

Fa'afafine.

Genere, corpo, persona in Samoa

Maria Carolina Vesce
Università degli Studi di Messina

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*¹ – *Mi chiamo Alex e sono un dinosauro*, scritto e diretto da Giuliano Scarpinato e vincitore del Premio Scenario Infanzia 2014 e dell’EOLO Award 2016. La *pièce*, riadattamento del romanzo di Lori Duron *Raising my rainbow*, racconta la vicenda di Alex, un bambino *gender-creative*² innamorato di un suo coetaneo, che sogna di scappare in Samoa³ per essere una⁴ *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 parola di origine samoana indicante il “terzo sesso”»⁵ scrive l’“Osservatorio Gender”.

La vicenda, curiosa ma perfettamente in linea con le “imprese” di questi sedicenti difensori della famiglia, ha impegnato per un po’ i cronisti delle pagine di cultura dei quotidiani locali, costretti a districarsi con le insidie del Gender tra Samoa e gli Stati Uniti, in un labirinto di terminologie indigene e definizioni pseudo-scientifiche che solo l’estro creativo dell’artista poteva combinare. L’espedito, tuttavia, permette di inquadrare alcune delle riflessioni su genere, corpo e persona che desidero proporre in questo saggio e che si articolano intorno ad un *corpus* di interviste raccolte durante dieci mesi di ricerca sul campo nella *town area* di Apia (Samoa) e nei quartieri di Papatoetoe, Otahuhu e Mangere, a sud di Auckland, tra marzo e settembre 2014 e poi tra luglio e dicembre 2015⁶, con venticinque *fa'afafine* di età compresa tra i 26 e i 70 anni.

Il concetto di terzo sesso (o terzo genere) cui fa appello la critica dei “NoGender”, infatti, è un concetto ben noto all’antropologia di area oce-

aniana, che già negli anni Novanta veniva finemente messo in discussione da Niko Besnier con l'idea di generi liminali, rielaborata di recente insieme a Kalissa Alexeyeff in favore di una visione ancora più aperta, che considera la marginalità in cui si trovano a vivere questi soggetti (marginalità stratificata, potremmo dire, perché agita su più livelli) come 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)⁷.

Dal 1993, anno in cui venne pubblicato *Polynesian Gender Liminality Through Time and Space*, il numero di saggi, articoli e monografie sulle esperienze di genere non eteronormate tra le popolazioni del Pacifico è andato crescendo e arricchendosi del contributo di studiosi che si muovono in orizzonti disciplinari differenti, dalla psicologia evolutiva agli studi giuridici, dall'antropologia sociale e culturale ai *queer studies* (Poasa, Blachard & Zucker 2004; Vasey & Vanderlaan 2007; Ferran 2004, 2014; Alexeyeff 2008; Besnier 1993, 2002, 2004; Dolgoy 2000, 2014; Kuwahara 2014; Mageo 1992, 1996; Roen 2006; Schmidt 2010; Schoeffel 2014; Wolf 2010; Tcherkézoff 1993, 2003, 2014). Oggetto di inedite attenzioni sono state in particolare le *fa'afafine* delle Samoa, persone di sesso maschile che possono adottare comportamenti, ruoli, atteggiamenti e movenze proprie del genere opposto, scegliendo di indossare abiti evidentemente femminili, o solo particolari accessori da abbinare su un outfit unisex. Per recarsi al lavoro alcune potranno indossare il *puletasi*, l'abito "tradizionale", riadattamento del *Mother Hubbard Dress* introdotto dai missionari (Paini 2009), o vestire invece *lava lava* e camicia, come si confa ad un uomo. C'è chi vorrà eventualmente marcare il proprio sguardo con un velo di matita sugli occhi e chi non rinuncerà ad indossare sull'orecchio o tra i capelli il *sei*, il fiore finto delle donne samoane. La maggior parte di loro si dirà perfettamente a proprio agio con sé e raramente si interverrà a modificare permanentemente il proprio corpo (Schmidt 2010; Schoeffel 2014; Tcherkézoff 2014).

Nel 2006 le *fa'afafine* si sono formalmente costituite in associazione, dando vita alla Samoa Fa'afafine Association (SFA) il cui presidente ono-

rario è il primo ministro delle Samoa. Tutt'altro che omologata all'agenda politica dei movimenti LGBT, la SFA opera per lo più nel campo educativo e della salute, facendosi carico dell'organizzazione annuale di un concorso di bellezza i cui ricavi vengono devoluti in beneficenza.

Pur in un contesto fortemente votato ai dettami del cristianesimo (“Samoa è fondata su Dio” è il motto, nonché il primo articolo della costituzione dello Stato delle Samoa), le *fa'afafine* si vedono oggi riconosciuto, entro limiti ben precisi, un certo grado di istituzionalizzazione e possono occupare posizioni lavorative di tutto rispetto ed essere insignite con i titoli *matai*⁸, il più alto riconoscimento cui si possa aspirare in Samoa.

Dal punto di vista delle pratiche sessuali, le *fa'afafine* si considerano eterosessuali e sono attratte esclusivamente da altri uomini eterosessuali, partner occasionali la cui sessualità non è compromessa dal fatto di avere rapporti⁹ con le *fa'afafine* e da cui ci si aspetta, prima o poi, che vadano alla ricerca di una brava ragazza da sposare.

Irriducibili alle identità omosessuali, transgender o transessuali, la definizione di sé come *fa'afafine* è legata all'assunzione di responsabilità, più che al desiderio o all'attrazione per il proprio sesso, o al sentimento di appartenere all'altro genere. Il tema delle responsabilità, come vedremo nelle prossime pagine, emerge dalle testimonianze delle *fa'afafine* protagoniste della mia ricerca come uno degli snodi principali intorno a cui si articola l'opposizione ai modelli biomedici di omosessualità e transessualità. Guarderemo, quindi, ai processi di incorporazione del genere, utilizzando quella particolare lente di ingrandimento delle relazioni tra i generi che sono i tatuaggi tradizionali e osserveremo le strategie di manipolazione messe in atto da uno dei miei informatori. Vedremo che, dal momento che il sesso non è significante di per sé, il genere in Samoa è fatto nell'azione e femminilità e mascolinità non sono modelli ideali, ma set di pratiche, storicamente definite, la cui concretezza è dato osservare solo nel vincolo immanente delle relazioni tra uomini e donne. Incarnando simultaneamente il maschile e il femminile, le *fa'afafine* possono sperimentare combinazioni differenti, che tuttavia sono sempre negoziate in relazione ai contesti e al gioco socialmente regolato dei posizionamenti.

Le *fa'afafine* e la cultura

Nel contesto del *fa'aSamoa*, come in altre società dell'Oceania (Besnier & Alexeyeff 2014), le persone di sesso maschile che si comportano come donne possono indossare abiti femminili e svolgere i ruoli e le faccende generalmente riservate all'altro sesso, mettendo così in discussione la relazione effettuale tra sesso e genere e la loro presunta coestensività, senza rinunciare, tuttavia, alla propria, costitutiva maschilità (Schmidt 2016). Il

termine con cui ci si riferisce loro, *fa'afafine* (singolare *fa'afafine*), viene generalmente tradotto come “al modo delle donne” o “come le donne” (Tcherkézoff 2003: 284).

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*» (McMullin 2011: 81).

Il prefisso *fa'a*, che lo si consideri un’azione (un fare come se) 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*¹⁰ e il *fa'amatai*¹¹ è il sistema consuetudinario incentrato sui capi (*matai*) che, ancora oggi, regola in parte le relazioni nei villaggi. Più intricato è il significato della parola *fafine*, che assume una connotazione fortemente dispregiativa, indicando una donna sessualmente attiva e quindi una potenziale partner (Tcherkézoff 2003: 284, 2014: 127), 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 (Tcherkézoff 2003: 293-294; Schoeffel 2014: 78). 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 donne¹² 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 in contesti esterni alla comunità delle *fa'afafine*, in relazione a situazioni in cui sia necessario definirsi o farsi riconoscere (Tcherkézoff 2014: 116).

Per rivolgersi l’una all’altra le *fa'afafine* useranno quasi sempre la parola *teine* o il più colloquiale *suga*, che vogliono dire “ragazza”, o al limite sceglieranno il termine *mala*, il cui significato è “dannazione, maledizione” e la cui riappropriazione in senso ironico ne riabilita l’uso, manipolandone la direzione e, dunque, il senso. Nessuna di loro, 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 & Alexeyeff, che le parole 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 (Alexeyeff & Besnier 2014: 8). È il caso della parola *mala*, percepita come assolutamente stigmatizzante all'interno della comunità di *fa'afafine* 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.

Yuki Kihara, artista *fa'afafine* di origini samoane che ho avuto modo di intervistare a più riprese nel corso della mia ricerca, è assolutamente persuasa del mutuo coinvolgimento di fattori esogeni ed endogeni alla società samoana nel processo di produzione e radicamento della parola. Durante la nostra prima intervista, raccolta al museo etnografico di Colonia in occasione dell'esposizione della serie fotografica *Fa'afafine – in the manner of a woman*, Yuki afferma:

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 persone 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 colonialismo¹³.

Sebbene non lo dica esplicitamente, Yuki sembrerebbe riferirsi a quella stessa idea di generi non conformi alle logiche eteronormative cui fanno riferimento Besnier ed Alexeyeff (2014) nell'introduzione a *Gender on the Edge* e, tuttavia, il suo è un punto di vista *engaged*, che nell'opposizione ai modelli occidentali vede uno strumento politico e una pratica di decolonizzazione. Come sottolinea Yuki, infatti, l'esperienza di genere delle *fa'afafine* non ha niente a che fare con quel che i *pālagi*, i bianchi, intendono con omosessualità o transessualità.

Alcuni pensano che la parola fa'afafine si riferisca a 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!¹⁴

La definizione di sé come *fa'afafine* si configura quindi come una scelta distintiva, che si struttura intorno all'opposizione alle categorie medi-

che definiscono i confini della devianza sessuale nei contesti euro-americani.

Si tratta di un motivo che ritorna, a prescindere dal posizionamento degli attori, dalla loro collocazione nella gerarchia di villaggio, dal grado di istruzione, dalla provenienza sociale, dalla posizione lavorativa o dall'eventuale titolo *matai*.

Un recente fatto di cronaca, cui ha fatto seguito una pesante polemica, consente di approfondire questo aspetto.

Alla fine di giugno 2016, una giovane *fa'afafine* si è impiccata nella sala parrocchiale della chiesa di un villaggio vicino Apia e, qualche giorno dopo, il principale quotidiano nazionale ha pubblicato in prima pagina una foto che ritraeva chiaramente la scena del suicidio, corredata da un articolo in cui la giovane veniva definita alternativamente *fa'afafine* o transgender. Nell'articolo, inoltre, ci si riferiva a Jeanin utilizzando il pronome maschile e non il femminile, come vorrebbe l'etica giornalistica. L'immediata reazione della SFA, cui ha fatto seguito una pioggia di commenti e lettere di condanna per il quotidiano, ha costretto la redazione a rimuovere l'articolo dal web, porgendo formali scuse alla famiglia di Jeanin, innanzitutto privatamente, secondo i dettami del *Fa'aSamoa*, e poi in forma pubblica¹⁵. L'episodio, tuttavia, ha avuto ripercussioni di non poco conto all'interno della comunità delle *fa'afafine*, in Samoa come nella diaspora, e si è tradotto nella decisione di dar vita ad una fiaccolata per ricordare Jeanin. Di particolare interesse sono, a mio avviso, le dichiarazioni rilasciate durante la conferenza stampa che presentava la fiaccolata da Roger, *fa'afafine* quarantenne impiegato come consulente politico per il Ministero del Turismo, tra i principali animatori della SFA di cui, fin dalla fondazione, è presidente.

Noi ci definiamo *fa'afafine*. Noi siamo *fa'afafine* e ci sentiamo molto più a nostro agio ad essere chiamate così piuttosto che con qualsiasi altra parola come transgender, gay o travestito. Pensiamo che questi siano non solo termini "moderni", ma soprattutto siano terminologie mediche che tendono a differenziarci e categorizzarci e metterci in piccole scatole su cui applicare l'etichetta a cui appartieni. *Fa'afafine*, invece, è una parola samoana che descrive il nostro vero io¹⁶.

L'opposizione di moderno e "samoano", inteso evidentemente qui nel senso di "tradizionale", se da un lato costituisce un tema ricorrente, quando non ridondante, nelle interviste, non va considerato in senso assoluto, ma come prodotto di un processo continuo di scambio e negoziazione.

Durante un'intervista raccolta nel suo ufficio alla fine di maggio 2014, Vaitoa esprime in maniera assai efficace il ruolo centrale della cultura per il riconoscimento sociale delle *fa'afafine*. Agente di sviluppo presso la sede

samoana di Australia's Aid e segretaria della SFA, a poco più di trent'anni Vaitoa ha le idee molto chiare su quel che significhi essere una *fa'afafine*:

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'afafine 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'afafine con termini occidentali, se vuoi definire le fa'afafine le devi definire all'interno della cultura samoana. E la definizione di fa'afafine 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'afafine, 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 collocchiamo¹⁷.

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

La più importante di queste relazioni è senza dubbio la relazione di *feagaiga*¹⁸, il patto reciproco di protezione e rispetto che lega i fratelli e le sorelle e che si estende, per similitudine, al rapporto tra un capo (*alii*) e il suo oratore (*tulafale*) o, dopo l'evangelizzazione, tra il sacerdote (*fai-feau* o *feagaiga*) e la comunità dei fedeli. Seguendo Schoeffel (1995: 87), possiamo dire che la relazione di *feagaiga* «racchiude il principio ideale dell'ordine, operativo a tutti i livelli dell'organizzazione sociale nel contesto della società samoana» che, secondo l'autrice, è riconducibile all'opposizione tra sacro e secolare. Le sorelle, i capi *alii* e i sacerdoti starebbero dal lato del sacro, della cultura; i fratelli, gli oratori e via dicendo 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 (Schoeffel 2014: 78).

Il carattere illusorio di questa ed altre¹⁹ interpretazioni dualiste del contesto samoano veniva segnalato da Serge Tcherkézoff già in un saggio del 1993 in cui, fin dal sottotitolo *Fratello e sorella non sono uomo e donna*,

l'autore sottolineava l'irriducibilità del legame tra germani di sesso opposto alla relazione tra soggetti sessuati.

La relazione di *feagaiga* è la relazione, massima espressione e sintesi dell'amore (*alofa*) e del rispetto (*fa'aaloalo*), intesi non solo come sentimenti ma come disposizioni pratiche e come principi morali che sono quanto di più distante si possa immaginare dal rapporto erotico tra individui di sesso opposto. Amore e rispetto non sono azioni, ma relazioni. A differenza della relazione di coppia, che è una relazione di dominio, quella di *feagagiga* è una relazione gerarchica organizzata intorno ad un principio olistico; la prima è fondata sull'opposizione, la seconda sulla complementarietà e sul contenimento.

Sfuggendo alle norme di genere e incarnando simultaneamente il maschile e il femminile, le *fa'afafine* sarebbero escluse da tale relazione (Schoeffel 2014: 78-79; Schmidt 2016: 292). Ciò è vero se si guarda alla relazione di *feagaiga* come strettamente legata alla sfera della sessualità e della riproduzione e alla protezione e salvaguardia della verginità delle giovani samoane, sottoposte al controllo e all'attenta sorveglianza dei fratelli (Schoeffel 1979, 1995; Shore 1982, 2000; Ortner 2000). 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 intorno a cui gli antropologi hanno voluto a lungo dibattere.

Capire come le mie informatrici si relazionino con i propri fratelli e le proprie sorelle è 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* (Schmidt 2016: 292), 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.

Nel corso di una conversazione a quattro con alcune tra le principali attiviste della SFA, 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 sintetizzare in un'affermazione la posizione di tutte:

Allora, come fa'afafine, [...] noi abbiamo la responsabilità di prenderci cura delle nostre feagaiga, delle nostre sorelle, perché alla fine della giornata noi siamo maschi e le nostre sorelle sono sotto la nostra responsabilità²⁰.

Ancora una volta i ruoli e le responsabilità sono il motivo organizzatore del discorso e, tuttavia, poiché il corpo non è portatore di un genere, l'ine-

luttabile maschilità delle *fa'afafine* non costituisce una contraddizione. Il limite, infatti, non è imposto dal corpo, ma dalla posizione nella relazione.

Genere, corpo, persona

Le *fa'afafine* samoane non si considerano donne e raramente assumono ormoni o fanno ricorso alla chirurgia estetica. Essere “al modo di una donna” è per loro una questione di ruoli, di atteggiamenti, di movenze e toni, piuttosto che di pezzi di corpo o di organi sessuali primari o secondari. Se interrogate sulla possibilità di trasformare il proprio aspetto, la maggior parte di loro si dirà perfettamente a proprio agio con se stessa e, anzi, considererà del tutto indesiderabile la possibilità di intervenire sul corpo, oltre che un atto sbagliato dal punto di vista religioso. Un’informatrice, ad esempio, mi ha detto una volta che non si sarebbe mai sognata di rifarsi il seno, perché quando arriverà il suo momento e dovrà presentarsi davanti a Dio vuole che Dio lo riconosca e Dio non gli ha dato le tette²¹. Consapevoli di essere nate maschi le *fa'afafine* non aspirano a diventare donne.

Tra le persone che maggiormente hanno informato la mia ricerca, Allan è forse, almeno formalmente, il più celebre delle *fa'afafine* samoane. Coreografo e performer puntualmente incaricato dell’organizzazione di importanti eventi culturali, da Miss Samoa ai Commonwealth Youth Games, docente universitario, insignito di due titoli assai importanti, Allan è presidente del Samoa Art Council e all’inizio di dicembre 2016 ha inaugurato SPACE (Samoa Performing Art and Creative Excellence), uno spazio di aggregazione e sperimentazione aperto a scuole, gruppi e associazioni. Ho conosciuto Allan la sera del suo quarantesimo compleanno e dal giorno successivo ho iniziato a seguire le sue lezioni di zumba, riuscendo con un po’ d’insistenza a strappargli un appuntamento per la prima di numerose interviste.

*Le fa'afafine si considerano donne, ma allo stesso tempo uomini e sono attratte esclusivamente da uomini, non da altri uomini effeminati. Essere fa'afafine non vuol dire solo essere effeminati, vuol dire anche aver cura di tutte le cose che hanno a che fare con le responsabilità, l’educazione, il prendersi cura... Se entro in una stanza io vedo solo ragazzi e ragazze, non so chi di loro sia gay, non so chi sia bisessuale. Loro invece mi guardano e immediatamente sanno e pensano “è una fa'afafine”. Vedi la differenza? È come presenti te stesso: io non mi vesto da donna o non mi vesto da uomo, io mi vesto come mi sento e non voglio diventare donna, sto bene con chi sono. Voglio dire, io sono una fa'afafine che ha un pe'a e sono sempre una fa'afafine e forse sono molto più maschio degli stessi maschi*²².

Il fatto di portare inscritti sul proprio corpo i simboli del *pe'a*, il tatuaggio maschile, non rappresenta una contraddizione. La dimensione valoriale

legata alla genderizzazione del tatuaggio in Samoa²³, infatti, non permette alle *fa'afafine* di appropriarsi dei simboli sacri del *malu*, il tatuaggio femminile, e la rottura di tale interdizione è considerata assai rischiosa, al punto da mettere a repentaglio la vita della *fa'afafine* e dello stesso *tufuga ta tatau*²⁴. Al contrario, nessuno avrà da ridire nel caso in cui una *fa'afafine* chiedesse di ricevere un *pe'a* e nessuno scandalo ne deriverà per la famiglia o per il tatuatore.

C'è di più. La genderizzazione dei tatuaggi samoani è legata a doppia maglia alla più nota versione della leggenda che narra dell'introduzione del tatuaggio in Samoa, secondo la quale furono due ragazze, Taema e Tilafaiga, a portare dalle Fiji il cesto con gli strumenti del *tufuga*, attraversando l'oceano con la loro canoa e cantando "Solo le donne ricevono il tatuaggio, non gli uomini". Ad un certo punto, le ragazze videro sul fondale una conchiglia e si tuffarono per raccoglierla, ma una volta riemerse avevano dimenticato il motivetto che stavano canticchiando e così, per errore, capovolsero la canzone "Solo gli uomini ricevono il tatuaggio, non le donne".

Per motivare la propria scelta di "indossare" i simboli tradizionalmente associati alla maschilità, Allan adotta una sottile strategia di manipolazione della leggenda che si configura come un'opera di negoziazione di senso e di rivolgimento continuo delle certezze in enigmi:

*E allora 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 dimen-
ticarono 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!*²⁵

Alla manipolazione superficiale della leggenda si sovrappone la manipolazione sostanziale 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 spiazza l'interlocutore, ponendolo come di fronte ad un indovinello o a 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 riferimento a relazioni concrete, di essere fatto nell'azione.

Durante la già citata intervista raccolta nel suo ufficio nel centro di Apia, dice ancora Vaitoa:

La differenza principale tra una fa'afafine e una persona transessuale è che una persona transessuale è un uomo che crede di essere nato nel corpo sbagliato, che si sente una donna intrappolata in un corpo maschile. Per una fa'afafine, io non so cosa voglia dire essere una donna, non saprò mai cosa vuol dire avere il ciclo, o cosa si prova a dare la vita, quindi non sono nelle condizioni di dire sono una donna intrappolata in un corpo maschile. Io sono una fa'afafine nel corpo di una fa'afafine. Come esprimo me stessa, le mie esperienze, i miei sentimenti, il modo in cui amo, in cui faccio l'amore è la mia interità fa'afafine, niente di più. Io non posso supporre, posso provare a indovinare, posso immaginare come si sente una donna, ma non potrò mai saperlo. Quindi, per noi essere fa'afafine significa essere contente di quel che siamo, capendo che questi sono i tuoi limiti. Io sono solo un uomo estremamente femminile, ma sono sempre un uomo. Niente cambierà questa cosa. Nessuna riassegnazione sessuale, nessuna tale quantità di medicazioni o di consulenze psicologiche. In Samoa ci sono tre cose che fanno la persona: sono il tuo aitu, la tua mauli e il tuo tagataola. Non so bene come tradurli, ma fondamentalmente, il tuo aitu è il tuo fantasma, il tuo spirito, la tua mauli è la tua psiche, o almeno questo è il modo in cui viene usato normalmente, e poi c'è la vita, che è l'energia che ci guida. Quindi, per noi, il corpo è solo un oggetto fisico che non ha niente a che vedere con il mio meraviglioso spirito, con la mia bellissima psiche e con la mia energia. Tu puoi fare quello che vuoi, si può cambiare, io posso tagliarmi i capelli, posso farmeli crescere, posso operarmi, o farmi una vagina, ma questo non cambierà niente, non cambierà il mio spirito, non cambierà la mia psiche, non cambierà l'energia con cui sono nata²⁶.

Il corpo-strumento delle *fa'afafine* samoane sembrerebbe un corpo definitivamente de-sessuato, in cui – cioè – il sesso non è autosignificante e deve essere fatto nell'azione. Il corpo di cui parla Vaitoa, come quello tatuato di Allan, è forma, superficie, parte di un'integrità che è maggiore della somma delle sue parti. E allora, forse, ci si può spingere un po' oltre la necessità di individuare un modello di genere negativo o di sopperire alla mancanza di discendenti di genere femminile (Mageo 1992, 1996; Vasey & Vanderlaan 2007). L'insistenza degli attori su termini come responsabilità, posizione, ruolo e, contestualmente, la trasparenza del sesso, che non è più efficace di per sé, suggeriscono di guardare al genere non come un attributo, una proprietà o una qualità della persona, ma come un insieme di relazioni, dando per assodato il fatto che il maschile e il femminile non esistono idealmente, ma solo nel vincolo immanente tra maschi e femmine.

In una ricerca dedicata ai temi dell'antropologia medica in Samoa, Douglass Drozdow St. Christian propone di considerare gli stessi organi genitali come strumenti generativi dell'azione:

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. E ciò non vuol dire semplicemente fare cose con i genitali, un errore comune che

suppone che ciò che i genitali fanno sia di fondamentale importanza per ciò che i genitali sono (Drozdow St. Christian: 2002: 31-32).

Se St. Christian si spinge a postulare che questo farsi del genere nell'azione possa dar vita a stati di genere transitori e che le *fa'afāfine* possano dismettere la propria identità per tornare ad essere maschi²⁷, sembrerebbe che l'autore non voglia solo asserire il carattere performativo e storicamente condizionato del genere, ma la possibilità degli attori di agirlo e manipolarlo, come fa Allan in riferimento al suo tatuaggio, pensandolo non come struttura, ma come modello a partire dal quale è possibile incrociare altre relazioni.

All'inizio di un saggio dedicato ai temi del mutamento della persona nella società indiana, Pier Giorgio Solinas (2015: 19), scrive:

Multiformi, varianti e variabili, le persone, o i soggetti, sono inclusi nel cosmo, nei cosmi, ne sono parte e repliche. I mondi sono temporanei e distruttibili, si fanno e si rifanno, così come le persone, le quali si destrutturano e si ristrutturano in base a storie cicliche che non lasciano al presente se non una limitata facoltà di variare. Mondi e cosmi non sono solo esterni alla persona, ma anche interni. Il corpo, la mente, il sé raccolgono spazi, sostanze, enti e divinità: generano uomini-cosmo, creature che sono quel che sono e nello stesso tempo si trascendono.

Il principio olistico che governa le rappresentazioni del sé e del mondo o, per dirla ancora con Solinas, l'antropo-cosmo samoano è emerso a più riprese in queste pagine, non solo come tattica di posizionamento dei soggetti, ma come strategia di adattamento che si è rivelata fondamentale per comprendere l'universo di rappresentazioni all'interno del quale si muovono le *fa'afāfine*, il loro essere-nel-mondo che è un essere-mondo, è azione e relazione. L'adesione a 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, lasciano intuire che per quanto le *fa'afāfine* possano essere considerate un modello di genere negativo che può aver funzionato, in determinati periodi 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 l'uno né l'altro. Se l'opposizione ai modelli occidentali di omosessualità e transessualità può essere considerata come una forma di resistenza, è nel quadro specifico della relazione tra genere, corpo e persona che tale affermazione sembra prendere senso. Il tentativo di andare oltre le interpretazioni dualiste, rifuggendo la ricerca di una eventuale terza via, ci ha portato quindi a riconoscere, dietro il sempre fruttuoso gioco

degli opposti, quello che, seguendo Serge Tcherkézoff (2003), sembrerebbe utile considerare non un dualismo di rappresentazioni del mondo, ma una teoria dell'azione.

Note

1. Con la parola *fa'afafine* ci si riferisce, in Samoa e in diverse altre comunità del Pacifico, agli uomini effeminati, più o meno esplicitamente travestiti, che possono assumere alcuni dei ruoli e dei comportamenti generalmente attribuiti alle donne. Per una discussione critica delle differenti terminologie e del loro utilizzo in alcuni dei principali contesti oceaniani si veda Besnier & Alexeyeff (2014); per il contesto urbano neocaledone si veda il saggio di Maroua Marmouch pubblicato in questo volume.

2. 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 finora 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 sottocategoria della rubrica "Disforia di Genere" (ex Disturbo dell'Identità di Genere).

3. L'arcipelago delle Samoa è composto di quindici isole di origine vulcanica e diviso, dal 1899, in due entità politiche e amministrative distinte: da una parte quello che è oggi lo Stato indipendente delle Samoa, terreno della mia ricerca, che comprende Upolu, Savai'i e alcune isole minori, e dall'altra le Samoa Americane, un territorio non incorporato degli Stati Uniti, la cui isola principale è Tutuilla. Colonia tedesca fino allo scoppio della Prima guerra mondiale, poi protettorato neozelandese, lo Stato delle Samoa è stato il primo degli Stati insulari dell'Oceania a raggiungere l'indipendenza nel 1962. Pur essendo formalmente una monarchia costituzionale, dal 2007, con la scomparsa dell'ultimo re e l'istituzione della carica elettiva di capo di Stato, Samoa è di fatto una repubblica parlamentare (Aiono 1992; Tcherkézoff 2003; Iati 2013).

4. Scelgo qui di utilizzare per lo più 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 né dei sostantivi e durante la mia esperienza di campo ho potuto rilevare come la maggior parte delle *fa'afafine*, nell'esprimersi in lingua inglese, utilizzi alternativamente il maschile o il femminile. La mia scelta, quindi, si motiva innanzitutto a partire dalla ricorrenza del pronomo 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.

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

6. La ricerca di cui do conto è stata condotta nel quadro del programma dottorale in Antropologia e studi storico-linguistici (XXVIII ciclo) dell'Università degli Studi di Messina ed è confluita nella tesi (*Est*) *Etiche Fa'afafine. Manipolazioni e differenze di genere in Samoa*, recentemente discussa sotto la supervisione del prof. Berardino Palumbo.

7. Tutte le traduzioni delle citazioni da testi in lingua inglese sono da attribuirsi a me.

8. I *matai* sono i capi tradizionali detentori del potere e dell'autorità nei villaggi samoani. Il titolo (o nome) è associato ad una specifica porzione di territorio, da cui è indissolubile, ed è acquisito per mezzo del servizio (*tautua*) che ciascun membro della famiglia deve prestare nei confronti dei propri superiori. Alla gerarchia dei titoli corrisponde una gerarchia di diritti territoriali e il titolo sopravvive a colui o colei che temporaneamente lo detiene (Tcherkézoff 2003).

9. Si tratta, per lo più, di rapporti orali, per quanto la possibilità di avere rapporti anali, sia attivi che passivi, non è esclusa delle mie informatici, in particolare quelle impegnate in una relazione di coppia relativamente stabile, che tuttavia incontrano spesso l'indisponibilità dei propri partner.

10. Letteralmente “al modo dell'uomo bianco”. La parola *pālagi* (plurale *pālāgi*) 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. Le etimologie native del termine, tuttavia, sono quantomai variegate. 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*.

11. L'espressione significa letteralmente “al modo dei *matai*” (si veda nota 8).

12. 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.

13. Yuki, intervista raccolta a Colonia nel marzo 2014. Tutte le interviste citate sono state condotte in inglese e da me tradotte in italiano.

14. Yuki, intervista raccolta a Colonia nel marzo 2014.

15. Cfr. <http://www.sobserver.ws/en/21_06_2016/local/7674/Apology-to-our-readers.htm> [1/2/2017].

16. Cfr. <http://www.samoaobserver.ws/en/26_06_2016/local/7881/President-speaks-out.htm> [1/2/2017].

17. Vaitoa, intervista raccolta ad Apia il 23 maggio 2014.

18. Seguendo Latu Latai possiamo dire che la parola *feagaiga* deriva da *feagai*, traducibile come “essere opposto a”. Tuttavia, l'idea di opposizione non si configura in Samoa come relazione conflittuale, ma indica invece il mutuo e reciproco coinvolgimento dei soggetti implicati nella relazione (Latai 2015: 93).

19. Shore (1982, 2000) rintraccia nei concetti di *aga* (comportamento conforme alle regole sociali) e *amio* (comportamento individuale e impulsivo) le chiavi di lettura più prossime ai concetti antropologici di natura e cultura e, sulla falsa riga delle osservazioni prodotte da Levy (1971) in riferimento al contesto tahitiano, individua nelle *fa'afāfine* un modello di genere negativo. Un'idea simile è proposta da Mageo (1998), che preferisce parlare di *loto* (soggettività) piuttosto che di *amio* e rintraccia nelle *fa'afāfine* un esempio negativo rivolto alle ragazze e non ai ragazzi (Mageo 1992, 1996).

20. Intervista collettiva con Roger, Vaitoa e Vaialia, registrata a Vaitele, il 25 giugno 2014.

21. Tala, intervista raccolta ad Apia il 21 giugno 2014.

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

23. *Malofie* è il termine con cui si indica il tatuaggio tradizionale, realizzato con le bacchette da uno specialista, detto *tufuga ta tatau*, teoricamente detentore di un titolo *matai* legato ad una delle due famiglie tradizionalmente deputate ad esercitare l'arte del tatuaggio. *Pe'a* è il nome con cui comunemente ci si riferisce al tatuaggio maschile: un complesso sistema di linee, simboli e tratti pieni che si sviluppa dal basso addome fino alle ginocchia, coprendo interamente il corpo del *sogaimiti*, termine con cui si indica colui che indossa il

tatuaggio. Il tatuaggio femminile, invece, è detto *malu* e si compone di motivi molto meno articolati e complessi: piccole linee, stelle e simboli lungo la coscia che terminano nella caviglia poplitea con una figura a forma di losanga detta essa stessa *malu* e associata al significato di "coperto, protetto". Il *pe'a* è considerato simbolo di forza e vigore, rappresentazione della resistenza necessaria al completamento del tatuaggio e della capacità di farsi carico delle proprie responsabilità. Il *malu*, invece, è simbolo di virtù, associato alla funzione riproduttiva e alla trasmissione del *mana*, è considerato sacro e, in teoria, può essere esibito solo in occasione di danze e riunioni familiari.

24. Qualche anno fa, il caso di una *fa'afafine* che aveva scelto di tatuarsi il *malu* ha de-
stato pubblico scandalo, costringendo la neonata SFA ad intervenire pubblicamente sulla
questione.

25. Allan, intervista raccolta ad Apia il 14 ottobre 2015.

26. Vaitoa, intervista raccolta ad Apia il 23 maggio 2014.

27. Affermazioni, queste, della cui evidenza non c'è traccia nel lavoro etnografico di St. Christian né degli autori che muovono ipotesi simili e che in relazione alle mie osservazioni risultano fortemente implausibili.

Bibliografia

Aiono Le Tagaloa, F. 1992. "The Samoan Culture and Government", in *Culture and Democracy in the South Pacific*, a cura di R. Crocombe *et al.*, pp. 117-138. Suva: University of South Pacific.

Alexeyeff, K. 2008. Globalizing Drag in the Cook Island: Friction, Repulsion and Abjection. *The Contemporary Pacific*, 20, 1: 143-161.

Alexeyeff, K. & N. Besnier, 2014. "Gender on the Edge. Identities, Politics, Transformations", in *Gender on the Edge. Transgender, Gay and Other Pacific Islanders*, a cura di Besnier, N. & K. Alexeyeff, pp. 1-30. Honolulu: University of Hawaii Press.

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.

Besnier, N. 2002. Transgenderism, Locality and the Miss Galaxy Beauty Pageant in Tonga. *American Ethnologist*, 29: 534-566.

Besnier, N. 2004. The Social Production of Abjection: Desire and Silencing among Transgender Tongan. *Social Anthropology*, 1: 301-323.

Besnier, N. & K. Alexeyeff (a cura di) 2014. *Gender on the Edge. Transgender, Gay and Other Pacific Islanders*. Honolulu: University of Hawaii Press.

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.

Dolgoy, R. 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 Islanders*, a cura di Besnier, N. & K. Alexeyeff, pp. 56-72. Honolulu: University of Hawaii Press.

Driskill, Q. L., Finley C., Jilley B. J. & S. L. Morgensen (a cura di) 2011. *Queer Indigenous Studies. Critical interventions in Theory, Politics, Literature*. Tucson: University of Arizona Press.

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

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.

Ferran, S. 2014. "Outwith the Law in Samoa and Tonga", in *Gender on the Edge: Transgender, Gay and Other Pacific Islander*, a cura Besnier, N. & K. Alexeyeff, pp. 347-370. Honolulu: University of Hawaii Press.

Franklin, S. 2016. "The Riddle of Gender", in *Before and After Gender. Sexual Mythologies of Everyday Life*, a cura di M. Strathern, pp. XIII-XLV. Chicago: Hau Books.

Herdt, G. (a cura di) 1993. *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.

Iati, I. 2013. Samoa's Price for Twenty-five Years of Political Stability. *Journal of Pacific History*, 48, 4: 443-463.

Kuwahara, M. 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 Besnier, N. & K. Alexeyeff, pp. 93-114. Honolulu: University of Hawaii Press.

Latai, L. 2015. Changing Covenants in Samoa? From Brother and Sisters to Husband and Wives? *Oceania*, 85, 1: 92-104.

Levy, R. I. 1971. The Community Functions of Tahitian Male Transvestites. *Anthropological Quarterly*, 44: 12-21.

Mageo, J. M. 1992. Male Transvestitism and Cultural Change in Samoa. *American Ethnologist*, 19, 3: 443-459.

Mageo, J. M. 1996. Samoa, on the Wilde Side: Male Transvestitism, Oscar Wilde and Liminality in making Gender. *Ethos*, 24, 4: 588-627.

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

McMullin, D. 2011. "Fa'afafine Notes. On Tagaloa, Jesus and Nafanua", in *Queer Indigenous Studies. Critical Interventions in Theory, Politics, Literature*, a cura di Driskill, Q. L., Finley, C., Jilley, B. J. & S. L. Morgensen, pp. 81-94. Tucson: University of Arizona Press.

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 Ortner, S. B. & 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 Gnechi Ruscone, E. & A. Paini, pp. 39-71. Milano: Raffaello Cortina.

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

Roen, K. 2006. "Transgender Theory and Embodiment. The Risk of Racial Marginalization", in *The Transgender Studies Reader*, a cura di Styker, S. & S. Whittle, pp. 656-665. New York: Routledge.

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

Schmidt, J. M. 2016. Being "Like a Woman". Fa'afafine and Samoan Masculinity. *The Asia Pacific 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, Canberra: ANU Press.

Schoeffel, 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: MacMillan Brown Centre for Pacific Studies.

Schoeffel, P. 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 Besnier, N. & K. Alexeyeff, pp. 73-90. Honolulu: University of Hawaii Press.

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

Shore, B. 2000 [1981]. "Sessualità e genere nelle Samoa", in *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, a cura di Ortner, S. & H. Whitehead, pp. 318-348. Palermo: Sellerio.

Solinas, P. G. 2015. *Colore di pelle colore di casta. Persona, rituale, società in India*. Milano: Mimesis.

Tcherkézoff, S. 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.

Tcherkézoff, S. 2003. *Faa-Samoa, une identité Polynésienne (économie, politique, sexualité)*. Paris: L'Harmattan.

Tcherkézoff, S. 2014. "Transgender in Samoa: The Cultural Production of Gender Inequality", in *Gender on the Edge. Transgender, Gay and Other Pacific Islanders*, a cura di Besnier, N. & K. Alexeyeff, pp. 115-134. Honolulu: University of Hawaii Press.

Thomas, N. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

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

Wolf, E. 2010. Sigeuki Kihara Fa'afafine: In a Manner of a Woman. The Photographic Theater of Cross-Cultural Encounter. *Pacific Art*, 10, 2: 23-33.