

**Maria Carolina Vesce**

**COME LE DONNE, PER SEMPRE FRATELLI.**

**TATUAGGIO, GENERE, PARENTELA NELL'ESPERIENZA DELLE**

**FA'AFINE SAMOANE<sup>1</sup>.**

ABSTRACT. The paper analyses the ties between tattoo, gender, and kinship inward the social experiences of tattooed Samoan *fa'afafine*, namely people assigned male at birth who perceive themselves, behave and act as women. Within the *Fa'a Samoa* (the Samoan way or culture), regardless of the predisposition for a diverse gender identification, towards their sibling and their descendants *fa'afafine* keep the duties and responsibilities related to their assigned sex. By focusing on the intricate relation between gender and kinship in Samoa, this paper looks at the strategies adopted by *fa'afafine* to manipulate their gender through traditional tattoo in order to re-produce it.

ABSTRACT. In questo saggio mi concentro sulle relazioni tra genere, tatuaggio e parentela nell'esperienza di quattro *fa'afafine* samoane tatuate con i tatuaggi tradizionali. Assegnate alla nascita al sesso maschile, le *fa'afafine* si sentono, si

---

<sup>1</sup>Questo testo costituisce la rielaborazione di una comunicazione presentata nel corso di un seminario svoltosi presso l'Università degli studi di Siena nel marzo 2018. Colgo l'occasione per ringraziare Simonetta Grilli e Matteo Aria, che discussero in quell'occasione il mio intervento e che hanno commentato versioni precedenti di questo saggio. Un ringraziamento particolare devo al prof. Solinas, per avermi aiutata a mettere a fuoco alcune delle questioni che affronto in queste pagine e per il confronto fruttuoso sulla loro stesura.

comportano e agiscono ‘come le donne’. Ciò nonostante, nel contesto sociale samoano (nella ‘cultura’ o nel ‘modo samoano’), mantengono nei confronti dei propri sibling e dei loro discendenti gli obblighi e le responsabilità del sesso maschile. In questo saggio mi concentro sulle strategie adottate dalle *fa’afafine* tatuate con i tatuaggi tradizionali, maschili e femminili, per manipolare il proprio genere e per riprodurlo.

**Key-words:** Samoan *fa’afafine*; Samoan kinship; Tattooing; Gender; Re-production

### *Trovate etnografiche*

Le rubriche dedicate alle opinioni dei lettori sui periodici e i quotidiani locali sono spesso foriere di storie affascinanti, consentono all’antropologa di orientarsi tra le rappresentazioni di senso comune e farsi un’idea di quel che le persone pensano in un certo tempo a proposito di un determinato argomento. Nel corso delle prime settimane in Samoa<sup>2</sup> avevo preso l’abitudine di dedicarmi allo spoglio di alcuni

---

<sup>2</sup> Gli oltre dieci mesi di ricerca sul campo di cui qui, parzialmente, si rende conto si sono svolti tra il 2014 e il 2015 nel quadro del dottorato in antropologia dell’Università di Messina. Ho effettuato due soggiorni di ricerca, della durata di cinque mesi ciascuno, soggiornando nell’area cittadina di Apia, la capitale delle Samoa, stato indipendente del Pacifico insulare composto di due isole maggiori (Upolu, dove si trova la capitale, e Savai’i) e otto tra isole e isolotti. Per approfondire alcune delle questioni emerse dalla ricerca in Samoa, come riferirò più in dettaglio in queste pagine, nel corso del secondo soggiorno sul campo ho trascorso circa due mesi in Nuova Zelanda, ad Auckland e nell’immediata periferia della città, dove è presente già dagli anni settanta una numerosa comunità samoana. La ricerca ha inteso mettere a fuoco le manipolazioni e gli interventi superficiali più o meno legittimamente adottati dalle *fa’afafine* (si veda nota 5) per trasformare il proprio genere.

materiali disponibili nella *Pacific room* della *Nelson Memorial Library* di Apia. Un giorno, mentre sfogliai le vecchie edizioni del *Samoa Observer*<sup>3</sup>, mi imbattei in un articolo dedicato alla sacralità del tatuaggio femminile<sup>4</sup> (*malu*) che riportava la vicenda, cui aveva fatto seguito un grosso scandalo, di una *fa'afafine*<sup>5</sup> che anni prima non solo si era fatta tatuare un *malu*, ma ‘spregiudicatamente’ era solita esibirlo in pubblico, indossando abiti femminili e minigonne. L’autrice non forniva ulteriori dettagli, si limitava a riferire e commentare succintamente la vicenda:

Alcuni anni fa un *fa'afafine* ha sollevato grande indignazione perché 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 perché voleva un

---

<sup>3</sup> Si tratta del principale quotidiano dello stato delle Samoa.

<sup>4</sup> I tatuaggi ‘tradizionali’ (*malofie*), realizzati con le bacchette (*au*) da un maestro tatuatore (*tufuga ta tatau*), si differenziano in base ad un principio di genere: il *pe'a*, detto anche solo *tatau*, per gli uomini, il *malu* per le donne.

<sup>5</sup> La parola *fa'afafine* (plurale *fa'afāfine*) significa letteralmente ‘al modo delle donne’ e si riferisce a tutte quei soggetti che sfuggono alla logica binaria maschile/femminile e alla norma eterosessuale. In modi e con gradazioni diverse, queste persone possono assumere atteggiamenti, movenze, abiti e/o ruoli socialmente percepiti come appropriati al genere opposto. Nella quotidianità, ci si riferisce loro utilizzando tanto la flessione di genere femminile che maschile e molte delle mie interlocutrici si mostrano del tutto indifferenti all’uso dell’uno o dell’altro genere, come confermato anche da alcune prese di posizione della Samoa Fa’afafine Association proprio in merito a questa questione (cfr. <https://bit.ly/2GiyYTX> – ultima consultazione 4/10/2020). In questo saggio, salvo nelle citazioni di brani in cui gli autori, le autrici o l’intervistata/o propendono per una scelta diversa o, in ogni caso, dove segnalato e motivato, utilizzerò il genere femminile per riferirmi alle persone *fa'afafine* che ho incontrato durante la ricerca sul campo in Samoa e Nuova Zelanda. Sulla parola e i suoi usi sociali si vedano i saggi contenuti in Besnier N., Alexeyeff K., a cura di, *Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders*, University of Hawaii Press, Honolulu 2014; Taulapapa Mc Mullin D., *Fa'afafine Notes. On Tagaloa, Jesus and Nafanua*, in Driskill Q.L., Finley C., Gilley B.J., Morgensen S.L., a cura di, *Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature*, University of Arizona Press, Tucson 2011, pp. 81-94; Tcherkezoff S., *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité)*, L’Hermattan, Paris 2003. Alcune notazioni anche in Vesce M.C., *Fa'afafine. Genere, corpo, persona in Samoa*, “L’uomo. Società, tradizione, sviluppo”, 2, 2016, pp. 105-122.

*malu* è stata attraversata una linea e il *tufuga*<sup>6</sup> che gliel'ha concesso ha rotto tutte le regole dell'arte del tatuaggio samoano.<sup>7</sup>

Affascinata e incuriosita cominciai a interessarmi alla questione e scoprii presto che Linepua<sup>8</sup>, la protagonista di quella vicenda, già da qualche tempo si era trasferita ad Auckland, in Nuova Zelanda. Il giudizio negativo sulla scelta di tatuarsi il *malu* era condiviso dalla maggioranza dei miei interlocutori a prescindere dal genere in cui si identificassero, che si definissero uomini, donne o *fa'afafine*. Il presidente della Samoa Fa'afafine Association<sup>9</sup>, l'associazione con la quale stavo conducendo la mia ricerca, sollecitato dagli organi di stampa ad intervenire sulla questione aveva preso le distanze dall'accaduto, condannando apertamente sia Linepua che il *tufuga*: «Nessuno va in giro a giocare con questa cosa, [il *malu*] è troppo sacro»<sup>10</sup> aveva

---

<sup>6</sup>Con la parola *tufuga*, abbreviazione di *tufuga ta tatau*, si indica nel linguaggio ordinario colui che tatua con gli strumenti tradizionali.

<sup>7</sup>Sita Leota, "My Culture, my Malu", in Samoa Sunday Observer, 17 giugno 2012, ora on line su <https://bit.ly/2GEcdt6> – ultima consultazione 4/10/2020. Maschile nel testo.

<sup>8</sup>Come richiesto dalla protagonista stessa di questa vicenda, con cui ho condotto alcuni colloqui informali e che ho potuto intervistare insieme ad un'altra *fa'afafine* tatuata con il *malu* durante le settimane trascorse in Nuova Zelanda, utilizzo in questo caso un nome di fantasia. In altri casi, invece, nel corso di questo scritto, utilizzo i nomi reali delle persone che ho incontrato e che hanno fornito il loro consenso alla partecipazione alla ricerca. Tutte/i le/i partecipanti sono stati messi al corrente degli obiettivi e, quando richiesto, è stata fornita ai partecipanti una copia della trascrizione della/e intervista/e.

<sup>9</sup>Fondata nel 2006 per iniziativa di un gruppo di *fa'afafine* rientrate in Samoa dopo aver studiato oltreoceano, la Samoa *Fa'afafine* Association (SFA) si occupa di accesso alla salute, di diritti e di advocacy ed è l'unica organizzazione di questo tipo presente nella parte occidentale dell'arcipelago. Pur essendo parte dell'International Gay and Lesbian Association, la SFA non sposa le battaglie 'classiche' del movimento LGBTQI+ come il matrimonio ugualitario o il percorso di affermazione di genere e rivendica, al contrario, la specificità 'culturale' dell'identità *fa'afafine*.

<sup>10</sup>Cfr. "Fa'afafine told: tattoo and die" in New Zealand Herald, 6 December 2007. <https://bit.ly/2Suf62m>

dichiarato.

Il livello corporeo, il sesso genitale, a un primo sguardo sembrava essere determinante; in nessun caso il *malu*, simbolo ‘sacro’ di femminilità, avrebbe potuto essere tatuato sul corpo di una *fa'afafine*. Padri e fratelli si tatuano il *pe'a*, figlie e sorelle il *malu*. «Non esiste zona grigia», non c'è posto per le *fa'afāfine*. A rompere l'interdetto, a oltrepassare la linea, erano stati tanto la *fa'afafine* quanto il tatuatore che, nelle parole della giornalista, «ha rotto tutte le regole dell'arte» e «ha svenduto la cultura».

Mi fu chiaro fin da subito che 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, appendice di un sé in movimento continuo lungo la spirale che connette l'interno e l'esterno, la persona e il contesto sociale. Amplificatore delle differenze, il tatuaggio mi parve un oggetto sensibile, una lente attraverso cui guardare alle relazioni tra i generi in Samoa.

In questo saggio mi soffermo sulle esperienze di genere di persone che si definiscono *fa'afafine* in rapporto alla specifica configurazione dei legami di parentela nella società samoana. In tale contesto, alle *fa'afafine* è data la possibilità di manipolare e plasmare il genere attraverso pratiche che si pongono in discontinuità con le tecniche, le rappresentazioni e le proposte di intervento per l'affermazione di genere proprie dell'universo LGBTQI+ egemone nei contesti euro-americani

(Alexeyeff, Besnier 2014, p. 5; Vesce 2017, pp. 109-110). Come mostra un'ampia letteratura (Ortner 2000; Shoefel 1979, 1987; Shore 2000; Tcherkezoff 2003, 2015), l'assetto delle relazioni tra i generi proprio del contesto sociale samoano, che assegna alla figura della sorella (*tuafafine*) – più che alla moglie (*ava*) o alla madre (*tinā*) – la personificazione di un femminile ideale, risulta difficilmente compatibile con lo schema sessualizzante proprio del 'paradigma' LGBTQI+. Più che concentrarsi sulle traiettorie degli scambi erotici o sulla gerarchia di priorità tra sesso e genere, questo contributo si propone di mostrare, a partire dalle osservazioni raccolte durante la ricerca sul campo, come la logica della riproduzione – intesa come un sistema complesso che comprende la distribuzione differenziale degli status, le relazioni tra i generi e le generazioni, l'incorporazione delle posizioni e, in definitiva, l'idea stessa di persona in quanto essere sociale (Bhattacharya 2017; Ortner 2006; Arruzza *et al.* 2019) – si trovi in parte riconfermata nelle esperienze di genere delle *fa'afāfine*. Da un lato, infatti, i meccanismi della riproduzione sociale agiscono in Samoa su una pluralità di livelli diversi: dall'acquisizione dei titoli al servizio reso alla comunità, all'obbligo di contribuire alle spese della famiglia, fino alla riproduzione sessuo-economica in senso stretto. Dall'altro, le strategie rigenerative connesse alla ricezione dei tatuaggi consentono di osservare alcune forme di manipolazione adottate dalle *fa'afāfine* per affermare la propria r-esistenza in un sistema che, da un lato, ammette la legittimità del loro essere 'come le donne', dall'altro le 'condanna' a mantenere un ruolo maschile nello spazio parentale e a restare, per sempre, fratelli.

**Fa'afafine: sesso, genere e parentela nella società Samoana**

Persone di sesso maschile<sup>11</sup>, le *fa'afāfine* si sentono, talvolta si vestono, agiscono, si comportano e si presentano come (*fa'a*) le donne (*fāfine*). Descritte spesso dagli studiosi come uomini effeminati o travestiti, le *fa'afāfine* non si definiscono tali, né riconoscono nelle esperienze gay o trans delle 'categorie' adeguate a descrivere la propria esperienza di genere (Kihara, Taulapapa Mac Mullin 2018; Schoeffel 2014; Tcherkezoff 2014; Schmidt 2010, 2016; Vesce 2017). Essere 'al modo delle donne' significa per loro collocarsi in un preciso spazio di agibilità, entro il perimetro definito dai limiti del 'modo samoano' (*fa'a Samoa*). Alcune di loro possono indossare abiti femminili per recarsi sul posto di lavoro o per uscire la sera, altre invece manterranno un abbigliamento e un comportamento più marcatamente mascolino. Ciò non preclude loro l'uso più o meno moderato di make-up, che non contrasta con la presenza dell'ombra della barba e che evidentemente si fa più marcato e vistoso in determinate circostanze e non in altre. Sul piano lavorativo, delle relazioni sociali e della divisione dei ruoli all'interno dei contesti familiari possono svolgere i compiti e le mansioni 'tradizionalmente' assegnati alle donne. Riunite dal 2006 nella Samoa Fa'afafine Association, nonostante la loro visibilità e le diverse

---

<sup>11</sup>La scelta di questa 'definizione' rigida, che potrebbe apparire stigmatizzante, se non transfobica, risponde in realtà alla definizione di sé fornite dalle persone intervistate. Per questa ragione ho scelto di utilizzare questa espressione invece del più corretto 'assegnate alla nascita al genere maschile' (AMAB), in uso nella comunità trans. Ritengo comunque opportuno prendere decisamente le distanze da ogni concezione deterministica del rapporto sesso/genere e segnalare una discontinuità rispetto alla strumentalizzazione, in particolare da parte del femminismo del pensiero della differenza, di un'ideale natura maschile e femminile per dequalificare i corpi e le esperienze trans.

possibilità di vivere in base al genere prescelto<sup>12</sup>, nel contesto sociale samoano le *fa'afāfine* sembrerebbero in balia di un ineluttabile ‘destino biologico’, che trova realizzazione e si manifesta apertamente nella distinzione sessuata dei ruoli di parentela.

La questione, tuttavia, è più intricata di quanto non possa apparire al primo sguardo e necessita di essere contestualizzata in relazione a specifiche rappresentazioni del sesso, dell’identità di genere, della sessualità, dei ruoli di genere e di parentela propri del contesto in analisi.

Primo tra gli stati del Pacifico insulare a raggiungere l’indipendenza, nel 1962, dal punto di vista costituzionale Samoa è una monarchia parlamentare elettiva: il capo di Stato è designato ogni cinque anni dal parlamento, composto di soli detentori e detentrici di un titolo *matai*, eletti/e a loro volta a suffragio universale. La struttura è quindi ancora oggi quella propria di una società gerarchica, in cui il potere e il governo sono affidati ai capi famiglia, detentori di uno o più nomi-titolo (*suafa matai*) a cui è legata l'autorità sulla terra<sup>13</sup>. Gli uomini sono considerati ‘figli della

---

<sup>12</sup> Nonostante la sodomia resti un reato penale, in Samoa le relazioni omosessuali tra adulti consenzienti, l’impersonificazione e il travestitismo di genere sono state depenalizzati con l’entrata in vigore del *Crimes Act*, nel 2013. Ancora nel 2013, l’approvazione del *Labour and Employment Relations Act*, ha vietato ogni forma di discriminazione sul lavoro per motivi legati al genere e all’orientamento sessuale. Cfr: Ferran S., *Outwith the Law in Samoa and Tonga*, in Besnier N., Alexeyeff K., *Gender on the Edge*, cit., pp. 347-370.

<sup>13</sup> La maggior parte del territorio delle Samoa (più del 70%) è inalienabile. Nonostante i diversi tentativi di riforma costituzionale che hanno provato ad aggredire questo sistema, non da ultimo gli sforzi compiuti dalle forze di governo nella primavera-estate 2020, questo principio resta tutt’oggi in vigore. Il rapporto di proprietà è invertito: sono gli uomini che appartengono alla terra e non viceversa. In questo senso, possiamo parlare di illusione della proprietà che, di fatto, resta condivisa, per quanto affidata temporaneamente al capo famiglia, detentore del titolo. Cfr: Hau’ofa E., *Our see of islands*, in Hau’ofa E., *We are the Ocean. Selected works*, University of



terra' e sono parte integrante di un sistema, detto *fa'amatai*, in base al quale chiunque possa tracciare la propria discendenza dall'antenato fondatore ha diritto di 'servire' il *matai* e può considerarsi parte del gruppo familiare (*aiga*). È quindi l'essere in relazione con il nome-titolo che fa la parentela (Tcherkezoff 2003, p. 110). Solo idealmente, infatti, i nomi-titoli sono trasmessi in linea genealogica, poiché è necessario che la persona che aspiri a succedere al detentore di un determinato titolo si impegni in quello che i samoani chiamano il servizio (*tautua*) alla comunità (Tcherkezoff 2015, p. 170). In altri termini, il principio di discendenza non garantisce il diritto di successione. I titoli, d'altra parte, non hanno valore di per sé ma solo in relazione tra loro e sono organizzati secondo una gerarchia che distingue i cinque *paramount chief* da chi personifica nomi-titolo meno importanti o 'più giovani', che vantano quindi una genealogia più breve. A questi nomi-titolo, incarnazione dell'antenato fondatore, se ne affiancano altri 'femminili', trasmessi in linea uterina e detti *suafa saotamaitai*<sup>14</sup>, diversi da quelli assegnati alla *taupou*<sup>15</sup>, detti *augafaapae*.

---

Hawai'i Press, Honolulu 2008, pp. 27-40; Tcherkezoff S., *Fa'aSamoa*. cit.. pp. 44-47.

<sup>14</sup> Si tratta di nomi-titolo che generalmente sono appartenuti alla sorella dell'antenato fondatore e che vengono tenuti in particolare considerazione. Idealmente, nelle famiglie in cui esistono questi nomi 'femminili', sarà la *taupou*, una volta sposata, ad essere investita del *suafa saotamaitai*, mentre il titolo *augafaapae* passerà a una nuova ragazza, scelta tra le giovani vergini del villaggio per essere la nuova *taupou*.

<sup>15</sup> La 'vergine sacra', protagonista di quella che è forse la disputa più importante della storia degli studi antropologici, il cosiddetto dibattito Mead-Freeman. Si vedano in proposito: Mead M. *L'adolescente in una società primitiva*, Editrice Universitaria, Firenze 1953; Freeman D., *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*, Harvard University Press, Cambridge 1983; Hempenstall P., *Truth's fool. Derek Freeman and the war against Cultural Anthropology*, The University of Wisconsin Press, Madison and London 2017; Schankman P., *The trashing of Margaret Mead. Anatomy of an anthropological Controversy*,

È importante sottolineare che ad essere connotato in termini di genere non è tanto il nome-titolo o la persona che lo incarna, ma la linea di discendenza attraverso cui passa.

Come mostra un'ampia letteratura (Shoeffel 1987; Shore 1982, 2000; Tcherkezoff 1993; 2003), nel contesto in analisi le categorie di sesso e genere fanno riferimento a due sfere indipendenti, che appartengono a mondi diversi e non sovrapponibili. Il sesso (organo genitale e atto/rapporto sessuale) 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 (Tcherkezoff 2003). Ciò è vero almeno a partire dagli anni trenta del XIX secolo, dal momento in cui, con la diffusione del Cristianesimo e con la progressiva trasformazione dell'assemblea delle figlie e sorelle dei *matai*<sup>16</sup> (*aualuma*) in *women committee* (Meleisea *et al.* 2015; Schoeffel 1979), l'unione coniugale acquisì una certa importanza e la moglie del pastore si trovò a occupare il ruolo che fino ad allora era stato della *taupou*, incarnando una femminilità 'ideale' (Latai 2015; Shoeffel 1995; Tcherkezoff 2003, 2015). È in questa fase, infatti, che la nuova morale pastorale fondata su un pudico puritanesimo impose una distinzione qualitativa tra unioni etero e omosessuali e le relazioni tra compagni di

---

University of Wisconsin Press, Madison and London 2009; Tcherkezoff S., *Le mythe occidental de la sexualité Polynésienne. Margaret Mead, Derek Freeman and Samoa*, Presse Universitaire de France, Paris 2001.

<sup>16</sup> Per una discussione sul ruolo e lo status dei capi *matai* e sulla distinzione tra *ali'i* e *tulafale* si veda Tcherkezoff S., *The Samoan category of matai (chief): a singularity in Polynesia? Historical and etymological comparative queries*, "The journal of the Polynesian Society", CIX, 2, 2000, pp. 151-190.

Sesso maschile (*soa*) iniziarono a essere considerate inammissibili, anche se agite entro spazi definiti e deputati a tali comportamenti (Tui Atua Tupua Tamasese 2014).

È emerso, inoltre, nel corso della ricerca ciò che già Shore (1982, 2000) e Tcherkezoff (2003) avevano rilevato a proposito delle categorie di sesso e di genere: il mondo delle cose viventi (*mea ola*) è sì diviso in maschi (*tane* per spiriti ed esseri umani, *poa* per gli animali) e femmine (*fafine*<sup>17</sup>), ma questa distinzione non assume grande rilevanza sul piano delle relazioni sociali – entro cui le categorie di genere sono definite in base alla posizione assunta dal soggetto. In altri termini, nel contesto del *fa'a Samoa* il genere deve essere agito, è necessario che venga attivato dal soggetto che lo incarna per poter essere operativo<sup>18</sup>; il sesso, d'altra parte, non è significativo di per sé (Drozdow-St. Christian 2002). Da questo punto di vista, maschile e femminile esistono solo nel vincolo immanente tra maschi (*tane*) e femmine (*fafine*), tanto che la relazione leghi un fratello alla propria sorella (*feagaiga*) quanto nel caso di un rapporto di coppia (*ulugalii*) dichiaratamente finalizzato alla procreazione.

Gli stessi organi genitali non possono essere considerati maschili o femminili, poiché sono anzitutto strumenti generativi dell'azione: «dal momento che il genere si fa nel suo esercizio ed emerge dall'azione piuttosto che risiedere nell'individuo come

---

<sup>17</sup> Ancora oggi, per indicare la femmina di una particolare specie animale si utilizza il nome della specie seguito dal termine *fafine*, mentre per il maschio è sufficiente indicare la specie.

<sup>18</sup> Ciò non vuol dire che i samoani non operino distinzioni tra femminile e maschile, ma che tali distinzioni non sono concettualizzate in termini di sesso o genere. In altri termini, la differenza maschile e femminile è sempre incarnata, è sempre una differenza tra uomini e donne in relazione, con diversi ruoli, responsabilità e posizioni sociali.

una qualità fissa, non è possibile dire che un samoano abbia un genere se non nel momento in cui sta effettivamente facendo il genere nell'azione» (Drozdow-St. Christian 2002, p. 32). Ciò significa che nella vita relazionale, come nella pratica erotica, la *fa'afafine* non è paragonabile a un uomo e i suoi stessi genitali, pur avendo la stessa forma dei genitali maschili, non possono essere considerati tali, ma come organi concettualmente e praticamente diversi (Ivi, p. 96).

In altre parole, viene meno proprio il rapporto necessitante tra lo spazio corporeo e quello della percezione individuale, tra il sesso anatomico e il genere. È in questo processo di denaturalizzazione e di completa scorporazione del rapporto sesso/genere che le *fa'afafine* trovano uno spazio ampio di agibilità, spazio entro il quale possono mantenere una corporeità pienamente maschile ma comportarsi come le donne ed essere riconosciute come tali.

Vale la pena sottolineare che tutte le mie interlocutrici tornano insistentemente sull'inadeguatezza dello schema sesso-genere-orientamento sessuale per descrivere le proprie esperienze. In particolare, nei loro discorsi emerge che le relazioni affettive e/o erotiche che intrattengono con i loro amanti, compagni o fidanzati non assumono un valore fondativo per la definizione di sé. L'organo genitale (il sesso) o quel che le *fa'afafine* 'fanno nel letto' (la propria sessualità) non è prioritario nella propria autodeterminazione.

Resta ora da vedere cosa accada sul piano delle relazioni parentali, in particolare di quelle relazioni fortemente connotate in termini di genere come la relazione

fratello/sorella (*feagaiga*).

**Feagaiga: essere in relazione**

La parola *feagaiga* deriva dal verbo *feagai* e significa ‘essere l'uno di fronte all'altro, essere opposto a’ (Latai 2015; Schoeffel 1995; Tcherkezoff 2015). Latai sottolinea che «in Samoa ‘essere opposto’ in questo senso non denota uno stato di conflittualità, ma piuttosto persone o parti che si trovano in uno stato di reciprocità e mutualità» (Latai 2015, p. 93). Come già osservato altrove (Vesce 2017), la parola *feagaiga* è generalmente impiegata per indicare il legame che unisce i fratelli alle sorelle e che si estende ai rispettivi discendenti, in linea fraterna (*tamatane*) o sororale (*tamafafine*). Si tratta di una relazione gerarchica in cui prevale il principio olistico, per cui la sorella è un tutto per il proprio fratello (Tcherkezoff 1993). Il principio gerarchico fa sì che la direzione sia univoca e il fratello non possa essere considerato un tutto rispetto alle proprie sorelle. Inoltre, la parola *feagaiga* può essere utilizzata da un uomo per rivolgersi rispettosamente alla propria sorella che, sola, può rappresentare la specificità di tale relazione ed ‘essere’ *feagaiga* in senso assoluto (Tcherkezoff 2003, p. 323).

Come accennato, l’arrivo delle missioni e la presenza nei villaggi di un’inedita formazione sociale quale la coppia composta dal sacerdote e da sua moglie promossero una rappresentazione del mondo come composto di uomini e donne

destinati a unirsi in matrimonio. La relazione di *feagaiga* rappresentò 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 gruppi di alleanza. Serge Tcherkezoff suggerisce che proprio la concezione dell'amore (*alofa*) come *sympatheia* che regolamenta la relazione di *feagaiga* abbia costituito un terreno fertile per l'adesione all'ideale di amore cristiano. L'adattabilità dell'amore coniugale all'amore/*alofa*, scisso quest'ultimo 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 Dio e i congiunti, l'unione tra i congiunti dal momento del matrimonio sotto lo sguardo di Dio» (Tcherkezoff 2003, p. 339). Inoltre, è nel momento della conversione alla religione dei bianchi che si acuisce lo scarto tipologico non solo tra due modelli di femminilità (sororale e coniugale), ma tra modi diversi di vivere la sessualità (etero/omosessuale; riproduttiva/non-riproduttiva). Tale scarto è riconoscibile nel rafforzamento dell'accezione sessualmente esplicita ed attivamente connotata della parola *fafine* che in nessun caso sarà usata per riferirsi a una sorella o, in generale, a una persona di sesso femminile che appartiene al proprio gruppo di parentela. Il termine, infatti, porta inscritta la dimensione dispregiativa connessa alla sessualità femminile ed è considerato offensivo; il suo utilizzo sarà quindi limitato ad una specifica classe di donne, le mogli dei fratelli o degli uomini

della famiglia, a quelle donne cioè che non discendono direttamente da un antenato comune. Al contrario, qualsiasi sia la loro età anagrafica, sorelle, cugine e parenti di sesso femminile saranno sempre ‘ragazze’ (*teine*) o, al massimo, ‘signore’ (*tama'ita'i*) (Schoeffel 2014; Schmidt 2016; Tcherkezoff 2003; 2015; Vesce 2017).

Nel corso della ricerca sul campo la relazione di *feagaiga* si è rivelata come un osservatorio privilegiato, dal quale è stato possibile cogliere i posizionamenti di genere assunti dalle protagoniste della ricerca.

Vale la pena di riportare le parole di Loka, segretaria della Samoa Fa'afafine Association, che ho assiduamente frequentato nel primo periodo della ricerca sul campo. Nata e cresciuta in Samoa, in una famiglia insolitamente poco numerosa, Loka è la seconda e ultima di due fratelli. Ci dividono pochi anni, quando l'ho incontrata ne aveva trentasei e lavorava per l'agenzia di sviluppo Australian Aid. Nel corso di uno dei nostri primissimi scambi, durante un'intervista raccolta nel suo ufficio, nel cuore del centro di Apia, Loka mi disse:

«La relazione di *feagaiga* è la più sacra delle relazioni, è un patto che lega un fratello alle sue sorelle, perché 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 di loro 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, perché è una sua scelta. Allora, come *fa'afāfine*, seppure siamo considerate sorelle, abbiamo la responsabilità di prenderci cura delle nostre *feagaiga*, delle nostre sorelle perché, alla fine, 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».<sup>19</sup>

Emerge, da un lato, l'ineluttabilità della propria posizione di fratelli, dall'altro la possibilità di intervenire su un livello diverso di manipolazione del genere affermandosi nella relazione. Prodotto della e nella relazione, il genere sembrerebbe costruirsi nella dialettica tra la fissità delle posizioni e dei ruoli di parentela e la mobilità delle esperienze, delle pratiche e dei ruoli di genere (anche quelli di fratello e sorella). Attraverso la lente dei tatuaggi cercheremo ora di approfondire questi aspetti.

### *Manipolazioni corporee e plasmazione del sé: Tatau, genere e riproduzione*

Più di altri 'oggetti' il tatuaggio si è rivelato, nel corso della ricerca sul campo, un'utile lente attraverso cui guardare le relazioni tra i generi nella società samoana. Oggetto denso, in continua trasformazione, descritto e celebrato da scrittori e studiosi (Marquardt 1984; Galliot, Mallon 2018; Thomas *et al.* 2005), manipolato e interpretato in base a letture altamente differenziate, talvolta in aperto contrasto tra loro. In apertura di questo saggio abbiamo visto come, in Samoa, il tatuaggio sia diviso per genere: *pe'a*, detto anche *tatau*, per gli uomini e *malu* per le donne. La distinzione, qualitativa e quantitativa, tra *pe'a* e *malu* è stata al centro di animati

---

<sup>19</sup>Intervista con Loka raccolta ad Apia il 22/5/2014. L'intervista è stata condotta in inglese, successivamente trascritta, validata dell'intervistata e poi tradotta. Ogni passaggio è stato da me personalmente eseguito.



dibattiti: la semplicità o complessità delle forme grafiche come del processo rituale, unitamente alla richiesta di un compenso ridimensionato rispetto a quello corrisposto al *tufuga* nel caso di un tatuaggio maschile sarebbero spia, secondo alcuni, dell'esclusione del tatuaggio femminile dalla classe dei *tatau* (Buck 1930; Milner 1969)<sup>20</sup>. Rispetto al *pe'a*, in effetti, il *malu* si presenta con forme più stilizzate, è composto di simboli e linee che si estendono tra il pube e le cosce e prende il nome dalla figura a forma di losanga, posizionata dietro il ginocchio, nella cavità poplitea. Il *pe'a*, invece, è ben più elaborato, composto di piccoli simboli e ampie zone di riempimento che coprono il corpo maschile dall'area lombare alle ginocchia e richiede giorni, a volte settimane, per essere ultimato<sup>21</sup>. Elemento di fascinazione per i primi esploratori, marchio del diavolo per i missionari, insieme alle stuoie (*ie' toga* o, in inglese, *fine mats*), alle armi, ai simboli del potere e agli oggetti ornamentali che in passato venivano utilizzati in combattimento o in occasione di feste e celebrazioni, 'l'arte del tatuaggio' è largamente considerata dalla popolazione locale uno dei tesori delle Samoa (*measina Samoa*).

In particolare, come più volte accennato, è il *malu* ad essere considerato sacro:

---

<sup>20</sup> Per una prospettiva diversa, oltre al dibattito tra Milner e Shankman svoltosi su *Men* tra il 1969 e il 1975, si veda Gell A., *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Clarendon Press, Oxford 1993.

<sup>21</sup> Per un'analisi antropologica del tatuaggio samoano e delle sue trasformazioni si vedano: Galliot S. *Ritual Efficacy in the making*, "Journal of Material Culture", XX, 2, 2015, pp. 1-25; Galliot S., *Le tatouage samoan. Un rite Polynésien dans l'histoire*, CNRS. Éditions, Paris 2019; Mallon S., Burnt P., Thomas N., a cura di, *Tatau: Samoan tattoo, New Zealand Art, Global Culture, photographed by M. Adams*, Te Papa Press, Wellington 2000; Thomas N., Cole A., Douglas B., a cura di, *Tattoo. Bodies Art and Exchange in the Pacific and Europe*, Reaktion Book, London 2005. Si veda inoltre Galliot S., Mallon S., a cura di, *Tatau. A history of Samoan Tattooing*, Te Papa Press, Wellington 2018.

rappresenta il patto di protezione e rispetto tra fratelli e sorelle, il loro impegno reciproco e l'unità della famiglia estesa. Emblematicamente accostata alla figura a forma di losanga che dà il nome al tatuaggio, la sorella, in questo caso, è il *malu*, poiché è la sola a poter personificare la dignità della famiglia (*aiga*). Sembrerebbe che il tatuaggio 'genderizzato' segua la logica del sesso, considerando prioritario il dato biologico. Le *fa'afāfine* non sono donne e più di tutto non sono sorelle, dunque non possono ricevere il *malu*. «They're not entitled», «non ne hanno il diritto» mi sono sentita dire spesso quando ho posto la questione ai miei interlocutori e alle mie interlocutrici che si definiscono *fa'afafine*, ma anche ai tatuatori con cui sono riuscita a entrare in contatto durante la ricerca, agli uomini e alle donne delle due famiglie che mi hanno ospitata e ai diversi interlocutori con cui, a più riprese, ho affrontato la questione.

Nel corso delle due fasi della mia ricerca in Samoa ho avuto modo di approfondire lungamente il rapporto tra genere e tatuaggio, entrando in relazione e frequentando assiduamente due *fa'afāfine* che portavano un *pe'a* e discutendo la questione con qualsiasi interlocutore desse segno di essere disposto a dar seguito alle mie domande. Da quel corpus di osservazioni, appunti di campo e interviste ho tratto alcune riflessioni sugli atti per-formativi più o meno evidenti – ri-produttivi in un certo senso – attraverso cui le *fa'afafine* tatuate con il *pe'a* o con il *malu* assumono e incorporano un genere diverso, o invece confermano quello che è stato loro assegnato alla nascita. Questi attori e queste attrici sociali si riservano, tuttavia, la possibilità di agire forme

di manipolazione delle norme di genere su un livello che non sempre è direttamente ascrivibile al piano del corpo. Non è evidentemente possibile, in questa sede, dedicare ai profili biografici delle *fa'afafine* protagoniste della mia ricerca lo spazio che meriterebbero, mi limiterò quindi a poche fondamentali informazioni, riportando alcuni stralci di intervista e spazi di osservazione che ritengo consentano di mettere a fuoco le questioni che ci interessa discutere.

Seiuli Tuilagi Ailani Alo Vaai (Allan), intellettuale, coreografo e danzatore prematuramente scomparso nel 2017, che ho avuto modo di intervistare a più riprese nel corso dei miei soggiorni sul campo in Samoa e al quale mi legava una profonda amicizia, si definiva per sua stessa ammissione ‘un *fa'afafine* con un *pe'a*’. Sul piano della rappresentazione e della presentificazione del sé corporeo, di giorno, per insegnare all’università o per tenere le lezioni di zumba davanti al palazzo governativo, Allan indossava abiti chiaramente connotati in senso maschile: *lava lava*<sup>22</sup> e camicia nel primo caso, pantaloncini e maglietta nel secondo. Di sera, invece, per andare in uno dei locali della città indossava generalmente abiti femminili ‘all’occidentale’. Ci incontrammo per la prima volta alla festa per il suo quarantesimo compleanno, dove ero stata trascinata da Roger, il presidente della Samoa Fa’afafine Association, pur senza essere stata invitata. Dopo questo inizio imbarazzante iniziai a frequentare le sue lezioni di zumba e piano piano iniziammo uno scambio che

---

<sup>22</sup> È l’indumento base degli abiti samoani, tanto di quelli maschili quanto di quelli femminili. Si tratta di un pezzo di stoffa, poco rifinita o di fattura sartoriale, che viene annodata intorno alla vita e copre il corpo maschile fino alle ginocchia, quello femminile fino alle caviglie. In questo caso ci si riferisce ad un *lava lava* maschile.

avrebbe profondamente informato la mia ricerca. Il rapporto con Allan si è nutrito di colloqui informali e interviste strutturate che spesso avevano ad oggetto il suo tatuaggio, perché ero io a fare una richiesta specifica in tal senso o perché Allan stesso vi faceva riferimento anche quando la conversazione verteva su altro. Come emerge in modo molto chiaro da uno stralcio di intervista, egli considerava il tatuaggio un atto che modella il sé e dà forma alla persona, predisponendola ad affrontare le prove della vita:

«L'esperienza del dolore è parte integrante del tatuaggio. I denti dello squalo che incidono la 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. 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, perché 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. 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, perché 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*, e alla fine proteggerò sempre un'amica o una sorella. Questo vuol dire che avrò cura di loro, mi farò carico del loro dolore e le difenderò da ogni situazione che possa farle soffrire».<sup>23</sup>

La decisione di tatuarsi, maturata per incontrare il favore del padre mentre era

---

<sup>23</sup> Intervista con Allan condotta in inglese e tradotta da me, raccolta nel villaggio di Malifa, nella *town area* di Apia il 28/7/2015.

ancora uno studente di Pacific Studies a Suva, nelle Fiji, non costituiva per Allan una contraddizione, come egli stesso era solito ribadire nel corso degli scambi intercorsi tra noi, in presenza di altre persone o nel corso delle interviste<sup>24</sup>. C'è di più, come ho già avuto modo di sottolineare altrove (Vesce 2017, 2018): per restituire senso alla propria scelta Allan opera significativamente un manipolazione della leggenda<sup>25</sup> che narra dell'introduzione del tatuaggio in Samoa, sostenendo che in origine il *pe'a* fosse destinato alle donne e solo per un mero errore materiale delle divinità tutelari del tatuaggio si sia poi finiti per tatuare gli uomini con i simboli del *pe'a* e le donne con quelli del *malu*. Parafrasando le parole di Allan, in quanto 'donna' che porta un *pe'a* egli stava quindi 'rimettendo le cose a posto'<sup>26</sup>. L'inversione di sesso/genere e il riposizionamento del sé proposto da Allan, meriterebbe di essere arricchito di dettagli e particolari che non possono trovare spazio in queste pagine. Ci si limiterà quindi a osservare che la manipolazione del sé che si realizza con il rovesciamento simbolico operato sul piano narrativo dalla doppia inversione di genere (l'affermazione del sé come donna e la ricostituzione dell'ordine infranto dalla distrazione delle divinità)

---

<sup>24</sup> Tra il 2014 e il 2015 ho registrato con Allan un totale di cinque interviste della durata media di circa due ore e un numero non precisabile di colloqui informali, ricostruiti nelle note di campo.

<sup>25</sup> Le diverse versioni della leggenda riconoscono che furono due gemelle, le divinità tutelari Taema e Tilafaiga, a portare dall'arcipelago Fiji la cesta contenente gli strumenti del tatuatore. Attraversando l'oceano con la loro canoa, ripetevano un motivetto che suonava «Solo le donne ricevono il tatuaggio, non gli uomini». Ad un certo punto, distratte da una bellissima conchiglia sul fondo del mare, si tuffarono per raccoglierla e una volta riemerse nessuna delle due ricordava più il motivo che avevano canticchiato fino ad allora. Si interrogarono l'un l'altra e, alla fine una delle due propose una versione rovesciata della frase: «solo gli uomini ricevono il tatuaggio, non le donne».

<sup>26</sup> L'enfasi e il tono scherzoso che Allan pone in questo scambio di battute, definendosi come donna che sta rimettendo le cose a posto, segnala qui un capovolgimento di genere.

produce un effetto enigmatico e destabilizzante che sembrerebbe voler riprodurre gli schemi del mito. La pratica stessa del genere, si presta qui ad agire come strumento, come dispositivo (Franklin 2016; Strathern 2016). Vale la pena sottolineare, tuttavia, che a rendere possibile l'intervento sul genere è, in questo caso, una manipolazione che agisce su un livello sovrastrutturale rispetto al corpo, il piano della leggenda appunto, che consente il disvelamento della natura relazionale del genere.

Anche il mio insegnante di lingua samoana, Funemalafai Silippa Silippa (Ripa), è tatuato con un *pe'a*. Docente in un college di Apia con il quale ho intrattenuto lunghi scambi e conversazioni mentre ero in Samoa, Ripa è una *fa'afafine*, per quanto sia molto difficile che usi questa parola per definirsi. Sollecitato in proposito dalle mie domande, in un paio di occasioni mi ha risposto con fare vezzoso «I am what I am – Sono quel che sono»<sup>27</sup>. La nostra frequentazione si è caratterizzata fin dall'inizio come un rapporto informale, fondato tuttavia su un rigido posizionamento: lui era l'insegnante, io l'allieva e questo rapporto andava di fatto ben oltre gli spazi di apprendimento della lingua. Teneva a che lo informassi circa gli sviluppi del mio lavoro, chiedeva insistentemente quali gruppi e associazioni frequentassi, non mancando di sottolineare quali riteneva fossero più adeguati, migliori, per me e la mia ricerca. Questo forte sbilanciamento ha reso molto complesso e per certi aspetti infruttuoso l'uso dell'intervista etnografica. Ripa si mostrava puntualmente esitante di fronte al registratore acceso, tendeva ad arricchire le sue affermazioni con frasi

---

<sup>27</sup> Dal diario di campo del 16/5/2014.

scherzose, pettegolezzi e storielle che rendevano assai difficile l'interazione<sup>28</sup>. In una delle rarissime occasioni in cui avevamo concordato di tenere il registratore acceso, Ripa mi disse che ricevere il tatuaggio è un dovere e insieme un diritto:

«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 [...] Ricevere il tatuaggio significa predisporre ad essere un leader, perché per essere un leader devi avere questo [indicando il proprio *pe'a*] 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».<sup>29</sup>

Nelle parole di Ripa, il dovere di portare il *pe'a* e di condividere il dolore che le proprie sorelle provano durante il parto è strettamente connesso con il dovere istitutivo di ricevere un titolo *matai* e di garantire ai propri nipoti il diritto di successione. A qualche settimana di distanza dalla conversazione appena riportata, Ripa avrebbe ricevuto un titolo legato per via uterina a una delle famiglie più importanti del villaggio di M\*\*\*a. La logica della riproduzione sociale impone infatti che si guardi alla discendenza in linea sororale per garantire continuità al titolo. Marcatore di un traguardo e al contempo di un'aspirazione, il tatuaggio è idealmente un prerequisito del conferimento del titolo perché 'indispensabile' per servire i *matai*.

L'attribuzione di un valore morale al tatuaggio, in quanto oggetto e in quanto

---

<sup>28</sup> Questi scherzi, che i samoani definiscono in inglese *jokes*, sono parte integrante delle conversazioni quotidiane, soprattutto tra persone che dispongono di un elevato capitale culturale. Nelle due interviste registrate con Ripa si fa ampiamente uso di queste divagazioni interpretative.

<sup>29</sup> Intervista con Ripa condotta in inglese e tradotta da me, raccolta ad Apia il 21/8/2015.

processo volto ad innescare un set di pratiche e di attitudini che garantiscano la riproduzione delle relazioni tra i generi, sembrerebbe muoversi lungo l'asse servizio/protezione. La relazione di *feagaiga*, ancora una volta, risulta centrale: il servizio è un servizio alle sorelle, i cui figli (*tamafafine*) sono i destinatari ultimi del diritto di successione e il titolo stesso, in questo caso, è espressione della relazione di *feagaiga*. Doveri e responsabilità si inscrivono all'interno di una rete di scambi definita e adattata alla logica della riproduzione sociale. Più che come controparte del travaglio o del rito di deflorazione femminile, il tatuaggio sta a suggellare il raggiungimento di un traguardo nell'educazione, dà diritto di parola, predispone al servizio necessario per l'accesso al potere e assicura protezione. Tuttavia, è emerso dalla ricerca che il conferimento del titolo, più che il tatuaggio, 'sani il debito' nei confronti delle sorelle perché garantisce ai loro figli la possibilità di rivendicare il diritto di successione.

### ***Frizioni di genere***

Nel 2015 decisi di trascorrere alcune settimane in Nuova Zelanda con l'intento di incontrare Linepua, la *fa'afafine* che si era fatta tatuare il *malu*, per provare a ricostruire anche attraverso la sua voce la disputa di cui avevo trovato traccia sul Samoa Observer. Avevo saputo che non era la sola *fa'afafine* a portare un *malu*;



anche Naice<sup>30</sup> si era tatuata, diversi anni prima di lei, ma il fatto era avvenuto in Nuova Zelanda e non aveva generato grande scandalo. Dopo settimane di corteggiamenti infruttuosi riuscii finalmente a incontrarle in un giorno d'inizio novembre e, su loro richiesta, registrammo una conversazione a tre voci. Al tempo del nostro incontro, Linepua aveva quarantasei anni; nata e cresciuta in Samoa, undicesima di tredici figli, si era trasferita ad Auckland solo sette anni prima, dopo 'l'incidente' del tatuaggio. Lavorava in un night club alla periferia della città e durante il giorno si prendeva cura dell'anziana madre. Naice invece aveva trentadue anni e in Samoa c'era stata solo in vacanza, cresciuta in Nuova Zelanda lontana dalla propria famiglia e affidata alle cure di alcuni parenti. Si guadagnava da vivere assistendo una vecchia signora *pakeha*<sup>31</sup> che le era molto affezionata. Fu grazie alla sua mediazione che Linepua decise di prendere parte alla ricerca.

Come concordato, ci incontrammo al capolinea degli autobus e andammo insieme a casa di Naice. Viveva in un piccolo bilocale in un quartiere alla periferia sud di Auckland densamente popolato da *pasifika*<sup>32</sup>. Immediatamente realizzai che non sarebbero valse le categorie faticosamente apprese in Samoa. «Non mi piace la parola *fa'afafine*, la odio» mi disse Linepua all'inizio della nostra conversazione e poco dopo

---

<sup>30</sup> Linepua e Naice sono nomi di fantasia.

<sup>31</sup> Il termine maori *pakeha* indica i bianchi e ha un corrispettivo nel samoano *palagi* (plurale *papalagi*) e nel tongano *palangi*.

<sup>32</sup> Il termine viene utilizzato generalmente come sinonimo di *Pacific islanders*, indicando in modo a-specifico gli abitanti del pacifico insulare. Nelle comunità di isolani migrati in Nuova Zelanda, in Australia e sulla costa occidentale degli Stati Uniti, l'espressione ha acquisito di recente una forte connotazione identitaria.

aggiunse:

«Quando avevo vent'anni io volevo diventare un'imprenditrice e volevo avere un *malu*, lo desideravo proprio, lo sognavo. Se ripenso ai miei vent'anni, questi erano i miei sogni; perciò ora sono molto orgogliosa di me, ho il mio *malu* e sono felice, perché ora, [indicando il suo tatuaggio] ora sono una donna».<sup>33</sup>

Nell'esperienza di Linepua, ri-inscrivere addosso il genere attraverso il tatuaggio completa la persona, la trasforma e la perfeziona, è parte di un percorso di fabbricazione del sé. Le condizioni e il contesto di acquisizione del tatuaggio, in questo caso, sono altamente significative.

«Avevo 38 anni, vivevo in Samoa e, a quel tempo, lavoravo ancora all'RSA<sup>34</sup>. Ero fidanzata con un bravissimo ragazzo di F\*\*\*i e fu lui a pagare per il mio *malu*. [...] Un giorno eravamo vicini al mio negozio e lui disse “mercoledì non prendere impegni” ma io non capivo, perché non sapevo cosa stesse succedendo. Poi quel giorno, sarà stato verso le nove del mattino, andammo a casa sua e io rimasi scioccata, perché c'era il tatuatore e c'erano le mie cognate e una di loro asciugava il sangue».

Il tatuaggio donato è descritto come un gesto d'amore, è un inno alla femminilità di Linepua, apoteosi del riconoscimento. Rappresenta la realizzazione dei propri sogni e la concretizzazione delle proprie aspirazioni personali; non ha funzione celebrativa né di apprendistato, non è propedeutico, né funzionale al bilanciamento dell'equilibrio tra i sessi. Sebbene sia stato realizzato in conformità alle regole del *fa'a Samoa* è un

---

<sup>33</sup> Tutte le citazioni riportate in questo paragrafo sono tratte da un'intervista a due voci che ho raccolto il 12/11/2015 nel villaggio di Otahuhu. La conversazione si è svolta in inglese e la traduzione qui riportata è stata curata da me.

<sup>34</sup> Returned Services Association, il più longevo e frequentato dei night club della capitale.

atto di trasgressione. Anche l'inserimento di alcuni aggiustamenti strategici che vorrebbero compensare l'assenza della propria famiglia dalla scena rituale (la presenza della famiglia del compagno, la cui sorella assume un ruolo attivo nella scena) segnalano il tentativo di riprodurre un *setting* conforme alle norme.

Al contrario, un tatuaggio acquistato in un tattoo studio di Auckland, con l'utilizzo della macchinetta e non delle bacchette non produce grosso scandalo, né apre un dibattito pubblico. Lo scarto tra il *malu* di Linepua e quello di Naice è una differenza di capitale culturale del tatuaggio stesso che dipende dalle condizioni e dalle tecniche di acquisizione.

Nel racconto di Naice il tatuaggio le viene 'offerto' dal *tufunga* e per quanto sia lei stessa a farsi economicamente carico della spesa, la proposta in sé è percepita come un riconoscimento della propria femminilità che genera stupore e lusinga:

«Un giorno con due mie amiche avevamo deciso di tatuarci dei bracciali, sai, sul braccio o sulla gamba. Quando siamo arrivate però una delle mie amiche ha detto che voleva farsi un *malu*. (...) A un certo punto il *tufunga* mi chiese se volessi anch'io un *malu* e la mia reazione fu “woow!” perché lui sapeva perfettamente che io ero... che sono questo genere di ragazza. E ci ho pensato e ripensato, perché sapevo [...] che avrei dovuto avere l'approvazione dei miei genitori, ma alla fine l'ho fatto lo stesso».

A differenza di Linepua, Naice non manifesta un desiderio di lungo corso. La scelta di tatuarsi il *malu* è presentata come una decisione istintiva presa in una circostanza imprevista, quasi un'imprudenza giovanile. Un tatuaggio acquisito contrastando il volere della propria famiglia, d'altra parte, è considerato una vergogna

alla pari di un tatuaggio non completo, come testimoniato, rispettivamente, da Naice e da Linepua:

«Perché nella mia famiglia solo la mia bisnonna [...] aveva un *malu*. Nemmeno mia mamma o sua mamma, nessuno, finché sono arrivata io. Io sono stata la prima, avevo solo 16 anni. [...] Quando ho telefonato a mia mamma e gliel'ho detto lei ha pianto, ha pianto un sacco [...] poi piano piano l'ha accettato e alla fine non vedeva l'ora di venire a vedere cosa avevo fatto alle mie gambe!»

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

Il piano della trasgressione sembrerebbe presentarsi in questo caso sotto le sembianze della violazione di un ‘diritto di genere’ che produce una frattura nelle relazioni familiari e necessita di tempo per essere appianata. Il *malu* non è più il simbolo della dignità della famiglia; al contrario, suscita vergogna, produce esclusione e marginalità sociale. Ciò è tanto più vero nel caso di Linepua, la cui pelle è stata incisa dall’*au*. Tuttavia, dal punto di vista del soggetto, ne è valsa la pena:

«E io sono pronta a rispondere a queste persone, perché un sacco di persone chiedono, a causa della parola *fa'afafine* e del fatto che loro dicono che io sia una *fa'afafine* [...] 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».

Nelle parole di Linepua, l’inchiostro che trapassa la pelle trasforma la persona, le

riassegna il genere. 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: inscrevendo il genere, lo ascrive e per questo è osannato o condannato. Manipola una superficie esterna, ma tale manipolazione agisce all'interno, completa la persona. 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 portatore di un genere.

### *Riflessioni conclusive*

A conclusione di questo percorso sulle forme di ri-produzione e manipolazione del genere nell'esperienza delle *fa'afafine* tatuate con un *malofie*, in Samoa o nella comunità samoana di Auckland, in Nuova Zelanda, è opportuno tornare a ragionare, pur senza alcuna pretesa di esaustività, sulla relazione tra corpo, genere e parentela nelle concrete esperienze delle mie interlocutrici. Persone i cui corpi maschili non vengono alterati dalle tecnologie del transito, dalle terapie farmacologiche o dall'opera di riconversione chirurgica, ma che, a dispetto di ciò, incorporano comportamenti, movenze, talvolta abiti e stili di vita propri del genere opposto.

Constatata l'inadeguatezza delle concettualizzazioni occidentali e l'inconsistenza del rapporto necessitante tra sesso, genere e orientamento sessuale, è stato necessario rivolgere lo sguardo a quelle relazioni e a quei piani dell'azione sociale che permettessero di osservare modalità diverse di incorporazione del genere. Si è quindi prestato attenzione alle posizioni e ai ruoli di parentela come una delle possibili linee di indagine da seguire, rilevando come la fissità dei ruoli di fratello e sorella sia rigidamente riprodotta nel caso in cui il soggetto della relazione di parentela sia una donna, quindi una sorella della persona-*fa'afafine*; ma possa essere soggetta a rimodulazione allorquando sia la *fa'afafine* a essere eventualmente trattata 'come una donna' dai propri fratelli. Se tale possibilità non scalfisce l'ordine parentale è proprio perché il genere non è un significante a sé che qualifica la persona come maschio o come femmina, ma uno degli assi lungo cui si sviluppano le relazioni. Attraverso la lente offerta dai tatuaggi è stato possibile osservare alcune delle forme di manipolazione adottate dalle *fa'afafine* per confermare o ri-affermare il proprio genere, per-formarlo a livelli diversi, agendo su un piano che è insieme tecnico (la riassegnazione del genere attraverso il *malu*) e simbolico (l'accesso a un determinato titolo o la rettifica del genere operata attraverso il ribaltamento della leggenda). In quanto rivelatore di un processo di interiorizzazione dell'esteriorità e insieme di esteriorizzazione dell'interiorità (Gell 1993), il tatuaggio sembrerebbe configurarsi come una doppia pelle, che stimola la relazione tra parti interagenti della persona sociale. Il genere, attraverso la lente del tatuaggio, sembrerebbe esibire la sua natura

relazionale, la sua intrinseca mobilità. Si potrà obiettare tuttavia che la natura sta lì, nella forma del sesso, a segnare una verità incontrovertibile. Una verità innanzitutto parentale. Verrebbe da chiedersi, allora, che genere di soggetti parentali sono questi? Quali relazioni intrattengono con gli altri soggetti che popolano la scena della parentela? Molte questioni restano aperte, in riferimento al contesto specifico e in relazione alle spinte che derivano dal contatto con i modelli di genere propri del paradigma LGBTQI+ egemone nelle società euro-americane: la possibilità che le *fa'afafine* si vedano riconosciuto il genere elettivo nella relazione con persone appartenenti alla generazione successiva, cioè con i propri nipoti – i quali, come è emerso nel corso della ricerca, non è raro che si rivolgano loro usando l'appellativo di zie (*aunties*); i ruoli di cura, esplicitamente connotati in termini di genere, che rientrano nei compiti assegnati alle *fa'afafine* dalle quali ci si aspetta che si facciano carico degli anziani genitori; o ancora la riproposizione dei ruoli di parentela entro la comunità delle *fa'afafine*, in cui riecheggiano simili forme di organizzazione sociale e significazione simbolica delle comunità trans e non etero-cisnormative in contesti diversi. Tali scenari, consentono tutti di mettere a fuoco posizionalità di genere e parentali diverse, che concorrono in maniera più o meno pervasiva alla costruzione del soggetto. Se, come si è cercato di mostrare, la definizione di sé passa per il genere dell'altro, se si può essere come le donne pur restando per sempre fratelli, il genere delle *fa'afafine* non può essere considerato una qualità fissa e immutabile della persona, ma deve essere osservato e analizzato nell'azione. Resta aperta, in definitiva,

la stessa relazione tra corpo, genere e parentela, che non si lascia costringere entro confini fissi e definiti una volta per tutte.

Sebbene non potranno mai nemmeno aspirare a diventare ragazze-pupilla, la possibilità di agire e di 'essere come' lascia aperti per le *fa'afafine* spazi di agibilità che consentono loro di operare sul piano del genere (e delle relazioni di genere), nel momento stesso in cui stanno effettivamente assumendo un determinato genere nella relazione.



## BIBLIOGRAFIA

Alexeyeff K., Besnier N. (2014), *Gender on the edge. Identities, Politics, Transformations*, in Besnier N., Alexeyeff K. (eds.), “Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders”, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 1-30.

Arruzza C., Bhattacharya T., Fraser N. 2019, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Bari, Laterza.

Bhattacharya T., 2017. *Social Reproduction Theory. Remapping class, Recentering Oppression*, London, Pluto Press.

Besnier N. 1993, *Polynesian Gender Liminality through time and space*, in Herdt G. (ed.) 1993, “Third sex, Third Gender. Beyond sexual dimorphism in Culture and History”, New York, Zone Books, pp. 285-328.

Besnier N. Alexeyeff K. (eds.) 2014, *Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Buck P. (1930) *Samoan Material Culture*, Bulletin n.75 B.B.Museum, Honolulu, Bishop Museum Press.

Drozdow-St.Christian D. (2002), *Elusive Fragments. Making power, property and health in Samoa*, Durham, Carolina Academic Press.

Ferran S. (2014), *Outwith the Law in Samoa and Tonga*, in Besnier N., Alexeyeff K. (eds.) “Gender on the Edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders”, Honolulu,

University of Hawaii Press, pp. 347-370.

Franklin S. (2016), *Editor's Introduction. The riddle of Gender*, in Strathern M., *Before and After Gender. Sexual Mithologies of Everyday Life*, Chicago, Hau Books, pp. xiii-xlv.

Freeman D. (1983), *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge, Harvard University Press.

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

Galliot S. (2019) *Le tatouage samoan. Un rite Polynésien dans l'histoire*, Paris, CNRS.

Galliot S., Mallon S. (a cura di) (2018), *Tatau. A History of Samoan Tattooing*, Wellington, Te Papa Press.

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

Hempenstall P. (2017), *Truth's fool. Derek Freemand and the war against Cultural Anthropology*, Madison and London, The University of Wisconsin Press.

Hau'ofa E. (2008) *Our see of islands*, in *We are the Ocean. Selected works*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Kihara Y., Taulapapa McMullin D. (eds.) (2018), *Samoan Queer Lives*, Auckland, Little Island Press.

Latai L. (2015), *Changing Convenants in Samoa? From Brother and Sisters to*

*Husbands and Wives?*, Oceania, 85(1), pp. 92-104.

Mallon S., Burnt P., Thomas N. (a cura di) (2000), *Tatau: Samoan tattoo*, New Zealand Art, Global Culture, photographed by M. Adams, Wellington, Te Papa Press.

Marquardt C. (1984) [1899], *The Tattooing of both sexes in Samoa*, Papakura, McMillian Publisher.

Mead M (1954) [1928], *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, Editrice Universitaria.

Meleisea M., Meredith M., Chan Mow I., Shoefel P. (2015), *Political Representations and Women's Empowerment in Samoa. Vol I e II*, Le Papaigalagala, Apia, Center for Samoan Studies.

Milner G.B. (1969), *Siamese Twins, birds, and the double helix*, Man, 4(1), pp. 5-23.

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

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

Ortner S.B. (2000) [1981], *Genere e sessualità nelle società gerarchiche: il caso della Polinesia e alcune osservazioni comparative*, in Ortner S.B., Whitehead H. (a cura di), "Sesso e Genere. L'identità Maschile e Femminile", Palermo, Sellerio, pp. 532-598.

Ortner S.B. (2006), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press.

Schmidt J.M. (2010), *Migrating Genders. Westernisation, Migration and Samoan Fa'afafine*, Surrey, Ashgate.

Schmidt J.M. (2016), *Being "Like a Woman". Fa'afāfine and Samoan Masculinity*, *The AsiaPacific Journal of Anthropology*, 17(3-4), pp. 287-304.

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

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

Shankman P. (2009), *The trashing of Margaret Mead. Anatomy of an anthropological Controversy*, Madison, University of Wisconsin Press.

Schoeffel P. (1979), *Daughters of Sina: A study of Gender, Power and Status in Samoa*, Ph.D. thesis, Australian National University.

Shoeffel P. (1987), Rank, Gender and Politics in Ancient Samoa. The genealogy of Salamāsina O Le Tafaifā, *Journal of Pacific History*, 22(4): 174-193.

Shoeffel P. (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.

Shoeffel P. (2014), *Representing fa'afafine: Sex, Socialization and Gender Identity in Samoa*, in Besnier N., Alexeyeff K. (eds.) "Gender on the Edge: Transgender, Gay and other Pacific Islander", pp. 73-90, Honolulu, University of Hawaii Press.

Shore B. (1982), *Sala'iula. A Samoan Mystery*, New York, Columbia University Press, pp. 318-348.

Shore B. (2000), *Sessualità e genere nelle Samoa*, in Ortner S.B., Whitehead H.

(eds.) “Sesso e Genere. L’identità maschile e femminile”, Palermo, Sellerio.

Strathern M. (2016), *Before and After Gender, Sexual Mythologies of Everyday Life*, Hau Books, Chicago.

Taulapapa Mc Mullin D. (2011), *Fa’afafine Notes. On Tagaloa, Jesus and Nafanua*, in Driskill Q.L. et al.(eds.), “Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature”, Tucson, University of Arizona Press, pp. 81-94.

Tcherkezoff S. (1993) *The illusion of dualism in Samoa. “Brothers and sisters” are not “men and women”*, in Del Valle T. (ed.), “Gendered Anthropology”, London, Routledge, pp. 54-87.

Tcherkezoff S. (2000) *The Samoan category of matai (chief): a singularity in Polynesia? Historical and etymological comparative queries*, The journal of the Polynesian Society, 109(2), pp. 151-190

Tcherkezoff S. (2001), *Le mythe occidental de la sexualité Polynésienne. Margaret Mead, Derek Freeman and Samoa*, Paris, Presse Universitaire de France.

Tcherkezoff S. (2003), *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité). L’anthropologie comme dialogue interculturelle*, Paris, L’Hermattan.

Tcherkezoff S. (2014), *Transgender in Samoa: the cultural production of gender inequality*, in Besnier N., Alexeyeff K. (eds.), “Gender on the edge. Transgender, gay and other Pacific Islanders”, Honolulu, University of Hawaii Presspp, 115-134.

Tcherkezoff S. (2015), *Sister or Wife, You've Got to Choose. A solution to the puzzle of village exogamy in Samoa*, in Toren C., Pauwels S. (eds.), “Living Kinship in the Pacific”, New York, Berghahan Books, pp. 166-185.

Thomas N., Cole A., Douglas B. (a cura di) (2005), *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and Europe*, Reaktion Book, London.

Tui Atua Tupua Tamasese (2014), *Whispers and Vanities in Samoan Indigenous Religious Culture*, in Tamasailau M. Sualii Sauni, Maualaivau A. Wendt (eds.), “Whisper and Vanities. Samoan Indigenous knowledge and Religion”, Huia Publisher, Wellington, pp. 11-41.

Vesce M.C. (2017), *Fa'afafine. Genere, corpo, persona in Samoa*, L'Uomo. Società, tradizione sviluppo, 2, 2016, pp. 105-122.

Vesce M.C. (2018), *Tattooing the fa'afafine body*, in Mallon S., Galliot S. (eds.), “Tatau. A history of Samoan Tattooing”, Wellington, Te Papa Press, pp. 212-213.