'afāfine* erano molto brave a creare nuovi stili,

³²¹ Ivi, p. 221-222.

³²² Ivi, pp. 224-237.

facevano i modelli e i loro design erano unici.

Classe 1945, impenetrabile e austera, la testimonianza di Tania rappresenta un unicum tra quelle raccolte durante il mio fieldwork e non solo perchè è la sola delle mie informatrici ad aver attraversato quasi tre quarti di secolo. Cresciuta negli ultimi anni del protettorato neozelandese, a soli sette anni Tania ha iniziato a lavorare nel più importante hotel della capitale, Aggie Gray, dove presto ha cominciato ad esibirsi come ballerina. Imbattibile giocatrice di netball e tra le principali animatrici delle My Girl, Tania ha passato diversi anni negli Stati Uniti, si è rifatta il seno, è stata protagonista di numerosi documentari e servizi fotografici, è stata più volte Miss Fa'afafine e, poi, giudice del concorso. La prima volta che l'ho incontrata ci siamo incrociate al supermercato. Ovviamente, io sapevo chi lei fosse, ma lei non aveva la più pallida idea di perchè una *palagi* travestita da samoana le stesse quasi appiccicata vicino al banco delle verdure, sbucando da dietro allo scaffale del latte e poi di nuovo davanti in fila alla cassa, dispensando grandi sorrisi e salutandola ogni volta come se la conoscesse. La rividi un anno e mezzo dopo, quasi alla fine del mio percorso di ricerca e, a onor del vero, fu solo grazie ad Allan che riuscì a convincere Roger, in cambio di un abbondante pranzo, a portarmi da auntie Tanya. Ci accolse sull'uscio di casa, dove si era affacciata non appena aveva sentito la macchina entrare nello slargo, salutò affettuosamente le ragazze e fece subito una partaccia a Roger che non l'aveva invitata al concorso di bellezza, svoltosi qualche settimana prima. Ero stata messa in guardia rispetto al difficile carattere di Tanya e le istruzioni erano state di starmene buona e di lasciar parlare loro finchè non avessi avuto disposizioni diverse. Tanya portava un *lava lava* rosa, legato intorno al busto al modo delle donne, i capelli rosso stinto raccolti in alto, ombretto fucsia e tre o quattro passate di mascara, le unghie colorate dalla nicotina prima che dallo smalto. Ad occhio le avrei dato dieci anni in meno di quelli che si porta sulle spalle. Mentre ci faceva accomodare nel suo adorabile giardino una serie di “*o a mai*”, “come stai”, si susseguirono tra le ragazze fin quando Allan, che ci aveva presentate già sull'uscio, mentre scendevamo dalla macchina, spiegò a Tanya il motivo della nostra visita.

A. Lei è Carolina. È una ricercatrice italiana...

R. È una femminell' (ride)

A. ...e sta facendo un dottorato a Messina.

T. Measina?

R. Non Measina, Messina, in Italia

A. Sta facendo una ricerca sulle *fa'afāfine*

T. oooh! un'altra

R. ahahahah! (ride). Ma quale ricerca! È qua solo per trovare un marito!

A. Roger, per favore, stai un po' zitto.

Uno sguardo di Allan mi era bastato per capire che era il momento di prendere la parola e così raccontai a Tanya della mia ricerca, di Napoli e dei femminielli, dell'incontro con le *fa'afāfine* e dell'idea di una ricerca comparativa, definitivamente accantonata dopo il primo periodo di campo. Le raccontai dell'incontro con Roger e con le altre sirene del pacifico, manifestando il mio interesse per le esperienze di chi, come lei, aveva posto le basi per il graduale riconoscimento sociale delle *fa'afāfine*. Tanya, esperta dell'intervista, cominciò a raccontarsi con trasporto:

In quegli anni bisognava stare attenti. Non ci era permesso metterci i vestiti o indossare abiti femminili e portare i capelli lunghi. Niente di tutto ciò. Anche Anita, nessuno poteva uscire vestita da drag queen perchè c'era una legge sulle *fa'afāfine* e alcune sono state in prigione, insomma, erano problemi grossi per noi! Io non mi sono mai fatta troppi problemi e ho cominciato a travestirmi quando ero bambino. Mio padre era un importante *matai* e lui mi diede il permesso di farmi crescere i capelli e fare quello che volevo alla luce del sole. Quindi io non ho mai avuto problemi, nemmeno con la legge, anche perchè lui era un membro del parlamento e quando sono uscita completamente allo scoperto mi hanno accettata. Ma per noi in quel periodo... era una bella inculata, per le *fa'afāfine*. La gente ci indicava e metteva voci in giro su di noi. Le uniche che ci accettavano erano le donne che venivano in negozio per farsi fare i vestiti o per farsi aggiustare i capelli, perchè questo era quello che facevamo lì. Vedi, questo è un paese molto religioso e quello che noi facciamo non è accettato. Quindi noi siamo state... crescendo e combattendo le nostre battaglie ecco dove siamo arrivati oggi.³²³

La decriminalizzazione del travestitismo di genere, prima conquista ufficiale della S.F.A. segna una discontinuità con il passato che non è solo formale. Per quanto l'articolo 58N della Crimes Ordinance del 1961 non fosse applicato da tempo e nonostante la derubricazione del reato di impersonificazione dal Crimes Act 2013 avesse sostanzialmente finalità sanatoria, la battaglia è ancora vissuta come un importante riconoscimento per le *fa'afāfine*, come testimoniano le numerose interviste rilasciate ai media australiani e neozelandesi nel periodo immediatamente successivo l'entrata in vigore della riforma.³²⁴ La

³²³ Tania, intervista raccolta a Matautu, Apia (Samoa) il 21 ottobre 2015.

³²⁴ <http://www.qnews.com.au/article/samoa-female-impersonation-no-longer-a-crime/>

battaglia condotta dai referenti legali della S.F.A., infatti, fu volta ad influenzare i lavori parlamentari attraverso i pareri delle Commissioni chiamate ad esprimersi su argomenti specifici. Nel 2010, ad esempio, il parere positivo della Law Reform Commission alla depenalizzazione del reato di sodomia venne rigettata dal governo in quanto inaccettabile in un paese cristiano.

Dal maggio 2013, con l'entrata in vigore del Crimes Act, il travestitismo non è più reato perseguibile, né è perseguibile il rapporto omosessuale tra adulti consenzienti.

Durante la nostra prima intervista Roger volle più volte ribadire l'importanza che questa piccola conquista legale assume per le *fa'afāfine*:

Quando abbiamo raggiunto l'indipendenza il nostro governo ha mantenuto la legislazione neozelandese, perchè noi eravamo stati colonizzati dalla Nuova Zelanda, e quindi c'era una legge che diceva che se ti vestivi... se ti travestivi da donna... si chiamava impersonificazione. E noi abbiamo fatto richiesta di rivedere tre articoli della Crimes Ordinance, ma ne sono passate solo due, mentre la sodomia è rimasta reato, ma va bene così, perchè infondo la sodomia non riguarda solo noi, anche le donne possono essere toccate dalla sodomia.

In un paese la cui carta costituzionale recita, al primo articolo “Samoa è fondata su Dio” la parola sodomia continua ad evocare l'immediata associazione con il mito biblico di Sodoma e Gomorra. Quella sull'impersonificazione, tuttavia, era considerata una legge senza senso, da tempo priva di applicazione e del tutto sconosciuta alla maggior parte delle giovani *fa'afāfine*, che fino al 2013 vestivano abiti femminili senza sapere di star infrangendo la legge.

Nel corso di una presentazione tenuta nel marzo 2011 a Wellington, durante la “2nd Asia-Pacific Ougames”, Vaitoa, segretaria della S.F.A., sottolineava l'urgenza di una legge che decriminalizzasse il travestitismo di genere:

Per la nostra costituzione qualsiasi genere di rapporto omosessuale, consensuale e non consensuale, o anche indossare vestiti o accessori femminili in pubblico sono reati punibili con multe e con la prigione – un diretto copia-e-incolla, o quello che mi piace chiamare un taglio e una sistemina³²⁵ dell'amministrazione coloniale neozelandese. Nelle parole di Roger: “dicono che infrango la legge perchè impersono una donna. Bene, mostratemi una donna che mi

<http://www.radionz.co.nz/international/pacific-news/211958/relief-among-samoan-fa%27afafine-at-removal-of-impersonation-crime>

³²⁵ La metafora è costruita sul modello dell'estetica e se la resa italiana rimanda più alle acconciature e alla cura delle capigliature, il senso dell'espressione in inglese si radica invece nel campo della chirurgia plastica.

assomigli!”³²⁶

E più avanti, aggiungeva:

La Samoa Fa'afafine Association ha presentato l'anno scorso una legge per decriminalizzare l'omosessualità e l'impersonificazione femminile. Sono lieta di comunicare che la Samoan Law Reform Commission ha accettato le nostre proposte e le ha raccomandate al governo. Siamo in attesa di conoscere il risultato di questo tentativo.

Ma ciò nonostante ci sveglieremo ogni mattina, indosseremo il nostro *puletasi*, sistemeremo i nostri grandi fiori e andremo a lavorare per provvedere alle nostre famiglie, sebbene sia un crimine. La polizia fa quel che vuole, loro fanno quello che fanno e noi facciamo quello che facciamo. È come un rispetto reciproco e la comprensione dell'affidamento alla nostra espressione di genere, così come del nostro affidamento al nostro lavoro al fine di sostenere le nostre famiglie, esattamente come fanno i poliziotti.³²⁷

Ancora una volta è l'enfasi sulle responsabilità a definire la persona *fa'afafine*. La negoziazione con l'autorità è possibile perché finalizzata ad una causa condivisa: la crescita del paese e il benessere della sua popolazione. Alzarsi la mattina, indossare il *puletasi* e il *sei* e andare a lavorare senza infrangere la legge è il minimo patteggiabile per le *fa'afafine* e se l'accordo silente con le autorità, come vedremo, ha origini ben precise, la finalità sanatoria della legge risulta tanto più evidente quando si consideri la disponibilità degli attori ad infrangerla.

Le forme di manipolazione consentite dalle vesti, questo indossare un genere che non si reclama come elettivo né si desidera incarnare, insieme all'arte del vestire, mettendosi nei panni dell'altro e facendo della veste uno strumento di relazione, sono rappresentazione di un agire tattico, messo in campo dalle *fa'afafine* nella piena consapevolezza della propria *fa'asinomaga*, della propria appartenenza e della propria identità. Non è un caso che proprio intorno ad una sartoria si riuniscano i primi gruppi di *fa'afafine* e abbiano inizio quei processi di costruzione di senso e condivisione di obiettivi che costituiscono il necessario presupposto per la formazione di un'organizzazione sociale. Del resto, l'abrogazione della legge sull'impersonificazione figurava tra gli obiettivi primari della S.F.A. fin dalla sua fondazione. Il ruolo delle elites e di quelle figure carismatiche capaci di fare egemonia e penetrare il senso comune rimodellando il buon senso, risulta qui

³²⁶ In podcast e trascrizione su http://www.pridenz.com/apog_vaitoa_toelupe_transcript.html

³²⁷ Ibid.

assolutamente centrale.

Ancora un frammento di osservazione etnografica permette, a mio avviso, di rendere conto della centralità del ruolo delle vesti e del vestire per il riconoscimento sociale delle *fa'afāfine*.

Una delle serate di punta dell'edizione 2015 del Teuila Festival prevedeva una sfilata di alcune case di moda dell'isola, dalle più grandi e strutturate, come Mena ed Eveni, passando per le piccole imprese come Rimani, fino alle sartorie a conduzione familiare che occupano i locali ai lati del flea market. In chiusura della sfilata, quando tutti avevano già solcato la passerella, la presentatrice annunciò un fuori programma che suonò ancor più inaspettato alle mie orecchie in quanto Roger, che pure avevo incontrato quella mattina, non aveva fatto minimamente accenno all'evento, contrariamente a quanto accaduto fino a quel momento per ogni seppur minima occasione che vedeva protagoniste le *fa'afāfine*. Con voce solenne e palesemente ironica, come sempre accade nel momento in cui si introduce, in un contesto pubblico, l'argomento *fa'afāfine*, l'annunciatrice si rivolse ai turisti presenti e li informò del fatto che tra le più abili stiliste dell'isola c'erano loro, le *fa'afāfine*:

Le avrete viste in giro, sono femmine ma sono più maschi degli stessi maschi. Eppure cuciono meglio delle donne, hanno sempre i vestiti più belli e in fatto di moda ne sanno più di noi. Le nostre *fa'afāfine* samoane sono tra le migliori stiliste dell'isola e vi mostreranno stasera alcune delle loro personali creazioni.

Salirono sul palco in sette, se la memoria non mi inganna, certamente la ex e la nuova miss Samoa Fa'afāfine, alcune delle protagoniste dell'ultimo concorso di bellezza e due delle più note performers dell'isola. La gran parte dei vestiti con cui sfilarono quella sera li avevo già visti, indossati nei giorni del concorso di bellezza o durante gli show al Maliu Mai.³²⁸ Quel che mi parve significativo, tuttavia, già sul momento, fu che a differenza degli altri gruppi che avevano sfilato quella sera le *fa'afāfine* non rappresentavano un'etichetta, una casa di moda o un esercizio commerciale, ma semplicemente se stesse, il loro essere parte integrante della cultura samoana.

Non è un caso, allora, che nel dicembre 2016 l'organizzazione della I Samoa Fashion Week sia stata affidata proprio ad Allan, uno tra i più esposti ed attivi tra le *fa'afāfine*, certamente la più abile e qualificata nell'organizzazione di eventi culturali. Non ero in Samoa in quel

³²⁸ Un locale in un villaggio della town area in cui ogni giovedì sera si esibiscono le Divas of Samoa, un noto gruppo *fa'afāfine* che incontreremo nel prossimo capitolo.

periodo e per quanto io abbia seguito con entusiasmo l'evento, la Samoa Fashion week non può rientrare nel background etnografico di questo lavoro.

Eppure il ruolo della veste, della nudità e della veste, dei vestimenti e dei travestimenti sembrerebbero giocare un ruolo fondamentale nell'apertura di uno spazio di agibilità per le *fa'afāfine*, uno spazio di manipolazione e riconoscimento all'interno del quale è possibile rintracciare i germogli di quella che nel 2009, sarebbe divenuta ufficialmente e legalmente la S.F.A. Lo dice bene una delle *fa'afāfine* intervistate da Dolgoy in una testimonianza riportata in epigrafe all'Introduzione al suo lavoro:

In riferimento all'eredità delle *fa'afāfine*... come posso spiegare? C'è una stanza piena di cappelli, giusto, e questi cappelli sono stati messi in questa stanza da *fa'afāfine* che sono state lì in passato, quindi è come se fosse una collezione di cappelli. Arrivano nuove *fa'afāfine*, prendono un cappello, lo indossano ed escono. Ad un certo punto, quando loro muoiono, i cappelli tornano in quella particolare stanza e sono foderati con tutte le esperienze di quelle particolari *fa'afāfine*. Quindi quando vuoi dichiarare il tuo essere *fa'afāfine*, stai effettivamente indossando un cappello. Un cappello che è stato indossato da altre *fa'afāfine* prima di te. È qualcosa che viene tramandato, se vuoi. Ecco cosa intendo con la mia eredità *fa'afāfine*.³²⁹

³²⁹ R. Dolgoy, *The search for recognition*, cit. p. 1.

TRAVESTITI

5.1 Generi truccati

Quasi alla fine della del mio primo fieldwork samoano, tra il 25 e il 29 agosto 2014, la National University of Samoa ospitò la III Samoa Conference, quattro giorni di key-note speech, plenarie e sessioni parallele dedicate ai temi del governo, del potere, dell'educazione, dell'arte e del genere nel contesto della società samoana. Occasione ghiotta per l'antropologa in dirittura di rientro dal campo, bisognosa di una ultima scorpacciata di idee e stimoli e curiosa di conoscere studiosi provenienti da ogni angolo del mondo che avevano fatto di Samoa il terreno delle proprie ricerche. La cena sociale della conferenza si svolse un bell'hotel nella zona collinare del villaggio di Vailima, lungo la stessa strada che porta alla residenza (oggi museo) di Robert Luis Stevenson, ai piedi del mt. Ve'a, essendo teatro inaspettato di un episodio esilarante, che suonerà familiare al lettore che abbia voluto assaporare fino in fondo il capitolo precedente. Durante la serata venimmo intrattenuti da ballerini e animatori, chiaramente formati per rispondere alle esigenze di un turismo mordi e fuggi o di un turismo di ritorno, che performarono la danza col fuoco (*siva afi*), ballarono su ritmi hawaiani, tahitiani e delle Cook Islands, mostrarono alcuni pezzi di *tapa*, diedero dimostrazione della preparazione di alcuni cibi e delle diverse possibili maniere di indossare il *lava lava*, coordinati, in queste attività, da una presentatrice di mezz'età assai abile nel coinvolgere i turisti e gli ospiti della conferenza. Feci in modo, ovviamente, di sedere al tavolo che ritenni più piacevole, che il caso volle essere proprio quello in prima fila, sul lato destro del piccolo palco, che dalla mia posizione potevo chiaramente vedere oltre i commensali che mi sedevano di fronte. Ad un certo punto, esauriti gli argomenti che potessero mostrare ai turisti "l'unicità" della cultura samoana, la presentatrice introdusse con tono inevitabilmente ironico il tema che più di tutti sarebbe suonato familiare alle mie orecchie, facendo notare ai presenti che in Samoa non ci sono solo gli uomini e le donne, ma anche le *fa'afāfine*, un "terzo genere locale" che può svolgere sia i lavori femminili che quelli maschili. Ci si sarebbe aspettati di veder comparire sul palco un gruppetto di *fa'afāfine* scatenate, pronte a dar spettacolo e ad esibire (pronte, sì!) la loro unicità. Invece no, sul palco riapparvero gli stessi quattro

uomini che poco prima si erano esibiti nella machissima *siva afi*, con indosso un *lava lava* e dei reggiseni di gusci di cocco, che iniziarono a scimmiettare gli atteggiamenti delle *fa'afāfine*, travestendosi da travestiti.

Il doppio livello dell'impersonificazione, il fatto che un uomo potesse interpretare un uomo che interpreta una donna, mi parve immediatamente assai significativo. Nel pacchetto culturale venduto allo spettatore o all'altro da sé, le *fa'afāfine* occupano un posto di tutto rilievo, devono essere mostrate, sono parte dello spettacolo della cultura. Ad andare in scena quella sera non era il soggetto *fa'afāfine* o l'oggetto “terzo genere”, ma la stessa dimensione performativa del genere, il suo essere sempre una rappresentazione. Né sembrava necessario che tale rappresentazione fosse autentica o anche solo verosimile: prodotto tipico locale le *fa'afāfine* sono un'attrazione concettualmente significativa e, in quanto tali, devono stare nello show.

Ne ebbi sentore già a pochi giorni dal mio arrivo in Samoa, all'inizio di aprile 2014. In quei giorni, il Ministero del Turismo aveva organizzato un evento, intitolato Tourism Exchange, durante il quale i principali operatori turistici e i responsabili delle sedi estere del Samoa Tourism Authority³³⁰ venivano ospitati sull'isola avendo occasione di testare in prima persona le esperienze che avrebbero, poi, dovuto vendere ai propri clienti. Il programma prevedeva, tra le altre cose, un inconsueto Divas Show, casta riproposizione diurna dello spettacolo che ogni giovedì sera le Divas of Samoa performano al Maliu Mai, un grande bar in un villaggio a ridosso della capitale. La mattina del 4 aprile Blondie, Kelli, Gustav e Velda si esibirono nel *fale Samoa* del Cultural Village, nel cuore della capitale, proprio accanto all'ingresso principale del palazzo governativo, di fronte alla cattedrale dedicata a St. Mary.

Agli occhi della ricercatrice occidentale atterrata sul campo da meno di una settimana la presenza del Divas Show nel programma ufficiale del Tourism Exchange appariva un fatto quasi sbalorditivo, indice dell'integrazione e del livello di istituzionalizzazione raggiunto dalle *fa'afāfine*. Il fatto che il presidente della S.F.A. lavorasse per il Tourism Authority, o che il Ministero del Turismo fosse sotto la diretta competenza del Primo Ministro, Tuilaepa Aiono Sailele Malielegaoi, patrono e presidente onorario della S.F.A., non costituivano spiegazioni sufficienti a chiarire come la religiosissima Samoa, il cui motto - vale la pena di ricordarlo - è *Fa'avaei le Atua Samoa* (Samoa è fondata su Dio), potesse promuoversi mettendo in scena la versione samoana di uno spettacolo di *drag queen*; divertente, per

³³⁰ Già Tourism Bureau, l'autorità samoana per il turismo ha sedi in Australia, Nuova Zelanda, Stati Uniti ed Inghilterra. Fonte: www.samoatravel.ws

carità, fatto bene, ma per nulla differente dagli show che vanno in scena nei bar e nei night club dei quartieri gay di qualsiasi città occidentale. Non poteva essere - pensavo - solo una strategia di marketing!

Gli ospiti furono entusiasti e si divertirono a tal punto che quella sera li incontrai di nuovo al Maliu Mai, per assistere allo spettacolo completo. Intravidi alcune delle facce che avevo visto al mattino e, prima ancora, nello studio di Roger, visi che con il tempo avrei imparato ad associare a dei nomi e che quella sera accompagnavano i loro colleghi kiwi, australiani, americani e inglesi, sotto esplicita richiesta - mi fu detto da uno degli amici di Roger - di tornare dalle *fa'afāfine*.

Rispetto alla breve performance della mattina lo spettacolo fu ben più lungo e strutturato, composto da una serie di numeri (coreografie, canzoni in playback, imitazioni e scenette) introdotti sulla scena da Miss Velda e chiusi, come il sample mattutino, da una *taualuga*, la tradizionale ultima danza della *taupou*.

Non so dire quanti giovedì sera io abbia trascorso al Maliu Mai durante i miei soggiorni di terreno, più che per rivedere lo spettacolo, per cercare di capire chi si recasse ad assistere a questi show: famiglie con vecchi e bambini (locali, per lo più, o samoani che vivono nella diaspora e che tornano sull'isola in occasione di funerali, riunioni familiari o per brevi periodi di vacanza), qualche turista, pochi giovani. Completamente assenti dal pubblico, almeno nella mia esperienza, sono le giovani *fa'afāfine*. Loro stanno dietro, trafficano tra il palco il back-stage, sbucano tra il pubblico, corrono fuori, tornano indietro e si infilano, sparendo, dietro tende e drappaggi. Lo spettacolo si ripete, sempre uguale a se stesso, con i suoi fuori programma e le ospiti (donne o *fa'afāfine*) che vengono da fuori. Blondie è la regina dello show, tonica cinquantenne, capello a caschetto, voce maschile e braccia imponenti; la perla del Pacifico si fa chiamare e quando fa Tina Turner il pubblico impazzisce. Con lei ballano Kelly e Gustav, cui si aggiungono una quarta *fa'afāfine*, che può “durare” per periodi più o meno lunghi, e Velda, altra membro fisso del gruppo, generalmente incaricata di presentare i numeri. Sono tutte ex Miss Samoa Fa'afafine o aspiranti candidate alla corona e al titolo.

Nel periodo del concorso di bellezza le Divas of Samoa coordinano il gruppo delle Former Title Holders, incaricato di “istruire” le *fa'afāfine* e prepararle alle attività del Beauty Pageant.

È doveroso sottolineare che, a differenza della S.F.A., questi gruppi non sono associazioni, ma comunità informali che possono svolgere azioni limitate nel tempo, come nel caso delle F.T.H., o continuative e permanenti. Inoltre, il fatto che la principale attività di Blondie &

co. sia un'attività retribuita e che solo una parte delle *fa'afāfine* effettivamente coinvolte nel gruppo sia destinataria di tali compensi economici, complessifica non poco la posizione delle Divas.

Le riflessioni degli antropologi e degli etnografi che hanno lavorato sui temi del corpo, del genere e della persona nei contesti polinesiani raramente mancano di dar spazio alle performance dei soggetti non eteronormativi e la letteratura dà ampiamente testimonianza di queste attenzioni. I lavori di Dolgoy, Besnier, Schmidt e Alexeyeff, così come, nel campo dell'antropologia medica, la bella ricerca tongana di Gaia Cottino³³¹ trovano nello spazio dei concorsi di bellezza di *fa'afāfine*, *fakaleiti* o *laelae* un luogo privilegiato per l'analisi dei rispettivi terreni d'indagine. La costruzione di reti e movimenti sociali e l'ingresso nella sfera pubblica dei soggetti che sfuggono alle categorizzazioni “normali” di genere, la dialettica marginalità/inclusione, l'impatto dei generi e delle sessualità “egemoniche” nel movimento continuo tra globale e locale, l'idea di bellezza e quella di salute, l'efficacia e il fallimento sono alcune delle tematiche esplorate con minuzia dagli antropologi che hanno rivolto lo sguardo ai concorsi di bellezza dei soggetti non eteronormativi nella popolazioni del sud-Pacifico.

Il primo saggio di Janet Mageo sulle *fa'afāfine*, per citare uno dei contributi più facilmente accessibili al lettore italiano, si apre con il racconto delle circostanze che, in occasione di un matrimonio, avevano portato un gruppetto di *fa'afāfine* ad organizzare una piccola gara di bellezza per porre rimedio all'imprevista presenza, tra gli ospiti, di un uomo. Reevan Dolgoy ricostruisce, invece, il processo che porta, nel dicembre del 1983, all'organizzazione del primo Beauty Pageant, tappa finale del percorso di riconoscimento e costruzione del consenso che aveva cominciato a strutturarsi grazie al lavoro delle pioniere riunite nella sartoria di Saleufi, che erano riuscite piano piano ad allargare le maglie delle proprie reti di relazione, fino alla conquista di un piccolo spazio di agibilità pubblica. Ancora, Schmidt si concentra sulle forme di ibridazione dei modelli e delle identità di genere locali e occidentali nello spazio dei concorsi di bellezza e, sulla falsariga di quanto sostenuto da Besnier per il contesto tongano, vi intravede uno strumento attraverso cui le *fa'afāfine* possono rivendicare il proprio ruolo nel contesto del *fa'a Samoa*. Infine, la quasi totalità dei documentari e dei reportage sulle *fa'afāfine* ritrae scene del Beauty Pageant o delle performance periodicamente messe in scena nei locali delle capitali del Pacifico.

Il rischio, quindi, è che non sia rimasto più molto da dire, tanto più se si intenda guardare ai concorsi di bellezza dal punto di vista delle forme di manipolazione e di melting pot di

³³¹ G. Cottino, *Il peso del corpo. Un'analisi antropologica dell'obesità a Tonga*, Milano, Unicopli, 2013.

globale e locale che si producono nello spazio dei *fa'afāfine show*. La poetica dell'assimilazione di questi spettacoli alle performance *en travesti* delle drag queen euro-americane, puntualmente riproposta dalla letteratura come dagli informatori e assolutamente centrale in una prospettiva diacronica, se assunta come termine di paragone modulare rischia tuttavia di schiacciare su uno specifico linguaggio performativo, storicamente e geograficamente situato, pratiche assolutamente più complesse e variabili. D'altra parte le stesse performance drag e camp sono state ovviamente soggette a trasformazioni e la traiettoria immaginata dai primi performers che si esibivano in locali gay e feste private negli anni '50 e '60 era probabilmente assai distante da quella percorsa negli spettacoli professionali performati a Londra o a Johannesburg, a Bankog o a Città del Messico a fine millennio.

Omosessualità, transessualità, transegenderismo, travestitismo, intersessualità e via dicendo, sono categorie tutto sommato abbastanza recenti³³² che non possono, per il solo fatto di risultare egemoniche in una specifica configurazione storica, politica, sociale ed economica (per quanto estesa su un piano pressoché globale), essere considerate universalmente valide ed immutabili.

Contesti diversi imporranno espressioni cinestetiche e modelli di genere differenti, che devono comunque essere attualizzati a partire dalla negoziazione di ruoli e posizioni, regolati da set di pratiche e rappresentazioni la cui adozione non è una professione di fede, ma un atto (verrebbe da dire un atto spregiudicato) giocato, in questo caso, sul terreno delle relazioni di genere, di generazione, di potere e di prestigio. L'associazione delle *fa'afāfine* alle drag queen non risponde quindi alla valutazione di criteri di similarità e differenza, ma è il prodotto, situato e datato, di una serie di compromessi e negoziazioni su cui si struttura il riconoscimento delle loro “innate” doti creative e performative, del loro umorismo, così come della tendenza a costruire rappresentazioni iperboliche e caricaturali della maschilità, della femminilità, della “fa'afāfinità” e delle loro declinazioni locali o occidentali. Prende forma in questo contesto l'idea, condivisa da numerosi samoani “straight”, che quello delle *fa'afāfine* sia un genere d'importazione, estraneo alla cultura samoana “tradizionale”. E tuttavia il tentativo di radicare le performance delle *fa'afāfine* nella “tradizione” del *fale ituu* sembrerebbe andare nella direzione diametralmente opposta, di integrazione e partecipazione al *fa'a Samoa*.

La danza, la rappresentazione sessualmente esplicita, il gioco erotico e dissacrante sono

³³² Si consideri, che il più antico dei termini citati, travestito, compare in Europa intorno alla metà del XIX secolo.

alcune delle forme espressive che caratterizzavano le *poula*, le danze notturne bandite dai missionari, che tanta attrazione avevano esercitato agli occhi degli europei.

5.2 *Poula*: le notti brave.

Quando il consiglio di un villaggio pensa di organizzare una danza notturna allora dicono: Sta bene. Quindi un messaggero si reca in altri villaggi per invitarli a partecipare: Vogliamo fare una danza notturna. Il messaggero va da loro e quelli rispondono: Bene, verremo. Così il villaggio si prepara e dice: Lasciamo che solo quella famiglia danzi!³³³ E un'altra cosa: facciamo che il villaggio si prepari più che bene; sarebbe un peccato se perdessimo. Strappate i materiali per legare, raccogliete i fiori della *Cananga*, della *Gardenia* e del *Pandano*,³³⁴ raccogliete le bacche solanacee,³³⁵ spezzate le foglie della *Cordyline* per annodare le cinture di foglie, preparate gli ornamenti di capelli e i tre pezzi dello scudo frontale del copricapo ornamentale,³³⁶ srotolate le stuoie pregiate per vestire la vergine del villaggio e portate molti rami per le torce.

Poi arriva l'altro villaggio, mentre il primo dà istruzioni perchè sia preparato cibo a sufficienza per il villaggio che arriverà, che dice alla sua gente: Non siate pigri, cosicché possiamo presto emergere all'interno della competizione maschile. E il villaggio risponde: Bene, faremo una bella figura. La notte si accende. Il cantante solista nella danza dice: Portate i bastoni e le stuoie buone in modo che possiamo preparare le cose. Quindi le portano e le preparano per bene. Allora quello dà ordini di battere la stuoia e battere il ritmo della danza solista. Così battono la stuoia e suonano la danza battuta (*slap dance*). Poi il cantante solista dice: Lasciamo che la compagnia di ballerini si unga in modo che possano cominciare la canzone della danza. Quindi la compagnia dei ballerini si unge e annodano i perizomi; il figlio di un capo indossa il copricapo ornamentale e la catena al collo e ai suoi lati cinque persone per parte prendono posto. Quando finisce la danza del figlio di un capo egli si siede, slega il perizoma e lo lancia verso un lato della casa di modo che anche altri possano usarlo per danzare. Questa prima danza è detta *solosiva* dal momento che la gente comune non vi partecipa, ma solo i figli dei capi.

E così cantano di nuovo la danza e un altro gruppo di danzatori si adorna per poter andare a ballare. Quando hanno finito lanciano ugualmente i loro perizomi e le loro collane verso gli ospiti. Di nuovo cantano una danza e di nuovo si presenta un altro gruppo di ballerini. Si

³³³ Il testo samoano dice '*O le a soa lava o le āiga!*, che nella traduzione inglese è reso con "Let only the one family dance". In una nota, poi, Kramer aggiunge: «*soa* – family dance, when all dancers of a village are members of the same family». (cfr: Kramer, *The Samoa Islands Vol II*, cit., pp.375-376; 423).

³³⁴ I piccoli e profumatissimi fiori della *Cananga odorata*, quelli della *Gardenia* e le foglie di *Pandano* sono utilizzati, ancora oggi, nella preparazione delle collane (*ula*) e delle coroncine di fiori che si offrono agli ospiti in apertura di una festa o di una serata di svago.

³³⁵ Le bacche rosse necessarie per la realizzazione delle *ula* dei capi.

³³⁶ *Ia teteu ia lauulu, teteu lave o tuiga* – dice il testo samoano riportato da Kramer. È importante sottolineare che, a differenza di tutte le precedenti azioni, per le quali venivano impiegati i verbi *tau* e *fa'i*, in questo caso l'azione viene espressa da verbo *teteu*, che vuol dire decorare e/o aver cura. (Kramer, *The Samoa Islands Vol II*, cit., p. 375).

prosegue in questo modo e danzano così molti gruppi di danzatori. Quindi arriva il gruppo che presenta l'ultima danza, il gruppo dei capi supremi del posto, e nessuna persona comune può parteciparvi. Quando cantano la danza ballata dal capo tutti i presenti si aggregano, sbattono le mani con intonazione alta e sorda e qualcuno dice: Facciamo che il fuoco si alzi in alto. Quando poi la danza del capo è terminata un oratore dice: Portate il fuoco dall'altra parte del cerchio. E quelli portano lì il fuoco.

Allora il capo ospite dice: dateci per favore le vostre bacchette cosicché anche noi possiamo tamburellare la nostra danza. Quindi dicono: fate che le persone si avvicinino. Arrivano allora i ragazzi che portano le cose e tamburellano la loro danza. Prima la slap dance. Quando finisce si canta una canzone e segue la danza del figlio di un capo. Quindi gli altri danzano in gruppi. Quando si appresta il tempo della fine delle danze il capo si prepara. Vengono portate cavigliere e bracciali e collane di denti di cinghiale e vengono indossati i copricapo ornamentali. Quindi cantano una danza a cui si uniscono tutti i presenti, che sbattono le mani, piatte o a coppa, e sono molto felici perché danza il capo.

E così il fuoco viene portato di nuovo dall'altra parte del cerchio e quelle persone ballano di nuovo. Quindi viene di nuovo portato indietro; si dice “fare la notte”.

Si va avanti così senza fine: ragazzi, bambini, uomini, donne, tutti ballano in modo sfrenato e disinibito fino al mattino, e quando tutti sono andati via fuorché i giovani ospiti e le ragazze del villaggio, i ragazzi di buon umore strappano i *lava lava* delle ragazze tra risate e stridii fino a quando, all'alba, ciascuno ritorna alla sua dimora. Molti legami amorosi, più o meno transitori, vengono stabiliti in tali occasioni e, di solito, quando gli ospiti ripartono, alcune ragazze li accompagnano, per quanto generalmente ritornino alcuni giorni o settimane dopo, disincantate e rinsavite.³³⁷

Così, nel 1905, Augustine Kramer descriveva le *poula*,³³⁸ le danze notturne marchio di Satana bandite dai missionari e, tuttavia, ancora performate alla fine del XIX secolo. Non si tratta, chiaramente, del primo resoconto che possediamo: Stair, Pritchard, Turner e, ancor prima, Williams avevano dedicato alcune pagine agli “Amusements”, tacendo tuttavia le pratiche più “oscene” caratteristiche delle danze *sa'e* con cui si chiudevano le *poula*.

La più spinta delle descrizioni dei missionari è senza dubbio quella di John Williams, tra i primi a fermarsi in Samoa, per pochi giorni nel 1830 e poi di nuovo per qualche settimana nel 1832.

³³⁷ A. Kramer, *The Samoa Island Vol II*, cit., pp. 376-377.

³³⁸ L'etimologia della parola *poula* non è chiara. Tui Atua Tupua Tamasese rende il termine come “la notte dei gamberi”, crostacei particolarmente apprezzati per bellezza ed eleganza. Milner, inoltre, associa al verbo *'ula* i significati di “make fun of, make a joke of, laugh at, be facetious, be joyful”. Ancora, il termine *'ula* identifica il colore rosso ed è importante sottolineare che un oggetto tanto raro quanto apprezzato come le piume rosse utilizzate nella decorazione delle stuoie sono esse stesse dette *'ula*.

Queste serate di festa si aprono generalmente con una canzone che le donne intonano in onore di uno degli dei e che è anche un invito a riunirsi per tutti gli abitanti. Quando gli spettatori hanno preso posto all'interno della casa e intorno ad essa, alcune giovani vergini entrano ed aprono danze. Sono generalmente preparate nel modo migliore, con tutto il fascino che riescono a procurarsi. Il copricapo fatto con la madreperla brilla alla luce del fuoco. Inoltre portano delle magnifiche corone di fiori, uno o due giri di perle blu intorno al collo, bracciali ai polsi, una stuoia pregiata, bianca o gialla, e i corpi profumanti ed unti con curcuma ed oli odorosi. Così decorate, devo ammettere che si imponevano grandemente (alla luce del fuoco!). Fanno il loro ingresso nella casa con agilità e grazia. Poi fanno due o tre salti bizzarri di fronte alla folla. In quel momento ha inizio la danza. Sono movimenti dolci, compiuti con le braccia e le mani. Prendono via via l'una il posto dell'altra continuando a seguire il ritmo del canto e della musica con le braccia e le mani. Durante questa danza fanno spesso una orribile smorfia, sporgendo il labbro inferiore su un lato e poi sull'altro con un movimento di sorprendente ampiezza che produce una deformazione dei tratti unica e, insieme, ripugnante. D'altra parte, per una incomprensibile perversione del gusto, gli spettatori considerano questa smorfia un successo estetico. Quando il primo gruppo ha terminato entrano le donne giovani e di età media. Dopo aver effettuato praticamente gli stessi gesti si ritirano ed entra un gruppo di donne più anziane. Una volta che i differenti gruppi di donne abbiano così terminato la loro presentazione entrano gli uomini e danno inizio alla loro. I loro movimenti sono ben più violenti di quelli delle donne. Le mani e le braccia, le gambe e le ginocchia, tutto è richiesto e molti dei loro gesti teatrali sono insieme spassosi e brillanti. Anche loro sono preparati nel migliore dei modi, come ho già indicato, con il copricapo di madreperla, le perle blu, hanno il *titi* (perizoma) rosso e vengono unti con abbondante olio profumato. L'aspetto e gli scherzi di ciascun individuo saranno oggetto di osservazioni e di critiche e provocheranno sentimenti di gelosia, di ammirazione o di disgusto, come nelle nostre società civilizzate. (...) Gli esecutori sono divisi in gruppi nel modo che abbiamo descritto. Le vergini formano ora la prima fila ed entrano nella casa completamente nude, mettendosi a ballare. Le donne adulte le seguono. Entrano poi le donne anziane; queste ultime sono tutte completamente nude. Durante la danza si lanciano in tutte le posizioni immaginabili, per mostrarsi completamente davanti a tutti. Inoltre, diverse persone reggono delle torce, tenendole quanto più vicine è possibile alle danzatrici. Durante l'intera performance le donne si rivolgono agli uomini utilizzando le parole più infami, sprezzanti e beffarde. La scena si conclude con un gesto degli uomini. Si avvicinano alle giovani vergini e, con la lingua, fanno loro quel che un animale fa ad un altro animale.³³⁹

³³⁹ Cit. in S. Tcherkezoff, *Tahiti 1768: Jeunes Filles en Pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Paris, Au Vent des Iles, 2004, pp. 239-342. J. Mageo, *Travestitismo maschile in Samoa*, cit., p.96. ricava dal diario di Williams solo i passaggi che ritiene più utili, compromettendo così l'effettiva comprensione del testo di Williams.

I testi successivi non contengono alcun riferimento alla pratica del cunnilingus e i resoconti di Turner e Stair sono ben più allusivi e meno espliciti.

In *Nineteen years in Polynesia*³⁴⁰ prima e poi in *Samoa a hundred years ago and long before* Turner chiude il breve paragrafo sulle danze dichiarando: «durante queste danze notturne prevaleva ogni genere di oscenità nell'aspetto, nel linguaggio e nei gesti e spesso danzavano e facevano baldoria fino all'alba».³⁴¹

Nel 1897, Stair pubblica *Old Samoa or Flotsam and Jetsam from the Pacific Ocean*³⁴² il cui VI capitolo, dedicato ad “Amusements, Trade and Empliments of Samoa”, si apre con una lunga descrizione delle *Po-ula*:

Delle distrazioni che più compiacevano i samoani nessuna era più popolare delle danze, di cui si distinguono cinque tipologie. La grande favorita era la *Po-ula* (notte di gioco o piacere). Si trattava di una notte di danze oscene e fonte continua di divertimento, specialmente se vi era qualche visitatore che vi prendesse parte. Al calar della sera gli spettatori e i danzatori cominciano a radunarsi, dopo aver riposto grande cura nel vestirsi e nella preparazione generale. L'unico indumento degli uomini era una *titi*, o cintura di foglie, generalmente non più larghe di sei sette pollici e spesse uguale, mentre quello delle donne consisteva in una stuoia irsuta bianca o rossa intorno ai reni, che lasciava scoperta la parte superiore del corpo. Entrambi i sessi riservavano grandi attenzioni ai capelli, che gli uomini portavano lunghi, lasciandoli cadere sulle spalle, mentre le donne, che li portavano corti, li indurivano con il *pulu*, la pece del frutto dell'albero del pane o li rivestivano di una crema di argilla leggermente colorata successivamente lavata via con il succo di lime, che tingeva così i capelli del tanto ambito colore castano. Bracciali, pendagli o ghirlande di fiori, laddove disponibili, con alcune grandi perline blu o di altri colori, completavano il vestito da gala di entrambi i sessi, senza dimenticare l'olio di cocco o altri oli profumati con cui la compagnia veniva profusamente unta.³⁴³

L'autore passa quindi a descrivere il susseguirsi delle diverse performance, secondo uno schema praticamente identico a quello osservato nel passo di Kramer, che con ogni probabilità ricava proprio da Stair la gran parte delle sue informazioni. Infine, prima di

³⁴⁰ G. Turner, *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels and Researches in the Islands of the Pacific*, London, 1861, pp. 210-211.

³⁴¹ G. Turner, *Samoa*, cit., pp. 124-125.

³⁴² J.B. Stair, *Old Samoa or Flotsam and Jetsam from the Pacific Ocean*, London, The Religious Tract Society, 1897.

³⁴³ Id, pp. 132-133.

dilungarsi nella descrizione degli strumenti musicali, aggiunge:

Quando quest'abile danza è terminata gli uomini che hanno ballato si scambiano le cinture di foglie e danno inizio a una serie di scherzi e buffonate che sono di preludio ai saturnalia finali la cui descrizione sarebbe qui inammissibile ma che erano sempre accolti da rumorose risate di approvazione dei presenti.³⁴⁴

Sebbene Stair non lo dica apertamente, è assai probabile che quando nomina scherzi e buffonate si stia riferendo a quella particolare forma di teatro satirico che è il *faleaitu* e che, un tempo, era parte integrante delle *poula*.

Janet Mageo, come sappiamo, considera le performance in drag delle *fa'afāfine* samoane un rifacimento di alcune delle forme teatrali del *faleaitu*. Nei suoi saggi le *fa'afāfine* vengono assimilate agli attori *fa'aluma* e, tuttavia, Mageo ci dice anche che la licenziosità verbale delle *fa'afāfine* potrebbe essere spia dell'assunzione del ruolo che un tempo spettava alle giovani ragazze,³⁴⁵ dunque ad uno dei gruppi di danzatori. Inoltre, l'autrice considera lo stesso *faleaitu* un rifacimento delle *poula*,³⁴⁶ senza cogliere, nei testi dei missionari, i riferimenti a quegli scherzi e buffonate che con ogni probabilità assumevano grande importanza nel climax della *poula*, nella transizione, cioè, dalle danze sedute a quelle meno composte. Ancora, come sottolinea Johanna Schmidt:

L'opinabilità delle argomentazioni di Mageo è presto dimostrata comparando il travestitismo nel contesto del *faleaitu* con forme simili proprie dei contesti occidentali, come nel caso della pantomima. Sebbene queste performance non siano direttamente connesse a, né anticipazioni di, altri modelli occidentali di transegenderismo, la logica delle affermazioni di Mageo sembrerebbe suggerire che, poiché sia la pantomima che il travestitismo sono caratterizzati dalla presenza di uomini in abiti femminili, deve esistere un nesso causale che li leghi. Oltre la logica difettosa di tali argomentazioni, ulteriori considerazioni rivelano che Mageo debba aver privilegiato quelle *fa'afāfine* che effettivamente si travestono, gruppo che non include tutte le *fa'afāfine* in Samoa.³⁴⁷

C'è di più. Bisogna necessariamente escludere che tutti gli attori *fa'aluma* siano *fa'afāfine*, come pure lascerebbe trasparire in certi passaggi Mageo. In nessun caso, infatti, sarebbe

³⁴⁴ Id, P. 134.

³⁴⁵ J. Mageo, *Travestitismo maschile in Samoa*, cit., p. 111

³⁴⁶ J. Mageo, *Samoa on the Wilde side*, cit., p. 594.

³⁴⁷ J. Schmidt, *Migrating Genders*, cit., p. 51-52.

possibile considerare il *faleaitu* una forma espressiva propria delle *fa'afāfine* e, anzi, ogni evidenza etnografica va in direzione contraria. Infine, mi pare che Mageo si spinga forse un po' oltre quando prende ad esempio una *poula night* durante la quale, nel 1992, alcuni studenti della USP avevano performato nelle vesti di *fa'afāfine*.

Dal momento che questi attori si presentano come travestiti sexy (che imitano le ragazze), etichettandosi in quanto maschi (cosa che le *fa'afafine* non fanno), la loro rappresentazione fa collassare l'opposizione tra ragazza e donna e quella tra maschio e femmina proprie della costruzione cristiana dell'idea samoana di genere. Qui le abilità comiche e artistiche delle *fa'afafine* retroagiscono sul *faleaitu*: gli attori del *faleaitu* copiano i concorsi di bellezza delle *fa'afafine*, concorsi di bellezza che sono essi stessi copie tardive di una convention *faleaitu*, convention che copiava quelle, non così sexy né altrettanto rilevanti, (delle) *fa'afafine* che dovevano essere presenti nel passato, *fa'afafine* che a loro volta copiavano la persona di genere delle ragazze, ragazze la cui persona è copia di un substrato biologico.³⁴⁸

La deriva bio-funzionalista delle conclusioni di Mageo va in una direzione diametralmente opposta a quella esposta in queste pagine. L'autrice fraintende, a mio avviso, non solo la funzione delle rappresentazioni del genere nel contesto del *faleaitu*, ma il genere delle stesse *fa'afāfine* che, dice, si etichettano come donne. A collassare non è l'opposizione *teine/fafine* o quella maschio/femmina, piuttosto quella, cara – si direbbe – a Mageo, sesso/genere.

In una serie di lavori dedicati ai primi contatti tra le popolazioni europee e quelle polinesiane, dopo un'attenta analisi dei diari degli esploratori e dei primi missionari, Serge Tcherkezoff ha opportunamente suggerito di utilizzare una certa cautela nell'associare le danze notturne alle feste orgiastiche cui accennano i missionari. La *Timorodee* tahitiana e la *sa'e* samoana, infatti, non vengono mai veramente descritte in questi testi e rarissimamente vengono forniti i particolari che potrebbero permettere di circostanziarne le valutazioni di indecenza di viaggiatori e missionari. Inoltre, con ogni probabilità, con l'eccezione, per il terreno samoano, di John Williams, nessuno prese mai effettivamente parte all'intera cerimonia, né sarebbe stato opportuno, considerato l'atteggiamento assolutamente ostile della missione verso le danze. Il fatto, poi, che l'azione si svolgesse all'interno della casa, in uno spazio che sappiamo essere pubblico ed interdetto agli amanti in cerca di un po' d'intimità, è indizio del fatto che le *poula* non prevedessero il compimento dell'atto sessuale. Attraverso una lettura incrociata delle testimonianze che

³⁴⁸ J. Mageo, *Samoa on the Wilde side*, cit. p. 616

riguardano i primi contatti con i tahitiani e poi con i samoani, Tcherkezoff mette in luce come la lettura dei diari di La Perouse e De Bouganville avesse prematuramente forgiato un immaginario ben preciso delle popolazioni polinesiane a cui tutti i racconti successivi si sarebbero conformati.³⁴⁹ Mostrando come il mito delle veneri tahitiane sia una costruzione prodotta nei salotti di Londra e Parigi e come la pubblicazione di missive, racconti e diari, avesse fortemente influenzato esploratori e missionari, Tcherkezoff riesce a decostruire alcuni fraintendimenti strutturali intorno a cui si articola il mito del buon selvaggio e quello, speculare, dell'ignobile selvaggio.³⁵⁰ Il gesto di slacciare e lanciare il *malò*, attestato anche per le *heiva* tahitiane, così come la cinestetica erotica delle danze notturne, il movimento dei fianchi e del bacino e, in generale, della parte inferiore del corpo, che porta il ritmo mentre la parte superiore racconta una storia,³⁵¹ vennero completamente fraintesi dai primi osservatori europei. Il mito dell'ospitalità sessuale riuscì a radicarsi nel senso comune delle elites europee con una velocità che potrebbe apparire sorprendente per l'epoca. Come sottolinea a più riprese Tcherkezoff, quando La Perouse sbarca in Samoa, nel dicembre del 1787, erano passati quasi vent'anni dalla pubblicazione del Post-scriptum di Commerson, comparso sulla stampa francese nel 1769, e oltre quindici anni dalla pubblicazione del *Voyage au tour du Monde* di De Bouganville e dei diari di viaggio del capitano Cook, apparsi rispettivamente nel 1771 e nel 1773.³⁵² D'altra parte, quando De Bouganville arriva a Tahiti, per quanto egli ne sia inconsapevole, le popolazioni locali conoscono già l'uomo bianco, poiché Wallis era passato di lì un anno prima, nel 1767, e aveva fatto loro assaggiare l'odore dei cannoni e dei moschetti inglesi.³⁵³ Tuttavia, come mette in luce Tcherkezoff, il racconto della spedizione di Wallis non apparirà che nel 1773, contemporaneamente al diario di Cook e, come quest'ultimo, in forma rivista dall'editore, John Hawkesworth. Un anno prima era stato tradotto in inglese il diario di De Bouganville ed è quindi assai probabile che Hawkesworth avesse familiarità con il testo.³⁵⁴

Nel 1791, in *Observations and Remarks made during a Voyage around the islands of Tenerife, Amsterdam ecc..* Geoge Mortimer cita i resoconti di Cook, a testimonianza del fatto che la circolazione di scritti e letture era accessibile agli addetti ai lavori. Mortimer, inoltre, descrive un episodio esilarante di cui era stato protagonista ad *Otaheite* uno degli uomini della sua spedizione, che durante una *heiva* si era lasciato trarre in inganno da una

³⁴⁹ Si veda S. Tcherkezoff, *First Contact*, cit. pp. 15-68.

³⁵⁰ Cfr: S. Tcherkezoff, *Tahiti 1768*, cit. pp.75-108.

³⁵¹ Cfr.: S. Tcherkezoff, *On Cloth, Gifts, and Nudity*, cit., p. 61-66.

³⁵² Id, 169-190.

³⁵³ Id, p. 108

³⁵⁴ Id, 191-197.

ragazza locale. Il testo, un piccolo gioiello, recita:

Trovandomi ad affrontare questo genere di intrattenimenti non posso fare a meno di raccontare un episodio davvero buffo accaduto in occasione di una di queste loro Heiva notturne. Attratto dal suono dei tamburi e da un gran fascio di luce andai a terra, una sera, con due dei nostri compagni per assistere ad una di queste esibizioni. Ci sedemmo insieme ad alcuni amici che incontrammo lì, quando uno degli uomini che mi aveva accompagnato a terra si mise in testa di essere particolarmente colpito da una ragazza, quale lui credeva che fosse; le si avvicinò, le fece dono di alcune perline ed altre bazzecole, e interruppe persino la performance con le sue attenzioni; ma quale fu la sua sorpresa quando lo spettacolo finì e dopo che lui aveva tentato in ogni modo di convincerla a seguirlo a bordo della nostra nave, al ch  lei aveva acconsentito, scoprire che la presunta signorina, una volta spogliata dei suoi parafernalia teatrali, era un intelligente ed elegante ragazzo. I tahitiani, da parte loro, trovarono l'errore spassoso al punto che ci seguirono strillando e ridendo fino alla spiaggia; e sono certo che quest'evento sia stato d'ispirazione per il soggetto di una delle loro commedie.

Si tratta di una testimonianza quasi unica nel suo genere a cui spesso si fa riferimento nell'introdurre le soggettivit  non eteronormative nei contesti oceaniani.   necessario per  utilizzare estrema cautela nell'impiego di queste testimonianze, tenendo ben presente la complessit  dell'esperienza del contatto dal punto di vista pratico come da quello simbolico, lo sbilanciamento delle forze in campo e le precomprensioni che entrambe le parti avevano dell'altro.³⁵⁵

Ancora nel 1832, quando Williams torna in Samoa, vi trova Stevens, un inglese che vive l  gi  da qualche tempo e che rappresenta per Williams una preziosa fonte di informazioni.

Quando sbarc  per la prima volta tra di loro le donne gli si radunarono in gran numero intorno e alcune si tolsero di dosso la stuoia di fronte a lui, esponendosi il pi  possibile al suo sguardo. Percependo la sua timidezza, tutte le donne, giovani e anziane, fecero lo stesso e iniziarono a ballare cos  davanti a lui, desiderando che abbandonasse la timidezza e la rabbia, come avrebbe voluto il *Fa'a Samoa*, o modo Samoano.³⁵⁶

La narrazione di Stevens, riferita da Williams e pubblicata nei suoi diari di viaggio curati da Moyle, non permette di inferire, in realt , che si fosse in presenza di forme di offerta o

³⁵⁵ Un'interessante riflessione critica sui primi contatti con gli Europei   in N. Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

³⁵⁶ Id, 244; Si veda anche S. Tcherkezoff, *First Contact*, cit. pp. 88-89.

di ospitalità sessuale, ma solo che le donne, di fatto, si spogliavano nel momento culminante che precedeva il termine delle danze, gareggiando tra loro nella produzione di scene ironiche e oltraggiose, di racconti e scherzi sessualmente espliciti e di movimenti che, agli occhi di Williams, dovettero apparire sessualmente suggestivi.³⁵⁷

In un testo dedicato, questa volta, a Tahiti Tcherkezoff mette in luce come la competizione rappresentasse un aspetto tutt'altro che marginale, che riguardava tanto le danze, quanto le performance sportive e teatrali che erano parte integrante delle feste notturne.³⁵⁸

Sottolineando come, nella Tahiti del XVIII secolo, un piccolo pezzo teatrale potesse essere inframezzato tra una danza e l'altra, Tcherkezoff ci dà ragione di pensare che le danze notturne descritte dai missionari fossero in realtà eventi molto complessi, in cui i corpi dei ballerini sono chiamati a raccontare una storia, spesso ispirata al mito, attraverso gesti quotidiani e assolutamente ordinari.³⁵⁹

Adrienne Kaeppler ha ripetutamente sottolineato come l'utilizzo della categoria danza necessiti della presenza di una grammatica pratica del movimento e di una sintassi del gesto capace di comunicare informazioni riguardo la struttura, lo stile e il significato dell'azione.

Sistemi strutturati di movimento sono sistemi di sapere – prodotti dell'azione e dell'interazione e, insieme, processi attraverso cui azione e interazione si realizzano – e sono generalmente parte di attività più ampie e di sistemi di attività. (...) Per quanto temporanei i sistemi di movimento hanno un contenuto strutturato, possono essere manifestazioni visive di relazioni sociali, oggetto di elaborati sistemi estetici, e possono essere d'aiuto nella comprensione di valori culturali e della struttura profonda della società.³⁶⁰

La danza, sistema integrato di senso e movimento, deve essere decodificata a partire dalle idee indigene di relazione, posizione, eleganza, armonia e via dicendo. Si tratta di sistemi temporanei, per quanto strutturati, soggetti cioè a variabilità e mutazioni. Non solo linguaggio comunicativo, quindi, ma codice cognitivo, schema di azione e percezione. Il gesto, la danza, il movimento sono attualizzazioni di una cinetica mnemonica, eppur sempre analogica, irriducibile alla serie ordinata dei singoli movimenti.

Nell'assistere ad una *siva* samoana performata oggi in un qualsiasi night club della capitale,

³⁵⁷ S. Tcherkezoff, *First Contact*, cit. p. 89.

³⁵⁸ S. Tcherkezoff, *Tahiti 1768*, cit. 253-268.

³⁵⁹ Ivi, pp. 228-252. Si vedano in particolare le pp. 230-234.

³⁶⁰ A. Kaeppler, *Dance Ethnology and the Anthropology of Dance*, *Dance Research Journal*, 32(1), 2000: 116-125 La citazione è tratta dalla pagina 117.

l'antropologo contemporaneo potrà apprezzare l'utilizzo di una serie di stilemi motori che si richiamano grandemente, senza essere quasi mai uguali a se stessi. La stessa danzatrice potrà manipolare gesti e passi adattandoli e personalizzandoli durante performance diverse. Ancora, nella *siva samoana* è l'impressione della stasi a risultare efficace: chi danza si muove nello spazio eppure sembra immobile.

A distanza di qualche tempo dal mio arrivo in Samoa, ammaliata dall'eleganza delle danze femminili samoane, chiesi a Smarr, la compagna di Vanchie, di insegnarmi a ballare la *taualuga*. Passammo così una serie di pomeriggi a ridere della mia goffaggine e poi a gioire delle piccole conquiste motorie che facevo, in realtà, abbastanza velocemente. La prima cosa che mi disse Smarr fu che la danza è il racconto di una giornata, ripetizione di banali gesti quotidiani come lavarsi il viso, aggiustarsi i capelli, preparare il *kava* e offrirlo ai propri ospiti. La gran parte del lavoro lo compiono le mani, mentre i piedi, saldamente attaccati al suolo, strusciano a toccarsi in punta e poi sul tallone, e poi ancora in punta e sul tallone, producendo un movimento impercettibile per cui il corpo si muove come se fluttuasse. È il passo più difficile della *Taualuga*, che raramente è eseguito nel modo corretto e che, tuttavia, ha l'effetto, quasi magico, di stregare l'osservatore, mentre chi danza muove con grazia le mani e le dita, sorridendo con lo sguardo sempre rivolto al proprio pubblico e compiendo di tanto in tanto un piccolo movimento del collo che accosta per un istante la testa a una spalla, come nel gesto che talvolta si fa per invitare qualcuno a seguirci.

In genere, la *Taualuga* è performata dalla *taupou*, che danza da sola al centro dello spazio, mentre sui lati uomini e donne la accompagnano in una danza detta *aiuli*, ben più movimentata e rumorosa, durante la quale sbattono le mani ed emettono piccole grida e un suono che potrebbe essere reso con “chow chow”, volendo forse imitare il cinguetto degli uccelli. Oggi, chi desidera unirsi alla ballerina solista accompagnandola nella *aiuli*, deve prima appiccicarle sulla pelle una banconota, o riporla nell'apposito contenitore, sempre presente e ben visibile sulla pista. Spesso, se la danzatrice è particolarmente abile, uno dei ballerini *aiuli*, si lancia ai suoi piedi stendendosi a pancia in giù con le braccia tese oltre il capo e invitando la solista a danzargli addosso. Durante la *Taualuga* con cui si chiude il concorso di bellezza delle *fa'afāfine*, ad esempio, non è raro che una delle concorrenti si lanci così ai piedi della vincitrice. La sera del quarantesimo compleanno di Allan, mentre il festeggiato si esibiva nell'ultima danza, uno degli uomini presenti si lanciò ai suoi piedi ed Allan, come accennato, gli poggiò sulla schiena la punta di un piede, sollevando leggermente il vestito e scoprendo il suo *pe'a*.

A parte questi movimenti, chi assiste alla danza segue il ritmo e lo accompagna con un battito di mani, come descritto da Kramer.

In una citazione riportata in epigrafe ad un saggio di Richard Moyle sulla sessualità nelle forme artistiche samoane e poi ripreso da Tui Atua Tupua Tamasese,³⁶¹ che ne attribuisce la paternità ad Albert Wendt, l'autore scrive:

I missionari (e tutti gli altri puritani) introdussero la pornografia inculcandoci la morale borghese europea, facendoci vergognare proprio delle storie e delle situazioni che più ci divertivano. Il puritano ci voleva far credere che non esistiamo oltre l'ombelico. Come scrive un amico poeta: "I missionari arrivarono con la Bibbia in una mano e lo scalpello nell'altra". Il vero umorismo fu sotterrato ed è rimasto lì, in quei circoli che diciamo "rispettabili". Di tanto in tanto riemerge in forma stampata... i nostri giovani lo rivelano tra di loro durante le occasioni più pubbliche; i più follemente audaci dei nostri capi oratori lo glorificano in faccia al bigotto; in radio, alcuni dei nostri cori – in particolare i nostri cori maschili – lo cantano con grande entusiasmo; nella nostra commedia tradizionale (*faleaitu*) gli attori lo esibiscono con allegro abbandono. Ed è un bene. Dal momento che il nostro vero umorismo è ancora vivo e potrà un giorno – quando ci saremo purificati della colpa contratta durante la nostra esperienza coloniale – riemergere nei racconti, nelle poesie, nelle canzoni e nelle opere teatrali. Probabilmente entro allora i "vittoriani" tra noi saranno passati a miglior vita e non ci sarà più bisogno di censura, di foglie di fico e scalpelli.³⁶²

A poco più di dieci anni dalla conquista dell'indipendenza, l'invito di Albert Wendt è di non cedere all'illusione di considerare compiuto il processo di decolonizzazione, così come quello, iniziato due secoli prima, di cristianizzazione dei samoani, da un lato e samoanizzazione della religione, dall'altro.

Quasi quarant'anni dopo, nel performare la *taualuga* in un museo etnografico europeo con indosso un castigato abito nero in stile vittoriano, Yuki Kihara muove una critica serrata al modello coloniale di cui quell'abito è espressione. L'(est)etica della responsabilità che definisce e fa la persona samoana trapassa nello spazio performativo/espositivo e si impone al visitatore come un dovere morale.

³⁶¹ T. A. Tupua Tamasese, *Whispers and Vanities*, cit.

³⁶² R. Moyle, *Sexuality in Samoan Art Forms*, cit., p. 227.

5.3 Intermezzo fotografico: *Fa'afafine – In a Manner of a Woman*



Tama Samoa: Samoan Man, 2005, C-Print, 80x60.
Courtesy, Sigeyuki Kihara.



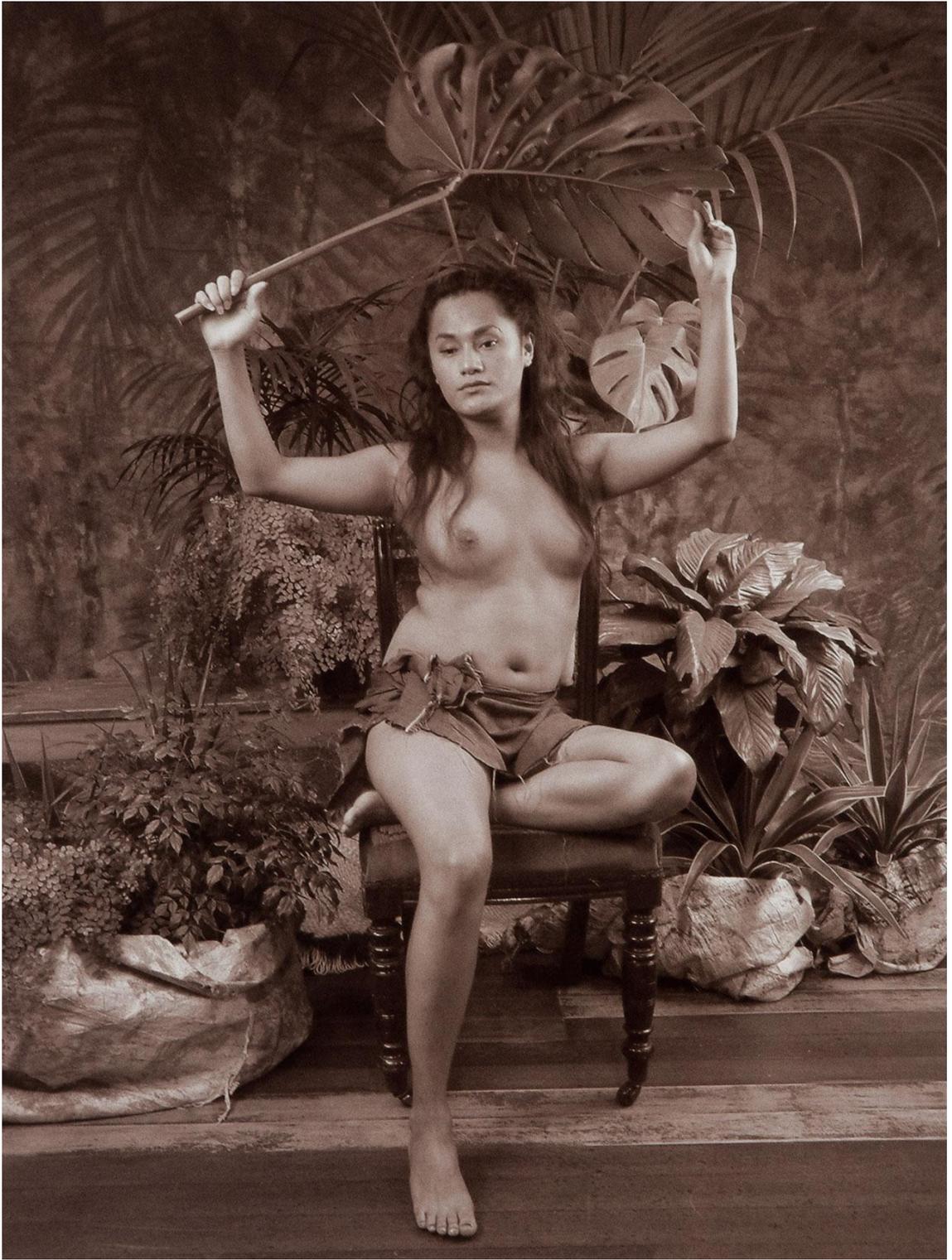
Teine Samoa: Samoan Woman, 2005, C-Print80x60
Courtesy, Sigeyuki Kihara.



Ulugali'i Samoa: Samoan Couple, 2005, C-Print 80x60
Courtesy, Sigeyuki Kihara.



Fa'afafine – In a Manner of a Woman, 2005, C-Print, each image 60x80
Courtesy Sigeyuki Kihara.



My Samoan girl, 2005, C-Print 80x60
Courtesy, Sigeyuki Kihara.

5.4 Per-formare la cultura

“Fa'afafine – In the manner of a woman” è il titolo dell'opera composta di tre fotografie che, insieme ad altri quattro scatti, compongono l'omonima serie prodotta nel 2005 da Yuki Kihara ed esposta in alcuni dei più importanti musei d'arte contemporanea del mondo. Kihara ripropone qui tutti gli stereotipi prodotti dalla fotografia etnografica del XIX e XX secolo, senza rinunciare a rimandi e citazioni dalla storia dell'arte europea.³⁶³ Strumentalizzando la propria identità di *fa'afafine* l'artista utilizza questo complesso immaginario etnografico per esplorare le questioni connesse ai ruoli di genere e muove una critica serrata al modello eteronormativo imposto dallo sguardo occidentale,³⁶⁴ da uno sguardo coloniale che sconfinava e va oltre i limiti storici del processo coloniale per invadere ogni aspetto dell'umana esistenza.

Le sette foto che compongono la serie *Fa'afafine* sono evidentemente prodotte in studio, seguendo una pratica adottata da numerosi fotografi dell'inizio del XX secolo che ricostruivano le proprie ambientazioni in spazi chiusi cercando di dare l'impressione che fossero reali. A posare per le fotografie è sempre Kihara che, come accennato, è interprete sia dei ruoli maschili che di quelli femminili. Con l'ausilio di programmi di editing fotografico, infatti, Yuki ha “risistemato” la propria fisionomia dandole sembianze maschili e ha poi “incollato” il proprio viso sul corpo di un uomo. Nonostante il suo atto di nascita e uno su due dei suoi documenti d'identità riportino il genere maschile, infatti, Yuki ha sembianze incredibilmente femminili. I suoi minuscoli piedi, oggetto d'invidia di qualsiasi transgender, sorreggono un corpo che può arrivare sì e no a un metro e sessanta. Lunghi capelli, neri come la pece, il seno rifatto in proporzione perfetta alle proprie misure, Yuki è una gran bella ragazza e, difficilmente, a guardarla si direbbe che il merito sia di bisturi e ormoni.

L'osservatore che, di fronte alla serie *Fa'afafine*, non sia a conoscenza delle modalità di costruzione dell'azione fotografica non possiede gli elementi per capire che, in realtà, il soggetto è unico. Resta rapito dalla bellezza armonica degli scatti, mentre l'artista lo conduce in un'esperienza estetica che lo prepara allo shock finale.

La sub-serie *Fa'afafine* ritrae Yuki nella stessa, identica posa. Eika Wolf ha sottolineato come i tre scatti si distinguano tra loro per l'assenza o presenza di minuti ed insignificanti dettagli: la presenza di una gonna, l'assenza di una gonna, la presenza di un pene.³⁶⁵

³⁶³ E. Wolf, Sigeyuki Kihara's Fa'afafine; In a Manner of a Woman: The photographic Theater of Cross-Cultural Encounter, *Pacific Art*, 10(2) 2010, pp. 23-33.

³⁶⁴ Id., p. 24.

³⁶⁵ Id., p. 27.

Kihara riproduce l'effetto sorpresa che rende sexy il corpo dell'altro. Organi e pezzi di corpo sono chiamati a suggellare questo risultato. Le tecniche del corpo si fanno scudo di quelle fotografiche e viceversa: quel pene c'è o non c'è? È prima nascosto e poi mostrato oppure non c'è ed è stato attaccato?

Posto di fronte alla morbosità voyeurista del suo stesso sguardo chi osserva è chiamato a prendere coscienza degli effetti del processo coloniale e della violenza inquisitiva dell'atto del guardare. È il suo occhio che spoglia Yuki.

Nel riappropriarsi di maschile e femminile Kihara rappresenta l'aspetto performativo del genere, suggerendo allo spettatore di interrogarsi sull'impoverimento prodotto dall'imposizione del modello eteronormativo introdotto in Samoa attraverso la religione e il colonialismo. L'antropologo non ha molto da aggiungere, le immagini parlano da sé.

Scimmiettando gli stereotipi prodotti dalla fotografia e dal documentario etnografico Kihara si svela e svelandosi fa crollare la costruzione della normalità. Spogliandosi, mette a nudo chi guarda, la sua presunzione. Lo spettatore di fronte a quel pene è chiamato a rivivere l'esperienza del marinaio descritto da Mortimer che nella Tahiti del XIX secolo,³⁶⁶ ignaro, si porta a bordo della Mercury un *mahu*, scoprendo poi che si tratta di un uomo.

Mascherando il suo corpo e sovrapponendovi un modello ideale di genere, appropriato al suo sesso biologico, Kihara ci invita a invertire la traiettoria a partire da cui pensiamo i travestimenti di genere. Lui si traveste da uomo, ad apparire fasullo è il sesso biologico. La procedura sembrerebbe essere identica a quella che opera nel caso dei corpi transgender, ma Yuki lo dice chiaramente “we don't have those understading in our indigenou cosmology”,³⁶⁷ sono categorie – queste – estranee al *fa'a Samoa*.

Si potrebbe obiettare che il corpo di Yuki sia, di fatto, un corpo transgender, ben diverso dai corpi delle *fa'afāfine* samoane, che sono corpi maschili e che se hanno le tette è per l'effetto push-up dei reggiseni che agiscono sul grasso in eccesso e non per l'azione di ormoni e siliconi. L'idea di bellezza veicolata dalle immagini di Kihara è chiaramente un'idea di bellezza occidentale, ossuta e filiforme. Le masse corpulente delle mie informatrici urlavano al mondo che in Samoa grasso è bello e due gambe sottili non le vuole nessuno.

Un giorno, mentre ero a pranzo con Adrian e Roger, vedendo che la nostra amica non mangiava con gusto Roger le chiese se avesse memoria del fatto che quella sera dovevano uscire. Adrian rispose che ovviamente se ne ricordava, al che Roger le chiese “So what?”

³⁶⁶ G. Mortimer, *Observations and Remarks*, cit., p. 47.

³⁶⁷ Yuki, intervista raccolta a Colonia, il 7 febbraio 2014.

Don't you want to look pretty?''.

Un corpo pieno, rotondo e opulento è un bel corpo, al contrario la magrezza è ritenuta appropriata a soggetti il cui status sociale è assai basso, i bambini, in primis e i giovani. Manifestare in pubblico la mancanza di appetito è sintomo di egoismo, segnala che si è mangiato o si mangerà in solitudine, il che è contrario ad ogni norma sociale. Il cibo va condiviso e l'etichetta impone il rispetto di regole e gerarchie. L'estetica del corpo è un'etica sociale, si adegua alle fasi della vita, va riadattata in relazione alla propria posizione.³⁶⁸

La bellezza femminile in Samoa si misura in termini di eleganza e compostezza, quella maschile di prestanza e fisicità. La bellezza è bontà, una cosa è bella (*aulelei*) quando è ininterrottamente (*au-*) buona (*lelei*).

La presentificazione scenica dei corpi delle *fa'afāfine* durante i beauty pageant è specchio di questa (est)etica sociale: le candidate sono giudicate per le loro abilità artistiche nel confezionamento di scenografici abiti a tema, per l'eleganza di sfarzosi abiti da sera, ma non è in causa la loro bellezza o l'adesione ad un modello di femminilità o fa'afafinità predefinito. Tra i momenti più importanti del beauty pageant l'intervista è senza dubbio la prova più temuta, dalle organizzatrici così come dalle candidate. In questa fase, infatti, è maggiore il rischio di apparire inappropriate, fornendo risposte fuori luogo alla domanda estratta a sorte e compromettendo l'immagine che si vuol veicolare della comunità di *fa'afāfine* samoane che animano la S.F.A. Durante le riunioni del comitato organizzativo del primo beauty pageant a cui ho assistito, la decisione sulle domande è stata argomento largamente dibattuto e la scelta di scartarne alcune fu motivata in riferimento al rischio di ottenere risposte azzardate. Tuttavia, quelle stesse domande scartate furono, poi, "riciclate" per l'edizione successiva del concorso di bellezza, a cui partecipai in qualità di giudice.

Dei due Pageant a cui ho assistito, nel 2014 e nel 2015, il primo si è svolto in città, all'aperto, davanti al Government Building, sullo stesso palco che avrebbe ospitato il Teuila Festival e il concorso, ufficiale, di Miss Samoa. Quell'anno, infatti, la presenza dei delegati della S.I.D.S. e della III Samoa Conference offrivano un'inedita occasione di promuovere il turismo sull'isola. Per la prima volta Miss Samoa Fa'afafine entrò nel programma ufficiale del Festival, fu libero e gratuito e venne presentato da Cindy. Il tema "Island Goddess" fu declinato a partire dall'associazione di ciascun concorrente con un arcipelago o un'isola: le Marshall, Singapore, Tonga, le Barbados e via dicendo. La vincitrice, Miss Seychelles,

³⁶⁸ Si veda, per il contesto Tongano G. Cottino, *Il peso del corpo*, cit. in particolare la parte seconda, *I corpi*, pp. 125-205.

Gustav LeBurbon Su'a, sponsorizzata dalle Divas, sbaragliò tutte le concorrenti vincendo il titolo e quattro categorie su sei: Creative Dress, Goddess Dress, Best Speech e Miss Personality. Nell'annunciare quest'ultima vittoria Cindy aggiunse “sapete, il titolo di Miss Personality va sempre al più grosso, basta che cammini e lo vince”. E, poco dopo “Abbiamo una telecamera speciale per lui, per farcelo entrare”. La stazza di Gustav di non gli impedisce di vincere il titolo non solo perchè grasso è bello, ma perchè bello non è solo piacente.

Avendo avuto occasione di giudicare le sette candidate al titolo di Miss Samoa Fa'afafine 2015 ho potuto visionare le griglie valutative consegnate a noi giudici, all'interno del quale la parola bellezza non compariva mai. L'eleganza, al contrario, era un criterio di giudizio di tre su cinque della categorie disputate quella sera. La presenza di due *fa'afāfine* che avevano vinto il titolo di Miss A.S.F.A. e Miss Fa'afafine Australia e di una candidata delle American Samoa aveva spinto il comitato organizzatore ad ufficializzare il carattere internazionale della competizione. Il tema, “Sky is the limit” chiedeva alle contendenti di ispirarsi a miti e leggende che rappresentassero le loro provenienze e i loro sentimenti di appartenenza. Steva, che vinse il titolo quell'anno, rappresentava un ideale di bellezza opposto a quello incarnato da Gustav, a cui succedeva nel possesso della corona. Il suo abito ispirato alla luna fu ritenuto il più spettacolare dai miei colleghi giudici, mentre il suo talent fu indubbiamente il migliore. Steva riuscì a combinare la *taualuga* con le movimentate danze delle Cook Island e con ritmi più marcatamente occidentali, abbinando ad ogni pezzo un outfit adatto. La best speech andò a Miss Australia, che aveva estratto a sorte la domanda sulle unioni civili. Chiara e decisa, la sua risposta fu: “Volete sposarvi? Andate in New Zealand!” che suonava tanto più strano detto da una che era nata e cresciuta in Australia. La reazione del pubblico fu un boato d'approvazione. I giudici si limitarono a prenderne atto.

Qualche parola in più è necessaria sul mio coinvolgimento nella giuria. Quando Roger mi chiese se fossi stata disposta a svolgere il ruolo, ne fui ovviamente entusiasta e, consapevole che non sarei stata la sola *palagi* a quel tavolo, accettai di buon grado. Significava, ovviamente, che non avrei preso parte alle riunioni e ai meeting pre-pageant, ma avrei avuto accesso, come accennato, ad altre informazioni.

Quella sera, prima che iniziasse lo spettacolo, Roger ci riunì per una breve riunione. “Questa non è Miss Samoa” ci disse chiaramente. “Non vi prendete troppo sul serio e non chiedeteci di prenderci sul serio. Divertitevi, mangiate e bevete e giudicateci per quello che siamo, cioè vere miss!”. Il messaggio era chiaro. Quello non era un concorso di bellezza,

ma un concorso di responsabilità. Del resto eravamo lì per fare beneficenza.

Le sette candidate erano tutte molto giovani e nessuna di loro in evidente sovrappeso. Steva, di tutte, era la più femminile e a differenza degli altri, era visibile un piccolo seno che il mio occhio allenato riuscì a discernere da un seno plastico, rivedendovi il frutto dell'uso prolungato di estrogeni. Nè d'altra parte si sarebbe altrimenti potuta spiegare la fisionomia senza l'ombra di un filo di barba, la vita sottile e le gambe a fuso. Steva incarnava ed incarna l'idea (occidentale) del corpo sano, che rispetta gli standard dell'OMS e riproduce un'idea di bellezza normata, normale.

Negli ultimi anni l'impegno congiunto della S.F.A. e del Ministry of Health, che ha sponsorizzato diverse edizioni del Beauty Pageant, è stato rivolto all'educazione ad uno stile di vita “più salutare” che ha portato alla scelta nel 2015 e nel 2016 di intitolare il concorso Miss Health Fa'afafine, il che ha permesso anche di internazionalizzare ufficialmente il concorso eliminando il riferimento a Samoa nel bandire il titolo.

Un'(est)etica sociale, quella delle *fa'afāfine*, che se scimmiotta la bellezza occidentale lo fa per veicolare un messaggio ben preciso e cioè che non si è *fa'afafine* solo col corpo.

TEU LE VA: ALCUNE RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Teu le va, “aver cura delle relazioni” è forse l'espressione che meglio sintetizza l'atteggiamento dei samoani verso il *fa'a Samoa*.

Va, lo spazio di relazione, spazio che crea e rende possibile la relazione, è la relazione stessa. Sembrerebbero non essere in causa qui solo individui, persone, esseri animati o inanimati, ma il nesso che li lega, lo spazio in cui agiscono, appunto. Non spazio vuoto, attenzione, al contrario confine e ponte insieme, spazio gerarchico in cui le posizioni sono state assegnate e, tuttavia, spazio circolare, contenitivo, che avvolge e incorpora.

Teu o teuteu, lo abbiamo visto, vuol dire decorare, abbellire. È *teu* il *tatau*, il *tuiga* o un *ili*. Si può dire *teu* o *teuteu* di un prato o di una casa, ma anche di un villaggio o delle relazioni. Secondo Duranti lo stesso *fono*, l'assemblea dei *matai*, è un'impresa cooperativa:

una costruzione dialogica di un mutuo consenso temporaneo che va oltre gli obiettivi individuali dei partecipanti e “modella nuove realtà”. Nel processo del “mettere a posto” una relazione il *matai* riconsidera l'ordine sociale presupposto da quella relazione. Nel definire “la verità” e ripristinare “la giustizia” i *matai* definiscono in modo cooperativo il significato delle loro azioni e plasmano il loro futuro.³⁶⁹

Non si limitano, quindi, a ristabilire l'ordine o scongiurare la possibilità del disordine,³⁷⁰ fanno qualcosa di più. Qualcosa di simile, mi pare, a quel che fanno le *fa'afafine*; non in quanto *fa'afafine*, ma in quanto persone samoane.

Quando Allan ribalta la vicenda di Taema e Tilafaiga e dice di star “rimettendo a posto” le cose, sta “riconsiderando l'ordine sociale presupposto” dal mito e “modellando nuove realtà”. Quello che fa è *teuteu le va*, prendersi cura delle relazioni.

Quando ridà forma al proprio corpo, restituendogli sembianze maschili, o quando, come nella serie fotografica *A Study of a Samoan Savage*³⁷¹ ritrae le varie fasi di misurazione antropometrica del semidio *Maui*, Yuki sta obbligando il proprio spettatore a confrontarsi

³⁶⁹ A. Duranti, *Doing Things with Words: Conflict, Understanding and Change in a Samoan Fono*, in *Disentangling. Conflict Discourse in Pacific Societies*, a cura di K.A. Watson Geogeo, G.M. White, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 468.

³⁷⁰ A. Duranti, *The Samoan Fono. A Sociolinguistic Study*, Department of Linguistic, Australian National University, 1981, pp. 29-31.

³⁷¹ <https://www.milfordgalleries.co.nz/dunedin/exhibitions/1024-Yuki-Kihara-A-Study-of-a-Samoan-Savage>

con l'oggettivazione dell'altro. La sua critica coinvolge più di tutti l'etnografo, le cui prassi e pratiche vengono dissezionate con la stessa minuzia con cui egli usa(va) dissezionare le società e le culture che osserva(va). Ma Yuki non gli punta il dito contro, la sua arte è un invito al dialogo, a fare i conti con un passato disciplinare che pesa ancora come un macigno e prendersi cura delle relazioni (tra persone, tra processi storici, tra osservatore e osservato, tra dominante e colonizzato, tra artista o autore e spettatore o lettore, per portare solo qualche esempio).

Nel corso degli ultimi due secoli e mezzo, il discorso antropologico ha giocato un ruolo centrale all'interno del campo di forze samoano, la controversia Freeman non è che la punta di un iceberg. Nel senso comune in Samoa antropologia è Margaret Mead, o meglio, è *Coming of Age* che, significativamente, Dan Taulapapa McMullin considera «una narrazione cristiana di un altro tipo di missionari supportati da cannoniere, con un amore nerd per la *poula* della vita in Samoa». ³⁷² Shore, Shoefel, Tcherkezoff o Duranti, ma anche Unasa Va'a o Melani Anae, non sono riusciti nel difficile compito di salvare la faccia dell'antropologia dalla rappresentazione, infamante, che era scaturita dalla messa in pubblica piazza delle nostre etnografie. Voglio dire che forse, per quanto Margaret Mead c'avesse visto lungo a voler scrivere un libro accessibile a tutti, non eravamo pronti, nel 1928, a vedere quel che lei, attraverso Samoa, avrebbe voluto mostrarci. Credo, ad essere onesta, che non lo siamo nemmeno oggi, almeno per quel che concerne i temi del corpo, della sessualità, dei generi e delle relazioni tra generi, delle simbologie e mitologie a cui rimandano. Quel che possiamo fare, allora, è fare i conti col passato, riconsiderare l'ordine sociale supposto dalla relazione e provare, almeno in parte, a “mettere a posto” le cose.

Vorrei proporre, in chiusura, un ultimo squarcio di vita di campo e una ulteriore, forse ancora un po' rude, riflessione, nel tentativo, spero riuscito, di avere personalmente cura delle relazioni, in questo caso delle relazioni che sostanziano mitologie sessuali.

Più o meno a metà del primo periodo di ricerca sul campo Yuki tornò in Samoa per qualche settimana per far visita a sua madre. Ebbi modo, così, di conoscerla meglio e frequentarla, condividendo e discutendo con lei le mie riflessioni e le domande che via via mi ponevo. Una mattina ci incontrammo per andare alla Nelson Memorial Library con l'intento di spulciare insieme uno scatolone pieno di vecchie foto conservato nella stanzetta di Pacific Studies e per consultare alcuni dizionari. Avevamo ampiamente dibattuto, nei giorni precedenti, terminologie e parole e l'idea (di cui Yuki era fermamente convinta) che

³⁷² D. Taulapapa McMullin, *On Tagaloa, Jesus, and Nafanua*, cit. p. 91.

l'espressione *fa'afafine* fosse un prodotto del contatto.

Già da qualche tempo mi andavo interrogando su *malu* e *pe'a* e sulla genderizzazione del tatuaggio e della persona *fa'afafine*. Avevo incontrato Taema, Tilafaiga e Nafanua e mi affannavo a chiedere alle mie interlocutrici se le *fa'afafine* avessero una divinità tutelare, una protettrice o un protettore o uno spirito che le rappresentasse e in cui si rivedessero. Le risposte, lo abbiamo visto, chiamavano puntualmente in causa Nafanua, la dea guerriera, che però -almeno in teoria- era una donna, mentre le *fa'afafine* sono maschi, se non uomini. Quella mattina posi la stessa domanda a Yuki e dopo l'immancabile riferimento a Titi-Tilafaiga-Nafanua, Yuki mi disse che da qualche parte aveva letto di questo spirito minore, Satini o Satani, disse, e tuttavia così su due piedi non ricordava chi lo nominasse, forse Pritchard, o Stair. Il solo ricordo chiaro che aveva era una copertina arancione. Sfogliammo insieme il libro di Pritchard, *Polynesian Reminiscences*, ma non riuscimmo a ritrovare il passo che cercavamo, né la ricerca diede quel giorno risultati diversi, quando rivolgemmo l'attenzione ad altri testi, certamente *Old Samoa* di Stair e credo anche uno dei due testi di Turner, forse *Nineteen Years in Polynesia*. Ad ogni modo, Yuki promise che appena fosse tornata ad Auckland mi avrebbe mandato via e-mail il riferimento corretto.

Dopo qualche tempo, quando la mia amica era rientrata in New Zealand da un po', leggendo *Samoa a hundred years ago* trovai un breve capitolo dedicato ad uno spirito (*aitu*) familiare detto Satia che sembrava avere tutte le caratteristiche di quel Satini o Statani di cui mi aveva parlato Yuki. Le scrissi immediatamente, chiedendole se potesse essere quello il testo a cui si riferiva e lei subito mi rispose, scusandosi per non avermi più fatto sapere niente, e dicendo che sì, certamente era quello il libro.

Il problema, però, era che nessuna delle *fa'afafine* aveva idea di chi fosse Satia. Solo Ripa, quando gli raccontai la vicenda, mi disse che probabilmente si trattava di un *aitu* del villaggio di Fagaloa, sebbene questo Turner non lo dica, al contrario, riferisce che Satia era un *aitu fale* (uno spirito della casa), dunque una divinità "inferiore", secondo l'autore, rispetto alle divinità di villaggio.

Scrive Turner:

1. In un certo posto il membro della famiglia che assume il ruolo di sacerdote del dio era noto per praticare il cannibalismo. Alle volte gridava furiosamente ed ordinava a chi gli stava intorno di andare in cerca del suo "sacro cibo" e di portarglielo. Dichiarava di essere un dottore e insieme un demone. Una volta che un capo era malato fu portato da lui e la ricompensa del dottore per la cura fu la costruzione di un tumulo di pietre sulla cui sommità sarebbe stata

costruita una casa. Il conto fu pagato dal seguito del capo.

2. In un'altra famiglia si credeva che il proprio nume Satia avesse il potere di incarnarsi in un uomo o in una donna. Se avesse voluto andare con una particolare donna, sarebbe stato un uomo; se invece desiderava un uomo, si trasformava in una donna.³⁷³

Nel discutere con Ripa l'etimologia e il significato della parola *satia* mi fu chiaro ben presto che si trattava di un termine il cui senso poteva essere compreso solo nel quadro del contesto d'impiego. Riferendomi un modo di dire che recita pressapoco così “riposa, se non vuoi essere attaccato lungo il cammino”, Ripa aveva assegnato a *satia* il significato di “to attack”, riportato da Milner insieme a “to affect”.

Sezionammo la parola, ipotizzando che si trattasse di una combinazione di *sa-* (sacro, interdetto) e *-tia* che, stando ai miei appunti, Ripa tradusse come “tomba, cimitero, piramide”. Nei giorni seguenti approfondii la questione attraverso una ricerca mirata su dizionari e testi antichi e scoprii che Pratt, così come Violette,³⁷⁴ traduce *satia* come “esser mangiato, divorato, da maiali, cani o insetti; detto di cibo, di un maiale vivo o di una stuoia pregiata; 2. esser bruciato; 3. morire, detto di un capo”. Il primo, inoltre, riporta la parola *Satiailemoa*, dicendoci che Samoa viene chiamata così.³⁷⁵

Quando spiega l'origine del termine Samoa, George Turner riporta quattro diverse versioni del mito samoano della creazione del mondo, riferendo, in una di queste, che la parola deriverebbe da *Sa ia Moa*, “sacro, interdetto a Moa”, essere nato dall'unione della roccia (*fatu*) con la terra (*'ele'ele*) e così chiamato perchè Salevao, dio della roccia, notò, mentre *'ele'ele* era incinta, dei movimenti al centro della terra e, così, per ricordare l'evento, il bambino fu chiamato Moa, che vuol dire “centro della terra”.

Kramer si sofferma lungamente sui miti, le legende e le genealogie familiari delle divinità tutelari, riportando, però, solo in un'occasione il termine *satiailemoa* che dice essere ricavato da Powell. Questi, in un saggio letto il 18 gennaio 1886 durante una riunione del Victoria Institute, o Società filosofica della Gran Bretagna,³⁷⁶ dopo aver informato il suo pubblico del fatto che i samoani mantenevano gran discrezione circa i propri miti, riporta per esteso il mito intitolato “Storia dell'origine di Samoa”, che vale la pena ripercorrere qui

³⁷³ G. Turner, *Samoa*, cit. p. 73.

³⁷⁴ Alla voce *satia* il *Dictionnaire* riporta: être mangé, déchiré, v. g. un poulet, un pigeon par un chien (to be eaten, to be torn). Cfr: L. Violette, *Dictionnaire*, cit., p. 228.

³⁷⁵ Pratt, *A Grammar and Dictionary*, cit. p. 260.

³⁷⁶ Il numero XX 1887 del *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* riporta non solo il saggio ma anche un resoconto della discussione che fece seguito alla lettura da parte di Powell. Si veda: G. Powell, *Samoan Tradition of Creation and the Deluge*, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute Vol XX*, London, Published by the Institute, 1887, pp. 145-175.

brevemente.

Il Dio Tagaloa viveva nel vuoto sconfinato. All'inizio esisteva lui solo, non c'era il mare, non c'era la terra né il cielo. Tagaloa vagava nel vuoto sconfinato, ma ad un certo punto si fermò e lì crebbe una roccia. Da quel momento Tagaloa fu Tagaloa Fa'atutupunu'u (Tangaloa che produce le genti), il creatore di tutte le cose. Allora Tagaloa si rivolse alla roccia e le ordinò di dividersi, producendo ogni tipo di roccia.³⁷⁷ Poi Tagaloa, percuotendo la roccia con la mano destra le ordinò di dividersi ancora e nacquero il mare e la terra. «Questa terra -dice Powell- è genitore³⁷⁸ di tutti gli uomini (specie umana) nel mondo». Quindi Tagaloa fa nascere l'acqua dolce dei fiumi e dice di nuovo alla roccia “dividiti”, dal che nacque il cielo. Di nuovo parlò alla roccia e nacquero Tui-te'e-lagi (il re che solleva il cielo), l'immensità e lo spazio e la palma delle nuvole.

Da questo momento in poi gli esseri che produrrà Tagaloa saranno sessuati. Seguiamo il testo di Powell:

Parlò di nuovo e gli abissi maschio e femmina nacquero. Chiamati Luao (l'abisso del vuoto) e Luavai (l'abisso dell'acqua). Di nuovo Tagaloa si rivolse alla roccia e nacquero in successione un maschio, Aoalala (una ramificazione zoofita), e una femmina, Ga'ogaòoletai (una roccia corallina); e ancora Tagata (uomo), spirito, cuore, volontà e diffidenza.³⁷⁹

Così finisce l'elenco della progenie prodotta da Tagaloa dalla roccia. Ma questi galleggiavano sulla superficie del mare e non era ancora stata loro assegnata nessuna posizione.

Quindi Tagaloa e la roccia fecero la seguente organizzazione:

1. Al cuore, allo spirito, alla volontà e al sospetto egli disse “Voi entrate nell'uomo”. Questa è la causa dell'intelligenza dell'uomo: fu chiamato FATU-MA-LE-ELEELE, cioè Roccia-e-la-terra. Questa fu la prima coppia umana, *Fatu* (roccia) era la femmina ed *Ele'ele* era il maschio.
2. Allo spazio e all'immensità disse “Venite voi ed unitevi qui sopra e lasciate che la palma di nuvole sia vostro figlio. Quindi ascessero, ma c'era solo un immenso vuoto e non c'era niente su cui poter posare lo sguardo.
3. Agli abissi del vuoto e dell'acqua disse “andate e popolate la regione delle acque”.
4. Lasciate che gli zoofiti e la roccia corallina producano gli abitanti del mare.
5. Lasciate popolare questo lato (dove sta la terra) a *Fatu-ma-le-eleele*.
6. Quindi Tagaloa disse al re che solleva il cielo, Tui-te'e-lagi, “vieni ed alza il cielo”. Quello lo alzò ma ricadde giù. Allora Tui-te'e-lagi andò a prendere la Masoa (una pianta Marantacea Polinesiana, detta *Tacca Pinnatifida*) e la Teve (*Amorphophallus campanulatus*), che furono i

³⁷⁷ La roccia scoscesa, la roccia lavica, la scogliera e via dicendo

³⁷⁸ O genitrice, Powell non lo svela ancora, dicendo che è “parent”

³⁷⁹ Senza voler anticipare nulla, è necessario richiamare l'attenzione del lettore sulle “qualità”, in particolare l'ultima, di cui viene dotato l'uomo.

primi a nascere tra tutti i vegetali. Con esse riuscì a sollevare il cielo ed ecco che apparve allo sguardo qualcosa su cui poggiarsi, dal momento che prima non c'era nulla.³⁸⁰

È doveroso notare che *Fatu-ma-le-Eleele* sono un unico essere, maschio e femmina insieme. Sono la coppia primordiale, non entità separate. Rispetto alla versione di Turner, inoltre, qui *Fatu* è femmina, *Eleele*, maschio. *Fatu-ma-le-Eleele*, ad un certo punto del mito, si vedrà assegnato dal Dio Tagaloa il Creatore una progenie. Ma procediamo per tappe.

Tagaloa crea quindi i nove cieli che nascono dalle ripetute unioni di Spazio e Immensità e si dedica alla creazione delle altre divinità: Tagaloa l'Immutabile, Tagaloa il Visitatore delle genti, Tagaloa che proibisce alle genti, Tagaloa il Messaggero ecc. e invia quest'ultimo negli otto cieli per chiamare un'assemblea e dire a tutti che da quel momento Tagaloa l'Immutabile sarebbe stato il loro sovrano. Arrivato nel primo cielo, la regione di Giorno e Notte, chiese loro se avessero completato il popolamento della superficie del loro cielo. Giorno e Notte risposero che lo avevano fatto ed erano anche avanzati quattro figli che non avevano ancora trovato collocazione. I loro nomi erano Manu'a e Samoa e Sole e Luna. Tagaloa il Messaggero annunciò l'assemblea e disse loro di condurre con sé i quattro figli rimasti. Durante il consiglio Tagaloa si occupò prima dei discendenti di Spazio e Immensità che furono mandati ad abitare nell'ottavo cielo e poi si rivolse Giorno e Notte. Riprendiamo il testo di Powell:

Allora Tagaloa il Creatore disse a Giorno e Notte “lasciamo che questi due giovani, Manu'a e Samoa, discendano e siano a capo della progenie di Fatu-ma-le-eleele e che i loro nomi siano aggiunti al titolo reale di Tagaloa l'Immutabile che regna nel nono cielo. Quindi quello fu dichiarato re di Manu'atele e di tutta Samoa.”³⁸¹

Samoa e Manu'a entrano così nella genealogia del Dio Tagaloa, ma c'è di più perchè in una nota Powell aggiunge:

Si afferma che i nomi Samoa e Manu'a furono assegnati a causa delle difficoltà che si presentarono alla nascita di questi due, discendenti di Giorno e Notte. Il primo, nel nascere, era tranciato giusto sotto il torace, nel punto chiamato *moa*; dunque fu chiamato *Satia-i-le-moa*, cioè fermato o strappato al torace; contratto in Samoa e ancora ulteriormente contratto in *Moa*,

³⁸⁰ Ivi, pp. 149-150.

³⁸¹ Ivi, p. 152.

che è il più antico titolo del re di Manua.³⁸²

Powell ci informa quindi del fatto che il nome Sa Moa faccia con ogni probabilità riferimento alla famiglia di un uomo di nome Moa poiché *Sa* è il prefisso che si prepone ai nomi per indicare “la famiglia di”.

Nel 1892 *The Journal of the Polynesian Society* ripubblica un saggio di John Fraser che era comparso un anno prima in “The Transactions of the Royal Society, N.S.W.” e intitolato “The Samoan Story of Creation” in cui si riporta la versione originale in lingua samoana raccolta da Powell poi tradotta da Pratt e infine commentata da Fraser dalla quale possiamo ricavare qualche altra informazione.³⁸³ Anzitutto, in questa versione il primo essere sessuato creato da Tagaloa è Spazio (Mamao),³⁸⁴ che è una femmina. Inoltre, le entità cui Tagaloa ordina di entrare nell'uomo (Tagata) non sono Cuore, Spirito, Volontà e Sospetto, ma Cuore, Spirito, Volontà e Pensiero.³⁸⁵ Ancora, una volta completata la serie di creazioni dalla Roccia, la versione Powell-Pratt-Fraser non prevede un accordo tra Tagaloa e Papa (la roccia), ma è Tagaloa che impartisce a quella i suoi ordini. Inoltre, in questa versione, è invertito il genere di Fatu ed 'Ele'ele, che divengono rispettivamente uomo e donna³⁸⁶ e d'altra parte è significativo, a mio avviso, che il testo samoano reciti:

1. O Loto ma Agaga, ma Finagalo ma Masalo ina o ane, ia fa'atasi i totonu o le tagata; ona fa'atasi ane ai lea, o le mea lea ua atamai ai tagata. Na fa'atasi ane ma le 'Ele-'ele ua igoa ai ia Fatu-ma-le-'Ele-'ele, o le uluga aiga, o Fatu le tane, ma 'Ele-'ele is fafine.³⁸⁷

Fraser non sente il bisogno di inserire una nota che giustifichi la presenza di un verbo in inglese all'interno del testo samoano, ma si limita a tradurre:

1. Let the Spirit and the Heart and Will and Thought go on and join together inside the Man; and they joined together there and and man became intelligent. And this was joined to the earth ('ele-ele'), and it was called Fatu-ma-le-'ele-'ele, as a couple, Fatu the man, and 'Ele-'ele, the woman.³⁸⁸

³⁸² Ibid.

³⁸³ J. Fraser, The Samoan Story of Creation: a “Tala”, *The Journal of the Polynesian Society* 1(3), 1892, pp. 164-189.

³⁸⁴ Ivi, p. 175.

³⁸⁵ Ivi, p. 176.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Ivi, p. 172. (enfasi mia). È doveroso sottolineare che nella lingua samoana *is* non è una parola di senso compiuto, né un prefisso o un suffisso. Semplicemente: non esiste.

³⁸⁸ Lascia che lo Spirito e il Cuore, e Volontà e Pensiero vadano e si uniscano nell'Uomo; e si unirono lì e

In una nota, inoltre, Fraser riporta:

Il manoscritto di Powell alla data del 21 marzo 1871 riporta questa nota: “ Oggi Taua-nu'u mi ha spiegato le ragioni della sua riluttanza a svelare le sue tradizioni; egli teme che possa sorgere una contesa nel momento in cui si venga a sapere che Savai'i ed Upolu occupano posizioni inferiori alle Manu'a. Quando promisi la dovuta discrezione, scoperchiò i suoi tesori. Disse che 1. 'Ele'ele è distinta da Fatu-ma-le-'Ele'ele; questo era il nome che fu dato al primo uomo che inizialmente galleggiava da solo sulle acque con 'Ele'ele. Fatu-ma-le-'Ele'ele, venne prodotto dall'unione di Spirito, Cuore, Volontà e Pensiero e fu incaricat* di popolare le terre insieme ad 'Ele'Ele “terra”, ma Le-'Ele'Ele era differente e Ftau era differente da 'Ele'Ele.³⁸⁹

Ci siamo avventurati abbastanza oltre e senza dubbio non è questa la sede per discutere il complesso sistema cosmogonico samoano, di cui qui non si è preso in considerazione che una piccolissima parte. Quel che mi interessa, tuttavia, sottolineare è che le differenti versioni della storia sembrerebbero palesare la necessità, sentita forse solo dai missionari, di genderizzare le entità create da Tagaloa, come a volersi assicurare che il principio della riproduzione sessuata sia affermato senza che si profili il rischio di cadere in contraddizione. Si potrebbe ipotizzare che sia piuttosto il redattore che il narratore a sentire l'urgenza di specificare se si tratti di un uomo o di una donna. Inoltre, il fatto che nella versione Powell-Pratt-Fraser esseri che nella precedente edizione non erano genderizzati si vedono assegnato un sesso in previsione dell'accoppiamento con un'altra entità di sesso opposto è senza dubbio indicativa delle manomissioni dei missionari.

La morale cristiana, che vedeva la donna formata per volontà divina da una costola dell'uomo non avrebbe potuto accettare la compresenza nel primo uomo del principio maschile e di quello femminile incarnati da Fatu-ma-le-Eleele. Con questo non si vuol certo sostenere che le *fa'afafine* rappresentino oggi quel primo uomo del mito, né tanto meno che il mito possa essere di per sé una giustificazione del ruolo delle *fa'afafine* all'interno della società samoana.

La questione sulla quale vale la pensa di interrogarsi non è se Fatu-ma-le-Eleele sia maschio, femmina o entrambi, né se, considerando Fatu ed 'Ele'ele due esseri distinti, si debba assegnare all'uno il genere maschile o all'altro, e per converso il femminile.

l'uomo divenne intelligente. E questi fu unito alla terra ('ele-ele'), e fu chiamato Fatu-ma-le-'Ele-'ele, in quanto coppia, l'uomo Fatu ed 'Ele-'ele, la donna.

³⁸⁹ Ivi, nota 4 p. 189.

Nemmeno possiamo supporre che tali principi siano forme archetipiche, anzi, gli unici gesti “originari” che sarebbe opportuno riconoscere sono l'imposizione della logica duale e della norma eterosessuale e l'oblio di tutto ciò che non vi si confà.

Non trarrò, in chiusura, le fila del percorso proposto. In queste pagine ho voluto provare a capovolgere la traiettoria di alcune ben radicate mitologie sessuali, maneggiando degli oggetti, per così dire, “classici” della ricerca antropologica (tatuaggi, vesti, danze e rituali), nel tentativo, spero riuscito, di produrre un'etnografia anomala nel panorama delle ricerche sulle *fa'afafine* e, in generale, degli studi sulle esperienze di genere non eteronormative, che facesse dialogare i temi “del presente” con quelli “del passato”. Ho utilizzato questi oggetti come filtri, capaci di mettere in luce le relazioni intorno a cui è possibile strutturare mitologie sessuali e cercando di comprendere come, in una prospettiva diacronica, tali oggetti rappresentino, per i contesti oceaniani e per la storia delle relazioni tra l'occidente euro-americano e i le popolazioni del pacifico, oggetti esemplari, che permettono forse una prima ricomposizione delle relazioni in campo. La disponibilità di una ricca letteratura ha reso un po' più agevole un compito assai arduo, che in alcun modo avrei potuto scandagliare con minuzia in soli dieci mesi di ricerca sul campo. Lo sguardo che qui si poggia sul corpo, sulle relazioni, sulle pratiche e le performance non vuole né potrebbe essere uno sguardo esaustivo, bensì uno sguardo orientato, certamente coinvolto, e non ancora del tutto appagato.

Per Giorgio Solinas nell'introdurre una raccolta di saggi sui documenti di cultura materiale in antropologia scrive:

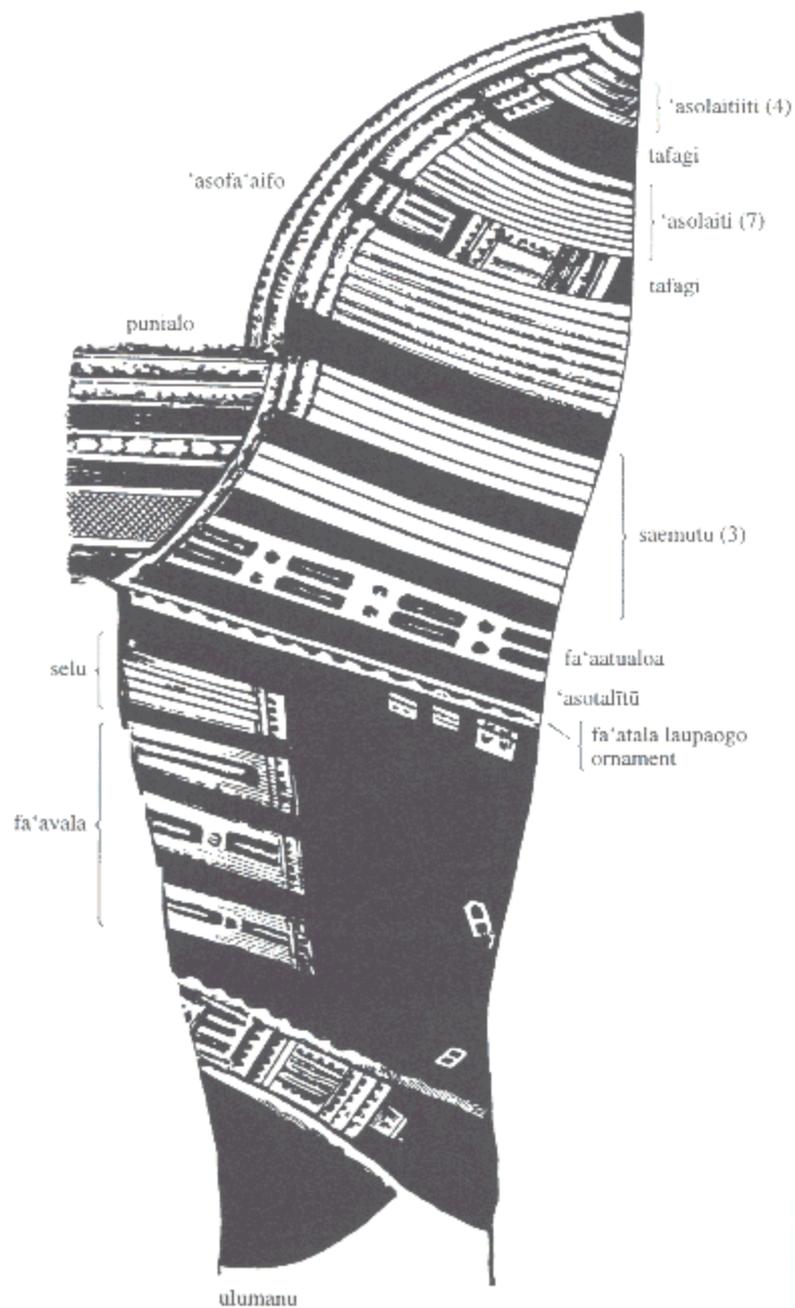
Quando gli oggetti vengono osservati dal vivo, quando, ad esempio, andiamo sul campo a vedere in funzione lo stesso telaio che nel frattempo abbiamo scomposto mentalmente, catalogato, addotto ad una tipologia nota, etc., quando insomma ci collochiamo nel tempo reale dell'evento che vogliamo duplicare in documento, siamo costretti a misurarci precisamente con lo scarto fra l'adesione osservatrice sincronizzata con l'ordine temporale dell'azione e il bisogno di comprenderla solo a cose fatte.

Sta qui una delle incompiutezze più rilevanti del lavoro etnografico.³⁹⁰

Sono tanti, per citare ancora Solinas, “gli inafferrabili residui non documentati” in questa tesi che stimolano “a riaprire continuamente i termini del lavoro osservativo”. I limiti, certamente, tanti, di queste pagine, spero siano compensati, almeno in parte, da

³⁹⁰ P.G. Solinas, a cura di, *Gli oggetti esemplari. I documenti di cultura materiale in antropologia*, Montepulciano (SI), Editori del Grifo, 1989, p. 8.

quell'attenzione alla cura delle relazioni che ho provato a documentare.



³⁹¹ Le riproduzioni di *pe'a* e *malu*, così come la fotografia del giovane ritratto di spalle sono tratte da Kramer, *The Samoa Island vol. II*, cit., pp. 75, 83, 84, 90; le fotografie e i tatuaggi che immortalano, sono invece opera del *tufuga* Li'aifaiva Imo Levi, che ne ha concesso l'utilizzo.

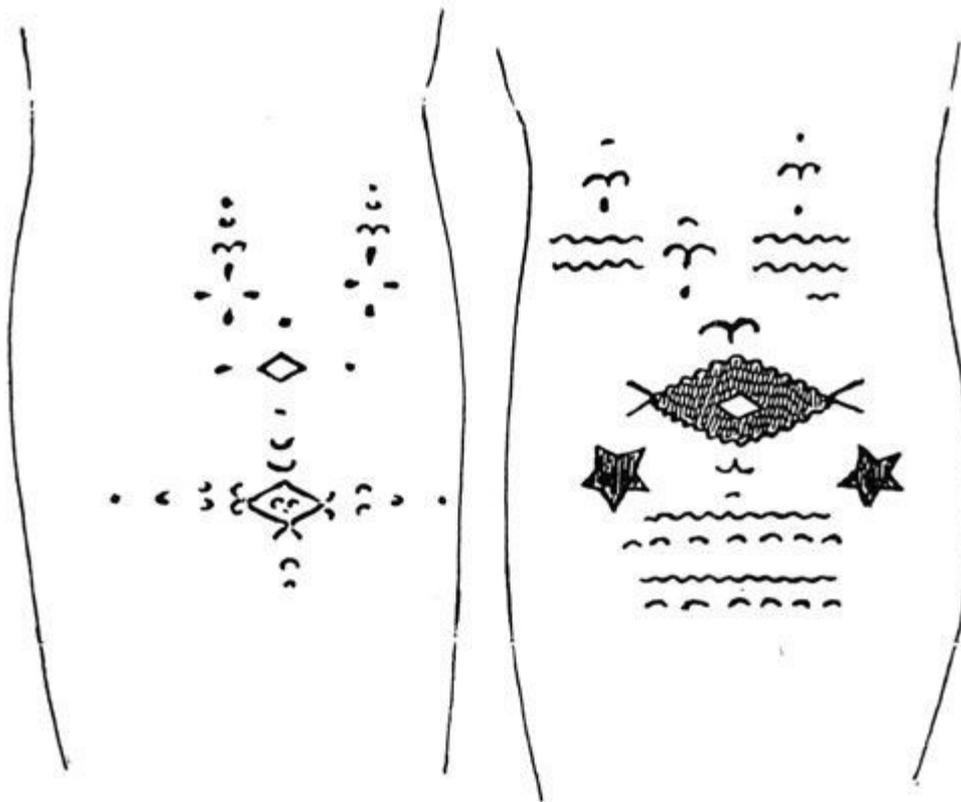
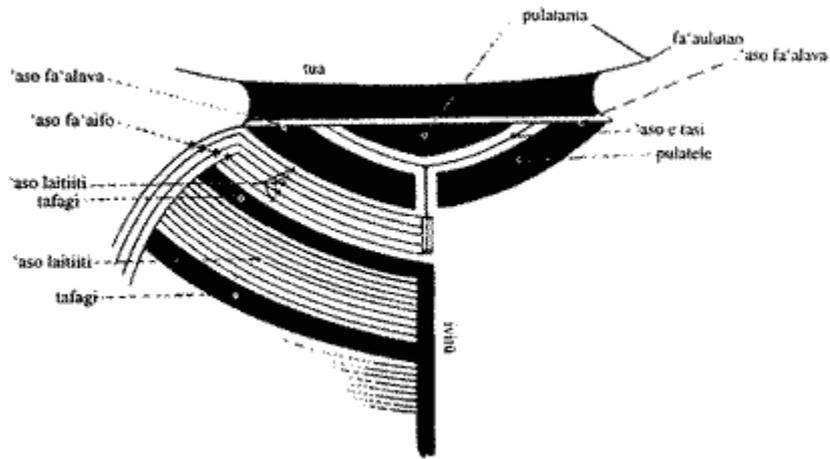


Figure 5. Tattoo on the back of a woman's legs. The tattoo on the right includes the depiction of birds, a net, and two five-pointed stars (From Krämer 1902-3:1:84, Fig. 6).















BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1995, *Tala o le vauvau, Myths, Legends and Customs of Old Samoa Adapted from the collection of C. Staubel, A. Kramer & Brother Herman*, Auckland, Pasifika Press.
- Aiono Le Tagaloa F. 1992, *The Samoan Culture and Government*, in *Culture and Democracy in the South Pacific*, a cura di R. Crocombe et alii, pp. 117-138, Suva, University of South Pacific.
- Alexeyeff K. 2000, Dragging Drag: The Performance of Gender and Sexuality in the Cook Islands, *The Australian Journal of Anthropology*, 11: 297-307.
- 2008, Globalizing Trans in the Cook Island: Friction, Repulsion and Abjection, *The Contemporary Pacific*, 20(1): 143-161.
- Alexeyeff K., Besnier N., *Gender on the edge. Identities, Politics, Transformations*, in *Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders*, a cura di N. Besnier, K. Alexeyeff, pp.1-30, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Aria M. 2007, *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia Francese*, Pisa, Pacini.
- Benadusi L. 2008, *Dalla paura al mito dell'indeterminatezza, storia di ermafroditi, travestiti, invertiti e transessuali*, in *Transessualità e scienze sociali: Identità di genere nella postmodernità*, a cura di E. Ruspini, M. Inghilleri, pp. 18-48, Napoli, Liguori.
- Besnier N. 1993, *Polynesian Gender Liminality through time and space*, in *Third sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in Culture and History*, a cura di G. Herdt, pp. 285-328, New York, Zone Books.
- 2002, Transgenderism, Locality and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga, *American Ethnologist*, 29: 534-566.
- 2004, The Social Production of Abjection: Desire and Silencing among Transgender Tongan, *Social Anthropology*, 1: 301-323.
- 2011, *On the Edge of the Global. Modern Anxieties in a Pacific Island Nation*, Stanford, Stanford University Press.

- Besnier N. Alexeyeff K. 2014, a cura di, *Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Bisogno F., Ronzon F. 2007, *Altri Generi. Inversioni e Variazioni di genere tra culture*, Milano, Il dito e la Luna.
- Boellstorff T, 2007, Queer studies in the house of anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 36: 17-35.
- Butler J. 2004[1990];, *Scambi di genere*, Milano, Sansoni.
- 1996[1993], *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli.
- 2014[2004], *Fare e disfare il genere*, Milano, Mimesis.
- Colchester C. 2003, a cura di, *Clothing the pacific*, Oxford, Berg.
- Cole A. 2005, *Governing Tattoo: Reflections on a Colonial Trial*, in *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and Europe* a cura di N. Thomas, A. Cole, B. Douglas, London, Reaktion Book.
- Cottino G. 2013, *Il peso del corpo. Un'analisi antropologica dell'obesità a Tonga*, Milano, Unicopli
- D'alleva A., 2005, *Christian Skins: Tatau and the Evangeization of the Society Island and Samoa*, in *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, A. Cole, B. Douglas, pp. London, Reaktion Book.
- De Laurentis T. 1991, Queer Theory, Lesbian and Gay Studies. An Introduction, *Differences*, 3(2): iii-xviii.
- Dhavan N., Engel A., Holzhey C.F.E., Woltersdorff V.,2015, a cura di, *Global Justice and Desire*, New York, Routledge.
- Dolgoy R., 2000, *The Search for Recognition and Social Movements Emergence: Toward an understanding of transformations of fa'afafine in Samoa*, unpublished Ph.D. Thesis, University of Alberta.
- 2014, "Hollywood" and the Emergence of a fa'afafine Social Movement in Samoa 1960-1980, in *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander*, a cura N. Besnier e K. Alexeyeff, pp. 56-72, Honolulu, University of Hawaii Press.

- Driskill Q.L., Finley C, Jilley B.J., Morgensen S.L. 2011, a cura di, *Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature*, Tucson, University of Arizona Press.
- Driskill Q.-L., Finley C., Gilley B.J., Morgensen S.L. 2011, *Introduction*, in *Queer Indigenous studies. Critical Interventions in theory, politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, pp. 1-28, Tucson, University of Arizona Press.
- Drozdown St.Christian D., 2002, *Elusive Fragments. Making power, property and health in Samoa*, Durham, Carolina Academic Press.
- Duranti A. 1981, *The Samoan Fono. A Sociolinguistic Study*, Department of Linguistic, Australian National University.
- Duranti A. 1990, *Doing Things with Words: Conflict, Understanding and Change in a Samoan Fono*, in *Disentangling. Conflict Discourse in Pacific Societies*, a cura di K.A. Watson Geogeo, G.M. White, Stanford, Stanford University Press.
- Ella S. 1899, Polynesian Native Clothing, *The Journal of the Polynesian Society*, 8 (3): 165-170.
- Fabian J. 2012, Cultural Anthropology and the question of Knowledge, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18: 439-453.
- Ferran S. 2004, Transsexual, Fa'afafine, Fakaleiti and Marriage Law in the Pacific. Considerations for the future, *Journal of the Polynesian Society*, 113(2): 119-142.
- 2014, Outwith the Law in Samoa and Tonga, in *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander*, a cura N. Besnier e K. Alexeyeff, pp. 347-370, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Franklin S. *The riddle of Gender*, in *Before and After Gender. Sexual Mythologies of Everyday Life*, di Marilyn Strathern, pp. xiii-xlv, Chicago, Hau Books.
- Fraser J. 1896, Some folk-song and myths from Samoa, *Journal of the Polynesian Society*, 5:171-183.
- Freeman J. 2014, *A Living Legacy*, in *Whispers and Vanities, Samoan Indigenous Knowledge and religion*, a cura di Tamasailau M. Sualii Sauni, Maualaivau A. Wendt,

Wellington, Huia Publisher.

Galliot S. 2014, *Tatouage d'Océanie. Rites, Techniques et Images*, Paris, Société des Océanistes.

- 2015, Le Taouage Samoan et ses agents. Images, mémoire et actions rituelles, *Gradhiva*, 21: 156-181.

- 2015, Ritual Efficacy in the making, *Journal of Material Culture*, 20(2): 1-25.

Galumalemana Afeleti Hunkin 2009, *Gagana Samoa. A Samoan Language Coursebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Garber M. 1994, *Interessi Truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Gell A. 1993, *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Oxford, Clarendon Press.

Gilley B.J. 2006, *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*, Lincoln, University of Nebraska Press.

- 2011, *Two-Spirit Man's Sexual Survivance against the Inequality of Desire*, in *Queer Indigenous studies. Critical Interventions in theory, politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, pp. 123-131, Tucson, University of Arizona Press.

Gramsci A. 1975, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.

Grilli S. 2013, a cura di, *Per-Formare Corpi. Esperienze e Rappresentazioni*, Milano, Unicopli.

Handy E.S.C. 1924, Samoan house building, cooking and tattooing, *Bullettin of The Berenice P. Bishop Museum*, Honolulu, Bishop Museum Press.

Hau'ofa E. 2008, a cura di, *Our see of islands*, in *We are the Ocean. Selected works*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Herdt G. 1993[1984], *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Los Angeles, University of California Press.

Herdt G. 1993, a cura di, *Third sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books.

- Holmes L. 1983, A tale of Two Studies, *American Anthropologist*, 85(4): 929-935.
- Iati I. 2013, Samoa's Price for Twentyfive Years of Political Stability, *Journal of Pacific History*, 48(4):443-463.
- Jacobs S.E., Wesley T., Lang S. 1997, a cura di, *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.
- Jacobs S.E., Wesley T., Lang S 1997, *Introduction*, in *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*, a cura di S.E. Jacobs, T. Wesley, S. Lang, pp. 1-18, , Urbana, University of Illinois Press.
- Juillerat B., Jeudi-Ballini M. 2002, *People and Things: Social Mediation in Oceania*, Durham, Carolina Academic Press.
- Kramer A. 1994[1904], *The Samoa Islands. An Outline of a Monograph with Particular Consideration of German Samoa Vol I*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- 1995[1905], *The Samoa Islands. An Outline of a Monograph with Particular Consideration of German Samoa Vol II*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Kosofsky-Sedgwick E. 1990, *Epistemology of the closet*, Berkley, University of California Press.
- Kulick D. 1998, *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kuwahara M. 2005, *Multiple Skins: Space, Time and Tattooing in Tahiti*, in *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, A. Cole, B. Douglas, London, Reaktion Book.
- 2014, *Living as and Living with Mahu and Raerae. Geopolitix, Sex and Gender in the Society Island*, in *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander*, a cura N. Besnier e K. Alexeyeff, pp. 93-114, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Latai L. 2015, Changing Convenants in Samoa? From Brother and Sisters to Husbands and Wives?, *Oceania*, 85(1): 92-104.
- Le Breton D. 2016, *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*, Milano, Meltemi.
- Lelli S. 2016, a cura di, *Margaret Mead. Quando l'antropologo è una donna*, Firenze,

Edizioni Clichy

Leasiolagi Meleisea M., Measina M., Muagututi'a Chan Mow I., Shoeffel P. et alii 2015, *Political Representation and Women's Empowerment in Samoa*, vol I e II, Apia, Centre for Samoan Studies.

Levy R.I. 1971, The community functions of Tahitian Male Transvestites, *Anthropological Quarterly*, 44:12-21.

Lewin E., W.L. Leap 1996, a cura di, *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, Urbana, University of Illinois Press.

Lewin E. 2006, a cura di, *Feminist Anthropology. A Reader*, Oxford, Blackwell.

Lonzi C. 1977, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano, Edizioni di Rivolta Femminile.

Mageo J.M. 1991, Ma'i Aitu: The Cultural Logic of Possession in Samoa, *Ethos*, 19(3), pp. 352-383.

- 1992, Male Transvestitism and Cultural Change in Samoa, *American Ethnologist*, 19(3): 443-459.

- 1996, Samoa, on the Wilde side: Male Transvestitism, Oscar Wilde and Liminality in making Gender, *Ethos*, 24(4): 588-627.

- 1998, *Theorizing Self in Samoa. Emotions, Gender, Sexualities*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Mallon S., Burnt P., Thomas N. 2000, a cura di, *Tatau: Samoan tattoo, New Zealand Art, Global Culture, photographed by M. Adams*, Wellington, Te Papa Press.

Mallon S. 2000a, *Samoan Tattooing, Cosmopolitans, Global Culture*, in *Tatau: Samoan tattoo, New Zealand Art, Global Culture, photographed by M. Adams*, a cura di S. Mallon, P. Burnt, N. Thomas, pp. 15-34, Wellington, Te Papa Press.

- 2000b, *A Living Art. An Interview with Su'a Sulu'ape Paulo II*, in *Tatau: Samoan tattoo, New Zealand Art, Global Culture, photographed by M. Adams*, a cura di S. Mallon, P. Burnt, N. Thomas, pp. 51-61, Wellington, Te Papa Press.

- 2005, *Samoan Tatau as a Global Practice*, in *Tattoo. Bodies Art and Exchange in the*

- Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, A. Cole, B. Douglas, London, Reaktion Book.
- Marquardt C. 1984, *The Tattooing of both sexes in Samoa*, Papakura, McMillian Publisher.
- Mathieu N.C. 1973, Homme-culture et femme-nature?, *L'Homme*, 13(3), pp. 101-113.
- Mead M. 1953[1928], *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, Editrice Universitaria.
- McMullin D. 2011, *Fa'afafine Notes. On Tagaloa, Jesus and Nafanua*, in *Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature*, a cura di Q.L. Driskill, C. Finley, B.J. Jilley, S.L. Morgensen, pp. 81-94, Tucson, University of Arizona Press.
- Meleisea M. 1987, *Lagaga A short history of Western Samoa*, Suva, University of South Pacific.
- Mieli M. 2002, *Elementi di Critica Omosessuale*, Milano, Feltrinelli.
- Milner G.B. 1966, *Samoan Dictionary*, Auckland, Pasifika Press.
- 1969, Siamese Twins, birds, and the double helix, *Man*, 4:5-23.
 - 1973, Siamese Twins and Samoan Tattoos, *Man*, 8(1): 108.
 - 1975, Samoan tattoos and structural analysis, *Man*, 10(2):307-308.
- Morgensen S.L. 2010, Settler Homonationalism: Theorizing Settler Colonialism Within Queer Modernities, *GLQ: a Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(1-2): 105-131
- 2011a, *Spaces Between Us. Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
 - 2011b, *Unsettling Queer Politics. What can Non-Native People Learn from Two-Spirit Organizing?*, in *Queer Indigenous Studies, Interventions in Theory, Politics and Literature*, a cura di Q.-L. Driskill, C. Finley, B.J. Gilley, S.L. Morgensen, pp. 132-152, Tucson, University of Arizona Press.
- Mortimer G. 1791, *Observations and Remarks made during a Voyage around the islands of Tenerife, Amsterdam, Maria's Island near Van Diemen's Land, Otaheite, Sandwich Island...*, London, self printed.
- Moyle R. 1975, Sexuality in Samoan Art Form, *Archives of Sexual Behaviour*, 4(3), pp.

227-247.

- Nanda S. 1993, *Hijras: An alternative sex and gender role in India*, in *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in Culture and History*, a cura di G. Herdt, pp. 373-417, New York, Zone Books.
- Nanda 2007[1993], *Hijira e Sadin. Né uomo né donna in India*, in *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, a cura di F. Bisogno, F. Ronzon, pp. 19-38, Milano, Il dito e la luna.
- Newton E. 1996, *My Best Informant's Dess: The Erotic Equation in Fieldwork*, in E. Lewin, W.L. Leap, a cura di, *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, pp. 212-235, Urbana, University of Illinois Press.
- Oakley A. 1972, *Sex, Gender and Society*, London, Temple Smith.
- Ortner S.B. 1972, Is female to male as nature is to culture, *Feminist Studies*, 1, pp 5-31.
- Ortner S.B, Whitehead H. 2000[1981], a cura di, *Sesso e Genere. L'identità Maschile e Femminile*, Palermo, Sellerio.
- 2000[1981], *Una spiegazione dei significati sessuali*, in *Sesso e Genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di S.B. Ortner, H. Whitehead, pp. 73-107, Palermo, Sellerio.
- Ortner S.B. 2000[1981], *Genere e sessualità nelle società gerarchiche: il caso della Polinesia e alcune osservazioni comparative*, in *Sesso e Genere. L'identità Maschile e Femminile*, a cura di S.B. Ortner, H. Whitehead, pp. 532-598, Palermo, Sellerio.
- Paini A. 2009, *Risemantizzare vecchi e nuovi simboli. Robe Mission e imprenditorialità delle donne kanak, Isole della Lealtà*, in *Antropologia dell'Oceania*, a cura di E. Gneccchi Ruscone e A. Paini, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Poasa K., Blachard H.R., Zucker K.J, 2004, Birth Order in Transgendered Males from Polynesia: A Quantitative Study of Samoan Fa'afafine, *Journal of Sex and Marital Therapy*, 30:13-23.
- Powell G. 1887, Samoan Tradition of Creation and the Deluge, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute Vol XX*, pp. 145-175, London, Published by the Institute.
- Pratt G. 1893, *Grammar and Dictionary of the Samoan Language with English and*

- Samoan Vocabulary*, Papakura, McMillian.
- Rich A. 1980, Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence, *Sign*, 5, pp. 631-660.
- Roen K. 2006, *Transgender Theory and Embodiment. The risk of Racial Marginalization*, in *The Transgender Studies Reader*, a cura di S. Styer e S. Whittle, pp. 656-665, New York, Routledge.
- Rosaldo M.Z., Lamphere L. 1974, a cura di, *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Roscoe W. 1991, *The Zuni Man-Woman*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.
- 2007[1993], *Come Diventare Berdache. Verso un'analisi unificata della diversità di genere*, in *Altri generi. Inversioni e variazioni di genere tra culture*, a cura di F. Bisogno, F. Ronzon, pp. 39-86, Milano, Il dito e la Luna.
- Rubin G., 2006, *The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex*, in *Feminist Anthropology. A Reader*, a cura di E. Lewin, pp. 87-106, Oxford, Blackwell.
- Ruspini E., Inghilleri, M. 2008, *Transessualità e scienze sociali. Identità di genere nella postmodernità*, Napoli, Liguori.
- Shankman P. 1972, Siamese Twins and Samoan Tattoos, *Man*, 7(2): 314-315.
- 1975, Tattoos and Structural Analysis, *Man*, 10(1):126-128.
- 2009, *The trashing of Margaret Mead. Anatomy of an anthropological Controversy*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Schmidt J.M. 2010, *Migrating Genders. Westernisation, Migration and Samoan Fa'afafine*, Surrey, Ashgate.
- Being "Like a Woman". Fa'afāfine and Samoan Masculinity, *The AsiaPacific Journal of Anthropology*, 17(3-4): 287-304.
- Schoeffel P. 1979, *Daughters of Sina: A study of Gender, Power and Status in Samoa*, Ph.D. thesis, Australian National University.
- 1987, Rank, Gender and Politics in Ancient Samoa. The genealogy of Salamāsina O Le Tafaiāfā, *Journal of Pacific History*, 22(4): 174-193.

- 1995, *The Samoan Concept of Feagaiga and its transformations*, in *Tonga and Samoa. Images of Gender and Polity*, a cura di J. Huntsman, pp. 85-106, Christchurch, MacMillian Brown Centre for Pacific Studies.
 - 2014, *Representing fa'afafine: Sex, Socialization and Gender Identity in Samoa*, in *Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander*, a cura di N. Besnier e K. Alexeyeff, pp. 73-90, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Schwartz T. 1983, Anthropology, a Quaint Science, *American Anthropologist*, 85(4): 919-929.
- Shore B. 2000[1981], *Sessualità e genere nelle Samoa*, in *Sesso e Genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di S. Ortner, H. Whitehead, pp-318-348, Palermo, Sellerio.
- 1982, *Sala'ilua. A Samoan Mystery*, New York, Columbia University Press.
 - 1983, Paradox Regained, Freeman's Margaret Mead and Samoa, *American Anthropologist*, 85(4): 935-944.
- Silverman M. 1983, Our Great Deception, or Anthropology Defield!, *American Anthropologist*, 85(4): 944-947.
- Smith A. 2005, *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge, South End Press.
- Solinas P.G. 2004, *Ego, alter, alter ego. La prima persona nella terminologia di parentela*, in *L'acqua strania. Il declino della parentela nella società complessa*, pp. 177-189, Milano, Franco Angeli.
- Solinas P.G. 2015, *Colore di pelle colore di casta. Persona, rituale, società in India*, Milano, Mimesis.
- Stair J.B. 1897, *Old Samoa or Flotsam and Jetsam from the Pacific Ocean*, London.
- Stewart P.J., Strather A. 2001, *Serie's Editors' Introduction*, in *Elusive Fragments Making power, property and health in Samoa*, D. Drozdow-ST.Christian, Durham, Carolina Academic Press, pp. ix-xv.
- Strathern M. 2016, *Before and After Gender,. Sexual Mythologies of Everyday Life*, Chicago, HAU Books, 2016.

- Stryker S., Whittle S. 2006, a cura di, *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge.
- Tamasailau M. Sualii Sauni, Maualaivau A. Wendt, Vitolia Mo'a et alii 2014, a cura di, *Whispers and Vanities. Samoan Indigenous Knowledge and Religion*, Wellington, Huia Publisher.
- Tcherkezoff S. 2001, *Le mythe occidental de la sexualité Polynésienne. Margaret Mead, Derek Freeman and Samoa*, Paris, Presse Universitaire de France, 2001.
- 2003, *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité)*, Paris, L'Hermattan.
 - 2004, *Tahiti 1768: Jeunes Filles en Pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Paris, Au Vent des Iles.
 - 2008, *First Contact in Polynesia: the Samoan Case (1722-1848). Western Misunderstanding about Sexuality and Divinity*, Canberra, ANU Press.
 - 1993, *The illusion of dualism in Samoa. "Brothers and sisters" are not "men and women"*, in *Gendered Anthropology*, a cura di T. Del Valle, pp. 54-87, London, Routledge.
 - 2002, *Subjects and Objects in Samoa: ceremonial mats have a soul*, in *People and Things: Social Mediations in Oceania*, a cura di B. Juillerat, M. Jeudi-Ballini, pp. 27-51, Durham, Carolina Academic Press.
 - 2003, *On cloth, gift and Nudity: Regarding some European Misunderstanding during Early Encounte in Polynesia*, in *Clothing the pacific*, a cura di Chloe Colchester, pp. 51-75, Oxford, Berg.
 - 2012, More on Polynesian gift-giving. The Samoan sau and the fine mats (toonga), the Maori hau and the treasure (taonga), *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2(2): 313-324.
 - 2014, *Transgender in Samoa: the cultural production of gender inequality*, in *Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders*, a cura di N. Besnier e K. Alexeyeff, pp. 115-134, Honolulu, University of Hawaii Press.
 - 2015, *Sister or Wife, You've Got to Choose. A solution to the puzzle of village exogamy in*

- Samoa*, in *Living Kinship in the Pacific*, a cura di C. Toren e S. Pauwels, pp 166-185, New York, Berghahan Books.
- Te Rangi Hiroa 1930, *Samoan Material Culture*, *Bullettin n.75 B.B.Museum*, Honolulu, Bishop Museum Press.
- Thomas N. 1991, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press.
- Thomas N., Cole A., Douglas B. 2005, a cura di, *Tattoo. Bodies, Art ans Exchange in the Pacific and Europe*, London, Reaktion Book.
- 2005a, *Introduction*, in *Tattoo. Bodies, Art ans Exchange in the Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, A. Cole, B. Douglas, London, Reaktion Book.
 - 2005b, *Embodied exchange and their limits*, in *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, A. Cole, B. Douglas, London, Reaktion Book.
- Toren C., Pauwels S. 2015, a cura di, *Living Kinship in the Pacific*, New York, Berghahan Books.
- Truglia, *Il Corpo delle Meraviglie. Politiche e Poetiche del Corpo Tatuato*, Ph.D. Thesis, Università di Messina, 2013.
- Tui Atua Tupua Tamasese 2009,
- 2012, *O le matāfaioi le maluāpapa o le aiā tatau “Human responsability is the foundation rock of Human Rights: Managing Cultural and Religiuos Diversity in the Pacific*, Keynote Address presented at the Conference “Managing Cultural and Religious Diversity, NUS, Apia, Samoa, 30 aprile 2012.
 - 2014, *Whispers and Vanities in Samoan Indigenous Religious Culture*, in *Whisper and Vanities. Samoan Indigenous knowledge and Religion*, a cura di Tamasailau M. Sualii Sauni, Maualaivau A. Wendt, Wellington, Huia Publisher.
- Turner G.1884, *Samoa a Hundred Yesrs ago and long before*, London, MacMillian.
- Unasa Va'a L.F., *Tatau. From Initiation to Cultural Symbol Supreme*, *Measina Samoa*, 2-3, 2008, pp. 91-119.
- Valentine D. 2007, *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, London, Duke

University Press.

- 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: 1437-1442.
- Violette L. 1879, *Dictionnaire Samoa-Francais-Anglais et Francais-Samoa-Anglais precedé d'une Grammaire de la Langue Samoa*, Paris, Maisonneuve.
- Vesce M.C. 2013, *Corpi che cambiano. Una ricerca etnografica sui femminielli napoletani*, in *Per-formare corpi. Esperienze e rappresentazioni*, a cura di S. Grilli, pp. 67-107, Milano, Unicopli.
- 2017 (forthcoming), *Altri Transiti. Corpi, pratiche, rappresentazioni di femminielli e transessuali*, Milano Mimesis.
- Wallace I. 1999, "Fa'afafine: Queens of Samoa" and the elision of homosexuality, *GLQ Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5(1):25-39.
- Watson Geogeo K.A., White G.M. 1990, *Disentangling. Conflict Discourse in Pacific Societies*, Stanford, Stanford University Press.
- Weiner A., Schneider J. 1989, a cura di, *Cloth and human Experience*, Washington, Smithsonian Book.
- Weiner A. 1983, Ethnographic Determinism: Samoa and the Mead Controversy, *American Anthropologist*, 85(4): 909-919.
- 1989, *Why Cloth? Wealth, Gender and Powe in Oceania*, in *Cloth and human Experience*, a cura di A. Weiner, J. Shneider, Washington, Smithsonian Book.
- 1991, *Inalienable Possession. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Pressf.
- Weiss M. 2015, *Queer Economic Justice. Desire, Critique and the Practice of Knowledge*, in *Global Justice and Desire*, a cura di N. Dhavan, A. Engel, C.F.E. Holzhey, V. Woltersdorff, pp. 79-95, New York, Routledge.
- Werner M. 1991, Fear for a Queer Planet, *Social Text*, 29, pp. 3-17.
- Weston K. 1993, Lesbian/Gay studies in the house of anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 22: 339-367.

- 1997[1991], *Families We Choose. Lesbians, Gay, Kinship*, New York, Columbia University Press.

White J. 2005, *Marks of Transgression. The Tatting of European in the Pacific*, in *Tattoo. Bodies, Art and Experience in the Pacific and Europe*, a cura di N. Thomas, London, Reaktion Book.

Whitehead H. 2000, «*L'arco e la cinghia del fardello*». *Uno Sguardo sulla omosessualità istituzionalizzata del Nord America indigeno*, in *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di S.B. Ortner, H. Whitehead, pp. 173-218, Palermo, Sellerio, 2000.

Wolf E., 2010, Sigeyuki Kihara Fa'afafine: In a Manner of a Woman. The photographic Theater of Cross-cultural Encounter, *Pacific Art*, 10(2): 23-33.